230
E.2

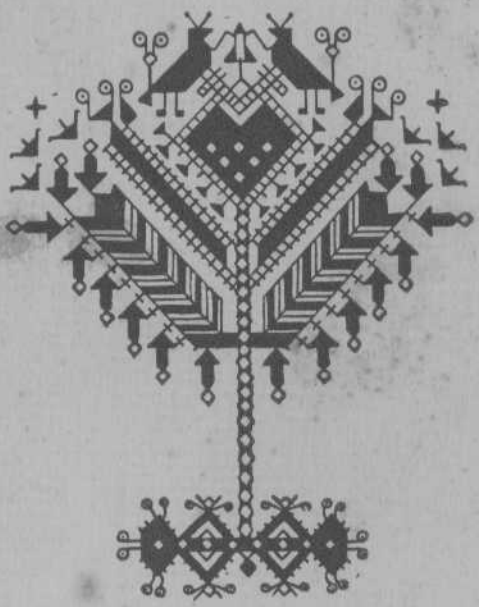

VRIJMETSELAREN ONDER HET GROOTOOSTEN DER NEDERLANDEN ORDE VAN

VERZAMELINGEN ORDE VAN VRIJMETSELAREN 's-GRAVENHAGE

DE BOOM DES LEVENS IN SCHRIFT EN HISTORIE

DOOR

H. BERGEMA



MCMXXXVIII – J. SCHIPPER Jr. – HILVERSUM

DE BOOM DES LEVENS
IN SCHRIFT EN HISTORIE

BIBLIOTHEEK
GROOT-OOSTEN



Afb. 1.
Javaansche goenoengan.

VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

DE BOOM DES LEVENS IN SCHRIFT EN HISTORIE

BIJDRAGE TOT EEN ONDERZOEK NAAR DE VERHOUDING VAN SCHRIFTOPENBARING EN TRADITIE BETREFFENDE DEN BOOM DES LEVENS, BINNEN HET KADER DER OUD-TESTAMENTISCHE WETENSCHAP

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE HEILIGE GODGELEERDHEID AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS Dr G. J. SIZOO, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE, IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 8 JULI 1938, DES N.M. TEN 2¼ URE, IN HET GEBOUW VAN DE MAATSCHAPPIJ VOOR DEN WERKENDEN STAND DOOR

HENDRIK BERGEMA

Geboren te Leeuwarden

Docent aan de Theologische Opleidingsschool te Karoeni (W. Soemba)



MCMXXXVIII
J. SCHIPPER Jr. - HILVERSUM

BIBLIOTHEEK
GROOT-OOSTEN

AAN DE NAGEDACHTENIS
VAN MIJN VADER

Bij de voltooiïng van mijn proefschrift gevoel ik mij gedrongen mijn ootmoedigen dank te betuigen aan God, Die mijn leven leidde en mij de kracht schonk dit werk te voleindigen.

Met groote dankbaarheid gedenk ik voorts het feit, dat mijn ouders mij den weg tot de academische studie hebben willen ontsluiten. De gedachte, dat mijn Vader, die met zulk een intense belangstelling mijn studiegang volgde, den dag mijner promotie niet meer heeft mogen beleven, vervult mij met diepen weemoed. Hij leerde mij door woord en wandel, dat de vreeze des Heeren het beginsel der wijsheid is. Aan zijn nagedachtenis worde dit proefschrift eerbiedig opgedragen.

Ook aan mijn vrouw, die door haar liefdevolle toewijding in deze beide jaren van studie voor mij tot een onwaardeerbaren steun is geweest, breng ik van harte dank.

Van de Heeren leeraren van het Willem Lodewijk Gymnasium te Groningen dank ik inzonderheid U, Zeer Geleerde Tromp de Ruiter, voor de wijze, waarop Gij als Rector onze klassieke opleiding tot een waarlijk christelijke hebt weten te maken.

U, Zeer Geleerde Van Deursen, dank ik voor de groote welwillendheid, waarmede Gij steeds Uw veelomvattende kennis en rijk voorziene bibliotheek te mijner beschikking hebt willen stellen, reeds in den tijd toen ik als jong gymnasiast, mede op Uw instigatie, werkte voor mijn eerste publicatie, maar inzonderheid in deze beide jaren van voorbereiding voor mijn promotie.

Dat ik mijn academische vorming heb mogen ontvangen aan een Universiteit, die haar discipelen leert de wetenschap te beoefenen bij het licht van Gods Woord, beschouw ik als een bijzonder voorrecht.

Met grooten eerbied gedenk ik mijn overleden leermeester Prof. GEESINK.

U, Hooggeleerde KUYPER, VAN GELDEREN, GROSHEIDE en HEPP betuig ik mijn hartelijken dank voor hetgeen ik ex cathedra, door persoonlijk contact en door Uw geschriften aan vermeerdering van kennis en verdieping van wetenschappelijk inzicht van U ontvangen mocht.

In het bijzonder ben ik U, Hooggeleerde AALDERS, dank verschuldigd voor de leiding en hulp, dat Gij mij vóór en ná mijn doctoraal examen hebt willen verleenen. Uw blijken van vriendschap en hartelijk meeleven zullen mij onvergetelijk zijn. Ik acht het een groote eer, dat Gij bereid waart als mijn Promotor op te treden.

U, Hooggeleerde WENSINCK, betuig ik mijn dank voor hetgeen ik door Uw colleges en privatissima aan kennis van den Islam en van het Arabisch ontvangen mocht.

Met bijzondere waardeering denk ik terug aan de wijze, waarop Gij, Hooggeleerde BERG, mij hebt willen inleiden in de studie van het Oud- en Nieuw-Javaansch. Voor Uw bereidwilligheid mij terzijde te staan bij het raadplegen van de Javaansche handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek, betuig ik mijn hartelijken dank.

Voor de vriendelijke voorlichting, die ik van U, Hooggeleerde FISCHER, mocht ontvangen bij de bestudeering van allerlei ethnologische vraagstukken, ben ik ten zeerste erkentelijk. De tallooze gegevens, die mede onder Uw leiding in het Ethnologisch Instituut te Utrecht zijn samengebracht, zijn mij van groot nut geweest.

Aan het personeel van het Ethnologisch Instituut en van de verschillende bibliotheken, inzonderheid die van de Rijksuniversiteit te Groningen, betuig ik mijn welgemeenden dank voor hun nimmer verflauwende hulpvaardigheid.

Een woord van warmen dank past mij tegenover de Heeren Deputaten der Generale Synode voor de Zending, die met groote belangstelling den gang van mijn arbeid hebben gevolgd en hun verzoek om vóór mijn vertrek naar Indië te promoveeren hebben gehandhaafd ook toen door verschillende omstandigheden deze promotie later moest plaats hebben dan oorspronkelijk werd verwacht.

Dit woord van dank richt ik ook tot den Kerkeraad van Nijverdal, die con amore zijn toestemming gaf tot een later vertrek.

Van de velen, die mij bij het tot stand komen van dit proefschrift behulpzaam zijn geweest noem ik hier met name mijn beide paranymphen G. R. en P. VISSER. Inzonderheid de laatste heeft mij ten zeerste aan zich verplicht door zijn hulp bij het corrigeeren der drukproeven, het vervaardigen der registers en het samenstellen van teeken- en foto-materiaal.

Den Heer SCHIPPER ben ik erkentelijk voor de aangename samenwerking en de goede zorgen aan het drukken van dit proefschrift besteed.

Ik eindig met de hoop uit te spreken, dat ik door dit proefschrift een bescheiden bijdrage heb mogen leveren tot den uitbouw van de Gereformeerde wetenschap op een terrein, dat tot nu toe aan de Vrije Universiteit nog weinig betreden werd, en dat de bestudeering van de mythologische concepties van vele volkeren en hun confrontatie met de openbaring Gods in de H. Schrift bevorderlijk mogen blijken te zijn voor het verrichten van de taak, waartoe God mij geroepen heeft.

INHOUDSOPGAVE.

Blz.

HOOFDSTUK I.

INLEIDING. OVER HET VRAAGSTUK VAN DE ETHNOGRAPHISCHE EN GODSDIENSTHISTORISCHE PARALLELLEN 1

Java en Sumer — Wṛkodara, Gilgameš en Sajid Anwar — De uitgestrektheid van den Austrischen beschavingskring en zijn samenhang met Sumer en Akkad — Het motief van het zoeken naar „het water des levens" in het Austronesisch cultuurgebied — De Javaansche goenoengan of kekajon — Het acculturatieproces op Java — De boom des levens als „Leitmotiv" bij ons vergelijkend godsdiensthistorisch onderzoek binnen het kader der Oudtestamentische wetenschap — Het vraagstuk van de „parallellen" in de vergelijkende sprookjeskunde, in de mythologie en in de godsdienstwetenschap, folklore en ethnologie (de Evolutionistische school, BASTIAN en RATZEL, de Cultuurhistorische school, het Panbabylonisme, de Diffusionisten en de Amerikaansche school) — Qualiteits- en quantiteitscriterium — Convergentie en divergentie — Schriftopenbaring en pseudoreligie (in het N.T., in de eerste eeuwen van het Christendom, in de M.E., in den Hervormingstijd en in de huidige zendingswetenschap) — Bronnen en litteratuur — Het beheerschend uitgangspunt — Schriftgezag en wetenschap.

HOOFDSTUK II.

DE BOOM DES LEVENS IN DE H. SCHRIFT 118

A. DE TEKSTEN, WAARIN RECHTSTREEKS OVER DEN BOOM DES LEVENS GESPROKEN WORDT 120

Gen. 2 : 9 — Gen. 3 : 22, 24 — Spr. 3 : 18; 11 : 30; 13 : 12; 15 : 4 — Jes. 65 : 22 (LXX) — Op. 2 : 7; 22 : 2, 14, 19.

B. DE HISTORISCHE ENTOURAGE VAN DEN BOOM DES LEVENS 159

1. *Het Paradijs* 160
2. *De boom der kennis van goed en kwaad* 166

Blz.

3. *De Paradijsrivieren* 175
4. *De Slang* 181
5. *De Kerubim en het Vlammend Zwaard* 185

C. DE BETEEKENIS VAN DEN BOOM DES LEVENS IN HET PARADIJSVERHAAL 192

De allegorische opvatting van den boom des levens — De mythologische verklaring van den boom des levens (de astraalmythologische verklaring, de boom des levens als aphrodisiacum en als levensboom in den godentuin) — De historiciteit van den boom des levens — De positieve beteekenis van den boom des levens als exponent van de verbondsgemeenschap tusschen God en mensch en als middel tot demonstratie van de verbondsgehoorzaamheid der eerste menschen — De magische en physische opvatting van den boom des levens — De verdrijving van den boom des levens als straf op de zonde.

Conclusies 235

HOOFDSTUK III.

DE BOOM DES LEVENS IN DE HISTORIE 237

A. DE JOODSCHE, OUD-CHRISTELIJKE EN MOHAMMEDAANSCHE OPVATTINGEN OMTRENT DEN BOOM DES LEVENS 238

De boom des levens in de Joodsche en oud-Christelijke apocryphen en pseudepigraphen — De boom des levens in de Rabbijnsche litteratuur en in de Kabbala — Traditie en parallellen van den boom des levens in den Kor'ān en in de hadith-litteratuur — Conclusies.

B. DE VOORSTELLINGEN BETREFFENDE DEN BOOM DES LEVENS IN HET NABIJE OOSTEN 281

1. *Het Sumerische materiaal* 284

Kort overzicht van de Sumerische cultuurgeschiedenis — De am-ḫa-ru in het Langdonsche paradijsverhaal — De gi-uš-dū in den tekst van Lutz — De giš-kin (kiš-kanu) van Eridu — De giš-ti in de Gudea-inscriptie — Ú-edina en ú-nam-ti-la.

2. *Het Babylonisch-Assyrische materiaal* 300

Kort overzicht van de geschiedenis van Babylonië en Assyrië — De ceder in het woud van Irnini, de edelsteenboom in den hof van Siduri en de verjongingsplant van Utnapištim in het Gilgameš-epos — De spijze des levens in

Blz.

de Adapa-mythe — Šammu balāṭi — De „levensboom" op zegelcylinders en wanddecoraties — Conclusies.

3. *Het Egyptische materiaal* 344
Kort overzicht van de geschiedenis en litteratuur van Egypte — De „boom des levens" in het oord der zaligen, de „hooge sycomore" in het Oosten — De palmboom van Hathor — De Ded-zuil van Osiris — Conclusies.

A. *Het Perzische materiaal* 380
Parsisme en Jodendom — Kort overzicht van de geschiedenis en de godsdienstige litteratuur van Perzië — De Har Višpa taokhma of Alzaadboom — De Gaokĕrĕna-boom en de witte Haoma op den wereldberg — De „zondeval" van Yima — Gayo Marĕtan, Māšya en Māšyōī — Conclusies.

HOOFDSTUK IV.

ONDERZOEK NAAR EVENTUEELE INDIRECTE GEGEVENS IN DE H. SCHRIFT BETREFFENDE DEN BOOM DES LEVENS 427

Het geboomte aan de oevers der tempelbeek (Ez. 47 : 7 en 12) — De edelsteenboomen en de Kerub op den heiligen godenberg (Ez. 28 : 12 sqq.) — De hooge ceder van Ez. 17 — De Libanon-ceder van Ez. 31 — De „wereldboom" van Dan. 4 — De Kerubim en de palmboomen van 1 Kon. 6 : 29, 32, 35; 7 : 36 en Ez. 41 : 17 sqq. — Jāḳīn en Bō'az en de beide zuilen van Ez. 40 : 49 — Ašērā's en Maṣṣēbā's — De invloed van de Kanaänietische boomvereering op den illegetiemen cultus van Israël „onder iederen groenen boom" — „Wijnstok en Vijgeboom" — De groenende cypres van Hos. 14 : 9 — „Melk en honig" — De gouden luchter en de olijfboomen van Zach. 4 : 2 sqq. — De toren van Babel (Gen. 11 : 1-9) — Het brood en het water des levens in het Evangelie van Johannes — De Ware Wijnstok van Joh. 15 — Conclusies.

EXCURSUSSEN.

I. Garuḍa en Zū 494
II. „Godsdienstlooze" volken 497
III. Bronnensplitsingen en reconstructies van het paradijsverhaal in Gen. 2 en 3 499
IV. Crux Christi Lignum Vitae 503
V. De boom der kennis van goed en kwaad als aphrodisiacum 512

Blz.

VI. Enkele opvattingen betreffende de paradijsslang . . . 516

VII. Kerubim en Vlammend Zwaard 520

VIII. Over de letterlijke verklaring van den boom des levens in vroegeren en lateren tijd 523

IX. De beteekenis van חַיִּים 526

X. Alexanders tocht naar de levensbron 528

XI. De boom als verbinding tusschen hemel en aarde op Soemba 539

XII. „Parallellen" van den boom des levens in mythologie en folklore 543

BIJLAGE.

Rondschrijven betreffende het voorkomen van een eventueele traditie (c.q. parallellen of varianten) van den boom des levens in den Indischen Archipel 564

REGISTER VAN TEKSTEN 593

REGISTER VAN AUTEURSNAMEN 596

REGISTER VAN NAMEN EN ZAKEN 618

LIJST VAN AFKORTINGEN 659

LIJST VAN AFBEELDINGEN 676

AFBEELDINGEN 2—127 683

HOOFDSTUK I.

INLEIDING.

OVER HET VRAAGSTUK VAN DE ETHNOGRAPHISCHE EN GODSDIENST-HISTORISCHE PARALLELLEN.

Ieder, die door opleiding of zelfstudie eenigszins vertrouwd is geraakt met de religie en cultuur van het Oude Oosten, zal bij de bestudeering van de Javaansche cultuur en levensvisie herhaaldelijk getroffen worden door de groote overeenkomst met die van Sumer en Akkad.

Wanneer het hier alleen betrof de typisch kosmische levens- en wereldbeschouwing, welke mystisch-magische verbanden constateert tusschen alle verschijnselen in wereld- en menschenleven (gelijk wij die zoowel bij de oude Sumeriërs en Akkadiërs als bij de huidige Javanen kunnen waarnemen), behoefde dit nog geen aanleiding te geven om de vraag naar een mogelijke cultuur-historische relatie tusschen de beide genoemde beschavingen op te werpen. Immers, ook al heeft het Panbabylonisme [1]) zich, vooral in zijn eerste ontwikkelingsstadium, dikwijls op dit symbolisme [2]) beroepen om zijn

[1]) Men zie over het Panbabylonisme pp. 83 sqq.

[2]) Onder symbolisme versta ik hier de in tegenstelling met het logisch causale denken affectief beheerschte mentaliteit, welke op grond van uitwendige overeenkomsten en volgens een bepaald classificatie-systeem tot een wezenlijk verband concludeert, waar wij alleen van een symbolische relatie zouden spreken. Men zie over dezen term nader mijn artikelen *„Over de beteekenis van de kennis der Javaansche cultuur voor het verstaan van de Javaansche levensvisie"*, in „De Macedoniër", Jrg. 1932, '33 en '34, inzonderheid jrg. 1933, pp. 307 sqq., 334 sqq., 364 sqq. en 1934 pp. 10 sqq.

Over het primitieve classificatiesysteem handelen E. DURKHEIM en M. MAUSS in hun studie *„De quelques formes primitives de classification"*, Année sociologique VI, 1903; E. DURKHEIM, *Les formes élé-*

hypothese van den oorsprong aller culturen uit de Eufraat-Tigris-vlakte te bewijzen, door het later archaeologisch, cultuurhistorisch en ethnologisch onderzoek is wel komen vast te staan eenerzijds, dat de vallei van Eufraat en Tigris niet het uitgangspunt, maar juist het verzamelpunt van de oude voor-Aziatische culturen is geweest, en anderzijds, dat het bovenvermelde symbolisme niet het resultaat is van een eeuwenlange beschavingsontwikkeling in het oude Tweestroomenland, doch juist het substraat vormt zoowel van de Mesopotamische als van vrijwel al de culturen der wereld. Verwantschap in dit opzicht levert dus hoogstens één der aanwijzingen voor de gemeenschappelijke afstamming van het menschelijk geslacht of voor de gelijkheid van psychische structuur en geestelijken aanleg van al de volkeren en rassen, maar geen bewijs voor een directe cultuurhistorische relatie met (of afstamming van) de Sumerische en Babylonisch-Assyrische cultuur.

Anders wordt dit echter, wanneer de gevonden overeenstemming ook de details betreft. Men behoeft bijv. nog geen voorstander te zijn van de methode, die P. JENSEN volgt in zijn *„Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur"* [3]), om in het Javaansche geschrift *„Nawaruci"* merkwaardige overeenkomsten te constateeren in strekking en details met het Babylonische Gilgameš-epos; noch een Panbabylonist om in de legende van den Indischen mythischen adelaar Garuḍa een variant te zien van het Babylonisch verhaal van den stormvogel-adelaar Zū (Im-Dugud).

Omdat in deze studie het vraagstuk van de godsdiensthisto-

---

mentaires de la vie religieuse, Paris, 1912; G. J. HELD, *The Mahābhārata*, Amsterdam, 1935, Ch. II, inzonderheid pp. 114 sqq. en KRAEMER, *The Christian Message*, 1938, pp. 150 sqq.

Voor het Javaansche classificatiesysteem verwijs ik naar TH. PIGEAUD, *Javaansche wichelarij en klassificatie*, Feestb. Kon. Bat. Gen. II, Weltevreden, 1929, pp. 273 sqq.; F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN, *De oorsprong van het Javaansche begrip Montja-Pat, in verband met primitieve classificaties*, Meded. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., 5e reeks dl. 3. Amsterdam, 1917; J. H. BAVINCK, *Christus en de Mystiek van het Oosten*, Kampen, 1934, pp. 137 sqq., 161 sqq.; J. L. SWELLENGREBEL, *Korawāçrama*, Santpoort, 1936, pp. 29* sqq.

[3]) Men zie daarover pp. 85 sqq.

rische parallellen een groote rol speelt, en de bovengenoemde voorbeelden bij uitstek geschikt zijn om ons te brengen midden in de problematiek, die aan dit proefschrift ten grondslag ligt, wil ik althans het eerste hier iets nader uitwerken.

In de *„Nawaruci"*, een oud-Javaansch prozaverhaal, waarvan de tegenwoordige redactie waarschijnlijk uit de 16e eeuw dateert[4]), wordt verteld, hoe Wṛkodara[5]) *op zoek gaat naar het water des levens*[6]).

---

[4]) Cf. C. C. Berg, *Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch*, Soerakarta, 1928, pp. 107 sqq.; M. Prijohoetomo, *Nawaruci*, Groningen-Batavia, 1934, pp. 12 sqq.

Van de Nawaruci bestaat ook een nieuw-Javaansche bewerking in oud-Javaansch metrum, *Bimasoetji* of *Déwaroetji* geheeten, ten onrechte door H. H. Juynboll (Suppl. op den Cat. van Jav. en Madoer. handschriften, dl. I, Leiden, 1907, p. 165) en C. C. Berg, (o.c., p. 55, cf. ook p. 109) als een oud-Javaansche kekawin gequalificeerd. Wel wordt in de Javaansche traditie melding gemaakt van een oud-Javaansche kawi-bewerking, van de hand van een zekeren Empoe Widajaka (cf. C. F. Winter, *Javaansche Zamenspraken*, I[3], Amsterdam, 1882, p. 186), maar dit geschrift is ons niet bewaard gebleven.

Nawaruci en *Bimasoetji* beide zijn op Java zeer populair en de stof wordt ook als lakon (wajangverhaal) wel vertoond.

Het Oud- (of Middel-)Javaansche prozaverhaal, waarvan wij hier den korten inhoud weergeven, ontleent zijn titel *„Nawaruci"* aan de gelijknamige hoogste godheid, die in het geschrift een belangrijke rol vervult. Zijn bijnaam Acintya beteekent „de onvoorstelbare".

[5]) Wṛkodara of Bhīma is één van de vijf Pāṇḍawa's (zonen van Pāṇḍoe), wier geschiedenis en strijd tegen de Korawa's bezongen worden in het Indische heldendicht *Mahābhārata*, waarvan oud- en nieuw-Javaansche bewerkingen (o.a. de *Bhārata-yuddha*) bestaan. Ook vele lakons zijn aan een of meer episoden uit hun leven gewijd. Op de figuur van Wṛkodara kom ik straks nog nader terug.

[6]) In de *Nawaruci* wordt dit „water des levens" doorgaans „banju mahāpawitra" (lett.: „hoogheilig" of „reinigend water") of amṛtanjīwani" („onsterfelijk makende drank") genoemd, een enkele maal ook „(çweta) kamaṇḍalu" (zoo genoemd naar de [witte] kruik of vaas, die het water des levens bevat). De Javanen spreken gewoonlijk van „tirtha marta" („onsterfelijkheidswater") of „banjoe oerip" (= „toja gesang"), d.i. „levend (of levens-)water". Men zie H. N. van der Tuuk, KBW I, p. 387 s.v. amṛta; ib. IV, p. 384 s.v. jiwa.

Merkwaardig is dat met het „amṛta-sanjiwani", dat in het *Agnipurāṇa*, cap. 284, voorkomt, blijkbaar geen levenswater maar een geneeskrachtig kruid wordt aangeduid, dat ook in het *Rāmāyaṇa* voor-

Op zijn eersten tocht overwint hij twee slangen; op zijn tweede reis een *reus*, Indrabāhu geheeten. Als hij er voor de derde maal op uitgaat trekt hij *over zeven bergen*[7]) tot aan de einden der aarde en daalt daarna af *in den wereldoceaan* Lawaṇa-udadhi. Hij wordt door de godheid Nawaruci van den dood door verdrinken gered en komt op het *Eendeneiland* (Nusa Kambangan). Daar ziet hij een *poort*, versierd met Garuḍa's[8]) en *aan weerszijden Danawa's*[9]), met een hakmes gewapend. Ook is er een gouden Meru-tempel[10]), ver-

---

komt. Hier zou de schakel kunnen liggen tusschen de verhalen over het water en over het kruid des levens.

Volgens PRIJOHOETOMO (o.c., p. 214) is amṛtanjiwanī een verbastering van het Skt. mṛtajīwanī (= dooden weer in het leven terugroepend). Men zie ook GONDA, art. *Amṛtasañjiwani*, BKI, 89, p. 293 sq.

Voor parallellen van het water des levens, de gouden boomen, de poort met wachters etc. bij andere volken, hetzij in den Indischen Archipel of daarbuiten, raadplege men telkens het register van namen en zaken op de betrokken woorden.

[7]) Daar de Javaan zich de wereld voorstelt als omringd door zeven gebergten, wil dit dus zeggen, dat hij komt aan den rand van de aarde.

[8]) Mythische adelaars of griffioenen, cf. het register s.v. Garuḍa.

[9]) Daemonische reuzen.

[10]) De Meru (of Mahāmeru) is de Indische wereld- en godenberg. In verschillende oud-Javaansche geschriften (o.a. in de *„Tantu Panggĕlaran"*, in de *„Serat Manik Maja"*, in de *„Korawāçrama"*, en in het gedicht *„Hariwijaya"*) wordt verteld, dat de Mahāmeru van zijn oorspronkelijke plaats in Jambudwīpa naar Java werd overgebracht. Een andere bekende Javaansche legende verhaalt, hoe de Meru als karnstok diende bij het karnen van den wereldoceaan, waarbij o.a. de hemelboom pārijāta en de juweelen kruik met het amṛta tevoorschijn kwamen, cf. het Indische *Wiṣṇupurāṇa*, vert. WILSON, p. 75 sq.; het Indische *Mahābhārata*, I, 1095-1179 en voor Java o.a. het oud-Javaansche *Ādiparwa*. Zie ook afb. 122. Voor de kosmische beteekenis van dit karnen van den Oceaan zie men G. J. HELD, *The Mahābhārata*, 1935, pp. 138 sqq.

Op Java wordt de tjaṇḍi (tempel) als een imitatie van den Meru beschouwd. Het ornament geeft de plantaardige begroeiïng van den Meru weer. In de oud-Javaansche geschriften wordt met Meru (of Mahāmeru) dan ook dikwijls een tempel bedoeld. Zoo ook hier in de *Nawaruci*. Op Bali duidt men tegenwoordig nog de gebouwtjes in de tempels, die in hun top de voorwerpen bevatten, welke in het bijzonder de godheid tot zetel dienen, met den naam Meru aan. Waarschijnlijk zal op Java de naam Meru ook voor deze gebouwtjes of voor

sierd met *verschillende merkwaardige boomen*, zooals de gouden boom Nawaratnakusuma[11]), met *bloemen van lapis lazuli*, waarvan de sappen voortdurend vloeien[12]) en het levenssap heerlijk geurt[13]), en de Kalpataru[14]), met

de tempels in hun geheel zijn gebruikt. De hier geciteerde plaats uit de *Nawaruci* zou daarvoor o.a. een aanduiding kunnen zijn.

De „Meru mas tumpang sĕwĕlas" vond ik ook vermeld in de *„Kundang Diya"*, L.U.B. cod. 3915 (1), bl. 24 en in de Tutur *„Putru Sangaskara"*, cod. 5348, 27*b* en 41 sq.

[11]) Deze naam beteekent letterlijk: „negen-juweelen-bloem", zie aant. 16.

[12]) „Mili tanpa pĕgatan", cf. Slav. Hen. 8 : 3, 5.

[13]) „gĕtih", primair „sap", secundair „bloed". — Voor parallellen van den heerlijk geurenden boom in het paradijs of den godentuin zie men het register s.v. geur.

[14]) De Kalpataru (ook wel Kalpadruma of Kalpawṛksa genoemd) is de mythische wonder- of wenschboom, die in de Indische en Javaansche mythologie herhaaldelijk voorkomt en ook op de tempels (o.a. Baraboedoer, cf. afbb. 8 en 9; tjaṇḍi Sadjiwan bij Jogjakarta, cf. afbb. 10 en 11; tjaṇḍi Djago op Oost-Java, cf. afb. 12; en tjaṇḍi Sĕndang Doehoer, eveneens op O.-Java, cf. afb. 13; op oude Javaansche amuletten (cf. het Reg. s.v. en afb. 15 A-F) en modern houtsnijwerk (cf. afb. 14). Zie ook W. F. Stutterheim, *De oudhedencollectie van Z. H. Mangkoenagoro* VII, Djawa, 1937, pp. 18, 38, 41, 86, en fig. 40.

Ook in een inscriptie te Kutei op Borneo wordt hij genoemd (cf. Kern, *Verspr. Geschr.* VII p. 55 sqq.). Het is de hemelsche paradijsboom. Hij bevindt zich in den hemel van Wiṣṇu, waar zijn vruchten gegeten worden door de zielen der dapperen (cf. het Javaansche geschrift *Hariwangśa*, zang 6, r. 6). In het gedicht *Ramawidjaja*, zang 1, r. 6 wordt hij als volgt beschreven: „kalpadruma kañtjana pinatyèng ratna luměng bhâswara", d.i. „een gouden wenschboom, versierd met juweelen, glanzend als de zon", cf. KBW, II, p. 260 sq. s.v. kalpa. Een andere naam voor dezen boom is Pārijāta. Men zie ook Carl Cappellen, *A Sanscrit-English Dictionary*, Strassburg, 1891, p. 113, s.v. kalpa, en O. Blagden, art. *„Kalpavṛkṣa"* in BKI, 1918, pp. 615 sqq.

De Kalpataru komt nog in verschillende andere Javaansche geschriften voor, zooals de *Brahmāṇḍapurāṇa* (c. 64), de *Tantu Panggĕlaran* (cd. Pigeaud, p. 72, vert. p. 143), het oud-Javaansche *Rāmāyaṇa* (III, 38; VIII, 53; IX, 42 sqq.) e.a. Vooral deze laatstgenoemde plaatsen geven een uitvoerige beschrijving van den wenschboom. In de *Kuñjarakarṇa* (uitgegeven door Kern, in zijn *Verspreide Geschr.* X, pp. 1 sqq.) wordt verteld, hoe uit den helleketel een kalpataru ontspringt, wanneer Pūrṇawijaya, de zoon van Indra, in de hel geworpen wordt. Pūrṇawijaya zelf verrijst tegelijkertijd uit den dood, in jeugdige kracht en gezondheid. Hier wordt de hemelsche paradijsboom dus voor-

allerlei soorten van kleedingstukken [15]), zilveren bloemen en gouden stuifmeel. Ook is er een vijver, met zilveren bodem, versierd met lapis lazuli en glas. God Acintya biedt Wṛkodara *allerlei spijzen* in gouden en lazuursteenen schalen, ook welriekend *water in een juweelen flesch*, maar het water des levens, „dat den negen goden tot leven strekt" [16]),

gesteld als te ontspringen in de hel en met het verrijzen uit den dood in verband gebracht.

Voorts vond ik de uitdrukking wṛksa parijateka in *Harišraya*, L.U.B. cod. 4235, zang II, 8, de Kalpadruma in *Harišraya*, L.U.B. cod. 3888, VI, 5, de kalpataru in de Tutur *„Putru Sangaskara"*, L.U.B. cod. 5348, 43*b*.

W. Aichele *(Oud-Javaansche Bijdragen tot de Geschiedenis van den Wenschboom*, Djawa 1928, pp. 18 sqq.) vermoedt, dat de Javaansche goenoengan of kekajon (een bekend wajangrequisiet; voor een afbeelding van zulk een goenoengan zie men de titelplaat en afbb. 2-4) een copie is van de Indische Kalpawṛkṣa.

Een andere wonderboom, die met de kalpawrksa in nauw verband staat is de Déwa Daroe, die in verschillende Javaansche geschriften en lakons voorkomt. In den lakon *Kandiawa* (L.U.B. cod. 2139, cf. Vreede, *Catalogus*, pp. 241 sqq.; L. Th. Mayer, Sĕrat Pakĕm [Wajangverhalen], Semarang, 1924, pp. 95 sqq.) wordt bijv. verteld, dat Nirbita naar de woonplaats der goden (Soeralaja) opstijgt en daar den hemelschen boom Déwa Daroe wegrooft. Djanaka (Ardjoena) krijgt de opdracht den hemelboom weer aan Nirbita te ontnemen, hetgeen hem ook gelukt (cf. Mayer, o.c. p. 100 sq.). Zie ook aant. 134.

[15]) Voor parallellen van dezen boom in de mythen en legenden van andere volken zie men het register s.v. lappenboom.

[16]) „Sang hyang tirtha kamaṇḍalu, pinaka urip ing dewatā nawasanga."

Met de 9 goden worden in de Javaansche theologische geschriften gewoonlijk de acht wereldhoeders bedoeld, geschaard rondom den oppergod (meestal = Šiwa). Men vergelijke hiermee de nawaratna (= negen juweelen), hierboven vermeld (zie aant. 11), die in een doosje van edel metaal in de bovenste dakverdieping van een Merugebouwtje worden bewaard, en die ook zóó gerangschikt zijn, dat 8 steenen van zooveel mogelijk overeenkomende kleur in de 8 windrichtingen geplaatst zijn rondom één bontgekleurden steen, den z.g.n. mantjawarna, het symbool voor Šiwa (cf. B. M. Goslings, *Een Nawa-Sanga van Lombok*, Gedenkschr. Kon. Inst., 's-Gravenhage, 1926, pp. 200 sqq. en de in dat artikel vermelde litteratuur).

Bekend is ook de groepeering van de 4 voornaamste wereldhoeders rondom Šiwa, waarmee het Javaansche begrip montja-pat wel zal samenhangen, aangezien deze uitdrukking een saamhoorigheid aanduidt van een dessa met vier naburige dessa's, welke oorspronkelijk

is *niet* bij hem. *„Groote moeilijkheden,"* zegt hij, *„ondervindt degene, die het levenswater wil leeren kennen"* [17]). Toch wil hij hem wel onderrichten over het water des levens en hem *de plaats zeggen, waar hij het vinden kan.* In verband daarmee beschrijft Acintya hem *den volmaakten mensch,* (siddhapuruṣa), den grooten mensch (mahāpuruṣa), dien hij met denzelfden naam benoemt als het water des levens (mahāpawitra), *omdat hij leven en dood kent* [18]). Hij heeft de *onsterflijkheid bereikt* (amaragati), en is *wijs* (ājñāna). „Hij is te vinden", zegt Acintya tot Wṛkodara, „maar voor u is hij niet vindbaar" [19]). Hij is de niet-existeerende hoogste waarheid (taya paramārtha).

Nadat Nawaruci (= šiwa) nu Wṛkodara in zijn binnenste heeft laten kruipen, om hem het heelal te doen zien, vertrekt Wṛkodara, onder den naam Awirota, van het Eendeneiland, om te gaan naar de plaats van het water des levens. Hij verdwaalt onderweg en komt in Yamaniloka, de verblijfplaats van God Yama [20]), maar tenslotte bereikt hij Candrakiraṇa [21]), waar God Asmara woont, die hem de plaats van het water des levens wijzen zal. Deze noemt hem de vindplaats, nl. šiwamūrti; maar deze plaats wordt bewaakt door al de wapens van het godenverblijf en als *wachters* bevinden zich daar de *god Rajapanulah* en een reusachtige vergiftige

---

wel zullen zijn gedacht als in de vier windrichtingen rondom haar liggend. (Men zie daarvoor de in aant. 2 genoemde studie van VAN OSSENBRUGGEN).

In de boven geciteerde passage worden met de 9 goden, blijkens het vervolg, bedoeld: Īšwara, Mahīšwara, Brahmā, Ludra, Mahādewa, Šangkara, Wisṇu, Šambhu en Šiwa. Ze worden hier onderscheiden van de vijf zieners (Kušika, Garga, Metrī, Kurusija, Prětanjala) en de vier windstreekhoeders (Indra voor het Oosten, Yama voor het Zuiden, Baruṇa voor het Westen en Kuwera voor het Noorden), wier leven ook als afhankelijk van het water des levens wordt beschouwd. Als zoodanig worden later ook nog de zeven wijzen genoemd.

[17]) „Ewĕh tĕmĕn kang wruha ring banju mahāpawitra."

[18]) „Apan sira wĕruh ring pati urip".

[19]) „Katĕmu tan katĕmu denta".

[20]) Yama is de god van den dood. Hij zetelt in het Zuiden of in het Zuidoosten der aarde.

[21]) De naam beteekent „manestraal". Het is de verblijfplaats van god Asmara, die in het Noordoosten zetelt.

slang. Toch slaagt Awirota er in de slang te overwinnen en de wapens te verbreken. Reeds heeft hij de witte vaas met het water des levens gegrepen, als Rajapanulah hem met zijn wapen de slapen vaneensplijt. God Acintya doet hem echter *herleven*, waarop Awirota snel *het water des levens grijpt en naar de aarde terugkeert*.

God Parameṣṭhi roept nu al de goden bijeen. Eerst wil niemand Awirota overweldigen, maar tenslotte verklaart God Bāyu (= Samīraṇa) zich daartoe bereid. Awirota wordt achterhaald en door Bāyu verslagen, waarop deze zich van het water des levens meester maakt.

Nogmaals komt God Acintya tusschen beide. Hij doet Awirota herleven en belooft hem het water des levens aan Bāyu te zullen ontrukken. Als Bāyu, vermoeid van het dragen, *de vaas met het water des levens een oogenblik neerzet* vóór God Yama, komt Acintya snel naderbij, *neemt de vaas voor de oogen der goden weg* en geeft ze weer aan Awirota.

Tot zoover het verhaal, zooals het in de „*Nawaruci*" beschreven wordt[22]).

Vergelijken we daarmee nu den inhoud van het *Gilgameš-*

[22]) De „*Bimasoetji*", de nieuw-Javaansche bewerking van hetzelfde verhaal in oud-Javaansch metrum, wijkt daarvan, wat de hoofdlijnen betreft, niet beduidend af. Alleen ontbreekt in de *Bimasoetji* de episode van het Eenden-eiland en van den strijd met Indrabāhu; ook wordt niet vermeldt dat Bhīma het water des levens verkregen heeft. Het groote onderscheid in de details wettigt echter het vermoeden, dat de *Bimasoetji* niet rechtstreeks op de *Nawaruci*, maar op een aan beide ten grondslag liggend origineel teruggaat. De *Bimasoetji* is veel meer gejavaniseerd wat de algemeene wereld- en levensbeschouwing en de wijze van uitdrukking betreft. Ik denk bijv. aan de vergelijking van de vier hartstochten met de vier kleuren in Z. XII; aan de parallelliseering van makrokosmos en mikrokosmos; en aan de vergelijking met het wajangspel in Z. XII, XIV en XXI sq. Doel van dit leven is volgens Z. XV het zich vrijmaken van de hartstochten („pati djroning oerip mjang oerip djroning pati", d.i. „sterven in het leven en leven in het sterven"). Dan pas bereikt men de eenheid met den Heer („paworing kawoela goesti").

Merkwaardig is in verband met een dergelijke episode in het Gilgameš-epos de beschrijving van de vertrouwde verhouding, die er blijkens Z. VII tusschen Bhīma en de dieren bestaat, wanneer ze hem a.h.w. van zijn gevaarvollen tocht willen afhouden.

epos, voorzoover het betrekking heeft op de tochten van Gilgameš [23]).

Gilgameš begeeft zich *op weg* naar Utnapištim (IX, I, 6), *om hem te vragen naar leven en dood* (IX, III, 5) en van hem te verkrijgen *een middel om (eeuwig) te leven* (X, I, 8; X, II, 10 sqq.; X, III, 2; XI, 198). Op een vroegeren tocht had hij, met zijn vriend Enkidu, reeds *den reus Ḫumbaba* overwonnen (II-V). Hij trekt verschillende *bergen en zeeën* over, zooals hij later (XI, V, 26 sq.) aan Utnapištim vertelt, en komt dan *aan den rand der aarde* bij het gebergte Mašu (IX, II, 1 sq.) bij de *zonnepoort*, die door *twee schorpioenreuzen* wordt bewaakt (IX, II, 3 sqq.). Eén van hen zegt tot hem, dat niemand nog ooit den weg, dien Gilgameš wil gaan, heeft betreden (IX, III, 6 sqq.), maar Gilgameš gaat toch naar de poort en komt na 24 uren van duisternis (IX, IV, 44 sqq.) in een *tuin*, waarvan *de boomen edelsteenen* als vruchten dragen en *lapis lazuli* als loof (IX, V, 47 sqq.). Daar woont de schenkster Siduri, die zetelt *„op den troon van de zee"* [23a]). Deze heeft voor Gilgameš wel een *kruik* met verschgebrouwen bier [24]), maar kan hem *het leven, dat hij zoekt* [24a]), *niet geven*

---

[23]) Voor de verschillende tekstedities en vertalingen van het Gilgameš-epos en een breedere analyse van de gedeelten, die voor een onderzoek naar mogelijke parallellen van den boom des levens in aanmerking komen, zie men hoofdst. III pp. 305 sqq.

Ter aanduiding van de verzen van het Gilgameš-epos volg ik de nummering van Schott (*Das Gilgamesch-Epos*, Leipzig, 1934).

[23a]) Deze uitdrukking is nogal raadselachtig. Hetzelfde wordt van Astarte gezegd (cf. Spiegelberg, PSBA, 24, p. 47). Misschien ligt er aan ten grondslag, de idee van den ὀμφαλός als zetel der godheid (cf. Roscher, *Omphalos*, Abh. d. phil. hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. Wiss., 1913, pp. 51, 53, 63, 91 sq., 95 sqq.), die ook wordt voorgesteld als te staan in het midden van den Oceaan (cf. Wensinck, *The Ocean*, p. 8). Van het eiland van Kalypso, die in verschillende opzichten met Siduri te vergelijken is (cf. aant. 24*a*), wordt ook gezegd *νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, ὅθι τ' ὀμφαλός ἐστι θαλάσσης*. (Od. I, 52).

[24]) In VIII, V, 47 sq. wordt verteld hoe een *schaal van karneool* voor Gilgameš gevuld wordt met *honig* en *een lazuursteenen schotel* met *boter*.

[24a]) Volgens Albright, *„The Goddess of Life and Wisdom"*, ASJL 1919/20, p. 260) werd in een oudere versie van het epos verteld, dat Gilgameš haar rechtstreeks vroeg naar het leven. Later zou dan de tocht naar Utnapištim zijn toegevoegd (cf. daarover ook Albright,

(X, I, 8) en *waarschuwt hem voor de moeilijkheden* van den weg naar Utnapištim (X, III, 21 sqq.). Toch wil zij hem helpen en *verwijst hem naar Uršanabi*, die hem naar het land van Utnapištim brengen zal *over de wateren des doods* (X, III, 24 sqq.). Utnapištim wordt ons dan beschreven als *een wijze*, die, eertijds mensch, later *het eeuwige leven* der goden verkreeg (XI, I, 193 sqq.). Hij vertelt aan Gilgameš het geheim van de *verjongingsplant*, waarop Gilgameš terstond *afdaalt naar den bodem van den oceaan* en daar het kruid plukt, waarover Utnapištim hem gesproken heeft. Hij *neemt het mee naar Uruk*, maar onderweg *ontrooft een slang* hem zijn kostbaar bezit, zoodat het (eeuwige) leven hem ten slotte toch nog ontgaat.

Wanneer men den korten inhoud van *Nawaruci (Bimasoetji)* en *Gilgameš-Epos* zoo naast elkander plaatst, is de overeenkomst inderdaad frappant.

Nu ken ik de bezwaren tegen de vergelijkings-methode van P. JENSEN ingebracht te goed om niet te weten, waar hier de gevaren van onjuiste parallelliseering schuilen[25]), maar van een uiteenrukken van het oorspronkelijk verband, een weglaten van essentiëele bestanddeelen, een accentueeren van bijkomstigheden en toevallige overeenkomsten, een voorbijzien van de strekking van het geheel, een gewrongen uitleg van bepaalde onderdeelen, een wegwerken van karakteristieke bijzonderheden e.d. is hier geen sprake. Integendeel. De voornaamste gebeurtenissen van beide verhalen gaf ik eenvoudig in de oorspronkelijke volgorde weer[26]).

„The Babylonian Sage Ut-napištim' rûqu", JAOS, 38, pp. 60 sqq.). Oorspronkelijk zou Siduri dan geweest zijn „the goddess of life", „the keeper of the fruit of life and the fountain of life". In Surpu II 172 wordt ze ook „godin der wijsheid, genius des levens" genoemd (cf. Hoofdst. III, aant. 217 en voorts het Reg. s.v. Siduri).

[25]) Ik denk bijv. aan die, welke W. ANDERSON heeft ontwikkeld in zijn studie: *„Ueber P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung"*, Acta et Comment. Univ. Dorpatensis, Dorpat, 1930. Aan het slot van zijn vernietigende critiek zegt ANDERSON, dat hij slechts één verdienste erkent in het werk van JENSEN, nl. „denjenigen eines abschreckendes Beispiels". JENSEN zelf spreekt ergens (*„Das Gilgamesch-Epos"*, I, p. 333)van een „Gilgamesch-monomanie".

[26]) Alleen vermeldde ik van het uitvoerig onderricht van Acintya

Als er dan toch nog een dergelijke overeenkomst bestaat zoowel in het motief van het verhaal in zijn geheel, als in vele der samenstellende elementen, dan vraagt men zich onwillekeurig af hoe zulk een overeenstemming te verklaren is.

Deze overeenkomst wordt nog merkwaardiger, wanneer wij bedenken, dat in de Hindoe-litteratuur ons geen parallel bekend is, die hier als tusschenschakel heeft kunnen dienen. Het eenige verhaal, dat n.m.m. daarvoor in aanmerking zou kunnen komen, is de geschiedenis van Bhīma's tocht naar het oord van de hemelsche lotusbloemen, welk verhaal beschreven wordt in het derde boek van het Indische heldendicht *Mahābhārata* (Wana Parva CXLVI-CLXXXI) [27].

De korte inhoud van dit verhaal luidt aldus: *Op verzoek van Draupadī,* de gemeenschappelijke echtgenoote van de vijf Pāṇḍawa's, gaat Bhīma *op weg om de hemelsche lotusbloemen te plukken.* Onderweg ontmoet hij Hanumān, den koning der apen, die hem *waarschuwt voor de moeilijkheden van den weg naar den hemel,* die door stervelingen niet betreden kan worden. Toch *wijst hij hem ten slotte den weg* na hem te hebben *onderricht* over de verschillende wereldperioden. Bhīma komt bij den vijver, waarin de *gouden lotusbloemen met stelen van lapis lazuli* groeien, welke vijver behoort aan Kuwera [28]) en *door reuzen wordt bewaakt.* De hemelbewoners drinken van het water uit dezen vijver. Aan

---

aan Wṛkodara slechts enkele zinsneden en liet uit het Gilgameš-epos weg het grootste gedeelte van de zondvloedgeschiedenis, die Utnapištim aan Gilgameš vertelt, omdat *in beide geschriften* de betrokken episode het hoofdverhaal onderbreekt. Wel zou men als een belangrijk verschil tusschen beide verhalen kunnen beschouwen de aanleiding voor het zoeken van het middel om eeuwig te leven. In het *Gilgameš-epos* is deze aanleiding de dood van Enkidu, in de *Nawaruci* het verzoek van Droṇa, die den ondergang van Wṛkodara beoogt.

[27]) Ik volg hier de zang-indeeling van de Engelsche vertaling van het Mahābhārata door Protap Chandra Roy, Calcutta, 1884. — Dat wij in de Indische litteratuur geen parallel kennen van het Nawaruciverhaal wil overigens natuurlijk niet zeggen, dat zulk een parallel niet bestaan heeft. Het is mogelijk, dat men in India zulk een verhaal wel kende, maar dat het niet is opgeteekend en zoodoende niet bewaard is gebleven.

[28]) Kuwera is één der acht wereldhoeders en god van den rijkdom. Hij zetelt in het Noorden.

stervelingen wordt dat niet toegestaan. Bhīma stoort zich daar echter niet aan. Hij verdrijft de reuzen, waadt door het water van den vijver naar de lotusbloemen, plukt ze af en *drinkt van het water, dat hem zijn krachten hergeeft.* Op den terugweg ontmoet hij een betooverde *slang,* Nahuša geheeten, die hem in haar wendingen gevangen houdt, maar hij wordt door zijn oudsten broer, Yudiṣṭhira, die met de anderen hem was gaan zoeken, bevrijd. Samen keeren zij daarop naar hun kluizenarij terug.

Enkele zangen verder (CLXXXVIII) volgt de ontmoeting van de Pāṇḍawa's met Mārkaṇḍeya, die hun vertelt, hoe hij eens *in den oceaan* wilde uitrusten *bij een waringinboom,* toen hij op een tak Wiṣṇu zag zitten in de gedaante van een kind. Deze noodigde hem uit *zijn buik binnen te gaan* om daar te rusten. Mārkaṇḍeya voldeed aan dat verzoek en zag in het binnenste van Wiṣṇu *de geheele aarde,* terwijl hij vele eeuwen daarbinnen ronddoolde.

Nu is het mogelijk en zelfs waarschijnlijk, dat de auteur van het oorspronkelijk geschrift, dat aan *Nawaruci* ten grondslag ligt, verschillende trekken aan deze beide verhalen uit India[29]) heeft ontleend, terwijl de geschiedenis van Bhīma's tocht naar den hemelschen lotusvijver op haar beurt wel weer eenige overeenkomst vertoont met sommige episoden uit het *Gilgameš-epos.*

Maar de verschillen zijn naar beide zijden toch te groot (vooral wanneer we het verhaal als geheel nemen), dan dat we deze zangen van het *Mahābhārata* als een tusschenschakel zouden kunnen beschouwen tusschen *Gilgameš-epos* en *Nawaruci.*

Vooreerst is het motief geheel anders: in het *Gilgameš-epos* is het doel van den held het leven te verwerven; in de *Nawaruci* is het Wṛkodara ook om het water des levens te doen; in het *Mahābhārata* evenwel worden de lotusbloemen door Draupadī alleen om hun schoonheid begeerd.

[29]) Ik gebruik hier de Engelsche benaming „India" ter aanduiding van het land der Hindoes, omdat „Indië" hier aanleiding zou kunnen geven tot misverstand en „Britsch-Indië" voor den vroegeren tijd een anachronisme zou zijn. Ook „Hindoestan" of „Vóór-Indië" geven niet voldoende duidelijk onze bedoeling aan.

Ook wat de afzonderlijke episoden en hun volgorde betreft is de overeenstemming van de *Nawaruci* met het *Gilgameš-epos* veel grooter dan van de betreffende zangen van het *Mahābhārata*[30]).

Verschillende bijzonderheden uit de *Nawaruci* zijn bovendien in het geheel niet uit het *Mahābhārata* te verklaren.

Inzonderheid geldt dat de figuur van Wṛkodara (Bhīma) zelf. Meer dan eens heeft men er reeds de aandacht op gevestigd, dat de Javaansche Bhīma-figuur (Wṛkodara) geheel andere karaktertrekken vertoont dan de Bhīma van het Indische heldendicht *Mahābhārata*[31]). Wṛkodara is op Java niet alleen de zoon van Bāyu, den god van den storm, zooals wij hem uit het *Mahābhārata* kennen; de heldenfiguur, die door zijn ontzettende lichaamskracht en vervaarlijke nagels alleen al zijn broers het overwicht bezorgt over de honderd Korawa's; de ruwe reus, die tegenover iedereen Ngoko[32]) spreekt; en die zijn bruid, bij wijze van liefkozing, door de lucht zwaait; maar hij is op Java ook „geesteszoon"; beoefenaar van de samādhi[33]); type van den mensch, die naar wijsheid en kennis streeft; die, ondanks alle moeilijkheden, volhardend zoekt naar het „water des levens".

Zoo kent het *Mahābhārata* hem niet. Hier moeten dus andere factoren in het spel zijn geweest.

Het voornaamste motief van de *Nawaruci*, het zoeken naar het levenswater, is niet uit het *Mahābhārata*, wèl uit het *Gilgameš-epos* te verklaren.

Nu doen zich ter verklaring van deze overeenstemming

[30]) Ik ontken daarmee natuurlijk niet, dat er tusschen *Gilgameš-epos* en *Nawaruci* ook allerlei verschillen bestaan. Ik wees daar in aant. 26 reeds op.

[31]) Men zie bv.: Goris, *Stormkind en Geesteszoon*, Djawa, 1927, pp. 110 sqq.; Z. H. Mangkoe Nagoro VII, *Over de Wajang Koelit in het algemeen en over de daarin voorkomende symbolische en mystieke elementen*, Djawa, 1933, pp. 92 sqq.; W. F. Stutterheim, *Een Oud-Javaansche Bhima-cultus*, Djawa, 1935, pp. 37 sqq.

[32]) De naam ngoko wordt gebruikt ter aanduiding van die woordvormen, welke de Javanen tegenover minderen of gelijken gebruiken. Ngoko spreken tegen meerderen wordt als een grove beleediging beschouwd en als een ernstige zonde tegen de étiquette.

[33]) Samādhi beteekent zooiets als godsdienstige gedachtenconcen-

tusschen *Gilgameš-epos* en *Nawaruci* drie mogelijkheden voor: òf de Javanen hebben van oudsher het motief van het zoeken naar het „water des levens" (als variant van de „plant des levens" of het „verjongingskruid") gekend, zoodat het dus deel uitmaakte van hun prae-hindoeïstisch cultuurbezit; òf het is in latere eeuwen via andere cultuurinstroomingen tot hen doorgedrongen; òf zoowel het één als het andere is het geval [34]).

Het lijkt mij methodisch beter eerst de tweede mogelijkheid na te gaan, omdat in den loop der eeuwen ettelijke volken en rassen, met onderling zeer verschillend cultuurbezit, Java zijn binnengedrongen [35]), waardoor een beïnvloeding als boven bedoeld gemakkelijk kon plaats hebben.

Voor ons onderzoek naar deze tweede mogelijkheid komen echter alleen de cultureele instroomingen ná de komst der Hindoes in aanmerking, dat wil dus zeggen die van den Islam, want de cultuurinvloed van Nederlandsche zijde is tot in het midden van de vorige eeuw, en zeker voor den tijd van het ontstaan van de „*Nawaruci*" practisch geheel te verwaarloozen.

Reeds in de 7e eeuw waren de veldheeren der 'Umajjaden op hun veroveringstochten tot in den Pendjāb doorgedrongen, doch pas in het eind van de 10e eeuw was dit gebied (althans ten deele) voorgoed voor den Islam gewonnen.

---

tratie. In bepaalde gevallen kan het ook de beteekenis krijgen van toovergebed. In het Boeddhistisch (Javaansch) geschrift „*Sang Hyang Kamahāyānikan*" worden zeven soorten van samādhi's beschreven; twee daarvan geven de juiste wijze van ademhaling aan, de andere vijf behandelen de concentratie van den geest.

[34]) De „Elementargedanken"-theorie van BASTIAN, waarop ik straks nader terugkom, kan een overeenkomst, zooals hier is geconstateerd, niet verklaren. Wel is het (althans theoretisch) mogelijk, dat de Hindoes oorspronkelijk wel een combinatie: „Bhima—water des levens" hebben gekend, doch dat deze verbinding alleen maar niet in de litteratuur is vastgelegd. In dit geval behoeft echter de hernieuwde combinatie op Java toch weer een verklaring, en die kan m.i. moeilijk anders dan in één der drie bovengenoemde mogelijkheden gevonden worden.

[35]) Ik kom straks op dit feit, waardoor het onderzoek naar de herkomst van bepaalde cultuurelementen natuurlijk ten zeerste bemoeilijkt wordt, nader terug.

Nog twee eeuwen later (in 1196) werd Goedjarat, het kustgebied in het Noord-Westen van Voor-Indië, door één der Indische Mohammedaansche vorsten veroverd [36]).

Dit feit was voor de Islamiseering van den Indischen Archipel van bijzondere beteekenis, want van oudsher bestond er tusschen deze streek en den Archipel een levendig handelsverkeer. Vanaf het einde der 12de eeuw begint dan ook de Islamisatie van Indonesië, eerst van Sumatra (Atjeh), veel later ook (sinds de 15e eeuw) van Java, waartoe het contact met de inmiddels geïslamiseerde kooplieden van Malaka en de belangrijke Javaansch-Mohammedaansche nederzettingen aldaar niet weinig zullen hebben bijgedragen. Reeds in het midden van de 15e eeuw moet een koningin van het Oost-Javaansche rijk Madjapahit volgens Mohammedaanschen ritus begraven zijn. Demak werd het eerste van Madjapahit onafhankelijke Mohammedaansche rijk op Java. Later kwamen er meer, totdat in het einde der 16e eeuw Mataram, op M. Java, zelfstandig werd, en weldra de suprematie verkreeg. Toen de eerste Hollanders in Indië verschenen (in 1596) was Java reeds vrijwel geheel voor den Islam gewonnen [37]).

Aangezien nu de „*Navaruci*", zooals ik boven reeds heb opgemerkt, waarschijnlijk uit de 16e eeuw dateert, ligt de

[36]) Over de Islamiseering van India zie men T. W. Arnold, art. *Muhammedanism in India*, ERE, Vol. VIII, pp. 895 sqq.; id., *The Preaching of Islam*[2], London, 1913; Amer Ali Syed, *The Spirit of Islam*, London, 1922; Wilson Cash, *The Expansion of Islam*, London, 1928, pp. 213 sqq.; M. T. Titus, *Indian Islam*, Rel. Quest of India Series, London, 1930; L. Bevan Jones, *The People of the Mosque*, S. C. M. Press; Nicol Macnicol, *The Living Religions of India*, Edinburgh, 1934, pp. 131 sqq.

[37]) Men zie voor de opkomst van den Islam in den Archipel en de Islamiseering van Java G. K. Niemann, *Inleiding tot de kennis van den Islam*, Rotterdam, 1861, pp. 337 sqq.; C. Snouck Hurgronje, *Arabië en Oost-Indië*, Leiden, 1907; id., *De Islam in Ned. Indië*, Baarn, 1913; (Verspr. Geschr., IV, 2, pp. 361 sqq.); D. A. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel*, Heerenveen, 1909; id., *De Heiligen van Java*, T.B.G., 52-55; Hoesein Djajadiningrat, *Critische Beschouwing van de Sadjarah Banten*, Haarlem 1913; B. J. O. Schrieke, *Het boek van Bonang*, Utrecht, 1916, pp. 1 sqq.; art. *Islam* in Enc. v. Ned. O. Indië, II[2] p. 168 sq.; H. Kraemer, *Een Javaansche Primbon uit de Zestiende Eeuw*, Leiden, 1921, pp. 21 sqq., 56 sqq.; W. F. Stutterheim, *De Islam en zijn komst in den Archipel*, Groningen-Batavia, 1935, pp. 32 sqq.

veronderstelling voor de hand, dat de Mohammedaansche verhalenschat, die met den Islam op Java was geïmporteerd, ook op dit geschrift zijn invloed kan hebben uitgeoefend. Met het oog daarop is het van belang er op te letten, dat de Islam niet rechtstreeks vanuit Arabië naar Java is gekomen, maar via Goedjarat in Voor-Indië. Daar heerschte het Mohammedanisme in zijn Perzischen vorm en de meegebrachte legenden vertoonen duidelijk de sporen van hun Perzische afkomst.

Ons onderzoek spitst zich dus toe in deze vraag: kende het Perzische Mohammedanisme in den tijd van de Islamiseering van den Indischen Archipel ook het motief van het zoeken naar het „water des levens"?

Deze vraag nu kan met groote stelligheid bevestigend worden beantwoord, en dan denk ik inzonderheid aan de Alexander-legenden, die in de Mohammedaansche litteratuur, ook van Perzië, reeds eeuwen lang een groote rol hadden gespeeld en ongetwijfeld ook in den tijd van de Islamiseering van Indië nog populair zullen zijn geweest [38]). In deze legenden vormt het zoeken naar de bron des levens één der hoofdmotieven. Alexander zelf heeft deze bron niet gevonden, maar wel zijn vizier Khiḍr (Al Chadhir), die in de Mohammedaansche sage, niet in het minst in het Perzische Sufisme en in de Perzische poëzie o.a. van Firdausī (± 1000) en Nizāmī (12e eeuw), tot een soort middelaarsfiguur is geworden [39]).

---

[38]) Men zie voor nadere bijzonderheden betreffende de Mohammedaansche Alexanderverhalen Excursus X.

[39]) Cf. G. Zart, *Chidher in Sage und Dichtung*, Hamburg, 1897; K. Vollers, *Chidher*, ARW, 1909, p. 234 sqq.; I. Friedländer, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig-Berlin, 1913; id., art. *Khidr*, ERE, vol. VII, pp. 693 sqq. en M. de Hond, *Beiträge zur Erklärung der Elḫidr-legende*, Leiden, 1914. — Het verhaal van Alexanders tocht naar de levensbron vertoont zooveel punten van overeenkomst met de episode van Gilgameš' tocht naar het land Utnapištim om het (eeuwige) leven te verkrijgen, dat meer dan één geleerde een parallel tusschen beide verhalen getrokken heeft. (Ik noem hier bijv. Br. Meissner, *Alexander und Gilgamos*, Leipzig, 1894; Gressmann, *Das Gilgamesch-Epos*, pp. 152 sqq., 183 sqq.) De naam Khiḍr (Perzisch Khisr) zou dan een verbastering zijn van Hasisatra = Xisuthros = Utnapištim. Zie voorts, ook voor de figuur van Khiḍr, Excursus X over Alexanders tocht naar de levensbron.

Nu is de Alexanderlegende ook op Java doorgedrongen en den naam van Khiḍr kan men in verschillende Javaansche geschriften aantreffen [40]).

Eén van de meest bekende Javaansche verhalen, waarin Alexander een groote rol speelt, is de *„Serat Baron Sakèndèr"* [41]). Dit geschrift wijkt sterk af van de Aziatische Alexanderverhalen [42]) en bevat in hoofdzaak de legendarisch vervormde geschiedenis van de komst der Hollanders op Java [43]). Toch ontbreekt de herinnering aan „het water des levens", zij het dan ook als nevenmotief, niet geheel, want in den derden zang wordt verhaald, hoe een oude Ditya (Demon) aan Sakèndèr het tooverwater „Rèh Tata Darma" [44]) schenkt,

---

[40]) Onder den naam Nabi Kilir vond ik hem bijv. in de *„Serat Iskandar"*, (hij geeft Iskander het levenswater); in de *„Serat Nawawi"*; in den *Menak-cyclus* (in Dl. V, zang 73 wordt verhaald hoe hij blindheid geneest; dezelfde geschiedenis wordt verteld in de *Ménak Poerwa Kanda*, zang 34); in de *„Prasida Djati"* (Semarang, 1919); in de *„Babad Tjerbon"* (zang X en XI); in de *„Labu Darma"* (L.U.B., cod. 4281) (Kilir maakt Babah, die door Surya is gedood, weer levend); in de *„Sèh Abdulkadir"* (L.U.B., cod. 3124) etc.

Voor de Maleische Alexanderverhalen zie men P. J. VAN LEEUWEN, *De Maleische Alexanderroman*, Meppel, 1937, en voorts Excursus X en de daar vermelde litteratuur.

[41]) De tekst werd in 1850 door A. B. COHEN STUART met vertaling, aanteekeningen en woordenlijst uitgegeven onder den titel *„Geschiedenis van Baron Sakènder"*. In den naam „Sakèndèr" is „Iskander" (= Alexander) gemakkelijk te herkennen.

[42]) De *„Serat Iskander"* (waarvan de tekst in 1932 is uitgegeven door „De Bliksem" in Solo) stemt in dat opzicht meer met de Arabisch-Perzische origineelen overeen.

[43]) Sakèndèr is de zoon van een handelsvorst, die aan Sĕpanjol (= Spanje) onderworpen is. Zijn tweelingbroer Soekmoel huwt met een Javaansche prinses, uit welk huwelijk een zoon wordt geboren, Moer Djangkoeng geheeten (Moer is waarschijnlijk een verbastering van het Portugeesche „mor" [= majoor]; Djangkoeng is, zooal niet uit Jan Coen ontstaan, er toch zeker mee geässocieerd). Deze trekt later naar Djakarta (= Jacatra = Batavia) en vestigt zich daar, terwijl de 12 stiefbroeders van Sakèndèr zich tot een Koempĕni vereenigen met het oog op den handel.

De *„Serat Baron Sakèndèr"* dateert waarschijnlijk uit de 17e of 18e eeuw, maar bevat vele oudere bestanddeelen, vooral in de eerste zangen.

[44]) „Rèh Tata Darma" beteekent zooveel als „een middel om iets in orde te maken of op regel te stellen".

waarmee hij, volgens den Ditya, dooden kan opwekken [45]).

Meer in overeenstemming met de Arabische godsdienstig-wetenschappelijke geschriften is de inhoud van de *„Serat Nawawi"* [46]) en van de *„Serat Iskander"* [47]), die grootendeels ontleend schijnen te zijn aan de Arabische kitab- en tafsir-litteratuur [48]), in tegenstelling met de *„Serat Baron Sakèndèr"*, die meer zuiver Javaansche overleveringen bevat [49]), en slechts voor een klein gedeelte met de klassieke Alexander-legende overeenkomt [50]).

Toch zijn het niet deze Alexanderverhalen, maar enkele verwante episoden uit een ander Javaansch geschrift, n.l. de

---

[45]) „Kawoela darbé isarat", zegt de Ditya tot hem, „ngoeripkĕn salir koemĕlip, ingkang sampoen sami pedjah, ran toja rèh tata darma" (Ik bezit een middel om alle wezens, die gestorven zijn, weer levend te maken, nl. het water „rèh tata darma"). Even later wordt dit water „toja oerip" (levenswater) genoemd. In den 12en zang wordt beschreven, hoe Soekmoel, met ditzelfde levenswater, Sakèndèr en zijn vrouw, die door een reus zijn gedood, weer levend maakt.

In de *„Serat Iskander"* is het Nabi Kilir, die Iskander het levenswater verschaft.

[46]) L.U.B., codd. 1805 en 1812; cf. Vreede, Catalogus, pp. 303 sqq. en J. G. H. Gunning, *Een Javaansch Geschrift uit de 16e eeuw*, Leiden, 1881, p. XXII. In cod. 1812 komt een gesprek voor van Iskander met een vorstenzoon, die o.a. het eeuwige leven verlangt.

[47]) L.U.B., cod. 2051. De tekst is in 1932 in druk verschenen (Drukkerij „De Bliksem", Solo).

[48]) Cf. Th. Pigeaud, *Alexander, Sakèndèr en Sénapati*, Djawa, 1927, p. 326 sq.

[49]) Hetgeen overigens niet uitsluit, dat ook deze door Perzische Alexander-verhalen zijn beïnvloed. Over deze beïnvloeding (voor zoover dat de Midden-Javaansche heiligen-legenden betreft) zie men, behalve de reeds genoemde dissertatie van Dr. Hoesein Djajadiningrat en de publicaties van Dr. Rinkes in TBG 1910-1913, o.a. ook G. W. J. Drewes, *Sjamsi Tabriz in de Javaansche Hagiographie*, TBG, 1930, afl. 2 en 3.

[50]) In de zangen II en III van de *Serat Darmakanda* van R. Tg. Danoe Adiningrat (Semarang, 1887) komt een verhaal voor van Soeltan Iskander, ook pendita Ngabdoel Koernain geheeten (= Dzoe'l-karnain, de Tweehoornige, de naam, waarmee Alexander in den Kor'ān, S. 18 : 82 sqq. en in de Arabische litteratuur dikwijls wordt aangeduid, cf. Friedländer, *Die Chadhirlegende*, pp. 277 sqq.; E. Mittwoch, Enz. d. Isl. I, s.v. Dhū'l-ḳarnain; P. J. v. Leeuwen, *De Maleische Alexanderroman*, p. 289 sq.), die de ziekte van den koning geneest. Men zie daarvoor Pratélan, Dj. II, Batavia, 1921, p. 85.

„*Serat Paramajoga*" [51]) van R. Ng. Ranggawarsita [52]), die zoowel in de strekking van het geheel als in verschillende karakteristieke onderdeelen sterk herinneren aan het *Gilgameš-epos* en de *Nawaruci* en tevens aan de Joodsch-Christelijke *Adamsboeken*, die wij in het derde hoofdstuk nader zullen behandelen [53]). Vooral met de geschiedenis van Sajid Anwar, alias Sang Hjang Noertjahja, is dat het geval.

Van dezen Sajid Anwar, een zoon van Nabi Sis, den zoon van Nabi Adam, wordt in hoofdstuk III verteld, dat hij, zeer *onder den indruk van de ziekte en het sterven van zijn grootvader Nabi Adam*, en *zelf begeerig aan den dood te ontkomen* [54]), *de stad, waar hij woonde* [55]), *Koesnijamalébari, verliet, op zoek naar een middel, dat hem zou vrijwaren voor ziekte en dood* [56]).

---

[51]) De tekst werd gedrukt bij Buning te Jogjakarta. Ik citeer uit den 5en druk van 1930.

[52]) Radèn Ngabèhi Ranggawarsita leefde in de 19e eeuw. Hij stierf in 1873 of 1875. Hij was een kleinzoon van Jasadipoera II, den beroemden poedjangga (zooiets als dichter-geleerde) van het Solosche hof in de 18e eeuw, en wordt wel „de laatste der poedjangga's" genoemd. Ranggawarsita was een vruchtbaar schrijver, zooals wel blijkt uit de respectabele lengte van de lijst zijner verzamelde geschriften. Veel van hetgeen hij aan oude tradities op Java verzameld had, heeft hij in zijn geschriften vastgelegd. Het is niet altijd gemakkelijk na te gaan uit welke bronnen hij heeft geput en bij de beoordeeling van een werk als de „*Paramajoga*" zal men rekening dienen te houden met de mogelijkheid, dat zoowel zeer oude als zeer jonge overleveringen zijn opgenomen, die bovendien zoowel van inheemsche als van uitheemsche afkomst kunnen zijn geweest, want hij had betrekkelijk veel omgang met verschillende wetenschappelijk onderlegde Europeanen, zooals Winter en Cohen Stuart. Men zie over Ranggawarsita G. A. J. Hazeu, *Oud en Nieuw uit de Javaansche Letterkunde*, Leiden, 1921, pp. 12 sqq. en de daarin opgegeven litteratuur.

[53]) Zie pp. 249 sqq.

[54]) „kagoengan panggrahita sagĕda lĕpat saking séda". Hetzelfde wordt van Gilgameš verteld na de ziekte en den dood van Enkidu.

[55]) Koesnijamalébari wordt een „nagari" genoemd, een woord, dat men met „vorstelijke residentie" zou kunnen vertalen. Het kan zoowel het land als de hoofdstad aanduiden. In hoofdstuk I wordt deze stad beschreven als gelegen ten Westen van de Kaspische Zee, ten Zuiden van den Kaukasus. In het Gilgameš-epos verlaat de held van het verhaal zijn residentie Uruk en begeeft zich op weg naar Utnapištim met hetzelfde doel als hier van Sajid Anwar wordt meegedeeld.

[56]) „Sajid Anwar ladjĕng lolos saking nagari, soemĕdya angoepados

Onderweg ontmoet hij den *engel Ngadjadjil*[57]), die hem voert naar het land Loelmat (Javaansch: Siloeman), waar het *zeer koud en donker* is, omdat *de zon er bijna nooit schijnt*[58]). Daar in de IJszee, bij de Noordpool, bevindt zich de plaats Maoelkajat, d.i. *de plaats van het water des levens*[59]). De engel laat Sajid Anwar *van dit water drinken* en er zich in *baden*[60]). Daarna geeft hij hem een *juweelen kruikje*[61]), dat oorspronkelijk aan Adam had toebehoord. Het heeft achtvoudige wondermacht en *raakt nooit leeg*. Sajid Anwar *vult dit kruikje geheel met het water des levens*, waarna zij het land Loelmat verlaten. Nog maar een klein eindje is hij op weg of hij komt bij een *kalen boom*, geheel zonder bladeren[62]), die den naam Réwan draagt. *Door den wortel van dezen boom leeft de wereld*[63]); wanneer deze wortel (die Lata Mahosada heet) gehouden wordt boven iemand, die gestorven is vóór den voor hem bestemden tijd, *dan wordt hij weer levend*[64]). In den beginne was het juweelen kruikje, met

sarana sagĕdipoen kalis ing gĕrah miwah séda". Het is merkwaardig, dat hier de *kleinzoon* van Adam, en niet, zooals in de *Vita Adae* en dergelijke Joodsch-Christelijke legenden, de *zoon* van Adam (Seth = Sis), den tocht naar het paradijs onderneemt.

57) In de Moslimsche Alexanderromans wordt ook herhaaldelijk van een engel gesproken, die Alexander en den zijnen den weg wijst.

58) „inggih poenika tanah ingkang langkoeng asrĕp sarta pĕtĕng botĕn adjĕg kasorotan ing soerja". Dit land van duisternis komt zoowel in het Gilgameš-epos als in den Alexanderroman voor.

59) „panggènanipoen tirtamarta kamaṇḍaloe". Ook volgens de Mohammedaansche Alexander-legenden ligt de bron des levens in het hooge Noorden. De Perzische dichter Nizāmī (12e eeuw) zegt, dat de bron zich bevindt in het land van de duisternis onder de poolster van het Noorden.

60) In de Alexanderverhalen is het Khiḍr, die van het water des levens drinkt en er zich in baadt.

61) Dit is de „tjoepoe manik aṣtagina", die ook in vele andere Javaansche geschriften voorkomt als de kruik, waarin het water des levens bewaard wordt. Men denke bv. aan de juweelen flesch met het levenswater, die Wṛkodara van god Acintya ontvangt.

62) „Tindakipoen dèrèng watawis tĕbih amanggih satoenggiling wit angarang ronipoen briṇḍil".

63) „Ojodipoen dados panggĕsangan ing djagad".

64) „Isènisèning djagad ingkang pĕdjah sadèrènging pasṭi ingoengkoelan ojod ing wit Réwan waoe amĕsṭi gĕsang malih". In vele Mohammedaansche Alexanderlegenden wordt verteld, dat de bron des

het water des levens en dezen levenswortel Lata Mahosadi, het uitsluitend *bezit van de goden*. Thans had *ook Sajid Anwar* deze drie toovervoorwerpen ontvangen[65]), en verheugd over de vervulling van zijn verlangens begeeft hij zich op den terugweg naar Koesnijamalébari. Onderweg raakt hij echter verdwaald en blijft jarenlang rondzwerven tot den tijd van Nabi Idris[66]) toe.

Op zekeren dag ziet hij, terwijl hij zich aan den oever van de zee bevindt, de beide gevallen engelen Haroeṭa en Ma-

---

levens zich bevond aan den wortel van zulk een boom. Volgens de versie van 'Umāra (midden 8ste eeuw) was dat een boom van robijnen, met wortels van goud en schalen met muskus als vruchten. In de Javaansche Rāma-Kling-verhalen wordt verteld, dat de apenvorst Hanomān door Sri Rāma naar den berg Magiri (= Mahagiri = Meru) werd gezonden om het geneesmiddel te halen, waarmee de dooden weer levend gemaakt konden worden. Dit geneesmiddel is de wortel van den boom Sandilata (cf. Th. Pigeaud, *De dood van Indradjit*, Djawa, 1926, p. 354).

Van groot belang is een parallel, die ik aantrof in de *„Serat Manik Maja"* (cf. L.U.B., cod. 2101, 2; Prijohoetomo, *Javaansch Leesboek*, Amsterdam, 1937 pp. 1 sqq.; Jav. tekst in dichtvorm cf. J. J. de Hollander, Verh. Bat. Gen. 1852; vert. van Winter in Tijdschr. v. Ned. Indië, 1843, pp. 1 sqq.). Daarin wordt van den zwarten boom (kajoe ireng) Sandilata gezegd, *dat hij zich bevond bij het water des levens Tirtamarta Kamaṇḍaloe, en dat al wat in de wereld is, het leven ontvangt van dien boom* (kabèh isiné djagad kaoeripané saka ing kajoe ikoe). *Ook de goden ontvangen het leven van dien boom*, (ija dadi pangoeripané dèwa dèwi); „want hij was er eerder dan gij" (sabab anané ḍisik kajoe ikoe karo anamoe) zegt Sang Hjang Wisésa, de Oppergod, tot Baṭara Goeroe. Baṭara Goeroe neemt van het water des levens, sluit het in de juweelen kruik tjoepoe manik Aṣṭagina en wekt er de gestorven goden mee op.

In de wajang-lakons is het meestal niet de levenswortel, die behalve het levenswater (marta kamaṇḍaloe) wordt gebruikt om de dooden weer levend te maken, maar een stekje van de „Djaja Koesoema"-bloem (zoo bijv. in de Lakon Bambang Soetidja, Lk. Bambang Dana Selira, Lk. Rara Tĕmĕn, Lk. Parakĕsit lair e.a.). Dit is in overeenstemming met de Maleische voorstelling, volgens welke de bloem widjaja „the never fading flower" is, „that could bring the dead to life" (cf. R. J. Wilkinson, *Malay Beliefs*, London-Leiden, 1906, p. 49).

[65]) Voor varianten van de drie toovervoorwerpen in de litteratuur en sprookjesschat van andere volken zie men aant. 75.

[66]) D.i. Henoch. In de Arabische Alexanderverhalen wordt deze Idris ook meermalen genoemd.

roeṭa[67]). Ze onderrichten hem over den bouw van het heelal en als Sajid Anwar hun vraagt hem *den weg naar den hemel* te wijzen[68]), zeggen zij hem, dat hij daarvoor de rivier *de Nijl* tot de bron moet volgen, omdat de Nijl in den hemel ontspringt[69]). Sajid Anwar gaat op weg en komt tenslotte bij een uitgestrekt moeras Djambiridjahiri. Ten Zuiden daarvan bevindt zich een *zeer hooge berg,* m.n. Kapsi[70]), waar de Nijl ontspringt. Sajid Anwar klimt op *naar den top,* waar Ngadjadjil, door vlammend vuur omgeven[71]), zich aan hem

---

[67]) Deze beide engelen (Haroet en Maroet) worden genoemd in den Kor'ān (Soera 2 : 96). De latere traditie heeft er een heel verhaal omheen geweven (cf. o.a. Ṭabarī, *Tafsīr,* I 3402, ad S. 2 : 96). Volgens de traditie zouden beide engelen op een aardsche vrouw, m.n. Zaḥara (= Venus) verliefd zijn geworden; deze beloofde hun terwille te zullen zijn, wanneer zij haar den weg naar den hemel zouden wijzen. Haroet en Maroet gingen daarop in. God strafte de beide engelen door hen met het hoofd naar beneden op te hangen in een put bij Babylon, waar zij sindsdien aan de menschen allerlei tooverkrachten leeren. Zaḥara (Venus) werd als ster aan den hemel geplaatst. Waarschijnlijk is deze legende aan de Rabbijnsche traditie ontleend (ontstaan naar aanleiding van Gen. 6 : 2, cf. o.a. Ber. rabba op Gen. 6 : 2 en Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*" Bonn, 1834, p. 105 sq.; 2 Aufl. Leipzig, 1902, p. 107 sq. Men zie ook Hen. 8 : 8, 9 : 7). Anderen brengen deze legende in verband met de beide Perzische „aartsengelen" Haurvaṭaṭ en Amĕrĕṭaṭ (cf. ERE, I, 796; IV, 618). Wederzijdsche beïnvloeding is hier niet uitgesloten. Men zie over deze beide engelen ook Jos. Horovitz, *Koranische Untersuchungen,* Berlin-Leipzig, 1926, pp. 146 sqq.; D. Sidersky, *Les origines des Légendes Musulmanes,* Paris, 1933, pp. 22 sqq. en A. J. Wensinck, art. *„Harut und Marut"* in Enz. d. Isl., II, Leiden, 1927, p. 289. In de Javaansche Rāma-legende (Serat Kaṇḍa), zang 51, wordt Maroeṭa genoemd als degene, die het sperma van Rāma overbrengt in de mond van Andjani, die midden in zee ascese beoefent.

[68]) Zie de vorige aant.

[69]) „Haroeṭa akalijan Maroeṭa atjarios ḍatĕng Sajid Anwar jèn baḍé oeninga swarga kapoerih anoeroet bangawan Nil manginggil, ingkang ngantos djĕḍoeg ing sirah, amargi sirahipoen saking swarga". De gedachte dat de Nijl in het paradijs ontsprong was in het Oosten zeer verbreid. Zie het Register s.v. Nijl.

[70]) Waarschijnlijk is dit de berg Ḳaf, die ook elders in de Mohammedaansche litteratuur voorkomt als de berg aan het einde der wereld en als de hemelberg. Zie het Register s.v. Ḳaf.

[71]) „satĕngahipoen latoe moeroeb". Het verblindende licht of het vlammend vuur op den top van den berg komt ook in de Alexander-

openbaart als de God des hemels en der aarde[72]). Sajid Anwar richt tot hem het verzoek *den hemel te mogen aanschouwen,* waarop de allerhoogste God (Allah Tangala) hem een *lichtend juweel* schenkt, Rĕtnadoemilah geheeten, dat een *afbeelding van hemel en hel* in zich bevat[73]). Sajid Anwar wordt door God in staat gesteld *dit juweel binnen te gaan* en aanschouwt op die wijze hemel en hel. Door dit juweel[74]) is Sajid Anwar bij machte al wat hij denkt tot werkelijkheid te doen worden, *al hetgeen hij begeert te doen verschijnen en slaap en honger te voorkomen*[75]). Hij ontvangt onderricht

verhalen voor. Niet onmogelijk bevat deze episode ook een reminiscentie aan de wetgeving op den Sinaï.

[72]) Men denkt hier onwillekeurig aan den Engel des Heeren als openbaringsvorm van God.

[73]) Het Lichtend Juweel Rĕtnadoemilah, dat in vele Javaansche geschriften voorkomt (o.a. in de *Serat Manik Maja*), is een parallel van het lichtend juweel, dat Alexander ontvangt volgens de Mohammedaansche Alexanderverhalen.

[74]) Deze episode doet denken aan het verhaal van Wrkodara, die in staat wordt gesteld in den buik van Nawaruci het heelal te aanschouwen.

[75]) „Sawabipoen: samoekawis ingkang katjipta wontĕn, ingkang sinĕdya ḍatĕng, sarta botĕn kénging arip, botĕn kénging ngĕlih". In de M.E. sprookjes, die dikwijls op oude Oostersche legenden teruggaan, treft men herhaaldelijk het motief aan van dergelijke toovervoorwerpen, die door den held moeten worden veroverd in opdracht van zijn koning, of om een bruid te verwerven etc. In GRIMM's *„Kinder- und Hausmärchen"* nr. 96 zijn het: de sprekende vogel, de zingende boom en het water des levens (cf. ANTTI AARNE, *Verzeichnis der Märchentypen,* Helsingfors, 1910, p. 32, nr. 707; men zie ook p. 27 nrs. 566 en 568 en THOMPSON, *Motif-Index,* vol. III, 1934, H 1320 sqq.). Bekend is ook het sprookje van „Tafeltje-dek-je, Ezeltje-strek-je, en Knuppel uit de zak", (GRIMM, o.c. nr. 36; AARNE, o.c. p. 36, nr. 563; THOMPSON, o.c. vol. II, 1933, D 1472, 1-7) dat tot hetzelfde genre behoort als het eveneens zeer verbreide sprookje van den geldbuidel, die niet leegraakt, den hoorn, waarmede een leger te hulp geroepen kan worden en den mantel (of het kleedje), die (dat) onzichtbaar maakt of den bezitter brengt, waarheen hij wil (cf. ANTTI AARNE, *Vergleichende Märchenforschungen,* Helsingfors, 1907, pp. 85 sqq., 113 sqq., 124 sqq.). In de boven besproken *„Serat Baron Sakèndèr"* zijn het: een gouden pisang (bananenboom), een gouden glaṭik (rijstvogeltje), en een gouden gilingan (katoenhekel), die Sakèndèr voor de Spaansche koningsdochter moet halen.

In een ander Javaansch geschrift, de *„Serat Manik Maja"*, vraagt

in allerlei geheimleer en gaat wonen in Djadjirat Ngarijat, alias Poelo Sĕpi (= Eenzaam Eiland), in den Indischen Oceaan ten Westen van Hindoestan[76]), waar hij behalve de *onsterfelijkheid* ook de *vereeniging met de godheid* en in overeenstemming daarmee den naam Sang Hjang Noertjahja verkrijgt[77]).

Tot zoover het verhaal van Sajid Anwar.

Uit het bovenstaande is ons duidelijk geworden, dat, hoewel verschillende trekken van het *Nawaruci*-verhaal uit het Indische *Mahābhārata*, en van de *Sajid Anwar*-episode uit de Mohammedaansche Alexanderlegenden zijn te verklaren, andere daarentegen, en daaronder juist de meest essentiëele (in de *Nawaruci* bijv. het zoeken van Wrkodara naar het water des levens, in de *Paramajoga* de motiveering van Sajid Anwars zoeken naar het eeuwige leven, het verkrijgen van den levenswortel en zijn uiteindelijk wonen op Poela Sĕpi) beter uit het *Gilgameš-epos* te verklaren zijn.

In verband daarmee komt bij ons de vraag op, of het niet mogelijk zou zijn, dat op Java oude tradities zijn bewaard gebleven, die niet aan de Hindoe-litteratuur of aan de Mohammedaansche legenden zijn ontleend, *maar in rechtstreeksche relatie staan met de oude cultuur van Mesopotamië of met een beschaving, die zoowel aan de Oud-Indonesische als aan die van Sumer en Akkad ten grondslag gelegen heeft.* De afwijkingen, die in de *Nawaruci* werden geconstateerd ten aanzien van het Indische *Mahābhārata* en in de *Paramajoga* ten aanzien van de Moslimsche Alexanderverhalen, zouden dan niet als verbasteringen behoeven te worden be-

Tisnawati als loon voor haar liefdegunst aan Bațara Goeroe: een onverslijtbaar gewaad („panganggé ingkang botĕn saged loewas"), voedsel, dat voldoende is voor 't geheele leven, wanneer men er eenmaal van gegeten heeft („tĕtĕḍan ingkang tinĕḍa sapisan sagĕd njĕkapi kanggé salamining gĕsang") en de „gamĕlan kaṭoprak".

[76]) De Europeesche benaming van dit eiland is volgens RANGGAWARSITA Lakdéwa, waarmede waarschijnlijk de Lakediven zullen zijn bedoeld.

[77]) Deze laatste episode herinnert sterk aan de geschiedenis van Utnapištim, die, na het verkrijgen der onsterfelijkheid, aan de goden gelijk werd en kwam te wonen op het eenzame (ei)land bij de monding der stroomen.

schouwd, zooals men vroeger meestal placht te doen, maar *als zelfstandige vertakkingen van eenzelfde traditie*, die in India en elders in Azië in anderen vorm voortleefde, terwijl zelfs de mogelijkheid niet is uitgesloten, *dat op Java van deze oorspronkelijke traditie een zuiverder en scherper beeld bleef bewaard.*

Deze veronderstelling, die voorloopig alleen maar berust op de merkwaardige overeenkomsten, die wij in de *Nawaruci* en in de *Paramajoga* constateerden met betrekking tot het Babylonische *Gilgameš-epos*, zou zeer aan waarschijnlijkheid winnen, wanneer wij zouden kunnen aantoonen:

a. dat er in de Javaansche religie en cultuur *meer dergelijke overeenkomsten* bestaan, die beter door een rechtstreeksche relatie met de oude Voor-Aziatische beschaving zijn te verklaren, dan door het Hindoeïsme of den Islam als tusschenschakels aan te nemen, hetzij doordat de betrokken elementen in de Hindoe-cultuur en in het Mohammedanisme geheel ontbreken, hetzij dat deze Indische en Moslimsche voorstellingen veel minder overeenkomst met de oude Voor-Aziatische prototypen vertoonen dan de Javaansche, zooals dat o.a. met de boven door ons behandelde legenden het geval bleek te zijn;

b. dat het motief van het zoeken van het levenswater (c.q. levensplant, levenswortel e.d.) *ook elders in den Indischen Archipel* (of, ruimer genomen, in het Austronesische cultuurgebied) wordt aangetroffen, *waar het Hindoeïsme of de Islam weinig of geen invloed hebben uitgeoefend;*

c. dat er *ook andere aanwijzingen* bestaan, die een directe historische relatie als boven genoemd waarschijnlijk maken.

Wat het *sub a* genoemde betreft, als argument voor het bestaan van zulk een directe historische relatie komt het tweede van de in het begin van dit hoofdstuk genoemde voorbeelden, n.l. de parallel Garuḍa-Zũ, hier niet in aanmerking, want wel vertoont het Garuḍa-verhaal, zooals het, zoowel door de litteratuur[78]) als door platen[79]) en afbeeldingen op

[78]) Zie Excursus I.

[79]) Cf. Pl. 201-206 in den platenbundel, behoorende tot het legaat v. d. Tuuk in de L.U.B., gepubliceerd en besproken door H. H. Juynboll in het Int. Arch. f. Ethn. (XVI, 86). Onder de bevolking van Java zijn tallooze met de hand geteekende en gekleurde platen in omloop, die een gedeelte uit de Garuḍa-legende illustreeren.

tempelreliefs[80]) e.d.[81]), op Java bekend en populair is[82]), verschillende frappante overeenkomsten met de Babylonische Zū-(Im-Dugud)-mythen[83]), maar de Javaansche Garuḍa-verhalen kunnen (anders dan met de *Nawaruci*, het *Sajid Anwar*-verhaal en de *Paramajoga* het geval was) vrijwel restloos uit die van het Indische *Mahābhārata*[84]) worden verklaard. Daarmee is natuurlijk een directe historische relatie als boven bedoeld niet uitgesloten, maar als argument ten gunste daarvan kan deze parallel toch niet dienen. Wel is het mogelijk, dat de Javaansche (c.q. Indische) Garuḍa-mythe eenig licht zou kunnen werpen op enkele nog onverklaarde Zū-(Im-Dugud-) voorstellingen in de Babylonische sculptuur[85]).

[80]) Zoo bijv. op de reliefs van tjaṇḍi Keḍaton en tjaṇḍi Kiḍal op O. Java; op de Rāma-reliefs van den Šiwa-tempel van Lara Djonggrang (Prambanan) bij Jogjakarta op M. Java; en op de reliefs van enkele losstaande zuilen van tjaṇḍi Soekoeh (eveneens op M. Java); zie afb. 127.

[81]) Ik noem hier bijv. nog de Garuḍa met de slangen, die het voetstuk vormt van het Wiṣṇoe-beeld, afkomstig uit Bĕlahan (Oost-Java), dat in verschillende plaatwerken staat afgebeeld (o.a. N. J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, 's-Gravenhage, 1923, dl. III, pl. 47; J. Ph. Vogel, *The Relation between the art of India and Java*, London, 1925, fig. IX; W. F. Stutterheim, *Cultuurgeschiedenis van Java in Beeld*, Weltevreden, 1926, fig. 79). Het Garuḍa-motief is karakteristiek voor de geheele Javaansche kunst, m.n. ook voor de goud- en zilversmeedkunst, en voor het Javaansche koper- en houtsnijwerk.

[82]) Cf. o.a. J. Brandes, TBG, 1904, pp. 559 sqq., pl. 8-11 en H. H. Juynboll, *De Geschiedenis van Garuḍa*, Gedenkschr. Kon. Inst., 's-Gravenhage, 1926, pp. 156 sqq.

[83]) Zie Excursus I.

[84]) *Mahābhārata* (Ādiparwa), Calcutta-ed., I, 1239 sqq., Bombay-ed., afd. XXIII-XXXIV. Hetzelfde verhaal komt met enkele afwijkingen ook voor in de Sprookjesverzameling Wṛhatkathā (ed. Brockhaus, tar. 12, vss. 138 sqq. en tar. 22, vss. 181 sqq.).

[85]) Cf. Ward, *Seal Cylinders of Western Asia*, fig. 56 sq., 59-63 en Jastrow, *Bildermappe*, fig. 118 sq., 135, 137. Ward, fig. 72 (= Jastrow, fig. 136) stelt Zū met de slangen voor. De afbeelding van Im-Dugud (met twee dieren in z'n klauwen) op een zilveren vaas uit den tijd van Entemena, Patesi van Lagaš, (pl.m. 2850 v. C.), vertoont veel overeenkomst met de afbeelding van Garuḍa, (met den olifant en den schildpad in zijn klauwen), op een relief van tjaṇḍi Soekoeh (cf. afb. 127). De twee dieren op de Bab. voorstellingen zijn wel telkens aan elkander gelijk (symmetrisch), en stellen misschien het voedsel

Er zijn echter wel verschillende andere elementen in de Javaansche religie en cultuur, die wijzen in de richting van een historisch contact met de oude Aziatische cultuur (zoo bijv. het kosmisch symbolisme, dat karakteristiek is voor de mentaliteit van het Javaansche volk, en de eeuwen door den grondslag vormde voor zijn levens- en wereldbeschouwing; de prae-Hindoeïstische Javaansche terrassenheiligdommen, die in zeer sterke mate herinneren aan de Babylonische zikkurats etc.), en vooral door het taalkundig, ethnologisch, cultuurhistorisch en archaeologisch onderzoek sinds het midden van de vorige eeuw kwam men ten deze tot een op wetenschappelijke argumenten berustende waarschijnlijkheid.

In den Compagniestijd hadden onze vaderen zich met de wetenschappelijke bestudeering van de Javaansche cultuur weinig of niet bezig gehouden. Vreemdelingen, zooals RAFFLES e.a., hebben daartoe in vele opzichten den stoot moeten geven.

Door het taalkundig onderzoek van mannen als VON HUMBOLDT en KEANE was het duidelijk geworden, dat de Javaansche taal behoorde tot de zgn. Maleisch-Polynesische taalfamilie [86]) en dat deze weer verwant was aan de talen van enkele Achter-Indische volken. KERN [87]) concludeerde uit gelijke woorden voor rijst, suikerriet, kokos, pisang, krokodil, boot, zeil, pagaai, e.d. tot de Oost-kust van Achter-Indië (Cochin-China, Kambodja) als het vermoedelijk stamland der Maleisch-Polynesische volken, terwijl P. WILH. SCHMIDT in een studie over de „Mon-Khmer-volken van Achter-Indië" [88]),

voor, dat Zū (volgens de Etana-mythe) aan de slangen brengt, maar het is toch ook heel goed mogelijk, dat het Oude Babylonië (evenals India en Java) een mythe heeft gekend van twee in dieren veranderde broers, die door Zū werden meegevoerd, en dat de boven genoemde figg. daarvan een illustratie geven.

[86]) De benaming „Maleisch-Polynesisch", ontstaan naar analogie van „Indo-Germaansch" e.d., bleek later te vaag en te onlogisch (het Polynesisch is niet gelijkwaardig met het Maleisch en tot deze groep moeten eigenlijk ook het Melanesisch en het Micronesisch gerekend worden, hoewel dit nòch Maleische nòch Polynesische talen zijn) en werd daarom later, vooral onder invloed van den bekenden linguist en ethnoloog P. WILH. SCHMIDT, vervangen door „Austronesisch".

[87]) H. KERN, *Taalkundige gegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch-Polynesische volken* (1889), Verspr. Geschr. VII, pp. 105 sqq.

[88]) P. WILH. SCHMIDT, *Die Mon-Khmer-Völker ein Bindeglied zwi-*

niet alleen op grond van grammaticale en lexicographische gegevens, maar mede op anthropologische gronden meende te kunnen aantoonen, dat deze verwantschap zich nog verder uitstrekte, n.l. tot de volken van Centraal-Azië toe. Enkele Achter-Indische talen vormden volgens hem de verbindingsschakel tusschen de Austro-aziatische en de Austronesische talen en verbonden ze tot de Austrische taalfamilie [89]).

Het latere ethnologisch en archaeologisch onderzoek [90])

schen Völkern Zentralasiens und Austronesiens". Braunschweig, 1906.

[89]) In een bespreking van dit werk van SCHMIDT (cf. Verspr. Geschr. XIV, pp. 317 sqq.) gaat KERN met SCHMIDT's conclusies grootendeels accoord en wijst hij er op, dat hij zelf met zijn „stamland" ook een „*secundair* stamland" bedoelde. Een „primair" stamland ergens in Centraal-Azië had hij niet willen uitsluiten. Alleen ontbraken daarvoor toen nog de wetenschappelijk betrouwbare gegevens.

SCHMIDT's hypothese vond ook bij vele andere geleerden (zooals LÉVI, KONOW, RIVET, PRZYLUSKI e.a.) instemming, al werd hem ook critiek niet gespaard. Zoo maakte bijv. BLAGDEN bezwaar tegen de anthropologische gronden, die door SCHMIDT waren aangevoerd (cf. JRAS, 1909, pp. 163 sqq.).

J. G. FERRAND (Journ. Asiat., 1918, pp. 120 sqq., 1919, pp. 201 sqq.) vulde deze gegevens nog aan met een bericht van een Arabisch geschiedschrijver uit de 13e eeuw, IBN SA'ĪD, volgens wien in oude tijden de voor-ouders der Indonesiërs uit Midden-Azië, waar ze de naburen der Chineezen zouden zijn geweest, via Achter-Indië naar de eilanden van den Indischen Archipel en naar Madagascar waren verhuisd.

Men zie ook J. C. VAN EERDE, „*Over de verwanten van de Indonesiërs*", Amsterdam, 1917 en J. GONDA, „*Austrisch en Arisch*", Utrecht, 1932.

[90]) Cf. ROB. HEINE-GELDERN, *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesiër*, Anthropos, 1932, pp. 543 sqq. Men zie ook van denzelfden auteur: *Die Megalithen Südostasiens* (Anthropos, 1928, pp. 276 sqq.); „*Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikums*", Festschrift-SCHMIDT, Wien, 1928, pp. 809 sqq.; *Südostasien* (in BUSCHAN's Illustr. Völkerkunde II, pp. 689 sqq.) en *The Archaeology and Art of Sumatra* (in EDW. LOEB, „*Sumatra, Its History and People*", Wien, 1935, pp. 305 sqq.). Voorts G. FRIEDERICI, *Malaio-Polynesische Wanderungen*, Leipzig, 1914; J. P. KLEIWEG DE ZWAAN, „*Wat weten wij van den voorhistorischen mensch in den Indischen Archipel en op het naburig Aziatisch Continent?*", Tijdschr. Kon. Aardr. Gen. 1928, pp. 551 sqq.; L. VAN VUUREN, *Het Wereldrythme in Oost-Azië*, Utrecht, 1927, pp. 6 sqq.; P. V. VAN STEIN CALLENFELS, „*Bijdrage tot de chronologie van het neolithicum in Z.O. Azië*", Oudheidkundig Versl. 1926; id. „*Some early Migrations in the Far East*", Man, 1932; OTTO DEMPWOLFF, *Das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen*. Feestb. Bat.

bracht allerlei gegevens aan het licht, die de waarschijnlijkheid van een oorspronkelijke stamverwantschap nog vergrootten.

Zoo zijn er ondanks de groote uitgebreidheid van dit Austrische beschavingsgebied, waarvan het Javaansche een onderdeel vormt, (het strekt zich immers uit van het Indus-gebied, China en Japan in het Noorden tot Nieuw-Zeeland in het Zuiden, van Madagascar in het Westen tot het Paascheiland in het Oosten) vele aanwijzingen, dat we hier inderdaad met een in oorsprong verwante cultuur te doen hebben. De ontdekking van het pictographische schrift van de prae-Arische bevolking van de Indusvallei, dat bij de opgravingen in Mohenjo-Daro en Harappa aan het licht kwam, en dat een merkwaardige overeenkomst vertoont met de op het Paascheiland gevonden schriftteekens [91]), heeft de waarschijnlijkheid daarvan nog vergroot.

Van nog grooter omvang wordt het gebied van cultureelen samenhang wanneer het juist is, (hetgeen velen op goede gron-

---

Gen. v. K. en W., I, 1929, pp. 62 sqq.; W. Schmidt, *Die Beziehungen der Austrischen Sprachen zum Japanischen*, Wien. Beit. z. Kult. u. Lingu, 1930, pp. 239 sqq.; P. Rivet, *Sumérien et Océanien*, Paris, 1929; id., *Les Océaniens*, The Frazers Lectures 1922-1932, London, 1932, pp. 231 sqq.; N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* [2], 's-Gravenhage, 1931, pp. 36 sqq.; A. N. J. Th. à Th. van der Hoop, *Megalithische Oudheden in Zuid-Sumatra*, Zutphen, 1932 (inzonderheid pp. 155 sqq.); E. Fr. von Eickstedt, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934, pp. 760 sqq. en W. E. Mühlmann, *Die Frage der arischen Herkunft der Polynesier*, Z. f. Rassenk. 1935.

[91]) Dr. de Hévésy vond meer dan 150 teekens, die volkomen identiek waren. Alleen is het schrift van het Paascheiland iets gecompliceerder. In het Indusgebied werd het schrift blijkbaar door het veelvuldiger gebruik meer vereenvoudigd (cf. M. G. de Hévésy, *„Océanie et Inde Préaryenne; Mohenjo daro et l'Ile de Pâques"*, Bull. de l'Ass. Franç. d. Amis de l'Or., Paris 1933, pp. 29 sqq.). De overeenkomst is inderdaad zóó frappant dat „toeval" ten eenenmale is uitgesloten. Men zie ook St. Chauvet, *L'Ile de Pâques et ses Mystères"*, Paris, 1935, pp. 69 sqq., figs. 152-176. Op pl. LXVII, fig. 183 en pl. LXVIII, figs. 184-186 ziet men een groot aantal schriftteekens van het Paascheiland geplaatst naast de overeenkomstige van Harappa en Mohenjo-Daro.

In *„The Mythology of the Kāfirs"* (Asiatic Mythology, London, 1932, pp. 57 sqq.), trekt J. Hackin een parallel tusschen het Paascheiland en Kāfiristān, op grond van overeenkomsten in de sculptuur.

den vermoeden), dat er een zeer nauwe relatie moet zijn geweest tusschen deze prae-Arische Indusvallei-cultuur van het derde millennium v. C. en de beschaving van het oude Sumer en Akkad[92]). Handelsrelaties tusschen Babylonië en Indië hebben reeds vele eeuwen bestaan[93]), en de opgravingen, zoowel in de Indusvallei als in het Tweestroomenland, wijzen er op, dat deze betrekkingen zeer waarschijnlijk reeds dateeren vanaf het derde (en wellicht het vierde) millennium v. C.[94]).

Het behoeft dan ook niet te verwonderen dat er ook tusschen de Sumeriërs en de Polynesiërs allerlei overeenkomsten werden gevonden, vooral in taalkundig opzicht[95]).

Bij de Polynesiërs schijnen trouwens nog allerlei overleveringen omtrent een vroeger verblijf in India te bestaan, en

[92]) S. Lévi, *Pré-aryen et pré-dravidien dans l'Inde*, Journ. Asiat., Juillet, 1923, I; F. Thureau-Dangin, *„Scéaux de Tello et Scéaux de Harappa"*, Revue d'Assyr., 1926, 3; V. Christian, *Beziehungen der altmesopotamischen Kunst zum Osten*, Wiener Beitr. z. K. u. Kulturg. Asiens, 1926; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920, pp. 28* sqq. („Die Beeinflussung der indischen Systeme durch Babylon"); E. Mackay, *Sumerian connections with ancient India*, JRAS, 1925, pp. 697 sqq.; id. *„The Indus Civilization"*, London, 1935, pp. 191 sqq.; Sir John Marshall, *Mohenjodaro and the Indus Civilization*, London, 1931; W. Fulton, *Mohenjo-daro: The Indus Valley Civilization, circa 3000 BC.*, ET, 1932, pp. 102 sqq.; A. S. Thyagaraju, *Sumero-Dravidian Affinities*, Quart. Journ. of the Myth. Soc., Bangalore, 1933, pp. 222 sqq.; Masson-Oursel e.a. *„L'Inde Antique et la Civilisation Indienne"*, Paris, 1933, pp. 23 sqq.; H. F. Friederichs und H. W. Müller, *Die Rassenelemente im Indus-Tal während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends und ihre Verbreitung"*, Anthropos, 1933, pp. 383 sqq.; G. Z. Hunter, *The script of Harappa and Mohenjodaro and its connection with other scripts*, London, 1934, pp. 12, 21, 49, 125 e.a.; P. Meriggi, *Zur Indus-Schrift*, ZDMG, 1934, pp. 198 sqq.; V. Gordon Childe, *L'Orient Préhistorique*, Paris, 1935, pp. 188 sqq.; H. Frankfort, *Archaeology and the Sumerian Problem*, Or. Inst. Comm., nr. 4, Chicago, 1932, pp. 23 sqq.; id., *The Indus Civilization and the Near East*, Ann. Bibl. of Ind. Arch. 1932, Leyden, 1934, pp. 1 sqq.; A. J. Bernet Kempers, *De Indus-Cultuur*, EOL, 1935, pp. 135 sqq.

[93]) Cf. o.a. Kennedy, *The early commerce of Babylon with India*, JRAS, 1898, pp. 241 sqq. Zie ook Przyluski, Journ. Asiat., 1926, pp. 36 sqq. en Gonda, *Austrisch en Arisch*, pp. 19 sqq., met uitvoerige litteratuuropgave.

[94]) Men zie daarvoor de in aant. 92 vermelde litteratuur.

[95]) Cf. P. Rivet, *Sumérien et Océanien*, Coll. Soc. Linguist., Paris, 1929, pp. 1 sqq.; Von Eickstedt, *Rassenkunde und Rassengeschichte*

ook het anthropologisch onderzoek wijst in die richting[96]).

Op grond van al deze gegevens mogen wij aannemen, dat in den loop van het tweede en eerste millennium v. C. de dragers van een neolithische (ten deele megalithische) Austronesische cultuur (gewoonlijk Proto-Maleiers of ook wel Indonesiërs genoemd) vanuit Centraal-Azië steeds verder naar het Zuiden zijn geëmigreerd en zich o.a. ook op Java hebben gevestigd[97]).

De Hindoes, die ongeveer in de eerste eeuw n. C. over onzen Archipel begonnen uit te zwermen, vonden op Java dus een

---

der Menschheit, p. 783 sq.; de in aant. 90 genoemde geschriften van FRIEDERICI, DEMPWOLFF, RIVET en MÜHLMANN; en de volgende aant.

[96]) VON EICKSTEDT, o.c. pp. 778 sqq. Men zie ook S. P. SCHMIDT, *„Hawaïki, the original home of the Maori*, 1904; id. *„Asiatic and Polynesian Points of Contact"*, Journ. Polyn. Soc., aangehaald door EICKSTEDT, o.c., p. 783, aant. 2; E. BEST, *The Origin of the Maori*, Journ. Polyn. Soc., 1923, pp. 10 sqq.

[97]) VON EICKSTEDT (o.c. pp. 205 sqq., 301 sqq.) noemt hen „Palämongoliden", wier kerngebied in N. Birma en Z. China zou hebben gelegen. Later hebben ze zich met de immigreerende Hindoes, Chineezen en Arabieren vermengd (zgn. Deutero-Maleiers). Alleen de Badoej's op W. Java en de Tĕnggĕreezen op O. Java hebben het Proto-Maleische type en enkele merkwaardige resten van de oorspronkelijke Austronesische (Austrische) cultuur weten te bewaren. We kunnen daarbij onderscheiden tusschen een instrooming ± 1500 v. C. en één van ± 300 v. C.

Aan de uitzwerming der Austronesiërs (Polynesiërs en Indonesiërs) moet nog een oudere instrooming zijn voorafgegaan van een Australo-Melanesische bevolking (waartoe o.a. de Wedda's en Negrito's behooren) met een palaeolithische cultuur. Sporen daarvan vond NYÈSSEN nog bij de tegenwoordige bevolking op Java terug (cf. D. J. H. NYÈSSEN, *The Races of Java*, Batavia, 1929; id. *„Somatical Investigations of the Javanese*, Bandoeng, 1930). Men zie in het algemeen: J. P. KLEIWEG DE ZWAAN, *De Rassen van den Indischen Archipel*, Amsterdam, 1925; J. PH. DUYVENDAK, *Inleiding tot de ethnologie van de Indische Archipel*, Groningen-Batavia, 1935, pp. 19 sqq., en mijn artikel *„Enkele opmerkingen over het Rassenvraagstuk in Nederlandsch-Indië"*, ARS, 3e kw. 1935 met uitvoerige litteratuuropgave. Zie ook aant. 90.

Overigens dient men bij dit alles te bedenken, dat het raciaal en cultuur-historisch onderzoek van de bevolking op Java (en van den Indischen Archipel in het algemeen) zich nog in een aanvangsstadium bevindt en het boven gegeven overzicht daarom in veel opzichten nog een hypothetisch karakter draagt. Bovendien moet men voorzichtig zijn met het concludeeren tot rassenverwantschap op grond van taal- of

stam- en cultuur-verwant volk, waardoor het feit kan worden verklaard, dat de door hen meegebrachte cultuur door de bevolking op Java zoo vlot werd geassimileerd.

Tevens wordt door dezen historischen groei van de Javaansche cultuur verklaarbaar, dat verschillende van het Indische *Rāmāyana* afwijkende voorstellingen in de Javaansche *Rāma*-legenden [98]), die vroeger vrijwel algemeen als verbasteringen van het Sanskrit-epos van Wālmīki werden beschouwd, een *oorspronkelijker* lezing kunnen vertegenwoordigen van een oud-Aziatische mythe, die behoorde tot het gemeenschappelijk Austrische cultuurbezit, en waarop zoowel het Sanskrit-*Rāmāyana* als de Indonesische (Javaansche) *Rāma-legenden* teruggaan, zooals door W. F. Stutterheim overtuigend is aangetoond [99]).

Tevoren hadden de studies van Hazeu [100]), Van Ossenbruggen [101]), Pigeaud [102]) en vooral van Rassers [103]) de oogen

---

cultuurverwantschap. In vele gevallen bestaat er wel een nauwe relatie tusschen ras, volk, taal en cultuur (en zoo ook in den Indischen Archipel over het algemeen), maar dit is toch niet altijd het geval. Pas de combinatie van de gegevens verkregen door het ethnologisch, linguistisch, cultuur-historisch, archaeologisch en anthropologisch onderzoek kan leiden tot een wetenschappelijk betrouwbare conclusie omtrent de samenstelling en herkomst van het Javaansche volk en zijn zeer gecompliceerde cultuur.

[98]) Zoo wordt bijv. Sitā de gemalin van Rāma, in het Indische *Rāmāyana* voorgesteld als de dochter van koning Janaka, terwijl ze volgens sommige Javaansche *Rāma-legenden* de dochter is van Rāwaṇa, den vorst der reuzen, en door Janaka als dochter werd aangenomen, nadat hij haar bij het ploegen op het land gevonden had.

[99]) In zijn dissertatie, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien*, München, 1925.

[100]) G. A. J. Hazeu, *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche Tooneel*, Leiden, 1897; id., *Een Ngruwat-voorstelling*, Feestb. Kern (1903) pp. 325 sqq.

[101]) F. D. E. van Ossenbruggen, *De Oorsprong van het Javaansche Begrip Montja-pat*, Versl. en Med. d. Kon. Ac. v. Wet., afd. Lett., V, 3, 1, 1917; id., *Het Primitieve Denken*, etc., BKI, Dl. 71, afl. 1 en 2, 1915.

[102]) Th. Pigeaud, *Javaansche Wichelarij en Klassifikatie*, Feestb. Bat. Gen., II, Weltevreden, 1929, pp. 273 sqq.; id., *De Tantu Panggĕlaran*, 's-Gravenhage, 1924.

[103]) W. H. Rassers, *De Pandji-roman*, Antwerpen, 1922; id., *Over den zin van het Javaansche Drama*, BKI, 1925, pp. 311 sqq.; id., *Over den oorsprong van het Javaansche tooneel*, BKI, 1931, pp. 317 sqq.

van velen reeds geopend voor het feit, dat juist de prae-Hindoeïstische levens- en wereldbeschouwing het geheele latere Javaansche acculturatieproces beheerschte, en dat het dus noodzakelijk was voor het recht verstaan van welk onderdeel der Javaansche religie en beschaving ook, niet alleen (zooals vroeger vrijwel uitsluitend geschiedde) rekening te houden met de later vanuit India geïmporteerde cultuurelementen, maar ook terdege aandacht te schenken aan het prae-Hindoeistische substraat, waardoor de Javaansche cultuur is opgenomen in het ruimer ethnologisch verband van den Austrischen beschavingskring[104]) en zelfs rechtstreeks verbonden schijnt te zijn met de oude cultuur van Sumer en Akkad.

Behalve de boven reeds genoemde zouden nog verschillende andere argumenten ter adstructie daarvan zijn aan te voeren[105]), maar het ligt niet in mijn bedoeling daarop thans

[104]) Men zie, behalve de reeds genoemde studies van VAN EERDE, GONDA e.a. ook de desbetreffende opmerkingen van H. KERN (Verspr. Geschr. IX, pp. 285 sqq.) en voorts: J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, *De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld*, Leiden, 1935; W. SCHMIDT, *Der Pandji-roman und die austronesischen Mythologien*, Feestb. Kon. Bat. Gen. II, Weltevreden, 1929, pp. 353 sqq.; id. *Grundlinien*, Wien 1910 (hoewel SCHMIDT in zijn vergelijkend overzicht Java niet opneemt, zouden de oer-Indonesische Javaansche mythologische voorstellingen toch heel goed in zijn schema van Westelijke maanmythologie en Oostelijke zonne- of hemelmythologie kunnen worden ondergebracht; RASSERS heeft in zijn *„Pandji-roman"* dit reeds ten deele gedaan, ook al hield hij weer te weinig rekening met de verwante voorstellingen elders in den Archipel); C. C. BERG, *„Kidung Sundāyana, Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch*, Soerakarta, 1928, p. 34 sq., 77 sqq., 166 sqq. — Op het „Int. Congr. of Anthrop. and Ethnol. Sciences", dat in Aug. 1938 te Kopenhagen zal worden gehouden, zal o.a. ook het vraagstuk van de cultureele relaties tusschen Oceanië en Z.O. Azië besproken worden.

[105]) Zoo zijn er bijv. in het Javaansche Hindoeïsme verschillende karaktertrekken aan te wijzen, die het beste kunnen worden verklaard, wanneer wij aannemen, dat de Austronesische cultuur, door de „Indonesiërs" vanuit Achter-Indië naar onzen Archipel overgebracht, evenals de in India gevormde Austro-aziatische cultuur teruggaat op een gemeenschappelijke (Austrische) oercultuur. Men zie daarvoor mijn artikel: *„De niet-Indische grondslag van het Javaansche Çiwaïsme"* in „De Macedoniër", 1935, pp. 65 sqq., 97 sqq.

Een m.i. zeer sterk sprekend argument voor de rechtstreeksche re-

verder in te gaan. Wel wil ik tenslotte nog wijzen op het feit, dat *ook in die gedeelten van het Austronesisch cultuurgebied, waar weinig of geen sprake is van beïnvloeding door het Hindoeïsme of door den Islam, het motief van het zoeken naar „het water des levens" voorkomt.* Enkele voorbeelden daarvan wil ik hier in het kort vermelden.

---

latie met de oude Aziatische cultuur vormt de Javaansche kekajon of goenoengan en de daarmee verwante voorstellingen in de Javaansche litteratuur, sculptuur en folklore. In deze kekajon zijn n.m.m. oud-Aziatische paradijstradities belichaamd (m.n. betreffende den boom des levens), die, waarschijnlijk dank zij oer-Indonesische initiatieriten en voorstellingen omtrent een hemel-reis der sjamanen, in het Javaansche schimmentooneel zijn bewaard gebleven. Het bestek van dit proefschrift laat de verdere uitwerking van deze gedachte niet toe (men zie echter het Register s.v. goenoengan); ik wil er alleen nog op wijzen dat men in de beschrijving van paradijsachtige tuinen in de Javaansche litteratuur meermalen de voorstelling van de door boeta's (reuzen) bewaakte tempelpoort aantreft, die zóó tot in détails met de tegenwoordig nog gebruikte kekajons overeenstemt (zie afbb. 1 en 4), dat ze door deze afbeelding geïnspireerd zou kunnen zijn. Men leze bijv. (behalve de boven, p. 4, reeds genoemde passage uit de *Nawaruci*) het volgende citaat uit zang 68 van de *Ardjoena Sasra Baoe* (door M. Ng. Sindoesastra naar oude handschriften bewerkt en in 1870 door Palmer van den Broek met Ned. vertaling uitgegeven), waarin zulk een lusthof beschreven wordt: „Zij waren verbaasd toen zij den schoonen tuin zagen. De groote poort was van goud gemaakt, en had de gedaante van een adelaar, die in de lucht zweeft. De bovenste spits van de poort had wel wat van een kroon, en verhïef zich hoog in de lucht; de versierselen, die men aan de beide zijden (boven aan) vond, waren als het ware de oorsieraden van den adelaar, het dakbekleedsel van de poort bestond uit op elkaar liggende gouden platen aan het voorhoofd van den adelaar. Aan de bovenste spits was een parel aangebracht, zoo groot als een jonge kokosnoot, die in de verte met al de kleuren van den regenboog schitterde, en zooveel licht verspreidde, alsof de zon er in was blijven hangen. De muren aan de linker- en de rechterzijde van de poort schenen als 't ware vleugels te zijn, de slagpennen waren hemelsblauw met andere kleuren er tusschen, deels rood en blauw geverfd, en met veelkleurig goud versierd. De stijlen van de poort naast den ingang geleken op de geschubde beenen van een adelaar; zij hadden lijstwerk van verschillende kleuren, dat met een menigte amethisten en briljanten bezet was. Ter linker- en rechterzijde van de poort vond men twee steenen beelden, die de gedaante van Boeta's hadden, en geleken op TJINKARA-BALA en BALA OEPATA (de beide deurwachters in Batara ENDRA's hemel). Dezen bewaakten de stijlen van de poort; zij schenen een badama (knots) in de hoogte

In de *Minahassa*[106]) wordt verteld van een zekeren Woeloer, aan wien de koning de *opdracht* gegeven had hem, *op straffe des doods,* het *„Levende Water"* te halen. *Een visch* bracht Woeloer veilig *over zee* naar *het verre land,* waar zich het „Levende Water" bevond[107]). *Aan den oever der*

te werpen, en in hun linkerhand een stalen schild te dragen, en als er iemand den ingang wilde binnentreden, dan was het, of ze dien aanstonds met de badama wilden slaan. Hun tong was van rood laken, hun oogen waren gevormd door twee Ceylonsche robijnen, zoo groot als een sentoolvrucht, hun tanden, die in 't goud gezet waren, en hun slagtanden waren als die van werkelijke Boeta's. De slagdeuren, die den ingang moesten afsluiten, waren van goud, met figuren bewerkt en versierd met edelgesteenten. Men had daarop twee wajangpoppen, die op Dèwi RATIH en Batara KAMADJAJA geleken, gegraveerd." Cf. J. KATS, *Het Javaansche Tooneel,* I, *Wajang Poerwa,* Uitg. Comm. Volkslect., Weltevreden, 1923, p. 24 sq. Men zie voorts, behalve de reeds genoemde studies van RASSERS (inzonderheid *„Over den oorsprong van het Javaansche Tooneel"*, pp. 398 sqq.), ook: W. F. STUTTERHEIM, *O. Java en de Hemelberg,* Djawa, 1926, pp. 333 sqq.; W. AICHELE, *Oud-Javaansche bijdragen tot de geschiedenis van den wenschboom,* Djawa, 1928, pp. 28 sqq.; K. A. H. HIDDING, *De beteekenis van de Kekajon,* TBG, 1931, afl. 3-4; H. TH. FISCHER, *Indonesische Paradiesmythen,* Z. f. Ethn., 64, pp. 204 sqq.; H. RESCHKE, *Die Zauberstabmythen der Batak sind Paradies- und Sündenfallerzählungen,* Z. f. Ethn. 67, pp. 176 sqq. en mijn opmerkingen in aant. 14. Zie ook het Register s.v. goenoengan. Voor de Balineesche „tamans" (vijver met godenhuisje op een eilandje, bij een tempel) zie men CLAIRE HOLT, Djawa, 1936, p. 132.

[106]) Cf. J. A. T. SCHWARTZ, *Tontemboansche Teksten,* Leiden, 1907, pp. 83 sqq. Hetzelfde verhaal bij J. DE VRIES, *Volksverhalen uit Oost-Indië,* II, Zutphen, 1928, pp. 235 sqq.

[107]) Dit herinnert eenigszins aan een legende, die bij de Sadan-Toradja's verteld wordt van Laki Padada, één der voorvaderen van het vorstengeslacht van Makale (cf. D. C. PRINS, *Het verhaal van de onsterfelijkheid en de afkomst van den Toradja-vorst van Makale,* Indië, 1921/2, p. 781). Laki Padada keerde nl., nadat hij tevergeefs had gezocht naar de onsterfelijkheid, naar zijn land terug op den rug van een witten buffel, die met hem over de zee zwom. Een merkwaardige variant van het Minahassische verhaal vond ik in een werk over het Buddhisme (Lamaïsme) van Tibet (Jos. BELF, *Die Gelbe Kirche,* Wien, 1937, p. 227 sq.). Nadat de ziel van den Buddhistischen geloovige na zijn dood de landen van Roem Scham doorkruist heeft, wordt hij op den rug van den koning der visschen over de rivier Patvalotana gebracht naar het paradijs Shambhala, waar zich in het Oosten der van edelgesteenten stralende hoofdstad Kalapa de zee bevindt, die alle

zee trof hij *een vrouw* aan, die hem *vroeg naar het doel van zijn reis*. Zijn antwoord luidde, dat hij kwam om het „Levende Water" te halen [108]). Zij beloofde hem dat water te zullen schenken, *wanneer hij haar huwde* [109]). Woeloer deed dat en *ontving* nu van haar *het „Levende Water"*, waarmee hij zijn bamboekoker vulde. *Op den terugweg* liet hij echter, toen hij reeds dicht bij het paleis van den koning gekomen was, zijn bamboekoker vallen, zoodat het „Levende Water" *over den grond stroomde*. Woeloer was zeer bedroefd, omdat hij vreesde, dat hij nu door den koning zou worden gedood, maar *mieren hielpen hem* het water weer in de koker terug te brengen, zoodat hij in staat was den koning het „Levende Water", waarom hij gevraagd had, te schenken [110]).

---

wenschen vervult. (Zie ook A. GRÜNWEDEL, *Der Weg nach Sambhala*. München, 1918).

Voor andere parallellen zie men H. GÜNTER, *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg, 1910, pp. 17, 56, 80; voor parallellen op Java zie men aant. 110; voor Soemba, beneden het verhaal van „Het zingende water" en Excursus XI; voor Hawaii en Tahiti: DIXON, *Oceanic Mythology*, p. 72, aant. 56; en in het algemeen: THOMPSON, *Motif-Index*, Vol. I, 1932, B 175, 243, 470 en 551. Voor parallellen van het „water des levens" bij andere volken zie men het Register s.v. water (des levens).

[108]) Deze episode herinnert sterk aan de ontmoeting van Gilgameš met Siduri, al is zulk een overeenkomst van betrekkelijk voor de hand liggenden aard op zich zelf natuurlijk geen bewijs voor historische afhankelijkheid of i.d.

[109]) Het is merkwaardig, hoe dikwijls in de Indonesische levenswater-verhalen het verkrijgen van dit water met het huwen van de bewaakster, of de met dit water in onmiddellijke relatie staande persoon verbonden is. Men zie daarvoor ook de andere hier gereleveerde vertellingen en het Javaansche verhaal vermeld in de volgende aant.

[110]) Met dit Minahassische verhaal vertoont de Javaansche geschiedenis van Moersada, den zoon van den vorst van Roem, veel overeenkomst. Moersada gaat op zoek naar een medicijn voor zijn moeder, die ongeneeslijk ziek is. Dit medicijn bevindt zich op (het eiland) Poeloe Poetih. Een wondervisch brengt hem daarheen. De geestenprinses, die het geneeskrachtige water (tirta boelajat) bewaakt, is bereid hem dit water tegen mingenot af te staan. Eerst moet hij echter nog twee boeta's (reuzen), die het water bewaken, overwinnen. (L.U.B., cod. 1819; cf. VREEDE, *Catalogus*, p. 194 sq.). Men zie ook cod. 1798 (Asmara Soepi), cf. VREEDE, o.c. pp. 189 sqq. en het verhaal van Djaka Prataka in cod. 2017, VREEDE, Cat., p. 196 sq.

Op *Roti*[111]) wordt een dergelijk verhaal verteld van een prins, die met de dochter van een koning wilde huwen, en nu de *opdracht* ontving voor hem het *„water des levens"* te halen[112]) en een wondervogel, wiens veeren de macht bezaten allerlei heerlijk voedsel en kostbaarheden te voorschijn te brengen[113]). Door middel van een vliegend geitenvel[114]) slaagde de prins erin om de wondervogels te vangen en het „water des levens" te bereiken, waarmede hij zijn flesschen vulde. Hij bracht ze aan den koning en ontving nu verlof om diens dochter te huwen, waarna hij naar zijn eigen land terugkeerde.

Een merkwaardige variant van deze levenswaterverhalen treft men op *Soemba* aan. Ik bedoel de vertelling: *„I Ramboe Kahi, Het Zingende Water"*[115]). Volgens dit verhaal zou I Oemboe Ndiloe het door hem gezochte zingende water verkregen hebben, *indien men hem 7 dagen en 7 nachten had laten slapen*[116]). Tegen zijn uitdrukkelijk bevel in wekten zijn beide zoons Oemboe Madoe en Oemboe Ndiloe hem echter

[111]) Cf. J. C. S. Jonker, *Rottineesche Teksten met Vertaling*, Leiden, 1911, nr. 23 (J. de Vries, o.c. II, pp. 71 sqq.).

[112]) Tevoren had de prins zelf op één van zijn tochten reeds het „water des levens" gevonden. Hij kwam nl. bij twee wateren, waarvan het ééne zeide: „dood", het andere: „leven". De prins had twee flesschen bij zich en vulde die, de eene met het „water des doods", de andere met het „water des levens". Bij den koning gekomen toonde hij de kracht van het water door eerst een slaaf te dooden door middel van het „water des doods", en hem daarna weer op te wekken met het „water des levens". De koning wilde nu zelf ook een flesch met het „water des levens" hebben.

[113]) Zulk een veer had de prins ook op één van zijn vroegere tochten verkregen, maar de koning wilde dat de prins den vogel zelf voor hem haalde.

[114]) Het vliegende tapijt is een bekend motief in Oostersche legenden, cf. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes* (I-XII, Liège, 1892-1922), V, nr. 130 en Thompson, *Motif-Index*, II, 1933, D 1155 en 1520.

[115]) Cf. L. Onvlee, *Eenige Soembasche Vertellingen*, Leiden, 1925, pp. 83 sqq.

[116]) Dit herinnert aan een episode uit het Gilgameš-epos, waarin (juist omgekeerd) verteld wordt, dat Gilgameš het door hem gezochte (eeuwige) leven zou kunnen verkrijgen, wanneer hij er in slaagde 7 dagen en 7 nachten wakker te blijven. Hij bereikte zijn doel echter niet, doordat hij in slaap viel.

op den zesden dag. Zij ontvingen nu van hun vader de *opdracht, op straffe des doods,* voor hem *het zingende water te halen*[117]). Driemaal keerden de beide broers onverrichterzake terug[118]). Pas op den vierden tocht, toen ze hun geluk *op de zee* beproefden, gelukte het O. Madoe (die een gevallen beitel *nadook in den Oceaan) af te dalen tot in de onderwereld, waar zich de bron met het zingende water bevond*[119]). Hij *huwde daar* met i Ramboe Kahi, die *in nauwe relatie stond met dit zingende water*[120]), en keerde daarna naar de boot op den zeespiegel terug, waar zijn broer nog steeds op hem wachtte. O. Ndiloe *ontroofde* hem echter het zingende water en wierp O. Madoe in de zee. *Door middel van een visch* kwam echter ook O. Madoe behouden aan land[121])

[117]) R. Köhler, *Kleinere Schriften* (ed. Bolte, I-III, Weimar, 1898-1900), I, p. 118 maakt ook melding van zulk een verzoek om „het zingende water" te halen. Zie ook Bolte-Polivka, *Anmerkungen,* II, p. 380.

[118]) Op den derden tocht redde O. Madoe zijn broer tweemaal van den dood, de eerste maal door de bewaakster van een bron, door wie zijn broer gedood was, te overwinnen en haar daarna te dwingen hem weer levend te maken, de tweede maal door hem te verlossen uit het lichaam van een slang.

[119]) Evenals de verjongingsplant van Gilgameš en het „water des levens" van de *Nawaruci* bevindt zich het zingende water dus op den bodem van den oceaan, in de onderwereld. Blijkens „Ištars Hellevaart" e.a. Babylonische mythen bevond zich het water des levens ook volgens de oude Voor-Aziatische opvattingen in de onderwereld, cf. het Register s.v. „water (des levens)". Van den „boom des levens" wordt in verschillende mythen hetzelfde verteld (zie het Register s.v. „helleboom" en „boom in de onderwereld").

In een Soembaneesche doodenlitanie, die Dr. Onvlee mij toezond, wordt van den doode ook verteld, dat hij op zijn reis naar het doodenverblijf „dieper de zee in moet gaan tot de bron Wingoe Kandora" (Wingoe = ronddraaien; ook naam van een boom; Kandora is ook een boom-naam, een soort Damar); terwijl verderop sprake is van „een gulden bron", waar hij „toenemen en vruchtbaarheid" vragen moet. Daar is het einde van de trap, die naar den hemel leidt en bevindt zich de „parai mameti", de kampong der gestorvenen; vandaar verdeelen zich ook de stroomen. Als de gestorvene uit deze bron drinkt „krijgt zijn lichaam weer gestalte" en „wordt weer het vet van zijn vleesch gezien". Men zie over deze doodenlitanie nadere bijzonderheden in Excursus XI.

[120]) Cf. aant. 109.

[121]) Voor het motief van den helpenden visch zie men aant. 107.

en arriveerde kort na O. Ndiloe in het dorp, waar zij vandaan waren gekomen. De vader was blij met het zingende water en allen prezen O. Ndiloe als dengene, die het gevonden had. O. Madoe wist hem echter te ontmaskeren en te dooden. Doch op verzoek van zijn moeder maakte hij O. Ndiloe daarna weer levend.

In één van de scheppingsmythen van de Dajaks op *Z.O. Borneo*[122]) wordt verteld, dat uit de vereeniging van twee wonderboomen, Limut Garing en Limut Gohong, een levenloos beeld van een meisje geboren werd[123]). Een zekere Sangen, die uit den hemel was neergedaald, klom *naar den hemel* terug *om het „water des levens" te halen*[124]), waardoor hij het meisje tot leven zou kunnen wekken. Weer op aarde gekomen *brak hij echter de flesch*, waarin hij het „water des levens" (Danom Kaharingan) had meegebracht, zoodat het water *naar alle zijden de planten bespatte*, maar niet den mensch. Zoo komt het, dat de planten wel telkens herleven, wanneer ze worden afgesneden, maar de mensch

[122]) Cf. C. A. L. M. Schwaner, *Borneo*, I, 1853, pp. 177 sqq.; F. Grabowsky, *Die Theogonie der Dajaken auf Borneo*, Int. Arch. f. Ethn., 1892, pp. 116 sqq., aangehaald door W. Schmidt, *Grundlinien*, Wien, 1910, p. 19 sq.

[123]) Het motief van de geboorte der eerste menschen uit boomen is zeer verbreid. Men vindt het ook elders in den Indischen Archipel (cf. Wilken, *Verspr. Geschr.* III, 29, 88, IV, 112; Alb. C. Kruyt, *Het Animisme*, p. 465; Schmidt, *Grundlinien*, §§ 25, 26, 33, 44, 217, 304, 370, 372; W. J. Perry, *Myths of Origin and the Home of the Dead*, Folk-lore, 1915, p. 146, aangehaald in zijn *„The Children of the Sun"*, London, 1923, p. 255; R. B. Dixon, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916, pp. 110, 160, 168 sq.; G. de Vries, *Bij de Berg-Alfoeren op West-Seran*, Zutphen, 1927, p. 165 sq.; Voorhoeve, *Overzicht*, p. 65) en bij vele andere volken (cf. Ad. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*, Berlin, 1859, p. 104; Böklen, *Adam u. Qain*, Leipzig, 1907, p. 40; Philpot, *The Sacred Tree*, pp. 72 sqq.; Baudissin, *Studien*, II, p. 207; Thompson, *Motif-Index*, vol. I, 1932, A 1236, 1251 en 1252; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsingfors, 1931, pp. 71 sqq.; J. P. Wiersma, *Friesche mythen en sagen*, Zutphen, 1937, p. 76 sq.; Fr. R. Schröder, *Die Germanen*, p. 49; Feldmann, *P. u. S.*, pp. 426, 435, 466, 468 sq., 471, 480; O. Lauffer, *Kinderherkunft aus Bäumen*, Z. f. Volksk., 1935, pp. 93 sqq.; zie ook Hoofdstuk III aant. 500), vooral in Afrika (cf. J. G. Frazer, *G.B.*, II, p. 219; H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit*, pp. 224 sqq.).

[124]) Dit water des levens is het sap van den hemelschen wonderboom Limut Garing Tinga (cf. Grabowsky, o.c. p. 118, 121 sq.).

sterfelijk is. Sangen huwde met Budak Bulan (de in een vrouw veranderde vrucht van een hemelschen wonderboom), en werd de *stamvader der menschen.*

Tenslotte nog een variant van de levens-water-legende uit Polynesië, waarin wij vele trekken van de bovengenoemde verhalen terugvinden. Van Faalataitauana wordt op *Samoa* verteld [125]), dat hij met zijn zuster Sina *ver weg* voer *over de zee,* totdat hij kwam bij een draaikolk-gat in de zee, waar zich *de toegang tot de onderwereld bevond.* Het schip verdween met Sina in de diepte. Faalataitauana greep zich echter vast aan een boom op een rots, en werd gered. In de nabijheid van het draaikolk-gat ontmoette hij *de dochter van den zonnegod* Ilalegagana. Deze *wees hem den weg naar het „levenswater",* schonk hem een kokosblad, waarmede hij een oude vrouw van blindheid genas, waarop deze hem, uit dankbaarheid, veilig leidde *over het water des doods naar het water des levens.* Hij vond daar ook zijn zuster Sina terug, die hij door middel van het „water des levens" weer levend maakte. Samen keerden zij daarna weer naar hun land terug.

Met deze voorbeelden meen ik te kunnen volstaan. Uit het bovenstaande is genoegzaam duidelijk geworden:

1e. dat op Java verschillende verhalen voorkomen, waarin het motief van het zoeken naar het „water des levens" behandeld wordt op een wijze, die meer herinnert aan enkele episoden uit het *Gilgameš-epos* dan aan overeenkomstige verhalen uit India;

2e. dat in de Javaansche religie en cultuur meer dergelijke overeenkomsten zijn aan te wijzen;

3e. dat ook elders in den Archipel en in het Austronesische cultuurgebied in het algemeen, waar nòch het Hindoeïsme nòch de Islam zijn doorgedrongen, varianten van het levens-water-verhaal worden aangetroffen [126]); en

---

[125]) cf. P. Hambruch, *Südseemärchen,* Jena, 1916, nr. 63, pp. 247 sqq. Het „water des levens" speelt in de mythen en legenden der Zuidzee een groote rol, cf. Hambruch, o.c. aant. bij nr. 68 *(„Das Lebenswasser des Kane"),* p. 350 sq.

[126]) Schmidt, die overigens in zijn *„Grundlinien"* Java buiten beschouwing laat (cf. aant. 150) haalt toch op p. 3, Anm. 2 een citaat aan uit E. Metzger *„Mitteilungen über Glauben und Aberglauben bei Sundanesen und Javanen",* Globus, 1882, waarin sprake is van het

4e. dat deze verhalen (mede in verband met het ethnologisch, taalkundig, anthropologisch, archaeologisch en cultuurhistorisch onderzoek van de laatste decennia), een rechtstreeksche relatie van het Javaansche volk en zijn cultuur met die van het oude Voor-Azië (ev. via de praehistorische Indusvallei-cultuur) waarschijnlijk maken.

Bij dezen stand van zaken is het niet verwonderlijk, dat wij ons gaan afvragen of op Java in de litteratuur, in de kunst of in de folklore misschien ook paradijs-tradities zijn bewaard gebleven, die een scherper beeld van het historisch paradijsverhaal hebben bewaard dan die, welke uit het oude tweestroomenland of uit India tot ons gekomen zijn. Ik denk bijv. aan de boven reeds enkele malen vermelde goenoengan of (ke)kajon[127]), het bekende Javaansche wajang-requisiet, waarop een boom staat afgebeeld, soms door een slang omkronkeld, maar meestal met een slang aan weerszijden beneden en een monsterkop (banaspati) ter halverhoogte van den stam, door water omringd (daarop wijzen de golvende lijnen en visschen, die op verschillende kekajons staan afgebeeld[128])), en staande achter een gevleugelde poort[129]),

„levenswater", en dat sterk herinnert aan een episode uit de *Serat Manik Maja* (waarschijnlijk zal het daaraan ook wel ontleend zijn), en merkt dan op p. 125 van datzelfde werk op, dat het Indische „amrita" hier ongetwijfeld „mit hinüberspielt", maar dat we hier toch te doen hebben met „eine genuin indonesische Umbildung", omdat „versucht wird, das Lebenswasser als Lebensprinzip an den Anfang des Menschenschaffens und in Parallele mit dem belebenden Hauch des Höchsten Wesens zu stellen" (SCHMIDT zegt dit vooral naar aanleiding van de boven weergegeven scheppingsmythe der Dajaks van Z.O. Borneo).

[127]) Men zie het Register s.v. goenoengan.

[128]) cf. afb. 3. Zie ook STUTTERHEIM, *Oost-Java en de hemelberg*, p. 345.

[129]) De gevleugelde poort kennen wij reeds van afbeeldingen op oud-Babylonische zegelcylinders (cf. afb. 20 en WARD, *Seal Cylinders of Western Asia*, figg. 80 (= 349), 350-356, 358 sq., 361; men zie Ch. XVII: *The Goddess with winged gate and bull*, pp. 123 sqq.). Sommige Javaansche poorten zijn ook van vleugels voorzien. Zoo bijv. één van de poorten van het zgn. Waterkasteel (het oude Sultanspaleis) te Jogjakarta, en de groote poort van Tj. Sĕndang Doehoer op. O. Java (cf. afb. 13). De beteekenis daarvan is onzeker. Niet on-

geflankeerd door twee monsterfiguren met opgeheven zwaard.

Op dezen boom wordt meer dan eens in de litteratuur gezinspeeld. Ik gaf boven daarvan reeds een enkel voorbeeld [130]), en vermeldde voorts enkele namen, waaronder deze boom bekend is [131]). Evenals in de *Ardjoena Sasra Baoe* wordt hij in de *Nawaruci*, in het oud-Javaansche *Rāmāyana* en elders beschreven als staande in een lusthof. Hij wordt beschouwd als de wenschboom (kalpawṛksa, kalpadruma, kalpataru [132]), de hemel- en paradijsboom [133]) (pārijāta, Jambū),

---

mogelijk is het, dat deze voorstelling verband houdt met de idee, dat de poort naar het paradijs tevens de zonnepoort is, en de zon wordt dikwijls afgebeeld als een van vleugels voorziene schijf. Het zou ook kunnen zijn, dat oorspronkelijk de wachters ter weerszijden van de poort met vleugels werden afgebeeld en dat later de vleugels met de poort in verband werden gebracht.

[130]) cf. aant. 105, de Sri Wedari in de *Ardjoena Sasra Baoe*. Men zie voor een dergelijke beschrijving ook de *„Lajang Damar Woelan"*, Verh. Bat. Gen., 1922, p. 110 (cf. K. A. H. Hidding, *De Beteekenis van de Kekajon*, TBG, 1931, afl. 3-4, overdruk, p. 23).

[131]) cf. aant. 14. In andere geschriften, zoo bijv. in het Oud-Javaansche *Rāmāyana* (IX, 42 sqq.) wordt hij pārijāta genoemd. Deze pārijāta's staan in den lusthof van den vorst der reuzen Rāwana. Sitā, de gemalin van Rāma, wordt door Rāwana gevangen gehouden en door Rāma's afgezant Hanumān in dezen lusthof bezocht. Zie ook aant. 133.

[132]) cf. aant. 14. Men zie ook Kern, *Verspr. Geschr.* VII, p. 60; J. Ph. Vogel, *De Giften van Mulavarman*, BKI, 1920, pp. 431 sqq.; Finot, *Journ. Asiat.*, XIII, p. 342; F. D. K. Bosch, *Een hypothese omtrent den oorsprong der Hindoe-Javaansche kunst*, Hand. 1e Congr. v. d. T. L. V. v. Java, Weltevreden, 1921, p. 138 sq.

Men vergelijke hiermee ook den wonderboom *kastuba* (waarvan de takken en bladeren wonderkracht bezitten), welke voorkomt in het geschrift *Amad* (L.U.B., cod. 3841, m.s. Juynboll, p. 69; cf. Int. Arch. f. Ethn., 1904, p. 83 sq.).

[133]) De zoon van Rāwaṇa, Indradjit, heeft de pārijāta's uit den hemel van Indra geroofd en ze naar Langkā (Ceylon), het rijk van zijn vader, overgebracht. De boom wordt meermalen beschreven als staande in den hemel van Wisṇu of op den Meru, den hemel- of godenberg, cf. aant. 14.

Voor India zie men W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920, p. 42 sq., 93 sq., 175. Het is de Aśvattha-boom (ficus religiosa), de zetel der goden in den derden hemel (pradyaus geheeten, ook wel Indravāt of Indraloka, want het is de hemel van Indra), waar zich ook de soma bevindt, en de Āditya's hun madhu-

de boom, die voor de begeerde bruid als huwelijksvoorwaarde moet worden verworven [134]).

Toch is met al deze namen en beschrijvingen de oorspronkelijke beteekenis van de kekajon nog niet gegeven. M.i. kan deze alleen worden verklaard vanuit de beteekenis, die dit requisiet heeft in de wajang en dus ook in verband met de beteekenis van de wajang zelf. RASSERS heeft in zijn reeds eerder genoemde studies [135]) daarop te recht gewezen. Nu kan ik in deze inleiding het vraagstuk van de beteekenis en den oorsprong van de kekajon in verband met die van de wajang

---

drank drinken; het is tegelijk het paradijs, waar de zaligen de onsterfelijkheid ontvangen (cf. Ṛgweda IX, 113, 8; X, 107, 2; 135, 1; 154, 1).

Een paradijs-boom is ook de Jambū op den Meru (cf. KIRFEL, o.c. pp. 93 sq., 234 sq.; OLDENBERG, *Das Mahābhārata*, Göttingen, 1922, pp. 84 sqq.). Uit de vruchten van dezen Jambū-boom, op één van de vier zij-gebergten van den Meru, ontspringt de Jambūnadi, die rondom den Meru stroomt. Ieder, die uit deze rivier drinkt, veroudert niet, maar behoudt de eeuwige jeugd.

Dicht bij den Meru ligt het land Uttarakuru, waar de boomen steeds vruchten dragen (ook kleedingstukken en versierselen), waar geen ziekte en lijden meer heerschen en rivieren stroomen van melk, ghee en honing (cf. afb. 16). Men zie het Register s.v. „Aśvattha", „paradijs"- en „hemelboom"; voor parallellen van den boom met kleedingstukken e.d. zie men s.v. „lappenboom" en „wenschboom".

[134]) Als zoodanig meest Déwa(n)Daroe genoemd. Men zie bijv. *Lakon Kandiawa* (cf. VREEDE, Cat., p. 244 sq.). Hij komt ook voor in *„Parta Krama"*, Dj. II, zang VI, in de *„Poestaka Radja"* (van RANGGA WARSITA) Dj. II, p. 211 en in de *„Dana Asmara"* van R. M. SASRADIWIRJA, Jogjakarta, 1881, Zang I. Zie ook aant. 14.

De Heer OVERBECK van Jogja maakte mij attent op het feit, dat in sommige Maleische geschriften (o.a. het Maleische Pandji-verhaal *„Hikajat Galoeh di-gantoeng"*) de kekajon met „Pohon Nagasari" wordt aangeduid. Ook de Javanen schijnen deze benaming wel te gebruiken voor de goenoengan. De Heer MOESA maakt in een artikel over de wajang (*„Grepen uit de wajang in verband met den Islam"*, Djawa, 1923, p. 61, aant. 1) tenminste melding van een ḍalang, die den boom van de goenoengan „Nagasari-boom" noemde. Volgens MOESA zou deze boom zoo heeten naar de koningsslang, die zich om zijn stam kronkelt. In de *„Tantu Panggĕlaran"*, (ed. PIGEAUD, p. 70, vert. p. 139 sq.) wordt verteld, dat de Nagasari-boom uit het doode lichaam van een slang ontsproot.

[135]) M.n. in *„Over den oorsprong van het Javaansche Tooneel"*, BKI, 1931, p. 407 sq.

niet breedvoerig bespreken[136]). Ik vermeld hier alleen, dat m.i. de wajang-vertooning zich ontwikkeld heeft uit oude initiatieriten[137]) die o.a. het scheppings- en paradijsgebeuren en de geschiedenis der eerste voorouders tot inhoud hadden[138]) en nauw verband hielden met sjamanistische hemel-

---

[136]) Men zie hierover o.a. HIDDING, *De Beteekenis van de Kekajon*, TBG, 1931, en de artikelen van STUTTERHEIM *(Oost-Java en de hemelberg)* en van AICHELE *(Oud-Javaansche bijdragen tot de geschiedenis van den wenschboom)*.

[137]) Men zie hiervoor behalve de genoemde artikelen van RASSERS de beschrijvingen van deze plechtigheden vooral bij de Australiërs door A. W. HOWITT (*„On some Australian Ceremonies of Initiation"*, Journ. of the Anthropolog. Inst. 1884; id. *The native Tribes of South East Australia*, London, 1904, pp. 509 sqq.); B. SPENCER and F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, pp. 271 sqq.; id. *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904; en voorts ANDREW LANG, *Myth, Ritual and Religion*, London 1887; H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902; E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, London, 1902, pp. 273 sqq., 294 sqq.; id. *The Tree of Life*, London, 1905, pp. 55 sqq.; H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, New York, 1908; A. VAN GENNEP, *Rites de passages*, Paris, 1909; H. VISSCHER, *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern*, II, Bonn, 1911, pp. 285 sqq., 409 sqq.; GOBLET D'ALVIELLA, art. *Primitive Initiation*, ERE, VII, pp. 314 sqq.; id. *L'Initiation*, RHR, 1920; RAOUL ALLIER, *La Psychologie de la Conversion*, I, Paris, 1925, pp. 307 sqq.; J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, I³, 1932, pp. 5 sqq.; XI³, 1930, pp. 225 sqq.; G. v. D. LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, pp. 178 sqq., 307 sq.; J. VAN BAAL, *Godsdienst en Samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea*, Amsterdam, 1934, pp. 132 sqq. en J. W. HAUER, *Die Religionen*, I, pp. 458 sqq.

Voor den samenhang tusschen (scheppings-, voorouder- en paradijs-) mythen, ritus en initiatieceremoniën e.d. zie men o.a.: W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, III², pp. 486 sqq., V, 2², Leipzig, 1914, pp. 20 sqq., 48 sq.; F. M. TH. BÖHL, *Mimus en Drama op het Babylonisch Nieuwjaarsfeest*, St. d. T., 1921, II, p. 44 sq.; B. MALINOWSKI, *Myth in Prim. Psych.*, in „The Frazer Lectures 1922-1932", pp. 83 sqq. en 115; G. J. HELD, *The Mahābhārata*, pp. 98 sqq.; K. TH. PREUSS, *Der religiöse Gehalt der Mythen*", Tübingen, 1933; id. *„Die religiöse Bedeutung der Paradiesmythen"* in *„Custom is King"*, London, 1936, pp. 117 sqq.; G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie*, pp. 389 sqq., 394 sqq., 424 sqq.; *Myth and Ritual*, 1933, pp. 147 sqq.; W. J. PERRY, *The Primordial Ocean*, pp. 346 sqq. en T. GOEDEWAGEN, *De Mythe in de Cultuur*, ANTWP, 1937, pp. 228 sqq. Zie ook de volgende aant.

[138]) De voorouders van het menschelijk geslacht waren de eerste ontvangers van de Goddelijke openbaring omtrent de schepping en

reizen en beschrijvingen van de reis der dooden naar het paradijs of naar het zielenland, zooals wij die kennen uit andere deelen van den Indischen Archipel[139]) en waarvan de sporen ook op Java niet ontbreken[140]).

---

de ooggetuigen van het paradijsgebeuren. Dat scheppingsgeheim en paradijsgetuigenis werd van geslacht op geslacht overgeleverd, o.a. ook ter gelegenheid van de initiatieriten, zooals dat ook nu nog gebeurt bij vele stammen, die de initiatieplechtigheden in eere hebben gehouden (cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, pp. 91 sq., 123 sq., 130, 192, 200, 202 sq., 348 sq., 353, 407, 459, 464 sq., 498 sq.). Zie ook aantt. 140, 142 en 174.

[139]) Voor Borneo zie men bijv. R. BRANDSTETTER, *Wir Menschen der Indonesischen Erde*, IX, Luzern, 1934, p. 45; voor Celebes H. v. d. VEEN, *Een Wichellitanie der Sa'dan-Toradja's*, in Feestb. Kon. Bat. Gen., Weltevreden, 1929, pp. 396 sqq.; N. ADRIANI, *Het Animistisch Heidendom als godsdienst*, Den Haag, 1922, pp. 9 sqq.; ADRIANI-KRUYT, *De Bare'e-Sprekende Toradja's*, II, pp. 135 sqq., III 645 sqq. Een Soembaneeschen dooden-zang, waarin dit motief voorkomt, noemde ik reeds in aant. 119 (cf. Exc. XI). Men zie voorts KRUYT, *Het Animisme*, pp. 443 sqq.; G. A. WILKEN, *Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel*, 's Gravenhage, 1887; T. J. BEZEMER, *Door Nederlandsch-Oost-Indië*, Groningen, 1906, pp. 453 sqq.; en in het algemeen voor de hemelreizen der sjamanen: P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910/11, p. 151; HOLMBERG, *Der Baum des Lebens*, pp. 133 sqq.; A. CLOSS, *Die Religion des Semnonenstammes*, (in „Die Indo-Germanen-Frage", Wien. Beitr. z. K. u. L., IV, 1936, pp. 549 sqq.), p. 665; ALEX. SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, ib., pp. 675 sqq.; J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, III³, London, 1936, pp. 56 sqq. en het Register, s.v. „sjamanisme", „hemelreis", „boom als verbinding tusschen hemel en aarde".

[140]) Het oorspronkelijk religieus karakter van de wajang en verschillende merkwaardige gebruiken, die bij de vertooning in acht moeten worden genomen, kunnen m.i. het best op deze wijze worden verklaard. Bij sommige wajang-vertooningen (m.n. bij zgn. „ngruwat"-voorstellingen) kruipt de dalang (de leider van het spel) tevoren in een met een doek overdekte kooi. Dit gebruik bestond enkele jaren geleden nog in de dessa Klapasawit bij Keboemen (M. Java). Juist in de oudste lakons, die het meest het „Indonesische" karakter hebben bewaard, treden verschillende trekken naar voren, die aan initiatieceremoniën en sjamanistische praktijken herinneren, evenals de plaatsing van de mannen en vrouwen tijdens de vertooning. Men zie hierover behalve de reeds genoemde studies van RASSERS ook J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, *Religionen der Naturvölker Indonesiens*, ARW, XXX; A. MORET et G. DAVY, *Des clans aux empires, l'organisation sociale chez les primitifs et dans l'orient ancien*", L'évolution de l'humanité, VI,

De kekajon (= boom, geboomte) of goenoengan (= berg. gebergte), stelt dan den paradijs- of hemelberg voor, waarop de hemelboom of „boom des levens" stond. Vandaar dat de kekajon ook steeds bij den aanvang van het spel voor het scherm wordt geplaatst: al de lakons, die als hoofdthema het „sangkan paran" (het vanwaar en waarheen van het menschelijke leven) behandelen[141], beginnen a.h.w. in het paradijs, en de oorspronkelijke bedoeling zoowel van de initiatieriten als van de wajangvertooning zal dan ook wel geweest zijn eenerzijds een voorstelling of een herhaling te geven van hetgeen eenmaal gebeurde met de eerste voorouders van het betrokken volk, anderzijds den weg te wijzen naar het verloren paradijs, naar het zielenland der gezaligden[142].

1923; J. Ph. Duyvendak, *Het Kakean-genootschap van Seran*, 1926; G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion*, p. 112 sq.; G. J. Held, *The Mahābhārata*, Amsterdam, 1935, pp. 104 sqq., 111 sqq., 118 sqq., 346 sqq. — Men denke ook aan overeenkomstige „survivals" in het bekende Javaansche Nini-Ṭowong-spel, het barongan-spel, koedakèpang, wajang topèng e.d. en aan de „slamĕtan ĕntas-ĕntas" en andere verwante gebruiken bij de Tĕnggĕreezen op O. Java.

[141]) cf. o.a. Z. H. Mangkoenagara VII *„Over de Wajang Koelit"*, Djawa, 1923 en J. H. Bavinck, *Christus en de Mystiek van het Oosten*, Kampen, 1934, pp. 196 sqq.

[142]) De nauwe samenhang tusschen tempel, paradijs en hemelberg in de voorstelling van vele volkeren (men zie daarover o.a. J. L. Palache, *Het Heiligdom in de voorstelling der Semietische volken*, Leiden, 1920, pp. 31 sqq., 139 sqq. en beneden, hoofdstuk IV pp. 440 sqq.) komt ook in de kekajon of goenoengan uit. — M.i. is zoowel de vorm als de ornamentatie van de goenoengan op deze wijze beter te verklaren, dan door een rechtstreeksch verband met den voorwand van het sacrale mannenhuis aan te nemen, zooals Rassers (o.a. in *Over den Oorsprong van het Javaansche Tooneel*, p. 408 sq.) doet, en in navolging van hem Locher *(The Serpent in Kwakiutl Religion*, p. 113), Held *(The Mahābhārata*, p. 212 sq.; Held vermoedt, dat er tevens een verband bestaat tusschen den vorm van de kekajon en de „horseshoe-shaped opening" van de Indische tempelgebouwen) e.a. Daarvoor zijn n.m.m. de verschillen ondanks onmiskenbare overeenkomsten toch weer te groot. Dat er een relatie tusschen beide bestaat is wel waarschijnlijk maar dan *indirect*, doordat zoowel de goenoengan als het sacrale mannenhuis (met de daar plaats hebbende initiatie-riten) *teruggaan op dezelfde voorstelling van een oorspronkelijken paradijs- en hemelberg*, vanwaar de mensch eenmaal verdreven werd; een verbasterde paradijstraditie dus, waarin o.a. ook een vage herinnering aan den boom des levens is bewaard gebleven. „Terecht stelt de mythe

Het is in dit verband niet zonder beteekenis, dat de boom in de mythologie van de volken van den Indischen Archipel [143])

den hemelboom aan het begin der schepping," zegt RASSERS, *Oorsprong*, p. 416, waarbij hij verwijst naar DUYVENDAK (*Het Kakeangenootschap*, p. 76, 129), die vermeldt, dat de bevolking op Seran zegt afkomstig te zijn van een berg, waarop een waringin stond. — De voorstelling van een berg met een boom als het begin der schepping treft men ook elders aan. Men denke ook aan de Indische voorstelling van den Jambū-boom op den Meru en de Perzische voorstelling van den Alzaad-boom op den Hara Berezaiti of Alburg.

De beide daemonen met een opgeheven zwaard behoeven dan ook geen representanten van een sociaal of kosmologisch dualisme te zijn (hun houding wijst ook niet op een bestrijding van elkander), maar vinden een betere verklaring als bewakers van het heiligdom, geheel in overeenstemming met de desbetreffende voorstelling in het oude Oosten. Men denke ook aan de Kerubim en het Vlammend Zwaard, die den toegang tot het paradijs en den weg naar den boom des levens bewaakten. In een artikel *„Grepen uit de wajang in verband met den Islam"* (in Djawa, 1923, pp. 56 sqq.) deelt de schrijver, MOESA, mee, dat op Java deze beide reuzen ook „koeroebioen" worden genoemd (o.c. p. 61 sq.).

Het is in dit verband merkwaardig, dat (blijkens een mededeeling, die ik aan den Heer OVERBECK dank) in het gebedsformulier, dat vóór het begin van de (uit Siam afkomstige) Maleische Ma'yong-uitvoering (te vergelijken met de Javaansche Wajang-wong) door den leider van het theatergezelschap wordt uitgesproken, de „spelers en speelsters" worden opgeroepen „uit de zeven vertrekken van de zeven paleizen, die zich in de hoogte bevinden, die van den beginne af bestaan" (cf. W. W. SKEAT, *Malay Magic*, London, 1900, p. 505 sq.). Hieraan kan de gedachte ten grondslag liggen, dat de spelers van de Ma'yong goddelijke figuren voorstellen, of wil men: de vergoddelijkte voorouders van het menschelijk geslacht, die a.h.w. uit den hemel worden opgeroepen om de mythische gebeurtenissen uit den voortijd te vertoonen. Het vervolg van dit gebed („Ik zal openen de poorten der zeven vertrekken van de zeven paleizen, ik zal openen de gesloten deuren, van de buitenste af tot de binnenste toe, van de zeven vertrekken der zeven paleizen") doet onwillekeurig denken aan de poort van de goenoengan, die bij den aanvang van de wajang-vertooning van het scherm wordt verwijderd.

[143]) Op Borneo (cf. HOSE and MACDOUGALL, *The Pagan Tribes of Borneo*, II, London, 1912, p. 5; H. LING ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, London, 1896, p. 307; FISCHER, *Indon. Paradies-mythen*, p. 219; A. W. NIEUWENHUIS, *In Centraal-Borneo*, I, Leiden, 1900, p. 142); op Sumatra (G. K. NIEMANN, *Bijdrage tot de kennis van den godsdienst der Bataks*, Tijdschr. v. Ned. Indië, 1870, IV, p. 299; VOORHOEVE, *Overzicht*, p. 24, 130, 136, cf. ook p. 51);

en elders[144]) een groote rol speelt als verbindingsmiddel tusschen hemel en aarde[145]).

op de Mentawei-eilanden (cf. DUYVENDAK, *Inl. tot de Ethn. v. d. Ind. Arch.*, p. 65); op Flores (cf. v. SUCHTELEN, *Endeh*, Meded. Enc. Bur. 1921, p. 159); in de Molukken (cf. RIEDEL, *De Sluik- en Kroesharige rassen*, p. 90, 275, 311 sqq.; DE VRIES, *Bij de Berg-Alfoeren op West-Seran*, p. 163; H. GEURTJENS, *Keieesche Legenden*, 1924, p. 279; SCHMIDT, *Grundlinien*, p. 91 sq., 95 sq.); op Celebes (ADRIANI, *Het Anim. Heidendom*, p. 7; ALB. C. KRUYT, *Measa*, BKI, 1920, p. 77; ADRIANI-KRUYT, *Bare'e sprekende Toradja's*, III, p. 396 sq., 405 sq.; FISCHER, *Indon. Paradiesm.*, p. 213; ALB. C. KRUYT, *Balantaksche Studien*, TBG, 1932, p. 331, 334; A. F. SPREEUWENBERG, *Een blik op de Minahassers*, Tijdschr. v. Ned. Indië, 1846, I, p. 25 sq.).

Men denke ook aan den zielenboom op het doodenschip, dat zoowel op Sumatra, als op Borneo bekend is, cf. afb. 100 en zie voorts o.a. F. GRABOWSKI, Int. Arch. f. Ethn., II, 1889, p. 178; E. VON SYDOW, *Die Kunst der Naturvölker* [3], Berlin, 1932, p. 62 (Abb. 311) en HIDDING, *De Beteekenis van de Kekajon*, p. 28. Men zie hoofdstuk III, aantt. 105 en afb. 99. Zie ook het Register s.v. „zielenboom", „doodenboom" en „doodenschip".

Het is merkwaardig, dat de basis van den Balineeschen lijketoren gevormd wordt door een gegoenoengan (gebergte) met kekajons (geboomte). Rustend op een schildpad stelt deze gegoenoengan (gewoonlijk bestaande uit drie terrassen) den aardberg (verwant met den „hemelberg") voor. (Men vergelijke hiermee de Babylonische terrassentorens, zikkurats, die den wereld- of hemelberg voorstellen en waarvan sommige met den naam „band tusschen hemel en aarde" worden aangeduid, en de Javaansche terrassenheiligdommen). Het tweede gedeelte, de balé-baléan, waarin de lijkkist rust, stelt het luchtruim tusschen hemel en aarde voor. Daarboven bevindt zich het trapsgewijze gebouwde dak, met 3, 5, 7 of 9 verdiepingen, symbolen van de verschillende hemelen, of van den weg naar den hoogsten hemel.

144) cf. PHILPOT, *The sacred Tree*, p. 133; art. *Abode of the Blest*, ERE II, p. 686; WUNDT, *Völkerpsychologie*, V, pp. 261 sqq.; HOLMBERG, *Baum des Lebens*, pp. 9 sqq., 51 sqq., 133 sqq. Zie ook het Register s.v. „boom als verbinding tusschen hemel en aarde".

145) Zie het Register s.v. „boom als verbinding tusschen hemel en aarde" en Excursus XI. Vaak is dit ook een omgekeerde boom (cf. het Register s.v. „omgekeerde boom").

Merkwaardig is, dat bij verschillende volken (ook in den Indischen Archipel) het gebruik bestaat naast de offers een ladder of een boom op te stellen, bijv. bij de Toradja's (cf. KRUYT, *Animisme*, p. 494; v. D. VEEN, *Een Wichellitanie*, p. 396, 401), of ook ter gelegenheid van initiatie- of andere religieuze plechtigheden, bijv. op Mentawei (cf. ALB. C. KRUYT, *De Mentaweiers*, TBG, 1923, p. 73), op Seran (cf.

Nu heb ik boven reeds opgemerkt, dat een onderzoek naar mogelijke paradijstradities op Java ten zeerste wordt bemoeilijkt door het feit, dat Java niet behoort tot die landen, waar de oorspronkelijke inheemsche bevolking eeuwenlang in afzondering heeft geleefd [146]), maar integendeel het tooneel is geweest van een rassen- en cultuurmenging, als bijna nergens ter wereld [147]).

E. STRESEMANN, *„Religiöse Gebräuche auf Seran"*, TBG, 1923, p. 332) en op Nieuw Guinea (cf. C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, pp. 145 sqq. en W. WILLIAMSON, *The Mafulu Mountain People of Br. New Guinea*, 1912, ch. VIII), terwijl men in Burma met hetzelfde doel een boomtak in den grond plant op de plaats, waar de wajang-vertooning zal plaats hebben (cf. L. SERRURIER, *De Wajang Poerwa*, 1896, pp. 276 sqq.). Ook bij de Herero's van Afrika staat de heilige boom in het midden van het dorp, bij het heilige vuur (cf. H. G. LUTTIG, *The religious system and Social Organization of the Herero*, Leiden, 1933, p. 33).

146) In het algemeen zal men bij ethnologische en godsdiensthistorische onderzoekingen van dezen aard zich het liefst wenden tot volken waarvan men met eenige zekerheid kan vermoeden dat ze niet of zeer weinig onderhevig zijn geweest aan beïnvloeding van vreemde culturen, waarvan dus de mogelijkheid bestaat, „dass ihre Entstehung in uralte, vielleicht vor der Differenzierung der Völker oder bestimmte Völkergruppen bestehende Zeiten zurückreicht", zooals FELDMANN zegt in zijn *„Paradies und Sündenfall"* (o.c. p. 59).

147) VON EICKSTEDT (*Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit"*, Stuttgart, 1934, p. 205) noemt Indonesië, „ein Gebiet beispielloser Rassendurchknetung", en zegt elders (o.c. p. 303): „Kein Gebiet der Erde ist so heterogen, wie die uralte indonesische Völkerstrasse. Nicht nur mongolide Rassen (nl. Proto- en Deutero-Maleiers, of, zooals v. EICKSTEDT ze noemt: Palaemongoliden) differenzierten und überschichteten sich hier in zahlreichen kleinen Isolierungsgebieten, es treten auch Reste europider Rassenströme (nl. Wedda's en Polynesiërs) und negrider Rassenströme (nl. Negrito's en Melanesiërs) auf. Zum erstenmal finden wir Vertreter aller drei Grossrassen in einem Raum vereinigt." Vandaar „das unvergleichliche rassische Mosaik und Bastardierungswirrwarr in Indonesien" (o.c. p. 333).

Men vergelijke daarmee de uitspraak van HEBERER en LEHMANN (*„Beitrag zur Kenntnis der Rassenverhältnisse auf den kleinen Sunda-Inseln"* in B. RENSCH *„Eine biologische Reise nach den kleinen Sunda-Inseln"*, Berlin, 1930, p. 107), die onzen Archipel in anthropologisch opzicht als „das vielgestaltigste Gebiet der Erde überhaupt" beschouwen.

De onderzoekingen van Dr. NYÈSSEN op Java zijn daarmee in overeenstemming (*„The Races of Java"*, Batavia, 1929). Java vertoont op

Toen Dr. VAN DEURSEN enkele jaren geleden dan ook een onderzoek instelde naar de figuur van den „Heilbrenger", liet hij de verwante eschatologische voorstellingen van de Javanen met opzet buiten beschouwing „weil diese alle unter Hindu-Einfluss stehen, und das ursprüngliche Javanische nicht mehr zu ermitteln ist" [148]). Zoo verklaarde ook W. SCHMIDT, die in zijn *„Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* [149]) toch zeker ook Java had moeten behandelen, uitdrukkelijk, dat hij Java buiten beschouwing liet „weil durch den seit Jahrhunderten dort herrschenden Mohammedanismus bzw. durch den ihn schon vorausgegangenen Brahmanismus, die alte heimische Volksreligion fast ganz verdrängt worden ist" [150]).

Wij kunnen dan ook ten volle de verzuchting verstaan, die

---

dit punt een merkwaardige overeenkomst met de Indus-vallei van het derde millennium v. C. (cf. H. F. FRIEDERICHS und H. W. MÜLLER, *Die Rassenelemente im Industal während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends und ihre Verbreitung"*, Anthropos, 1933, pp. 383 sqq.).

VON EICKSTEDT neemt op grond van zijn rassenhistorisch onderzoek aan, dat zich in het oude Azië twee „onrust-centra" bevonden, nl. één van de Mongoliden (de Gobi-hoogvlakte in centraal Oost-Azië) en één van de Europiden (Turan en Arabië). Vanuit de Gobi-hoogvlakte bewoog zich één anthropologische stroomlijn naar het Noorden (N. O. Azië en Amerika), één naar het Westen (Europa) en één naar het Zuiden (Indonesië). Vanuit Turan één naar het Zuid-Westen (via Voor-Azië naar Europa, via Noord-Arabië naar Noord-Afrika, via Zuid-Arabië naar Oost-Afrika) en één naar het Zuid-Oosten (via Iran en India naar Indonesië). In ons Indië vermengden zich deze beide volkerenbewegingen en zetten zich dan verder voort naar de eilandenwereld van Oceanië en Australië (cf. VON EICKSTEDT, o.c. p. 332 sq.). Over de latere instroomingen spraken wij boven reeds.

In cultureel opzicht vertoont Java eenzelfde beeld, aangezien elk der betrokken volken zijn eigen cultuur meebracht, waardoor op Java een bij uitstek gecompliceerde cultuur ontstond.

148) A. VAN DEURSEN, *Der Heilbringer*, 1931, p. 15.

149) Wien, 1910.

150) o.c. p. 3. — Na het verschijnen van RASSERS' *„Pandji-Roman"* verklaarde SCHMIDT echter zeer dankbaar te zijn, dat RASSERS door zijn onderzoekingen deze leemte in zijn *„Grundlinien"* had aangevuld. (*„Der Pandji-Roman und die austronesischen Mythologien"*, Feestb. K.B.G., Weltevreden, 1929, p. 353 sq.).

H. Th. Fischer slaakte, aan het slot van zijn artikel over „*Indonesische Paradiesmythen*[151]): „wollen wir jedoch für die indonesischen Mythen die Frage der Übertragung untersuchen, dann werden wir vor zahllose, unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt. Zahlreiche Kulturströme sind durch den Indischen Archipel gegangen und haben ihre Spuren hinterlassen"[152]). Door het samenvloeien van deze cultuurstroomingen is „ein überaus dicht verschlungenes Mythengewebe entstanden, dessen Entwicklung nur in besonderen Fällen beim vorhandensein geeigneter Leitmotive bis zu einem gewissen Grade möglich ist"[153]).

Dit alles zullen wij hebben te bedenken, wanneer wij willen trachten een onderzoek in te stellen naar een mogelijke paradijstraditie bij het Javaansche volk; d.w.z. wij zullen telkens rekening moeten houden met mogelijke beïnvloeding vooral door het Mohammedanisme (dat zelf weer allerlei bestanddeelen uit andere godsdiensten in zich opnam en een lange ontwikkelingsgeschiedenis doormaakte eer het via Perzië den Archipel bereikte) en door het Hindoeïsme (waarvan hetzelfde geldt). Toch valt het te betreuren, dat de Javaansche cultuur, door de gecompliceerdheid van haar wordingsgeschiedenis, zoo lang buiten het wetenschappelijk onderzoek gebleven is, want de Javaansche litteratuur en folklore bevatten tallooze voorstellingen, die voor het vergelijkend ethnologisch en godsdiensthistorisch onderzoek van groote beteekenis zijn; en al is het waar, dat de oorspronkelijke traditie der prae-Hindoeïstische bevolking zeer moeilijk in het huidige amalgama van religieuze en cultureele voorstellingen te vinden is, de publicaties van Rassers, Pigeaud, Stutterheim e.a. en het boven door mij eenigszins uitgewerkte motief van het zoeken naar het water des levens hebben wel getoond, dat dit niet geheel en al onmogelijk is.

Bovendien ontleent de Javaansche cultuur juist aan het feit, dat ze uit zooveel verschillende elementen is samengesteld, haar typische beteekenis voor de hedendaagsche eth-

151) Z. f. Eth., 64, pp. 204 sqq.

152) o.c. p. 244.

153) Fischer verwijst hier naar P. Ehrenreich „*Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Völker*", p. 71.

nologie en cultuurgeschiedenis. Wellicht nergens ter wereld laat zich zoo volledig als op Java het verschijnsel van cultuurbeïnvloeding en -ontleening onderzoeken [154]).

Wel is het m.i. wenschelijk, dat wij bij zulk een onderzoek beschikken over een voldoende concreet „Leitmotiv", i.c. een gemakkelijk herkenbaar en toch ook karakteristiek element uit de paradijsgeschiedenis, en ik meen dat *de boom des levens* aan deze voorwaarden wel voldoet. Natuurlijk is het daarbij niet onze bedoeling de voorstelling aangaande dezen boom des levens los te maken uit het historisch verband en haar zóó te plaatsen naast de (eveneens uit hun verband losgemaakte) voorstellingen omtrent dezen boom bij andere volken. Want de beteekenis van een bepaald cultuurelement of religieus motief kan pas uit het geheel dier cultuur of religie worden verstaan. De totaliteit van het religieuze leven en de mentaliteit van het betrokken volk verleenen hun bijzonder cachet aan elk afzonderlijk godsdienstig phaenomeen [155]). En niet het minst op Java heeft de historie wel bewezen, dat zelfs bepaalde religieuze of cultureele elementen, die uit een andere cultuur waren overgenomen, binnen het geheel van de oer-oude inheemsche levens- en wereldbeschouwing werden vervormd, zoodat oorspronkelijk identieke voorstellingen later een principieel verschillende beteekenis verkregen. En aangezien dit ook geldt voor de traditie van den boom des levens spreekt het vanzelf, dat bij onderlinge vergelijking de religieuze beteekenis van den boom des levens of daarmee verwante voorstellingen telkens naar dat geheel zal moeten worden geïnterpreteerd [156]), ook al kan de historische filiatie (door ontleening of gemeenschappelijken oorsprong) met behulp van

---

[154]) cf. B. J. O. Schrieke, *„Koloniale Volkenkunde" en „Volkenkunde van Nederlandsch Indië"*, Groningen-Batavia, 1936, p. 11.

[155]) cf. H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin-Leipzig, 1928, p. 14: „Religionen sind lebendige Organismen. Als solche haben sie einen bestimmten Habitus, eine Physiognomie, die bis in den letzten Lebensäusserungen hineinreicht. In jedem Gliedteil offenbart sich der Charakter des Ganzen".

[156]) „Chaque élément culturel", heeft Pinard de la Boullaye terecht gezegd, „est à expliquer dans son milieu" (*L'Étude Comparée des Religions*, II [2], Paris, 1925, § 472). Zie ook het begin van Exc. XII.

de voor zulk een onderzoek geldende wetten en criteria nog worden nagegaan.

De oppervlakkige vergelijkingsmethode van vroeger, waardoor men tot identificatie besloot op grond van enkele uitwendig overeenkomende trekken [157]), is door de nieuwere ethnologische en cultuurhistorische methodiek ten eenenmale veroordeeld, ook al wordt zij ook heden nog wel gevolgd [158]). De eenig juiste methode, die wij ook in deze studie hopen te volgen, lijkt mij die, welke allereerst rekening houdt met het principiëele verschil tusschen de openbaring Gods in de H. Schrift en de pseudo-religie en voorts met de groote verschillen tusschen de onderscheiden vormen, waarin de pseudo-religie zich openbaart, en waarnaar de daarin voorkomende voorstellingen betreffende den boom des levens ook zullen

[157]) Zoo bijv. Mrs. J. H. PHILPOT in *„The Sacred Tree"*, London, 1897; GOBLET D'ALVIELLA in *„La migration des symboles"* (in het Nederlandsch vertaald onder den titel *„De Wereldreis der Symbolen"*, door A. J. J. HATTINGA RAVEN, Den Haag, 1912); AUG. WÜNSCHE *„Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser"*, Leipzig, 1905.

Bij UNO HOLMBERG (*„Der Baum des Lebens"*, Ann. Acad. Sc. Fenn., Helsinki, 1922/3) voert deze oppervlakkige identificatie niet tot zulke foutieve conclusies (ook al ontbreken ze bij hem niet), omdat hij zich bij zijn onderzoek hoofdzakelijk beperkte tot het cultuurgebied der Mongoolsch-Tartaarsche en daarmee verwante volkeren. Datzelfde geldt de belangrijke studie van A. J. WENSINCK, *„Tree and Bird as cosmological symbols"* (Amsterdam, 1921), die alleen het West-Aziatisch terrein bestrijkt.

Veel beter dan de bovengenoemde werken van PHILPOT, D'ALVIELLA en WÜNSCHE zijn in dit opzicht de betrokken hoofdstukken in het reeds eerder geciteerde boek van FELDMANN, *„Paradies und Sündenfall"* en de onlangs verschenen dissertatie van VRIEZEN, *„Onderzoek naar de Paradijsvoorstellingen bij de oude Semietische Volken"* (Wageningen, 1937). Beiden houden bewust rekening met het onderling verschillend complex van religieuze voorstellingen, waarin „de boom des levens" voorkomt en wijzen op het groote onderscheid tusschen het paradijsverhaal in Genesis en de paradijsvoorstellingen bij de volkeren. Dat laatste is nog sterker het geval in *„De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis"* van G. CH. AALDERS (Kampen, 1932).

[158]) Bijv. in de verschillende commentaren op het boek Genesis en in onderscheidene ethnologische, godsdiensthistorische en folkloristische geschriften. In het vervolg van deze studie zullen wij meer dan eens gelegenheid hebben daarop de aandacht te vestigen.

moeten worden verklaard, aangezien we hier niet met mechanische associaties, maar met levende organismen te doen hebben [159]).

Juist deze laatste eisch maakt echter het wetenschappelijk onderzoek naar bepaalde elementen in de Javaansche religie en cultuur zoo moeilijk. Want noopte het boven geconstateerde feit van de historisch gegroeide samengesteldheid van de Javaansche levens- en wereldbeschouwing reeds tot een systematisch onderzoek naar de overeenkomstige voorstellingen in de Mohammedaansche, Hindoeïstische en Austronesische beschavingen en, met het oog op de samengesteldheid dezer culturen, weer naar de overeenkomstige ideeën in de Joodsche en Christelijke, in de oude Voor-Aziatische, Indogermaansche en Mongoolsche culturen, de eisch, dat deze elementen

---

159) Het mag een verheugend verschijnsel worden genoemd, dat de steeds meer tot den kern doordringende phaenomenologische bestudeering der religies in de laatste decennia vele godsdiensthistorici gebracht heeft tot de erkenning van dikwijls zeer diepgaande verschillen tusschen de onderscheidene godsdiensten (ook al zijn slechts weinigen van hen bereid op grond van het geloof in de openbaring Gods een principiëel onderscheid aan te nemen tusschen het Christendom en de pseudo-religie). Ik denk bijv. aan werken als van L. R. Farnell (*Greece and Babylon*, Edinburgh, 1911), aan de typologieën van G. van der Leeuw in zijn „*Phänomenologie der Religion*" (pp. 562 sqq.), aan de vergelijkende studiën en de uiteenzettingen van Joh. Hehn (*Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1913), Rud. Otto (*Visnu Narayana*, mit einem Anhang: *Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte*, Jena, 1917; *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha, 1926; *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*, München, 1930), H. W. Schomerus (*Indische Erlösungslehren*, Leipzig, 1919; *Buddha und Christus*, Halle, 1931; *Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem*, Gütersloh, 1932; *Indien und das Christentum*, I-III, Halle, 1931-'33), Heinrich Frick (*Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin, 1928), G. Simon (*Der Islam und die christliche Verkündigung*, Gütersloh, 1920; *Die Auseinandersetzung des Christentums mit der ausserchristlichen Mystik*, Gütersloh, 1930), Joach. Wach (*Religionswissenschaft*, 1924; *Das Verstehen*, I, 1926, II, 1929, III, 1933), Nicol Macnicol (*Is Christianity Unique? A Comparative Study of the Religions*, London, 1936) en H. Kraemer (*De Wortelen van het Syncretisme*, 's Gravenhage, 1937). Men zie ook de litteratuur genoemd in aant. 283 en voor de „Eigenart" van het O.T. Hoofdst. III, aant. 305.

alleen maar met elkander vergeleken mogen worden, indien ze geïnterpreteerd worden vanuit het cultureel en godsdienst-historisch verband, waarin ze zijn geplaatst, brengt de noodzakelijkheid met zich mee van een grondige bestudeering van het geheele godsdienstig-cultureele complex van voorstellingen, dat met den boom des levens verbonden is, en van de voornaamste karaktertrekken der betrokken beschavingen, waardoor de intrinsieke beteekenis der afzonderlijke elementen wordt bepaald.

Bij dezen stand van zaken zal het niemand verwonderen, dat schrijver dezes bij het steeds verder om zich heengrijpend onderzoek dikwijls gedacht heeft aan de woorden, die de bekende ethnoloog en folklorist Sir James George Frazer eens geschreven heeft [160]), naar aanleiding van een onderzoek op het gebied van de folklore, dat hij jaren geleden in Italië instelde: „It is a familiar truth that the full solution of any one problem involves the solution of many more, nay, that nothing short of omniscience could suffice to answer all the questions implicitly raised by the seemingly simplest inquiry. Hence the investigation of a point of folklore, especially in the present inchoatic condition of the study, naturally opens up lines of inquiry which branch out in many directions; and in following them we are insensibly drawn into wider and wider fields of inquiry, until the point from which we started has almost disappeared in the distance, or, to speak more correctly, is seen in its proper perspective as only one in a multitude of similar phenomena."

Het spreekt in verband met het bovenstaande dan ook wel vanzelf, dat ik in deze studie niet het vraagstuk van de traditie van den boom des levens in zijn geheelen omvang kon behandelen, doch dat ik mij tot een onderdeel daarvan heb moeten beperken.

Het liefst had ik deze beperking gezocht in een concentratie op de voorstellingen van „den boom des levens" in de religie en cultuur van Java, aangezien ik deze door een jarenlangen omgang met de bevolking en door de bestudeering

[160]) Nl. in zijn *Folklore in the Old Testament, Studies in comparative religion, legends and law*, I [2], London, 1919, p. IX.

van haar litteratuur en kunst, haar mentaliteit en volkstraditie heb kunnen leeren kennen en de publicatie daarvan een aanvulling zou kunnen vormen van het elders verzamelde materiaal betreffende de traditie van den „boom des levens".

Daartegen bestonden echter verschillende bezwaren. Voorreerst zouden de Javaansche voorstellingen aangaande dezen boom, in verband met de boven besproken samengesteldheid der huidige Javaansche cultuur, toch niet naar hun oorsprong en beteekenis volgens de eischen der vergelijkende religieuze typologie kunnen worden verklaard, indien de overeenkomstige voorstellingen in de op Java binnengedrongen culturen (en hun componenten) niet eveneens in dat onderzoek werden betrokken; en in de tweede plaats, gesteld dat ik mij zou kunnen beperken tot „Nederlandsch-Indië als ethnologisch studieveld", dan zou het tot nu toe door mij verzamelde materiaal(door het ontbreken van de benoodigde gegevens uit verschillende deelen van dit gebied) toch nog niet voldoende zijn om daaruit betrouwbare conclusies te trekken ten aanzien van de mythen betreffende „den boom des levens" van de bevolking van Java vóór de komst der Hindoes [161]).

Vandaar dat ik tenslotte deze beperking heb gezocht in de concentratie op een deel van het noodzakelijk vóóronderzoek, door mij zooveel mogelijk te houden binnen het kader van de Oud-Testamentische wetenschap. De tweede helft van den titel: „in Schrift en Historie", moet dan ook naar de nadere omschrijving in den ondertitel worden verstaan [162]).

[161]) Ik had gehoopt op een enkele jaren geleden door mij verzonden rondschrijven met vragenlijst (als bijlage in deze studie opgenomen) voldoende antwoorden te zullen ontvangen om de leemten in het door mij uit de gepubliceerde litteratuur verzamelde ethnographisch materiaal te kunnen aanvullen. Het resultaat heeft echter aan mijn verwachtingen (die overigens in verband met anderer ervaringen toch al niet hoog gespannen waren) niet beantwoord. Van slechts zeer weinigen ontving ik een eenigszins bevredigend antwoord. En juist uit die gebieden, welke voor het varianten-onderzoek van het grootste belang mochten worden geacht, ontving ik (behalve van Soemba) geen enkel bericht. Bij dezen stand van zaken diende een ethnologische studie over dit onderwerp m.i. te worden uitgesteld totdat volledíger materiaal verkregen was.

[162]) Door te spreken van „Historie" kan ik mijn onderzoek beperken tot de volken met een expansieve en naar de verschillende levens-

Deze beperking brengt met zich mee, dat onze aandacht zich hoofdzakelijk zal hebben te richten:

1° op de teksten van het Oude Testament, die rechtstreeks spreken over den boom des levens [163]);

2° op de voorstellingen betreffende dezen boom in de traditie der volkeren, voorzoover deze òf door het Oude Testament zijn beïnvloed (Joodsche, Christelijke en Mohammedaansche traditie) òf op den vorm en den inhoud van de Oudtestamentische beschrijving invloed zouden kunnen hebben uitgeoefend (Sumerische, Babylonisch-Assyrische, Egyptische en Perzische voorstellingen) [164]);

3° op enkele voorstellingen in het Oude Testament, die met de traditie van den boom des levens op eenigerlei wijze in verband worden gebracht.

Zij houdt echter nièt in, dat wij een enkele maal niet genoodzaakt zouden kunnen worden de door ons zelf gekozen begrenzing te overschrijden.

Vooreerst zullen wij meer dan eens ook de teksten uit het Nieuwe Testament, die over den boom des levens handelen, of daarmee in verband worden gebracht, in ons onderzoek moeten betrekken, te meer waar wij ons op het standpunt stellen van de onverbrekelijke eenheid tusschen het Oude

terreinen gedifferentiëerde beschavingsontwikkeling, en komen niet alleen de archaeologie en de praehistorie (cf. J. HUIZINGA, *De wetenschap der geschiedenis*, 1937, p. 121), maar ook de ethnologie (die zich bezig houdt met de restrictieve en ongedifferentiëerde cultuur) buiten het veld van ons onderzoek te liggen, ook al zijn de grenzen niet altijd gemakkelijk aan te geven. Men zie daarover nader mijn artikel in „De Macedoniër" van Juli 1937, pp. 193 sqq.

[163]) Ook bij een zuiver ethnologisch onderzoek zou ik toch mijn uitgangspunt hebben moeten nemen in de beschrijving der paradijsgeschiedenis, zooals die in Gen. 2 en 3 door Goddelijke openbaring tot ons gekomen is.

[164]) Van deze voorstellingen zal wel nimmer historisch te bewijzen zijn (d.w.z. op grond van aan de historie ontleende gegevens), dat wij inderdaad met een paradijstraditie te doen hebben. Daarvoor is de kloof tusschen de oudste historische gegevens, die tot ons gekomen zijn, en het paradijsgebeuren zelf te groot. We kunnen alleen de waarschijnlijkheid (c.q. de onwaarschijnlijkheid) daarvan aantoonen met behulp van de criteria, die bij het vergelijkend godsdiensthistorisch en ethnologisch onderzoek behooren te worden aangelegd. Men zie daarover nader het tweede gedeelte van dit hoofdstuk.

en het Nieuwe Testament en ons aan den stelregel wenschen te houden, dat Schrift met Schrift moet worden vergeleken.

Vervolgens zullen wij, aangezien deze studie zich voornamelijk bezig houdt met het vergelijkend onderzoek van zgn. ethnographische of godsdiensthistorische parallellen (i.c. de voorstellingen betreffende „den boom des levens") verschillende malen, inzonderheid in dit eerste hoofdstuk, het terrein van de godsdienstwetenschap en van de ethnologie moeten betreden [165]), en zelfs, in verband met het bepalen van ons standpunt tegenover het vraagstuk van de verhouding van Schriftopenbaring en pseudo-religie, zij het ook voor een oogenblik, het terrein van de zendingswetenschap, m.n. van de elenctiek.

Tenslotte hoop ik in de aanteekeningen telkens melding te maken van de overeenkomstige opvattingen betreffende den „boom des levens" (en daarmee verwante voorstellingen) ook bij andere volken dan de boven sub 2 genoemde, inzonderheid van den Indischen Archipel (zonder echter dit ver-

[165]) Het is daarbij niet wel doenlijk (en ook niet noodzakelijk) deze beide wetenschappen los van elkander te behandelen. De definiëering is nog zoo onzeker, dat van een algemeen erkende onderlinge afgrenzing van bijv. de godsdienstwetenschap en de mythologie, van de mythologie en de ethnologie, van de ethnologie en de anthropologie etc. niet gesproken kan worden. Datzelfde geldt van begrippen als mythe, sage, sprookje, legende e.d. De gewone onderscheiding van mythe als geschiedenis, waarin goden en demonen de hoofdrol vervullen; sage als stamvader- of heldenverhaal uit het verleden; legende als heiligenverhaal met stichtelijke bedoeling; en het sprookje als wonderverhaal zonder plaats of tijdbepaling, zegt al heel weinig voor het vergelijkend onderzoek, aangezien dezelfde motieven zoowel in de mythe als in het sprookje, in de sage en in de legende kunnen voorkomen. In de Alexanderromans bijv., die boven reeds even ter sprake kwamen, en waarop wij later nog terug komen (zie Exc. X), vindt men de karaktertrekken van al deze vier voorstellingsvormen terug. Men zie voor de definiëering van mythe, sprookje etc. o.a. R. C. Boer, *Heldensage en mythologie*, De Gids, 1907, I, pp. 64 sqq.; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, V, 2 [2], Leipzig, 1914, pp. 31 sqq.; F. von der Leyen, *„Das Märchen"*, Leipzig, 1911, pp. 73 sqq.; H. Th. Obbink, *„De Godsdienst in zijn verschijningsvormen"*, Groningen-Batavia, 1933, pp. 213 sqq.; E. Bethe, *„Mythus, Sage, Märchen"*, 2. Aufl., Leipzig, 1922; O. Rühle, *„Mythus und Mythologie"* RGG, IV [2], s.v., vooral Sp. 376 sq.; ERE, VI, 1 sq.; IX, 117 sqq.; G. van der Leeuw, *Phän. d. Rel.*, pp. 389 sqq. en O. Eissfeldt, *Einl. in das A.T.*, Tübingen, 1934, pp. 33 sqq.

gelijkingsmateriaal, zooals het andere, typologisch te schiften en in te deelen of naar zijn oorsprong of eventueele historische filiatie een onderzoek in te stellen), waardoor ik in de gelegenheid zal zijn op verschillende punten de litteratuurverwijzingen in de bestaande verzamelingen van „sprookjesmotieven", zooals bijv. de bekende (en voorzoover ik weet meest volledige) „*Motif-index of Folk-literature*" van STITH THOMPSON [166]), aan te vullen.

Het verschijnen van de „*Kinder- und Hausmärchen*" van de gebroeders GRIMM in het jaar 1812 beteekende in veel opzichten de afsluiting van een oude en het openen van een nieuwe periode.

Tevoren had men in sprookjes en mythen niet veel anders gezien dan dwaze verhaaltjes, zoo al niet door den duivel uitgevonden, dan toch hoogstens geschikt om er kinderen mee bezig te houden. De GRIMM's hebben echter (al was dat niet hun hoofdbedoeling) de wetenschappelijke waarde der sprookjes aan het licht gebracht en hebben den eersten stoot gegeven tot de vergelijkende sprookjeskunde.

Nader onderzoek, ook van andere geleerden en in andere landen, leidde tot de ontdekking van steeds meer onderlinge overeenkomst in de gebruikte motieven [167]).

Zoo kwam al spoedig de vraag op, hoe deze parallellen waren te verklaren.

De gebroeders GRIMM verklaarden de overeenkomst door een oorspronkelijke mythenschat van het Indo-Germaansche oervolk aan te nemen, waarvan de Duitsche e.a. sprookjes verbleekte resten zouden zijn. Deze hypothese verdedigde JACOB GRIMM ook in zijn „*Deutsche Mythologie*" [168]). Het steeds aangroeiend materiaal bewees echter weldra de onhoudbaarheid van deze Arische theorie, die de grenzen van het gebied der verwante sprookjes vereenzelvigde met die van het Indo-Germaansche ras; ook buiten dit gebied bleken overeenkomstige motieven voor te komen.

---

[166]) STITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-literature* (Vol. I-V) Bloomington, Ind., 1932-1936.

[167]) Cf. BOLTE-POLIVKA, „*Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*", I-IV, Leipzig, 1913-'30.

[168]) Göttingen, 1835.

THEOD. BENFEY, de eigenlijke grondlegger van het wetenschappelijk sprookjesonderzoek, zag het sprookje als produkt van de volkskunst (al loochende hij den mythologischen achtergrond niet), en voerde het begrip der ontleening in [169]). Naar zijn meening lag de bakermat der sprookjes in India, en wel in het India der geschiedenis, een theorie, die in lateren tijd vooral door COSQUIN werd verdedigd [170]).

Nu is het wel zeker, dat een groot aantal sprookjes uit India tot ons gekomen is. Maar even zeker is dat met zeer veel sprookjes ook niet het geval; ik denk bijv. aan verschillende sprookjesmotieven in de Homerische gedichten, en aan parallellen, die bij de inheemsche stammen van Amerika en Afrika werden aangetroffen. Als Sanskritist overdreef BENFEY (en met hem COSQUIN) den invloed der letterkunde bij de verbreiding der mythen- en sprookjesmotieven [171]) en rekende te weinig met de sprookjes bij de primitieve volken.

Juist het over de geheele wereld aantreffen van dezelfde motieven leidde er toe algemeen-menschelijke bestanddeelen der sprookjes aan te nemen. En zoo stelde BÉDIER [172]) zijn hypothese op van het onafhankelijk van elkaar ontstaan van sprookjes onder verschillende volken. Daarmee was ook in de vergelijkende folklore en mythologie de strijd ontbrand tusschen de twee opvattingen van „ontleening" en „onafhankelijk van elkaar ontstaan", die tevoren, zooals wij straks zullen zien, reeds in de ethnologie was opgekomen tusschen BASTIAN en RATZEL.

De Finsche school van KAARLE KROHN en ANTTI AARNE zocht niet naar verklaringen, doch stelde zich tevreden met het verzamelen en catalogiseeren der bovengenoemde algemeen-men-

---

[169]) cf. THEOD. BENFEY, *„Pantschatantra"*, Leipzig, 1859.

[170]) E. COSQUIN, *„Contes populaires de Lorraine"*, I-II, Paris, 1887; id. *„L'origine des contes populaires européens et les théories de M. Lang"*, Paris, 1891; id. *„Les contes indiens et l'occident"*, Paris, 1922.

[171]) Cf. F. VON DER LEYEN, *„Das Märchen"*, Leipzig, 1911 (3. Aufl. Leipzig 1925) pp. 23 sqq., 123 sqq.; J. DE VRIES, *„Het Sprookje"*, Zutphen, z. j. pp. 16 sqq.; J. SCHRIJNEN, *„Essays en Studiën in vergelijkende Godsdienstgeschiedenis en Folklore"*, Zutphen, z. j. pp. 215 sqq.; id. *„Ned. Volkskunde"*, II², p. 159.

[172]) J. BÉDIER, *Les Fabliaux*², Paris, 1893.

schelijke bestanddeelen, de zgn. sprookjestypen, door ze tot de eenvoudigste formule terug te brengen [173]).

Eén van de jongste sprookjestheorieën, die van P. SAINTYVES, heeft weer opnieuw, zij het dan ook op andere wijze dan GRIMM, den band tusschen mythe en sprookje gelegd, die door BENFEY losser was gemaakt, door middel van den ritus [174]).

De ontwikkelingsgeschiedenis van het wetenschappelijk mythen-onderzoek loopt in vele opzichten parallel met die van de sprookjestheorieën, hetgeen bij de nauwe onderlinge verwantschap ook niet te verwonderen is.

Als de grondlegger van de wetenschappelijke beoefening

---

[173]) Cf. ANTTI AARNE, *„Vergleichende Märchenforschungen"*, Helsingfors, 1907; id. *„Verzeichnis der Märchentypen"*, Helsingfors, 1911 (FFC 3 en 10; de tweede druk van A. AARNE en ST. THOMPSON verscheen onder den titel *„The Types of the Folk-Tale"*, FFC 74, Helsingfors, 1928; zie ook aant. 166); F. VON DER LEYEN, *„Aufgaben und Wege der Märchenforschung"* in „Festschrift Kuhn", München, 1916, pp. 400 sqq.; K. KROHN, *„Uebersicht über einige Resultate der Märchenforschung"*, FFC 96, Helsingfors, 1931 en J. DE VRIES, *Het Sprookjesonderzoek der Finsche school*, MM, 1925, pp. 199 sqq.

[174]) SAINTYVES (*„Les Contes de Perrault et les Récits parallèles"*, Paris, 1923) ziet in den ritus een handeling van magischen aard, die de zinnebeeldige weergave is van een kosmisch verschijnsel of een herhaling van een handeling, die in den aanvang der menschheidsgeschiedenis moet hebben plaats gehad. De mythe betrekt deze handeling op de wereld van het bovenzinnelijke, verbindt haar met goden of daemonen; zij verklaart den ritus voor de ingewijden, terwijl het sprookje bestemd is voor het volk en niet anders bedoelt dan de betrokken handeling onder woorden te brengen. SAINTYVES wijst in zijn studie op verschillende sprookjes, die naar zijn meening uit initiatieriten moeten zijn ontstaan (o.a. „Klein-Duimpje", „Blauwbaard", „Riket met de Kuif" en „de Gelaarsde Kat").

Prof. DE VRIES heeft (in een artikel *„Over den oorsprong der sprookjes"*, „Mensch en Maatschappij", II, 1926, pp. 393 sqq.) een scherpe critiek geleverd op deze theorie van SAINTYVES. Inderdaad schijnt ook mij het bewijsmateriaal van SAINTYVES in vele gevallen te zwak om er zoo verstrekkende conclusies uit te trekken. Wel schuilt er m.i. in zijn theorie een kern van waarheid, die mij (zooals ik boven reeds heb opgemerkt naar aanleiding van de theorieën van RASSERS c.s.) ook voor de verklaring van verschillende mythen in onzen Indischen Archipel van beteekenis toeschijnt.

der mythologie mag K. O. MÜLLER worden beschouwd, wiens *„Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie"* in 1825 verscheen.

Beperkte MÜLLER zich bij zijn variantenonderzoek hoofdzakelijk tot Griekenland, ADALBERT KUHN, wiens klassieke werk *„Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks"* [175]) door Prof. MOGK eens de „Kanon der vergleichenden Mythologie" is genoemd [176]), betrok ook de Indische, Latijnsche en Germaansche mythen in zijn onderzoek. Volgens zijn opvatting danken de mythen van het rooven van het vuur en van den godendrank hun oorsprong aan eenzelfde natuurverschijnsel: de bliksemende, regen-neerstortende onweerswolk; Agni is de bliksem- en vuurgod, Soma de personificatie van het levenbrengende regenwater [177]).

Door deze verklaringsmethode werd KUHN de inaugurator der zgn. natuurmythologische school, waarvan MAX MÜLLER, een leerling van den boven reeds genoemden K. O. MÜLLER, de bekendste vertegenwoordiger is.

Volgens LEHMANN [178]) is MAX MÜLLER de eigenlijke „Begründer der vergleichenden Religionswissenschaft".

Als philoloog had hij zich al vroeg op de Indische talen toegelegd en heeft hij door zijn verschillende tekstuitgaven, o.a. van de Rgweda, een belangrijk aandeel gehad in de ontsluiting van de godsdiensten en culturen van het Oosten uit vroegeren en lateren tijd, waaraan de namen DUPERRON, CHAMPOLLION, FAUSBÖLL, GROTEFEND, NIEBUHR, LAJARD, LENORMANT e.a. verbonden zijn, en waarvan PINARD DE LA BOULLAYE in zijn *L'Étude comparée des Religions"* [179]) zulk een boeiend overzicht gegeven heeft.

Sinds zijn benoeming tot hoogleeraar in Oxford kreeg de godsdienstwetenschap echter steeds meer zijn interesse [180]).

---

[175]) Berlin, 1859.

[176]) *„Grundriss der German. Philologie"* I, p. 990 (cf. SCHRIJNEN, *„Essays en Studiën"*, p. 147).

[177]) KUHN, o.c. pp. 5 sqq., 118 sqq., 161 sqq., 250 sq., 257.

[178]) EDV. LEHMANN, *„Zur Geschichte der Religionsgeschichte"*, CHANTEPIE, *„Lehrbuch"* I [4], p. 10.

[179]) O.c. t. I [2], pp. 228 sqq., 298 sqq. Zie ook W. SCHMIDT, *„Der Ursprung der Gottesidee"* I [2], Münster, 1926, Kap. I (o.c. pp. 7 sqq.).

[180]) Tot de belangrijkste geschriften uit deze tweede periode mogen

Als zijn levenswerk in dit opzicht, tevens het grootsche symbool van deze eerste periode der godsdienstwetenschap, mag wel beschouwd worden zijn uitgave van de „*Sacred books of the East*", welke monumentale documentenverzameling ook na zijn dood, in 1900, nog werd voortgezet.

Volgens MAX MÜLLER [181]) dragen alle mythen een solair karakter. Zij beschrijven of personifieeren op symbolische wijze het op- en ondergaan der zon (in de mythe: geboorte en sterven), zonsverduistering (in de mythe: strijd met een daemon) etc. Langen tijd zal de oorspronkelijke zin der beeldspraak, zoo zegt hij, nog bewaard zijn gebleven, maar toen de herinnering daaraan verloren ging, werden de nomina tot numina, de beeldsprakige uitdrukkingen tot mythen. Zoo verklaart MAX MÜLLER den oorsprong der mythen uit wat hij noemt „a disease of language", een soort ziekte der taal, die de oorspronkelijke beteekenis der woorden teloor deed gaan. Ook de geslachten der woorden zouden tot personificatie van godheden hebben geleid [182]), maar vooral de „abundantia" der taal waardoor één woord meer dan één beteekenis kon hebben. Zoo zou bijv. volgens MAX MÜLLER de mythe van Daphne, die door Apollo (de zon) werd vervolgd (en daarbij door de goden, op haar smeekbede, in een laurier werd veranderd)

worden gerekend zijn „*Essays on Comparative mythology*", Oxford, 1858, zijn „*Introduction to the science of Religion*", 1873, de „*Hibbert Lectures on the origin and growth of Religion, as illustrated by the religion of India*", London, 1878, (Nederlandsche vertaling van Dr. RAABE, Utrecht, 1879) en zijn „*Contributions to the Science of Mythology*", London, 1897.

Men zie over MAX MÜLLER o.a. PINARD DE LA BOULLAYE, „*L'Étude comparée des Religions*" I [2], p. 329 sq., 345 sqq., II [2], p. 39 sq.; L. H. JORDAN, „*Comparative Religion, its genesis and growth*", Edinburgh, 1905, pp. 151, 163 sqq., 521 sqq.; CHANTEPIE, „*Lehrbuch*", I [4], 1925, pp. 10 sqq.; W. SCHMIDT, „*Handb. der vergl. Religionsgeschichte*", Münster, 1930, pp. 38 sqq.; RGG IV [2], Sp. 264 (met verdere litteratuuropgave).

[181]) Cf. o.a. zijn „*Essay on comparative Mythology*" in de „*Oxford Essays*" en in „*Chips from a German Workshop*", Vol. II [2], London, 1868.

[182]) Op dezelfde wijze verklaart H. USENER het ontstaan van de vrouwelijke godheden in de Rgweda uit de „schöpferische Phantasie der Sprache" in zijn „*Götternamen*", Bonn, 1896, p. 32 sq.; cf. ook p. 85 sq.

ontstaan zijn uit het feit dat *δάφνη* zoowel „morgenrood" als „laurier" kan beteekenen [183]).

Nu is inderdaad de wisselwerking tusschen taal en mythe in bepaalde gevallen niet te loochenen. Maar daarom kan heel de mythologie nog niet uit de taal, of uit de kunst (HERDER, VON SCHLEGEL, SCHELLING) of uit de „mythenbildende Phantasie" (WUNDT en EHRENREICH) of uit erotische droomen en symbolen (FREUD en de psychoanalytische school) worden verklaard, of zonder meer met een soort „primitieve Philosophie" worden gelijkgesteld (BETHE, EHRENREICH, GRESSMANN, CASSIRER e.a.).

Twee hoofdfouten kleven m.i. aan al deze verklaringsmethoden.

Allereerst zijn ze te exclusivistisch. Niet alleen willen ze van geen ontstaan door degeneratie van hoogere godsdienstige voorstellingen uit vroegere tijden weten, maar zij zoeken de verklaring van den oorsprong van alle mythen uitsluitend in één richting. Nu kunnen bijv. de voorstellingen betreffende een of ander natuurgebeuren soms wel eens tot mythenvorming aanleiding geven, maar daarom is alle mythologie nog geen zon- of maanmythologie [184]). Tot welke uitersten dergelijke eenzijdigheid kan leiden toonen wel de geschriften van de astraal-mythologische school van SIECKE, BÖKLEN, MARR, e.a., waarop ik later nog terug kom in verband met hun interpretatie van het verhaal van den boom des levens als

[183]) Volgens KUHN (*„Herabkunft des Feuers"*, pp. 12 sqq.) zou ook de Prometheus-sage zoo zijn ontstaan. Want de naam Prometheus hangt z.i. samen met het Skt. „promantha" („vuurstok"), en de stam van het woord „manth" kan ook „stelen" beteekenen; zoo kreeg Prometheus dus de beteekenis van „vuurroover", cf. o.c. pp. 16 sqq.

[184]) Ik ontken dus niet, dat naast de degeneratie van een oorspronkelijke openbaring en van de paradijstraditie e.d. het waarnemen der natuurverschijnselen één der belangrijkste factoren voor mythenvorming is geweest, en dat dus de mythologie heel wat „primitieve wetenschap" kan bevatten. Maar dat is heel iets anders dan het verklaren van de mythe uit primitieve wetenschap of een aanvaarden van bijv. het panlunarisme van SIECKE c.s. De evolutionistische vóóronderstelling, die in de meeste van deze theorieën doorwerkt, is oorzaak, dat men van een degeneratie eener oorspronkelijke openbaringsreligie als één der voornaamste factoren voor mythenvorming niet weten wil.

maanmythe. Zulk een exclusivisme leidt er gemakkelijk toe om ook de historie te vermythologiseeren. Zoo worden bijv. veel verhalen in het Oude Testament mythologisch „verklaard". JENSEN [185]) beschouwt zelfs heel de geschiedenis van het Oude en van het Nieuwe Testament, met Jezus en Paulus incluis, als een telkens zich op andere wijze herhalende variatie op het Gilgameš-thema. En bekend is ook *„Die Christusmythe"* van ARTHUR DREWS [186]), die de historie van Jezus astraalmythologisch, in verband met de overal in het Oosten voorkomende idee van een stervenden en opstaanden God-Heiland, wilde „verklaren".

Een tweede fout van al deze verklaringsmethoden is voorts, dat ze ook de religieuze elementen der mythologie uit niet-religieuze factoren willen afleiden, een *μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος*, die wetenschappelijk niet te verdedigen is [187]).

---

[185]) P. JENSEN, *„Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur"*, I. Bd. *„Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Profeten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-sage"*, Strassburg, 1906. Meer dan twintig jaren later verscheen het tweede deel: *„Die israelitischen Gilgamesch-Sagen in der Weltliteratur"* (waarin o.a. de Mohammed-sage en vele Indische, Griekse en Germaansche sagen uit het Gilgameš-epos worden afgeleid), met een „Ergänzungsheft" over de „Paulus-sage", Marburg, 1928. Men zie over JENSEN mijn opmerkingen in aant. 234.

[186]) Jena, 1910 (2. Aufl. 1924). — Men zie ook van hem *„Die Petruslegende. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums"*, Frankfurt a. M., 1910. WEISS noemde de *„Christusmythe"* van DREWS een prachtexemplaar van mythologitis (cf. H. M. VAN NES, *„Historie, Mythe en Geloof"*, Leiden, 1912, p. 84). Zie ook H. WINDISCH, *„De tegenwoordige stand van het Christusprobleem"*, 2e druk, Assen 1925, pp. 47 sqq.

[187]) Zoo noemt bv. P. EHRENREICH (*„Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen"*, Leipzig, 1910, p. 6) de mythe eenvoudig een „Erzeugnis des Volksgeistes", die „den Mutterboden des religiösen Lebens sowohl wie der Anfänge der Wissenschaft bildet" (o.c. p. 3). „Dem primitiven Mythus", zegt hij, „kommt eine religiöse Bedeutung ebensowenig zu, wie dem ihm wesensverwandten oder vielmehr wesensgleichen Märchen". Wel kan de mythe uit een religieuzen wortel ontspruiten, maar als „Allgemeinerscheinung" is de mythe toch (naar BÖCKH's definitie): „Der sinnliche in Personifikationen gegebene Ausdruck der gesamten ethischen und physischen Erkenntnis". De eigenlijke kern der mythologie is volgens EHRENREICH de natuurmythe (o.c. p. 9, 35 sq., 45, 100 sqq.), en het mytho-

Aan de beide bovengenoemde fouten maakt zich vooral ook schuldig de evolutionistische school in de godsdienstwetenschap en ethnologie.

Of men nu den oorsprong der religie met COMTE [188]) en LUBBOCK [189]) zoekt in het fetischisme, of met SPENCHER [190]) in

logisch denken berust „auf personifizierenden Apperzeption der Erscheinungen der Aussenwelt" (p. 21), een uitdrukking, die sterk herinnert aan die van WUNDT, bij wien zich EHRENREICH ook in vele andere opzichten aansluit (cf. diens *„Völkerpsychologie"* IV. Bd., *„Mythus und Religion"* 1. Teil, Leipzig, 1910, pp. 3 sqq.). Pas later komen volgens EHRENREICH religieuze voorstellingen invloed uitoefenen op de verdere ontwikkeling der mythen (pp. 64 sqq.).

Wat den oorsprong der godsidee betreft, verklaart EHRENREICH (o.c. p. 78): „So lange keine bessere Erklärung vorliegt, mag man sie als Produkt eines naiven Kausalitätsdranges betrachten, das zwar nicht bis in eine Urzeit zurückzugehen braucht, sich aber bei geistig regsamen Völkern immerhin schon frühzeitig ausbilden konnte."

Over de pogingen den godsdienst uit niet-religieuze factoren te „verklaren" zie men mijn artikel in „De Macedoniër", Jrg. 1937, pp. 326 sqq.

188) In zijn *„Cours de philosophie positive"*, I-VI, Paris, 1830-'42, en *„Système de philosophie positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité"*, I-IV, Paris, 1851-'54 onderscheidde COMTE, op grond van zijn „loi des trois états", drie groote ontwikkelingsphasen der menschheid, nl. de theologische, daarna de metaphysische en tenslotte de positieve (vandaar de benaming: Positivisme). In het theologische stadium onderscheidde hij weer 3 phasen, nl. die van het fetischisme, polytheïsme en monotheïsme. Cf. W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1935, pp. 550 sqq. (litteratuuropgave p. 530); K. REICHE, *„Auguste Comtes Geschichtsphilosophie"* (1927); PINARD DE LA BOULLAYE, o.c. I [2], pp. 280 sqq. en K. L. BELLON, *„Inleiding tot de vergelijkende Godsdienstwetenschap"*, 1932, pp. 108 sqq.

189) J. LUBBOCK, *„The Origin of Civilisation and the primitive condition of man"*, London, 1870 (6th ed. 1902). LUBBOCK stelde het volgende ontwikkelingsschema op: atheïsme, fetischisme, totemisme, schamanisme, anthropomorphisme, monotheïsme.

190) HERBERT SPENCER was evenals LUBBOCK een aanhanger der positivistische school van A. COMTE. Hij stelde in zijn *„Principles of Sociology"* Vol. I, London, 1876, II, 1882, III, 1896 ook een ontwikkelingsschema op, analoog aan dat van COMTE; alleen achtte hij al de verschillende godsdienstvormen niet uit het fetischisme, doch uit de vooroudervereering (het manisme) te zijn voortgekomen. Cf. PINARD DE LA BOULLAYE, o.c. I [2], pp. 286 sqq.; W. SCHMIDT, *„Handbuch"*, pp. 59 sqq.; id. *„Der Ursprung der Gottesidee"* I [2], Munster, 1926, pp.

de vooroudervereering, of met TYLOR [191]) in het animisme, steeds openbaart zich in al deze ontwikkelingssystemen het streven de verschillende religieuze verschijnselen tot één grondnoemer te herleiden en deze weer uit niet-religieuze factoren te verklaren.

De meest bekende en meest invloedrijke vertegenwoordiger dezer evolutionistische school is ongetwijfeld EDW. B. TYLOR.

TYLOR nam de theorieën van COMTE, LUBBOCK e.a. wel niet critiekloos over, maar werkte toch volgens hetzelfde schema. Alleen bouwde hij een stelsel van godsdienstige ontwikkeling op met het animisme als basis. Uit de zielsbeschouwing der primitieve volken zou zich nl. de vooroudervereering, en daaruit weer het fetischisme, totemisme en polytheïsme en tenslotte het monotheïsme hebben ontwikkeld [192]).

---

19 sq.; BELLON, o.c. pp. 110 sq., 119 sqq.; WINDELBAND, o.c. pp. 532, 556 sq.

[191]) Cf. EDW. B. TYLOR, *„Researches into the Early History of Mankind"*, London, 1875 (3d ed., ib. 1878); *„Primitive Culture"*, I-II, London, 1871, (6th ed., ib. 1929).

[192]) TYLOR, o.c. II [6], pp. 108 sqq., 247 sqq., 304 sqq. — TYLOR's invloed blijkt ook in de latere werken van WILH. MANNHARDT, o.a. in diens *„Wald- und Feldkulte"* (Berlin, 1875-'77), waarvan vooral het eerste deel *„Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme"* (2. Aufl. Berlin, 1904) voor het onderzoek naar het voorkomen van den „boom des levens" in de volkstraditie van belang is, door den grooten schat van sagen en mythen, die hij over de boomvereering heeft bijeengebracht. Door zijn onderzoekingen betreffende de herkomst en beteekenis der verschillende volksverhalen en -gebruiken is zijn werk voor de methodiek van het vergelijkend mythenonderzoek van groote beteekenis geweest (cf. PINARD DE LA BOULLAYE, o.c. I [2], p. 353 sq.; KNAPPERT, *„De beteekenis van de wetenschap van het folklore voor de godsdienstgeschiedenis"*, Amsterdam, 1887, pp. 91 sqq.; SCHRIJNEN, *„Essays en Studiën"*, pp. 51 sqq., 83, 263 sqq.). De evolutionistische tendens in MANNHARDT's beschouwingen komt vooral hierin uit, dat hij niet, zooals GRIMM, in de sprookjes resten zag van een „hoogere" mythologie (i.c. der Indo-Germanen), maar de sprookjes van de feeën en boschdaemonen beschouwde als de kiem van de latere mythologie en het polytheïsme. In verband met het feit, dat hij in zijn theorieën uitging van een uitgebreiden daemoncultus in een „pro-ethnische" periode (waaruit de gelijke voorstellingen bij verschillende volkeren zouden zijn te verklaren), wordt zijn stelsel ook wel het „daemonologisme" genoemd. Zoo zou bijv. de vereering van een „Vegetationsdemon" aan den boomcultus der Noord-Europeesche volken ten grondslag liggen.

Dat de invloed van het evolutionisme in de kringen van ethnologen en godsdiensthistorici ook nog in onzen tijd zoo belangrijk is, is zeker niet in de laatste plaats toe te schrijven aan de groote overtuigingskracht, waarmede TYLOR dit stelsel op grond van een overstelpende hoeveelheid ethnographisch materiaal en in een buitengewoon meesleependen stijl verdedigd heeft [193]).

Wel werden later in TYLOR's systeem allerlei veranderingen en aanvullingen aangebracht, doordat men verschillende godsdienstige uitingen der primitieven als aan het animisme voorafgaande meende te moeten beschouwen [194]), maar in wezen bleven velen toch aan het klassieke ontwikkelingsschema van SPENCER en TYLOR getrouw [195]). Pas door het op-

---

[193]) Men raadplege voor TYLOR en zijn school: E. CRAWLEY, *„The Tree of Life"*, London, 1905, pp. 182 sqq.; R. R. MARETT, *„Folk-lore"*, Vol. XXVIII (1917), pp. 13 sqq.; A. BROS, *„L'Ethnologie Religieuse"*, Paris, 1923, pp. 227 sqq.; PINARD DE LA BOULLAYE, o.c. I [2], pp. 357 sqq.; T. S. G. MOELIA, *„Het Primitieve Denken in de moderne wetenschap"*, 1933, pp. 11 sqq.; SCHMIDT, *„Handb. d. vergl. Rel."*, pp. 71 sqq., 114 sqq.; id. *„Völker und Kulturen"*, pp. 26 sqq., 292 sqq.; id. *„U. d. G."*, I [2], pp. 19 sqq., 35 sqq., 247 sqq.; OLBRECHTS, *„Ethnologie"*, pp. 222 sqq.; A. C. HADDON, *„History of Anthropology"*, London, 1934, pp. 109 sqq., 135; R. R. MARETT, *„Tylor"*, Modern Sociologists Series, London, 1936. Een overzicht van zijn vele publicaties (tot 1907) vindt men in de bibliographie van Miss B. FREIRE-MARRECO in de *„Anthropological Essays pres. to E. B. Tylor in honour of his 75th birthday"*, 1907.

Over den invloed van TYLOR's animisme-theorie op de beschouwingen der Oud-Testamentische wetenschap (m.n. op WELLHAUSEN, W. ROBERTSON SMITH, STADE e.a.) zie men o.a. H. H. KUYPER, *„Evolutie of Revelatie"*, Amsterdam, 1903; G. CH. AALDERS, *„Sporen van Animisme in het Oude Testament?"*, Kampen, 1914.

[194]) Zoo sprak R. R. MARETT bijv. van prae-animisme en hij bedoelde daarmee aan te geven een aan het animisme voorafgaand stadium in de godsdienstige ontwikkeling van den menschelijken geest, waarin deze beheerscht wordt door magie en dynamistische voorstellingen, cf. zijn *„Pre-animistic Religion"*, in Folklore, Vol. XI, London, 1900, pp. 162 sqq., later herdrukt in *„The Treshold of Religion"*, London, 1909 (2nd ed. 1914). Zie ook BELLON, o.c., pp. 217 sqq. en HADDON, *„History of Anthropology,* London, 1934, p. 135.

[195]) Cf. bijv. ALB. C. KRUYT, *„Measa, een bijdrage tot het dynamisme"*, BKI, dl. 74-76 (1918-'20); G. A. WILKEN, *„Verspreide Geschriften"* I-IV, Semarang, 1912-'14; A. VIERKANDT, *„Der Wertgehalt*

treden van ANDREW LANG en de historische scholen in Duitschland, Amerika en Engeland zou daarin verandering komen [196]).

Nu heeft de ontwikkelingsgedachte als werkhypothese ongetwijfeld groote beteekenis gehad. Zij is voor velen een stimulans geweest voor een diepgaand onderzoek van het tot op dien tijd verzamelde ethnographische en godsdiensthistorische materiaal, dat vooral door het feit, dat ook de primitieve volken binnen het veld van onderzoek werden betrokken, een groote uitbreiding had ondergaan. De evolutionistische school bracht door haar onderzoek allerlei merkwaardige analogieën aan het licht, die zonder haar wellicht niet zoo spoedig zouden zijn opgemerkt, en zij slaagde er in orde te brengen in den chaos van verschijnselen.

Toch heeft het latere onderzoek, m.n. van de zgn. cultuurhistorische school en daarmee verwante richtingen, wel aan-

primitiver Kulturen", Mensch en Maatschappij, Steinmetz-nr., Jan. 1933; F. L. D. VAN OSSENBRUGGEN, „*Het primitieve denken, zooals dit zich uit in de pokkengebruiken op Java en elders*", BKI Dl. 71 (1916); K. TH. PREUSS, „*Die geistige Kultur der Naturvölker*", Leipzig, 1914 (2. Aufl. 1923).

Ook FRAZER, de auteur van „*The Golden Bough*", London, 1890 (3th ed., I-XII, London, 1932-'36) moet ondanks allerlei afwijkingen in onderdeelen tot de evolutionistische school worden gerekend. Uit zijn studie „*Psyche's Task*", 2nd. ed. London, 1913, blijkt dat wel heel duidelijk. Zoo zegt hij bijv. op p. 162 van dit werk „in short, the definition assumes that civilization has always and everywhere been evolved out of savagery". In het hoofdstuk „*Magic and Religion*", in *The Golden Bough* I [3], London, 1932, pp. 220 sqq., rekent hij de magie wel niet tot de religie, maar laat toch uit het gevoel van de ontoereikendheid der magie de vereering der gepersonifiëerde natuurkrachten ontstaan, en het animisme laat hij via het polytheïsme zich tot monotheïsme ontwikkelen door een voorafgaande beperking van het aantal geestelijke wezens. Zie ook E. CRAWLEY, „*The Tree of Life*", London, 1905, pp. 185 sqq.; BELLON, o.c., pp. 154 sqq.; R. H. LOWIE, „*Primitive Religion*", New York, 1924 pp. 136 sqq. en mijn artikel „*De veronderstelde primitiviteit van het symbolisme*", in „De Macedoniër" van Jan. 1934; en voor het geheel W. SCHMIDT, „*Der Ursprung der Gottesidee*", I [2], pp. 18 sqq., met uitvoerige bibliographie.

[196]) Cf. o.a. ELLIOT SMITH, „*History and Ethnology*", London, 1922, pp. 4 sqq.; W. SCHMIDT, „*U. d. G.*" I [2], 1926, pp. 134 sqq., 632 sqq., 737 sqq.; id., „*Handb. d. vergl. Rel.*", pp. 165 sqq., 213 sqq.

getoond, dat het door haar opgestelde ontwikkelingsschema met de werkelijkheid ten eenenmale in strijd was. Hoe ver wij ook in de geschiedenis teruggaan, nergens vinden wij, zooals LUBBOCK in zijn „*Origin of Civilisation*" beweerde, een periode van atheïsme; zelfs de meest primitieve volken zijn niet van godsdienst ontbloot. De theorie van de „godsdienstlooze" volken is een fictie gebleken (cf. Excursus II). Men kan de religie ook niet uit niet-religieuze factoren verklaren, bijv. uit de menschelijke causaliteitsdrang of uit zijn behoefte aan een zedelijk gerechtvaardigde verklaring van wereld en leven [197]). De eenig juiste verklaring van het verschijnsel van den godsdienst wordt geboden door het aannemen van een semen religionis, dat den mensch onmiddellijk met zijn zelfbewustzijn is ingeschapen, en waardoor hij op de openbaring Gods is aangelegd [198]).

Dat het evolutionisme toch zulk een grooten opgang heeft gemaakt in de godsdienstwetenschap en de ethnologie, is naar mijn meening vooral te verklaren uit twee oorzaken. In de eerste plaats uit het feit, dat beide wetenschappen opkwamen in een tijd, toen het evolutionisme in de biologie haar hoogste triomfen begon te vieren en men er allerwegen naar streefde de biologische methode ook in de andere wetenschappen toe te passen.

Vooral de ethnologie, die, althans in den aanvang, nog zoo nauw met de (physische) anthropologie verbonden was [199]),

---

[197]) Cf. H. BAVINCK, „*Geref. Dogm.*" I [2], p. 279; A. KUYPER, „*Locus de Deo*", pp. 77 sqq.; H. VISSCHER, „*De oorsprong der Religie*", Utrecht, 1904; id. „*Inleiding op de godsdienstgeschiedenis van de Natuurvolken*", Utrecht, 1907, pp. 9 sqq. Zie ook E. BRUNNER, „*Religionsphilosophie Evangelischer Theologie*", München-Berlin, 1927 (m.n. pp. 39 sqq.); R. JELKE, „*Religionsphilosophie*", Leipzig, 1927, pp. 130 sqq.; men zie ook mijn artikel over „*Der Ursprung der Gottesidee*" van W. SCHMIDT (Bd. VI) in „De Macedoniër" van Nov. 1937.

[198]) Cf. A. KUYPER, „*Encycl. der H. Godgeleerdheid*", II [2], pp. 72 sqq., 215 sqq., 253 sqq.; V. HEPP, „*Het Testimonium Spiritus Sancti*", dl. I, Kampen, 1914 p. 157; G. C. BERKOUWER, „*Geloof en Openbaring in de Nieuwere Duitsche theologie*", 1933, pp. 104 sqq.

[199]) Cf. W. SCHMIDT, „*Die moderne Ethnologie*", Anthropos, I (1906); id., „*Völker und Kulturen*", pp. 23 sqq.; id. „*Rasse und Volk*", 2. Aufl., Salzburg-Leipzig, 1935, pp. 16 sqq.; OLBRECHTS, „*Ethnologie*", pp. 39 sqq.; H. TH. FISCHER, „*De moderne ethnologie*", p. 7 sq. — Het

heeft zich niet dan na vele jaren en dan nog slechts ten deele aan den ban van het evolutionisme kunnen ontworstelen.

Daar kwam in de tweede plaats bij, dat de ontdekkingen van nieuwe landen en volken in de eerste helft van de 19e eeuw in Oceanië en Afrika, in Amerika en Azië (welke ontdekkingen tot het opkomen van de ethnologie hadden geleid) [200], ook de z.g. „primitieven", meer dan vroeger het geval was, binnen den gezichtskring der Westersche wetenschap brachten. En in de cultuur der „primitieven" meende men nu een bewijs te mogen zien van de juistheid der ontwikkelingshypothese.

Immers, juist in dienzelfden tijd bracht het praehistorisch onderzoek aan het licht, dat in den aanvang der historie in vele opzichten een zelfde beschavingstoestand heerschte als thans nog bij de zgn. „natuurvolken" wordt aangetroffen. De sinds de gebroeders GRIMM e.a. in Duitschland en elders opgekomen wetenschap van de folklore [201] constateerde het-

nauwe verband tusschen ethnologie en anthropologie verklaart ook het feit, dat zelfs in de moderne ethnologische methodiek nog vaak wetten en criteria worden toegepast, die eigenlijk aan de biologie zijn ontleend en daarom in de volkenkunde dikwijls tot de onjuiste gevolgtrekkingen aanleiding geven.

[200] Gewoonlijk laat men de eigenlijke geschiedenis der volkenkunde aanvangen in het jaar 1839, toen in Parijs de „Société Ethnologique" werd opgericht, of enkele jaren vroeger, toen de voorbereidingen daarvoor werden getroffen.

Natuurlijk heeft de ethnologie wel een voorgeschiedenis gehad. Beginselen van een ethnologie kunnen wij zelfs vinden bv. bij Herodotus, die niet alleen in zijn geschiedschrijving allerlei geographische en ethnologische bijzonderheden opnam, maar voor sommige daarvan ook den oorsprong en de verspreiding bij andere volken naging (cf. A. GRASSEL, *„Herodot als Ethnologe"*, München, 1904 en C. SEIJFFERT, *„Völkerkunde im Altertum"*, Anthropos, 1913, pp. 47 sqq.), en zoo ook bij Aristoteles en Tacitus, Strabo en Plinius e.a., cf. HADDON, *„History of Anthropology"*, 1934, pp. 100 sqq.), maar als afzonderlijke, systematisch-critische wetenschap dateert de volkenkunde toch pas uit het midden der vorige eeuw, cf. o.a. M. OLBRECHTS, *„Ethnologie"*, Zutphen, 1936, pp. 20 sqq., 89 sqq.; W. SCHMIDT, *„Völker und Kulturen"*, Regensburg, 1924, pp. 3-30; H. TH. FISCHER, *„De moderne Ethnologie als Historische Wetenschap"*, Groningen-Batavia, 1936 en mijn artikel *„Een standaardwerk voltooid"*, in „De Macedoniër", 1937, pp. 49 sqq.

[201] De term folklore werd het eerst gebezigd door Mr. JOHN W.

zelfde voor de onderlagen der moderne cultuur, en sprak dan

THOMAS, secretaris der Cambden Society, in het Athenaeum-nummer van 22 Aug. 1846. Volgens THOMAS omvat de folklore „the traditional beliefs, legends and customs, current among the common people". In 1877 werd te London door hem de „Folk-Lore Society" opgericht.

De naam folklore burgerde al spoedig, behalve in Engeland, ook in Frankrijk en Skandinavië in. In ons land wordt naast folklore ook de naam „volkskunde" gebruikt, evenals in Duitschland „Volkskunde", vooral sedert het optreden van W. H. RIEHL, die in 1858 een lezing hield over *„Die Volkskunde als Wissenschaft"*. Centraal orgaan der Duitsche volkskunde werd sedert 1891 het *„Zeitschrift des Vereins für Volkskunde"*, dat zich ontwikkeld had uit het door STEINTHAL en LAZARUS in 1860 opgerichte *„Zeitschrift für die Völkerpsychologie und vergleichende Sprachwissenschaft"*. Sedert 1929 heet dit orgaan *„Zeitschrift für Volkskunde"*. Het *„Ned. Tijdschr. voor Volkskunde"* werd in 1896 opgericht.

Dr. SCHRIJNEN definiëerde ten onzent de volkskunde als „de systematische, rationeele navorsching van den ondergrond der cultuur", en noemt haar „de ethnologie der kultuurvolken", cf. Dr. Jos. SCHRIJNEN, *„Nederl. Volkskunde"*, I², Zutphen, 1930, pp. VII sqq. „Folklore", zegt HADDON (in zijn *„History of Anthropology"*, London, 1934, p. 110) „is essentially the study of survivals of more primitive conditions in civilized communities, most of which persist because they still have a functional value". Zie ook G. L. GOMME, *„Folklore as an Historical Science"*, London, 1908; id. art. *Folklore*, in ERE, IV, pp. 57 sqq.; ARTH. HABERLANDT, *„Vom Wesen der Volkskunde"*, Berlin, 1926 en BROS *„L'Ethnologie Religieuse"*, Paris, 1923, p. 83.

De term „survival" werd het eerst gebruikt door TYLOR in zijn *„Primitive Culture"*, I, London, 1871 (5th ed. repr. 1929), p. 16. „In de godsdienstgeschiedenis", zegt OBBINK (*„Survivals"*, Amsterdam, 1929, p. 8 sq.) „bedoelen we met het woord survival een stuk menschelijk bewustzijn, dat uit een vroegere periode, waarin het zich normaliter in religieuze voorstellingen of handelingen openbaarde, en waarin het als zoodanig paste, en met de andere toen en daar geldende voorstellingen en handelingen één organisch geheel vormde, in een latere periode, al of niet gewijzigd, overging, zonder in de nieuwe omgeving te passen".

De vroeger reeds door mij genoemde Finsche school trekt de grenzen rondom de volkskunde nog enger. Zij bepaalt zich hoofdzakelijk tot het navorschen van den oorsprong en de emigratie van de motieven der volkspoëzie en van allerlei volksoverleveringen. Cf. KAARLE KROHN, *„Die folkloristische Arbeitsmethode"*, Oslo, 1926 en L. WEISER AALL, art. *„Volkskunde"* in RGG, V², Tübingen, 1931. In de Nederlandsche litteratuur over de volkskunde worden gewoonlijk ook de volkskunst, de volkskleederdrachten e.d. opgenomen. Men zie behalve het reeds

ook van „survivals", die in de hoogere culturen nog als resten eener meer primitieve cultuur bleven voortbestaan.

Wat lag nu meer voor de hand dan een ontwikkeling aan te nemen in de beschavingsgeschiedenis der menschheid, die aanving bij den „natuurstaat" der „wilden" en resulteerde in de „hoogcultuur" van het Europa en Amerika der 20e eeuw? Men achtte het daarbij vanzelfsprekend, dat de wetten, die de ontwikkeling van den godsdienst beheerschten, niet konden afwijken van die, welke destijds in de biologie en in de cultuurgeschiedenis „met wetenschappelijke zekerheid" waren vastgesteld. Een voorloopig onderzoek van den godsdienst der primitieven scheen deze meening ook in alle opzichten te ondersteunen. Dit onderzoek bracht echter ook allerlei analoge verschijnselen aan het licht zoowel in de materiëele als in de geestelijke cultuur der volkeren, en het evolutionisme verklaarde die parallellen door aan te nemen, dat de menschelijke natuur overal en altijd dezelfde is en volgens dezelfde wetten werkt en dus ook onder gelijke omstandigheden tot dezelfde resultaten komt, waardoor de groei der beschaving ook overal dezelfde zou zijn geweest.

Het is deze theorie, die vooral door den Duitschen natuuronderzoeker BASTIAN werd voorgestaan, wiens eerste ethnologische werk *„Der Mensch in der Geschichte"* nog geen jaar na de publicatie van DARWIN's *„Origin of Species"* verscheen. Op grond van de ervaringen, opgedaan tijdens zijn verschillende wereldreizen, was BASTIAN tot de overtuiging gekomen,

genoemde werk van SCHRIJNEN ook J. RASCH, *„Ons Volksleven"*, Haarlem, z. j. (na 1933), pp. 10 sqq.

Voor het verband tusschen de Folklore en de Godsdienstwetenschap raadplege men L. KNAPPERT, *„De beteekenis van de wetenschap van het Folklore voor de Godsdienstgeschiedenis"*, Amsterdam, 1887; L. MARILLIER, *„Le Folk-Lore et la science des religions"*, RHR, XLIII, (1901), pp. 166 sqq. en J. SCHRIJNEN, *Volkskunde und religiöse Volkskunde*, Anthropos, 1930, pp. 240 sqq.

Op het Folk-Lore Congres te London (1891) werd o.a. ook het vraagstuk van de parallellen besproken. Ook hier stonden de voorstanders van de „independent origin" tegenover die van de „transmission", cf. *„The International Folk-lore Congres 1891"*, London, 1892, p. 27 en de discussie over de varianten van *„Cinderella"* (Asschepoes) in Folklore IV (1893) en V (1894).

dat de mensch over de geheele wereld wezenlijk gelijk is. Hetgeen nu de menschelijke geest van alle tijden en alle volken gemeen bleek te hebben (de in den grond identieke voorstellingen over God, over familie en staat e.d.) noemde hij de „Elementargedanken". Deze kunnen zich als „organische kiemen" historisch en geographisch ontwikkelen tot hoogere eenheden, de zgn. „Völkergedanken", waarin de wijzigingen, die elk volk naar eigen aard en levenswijze, onder invloed van klimaat en omringende natuur in deze „Elementargedanken" aanbrengt, tot uitdrukking worden gebracht[202]). Op deze wijze meende BASTIAN zoowel de verschillen als de overeenkomsten tusschen de verschillende volken te kunnen verklaren[203]).

Van geheel andere opinie was de geograaf-ethnoloog FRIEDR. RATZEL[204]). Volgens hem wezen de verschillende ethnographische parallellen er op, dat tusschen de betrokken volkeren in vroegeren of lateren tijd een cultureele relatie moet hebben bestaan; m.a.w. de cultuurhistorische analogieën moeten door ontleening of volkerenmigraties worden verklaard, meer dan door de gelijkheid der menschelijke natuur, ook al ontkende RATZEL den gelijksoortigen psychischen aanleg van den mensch niet, evenmin trouwens als de evolutionisten er aan denken de mogelijkheid van het ontstaan van gelijke cultuur-

---

[202]) Cf. zijn *„Der Mensch in der Geschichte"*, Berlin, 1860, Bd. I, pp. 213 sqq., Bd. II, pp. 24 sqq.; *„Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen"*, Berlin, 1881; *„Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen"*, 2 dln. id., 1895; en *„Kontroversen in der Ethnologie"*, Bd. I, pp. 73 sqq.

[203]) Men raadplege voor BASTIAN's ethnologische ideeën, die uit zijn moeilijk leesbare werken niet altijd gemakkelijk zijn op te maken, o.a. R. SCHWARTZ, *„Bastian's Lehre vom Elementar- und Völkergedanken"*, 1909 (geciteerd in Anthropos, 1911, p. 820 sq.); JUL. EISENSTÄDTER, *„Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde"*, Stuttgart, 1912 (pp. 7 sqq.); K. v. D. STEINEN, *„Gedächtnisrede auf Adolf Bastian"*, Z. d. Ges. f. Erdk. zu Berlin, 1905; W. SCHMIDT, *„Völker und Kulturen"*, pp. 28 sqq.; G. VAN BULCK, *„Beiträge zur Methodik der Völkerkunde"*, Wiener Beitr. zur Kult. g. u. Lingu., Bd. II, Wien, 1931, pp. 33 sqq. en HADDON, *„History of Anthropology"*, 1934, p. 64.

[204]) FR. RATZEL, *„Völkerkunde"*, I-II, 2. Aufl., Leipzig-Wien, 1894/5; *„Anthropogeographie"*, I-II, Stuttgart, 1882-'91.

elementen bij verschillende volkeren door ontleening te loochenen.

Het groote verschil ligt echter in het geheel andere uitgangspunt. BASTIAN gaat uit van de overal gelijke „Elementargedanken" en heeft daarom bij de verklaring van ethnographische parallellen de ontleeningstheorie practisch vrijwel nimmer noodig, al ontkent hij haar juistheid in theoreticis niet. Omgekeerd wil RATZEL, waar hij cultureele overeenkomsten constateert, deze in de eerste plaats door ontleening of migratie verklaren, zelfs wanneer de geographische afstand tusschen de betrokken volken zeer groot is en er van eenige historische relatie niets bekend is[205]).

In overeenstemming daarmee noemde BASTIAN de theorie der „Völkerbeziehungen" in één van zijn werken „den gefährlichsten Feind für den gesunden Fortschritt der Ethnologie", terwijl omgekeerd RATZEL het naar voren schuiven van de „Elementargedanken" bij de verklaring van beschavingsanalogieën een „bequeme Ausflucht" noemde van een wetenschappelijke richting, die zich de moeite niet getroosten wilde de verbreiding van de ethnographica na te gaan[206]).

De groote beteekenis van RATZEL ligt echter in het feit, dat hij aandrong op een meer wetenschappelijke methode in de ethnologie, waarbij men niet meer zou afgaan op uiterlijke overeenkomsten, maar op innerlijke „Verwandtschaft"; m.a.w. bij cultuurvergelijking behoort volgens RATZEL het qualiteitscriterium te worden toegepast.

De migratietheorie van RATZEL werd door zijn leerling LEO FROBENIUS[207]) verder uitgewerkt. Hij wees er op, dat bij mi-

---

[205]) Cf. *„Die geographische Methode in der Ethnographie"*, Geogr. Zeitschr., 1897, pp. 268 sqq.; en *„Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive,* Hist. Zeitschr., 1904, pp. 1 sqq.

[206]) Cf. zijn *„Anthropogeographie"*, dl. II, p. 707. Zie ook W. SCHMIDT, *„Völker und Kulturen"*, p. 32 sq.; id. *„Der Ursprung der Gottesidee"*, I[2], p. 739, en MICH. HABERLANDT, *„Völkerkunde"*, I[3], Berlin, 1922, pp. 18 sqq.

[207]) Voor een overzicht over de voornaamste werken van FROBENIUS zie men zijn *„Kulturgeschichte Afrikas"*, Zürich, 1933, p. 433 sq. en *„Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende"*, Leipzig, 1933. Zijn meest bekende werken zijn *„Atlantis"*, I-XII, Jena, 1921-'28 en *„Erlebte Erdteile"*, Frankfort a.M., 1925-'29.

graties gewoonlijk niet afzonderlijke cultuurelementen, maar grootere of kleinere cultuurcomplexen van het eene land (volk) naar het andere worden overgebracht; naast het „Formkriterium" van RATZEL behoorde dus volgens hem bij het onderzoek naar cultuurverwantschap ook op het „quantiteitscriterium" te worden gelet, d.w.z. dat bij de onderlinge vergelijking van cultuurkringen niet slechts aan één cultuurelement, en zelfs niet aan meer elementen uit één bepaald onderdeel der cultuur, maar aan elementen van zooveel mogelijk verschillende onderdeelen der beschaving (religie, kunst, taal, inrichting der maatschappij etc.) aandacht moest worden geschonken.

Zoo bracht FROBENIUS den overgang tot stand van de migratie-theorie van RATZEL naar de „Kulturkreislehre" van de zgn. cultuurhistorische school van GRAEBNER, ANKERMANN, W. SCHMIDT e.a.

GRAEBNER onderscheidde in zijn „*Methode der Ethnologie*" (Heidelberg, 1911) behalve het vorm- en het quantiteitscriterium, ook nog twee hulpcriteria, nl. van de continuiteit en van den verwantschapsgraad, met behulp waarvan historisch-geographisch de „overbrugging" van den afstand tusschen twee verwante cultuurgebieden kan worden vastgesteld[208]).

Op het voetspoor van RATZEL hecht de cultuurhistorische school bij het verklaren van ethnographische parallellen groote waarde aan cultuurverspreiding. Ze begint met het vaststellen van de typeerende cultuurelementen van een cultuurkring[209]), en wanneer nu met behulp van bovengenoem-

[208]) Een verdere uitwerking in critischen zin, maar zich baseerend op dezelfde grondgedachten, gaven PINARD DE LA BOULLAYE, „*L'Étude Comparée des Religions*", II [2], Paris, 1925, pp. 224-281 (II [3], Paris, 1929, pp. 243-304) en G. VAN BULCK, „*Beitr. zur Methodik der Völkerkunde*", Wien, 1931. Zie ook W. SCHMIDT, *Handbuch der Methode der kulturgeschichtlichen Ethnologie*, Münster i.W., 1937.

[209]) Zoo wordt bijv. volgens GRAEBNER de „oud-Australische cultuur" gekenmerkt door een bepaald soort knods, door windschermen, boemerangs etc.; de „totemistische cultuur" door locale totemgroepen, begrafenis op een platform, besnijdenis, hutten met ronde daken, etc.; de „Melanesische boogcultuur" behalve door den boog, waarnaar ze genoemd wordt, door paalwoningen, pottenbakken, roeispanen met een kruk-handvat, betelkauwen etc.

Als resultaat van de toepassing van de verschillende hoofd- en

de criteria is komen vast te staan, dat ook elders deze zelfde cultuurelementen, zij het ook met andere vermengd, op grootendeels dezelfde wijze samen verbonden voorkomen, concludeert zij tot een migratie van deze cultuur. De afstand, zoowel in tijd als in ruimte, vormt daarbij voor de cultuurhistorische school geen noemenswaardig bezwaar. Vanuit Midden-Azië kunnen de verschillende culturen zich, van de palaeolitische tijden af, via de Beringstraat naar Amerika en via Indonesië naar Australië en Nieuw-Zeeland hebben verspreid, zoodat er bijv. heel goed een historische relatie kan bestaan tusschen de Vuurlanders in Z. Amerika en de Kulin-stammen van Z.O. Australië, zooals SCHMIDT dat heeft trachten aan te toonen in zijn hoofdwerk *„Der Ursprung der Gottesidee"* [210]).

Als voorbeeld van de wijze, waarop de Weensche school van GRAEBNER en SCHMIDT ethnographische parallellen verklaart door cultuurverspreiding, kies ik hier hun theorie be-

hulpcriteria der cultuurhistorische methodiek komt SCHMIDT tot een indeelingsschema van al de culturen der wereld in oerculturen, primaire culturen, secundaire culturen en tertiaire of hoogere culturen. Tot de eerste, gekenmerkt door een vóór-productief economisch ontwikkelingsstadium, en voorts o.a. door oermonotheïsme en monogamie, rekent hij de pygmeeïsche, de Zuid-Oost-Australische, de Arctische, de Noordamerikaansche en de Zuidamerikaansche oercultuur. Naar den verwantschapsvorm worden de „Urkulturkreise" verdeeld in vier culturen (een exogaam-monogamistische, een exogaam-geslachtstotemistische, een exogaam-gelijkgerechtigde, en een moederrechtelijke cultuur). In de primaire cultuurkringen heeft zich de overgang voltrokken van het verzamelstadium tot primitieve akker- en tuinbouw, veeteelt en groote jacht. In deze groep overheerscht het vaderrechtelijk systeem. De secundaire culturen ontstaan uit de vermenging van primaire culturen onder elkander of van deze met de oerculturen. Deze groep wordt gekarakteriseerd door het vrije vaderrecht en het vrije moederrecht. Voor een meer uitgewerkt overzicht (ook van de primaire en secundaire culturen) zie men BELLON, *„Inleiding tot de vergelijkende Godsdienstwetenschap*, 1932, pp. 349 sqq.; F. M. HAVERMANS, *„De Magie in het Denken van Schizophrenen en Natuurvolken"*, Roermond, 1938, pp. 44 sqq., 47 sqq., en mijn artikel *„Een standaardwerk voltooid"* in „De Macedoniër", 1937, pp. 116 sqq., en voorts de tabel ib. p. 120.

[210]) Münster i. W., I[2]-VI. Voor een historisch-critische beoordeeling van deze monumentale studie van SCHMIDT zie men mijn artikelen *„Een Standaardwerk voltooid"* in „De Macedoniër", 1937, pp. 43 sqq., 81 sqq., 107 sqq., 141 sqq., 193 sqq., 266 sqq., 299 sqq. en 321 sqq.

treffende de verspreiding van de roeispaan met een krukhandvat, één van de elementen der Melanesische boogcultuur[211]), die volgens GRAEBNER c.s. zoowel in Oceanië als in Z. Amerika wordt aangetroffen[212]). Dat de roeispanen in Oceanië en Z. Amerika een steel en een blad hebben, is op zich zelf nog geen bewijs voor cultuurverwantschap, omdat deze beide onderdeelen voor een roeispaan noodzakelijk zijn. Het feit echter, dat in de genoemde gebieden een roeispaan gebruikt wordt met een krukhandvat, wijst er volgens de Weensche school op, dat hier cultuurverbreiding moet hebben plaats gehad, omdat een handvat in den vorm van een kruk voor een roeispaan niet noodzakelijk is. Aangezien nu bovendien nog vele andere elementen in beide cultuurkringen groote overeenkomst blijken te vertoonen (en dus ook aan het quantiteitscriterium is voldaan), achten GRAEBNER en KOPPERS c.s. de historische cultuurverwantschap bewezen.

Een andere illustratie van de cultuurhistorische methode vormt de Melanesische boog, het hoofdkenmerk van de Melanesische-boog-cultuur[213]). In *„Völker und Kulturen"*[214]) vergeleek SCHMIDT dezen boog met een dergelijk wapen in West-Afrika, en concludeerde op grond van de groote overeenkomst tusschen die beide tot cultuurmigratie, in navolging van RATZEL, die daarop vroeger reeds de aandacht gevestigd had, ter adstructie van zijn migratie-theorie. Dat zoowel in Melanesië als in Afrika een boog werd gebruikt, behoeft op zichzelf natuurlijk weer niet op ontleening of op een gemeenschappelijke oercultuur te wijzen. Dit wapen zou immers heel goed in beide gebieden zijn ontstaan te danken kunnen hebben aan spontane uitvinding der betrokken volksstammen. Anders wordt dit echter, wanneer (zooals SCHMIDT c.s. op grond van het door hen toegepaste vormcriterium in dit geval meenen te kunnen aantoonen) de vormverwantschap van dien aard is, dat een onafhankelijk-van-elkander-onstaan uitgeslo-

211) Zie aant. 209.

212) Cf. FR. GRAEBNER, *„Krückenruder"*, Baessler Archiv, 1913, pp. 801 sqq. en W. KOPPERS, *„Krückenruder"*, Anthropos, 1914, pp. 1022 sqq.

213) Zie aant. 209 en GRAEBNER, *„Die Melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten"*, Anthropos, 1909, pp. 726 sqq., 998 sqq.

214) Regensburg 1924, p. 68.

ten moet worden geacht, omdat de vormgelijkheid nóch door het materiaal, nóch door de wijze van vervaardiging, nóch door het gebruik noodzakelijk vereischt wordt.

Bovendien had FROBENIUS in W. Afrika en Melanesië reeds andere ethnographische parallellen geconstateerd, zooals analoge schildvormen en woningtypen, maskers, kleeding van plantenvezels, trommels e.d., zoodat dus ook bij de toepassing van het quantiteits-criterium het onderzoek duidelijk wees in de richting van cultuurverwantschap. Ook zonder dat historische relatie met behulp van de criteria van de continuïteit en van den verwantschapsgraad viel aan te toonen, vormden deze ethnographische parallellen volgens FROBENIUS en de zijnen een bewijs, dat beide cultuurcomplexen een gemeenschappelijken oorsprong moesten hebben of dat het eene uit het andere was voortgekomen.

Voor het bepalen van den (relatieven) ouderdom der verschillende cultuurlagen gelden weer andere stelregels, zoo bijv., dat het samengestelde jonger is dan de samenstellende deelen (d.w.z. dat een cultuurkring, die uit elementen van andere beschavingen is samengesteld, jonger is dan deze), dat een uiteengereten cultuurcomplex plaatselijk ouder is dan de indringende cultuur etc.

Deze cultuurhistorische methode paste SCHMIDT nu ook toe bij zijn onderzoek naar de godsdienstige voorstellingen der ethnologisch-oudste volkeren. Hij meende nl. op deze wijze tot de oorspronkelijke religie der menschheid te kunnen doordringen en te kunnen bewijzen, dat deze aan Goddelijke openbaring te danken moest zijn. De resultaten van deze studie heeft hij gepubliceerd in *„Der Ursprung der Gottesidee"*, inzonderheid in het zesde deel [215]).

Wat nu de beoordeeling van de cultuurhistorische verklaring der ethnographische en godsdiensthistorische parallellen betreft, de theorieën dezer school hebben behalve instemming van verschillende zijden ook felle bestrijding ondervonden. Ook zij, die het in de critiek op het dogmatisch

[215]) Voor een overzicht van de conclusies, waartoe SCHMIDT op grond van zijn onderzoek naar „de oudste religie der menschheid" is gekomen, zie men mijn artikel *„Een standaardwerk voltooid"* in „De Macedoniër", 1937, pp. 141 sqq.

evolutionisme en in het volgen eener meer historische methode met SCHMIDT en de zijnen eens waren, zooals bijv. de Amerikaansche school van BOAS, hebben toch tegen de methode der cultuurhistorische school zeer ernstige bezwaren ingebracht en haar conclusies op belangrijke punten aangevallen[216]).

In zake de boven gereleveerde quaestie der kruk-roeispanen merkte DIXON bijv. op[217]), dat er over de geheele wereld maar twee hoofdsoorten roeispanen gevonden worden, nl. mèt of zònder kruk. Hij acht daarom de beteekenis van „such a trait as a cultural criterion relatively small, since, in the occurrence of either of the types in any particular instance, we have merely one of two possible alternatives". Wanneer het hier één mogelijkheid uit vele betrof, zou dat heel iets anders zijn. Bovendien is spontane uitvinding in dit geval zeker niet uitgesloten. Indien bij één volk de uitvinding van een krukroeispaan mogelijk is, waarom zou dat dat dan ook bij een ander volk, dat in soortgelijke omstandigheden verkeert, niet het geval kunnen zijn?[218])

Wanneer DIXON nu voorts de cultuur van Z. Amerika in haar geheel gaat analyseeren, blijft er van de door SCHMIDT c.s. geconstateerde cultureele overeenkomst tusschen Oceanië en Z. Amerika niet veel over. De Melanesische boog bv. (volgens GRAEBNER c.s. één der meest overtuigende bewijzen) komt

---

[216]) Cf. E. SAPIR, *„Time Perspective in Aboriginal American Culture"*, Ottawa, 1916, p. 50 sq.; A. A. GOLDENWEISER, *Early Civilization*, London, 1922, p. 312; id. *„History, Psychology, and Culture"*, 1933, pp. 145 sqq.; ROL. B. DIXON, *„The Building of Cultures"*, New York-London, 1928, pp. 211 sqq. en 225 sqq. Voor de critiek van FAHRENFORT, STERNBERG, KRAUSE, CARL CLEMEN, HAUER e.a. zie men mijn bovengenoemde artikelen in „De Macedoniër", 1937, waarin ik achtereenvolgens behandelde de critiek op SCHMIDT's opvatting van de ethnologie als geschiedeniswetenschap (pp. 193 sqq.), op zijn bronneninterpretatie (ib. pp. 266 sqq.), op zijn cultuurkringen-theorie (ib. pp. 299 sqq.) en op zijn constructie van den „oorspronkelijken godsdienst" en zijn „godsdiensthistorisch Godsbewijs" (ib. pp. 321 sqq.).

[217]) In *„The Building of Cultures"*, pp. 211 sqq.

[218]) De weerlegging van DIXON's bezwaren door SCHMIDT in zijn *Handb. Ethnol.*, 1937, p. 70 is over het geheel weinig overtuigend, al toont hij duidelijk aan, dat het niet gaat om één uit slechts twee mogelijkheden.

volgens DIXON in Z. Amerika niet voor. Van de vier caracteristica, die GRAEBNER voor dezen boog opsomt, ontbreken twee geheel, één komt slechts gedeeltelijk voor en het vierde wordt wel aangetroffen bij Amerikaansche bogen, maar dan buiten den cultuurkring, die met de Melanesische boogcultuur overeenstemt. Gesteld dat DIXON gelijk heeft (en als kenner speciaal van de Amerikaansche cultuur heeft hij een voorsprong boven GRAEBNER en SCHMIDT) dan kan hij van dezen Melanesischen boog terecht zeggen: „as evidence for diffusion it is to see how one could get a weaker case" [219]).

Van de andere cultuurelementen van dit complex geldt volgens DIXON hetzelfde. Tien van de negentien specifieke kenmerken komen volgens hem in Z. Amerika in het geheel niet voor, vier komen in de betrokken cultuurgroep even vaak voor als daarbuiten, drie zijn vrij zeldzaam en slechts één (het windschermhuis) vertoont veel overeenstemming, maar is toch van geheel andere samenstelling.

De onderzoekingen van KROEBER en HOLT [220]) aangaande een ander Oceanisch cultuurcomplex leidden tot hetzelfde resultaat.

Een jonge cultuurhistoricus als VAN BULCK [221]) heeft dan ook terecht ingezien, dat het vaststellen van qualitatieve overeenkomsten niet zoo gemakkelijk is, en dat het cultureele ontwikkelingsproces heel wat ingewikkelder is, dan de cultuurhistorische school vroeger wel dacht. Hij onderscheidt in zijn hoofdstukken „Das Kulturleben" (o.c. pp. 33 sqq.) en „Das Kulturbild" (o.c. pp. 154 sqq.) dan ook allerlei mogelijkheden van acculturatie. Ook toont hij meer oog te hebben voor het dynamisch proces van de cultuurvermenging, waardoor de overgenomen elementen veranderingen kunnen ondergaan, in verband met het bestaande godsdienstige en cultureele milieu. Over het algemeen heeft de Weensche school in de laatste jaren haar cultuurlagen-theorie trouwens grondig herzien, zoo-

[219]) o.c. p. 234. Men zie daartegen de opmerkingen van SCHMIDT in zijn *Handb. Ethnol.*, p. 51.

[220]) *Masks and Moieties as a Culture Complex*, JRAI, vol. 50, pp. 452 sqq. Cf. daartegen W. SCHMIDT, *Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie*, Anthropos, 1919/20, pp. 553 sqq.

[221]) Cf. diens *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde*, Wien, 1931.

dat het wel wat al te mechanisch gedachte schema van vroeger bij de meeste aanhangers heeft plaats gemaakt voor meer gecompliceerde „Differentialschichten"[222]).

Ons eindoordeel kan daarom betrekkelijk gunstig zijn. Ook al blijft ook nu nog het bezwaar, dat bij de verklaring van ethnographische parallellen door de Weensche school vaak te weinig rekening wordt gehouden met de mogelijkheid van onafhankelijke ontwikkeling of van convergentie[223]), de groote verdienste van SCHMIDT en de zijnen is toch, dat zij hebben aangetoond, 1°, dat de evolutionistische constructie der cultuurhistorie op de meest essentieele punten met de werkelijkheid in strijd is; 2°, dat ook de cultureel laagst staande volkeren niet zonder religie zijn[224]), ja dat juist bij deze volkeren duidelijke sporen te vinden zijn van de vereering van een Hoogste Wezen als Schepper en Wereldregeerder, welke niet uit animisme of magie, uit totemisme of natuurmythologie e.d. te verklaren zijn, en 3°, dat voor de verklaring van talrijke godsdiensthistorische analogieën (ik denk bijv. aan de scheppings- en paradijsmythen in Azië, Noord-Europa en Noord-Amerika) met gemeenschappelijke afstamming en cultuurverbreiding door migratie zeer sterk dient te worden gerekend; terwijl ook in andere gevallen die overeenkomsten het best door het voortleven (inzonderheid in de initiatieriten) van een (zij het ook verbasterde) gemeenschappelijke oertraditie te verklaren zijn.

Twee andere scholen op het terrein van de godsdienthistorie en cultuurgeschiedenis, nl. de Panbabylonische school van HUGO WINCKLER, ED. STUCKEN en ALFRED JEREMIAS en de Manchester school van ELLIOT SMITH, W. J. PERRY en W. H. R. RIVERS (de zgn. Diffusionisten) vertoonen in hun verklaring van de religieuze en ethnographische parallellen veel over-

[222]) Cf. ook W. SCHMIDT, *Handb. Ethn.*, 1937, o.a. pp. 176 sqq.

[223]) Voor andere bezwaren zie men mijn in aant. 216 genoemde artikelen in „De Macedoniër", jaarg. 1937. Een frappant voorbeeld van de wijze, waarop SCHMIDT soms hoogere ideeën constateert bij „primitieve" volken, vindt men in zijn *U. d. G.*, II, pp. 38 sqq., 214 sqq. (cf. ook zijn *Zwei Mythen Kalifornischer Indianer*, Rel. Quellenschr. Heft 25, p. 7), waar hij in de scheppingsmythen der Californische Indianen de gedachte van de creatio ex nihilo „hineininterpretiert".

[224]) Men zie daarover Excursus II.

eenkomst met de Weensche school. Zij gaan in hun verklaring door volkerenmigraties echter veel verder en hun exclusivisme en speculatief constructionisme hebben veel afbreuk gedaan aan de wetenschappelijke betrouwbaarheid van hun beschouwingen, die overigens meestal met groote kennis van zaken en in een meesleependen stijl werden voorgedragen.

Aangezien hun opvattingen niet alleen van beteekenis zijn in verband met het vraagstuk, dat ons in dit hoofdstuk bezig houdt, maar vooral ook met het oog op de verklaring van de Babylonische en Egyptische „parallellen" van den boom des levens, die in het derde hoofdstuk besproken worden, zullen wij ook een oogenblik aan deze beide scholen aandacht moeten besteden.

Allereerst het Panbabylonisme.

„Innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit", heeft de bekende inaugurator van het Panbabylonisme, Hugo Winckler, eens gezegd, „sind überhaupt nur zwei Weltanschauungen zu unterscheiden: die altbabylonische und die moderne, empirisch-naturwissenschaftliche, welche erst in der Entwicklung begriffen ist" [225]).

De kern dezer oud-Babylonische wereldbeschouwing zag Winckler in de astraalmythologie en in het eigenaardig verband, dat men aannam tusschen makro- en mikrokosmos, tusschen sterrenwereld en menschenleven. De oude Sumeriërs zagen in den mikrokosmos een weerspiegeling van den makrokosmos, en omgekeerd projecteerden zij het beeld van den mikrokosmos in den makrokosmos. Zij dachten zich het heelal in menschelijke vormen, en zagen omgekeerd hun eigen religieuze en maatschappelijke instellingen als geschapen naar het goddelijk voorbeeld. Hun huwelijk was de weer-

[225]) H. Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier, als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker*, 2. Aufl., Leipzig, 1903, p. 9. Zie ook van hem *Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit*, Leipzig, 1907 en zijn bewerking (met Zimmern) van den derden druk van Eb. Schrader's *Keilinschriften und das Alte Testament* (1903). Men zie over hem o.a. G. Ch. Aalders, *Hugo Winckler, de vader van het Pan-Babylonisme*, GTT, 1915/6, pp. 431 sqq.; F. M. Th. Böhl, *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag*, 1927, p. 4 sq. en de litteratuur vermeld in aant. 234.

spiegeling van het godenhuwelijk, hun staat was gevormd naar den godsstaat, hun tempel was de afbeelding van den godenberg. En heel deze wereld werd geregeerd naar dezelfde wetten, die makro- en mikrokosmos in onderlinge wisselwerking gelijkelijk beheerschten. „Jeder selbständige Teil", zegt WINCKLER, „erscheint als ein Abbild des grösseren Ganzen, er ist nach den selben Grundsätzen geordnet und eingeteilt, und in ihn wirken und verkörpern sich dieselben göttlichen Kräfte...."[226]).

Ook al moge deze idee van de door vaste wetten beheerschte harmonie tusschen mikro- en makrokosmos inderdaad in de oud-Babylonische wereldbeschouwing een integreerend en zelfs allesbeheerschend bestanddeel vormen, de theorie van WINCKLER en van de Panbabylonisten in het algemeen is toch in verschillende opzichten in strijd met de werkelijkheid.

Vooreerst gingen zij te ver door te beweren, dat „ein jeder Teil des Weltalls ein Spiegelbild des Anderen oder des Ganzen ist"[227]). *Iedere* staat op aarde zou volgens hen als een afspiegeling van de gemeenschap der goden worden beschouwd; iedere rivier als een afschaduwing van haar hemelsch tegenbeeld; iedere dag zou a.h.w. een jaar in het klein zijn en ieder jaar weer een beeld van de eeuwigheid; iedere geboorte (en zoo ook iedere zonsopgang en ieder voorjaar) zou een beeld van de schepping zijn, enz. Hier nu overwoekert de theorie de werkelijkheid en wordt de speculatieve constructie door de feiten gelogenstraft[228]).

Een tweede, grootere fout begingen WINCKLER c.s., door te beweren, dat heel de oud-oostersche levens- en wereldbeschouwing, die van Israël incluis, aan Babel te danken zou zijn[229]). „Die Feststellung der babylonischen Himmels- und Götter-

---

226) *„Himmels- und Weltenbild"*, p. 11.

227) WINCKLER, *„Himmels- und Weltenbild"*, l.c.

228) Men zie daarover de in aant. 234 genoemde litteratuur.

229) Cf. H. WINCKLER, *„Geschichte Israels in Einzeldarstellungen"*, vooral het tweede deel, Leipzig, 1900. Zie ook FR. DELITZSCH, *„Babel und Bibel", Ein Vortrag*, Leipzig, 1903; id. *„Zweiter Vortrag über Babel und Bibel"*, Stuttgart, 1903. In de eerste voordracht verklaart DELITZSCH o.a.: „Als die zwölf Stämme Israels in Kanaan einfielen, kamen sie hiernach in ein Land, welches vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur war" (o.c. p. 28).

lehre", zegt WINCKLER, „liefert den Schlüssel zu den Mythologien und Sagen aller Völker, soweit diese überhaupt ein festes in sich geschlossenes und tiefer durchdachtes System zeigen". En nog in 1929 verklaarde JEREMIAS: „Die sumerische Geisteskultur hat für die Einheitlichkeit der Menschheitsbildung eine schöpferische Bedeutung"[230]). Volgens ED. STUCKEN moeten de godsdiensten en mythologieën van alle volken uit Babels astraalmythologie worden verklaard[231]) en op dezelfde wijze beweert P. JENSEN, dat vrijwel heel de litteratuur der menschheid afhankelijk is van het Gilgameš-epos[232]).

Het was te begrijpen, dat de ontdekking van allerlei merkwaardige overeenkomsten, die door de opgravingen in Mesopotamië en elders aan het licht kwamen, bij verschillende geleerden in den roes der eerste vreugde de gedachte deed opkomen, dat al deze „parallellen" uit de Babylonische cultuur zouden moeten worden verklaard, evenals de evolutionisten iederen godsdienst uit de religie der „primitieven", de

[230]) A. JEREMIAS, HAG[2], 1929, p. X. — „Von Sumer aus", zegt hij in datzelfde werk, p. 5 sq., „ist ein schöpferischer Strom über die Welt gegangen. In Kraft einer schöpferischen Urtat, die die höchsten Fragen des geistigen Lebens nach dem Tod-Lebengeheimnis, nach Sünde, Schicksal, Gott, Kreislauf, Ewigkeit, Seele, Erlösung, in bestimmter Weise beantwortete und in einer über die Welt gehende Expansion gleich einer Wünschelrute die schlummernden Möglichkeiten in andern Kulturen geweckt und beeinflusst hat, hat Sumer auf die Welt gewirkt .... Die genannten grossen Urideen werden nicht jedesmal neu entdeckt. In der Gothik des alten Sumer geschah die Geburt einer Idee, die durch die Welt gewandert ist, und die eine einheitliche kosmische Symbolsprache verbreitet hat". Men zie ook van denzelfde ATAO[4], 1930; *„Im Kampf um Babel und Bibel"*, 4. Aufl., Berlin, 1903 sq.; *„Die Panbabylonisten"*, 2. Aufl. Leipzig, 1907; *„Das Alter der babylonischen Astronomie"*, 2. Aufl., Leipzig, 1910 en *„Allgemeine Religionsgeschichte"*[2], München, 1924. Op p. 4 van het laatstgenoemde werk zegt JEREMIAS, in een uiteenzetting over de door hem gekozen volgorde der behandeling: „Die Führung übernimmt Babylonien, weil hier die einheitliche religiöse Weltenlehre am klarsten erkennbar ist, die die Religionen aller Völker in ihrer Oberschicht beeinflusst hat", cf. ook p. 6, 18, 62 sq. etc.

[231]) E. STUCKEN, *„Die Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter"*, Leipzig, 1896-1907.

[232]) P. JENSEN, *„Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur"*, Bd. I, Strassburg, 1906, Bd. II, Marburg, 1928. Zie aant. 234.

diffusionisten PERRY en ELLIOT SMITH de cultuur aller volkeren uit die van Egypte, en de beroemde Elamoloog G. HÜSING[233]) c.s. alle mythen uit die van Iran wilden verklaren.

Even begrijpelijk is echter, dat tegen een dergelijke eenzijdige verklaringsmethode de wetenschappelijke bezinning in verzet is gekomen[234]). Voor zoover het Babylon betreft

[233]) Cf. o.a. zijn *„Beiträge zur Kyrossage"*, Berlin, 1906 en *„Krsaaxspa im Schlangenleibe"*, Myth. Bibl. Bd. IV, Leipzig, 1911.

[234]) Voor wat de oudere critiek op het panbabylonistisch systeem betreft zie men H. H. KUYPER, *„Evolutie of Revelatie"*, A'dam, 1903, met uitvoerige litteratuuropgave in aant. 23, pp. 55 sqq.

Van de latere bestrijders noem ik hier alleen E. COSQUIN, *„Fantaisies biblico-mythol. d'un chef d'école"*, RB, 1905, pp. 5 sqq. (vooral tegen STUCKEN); P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie*, Leipzig, 1910/'11, pp. 91 sqq.; J. HEHN, *„Die biblische und die babylonische Gottesidee"*, Leipzig, 1913; FR. KUGLER, *„Auf den Trümmern des Panbabylonismus"*, Anthropos, 1909, pp. 477 sqq.; *„Im Bannkreis Babels, Panbabylonistische Konstruktionen und religionsgeschichtliche Tatsachen"*, Münster i.W., 1910; W. SCHMIDT, *„Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke"*, MAGW, 1908, pp. 73 sqq.; id. *„U. d. G."* I², 1926, pp. 59 sqq. (SCHMIDT wijst vooral op het ontbreken van vele van de door JEREMIAS opgesomde elementaire voorstellingen van het Sumerisch-Babylonisch gedachtensysteem bij de „natuurvolken"); ED. KÖNIG, *„Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform kritisch beleuchtet"*, Stuttgart, 1922; id. *„Gesch. d. Alttest. Rel."* ⁴, Gütersloh, 1924, pp. 318 sqq.; E. P. DHORME, RB, 1908, pp. 128 sqq.; id. *„L'aurore de l'histoire babylonienne"*, RB, 1924, pp. 534 sqq.; W. L. WARDLE, *„Israel and Babylon"*, 3d. ed. 1925, pp. 193 sqq.; PINARD DE LA BOULLAYE, *„L'Étude comparée des Religions"*, I², Paris, 1925, pp. 385 sqq.; J. DE GROOT, *„Palestijnsche trekken in Genesis 2 en 3"*, NTSt.. 1918, pp.297 sqq.; id., *„De Palestijnsche achtergrond van den Pentateuch"*, Groningen-Batavia, 1928, pp. 3, 7, 10 sq.; W. SCHMIDT, *Handb. d. vergl. Religionsgeschichte*, 1930, pp. 96 sqq. en K. L. BELLON, *„Inl. tot de verg. Godsd."*, 1932, pp. 149 sqq.

Als bestrijder van JENSEN noemde ik reeds W. ANDERSON (*„Über P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung"*, Dorpat, 1930). Men zie ook de scherpe critiek van GRESSMANN in UNGNAD-GRESSMANN, *„Das Gilgamesch-Epos*, Göttingen, 1911, pp. 154 sqq., 185 sqq. en RGG III ¹, Sp. 292 sqq. (met litteratuuropgave). Aan de hand van tallooze voorbeelden toont GRESSMANN aan, dat de „astralmythologische Deutung" van het Gilgameš-epos onhoudbaar is, en JENSEN's bewijsvoering uiterst willekeurig. Slechts één motief in het verhaal van Gilgameš' tocht naar Utnapištim wijst op astraal-mythologie, nl. de zonnepoort aan den rand der aarde. Maar dat heeft met weten-

hebben latere ontdekkingen eenerzijds wel het aantal schijnbare (of soms werkelijke) parallellen vergroot, maar anderzijds ook getoond (en ik denk daarbij o.a. aan de Ras-Šamra-litteratuur), dat de kloof tusschen Babel en Bijbel grooter en vooral van meer principieelen aard was, dan men in het begin dezer eeuw vermoedde. „De tijd van het pan-babylonisme", zegt VRIEZEN in zijn verleden jaar verschenen dissertatie over de „Paradijsvoorstelling bij de oude Semietische volken", „is ondanks JENSEN's *Das Gilgamesch-epos in der Weltliteratur*, voorbij"[235]).

KUGLER[236]) toonde aan, dat de oude Babylonische astro-

schappelijke astronomie niets te maken. „Damit sind aber", zegt GRESSMANN (*Gilg. Epos*, p. 168) „die Vermutungen JENSENS umgestossen, die nur unter den falschen Voraussetzung guter astronomische Kenntnisse der alten Babylonier aufgestellt werden konnten". „Die Hypothese, dass Babylonien das Heimatland aller Mythen ist", zegt hij (p. 186), „wird niemandem einleuchten, der nicht Panbabylonist ist". Bij zijn vergelijkingen, zegt GRESSMANN, laat JENSEN willekeurig weg, wat hem goeddunkt en groepeert hij de verschillende samenstellende elementen op willekeurige wijze, waarbij hij bovendien allerlei details zóó „verallgemeinert", dat de karakteristieke trekken verdwijnen en gemakkelijk analogieën kunnen worden geconstrueerd (p. 189).

Van de andere bestrijders van JENSEN vermeld ik hier alleen nog HANS SCHMIDT („Theol. Rundschau", X, pp. 125 sqq.), WUNDT (*Völkerpsychologie*, II, 3, pp. 514 sqq.) en JOH. WEISS (*„Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte"*, Tübingen, 1910, pp. 52 sqq.).

Men zie ook mijn opmerkingen over het fundamenteele onderscheid tusschen den Babylonischen en den Israëlietischen godsdienst in hoofdst. III aant. 305.

[235]) o.c. p. 19. Vrijwel hetzelfde werd van ethnologische zijde geconstateerd. Zoo verklaarde bijv. FISCHER in zijn dissertatie *„Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde"* (Utrecht, 1929) p. 4: „Het Panbabylonisme, waarop WINCKLER zo trots was en dat bestemd was voor de eeuwigheid, dit prachtig bouwwerk is geheel ineengestort. De volkenkunde bracht steeds meer feiten aan, welke deze theorie weerspraken".

Dat wil overigens niet zeggen, de de school van WINCKLER, STUCKEN en JEREMIAS in onzen tijd in het geheel geen aanhangers meer zou hebben; nog minder, dat wij geen oog zouden hebben voor de groote verdiensten, die de genoemde geleerden hebben gehad voor de vermeerdering van onze kennis van de cultuur van het oude Voor-Azië.

[236]) Men zie behalve zijn in aant. 234 genoemde geschriften ook zijn *„Sternkunde und Sterndienst in Babel"*, Münster i.W., 1909, (Ergänzungen, ib. 1913/'14).

nomie niet zóó ontwikkeld was als de Panbabylonisten wel beweerden; m.n. de praecessie van de zon (en daarover liep vooral de strijd) was volgens hem 1500 v. C. den Babyloniërs nog niet bekend[237]).

Van andere zijde werden de theorieën van JEREMIAS bestreden door H. FRANKFORT. JEREMIAS had (evenals WINCKLER) de levens- en wereldbeschouwing en godenleer der Sumeriërs vooral kosmisch verklaard[238]). Het aardsche gebeuren was spiegelbeeld van het hemelsche en stond er mee in magisch verband[239]). Maar deze kosmologie is algemeeen oud-Oostersch[240]) en niet specifiek Sumerisch; ze vormt het substraat van bijna al de Oostersche culturen van vroegeren en lateren tijd en zoo o.a. ook van de Sumerische levens- en wereldbeschouwing.

Bovendien toonde FRANKFORT aan[241]), dat de astraalmythologie bij lange na niet die belangrijke plaats in de pseudoreligie der Sumeriërs (en daarmee ook van de latere Babyloniërs) bekleedde als de Panbabylonisten wel wilden doen voorkomen. FRANKFORT wijst vooral op het chthonisch vruchtbaarheidskarakter der goden (m.n. van Tammuz) en op de centrale beteekenis van den *ἱερὸς γάμος* (het heilig huwelijk van de aarde als Magna Mater met den bevruchtenden Hemelgod) in den Babylonischen cultus en ritus[242]). Pas later, na

[237]) Zie ook C. BEZOLD, *„Astronomie, Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern"*, Heidelberg, 1913.

[238]) o.a. in zijn HAG[2], 1929.

[239]) Cf. *„Die Axiome der Sumerischen Weltenlehre"* in HAG[2], p. 25 sq.

[240]) We treffen ze ook op Java aan.

[241]) Vooral in zijn *„The Sumerian god of fertility"*, Iraq, I, 1934, 1.

[242]) Deze trekken vindt men niet alleen terug in de pseudo-religie van Babylonië of van het Nabije Oosten, maar ook in vrijwel al de Oostersche godsdiensten van den tegenwoordigen tijd, ook in onzen Indischen Archipel. Men zie voor India: W. CROOKE, *The Cults of the Mother Goddesses in India"*, Folklore, 1919; E. MACKAY, *„The Indus Civilisation,* London, 1935, pp. 66 sqq., 72, 84, 97, 100 sqq.; en in het algemeen H. TH. FISCHER, *„Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde"*, Utrecht, 1929 (voor Babylonië, pp. 84 sqq., voor India, pp. 50 sqq.; voor Indonesië, pp. 39 sqq.). Voor wat ons Indië betreft zie men ook W. SCHMIDT, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker,* Wien, 1910, passim; en de in deze beide werken genoemde litteratuur.

de godsdienstige hervorming onder Hammurapi in de 19e eeuw, kwam — volgens FRANKFORT e.a. — Marduk als zonnegod en daarmee het astraal-kosmologisch systeem naar voren, dat JEREMIAS reeds in de Sumerische periode als allesbeheerschend voorstelde [243]).

Voorts heeft het historisch onderzoek wel bewezen, dat de Mesopotamische laagvlakte niet het uitgangspunt van de oude vóór-Aziatische beschavingen is geweest, maar dat de omwonende volken juist van elders in het Tweestroomenland zijn samengekomen. Zoo zegt bijv. VON EICKSTEDT in zijn standaardwerk over de *„Rassengeschichte"* [244]): „Schon von Anbeginn der Geschichte war Mesopotamien rassisch nicht einheitlich" [245]). Door de opgravingen van H. FRANKFORT in

FISCHER wijst er overigens op, dat men sinds het verschijnen van A. DIETERICH's werk *„Mutter Erde"* (ARW, 1905) vrijwel overal de godin „moeder Aarde" meende te vinden, o.a. ook bij de Semieten (cf. TH. NÖLDEKE, *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten"* en E. P. DHORME, *„La Terre Mère chez les Assyriens"*, beide in ARW, 1905; zie ook L. KÖHLER, *„Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?"* en W. DITTMAR, *„Zum Glauben an die Mutter Erde"*, beide in ZNTW, 1908; BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 19 sq., 51, 443 sq. en FR. STEINLEITER, *Griechische und Babylonische Fruchtbarkeitsdämonen*, JSOR, 1925). — FISCHER onderschrijft echter de conclusie van EFR. BRIEM (*„Mutter Erde bei den Semiten?"* ARW, 1926, p. 195): „Wenn wir das Material überblicken, das man zum Beweis heranzog, dass der Mutter-Erde-glauben auch bei den Semiten vorhanden gewesen ist, dann finden wir, dass wenigstens das bis jetzt herangebrachte Material dies nicht beweist". Hij is het dan ook niet eens met FRAZER, wanneer deze (*The Golden Bough*, IV, ed. 1907, pp. 235 sqq.) de mythe van Attis en Kybele, en dus ook die van Ištar en Tammuz, Adonis en Aphrodite etc. wil verklaren als een vorm van het verhaal van het huwelijk tusschen hemel en aarde (FISCHER, o.c. p. 87), maar beschouwt deze goden louter als vegetatiegodheden. Wel speelt de *ἱερὸς γάμος* volgens hem een groote rol in de oude Semietische godsdiensten, maar dan in den zin van een huwelijk tusschen goden en halfgoden, niet tusschen hemel en aarde.

[243]) Cf. F. M. TH. BÖHL, *„Schets der Sumerische wereldbeschouwing"*, N. Th. St., 1936, pp. 97 sqq. Men zie in het algemeen: CH. F. JEAN, *„La religion sumérienne"*, Paris, 1931.

[244]) VON EICKSTEDT, *„Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit"*, Stuttgart, 1934, p. 314.

[245]) Volgens v. EICKSTEDT zullen de Proto-Mediterraniërs van het Iraansche hoogland zich in drie groepen hebben gedifferentiëerd: de eigenlijke Mediterraniërs in het Westen, de Orientaliden (waartoe

Chafadje en elders is wel komen vast te staan, dat wij minstens een viertal rassen zullen hebben te onderscheiden in het Mesopotamië van het derde millennium vóór Chr.[246]).

Tegen al deze aanvallen is het Panbabylonisme niet bestand gebleken; en al erkent ieder den grooten invloed, die de cultuur van Mesopotamië op de beschaving van vele andere volken van vroegeren en lateren tijd heeft uitgeoefend, in de moderne godsdienstwetenschap en cultuurgeschiedenis heeft de theorie van het Panbabylonisme ter verklaring der godsdiensthistorische parallellen toch voor goed afgedaan.

Meer nog dan het Panbabylonisme heeft echter de Manchester school der Diffusionisten de „historische methode" bij vele ethnologen in discrediet gebracht, doordat zij meer nog dan de cultuurhistorici en de Panbabylonisten al te spoedig overgingen tot het trekken van cultuurhistorische parallellen en op grond daarvan een alle tijden en volken omvattende beschavingsgeschiedenis opstelden, waarin de speculatieve constructie een grootere rol speelde dan het deductief historisch onderzoek.

Op dezelfde wijze nl. als de Panbabylonisten bij vele volken der wereld beïnvloeding door het astraalmythologisch systeem van Babylon meenden te vinden, leidden de „diffusionisten" Perry en Elliot Smith alle culturen der wereld, die zich boven het oercultuurstadium der voedselverzamelaars verheffen, af uit Egypte, vanwaar zich deze cultuur naar alle deelen der wereld zou hebben verspreid door de migratie van de „Children of the Sun", die overal hun megalithische bouwwerken als monumenten zouden hebben nagelaten.

Elliot Smith was van huis uit neuroloog en wijdde zich

---

dan ook de Proto-Akkadiërs, Akkadiërs en Amorieten te rekenen zijn; v. E. spreekt liever niet van Semieten om eventueel misverstand te voorkomen, o.c. p. 146) in het midden, en de Indiden in het Oosten. In Sumer woonden Orientaliden, maar sporen van Armeniden (uit de Prototuraniden gespecialiseerd) zijn in de verschillende afbeeldingen van personen duidelijk te herkennen.

[246]) Böhl (EOL, 1936, p. 267 sq.) onderscheidt dan ook het Armenoïde (Proto-Subareesche) type, het Orientalide type van het Mediterrane ras, het Semietische type (uit een vermenging van de beide andere ontstaan) en het Turaansche type (de eigenlijke Sumeriërs).

vooral aan hersenanatomisch onderzoek. Tijdens zijn hoogleeraarschap te Cairo begon hij als anatomist ook belang te stellen in de mummificatie van Egyptische koningen en breidde al spoedig zijn studies uit tot de oud-Egyptische begrafenisgebruiken in het algemeen. Hij ontdekte elders (o.a. in het Middellandsche-Zee-gebied en in W.-Azië, later ook in verder verwijderde gebieden) overeenkomstige gewoonten en vermoedde met een historische relatie te doen te hebben, waarbij hij vooral afging op het voorkomen van megalithische monumenten en zonnecultus. Zijn ontdekkingen en hypothesen publiceerde hij in 1911 in *„The ancient Egyptians and the Origin of Civilization* (2nd ed. London, 1923) en in 1915 in *„The Migrations of Early Culture"*. Later volgden zijn *„Evolution of the Dragon"* (1919), *„Human History"* (1930) en *„The Duffusion of Culture"* (1933). In dat laatste werk verzekert hij, dat vrijwel de geheele hoogere cultuur uit de practijk van het balsemen van lijken is ontstaan. „It is no exaggeration" zegt hij (o.c. p. 216) „to claim that the arts and crafts, the social and political organization, and the innermost beliefs and the symbolism of the whole world were largely shaped by the practice of embalming". En heel deze „civilization was derived from one original source" (p. 232), nl. Egypte. „The evidence which is now available", verklaart hij op p. 222, „justifies the inference that civilization originated in Egypt, perhaps as early as 4000 B.C., but certainly before 3500 B.C."[247]).

Tevoren was W. H. R. Rivers bij de bestudeering van de cultuur der Melanesiërs reeds tot de opinie gekomen, dat deze cultuur alleen te verklaren was, wanneer men een vermenging met elementen van elders aannam; hij concludeerde daarom tot beïnvloeding door vreemde immigranten, die megalithische monumenten bouwden en zonaanbidders waren. Hij publiceerde zijn beschouwingen in 1914 in *„The History of Melanesian Society"*. De resultaten van zijn onderzoek klopten

[247]) Het tiende hoofdstuk van zijn *„The Ancient Egyptians"* (2nd ed. 1923, pp. 177 sqq.), getiteld „Egypt's world-wide influence", eindigt hij met deze woorden: „Egypt was not only the inventor of civilization, but for several millennia afterwards it continued to be the inspiration of the progressive development of her original heritage to the world" (o.c. p. 200).

met die van ELLIOT SMITH en hij sloot zich bij diens hypothesen aan.

Op instigatie van RIVERS begon W. J. PERRY, die in 1914 reeds een verhandeling geschreven had over *„The Orientation of the Dead in Indonesia"*, nu een onderzoek in te stellen naar het voorkomen van de betrokken elementen in het gebied tusschen Melanesië en Azië, nl. Indonesië, en vond daar inderdaad ook vele sporen van megalithische monumenten en zonne-cultus. De resultaten van zijn onderzoek heeft hij gepubliceerd in *„The Megalithic Culture of Indonesia"*, Manchester, 1918[248]).

In 1923 verscheen PERRY's meest bekende werk *„The Children of the Sun"*, waarin hij een meer systematische uiteenzetting gaf van de Pan-Egypticistische theorie. De beschaving, die zich vanuit Egypte over een groot deel van de wereld (tot in Amerika toe) zou hebben verspreid, was volgens hem de „archaic civilization", die gedurende de zesde Egyptische dynastie haar hoogtepunt bereikte. Oorspronkelijk werd het geheel van deze beschaving door SMITH en PERRY het „heliolithic culture-complex" genoemd, en de dragers dezer cultuur noemden zij de „children of the sun". Behalve megalithenbouw, mummificatie en zonne-cultus werden later nog vele andere elementen gevonden, die kenmerkend zouden zijn voor de „archaic civilization", zooals: landbouw door irrigatie, totemisme, vereering van een moedergodin, moederrecht, het brengen van menschenoffers, exogamie, zoeken van goud en parels etc.[249]). Overal waar deze elementen worden aangetroffen hebben we volgens PERRY (o.c. p. 481) te doen met „shoots from one original stem", nl. „the archaic civilization" van Egypte, ook al onderging deze op haar reis over de wereld natuurlijk allerlei veranderingen in verband met de cultuur, waarin zij werd opgenomen.

Ook in zijn latere werken bleef PERRY aan deze opvattingen

---

[248]) In de „Preface" van *„The Ancient Egyptians"* gaf ELLIOT SMITH in 1923 een korte uiteenzetting van de wijze, waarop RIVERS, PERRY en hijzelf tot hun theorie gekomen waren. Men zie daarvoor ook de „Introduction" van *„The Megalithic Culture of Indonesia"* van PERRY.

[249]) Cf. PERRY, *„The Children of the Sun"*, pp. 406 sqq.

getrouw[250]). RIVERS, die in 1922 overleed, was over het algemeen bezadigder en critischer.

Nu is het op zichzelf zeker niet onmogelijk, dat bepaalde voorstellingen naar verschillende werelddeelen door migraties worden overgebracht. Ook de menschheid zelf moet vanuit een bepaald centrum zich over de wereld hebben verbreid. Een andere quaestie is echter, of dat met geheele cultuurcomplexen ook het geval is, en of Egypte het oorsprongsland van al de hoogere beschavingselementen is, en of de door PERRY en SMITH geconstateerde feiten een en ander werkelijk onweerlegbaar bewijzen. Volgens DIXON[251]) is dat allerminst het geval, nòch wat de mummificatie betreft (o.c. p. 212 sqq.), omdat de hoofdkenmerken van de Egyptische mummificeering elders óf geheel óf gedeeltelijk ontbreken, nòch wat de andere elementen der „archaic civilization" betreft (o.c. pp. 241 sqq.), zoowel om dezelfde reden als die, welke voor het balsemen van lijken geldt (nergens vindt men de betrokken elementen bij elkaar, zoodat van een logisch noch van een toevallig complex ook maar eenige sprake is), als vanwege „factors of chronology". De theorie van PERRY (die in dit opzicht verder gaat dan ELLIOT SMITH), zegt DIXON, „enters into the realm of fantasy" (p. 256).

Scherp becritiseert DIXON ook de toepassing van de diffusionistische theorie op de cultuur van Amerika (pp. 258 sqq.)[252]). DIXON's eindconclusie luidt: „Throughout one finds statements for which there is no foundation, coupled with the neglect of pertinent and easily ascertainable facts, and a reasoning which shows a fantasy of imagination ill suited to the elucidation of the very intricate and puzzling problem of culture origins and growth" (o.c. p. 263).

De meeste ethnologen zoowel in Amerika als in Engeland staan evenals DIXON zeer sceptisch tegenover de diffusionisti-

[250]) Zoo wijst hij bijv. in één van zijn jongste publicaties, *„The Primordial Ocean"*, London, 1935, waarin hij de idee van den „oeroceaan" behandelt, weer op Egypte als de „common source of inspiration" (o.c. pp. IX, 246 sqq.).

[251]) R. B. DIXON, *The Building of Cultures*, New York-London, 1928.

[252]) Men zie daarvoor ook LOUIS GERMAIN, *„Les Origines de la civilisation précolombienne et les théories d'Elliot Smith"*, L'Anthropologie, XXXII, 1922, pp. 93 sqq.

sche theorieën der Manchester-school. Mede met het oog op „the Egyptian theory" van ELLIOT SMITH en PERRY zegt RADCLIFFE BROWN[253]): „Each school goes its own way, building up its own hypothetical structure, not attempting to seek out points on which agreement can be reached with others. The procedure is often that of disciples of a cult rather than that of students of a science". En MARETT verklaarde enkele jaren geleden in zijn bijdrage voor *„The Frazers Lectures 1922-1932"*[254]) over *„The Diffusion of Culture"*, dat de theorie van ELLIOT SMITH niets anders was dan „a towering structure of loose analogies upon the narrow basis of a single identification". ELLIOT SMITH generaliseert volgens MARETT teveel, en „instead of decisive facts, the bulk of the so-called evidence seems to me to consist merely of a mass of preconceived opinions".

Ten onzent denkt men er vrijwel eender over. Zelfs de aanhangers der cultuurhistorische school zijn van meening dat ELLIOT SMITH en vooral PERRY te ver gaan in hun diffusietheorie. De Diffusionisten, zegt OLBRECHTS[255]), staren zich blind op één mogelijkheid, nl. cultuurverbreiding. Ook al hebben de vooraanstaande vertegenwoordigers dezer school, m.n. RIVERS en SMITH, in veel opzichten onze kennis vermeerderd, toch kan OLBRECHTS hun richting niet anders definieeren dan als een „aprioristische, vooropgezette theorie, waarin de a-posteriori gevonden gegevens een plaats krijgen op voorwaarde, dat ze de theorie bewijzen".

Wat ons eigen oordeel betreft, wie de werken van PERRY en SMITH heeft bestudeerd, ontkomt niet aan de bekoring van een vaste overtuiging en een meesleepend, in veel gevallen op een uitgebreid feitenmateriaal berustend betoog, maar kan zich evenmin onttrekken aan de gedachte, dat deze feiten veelal te eenzijdig worden bezien in het licht der Pan-Egypticistische theorie, waardoor „ethnographische parallellen" wor-

253) *„The Present Position of Anthropological Studies"*, Rep. Brit-Assoc., 1931, p. 148, aangehaald door A. C. HADDON, *„History of Anthropology"*, London, 1934, p. 123.

254) London, 1932, pp. 172 sqq.

255) *„Ethnologie"*, Zutphen, 1936, p. 112 sq. — SCHMIDT *(Handb. Ethnol.*, p. 70), spreekt van „Einseitigkeiten, die vielfach die historische Schule diskreditieren".

den geconstateerd, die bij een nadere bestudeering in het geheel geen parallellen blijken te zijn; dat de ontbrekende schakels te gemakkelijk door de fantasie worden aangevuld; en dat met vele andere feiten, die met hun hypothese niet in overeenstemming zijn, weinig of geen rekening wordt gehouden [256]).

De werkmethode der Amerikaansche historische school van BOAS c.s. (LOWIE, GOLDENWEISER, SAPIR, RADIN, DIXON e.a.) is critischer bij het onderzoek van ethnographische parallellen [257]). Zij gaat uit van zgn. „culture areas", bepaalde cul-

[256]) Dat wil daarom natuurlijk niet zeggen, dat wij de Diffusionisten niet dankbaar zouden zijn voor de feiten, die door hun onderzoekingen aan het licht zijn gebracht of aan hun geschriften geen aandacht zouden hebben te schenken. Ook al zoeken zij de oplossing te eenzijdig in de richting der diffusie en hebben wij dus critisch te staan tegenover vele conclusies, die zij uit het gevonden feitenmateriaal meenen te mogen trekken, wij kunnen toch ten volle instemmen met een uitspraak van ELLIOT SMITH in zijn *„Conversion in Science"*, Huxley Memorial Lectures, 1932, p. 38 (aangehaald door HADDON, *„History of Anthropology"*, p. 122): „It is not a matter of vital significance whether he accepts or rejects these interpretations of the evidence. But it is a matter of fundamental importance that he should repeatedly submit to impartial and critical examination of the evidence upon which his theories are built up, and that, whatever view he adopts, it should be founded upon unquestionable data and strictly rational arguments".

[257]) FR. BOAS, *„The methods of Ethnology"*, AA, 1920, pp. 311 sqq.; E. SAPIR, *„Time Perspective in Aboriginal American Culture, a Study in Method"*, Ottawa, 1916; A. A. GOLDENWEISER, *„Early Civilization, an Introduction to Anthropology"*, New York, 1922; id., *„History, Psychology and Culture"*, 1933; A. L. KROEBER, *„Anthropology"*, New York, 1925; R. H. LOWIE, *„Culture and Ethnology"*, New York, 1917; id., *„Primitive Society"*, New York, 1920; id., *„Primitive Religion"*, New York, 1924; id., *„Theoretische Ethnologie in Amerika"*, Jahrb. f. Soziol. III, 1927; P. RADIN, *„The method and theory of Ethnology; An essay in criticism"*, New York-London, 1933 (RADIN spaart in zijn critiek overigens ook BOAS en de zijnen niet); CL. WISSLER, *„The American Indian"*, 2nd ed., New York, 1922 (inzonderheid pp. 217 sqq.); id., *„An Introduction to social Anthropology*, New York, 1929.

Men zie over deze school o.a.: OLBRECHTS, *„Ethnologie"*, pp. 109 sqq.; HADDON, *„Hist. of Anthr.*, pp. 116 sqq.; C. T. BERTLING in TBG, 1935, pp. 634 sqq.; T. S. G. MOELIA, *„Het Primitieve Denken"*, 1933, p. 23 sq.; H. TH. FISCHER, *„De Moderne Ethnologie"*, 1936, p. 19 sq.; MITRA PANCHANAN, *„History of American Anthropology"*, Calcutta-London, 1935 en W. SCHMIDT, *„Handb. Ethnol."*, 1937, pp. 36 sqq., 173 sqq.

tureel samenhangende gebieden[258]), waarbij zij meer op de geographische dan op de chronologische beteekenis van deze cultuurkringen let, en waarvan zij er in N.-Amerika 9 of 10 onderscheidt[259]). Zij hecht meer waarde aan de psychologische interpretatie van het ethnologisch materiaal dan de cultuurhistorische school, en in verband daarmee ook aan de verklaring van ethnographische parallellen door „independent origin"[260]).

Als voorbeeld noem ik hier het boven reeds eenige malen geciteerde werk van Rol. B. Dixon, *„The Building of Cultures"*. Dixon constateert eerst, dat de omgeving zùlk een grooten invloed uitoefent op de vorming eener cultuur, dat de bestudeering daarvan moet uitgaan van een bepaalde „culture area"[261]); voorts wijst hij op de beteekenis van spontane uitvindingen en ontdekkingen[262]), en eerst daarna begint hij met de bespreking van de cultuurmigratie[263]) door „primary" en „secondary diffusion" (ook van cultuurcomplexen), ter verklaring van ethnographische parallellen, waaraan hij een afzonderlijk hoofdstuk wijdt[264]). Naast de mogelijkheid van „independent origin" en „diffusion" wil hij ook ruimte laten voor de mogelijkheid van „convergent evolution": d.w.z. de mogelijkheid, dat twee oorspronkelijk van

[258]) In ongeveer dezelfde beteekenis spreekt De Josselin de Jong ten onzent van Ned. Indië als „ethnologisch studieveld".

[259]) Men zie voor de indeeling en beschrijving dezer „culture areas" vooral Clark Wissler, *„The American Indian, An Introduction to the anthropology of the New World"*, 2nd ed., New-York 1922, inzonderheid pp. 218 sqq. en de kaartjes op pp. 219 en 221. Zie ook A. L. Kroeber, *„Anthropology"*, 1923, p. 340.

[260]) Boas zelf verklaart echter in zijn *„Primitive Art"*, Oslo, 1927, p. 121, dat „the theory of independent origin of almost identical phenomena in contiguous areas can no longer be maintained, and has given up by all serious students" (cf. Olbrechts, *„Ethnologie,* p. 111 sq.). Over de Amerikanisten en hun opvattingen omtrent de „culture areas" zie men A. A. Goldenweiser, *„History, Psychology and Culture"*, 1933, pp. 152 sqq.; A. C. Haddon, *„History of Anthropology"*, London, 1934, pp. 116 sqq. en Schmidt, *„Handb. Ethnol."*, 1937, pp. 173 sqq.

[261]) o.c. pp. 6 sqq.

[262]) o.c. pp. 83 sqq.

[263]) o.c. pp. 159 sqq.

[264]) o.c. pp. 182 sqq.

elkander verschillende cultureele verschijnselen zulk een (convergeerende) ontwikkeling kunnen doormaken, dat ze tenslotte het karakter van parallellen gaan vertoonen.

Ook met deze laatste mogelijkheid zullen we bij ons onderzoek van de voorstellingen betreffende den „boom des levens" rekening hebben te houden [265]).

Zoo komen wij, als resultaat van ons overzicht over enkele hoofdmomenten uit de ontwikkelingsgeschiedenis van de

---

[265]) Of we in een geval van groote overeenkomst tusschen twee godsdienstige voorstellingen uit een verschillend beschavingscomplex met historische verwantschap dan wel met convergentie te doen hebben, kan alleen blijken door de geschiedenis van zulk een voorstelling in de betrokken culturen na te gaan. Indien de onderzochte concepties steeds meer van elkaar blijken te verschillen, naarmate men in het verleden verder teruggrijpt, dan heeft men te doen met een geval van convergentie. Men zie voor het vraagstuk van de convergentie ter verklaring van ethnographische en godsdiensthistorische parallellen o.a. F. Boas, *„The Limitation of the Comparative Method"*, Science, 1896, pp. 901 sqq.; 1912, pp. 46 sqq.; P. Ehrenreich, *„Zur Frage der Beurtheilung und Bewerthung ethnographischer Analogien"*, Corr. d. d. Ges. f. Anthr., Ethn. u. Urgesch., 1903, pp. 176 sqq.; K. Weule, *„Zusammenhänge und Konvergenz"*, Petermanns Mitteil., 1920, pp. 69 sqq., 153 sqq.; F. von Luschan, *„Zusammenhänge und Konvergenz"*, MAGW, 1918, pp. 1 sqq.; R. H. Lowie, *„On the Principle of Convergence in Ethnology"*, Journ. of Am. Folklore, 1912, pp. 24 sqq.; id. *„Primitive Society"*; New York, 1920 (Introd.), pp. 7 sqq.; Wissler, *The American Indian"*, 1922, p. 377; Dixon, *„The Building of Cultures"*, 1928, pp. 283 sqq.; Pinard de la Boullaye, *„L'Étude comparée des Religions"*, II, § 449, p. 223 n. 5 en p. 236 n. 2; Van Bulck, *„Beiträge zur Methodik"*, pp. 235 sqq. en Schmidt, *„Handb. Ethnol."*, pp. 23 sq., 140 en 260.

„Since the time of Spencer, Tylor, and Frazer", zegt Goldenweiser (*„History, Psychology and Culture"*, p. 50), „the resemblance of cultural traits in different cultural complexes have become commonplaces in ethnology. The orthodox evolutionist correlated these similarities with parallel series of developments rooted ultimately in the psychic unity of man. The results of historical and ethnological research proved fatal to this conception ... The rigorous application of the psychological point of view led to similar conclusions ... (but) a wide domain of genuine cultural similarities survived the onslaught of critical analysis. Thus arose a peculiar situation: similarities in cultural traits had to be correlated with diversities in historical processes. The principle of convergence seems admirably fitted for this task." (cf. Haddon, *„History of Anthropology"*, p. 116 sq.).

methodiek der ethnologie en godsdienstwetenschap, voorzoover deze betrekking heeft op het vraagstuk der cultuurhistorische parallellen [266]), tot de volgende conclusies t.o.v. de door ons te volgen methode:

We zullen allereerst moeten onderzoeken wat het eigenaardig karakter was van den historischen boom des levens, zooals ons dat in de H. Schrift, inzonderheid in Gen. 2 en 3, is geopenbaard.

Daarna zullen wij met behulp van het qualiteitscriterium moeten nagaan of de bij verschillende volken aangetroffen voorstellingen betreffende een „boom des levens" werkelijk parallellen zijn of niet. Daarbij zal de betrokken voorstelling beoordeeld moeten worden vanuit het geheel van het godsdienstig-cultureel ideeën-complex, waarvan ze een onderdeel vormt [267]).

Voorts moet worden onderzocht of wij, bij geconstateerde geheele of gedeeltelijke overeenkomst, te doen hebben met een voorstelling, die stamt uit den tijd, toen de betrokken volken nog een eenheid vormden (dus een geval van gemeenschappelijken oorsprong of van rechtstreeksche paradijstraditie), of dat ze aan ontleening in lateren tijd te danken is (door migratie, kolonisatie, handelsinfiltratie, godsdienstige propaganda etc.) [268]), of dat ze het gevolg is van convergente

[266]) Men zie daarover nog J. Eisenstädter, *„Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde"*, Stuttgart, 1912; J. Sternberg, *„Die Ethnologie der Gegenwart"*, Ethn. Studien, 1929, pp. 215 sqq.; A. A. Goldenweiser *„Diffusionism and the American School of Historical Ethnology"*, Am. Journ. of Sociol., 1925, pp. 19 sqq.; P. Radin, *„The method and theory of Ethnology"*, New York-London, 1933; en Rol. B. Dixon, *„The Building of Cultures"*, New York-London, 1928, pp. 59 sqq., 106 sqq., 156 sqq., 182 sqq., 225 sqq.

[267]) Terecht merkt Van Bulck op, aan het slot van zijn bespreking van het „Formkriterium", dat „nur solche Elemente bei einem Beweis für Kulturverwandtschaft in Frage kommen, die mit der betreffenden Schicht organisch verbunden sind", en dat „das Element aus seiner ganzen Kultur heraus bewertet werden muss" (*„Beiträge"*, pp. 179, 181).

[268]) Op Java hebben wij met beide mogelijkheden te rekenen. Met het oog op de in cultureel opzicht zoo gecompliceerde verhoudingen op Java zullen wij, bij het aantreffen van bepaalde voorstellingen betreffende den „boom des levens" of daarmee verwante concepties, „rückwärts rekonstruieren müssen und zwar grossenteils durch eine Art Subtraktionsverfahren", zooals Graebner dat noemt, om de oor-

ontwikkeling[269]), of ook onafhankelijk van de paradijstraditie zich spontaan heeft ontwikkeld uit de vrijwel bij alle volken aangetroffen boomvereering[270]).

Bovendien hebben wij bij ons onderzoek dan nog rekening te houden met de mogelijkheid, dat een tot de oorspronkelijk gemeenschappelijke paradijstraditie behoorende voorstelling van den boom des levens, door de gescheiden ontwikkeling in een ander religieus-cultureel milieu, zich in divergeerende richting heeft ontwikkeld onder invloed van de omgeving. Zoo zou bijv. de voorstelling van het „water des levens" een door bepaalde invloeden ontstane divergente ontwikkeling kunnen blijken te zijn van de traditie betreffende den boom des levens.

Soms zal alleen het onderzoek naar de historische ontwikkeling dezer ideeën dat kunnen uitwijzen.

Meestal zal in dergelijke gevallen echter bij gebrek aan gegevens met waarschijnlijkheidsgronden of een non liquet moeten worden volstaan.

Nadat wij in het voorafgaande gedeelte de vraag naar de door ons bij ons onderzoek te volgen methode hebben beantwoord, dient thans een tweede vraag door ons te worden behandeld, van niet minder gewicht, aangezien ze ons uitgangspunt beheerscht en op den achtergrond staat bij heel de behandeling, nl. die betreffende de verhouding tusschen

spronkelijke ideeën terug te kunnen vinden. „Nach Feststellung und Abzug der jüngsten und weiter jeweils jüngeren kulturellen Bewegungen und Veränderungen", schrijft hij in zijn *„Methode"* (p. 125), „gelangt man zu immer älteren, ursprünglicheren und oft räumlich umfassenderen Vorgängen und Komplexen". Men vergelijke daarmee VAN BULCK, *„Beiträge"*, pp. 42 sqq., 131 sqq.; zie ook pp. 154 sqq., 196 sqq., en voorts HEINR. LESSMANN, *„Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung"*, Leipzig, 1908, pp. 10 sqq., 48 sqq.; J. L. PALACHE, *„Het Heiligdom in de voorstelling der Semietische volken"*, Leiden, 1920, pp. 2 sqq. en SCHMIDT, *„Handb. Ethnol."*, pp. 161 sqq., 205 sqq.

[269]) De voorstelling van den sterrenhemel als een boom heeft zich bijv. in bepaalde gevallen zóó ontwikkeld, dat ze allerlei overeenkomstige trekken vertoont met de verbasterde traditie van den boom des levens, die ook als een hemel- of wereldboom werd opgevat.

[270]) De verklaring door „independent origin" kan in zulk een geval die van de „convergent evolution" dicht benaderen.

Schriftopenbaring en pseudo-religie. Wij komen daarmee op het terrein van de zendingswetenschap[271]) en van de elenctiek[272]).

Het betreft hier een vraagstuk, waarvoor de zending van de vroegste tijden af zich telkens weer zag geplaatst. De prediking van den waren godsdienst sluit immers zóó noodzakelijk in zich de antithetische confrontatie met de pseudoreligie dergenen aan wie deze godsdienst verkondigd wordt, dat het vraagstuk van de wederzijdsche verhouding overal moet opkomen, waar de ware godsdienst tegenover de pseudoreligie wordt gesteld. In de christelijke kerk kwam deze vraag dan ook reeds aan de orde, toen de apostelen, in gehoorzaamheid aan het zendingsbevel van hun Heer, „aan al de creaturen" het Evangelie van den eenigen Zaligmaker ter wereld begonnen te verkondigen.

Vandaar, dat we de eerste sporen van een behandeling van dit probleem reeds aantreffen in het Nieuwe Testament[273]),

[271]) Onder zendingswetenschap of missiologie versta ik hier die theologische wetenschap, welke door Dr. A. KUYPER in zijn „*Encycl. d. H. Godgel.*" III[2], 1909, pp. 483, 518 sqq. gerekend wordt te behooren tot de didascalische vakken der diaconiologische groep, en waarvoor hij den m.i. minder gelukkigen naam van „prosthetiek" gekozen heeft. Men kan ook spreken van zendingswetenschap in ruimeren zin en daaronder verstaan het geheel van al de zendingsvakken, die encyclopaedisch in verschillende groepen zijn ondergebracht, zooals bijv. de zendingsgeschiedenis en de elenctiek. De zendingswetenschap in engeren zin kan daarin dan als „zendingstheorie" of „zendingsleer" worden opgenomen.

[272]) Met elenctiek bedoel ik die theologische wetenschap, welke de religie in haar afvallige ontwikkeling verklaart en zich antithetisch daartegenover stelt. Zij behoort met de polemiek (die zich richt tegen de heterodoxie) en de apologetiek (die de pseudo-philosophie bestrijdt) tot de antithetische vakken der dogmatologische groep (cf. KUYPER, o.c. III[2], pp. 445 sqq.) en mag dus niet in de zendingswetenschap in engeren zin (cf. aant. 271) worden ondergebracht.

[273]) Voor wat het O.T. betreft zie men: A. BERTHOLET, „*Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*", Freiburg i.B., 1896; H. GRESSMANN, „*Jüdische Mission in der Werdezeit des Christentums*", ZMR, 1924, pp. 1 sqq.; P. HEINISCH, „*Die Idee der Heidenbekehrung im A. T.*", Münster, 1916; E. SELLIN, „*Der Missionsgedanke im A. T.*, NAMZ, 1925, pp. 33 sqq., 66 sqq.; F. M. TH. BÖHL, „*Oud-Israël en de Zending*", MNZG, 1929, pp. 215 sqq.; H. SCHMÖKEL, „*Jahwe und die Fremdvölker*" 1934; ALPH. MULDERS, „*Inleiding tot de Missie-*

zoowel in de Handelingen (ik denk bv. aan het Apostelconvent in Jeruzalem, aan de houding van Petrus tegenover de heidenen en de christenen uit de heidenen etc.) als in de brieven van Paulus en van de andere apostelen[274]).

En nog veel sterker is dat het geval in de apologetische litteratuur der eerste eeuwen van het Christendom[275]).

---

wetenschap", 's Hertogenbosch, 1937, p. 112 en de litteratuur genoemd in mijn artikel „*Het Oude Testament en de Zending*", Vox Theol., 1938, p. 112, aant. 2.

[274]) Julius Richter noemt in zijn „*Evangelische Missionslehre und Apologetik*", Leipzig, 1927, p. 118, Anm. 1 bijv. den brief van Paulus aan de Galaten, met zijn „Verteidigung eines gesetzesfreien Evangeliums gegen das Judentum", „ein klassisches Beispiel einer glänzend durchgeführten Missionsapologetik".

Verschillende vragen, die in het N. T. besproken worden, doen zich ook nog heden ten dage telkens voor op het zendingsterrein. Ik denk bijv. aan de quaestie van het eten van aan de afgoden geofferd vleesch, aan het vraagstuk van de verhouding der christen-geworden vrouw tegenover haar nog heidenschen man e.d.

Men zie verder P. Wernle, „*Altchristliche Apologetik im Neuen Testament*", ZNW I, 1900, pp. 42 sqq.; H. Bavinck, „*De Zending in de Heilige Schrift*", in: H. Beets, „*De Triumfen van het Kruis*", pp. 8 sqq.; J. Warneck, „*Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*", Berlin, 1913, passim; M. Meinertz, „*Jesus und die Heidenmission*", Münster, 1925, pp. 52 sqq., 146 sqq.; H. Strathmann, „*Apologetik und Polemik im N.T.*", in RGG, I [2], Sp. 411 sqq.; art. „*Apologetics*" in ERE, I, p. 612; G. Kittel, „*Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*", Gütersloh, 1932; Rob. E. Speer, „*The Finality of Jesus Christ*", New York, 1933, pp. 65 sqq.; J. Leipoldt, „*Gegenwartsfragen in der neutestamentlichen Wissenschaft*", Leipzig, 1935 (vooral de hoofdstukken „War Jesus Jude?" en „Artgemässes Christentum"); W. Oehler, „*Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt*", Gütersloh, 1936 (vooral pp. 23 sqq.); B. Sundkler, „*Jésus et les païens*", RHPhR, 1936, pp. 462 sqq.; Ad. v. Harnack, „*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*", I [4], Leipzig, 1924; A. Mulders, „*Inleiding tot de Missiewetenschap*", 's Hertogenbosch, 1937, pp. 105 sqq., 113 en Fr. Melzer, „*Jesus Christus — Das Ende der Religionen. Drei Zeugnisse des Paulus*", Berlin, 1938.

[275]) Cf. O. Zöckler, „*Geschichte der Apologie des Christentums*", Gütersloh, 1907, pp. 11 sqq.; J. Geffcken, „*Zwei griechische Apologeten*", 1907; Edg. J. Goodspeed, „*Die ältesten Apologeten*", Göttingen, 1914; A. Hauck, „*Apologetik der alten Kirche*", Leipzig, 1917; R. Seeberg, „*Lehrbuch der Dogmengeschichte*", I [3], Leipzig, 1920, pp. 331

Ook in de vroege Middeleeuwen (tengevolge van de kerstening der Germanen en in de controverse met de Joden en Mohammedanen) en later in de 16e en 17e eeuw (door de accomodatiepogingen van Robert de Nobili en door den Chineeschen ritenstrijd, die tot in het midden der 18e eeuw voortduurde) stond dit vraagstuk telkens weer in het middelpunt der belangstelling[276]).

Dat van Protestantsche zijde in den Hervormingstijd aan dit vraagstuk vrijwel geen aandacht werd gewijd, verwondert niet, wanneer men bedenkt, dat in dezen tijd, behoudens enkele op zich zelf staande pogingen, de zendingsarbeid geheel op den achtergrond stond, ook al heeft de zendingsgedachte niet zoo ver buiten het gezichtsveld van de groote

sqq.; A. v. HARNACK, *„Mission und Ausbreitung"*, I [4], pp. 519 sqq.; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *„L'Étude comparée des Religions"*, I [2], Paris, 1925, pp. 54 sqq., 82 sqq.; K. HOLL, *„Urchristentum und Religionsgeschichte"*, Gütersloh, 1925; J. SCHMIDLIN, *„Katholische Missionsgeschichte"*, Steyl, 1925, pp. 56 sqq.; L. LEMME, PRE I [3], pp. 679 sqq.; H. VON SODEN, *„Frühkirchliche Apologetik"*, in: RGG I [2], Sp. 415 sqq.; ROB. E. SPEER, o.c., Lecture II, *„The Attitude of Primitive Christianity toward non-Christian Religions"*, New York, 1933, pp. 77-110, en A. MULDERS, *„Inleiding tot de Missiewetenschap"*, 1937, pp. 114 sqq.

Een paar van de schitterendste voorbeelden der oud-kerkelijke apologetiek zijn ORIGENES' weerlegging van CELSUS' *Λόγος ἀληθής* (cf. J. PATRICK, *The Apology of Origin in reply to Celsus*, 1892, inz. pp. 121 sqq., T. R. GLOVER, *The Conflict of Religions in the early Roman Empire*, [4] London, 1910, pp. 239 sqq. en N. J. HOMMES, *De worsteling van het antieke intellect met het Christendom*, in „De Heraut", 30 Jan. 1938 sqq.) en AUGUSTINUS' *„De civitate Dei"*.

[276]) Cf. A. KNÖPFER, *„Die Akkomodation im altchristlichen Missionswesen"*, ZM, 1911, pp. 41 sqq.; WILH. KONEN, *„Die Heidenpredigt bei der Germanenbekehrung"*, Düsseldorf, 1909; FLASKAMP, *„Die Missionsmethode des heiligen Bonifatius"*, ZM, 1925; G. FLADE, *„Frühmittelalterliche Germanenbekehrung"*, NAMZ, 1933, pp. 372 sqq., 421 sqq.; W. BAETGE, *„Die Annahme des Christentums durch die Germanen"*, in *„Christus und die Völker"*, Berlin, 1935, pp. 54 sqq.; J. SCHMIDLIN, *„Die frühmittel-alterliche Missionsmethode"*, ZM, 1917, pp. 117 sqq.; L. KILGER, *„Geschichtliches zur Anpassung und Heranziehung der Eingeborenen bei der Missionsarbeit"*, ZMR, 1927, pp. 14 sqq.; P. DAHMEN, *„Robert de Nobili", Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie"*, Münster i.W., 1924; LEMMENS, *„Die Heidenmission des Spätmittelalters"*, Münster, 1929; PINARD DE LA BOULLAYE, *„L'Étude comparée des Religions"*, I [2], Paris, 1925, pp. 112 sqq., 177 sqq.; J. TH. ADDISON, *„The Medieval missionary"*, New York, 1937.

Reformatoren der 16e eeuw gelegen als gewoonlijk wel wordt aangenomen[277]).

Tegelijk met de opkomst der zendingswetenschap in

[277]) Men zie voor de verklaring van het feit, dat in den Hervormingstijd zelf weinig of niets aan de zending werd gedaan: RICHTER, *„Evangelische Missionskunde"*, Bd. I², Leipzig, 1927, pp. 1 sqq.; SCHOMERUS, *„Missionswissenschaft"*, pp. 158 sqq.; H. A. VAN ANDEL, *„De Zendingsleer van Gisbertus Voetius"*, Kampen, 1912, pp. 93 sqq.

Nauwkeurige bestudeering van de geschriften der Hervormers en van hun tijd heeft echter wel aangetoond, dat de zendingsgedachte bij hen niet ontbrak en vrijwel overal, waar de gelegenheid tot de zendingsdaad aanwezig was, deze ook werd aangegrepen. Ik denk bijv. aan de Jodenzending, die in verschillende kerkenordeningen van dien tijd wordt genoemd; aan de (overigens mislukte) zendingspoging, die met den naam van den Franschen avonturier De Villegaignon verbonden is; aan de zending onder de Lappen; aan de zendingswerkzaamheid van de predikanten, die op instigatie van de Nederlandsche Oost-Indische Compagnie waren uitgezonden; aan den zendingsarbeid onder de Indianen; aan het feit, dat op de Synode van Dordrecht (1618) de zaak der zending opzettelijk ter sprake werd gebracht (cf. H. H. KUYPER, *„De Post-acta"*, 1899, p. 302); en aan de ver-strekkende zendingsplannen van OLIVER CROMWELL.

Men raadplege hiervoor, behalve de bekende handboeken voor de zendingsgeschiedenis en zendingstheorie van WARNECK, RICHTER, SCHLUNK, GLOVER, FRICK, SCHMIDLIN, MULDERS e.a. inzonderheid: G. WARNECK, *„Reformation und Heidenmission"*, AMZ, 1883, pp. 433 sqq.; P. DREWS, *„Die Anschauungen der reformat. Theologen über die Heidenmission"*, Z. f. prakt. Theol., 1897, pp. 1 sqq., 194 sqq., 289 sqq.; G. KAWERAU, *„Warum fehlte der deutschen evangelischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für die Missionsgedanken der H. Schrift?"*, Breslau, 1896; id., *„Adrian Saravia und seine Gedanken über Mission"*, AMZ, 1899, pp. 333 sqq.; J. SCHMIDLIN, *„Reformation und Gegenreformation in ihrem Verhältnis zur Mission"*, ZM, 1917, pp. 257 sqq.; K. HOLL, *„Luther und die Mission"*, NAMZ, 1924, pp. 36 sqq.; W. HOLSTEN, *„Christentum und nichtchristliche Religionen nach Luther"*, Allg. Miss. Stud., H. 13, 1932; W. GRÖSSEL, *„Die Mission der evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert"*, Gotha, 1897; M. GALM, *„Das Erwachen des Missionsgedanken im Protestantismus der Niederlande"*, St. Ottilien, 1916; C. W. TH. VAN BOETZELAER VAN DUBBELDAM, *„De Geref. Kerken in Nederland en de Zending in Oost-Indië in de dagen der Oost-Indische Compagnie"*, Utrecht, 1906; W. SCHLATTER, *„Kalvin und die Mission"*, EMM, N.F., 1909, pp. 333 sqq.; E. PFISTERER, *„Der Missionsgedanke bei Calvin"*, NAMZ, 1934, pp. 93 sqq.; V. D. BOSCH, *„Mart. Bucer en de Zending"*, GTT, Mrt. en Apr. 1933; CH. E. EDWARDS, *„Calvin and Missions"*, The

den loop der vorige eeuw [278]) voornamelijk in Duitsch-

Evang. Quart., 1936, pp. 47 sqq. en mijn artikel *„Iets over de beoefening van de Zendingswetenschap in Nederland"*, Vox Theol., 1931, p. 12 sq.

[278]) Wel zou men reeds uit de geschriften van de Apologeten en de kerkvaders der eerste Christelijke eeuwen heel wat gegevens kunnen verzamelen, waaruit een zendingstheorie in nuce zou kunnen worden opgebouwd (men zie bijv. behalve de in aant. 275 genoemde litteratuur, o.a. R. STREIT, *„Der Missionsgedanke in den Homilien des Origines"*, ZM, 1919, pp. 159 sqq.; HARTING, *„Johannes Chrysostomus und die Heidenmission"*, AMZ, 1894, pp. 310 sqq.; ANDRES, *„Der Missionsgedanke in den Schriften des hl. Joh. Chrysostomus"*, Hünfeld, 1935 en P. WALTER, *„Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustin"*, Münster, 1921), en geldt datzelfde voor vele publicaties uit lateren tijd m.n. uit de late Middeleeuwen (ik denk bijv. aan de werken van THOMAS VAN AQUINO, JOS. ACOSTA, ANT. POSSEVINUS, THOMAS A JESU, ROVENIUS, CARON, DE GUBERNATIS, MATTHIAS A CORONA e.a.; en wat de Protestanten betreft aan den reeds genoemden ADR. SARAVIA, verder aan JUSTUS HEURNIUS, GISB. VOETIUS en JOH. HOORNBEEK); men zie daarvoor behalve de in aant. 277 genoemde litteratuur, o.a. J. SCHMIDLIN, *„Katholische Missionslehre"*, 2. Aufl., Münster, 1923, pp. 9 sqq.; id., *„Katholische Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts"*, ZM, 1911, pp. 213 sqq.; R. STREIT, *„Focher, ein unbekannter Missionstheoretiker des XVI. Jahrhunderts"*, ZM, 1913, pp. 275 sqq.; H. A. VAN ANDEL, *„De Zendingsleer van G. Voetius"*, Kampen, 1912, pp. 38 sqq.; DE JONG, *„Phil. Rovenius en zijn bestuur der Hollandsche zending"*, Arch. v/d Gesch. v. h. Aartsb. Utrecht, 1925, pp. 159 sqq.; H. W. SCHOMERUS, *„Missionswissenschaft"*, Leipzig, 1935, pp. 7 sqq.; TH. OHM, *„Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermission"*, Festschrift GRABMANN, Münster i.W., 1935, I, pp. 735 sqq. en A. MULDERS, *„Inleiding tot de Missiewetenschap"*, 's Hertogenbosch, 1937, pp. 11 sqq., 118 sqq., 124), maar pas in de tweede helft der vorige eeuw kunnen we spreken van een zelfstandige systematisch-critische zendingswetenschap. De Roomsche zendingswetenschap dateert zelfs nog van enkele tientallen jaren later (cf. J. SCHMIDLIN, *„Katholische Missionslehre"*, 2. Aufl., Münster, i.W., 1923, p. 19; id., *„Einführung in die Missionswissenschaft"*, 2. Aufl., Münster, i.W., 1925, pp. 24 sqq.; A. MULDERS, *„Inleiding tot de Missiewetenschap"*, 1937, pp. 18 sqq.).

Voor de zendingswetenschap geldt wel in zeer sterke mate de bekende spreuk: „primum vivere deinde philosophari". Men zie voor de Protestantsche zendingslitteratuur vóór en tijdens het optreden van GRAUL en WARNECK: M. RICHTER, *„Der Missionsgedanke im evangelischen Deutschland des 18. Jahrhunderts"*, Leipzig, 1928; W. KUNZE, *„Missionsgedanken bei Schleiermacher und Schülern"*, Allg. Miss. Stud., H. 5, 1927; E. ZUR NIEDEN, *„Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher"*, Gütersloh, 1928; OTTO

land[279]), onder leiding van GRAUL[280]) en WARNECK[281]), werd ook aan het vraagstuk van de verhouding tusschen Evangelie en

KÜBLER, *„Mission und Theologie. Eine Untersuchung über den Missionsgedanken in der systematischen Theologie seit Schleiermacher"*, Leipzig, 1929; R. GRUNDEMANN, *„Missionsstudien und Kritiken"*, Gütersloh, 1894/'96; id. *„Unser heimatliches Missionswesen. Beiträge zur wissenschaftlichen Behandlung desselben"*, Leipzig, 1916; W. BORNEMANN, *„Einführung in die evangelische Missionskunde"*, Tübingen-Leipzig, 1902, pp. 1 sqq.; G. WARNECK, *„Evangelische Missionslehre"*, I, 1, Gotha, 1892, pp. 8 sqq., 47 sqq.; JUL. RICHTER, *„Vier deutsche Missionstheologen des 18. Jahrhunderts*, Festgabe f. A. v. HARNACK, Tübingen, 1921, pp. 243 sqq.; F. E. DAUBANTON, *„Prolegomena van Protestantsche zendingswetenschap"*, Utrecht, 1911, pp. 239 sqq.; World Missionary Conference, 1910, Vol. VI, Edinburgh, 1910, pp. 345 sqq.; H. W. SCHOMERUS, *„Missionswissenschaft"*, Leipzig, 1935, pp. 6 sqq.

[279]) Hetgeen buiten Duitschland op het gebied der zendingswetenschap is gepubliceerd is òf grootendeels van WARNECK's *„Missionslehre"*, afhankelijk (zoo bijv. ten onzent DAUBANTON's *„Prolegomena"* en in de drie Noordsche landen de werken van SÖRENSEN, VAHL, TOLTIE e.a.) òf verheft zich niet boven het peil van een samenvatting van allerlei gegevens, afkomstig van de zendingsterreinen, vermeerderd met enkele historische opmerkingen, persoonlijke indrukken en practische wenken, zooals dat met het meerendeel der Engelsche en Amerikaansche zendingswerken het geval is. In Amerika is een belangrijk percentage dezer litteratuur bovendien sterk humanistisch geöriënteerd, zooals uit publicaties als *„Re-thinking Missions"* (New York-London, 1932) en H. V. WHITE, *„A Theology of Christian Missions"* (New York, 1937) blijken kan, cf. o.a. VISSER 'T HOOFT, *The theological background of the Social Gospel*, Haarlem, 1928 en KRAEMER, *The Christian Message*, London, 1938, pp. 46 sqq.). Uitzonderingen vormen de werken van SAM. M. ZWEMER, ROB. E. SPEER en enkele anderen.

[280]) GRAUL was de eerste Protestantsche theoloog, die niet meer zooals SCHLEIERMACHER, LANGE, ROTHE, KÄHLER e.a. de verschillende onderdeelen der zendingswetenschap onderbracht bij de andere theologische vakken, maar ze als zelfstandige wetenschap behandeld wilde zien. Door zijn dood in 1864, hetzelfde jaar waarin zijn *„Habilitationsschrift"* verscheen, heeft hij zelf de erkenning zijner ideeën niet meer kunnen beleven. Men zie over GRAUL: ALBR. OEPKE, *„Karl Grauls Bedeutung für die Deutsche Missionswissenschaft"*, AMZ, 1917, pp. 314 sqq., 353 sqq.

[281]) Wat GRAUL als mogelijkheid voor oogen zweefde, werd door den levensarbeid van GUSTAV WARNECK, den eersten hoogleeraar voor zendingswetenschap in Halle, oprichter van het *„Allgemeine Missionszeitschrift"*, auteur o.a. van de *„Evangelische Missionslehre"*, tot volle werkelijkheid. Niet ten onrechte kan men daarom WARNECK beschouwen als de groote inaugurator der moderne zendingswetenschap. Men

pseudo-religie de noodige aandacht besteed. GRAUL en WARNECK toonden beiden veel belangstelling te bezitten voor de godsdienstwetenschappelijke en ethnologische litteratuur, die in hun dagen gepubliceerd werd[282]).

Sindsdien is de actualiteit van dit probleem nog steeds toegenomen. Er wordt tegenwoordig dan ook vrijwel geen belangrijke zendingsconferentie gehouden of het agendum vermeldt een onderwerp dat met dit vraagstuk ten nauwste

zie over hem o.a. M. SCHLUNK, *„Gustav Warnecks bleibende Bedeutung"*, NAMZ, 1934, pp. 73 sqq.

[282]) WARNECK citeert bv. herhaaldelijk uit de werken van MAX MÜLLER, WAITZ, PESCHEL, RATZEL e.a.

Het is alleen jammer, dat WARNECK door een gebrek aan juiste onderscheiding tusschen Evangelie en Christendom eenerzijds en pseudo-religie en heidendom anderzijds het probleem niet zuiver heeft gesteld, en zijn betoog daarom ook niet tot een goede oplossing van het vraagstuk leiden kon. WARNECK identificeert het Evangelie teveel met het Christendom (cf. zijn *„Missionslehre"*, I, p. 5: taak der Christelijke zending is de „Ausbreitung des Christentums", p. 7: „die Hinaustragung der Heilsbotschaft"). Hij spreekt daarom ook over het zuurdeesem-karakter niet van het Evangelie of van het Koninkrijk Gods, maar van het Christendom. Zoo heeft zijn beschouwing er toe medegewerkt, dat men ook in lateren tijd het heidendom vergeleek niet met het Christendom (als de gemeenschap van al de Christenen of als het resultaat van de prediking en de doorwerking van het Evangelie in de wereld) maar met het Evangelie, of ook den nadruk legde op de uitbreiding van het Christendom in plaats van op een doen ontkiemen van het zaad des Evangelies in den akker der wereld, i.c. van het inheemsche volk. Het gevaar van „Europeanisatie", waarbij „het Christendom" als normatief wordt gezien, ligt hier voor de deur. Normatief is het Christendom nooit, zelfs niet het ideale Christendom, maar alleen het Evangelie, het Woord van God. Aan de veelvormigheid van het Christendom zou ook moeilijk een algemeen geldende norm kunnen worden ontleend. Het Christendom zelf is onderworpen aan den norm van Gods Woord. Dat Woord moet ook aan de niet-christenen worden gepredikt, zóó, dat het hun harten raakt, en onder Gods zegen een regeneratie bewerkt, die er toe leiden kan dat zich in dat volk een bijzondere vorm ontwikkelt van het Christendom, naar den structureelen aanleg en de speciale gaven, die God aan dat volk geschonken heeft. Pas door het Evangelie te onderscheiden van het Christendom, en de pseudo-religie van het heidendom, kan men komen tot een zuivere probleemstelling. En het is mede aan het allerwege op de zendingsterreinen opkomend nationalisme te danken, dat in latere jaren deze onderscheiding is gezien, die tot een zuiverder oplossing leiden kon.

samenhangt. En men behoeft maar één van de laatste jaargangen van enkele der leidinggevende zendingsperiodieken op te slaan om door de opgenomen artikelen of door de in de bibliographieën vermelde litteratuur overtuigd te worden van het feit, dat dit vraagstuk nog steeds in het middelpunt der belangstelling staat[283]).

[283]) Ik noem hier ter illustratie enkele van de belangrijkste artikelen en geschriften uit de laatste jaren:

Voor de verhouding van Christendom en pseudo-religie van Protestantsche zijde:

„World Missionary Conference, 1910", Vol. IV, *„The Missionary Message in Relation to non-Christian Religions"*, Edinburgh, 1910; „Report of the Jerusalem Meeting of the I.M.C.", Vol. I, *„The Christian Life and Message in relation to non-Christian Systems"*, Oxf. Univ. Press, 1928; Rob. E. Speer, *„The Light of the world"*, Boston, 1911; id., *„The Finality of Jesus Christ"*, New York, 1933; M. Schlunk, *„Die Weltreligionen und das Christentum"*, Hamburg, 1923; J. Richter, *„Auseinandersetzung des Christentums mit den nicht-christlichen Religionen"*, in: *„Evangelische Missionskunde"*, Bd. II², Leipzig, 1927, pp. 116-226; A. Schweitzer, *„Das Christentum und die Weltreligionen"*, München, 1925; Alfr. E. Garvie, *„Tutors unto Christ"*, Oxf. Univ. Press, 1920, pp. 186 sqq.; id., *„The Evangelical Faith and other religions"*, IRM, XXII (1933), pp. 353 sqq.; Brunner, *„Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen"*, Basel 1933 (men zie ook zijn referaat over hetzelfde onderwerp in *„Christus und die Völker"*, Berlin, 1935, pp. 68 sqq.); P. Althaus e.a., *„Die Weltreligionen und das Christentum"*, München, 1928; J. D. Wielenga, *„De Zending en de niet-Christelijke religies"*, GTT, 1929, pp. 265 sqq.; J. H. Bavinck, *„Christus en de Mystiek van het Oosten"*, Kampen, 1934; P. Althaus, *„Der Wahrheitsgehalt der Religionen und das Christentum"*, NAMZ, XI (1934) pp. 277 sqq.; F. Wieter, *„Das Ringen des Evangeliums um die Seele Chinas"*, Gütersloh, 1933; G. Rosenkrantz, *„Heilige im Konfuzianismus und das Problem der Anknüpfung"*, ZMR, 1934, pp. 2 sqq.; id., *„Der Nomos Chinas und das Evangelium"*, ZMR, 1936, pp. 291 sqq.; E. Troeltsch, *„Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte"*, 2. Aufl. Tübingen, 1912; K. Hartenstein, *„Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Mission"*, EMM, 1928, pp. 4 sqq., 34 sqq.; id., *Die Mission als theologisches Problem*, Berlin, 1933, pp. 44 sqq., 60 sqq., 91 sqq.; W. Scheller, *„Die Absolutheit des Christentums, ihr Sinn und ihre Berechtigung"*, Göttingen, 1929; Joh. Witte, *„Der Wahrheitsgehalt der nichtchristlichen Religionen und die Absolutheit des Christentums"*, ZMR, 1923, pp. 321 sqq.; id., *„Das Christentum und die anderen Religionen der Erde"*, NAMZ, Febr., Mrz. u. Apr. 1930; id., *„Die Christusbotschaft und die Religion"*, Göttingen, 1936; *„Christianity and other Faiths"*, v.a. in:

De houding van de zending tegenover de pseudo-religie kan in principe niet anders dan antithetisch zijn. Zij stelt den eisch der bekeering, der radicale omkeering. Dat wil niet zeggen, dat zij in den godsdienst der inheemschen niet anders dan dwaling, duisternis en duivelswerk ziet, zooals vroeger veelal (vooral onder invloed van het Piëtisme) het standpunt der christenen was[284]). De bestudeering der niet-christelijke godsdiensten heeft steeds meer de oogen geopend voor de waarheid, dat God zich „ook den heidenen niet onbetuigd heeft gelaten" (Hd. 14 : 17; Rom. 1 : 19, 20), dat er ook bij hen is een Godsbesef (Rom. 1 : 19, 20) en een zoeken en tasten naar God (Hd. 17 : 27), naar Wiens beeld zij geschapen zijn (Gen. 1 : 26, 27; 9 : 6; I Cor. 11 : 7), waaraan de prediking aanknoopen kan (Hd. 17 : 22-31).

Eén der eerste eischen, die Gods Woord ons stelt t.a.v. onze houding tegenover de pseudo-religie is deze, dat wij haar au serieux zullen nemen, hetgeen o.a. ook inhoudt, dat wij haar waarheidselementen zullen erkennen.

Toch kunnen wij niet anders dan antithetisch tegenover de pseudo-religie staan (ook wanneer wij kwetsende polemiek vermijden en bewust kiezen voor de thetische wijze van prediking). Wanneer het gaat om de principiëele tegenstelling, dan is het de tegenstelling van duisternis en licht (Jes. 9 : 1; 60 : 2; Mk. 5 : 14; Luc. 1 : 79; 2 : 32; Joh. 1 : 4 sqq.; Rom. 2 : 19; Ef. 4 : 18; 5 : 8; Fil. 2 : 15 e.a.), dan is de pseudo-religie niet

---

The Student World, 4th Qu. 1934; Nic. Macnicol, *„The Authority of Christianity among the Religions"* in „The Rev. and Exp." (1935), pp. 405 sqq.; H. Kraemer, *„The Christian Message in a Non-Christian World,"* London, 1938, inzonderheid pp. 101 sqq., 142 sqq., 182 sqq., 284 sqq. en 336 sqq.; id., *„De ontmoeting van het Christendom en de wereldgodsdiensten"*, Den Haag, 1936, pp. 36 sqq.; Hans Lilje, *„Das Evangelium und die Religionen"*, NAMZ XII (1935), pp. 8 sqq.; G. Rozenkrantz, *„Gibt es Offenbarung in der Religionsgeschichte"*, Leipzig, 1936. Zie ook de werken van Schomerus, Simon, Macnicol en Kraemer vermeld in aant. 159.

Van Roomsche zijde noem ik alleen:

J. P. Steffes, *„Missionscharakter und Absolutheit des Christentums im Lichte anderer Weltreligionen"*, ZM, 1931, pp. 228 sqq.; Th. Ohm, *„Die Auseinandersetzung mit dem Heidentum in der christlichen Lehrverkündigung"*, ZM, 1929, pp. 191 sqq.

284) Cf. H. Bavinck, *„Geref. Dogm."*, I², pp. 326 sqq.

alleen onwetendheid (Hd. 17 : 30; Rom. 1 : 21 sqq.; I Petr. 1 : 14), maar zelfs daemonisme (I Cor. 10 : 20 sqq.; Op. 9 : 20). In overname van pseudo-religieuze elementen in de Evangelieverkondiging moeten wij dan ook zeker de oplossing niet zoeken. Aanpassing en syncretisme, de middelen waarmee de pseudo-religie zich tegenover het Christendom alleen staande kan houden, zijn voor het Christendom altijd wegen geweest, waarlangs het zijn ondergang tegemoet ging. De pseudo-religie kan christelijke elementen in zich opnemen zonder haar karakter als pseudo-religie te verliezen, maar het christendom, dat zich verbindt met pseudo-religieuze elementen, houdt gaandeweg op christelijk te zijn. „Die nichtchristlichen Religionen", zegt SCHOMERUS in zijn *„Missionswissenschaft"* [285]), „leben zum grossen Teil vom Synkretismus, während das Christentum nur daran sterben kann". Naar zijn essentiëelen inhoud is het Christendom (tegenover het syncretisme en eclecticisme) exclusief.

Maar wel ligt in de boven geciteerde bijbelsche teksten opgesloten, dat het Evangelie, hoe antithetisch het naar zijn inhoud moge staan tegenover de pseudo-religie, niet iets is, dat absoluut vreemd is voor den niet-christelijken mensch. De pseudo-religie zelf legt getuigenis af van het feit, dat het geloof den mensch bij de Schepping is geschonken, en dat dit geloof in formeelen zin ook na den zondeval door de algemeene genade in haar grondstructuur is in stand gehouden, ook al ontplooide zij zich in van God afvallige richting en sloeg de natuurlijke πίστις om in ἀπιστία tegenover de Woord-openbaring Gods [286]). Hier vindt de Evangelieprediking dus haar antithetisch aanknoopingspunt [287]). Op deze *beide* laatste woorden dient de nadruk te worden gelegd.

---

[285]) o.c., p. 129.

[286]) Het geloof wordt hier dus niet genomen in den zin van „zaligmakend geloof", maar als de iederen mensch ingeschapen „fides qua creditur" in formeelen zin.

[287]) cf. E. KELLERHALS, *„Das Problem der Anknüpfung an die heidnischen Gottesvorstellungen"*, EMM, 1937, pp. 101 sqq., 147 sqq.; G. WARNECK, *„Missionslehre"*, III, 2, pp. 92 sqq.; zie ook A. KUYPER, *„Encycl. der H. Godgeleerdheid"*, II², pp. 72 sqq.; id., *„De Gemeene Gratie"*, I, Leiden, 1902, pp. 404 sqq.; id., *„Locus de Salute"*, § 8, *De Fide* en KRAEMER, *The Christian Message*, 1938, pp. 134 sqq.

Het Evangelie vindt een aanknoopingspunt in de geschapen menschelijke natuur, in de „theologia naturalis"[288]), in het „semen religionis", maar het stelt zich antithetisch tegenover de pseudo-religie en mythologie als zoodanig, die getuigen van de afgodische verabsoluteering van het geschapene door den mensch, die van God is afgevallen (Rom. 1 : 21 sqq.). En daar hij zijn hart voor de Woord-openbaring Gods heeft toegesloten (Rom. 1 : 18 sqq.), kan het daarvoor alleen door de wederbarende werking van den H. Geest geopend worden[289]).

Zoowel voor deze antithese als voor het aanknoopingspunt in de menschelijke natuur moeten onze oogen geopend blijven[290]).

De doorwerking van de beginselen van Piëtisme en Methodisme, die in dit opzicht worden gesteund door de „dialectische theologie" van K. BARTH en de zijnen, waren oorzaak, dat het organisch verband, dat er door het „semen religionis" is

---

288) Cf. KUYPER, *„Encycl."* II, p. 253 sq. — Met KUYPER versta ik hier onder „theologia naturalis" niet het schema van waarheden, dat naast dat van de theologia supernaturalis te plaatsen zou zijn, maar de natuurlijke Godskennis, die nog in ieder mensch, ook na den zondeval, aanwezig is, in den zin van Rom. 1 : 19 sqq. en 2 : 14 sqq. Zie ook KRAEMER, o.c., pp. 114 sqq.

289) Het afvallig „geloof" biedt dus als zoodanig geen aanknoopingspunt voor een ontwikkeling tot de „religio vera". Eerst moet het hart worden omgezet, zal het weer een bruikbaar orgaan worden voor het luisteren naar het Woord van God (cf. Hand. 16 : 14). De door de zonde verbroken band tusschen God en mensch kan niet door magie, door uitwendige wetsvervulling, door inzicht of mystiek worden hersteld, maar alleen door het genadig ingrijpen Gods.

290) De prediking van het Evangelie dient dan ook altijd afgestemd te zijn op den klankbodem van de inheemsche psyche, om de hoorders in het hart te kunnen raken, o.a. door gebruik te maken van de uitdrukkingswijzen der inheemsche mentaliteit. Bij „Westersche" wijze van prediking, die niet voldoende rekening houdt met den religieuzen achtergrond der hoorders, ligt het gevaar voor misverstand en daardoor voor syncretisme altijd voor de deur, gelijk de geschiedenis wel bewezen heeft. De eenige weg tot vermijding van dit gevaar ligt m.i. in de christianisatie der gebruikte woorden en begrippen en in de voortdurende confrontatie van Evangelie en inheemsche pseudo-religie. Cf. H. W. SCHOMERUS, *„In welcher Gestalt hat die Mission den nicht-christlichen Völkern das Christentum zu bringen?"* EMM, Heft 12, 1931; id., *„Missionswissenschaft"*, pp. 122 sqq. en KRAEMER, *The Christian Message,* 1938, pp. 323 sqq.

tusschen de zuivere openbaring en zelfs de meest afgevallen pseudo-religie, werd miskend.

Wij kunnen de ethnologie en de godsdienstwetenschap der vorige eeuw dankbaar zijn, dat zij hebben meegeholpen de onjuistheid van dit dualistische standpunt aan te toonen.

Anderzijds hebben wij ons echter evenzeer te hoeden voor het gevaar, dat van de zijde der godsdiensthistorische school en van de evolutionistische stroomingen in de ethnologie en de godsdienstwetenschap ons bedreigt, alsof het afwijzen van dit dualisme zou inhouden, dat daarmee het principiëel onderscheid tusschen Christendom en pseudo-religie zou zijn weggevallen en we alleen van gradueele verschillen zouden mogen spreken. Want er is geen geleidelijke overgang, maar een principiëele antithese tusschen het Evangelie en de pseudo-religie. De groote tegenstelling ligt hierin, dat het Evangelie den Christus der Schriften predikt, den Middelaar Gods en der menschen, en dat de pseudo-religie, in welke hoogontwikkelde vormen zij zich ook openbaren moge, dien Christus niet heeft[291]). En Christus is de Weg, de Waarheid en het Leven (Joh. 14 : 6) (cf. Hd. 4 : 12).

Zoo handhaven wij dus het aanknoopingspunt in het „semen religionis" en de „theologia naturalis" evenzeer als de absoluutheid van het Christendom. „Christendom en Paganisme", heeft Dr. A. KUYPER eens gezegd[292]), „staan tot elkander als de plus- en minusvormen van eenzelfde reeks". De Christelijke religie is de hoogste ontwikkelingsvorm, waarvoor de „theologia naturalis" vatbaar was in de normale, positieve lijn, terwijl de pseudo-religie een ontwikkeling is van diezelfde „theologia naturalis" in abnormale, negatieve richting[293]). Op dezelfde wijze als de zonde niet slechts „carentia" is, maar „actuosa privatio", is ook de ἀπίστια niet slechts „carentia

[291]) Cf. ALTHAUS, *„Der Wahrheitsgehalt der nichtchristlichen Religionen und das Christentum"*, Jahrb. d. ver. deutschen Missionskonf., 1932.

[292]) *„Encycl. der H. Godgeleerdheid"*, II², p. 255.

[293]) Al de elementen en uitingsvormen, die essentiëel zijn in de religie, zooals het Godsbegrip, het schuldbewustzijn, behoefte aan verlossing, offerande, priesterschap, cultus, gebed etc. komen ook in de pseudo-religie voor, maar ontwikkeld in abnormalen zin. Zie ook de volgende aanteekening en KRAEMER, *The Christian Message*, pp. 137 sqq.

fidei", maar „actuosa fidei privatio", de in haar tegendeel omgeslagen geloofskracht. En alle „parallellen" zullen in dit licht moeten worden gezien en uitgelegd: in het Christendom principiëel op God gericht, in de pseudo-religie principiëel van God afgewend, ondanks alle zoeken en tasten naar God en ondanks het feit dat er in de pseudo-religie nog belangrijke resten van de oorspronkelijke algemeene Woord-openbaring en van de paradijstraditie bewaard zijn gebleven[294]), of later door ontleening daarin zijn opgenomen, want deze waarheidsmomenten zijn toch zóódanig ingekapseld en vervormd door de principiëel afvallige richting, welke de geloofsfunctie door den zondeval heeft aangenomen (Hd. 14 : 16; Rom. 1 : 21), dat ze niet alleen de pseudo-religie niet van karakter doen veranderen, maar zelfs als waarheidsmomenten eerst bij het licht van Gods Woord-openbaring kunnen worden ontdekt en verstaan[295]).

---

[294]) De Diaspora-Joden verklaarden deze waarheidselementen in de pseudo-religie doorgaans als ontleeningen aan het Oude Testament. Bij de apologetische vaders uit de eerste eeuwen van het christendom treft men naast deze ontleeningsgedachte ook die van de oeropenbaring en van den *Λόγος σπερματικὸς* (een oorspronkelijk Stoïcijnsche term, cf. o.a. GLOVER, *The Conflict of Religions*, pp. 39 sq., 56, 71) aan (cf. o.a. CL. ALEX., *„Stromata"*, I, 5; VI, 8; JUSTINUS MARTYR, *„Apol. II"*, c. 13; AUGUST., *„De Civ."*, VIII, 9-12, XIX, 1; *„De doctr. Chr."* II, 60; *„Retract"* I, 3 sq. etc.). Volgens de apologetische vaders werd in de geschriften der heidensche wijsgeeren geen waarheid als eenheid, maar daarom nog wel waarheid gevonden. CALVIJN sprak van een „semen religionis" en „sensus divinitatis" ook bij de heidenen (*Inst.* I, 3, 1-31; I, 4, 1; II, 2, 18); zie ook de *Ned. Gel. Bel.*, art. 14.

Dank zij de „revelatio generalis" en de „gratia communis" worden ook in de pseudo-religie waarheidsmomenten aangetroffen, „scintillae veritatis", die in bepaalde gevallen tot waarheidscomplexen kunnen worden, doch altijd in fragmentarischen zin. Omgekeerd kunnen in den op de openbaring Gods gegronden godsdienst door de leugenwerking der zonde allerlei elementen van pseudo-religie binnendringen, doch ook hier in fragmentarischen zin; als geheel behoudt de op openbaring gegronde godsdienst haar karakter van waren godsdienst, tegenover de pseudo-religie. Men zie over dit vraagstuk ook KRAEMER, *The Christian Message*, pp. 114 sqq.

[295]) De houding, die wij hebben aan te nemen t.o.v. de inheemsche cultuur hangt ten nauwste samen met onze opvatting over de verhou-

Over de door mij geraadpleegde bronnen en litteratuur kan ik hier kort zijn, omdat ze telkens in de betrokken hoofdstukken ter sprake zullen worden gebracht.

Geschriften, die speciaal handelen over den boom des levens,

---

ding van christendom en pseudo-religie. Ook hier hebben wij te waken eenerzijds voor den zuurdeesem van het Piëtistisch en dialectisch dualisme (dat òf de cultuur als iets minderwaardigs, niet direct met het geloof en de bekeering samenhangende, beschouwt, en dus de kerk en de zending isoleert van het cultureele leven, òf zelfs de mogelijkheid van een christelijke cultuur ontkent), anderzijds voor de leer, dat de kerk louter een practische cultuurtaak zou hebben, waardoor de regeneratie wordt vervlakt tot een cultureele vernieuwing en de komst van het Koninkrijk Gods wordt gezien als de evolutionistische „innerweltliche" groei eener cultuurmacht, zooals dat o.a. in de prediking van het „social Gospel" tot uitdrukking kwam.

De zending heeft wel een cultuurtaak, maar één die is ingesloten in de zendingstaak, doordat de door God gezegende Evangelie-prediking ook een regenereerende werking uitoefent t.a.v. de inheemsche cultuur, die zich evenals de pseudo-religie, waarmee zij ten nauwste verbonden is, in abnormale richting had ontwikkeld. Het parool, dat onze houding t.o.v. de inheemsche cultuur beheerscht, is dus niet accomodatie maar regeneratie; ook geen „Europeanisatie", maar de bevordering van de ontplooiing van de door God aan het betrokken volk geschonken gaven in naar God gekeerde richting.

Van de uitgebreide litteratuur over dit onderwerp noem ik hier alleen: K. SCHILDER, *Jezus Christus en het Cultuurleven*, in *„Jezus Christus en het Menschenleven"*, Culemborg, 1932, pp. 225 sqq.; id., *„Wat is de Hemel?"*, Kampen, 1935, pp. 282 sqq.; A. KUYPER, *„De Gemeene Gratie"*, I, pp. 45 sqq.; S. GREYDANUS, *„De Openb. d. H. aan Joh."*, 1925, p. 429 sq.; B. GUTMANN, *„Gemeinde-Aufbau aus dem Evangelium"*, Leipzig, 1925; H. KRAEMER, *„De zending en haar arbeiders t.o.v. de inheemsche cultuur"*, in „De Opwekker", 1931, pp. 515 sqq.; id., *„Imperialisme en zelfverwerkelijking"*, in „De Opwekker", 1936, pp. 76 sqq.; id., *The Chr. Message*, pp. 336 sqq., 427 sqq.; M. SCHLUNK, *„Die Stellung der Mission zum Volkstum"*, NAMZ, 1929, pp. 97 sqq.; id., *„Das Anti-Christentum im Heidentum"*, NAMZ, 1929, pp. 274 sqq.; JOH. WARNECK, *„Mission und Volkstum"*, NAMZ, 1934, pp. 374 sqq.; K. HARTENSTEIN, *„Adaptation or Revolution"*, The Student World, 1935, pp. 308 sqq.

Van Roomsche zijde: J. THAUREN, *„Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat"*, Münster, 1927; A. VÄTH, *„Das Bild der Weltkirche"*, Hannover, 1932; J. B. AUFHAUSER, *„Umweltbeeinflussung der christlichen Mission"*, München, 1932 en J. P. STEFFES, *„Akkomodation und Synkretismus als Missionsproblem"*, ZM, 1933, pp. 1 sqq.

zijn er zeer weinig. Van de belangrijkste maakte ik boven [296]) reeds melding. Daarom meen ik hier te kunnen volstaan met een enkele opmerking over de door mij gebruikte bronnen in het algemeen.

De opzet van deze studie bracht mee dat de godsdienstige litteratuur van verschillende volken moest worden onderzocht. Niet al de benoodigde werken waren voor mij in de oorspronkelijke taal toegankelijk. Voor de Latijnsche, Grieksche, Hebreeuwsche, Arabische, Javaansche en Maleische geschriften maakte ik zooveel mogelijk gebruik van de origineele handschriften, transcripties [297]) of gepubliceerde teksten. Voor de Sumerische, Babylonisch-Assyrische, Phoenicische, Egyptische en Perzische bronnen was ik aangewezen op vertalingen, die

[296]) Cf. aant. 157. — Het boekje van ERWIN REISNER (*„Der Baum des Lebens"*, Berlin, 1937) bevat een exegese van Gen. 2 : 8 - 3 : 24. De schrijver heeft waarschijnlijk aan deze studie den titel *„Baum des Lebens"* gegeven, omdat hij bij zijn uitlegging inzonderheid wil uitgaan van de beteekenis van den boom des levens voor het paradijsverhaal. Ik kom er in Hoofdstuk II nader op terug (zie p. 229 sq.).

Een ander werk dat door zijn titel het vermoeden wekt over den boom des levens te handelen is *„The Tree of Life"* van ERN. CRAWLEY (London, 1905). Ik deed naar dit boek tevergeefs navraag in verschillende Nederlandsche bibliotheken; het werd mij tenslotte uit Engeland toegezonden. Het bleek een zeer interessante studie te zijn over den oorsprong en het wezen der religie (de ondertitel luidt dan ook *„A Study of Religion"*), doch spreekt slechts op twee plaatsen en dan nog zeer terloops over den boom des levens. De titel is alleen een symbolische aanduiding van den godsdienst naar aanleiding van het Middeleeuwsche spraakgebruik, dat den Christus den boom des levens noemde (cf. Preface p. VIII; men zie ook Excursus IV in dit proefschrift, getiteld „Crux Christi, lignum vitae"), zooals ook een ander, meer bekend werk van CRAWLEY, dat handelt over huwelijksgebruiken, initiatieriten e.d. een symbolischen titel draagt, nl. *„The Mystic Rose"* (London, 1902; 4th ed. by T. BESTERMANN, 1932), en FRAZER zijn groote verzamelwerk over magie en godsdienst *„The Golden Bough"* noemde.

Men zie voorts de litteratuur, vermeld in Excursus XII.

[297]) Inzonderheid dank ik Prof. Dr. C. C. BERG voor de groote welwillendheid, waarmede hij mij verschillende te zijnen huize berustende transcripties van Javaansche handschriften uit de L.U.B. ten gebruike heeft willen afstaan, en zelfs bij de completeering van zijn collectie rekening heeft willen houden met een door mij opgesteld lijstje van enkele handschriften, die ik voor mijn onderzoek noodig had.

men in de desbetreffende aanteekeningen vindt opgegeven. Voor belangrijke passages heb ik een enkele maal ook de gepubliceerde teksten of transcripties van deze laatstgenoemde geschriften geraadpleegd, met behulp van deskundigen of van de op die taal betrekking hebbende woordenboeken. Met het oog op eventueele contrôle gaf ik in sommige gevallen daarom ook de boeken of tijdschriften aan, waarin de origineele teksten zijn gepubliceerd.

Voor het aangeven van enkele werken, die herhaaldelijk door mij werden geciteerd (waaronder ook de commentaren), maakte ik gebruik van afkortingen, die men (evenals de voor de aanduiding van een aantal tijdschriften gebezigde initialen) in de lijst van afkortingen vindt opgegeven.

Tenslotte rest mij nu nog een enkele opmerking te maken over het uitgangspunt, dat heel deze studie beheerscht.

Uit hetgeen ik boven heb opgemerkt over onze houding tegenover de pseudo-religie zal wel met voldoende duidelijkheid gebleken zijn, dat er voor ons een principiëel verschil bestaat tusschen de Goddelijke openbaring omtrent den boom des levens, zooals die onder de leiding en door de inspiratie van den H. Geest in het boek Genesis werd opgeteekend[298]) en de voorstellingen betreffende den boom des levens, zooals wij die in de traditie der volkeren, ook op Java, kunnen aantreffen. In het eerste geval nemen wij aan, dat wij te doen hebben met de weergave van een historisch feit, op grond van onze geloofsovertuiging „waardoor wij alles voor waarachtig houden, dat ons God in Zijn Woord geopenbaard heeft"[299]); in het tweede geval hebben wij hoogstens te doen met min of meer verbasterde volksoverleveringen, waarin de herinnering aan dit historisch feit nog bewaard is gebleven.

Anderen mogen dit uitgangspunt opvatten als een belemmering voor een „onbevooroordeeld" wetenschappelijk onderzoek, wij voor ons zijn overtuigd, dat een onbevooroordeeld onderzoek, bij wien ook, volkomen is uitgesloten. Nòch onze ervaring, nòch onze kennisactiviteit, nòch eenige onzer handelingen is ooit los te maken van den religieuzen wortel van

[298]) Cf. 2 Tim. 3 : 16.

[299]) *Heid. Cat.*, antw. op vr. 21.

ons bestaan. Wie zijn vastheid niet zoekt in God en in Zijn Woord, zal ze zoeken in een zelfgenoegzaam verklaarde wetenschap of in de souvereine menschelijke persoonlijkheid.

Deze band van onze kenleer aan de openbaring Gods behoeft niet te leiden tot een onjuiste waarneming der feiten of tot het zoeken van een compromis, wanneer onze geloofsovertuiging in strijd schijnt te zijn met de waargenomen feiten[300]). Wij gelooven integendeel, dat alleen Gods Woord ons het licht kan verschaffen over den oorsprong, het doel en het verband aller dingen en dat het ons daarom niet alleen in vele gevallen den weg wijst voor de oplossing van moeilijkheden, waar het waarnemen der feiten alleen die niet bieden kan, maar ook ons een ordenend beginsel verschaft, dat behoedt voor vormlooze beschrijvingskunst en dat in staat is in den chaos van verschijnselen zin en perspectief aan te brengen. Alleen door de openbaring Gods is de eenheid der wetenschap (althans in principe) mogelijk[301]). Ook drijft ons beginsel ons tot nauwkeurig en diepgaand onderzoek der feiten[302]), om ze in het kosmisch verband te kunnen zien, waarin God ze geplaatst heeft. Een compromis met de waargenomen feiten zal niet alleen in strijd komen met het wetenschappelijk geweten van den geloovigen onderzoeker, maar ook met zijn godsdienstige overtuiging. En juist hij, die zich

300) Cf. F. W. GROSHEIDE, *„Beginselen en Feiten"*, Kampen, 1917. Zie ook A. KUYPER, *„Encyclopaedie d. H. Godgeleerdheid"*, II, pp. 72 sqq., 97 sqq.; J. WOLTJER, *„De Zekerheid der Wetenschap"*, Amsterdam, 1907 en G. CH. AALDERS, *„Schriftgezag en Wetenschap"*, Kampen, 1932.

301) Cf. V. HEPP, *„De basis van de eenheid der wetenschap"*, Assen, 1937.

302) Al zijn wij overtuigd, dat het „persoonlijk geloof" allerlei vooronderstellingen meebrengt, bijv. ten aanzien van de eenheid der Godsopenbaring, de onfeilbaarheid der Schrift e.d. en kunnen wij dus niet geheel instemmen met hetgeen JOH. LINDBLOM opmerkt in zijn artikel *„Zur Frage der Eigenart der alttestamentlichen Religion"*, Beih. ZATW, 66, 1936, p. 132, wanneer hij zegt: „Der persönliche Glaube soll nicht eine hermeneutische Norm für die Auslegung der alttestamentlichen Texte liefern", dat wil daarom niet zeggen, dat wij het niet hartelijk eens zouden zijn met hetgeen hij daarop volgen laat: „er soll vielmehr als eine Wünschelrute dienen zum besseren Entdecken und Feststellen der Tatsachen selbst in ihrer Faktizität und Objektivität, und zwar ohne „Eisegese", Umdeutungen und Umwandlungen aller Art".

ten volle bewust is van zijn wijsgeerig uitgangspunt en van de godsdienstige principia, die zijn onderzoek beheerschen, zal in staat zijn, beter dan hij die zich onbevooroordeeld waant, daarmede rekening te houden in de beoordeeling en verwerking van het feitenmateriaal.

HOOFDSTUK II.

DE BOOM DES LEVENS IN DE H. SCHRIFT.

Voor het vergelijkend onderzoek van de voorstellingen betreffende den boom des levens in de traditie der volkeren zijn de gegevens, die de H. Schrift over dezen boom bevat, voor ons van het grootste belang.

Dit geldt inzonderheid de gegevens van Gen. 2 en 3. In deze beide hoofdstukken toch is ons niet alleen bewaard gebleven de authentieke weergave van de traditie betreffende den boom des levens, zooals die leefde in Israël, maar zij bevatten naar onze overtuiging ook de Goddelijke openbaring omtrent dezen boom, waardoor eventueele verbastering in deze traditie[1]) werd hersteld en onjuiste weergave van het-

[1]) Cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 66 sq., 338 sq. — Overigens bedenke men, dat het geheugen bij volken zonder schriftelijke traditie of waarvan het meerendeel analphabeet is, ten zeerste ontwikkeld kan zijn. De Ṛg-Weda, bestaande uit meer dan 1000 hymnen (tezamen meer dan 150.000 woorden omvattende), moet oorspronkelijk geheel door mondelinge traditie zijn overgeleverd (cf. MAX MÜLLER, *De oorsprong en ontwikkeling van den godsdienst*, Utrecht, 1879, p. 146 sq. en HERM. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, 3. u. 4. Aufl., Stuttgart-Berlin, 1923, p. 1: „Die Schreibkunst fehlte; sie wurde in den Priesterschulen durch die Leistungen einer bewunderungswürdigen Gedächtniskraft ersetzt"). Van de *Lun Yü* (Gesprekken) van Kung Futse zegt RICHARD WILHELM in zijn vertaling van dit werk (Jena, 1921, Einleitung, p. XXXI): „Man wird sich die Sache wohl so vorzustellen haben, dass Worte des Meisters sich durch mündliche Tradition Generationen lang fortgepflanzt haben, ohne schriftlich gesammelt zu werden. Man macht sich von der Kraft und Treue mündlicher Traditionen im allgemeinen in Europa wenig Begriff, wogegen in China sich das Auswendiglernen grosser Texte bis in die neueste Zeit erhalten hat." Hetzelfde geldt van de gedichten van Homerus e.d. Nog in onzen tijd kennen vele Mohammedanen den geheelen Arabischen Kor'ān uit het hoofd. Voor andere voorbeelden zie men ED. KÖNIG, *Gesch. der*

geen in werkelijkheid in het Paradijs is geschied, werd voorkomen [2]).

De gegevens in het boek der Spreuken, in de Openbaring aan Johannes etc. kunnen misschien nog een nadere aanvulling geven, doch zijn zelf alleen maar te verstaan in het licht der paradijsgeschiedenis, zooals ons die in Gen. 2 en 3 beschreven wordt.

Wij beginnen dus met een exegetisch onderzoek van de teksten in Gen. 2 en 3, die over den boom des levens spreken, nl. Gen. 2 : 9 en 3 : 22 en 24. Pas daarna zullen wij hebben na te gaan in hoeverre Spr. 3 : 18; 11 : 30; 13 : 12; 15 : 4; en Op. 2 : 7; 22 : 2, 14, 19 en Jes. 65 : 22 (LXX) ons nog meer licht kunnen verschaffen over den boom des levens. Andere gegevens in de H. Schrift, die door velen op grond van verwante voorstellingen bij andere volkeren met den boom des levens in verband worden gebracht, zullen pas in het vierde hoofdstuk nader worden onderzocht.

Voor een vergelijking met de gegevens, die de pseudoreligie ons biedt over den boom des levens, is een analyse van de teksten in de H. Schrift, die rechtstreeks handelen over den boom des levens, echter niet voldoende. Wij zullen, in verband met hetgeen ik daarover heb opgemerkt in het eerste hoofdstuk, onze aandacht ook hebben te wijden aan *het milieu*, waarin de boom des levens in het paradijs was geplaatst, en aan *de beteekenis*, die aan dezen boom, blijkens de uitspraak van de H. Schrift, moet worden gehecht.

Het eerste gedeelte van dit hoofdstuk zal daarom gewijd zijn aan de behandeling van de teksten, waarin rechtstreeks over den boom des levens gesproken wordt, het tweede aan de beschrijving van het milieu, waarin deze boom oorspronkelijk voorkwam, en het derde aan de vraag, welke de beteekenis was van den boom des levens in het paradijsverhaal.

---

alttest. Rel.[3], 1924, p. 2 sq.; GISPEN, *Mond. Overlev.*, 1932, pp. 20 sqq.; B. RAPTSCHINSKY, *Russische Heldensagen en Legenden*, Zutphen, s.a., pp. 15 sqq.

[2]) Over de quaestie van de historiciteit van den boom des levens zie men het slot van dit hoofdstuk.

A. DE TEKSTEN, WAARIN RECHTSTREEKS OVER DEN BOOM DES LEVENS GESPROKEN WORDT.

1. *Gen. 2 : 9.*

In Gen. 2 : 9 wordt, evenals in 3 : 22 en 24, ter aanduiding van den boom des levens, de uitdrukking עֵץ הַחַיִּים gebezigd.

Nu is עֵץ het gewone woord voor „boom" of „geboomte" (collect.) [3]). In het Oude Testament worden wel andere woorden voor „boom" gebruikt, die een boom met bijzondere qualiteiten aanduiden (voornamelijk „grootheid" of „heiligheid"), bv. אַיִל[4]), אֵלָה of אֲלָה[5]), אֵלוֹן of אַלּוֹן[6]), אֶשֶׁל[7]),

[3]) Het kan ook timmerhout, brandhout, hout (lignum) of paal (patibulum), zelfs een steel van een bijl of een houten afgodsbeeld aanduiden. Cf. Ges. W., s.v. עֵץ.

[4]) Pl. אֵילִים of אַלִּים, cf. Jes. 1 : 29; 57 : 5; 61 : 3; Ez. 31 : 14. Het woord אַיִל is afgeleid van den stam אול of איל, die „vooraan zijn" of „sterk zijn" beteekent. Het kan behalve een „sterken of hoogen boom" ook „ram", „aanvoerder", „deurpost" of „wandpilaar" beteekenen, cf. Ges. W., s.v. אול en איל II. Zie ook het slot van aant. 6.

[5]) Cf. Gen. 35 : 4; Joz. 24 : 26; Richt. 6 : 11, 19; 2 Sam. 18 : 9 sqq., 14; 1 Kron. 10: 12; Jes. 1 : 30; 6 : 13; Ez. 6 : 13 en Hos. 4 : 13. Zie Ges. W., s.v. אֵלָה I en het slot van aant. 6.

[6]) Cf. Gen. 12 : 6; 13 : 18; 14 : 13; 18 : 1; 35 : 8; Dt. 11 : 30; Joz. 19 : 33; Richt. 9 : 6, 37; 1 Sam. 10 : 3; Jes. 2 : 13; 6 : 13; 44 : 14; Ez. 27 : 6; Hos. 4 : 13; Am. 2 : 9; Zach. 11 : 2. Er zal oorspronkelijk wel verschil zijn geweest tusschen אַלּוֹן en אֵלוֹן, evenals tusschen אַלָה en אֵלָה; anders zouden de Masoreten niet een verschillende punctuatie hebben aangebracht. In Jes. 6 : 13 en Hos. 4 : 13 wordt ook onderscheiden tusschen אַלּוֹן en אֵלָה. Niet onwaarschijnlijk zullen אַלּוֹן en אַלָה „eik" beteekenen, en אֵלוֹן en אֵלָה „terebinth". In Jes. 2 : 13; Ez. 27 : 6 en Zach. 11 : 2 worden tenminste de boomen van Basan aangeduid met אַלּוֹנִים en daar staan tegenwoordig nog eiken, cf. Ges. W., s.v. אֵלוֹן en Fr. Lundgreen, *Die Benützung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion*, Giessen, 1908, Beih. z. ZATW, XIV, pp. 20 sqq. Met zekerheid is de beteekenis van deze namen echter niet aan te geven.

Targum Jonathan gebruikt ter aanduiding van den boom des levens

e.a.[8]), maar met עֵץ is dat niet het geval. Want עֵץ duidt geen specialen of bijzonderen boom aan, doch eenvoudig een boom zonder meer[9]). De auteur van Genesis plaatst dus dezen boom op één lijn, niet alleen met de andere boomen in den hof[10]) of daarbuiten[11]) in de geschiedenis vóór den val, maar ook met die van latere tijden[12]).

Natuurlijk zou het op zichzelf wel mogelijk zijn, dat het

(in Gen. 2 : 9) niet het woord עֵץ, maar אִילָן (cf. hoofdst. III, aant. 79).

Over den veronderstelden samenhang met אֵל en אֱלֹהִים (God) cf. Ges. W., s.v.; G. CH. AALDERS, *Sporen van Animisme in het O.T.?*, Kampen, 1914, p. 43 sq.; O. PROCKSCH, *Die Etymologie des Wortes El*, NKZ, 35 (1924), pp. 20 sqq.; W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, I, Leipzig, 1933, p. 86 sq.; O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im A.T.*, 1934; E. SELLIN, *Theologie des A.T.*[2], Leipzig, 1936, pp. 4 sqq. — C. VAN GELDEREN, (*De God Israëls en de goden van Babel*, Amsterdam, 1919, aant. 42) is van oordeel, dat i.z. de etymologie van אֵל de keuze tusschen de wortels אול en איל moeilijk is. JOH. HEHN (*Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1913, pp. 200 sqq.) neemt, in aansluiting aan FRIEDR. DELITZSCH, een afleiding uit איל aan. Zie ook BAUDISSIN, *Studien*, II, 1911, p. 187.

[7]) Gen. 21 : 33; 1 Sam. 22 : 6; 31 : 13. Volgens Ges. W., s.v. een soort tamarisk. De paralleltekst 1 Kron. 10 : 12 heeft אֶלָה. In Egypte was de tamarisk een heilige boom, aan Osiris gewijd. Deze behoort tot de altijd groenende boomen, en is als zoodanig een symbool van altijddurende levenskracht, cf. LUNDGREEN, o.c. p. 17 sq.

[8]) Behalve de bovengenoemde boomen komen ook רִמּוֹן (de granaatappelboom), תָּמָר (de palmboom) en לְבֹנָה (waarschijnlijk de storaxboom) als bijzondere boomen voor in het O.T. (cf. LUNDGREEN, o.c., pp. 18 sqq.), maar geen van deze woorden wordt voor den boom des levens gebezigd.

[9]) Wij weten dus ook niet wat voor een soort boom de boom des levens is geweest. Wel is er veel over gespeculeerd (men zie voor de verschillende opvattingen daaromtrent het derde hoofdstuk), maar met zekerheid valt hier niets te zeggen. Het meest wordt aan den wijnstok gedacht, o.a. in verband met de bekende uitdrukking: „zitten onder zijn wijnstok en vijgeboom" (men zie voor de beteekenis van deze zegswijze het vierde hoofdstuk), maar ook de olijfboom en de palmboom worden dikwijls genoemd, cf. het Register s.v. „wijnstok", „olijfboom" en „palmboom".

[10]) Cf. כָּל־עֵץ in Gen. 2 : 9, 16; 3 : 1 en עֵץ־הַגָּן in 3 : 2, 8.

woord עֵץ in Gen. 2 en 3 een symbolische of oneigenlijke beteekenis had (ook al werd het elders gebruikt om „werkelijke" boomen aan te duiden), en dat dus de boom des levens geen boom was, die werkelijk had bestaan, maar dat zou dan uit het verband moeten blijken, zooals bijv. het geval is met de עֲצִים uit de fabel van Jotham in Richt. 9 : 8 sqq. Ik kom daar in het derde gedeelte van dit hoofdstuk nog nader op terug. Maar aan het gebruik van het woord עֵץ als zoodanig kan men in ieder geval geen argument ontleenen voor de bewering, dat wij den boom des levens zouden hebben te beschouwen als een niet-werkelijken boom, of als één, die in zijn soortelijke bestaanswijze van alle andere boomen afweek.

Ook de nadere toevoeging הַחַיִּים geeft daartoe op zich zelf geen enkel recht. Wel blijkt uit deze toevoeging, dat de boom des levens een bepaald karakter droeg, dat dezen boom, wat zijn bestemming betreft, onderscheidde van al de andere boomen in den hof (ik kom daar in het slot van dit hoofdstuk nog nader op terug), maar dat raakt alleen zijn functie, niet zijn bestaanswijze. Evenmin als uitdrukkingen zooals bijv. „ark des verbonds", „bloed der verzoening", „steen der hulp" e.a. aanleiding behoeven te geven tot het vermoeden, dat wij met geen werkelijke ark etc. te doen zouden hebben [32]), evenmin doet de nauwe relatie, die er tusschen dezen boom en „het leven" bestond, iets af van het reëel bestaan van den boom des levens.

Het woord חַיִּים staat in den pluralis, den gewonen vorm, waarin het begrip „leven" in het Hebreeuwsch wordt weergegeven. Het wordt gewoonlijk als een meervoud der abstractie verklaard [33].

[31] Cf. עֵץ פֶּרִי van Gen. 1 : 11 en עֵץ זֹרֵעַ זֶרַע van Gen. 1 : 12.

[32] In het O.T. komt het woord עֵץ in zijn verschillende vormen (behalve in Gen. 1 : 30) nog bijna 300 maal voor ter aanduiding van „boom" of „geboomte".

[33] Cf. G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, p. 122 en *De exegese van Gen. 2 en 3 en de beslissing van de Synode van Assen*, Kampen, s.a., p. 16.

[34] Cf. Ges.-Kautzsch, § 124*d*. Ges.-Kautzsch rekent חַיִּים tot de

Voorts verdient het de aandacht dat bij חַיִּים het bepalend lidwoord staat (הַחַיִּים). De boom des levens is dus maar niet een levensboom in dien zin, dat hij door zijn vruchten leven verschafte of het leven onderhield van hen, die er van aten, zooals dat van de andere boomen in den hof, die „goed tot spijze" waren, ja zelfs van al de vruchtboomen in de wereld gezegd zou kunnen worden, maar de boom *des* levens, d.w.z. een boom, die op de een of andere wijze met *het* leven in verband stond, en wel gelijk uit Gen. 3 : 22 duidelijk blijkt, met het „eeuwige" leven.

Een andere vraag, die wij bij de bespreking van Gen. 2 : 9 onder het oog zullen hebben te zien, betreft de eigenaardige zinsconstructie aan het slot van dit vers: ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע, d.i. „met den boom des levens in het midden van den hof alsook den boom der kennis van goed en kwaad"[15]), waardoor bij velen de indruk is gewekt, dat één van de beide in vers 9 genoemde boomen een latere toevoeging zou zijn.

Indien men, evenals EERDMANS[16]), SKINNER[17]), HUMBERT[18])

groep van abstracte plur., die „eine Zusammenfassung der am Stammbegriff haftenden Zustände und Eigenschaften" bedoelen, in casu: „Inbegriff der Zustände eines Lebendigen". Zie echter ook J. BARTH, *Vergleichende Studien*, II, *Uralte pluralische Analogiebildungen*, ZDMG, 42. Bd. (1888), p. 344, die in חַיִּים een voorbeeld ziet van meervoudsvorming als valsche analogie naar aanleiding van een gesuffigeerden singularis. Men zou bijv. uit חַיֶּיךָ een absolutus חַיִּים hebben „terug"-gevormd. Volgens F. C. BURKITT (ZNTW, 1911, pp. 228 sqq.) beteekent de pluralis, „dass Leben als die Erstreckung der zeitlichen Momente gedacht ist."

15) Vert. AALDERS, *Genesis*, I, p. 103.

16) B. D. EERDMANS, *De beteekenis van het paradijsverhaal*, TT, 1905, p. 489.

17) SKINNER, *Genesis*, p. 58. SKINNER wil vs. 9*b* eigenlijk liever na 8*a* plaatsen. Hij acht 9*b* onafhankelijk van 9*a*, omdat het part. accus. אֵת ontbreekt, maar אֵת is voor het object niet noodzakelijk (cf. KÖNIG, *Syntax*, § 288).

18) P. HUMBERT, *Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Genèse*, RHPhR, 1936, p. 453. Hij vertaalt: „or l'arbre de vie [était] au milieu du jardin, ainsi que l'arbre de la connaissance du bien et du mal". De vertaling van HUMBERT hangt

en VRIEZEN [19]), van dit laatste gedeelte een nieuwen zin maakt (hetgeen syntactisch niet onmogelijk is, al lijkt het mij niet waarschijnlijk), loopt de zin wel iets vlotter, maar ook dan hinkt het laatste gedeelte nog eenigszins vreemd achteraan.

De bronnensplitsing, die in de Pentateuch-critiek sinds ASTRUC (1684—1766) bij allerlei moeilijkheden te hulp werd geroepen, moest ook hier de oplossing brengen. Eén dergenen, die op deze wijze (zij het ook in gematigden vorm) de veronderstelde „oneffenheden" en „tegenstrijdigheden" in Gen. 2 en 3 en zoo ook de eigenaardige zinsconstructie van 2 : 9 verklaren wilde, was KARL BUDDE [20]).

Volgens BUDDE sluit Gen. 3 : 3, waar slechts van één boom sprake is, uit, dat er twee boomen waren in het midden van den hof; en aangezien „die ganze Paradiesesgeschichte auf dem Baum d. E. d. G. u. B. aufgebaut ist," moet die eene boom in de oorspronkelijke paradijsgeschiedenis de boom der kennis zijn geweest [21]). Met het verhaal, waarin de boom der kennis voorkwam, zal dan later een verhaal, waarin de boom des levens de hoofdrol vervulde, verbonden zijn, waardoor tevens de eigenaardige zinsconstructie van vs. 9 ontstond.

Ook uit den gedachteninhoud van het paradijsverhaal zou volgens BUDDE blijken, dat de boom des levens daarin oor-

samen met zijn opvatting, dat we in Gen. 2 en 3 te doen hebben met een samenvlechting van een scheppings- en een paradijsverhaal. Vs. 9*a* behoort volgens hem tot het scheppings- en vs. 9*b* tot het paradijsverhaal. Men zie daarover nader Excursus III.

[19]) TH. C. VRIEZEN, *Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude Semietische volken*, Wageningen, 1937, p. 125: „En de boom des levens was midden in den hof, en de boom van het goed en het kwaad kennen"; zie ook p. 139. HUMBERT laat althans grammatisch de mogelijkheid nog open, dat vs. 9*b* object is van ויצמח in 9*a*. VRIEZEN zegt echter: „de boom des levens hangt niet af van het werkwoord planten" (o.c. p. 139). Zijn motiveering, dat de boom het eeuwige leven schenkt en dus reeds in den tuin moet aanwezig zijn geweest, hangt samen met zijn onjuiste opvatting, dat de oorspronkelijke godstuin in een menschentuin werd omgezet. Ik kom daar later op terug. VRIEZEN ziet hier, door zijn „ontmythologiseeringsmethode", moeilijkheden, die in werkelijkheid niet aanwezig zijn.

[20]) In *Der Baum des Lebens*, Kap. II van *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883.

[21]) o.c. p. 50; zoo ook p. 59 sq.

spronkelijk niet voorkwam. Uit Gen. 3 : 22 volgt immers, zoo zegt hij, dat eenmaal eten van den boom des levens den mensch reeds het eeuwige leven verschafte[22]). Stond de boom des levens nu werkelijk in het paradijs, dan is het niet te verklaren, waarom de mensch dan niet van dezen boom gegeten had, want van den boom der kennis alleen was hem door God verboden te eten. En toch wilde God blijkens 3 : 22 ook niet, dat hij van den boom des levens at. Deze tegenstrijdigheid is volgens Budde alleen op te lossen, wanneer men aanneemt, dat de boom des levens in het oorspronkelijke verhaal niet thuis hoorde[23]). De boom des levens was trouwens ook daarom niet noodig, zegt Budde, omdat God den mensch reeds een levensadem had ingeblazen[24]).

Bovendien acht Budde de uitspraak van God in Gen. 3 : 22: „Zie, de mensch is geworden als onzer één in het kennen van goed en kwaad" zóó bevreemdend, en het motief waarom God den mensch verhinderde te eten van den boom des levens zóó zeer gelijkend op den heidenschen „godennijd"[25])

[22]) ib. p. 52 sq.

[23]) ib. p. 54 sq.

[24]) ib. p. 62. — Het is wel juist, dat God den mensch niet sterfelijk geschapen heeft (dit tegen de Pelagianen, Socinianen, Remonstranten e.a. die beweren, dat de mensch sterfelijk is geschapen, immers „stof uit den aardbodem", en dat de dood dus „natuurlijk" is), maar dat wil niet zeggen, dat Adam niet sterven kon. Adams „onsterfelijkheid" bestond in het „posse non mori", niet in het „non posse mori". Dat laatste, het eeuwige leven, kon hij door gehoorzaamheid verwerven, door den boom des levens te kiezen in plaats van den boom der kennis, die hem verboden was. Adam's „onsterfelijkheid" was dus niet absoluut maar conditioneel (met deze uitdrukking bedoel ik natuurlijk heel iets anders dan wat wij in de dogmatiek de „conditioneele onsterfelijkheid" plegen te noemen); ze hing van een ethische voorwaarde af (cf. Bavinck, *Ger. Dogm.*, II², p. 602). De menschelijke natuur van Adam was zóó geschapen, dat zij, ingeval van ongehoorzaamheid, sterven kon en sterven moest (cf. Gen. 2 : 17); het „niet-kunnen-sterven", d.w.z. het eeuwige leven, zou hij pas kunnen ontvangen als loon op zijn gehoorzaamheid, als gevolg van zijn keuze om te eten van den boom des levens. De boom des levens houdt dus wel degelijk zijn beteekenis voor den mensch, ook al had deze den „levensadem" reeds van God ontvangen en ook al had God hem op die wijze gemaakt tot een „levende ziel". Men zie over de beteekenis van den boom des levens nader het slot van dit hoofdstuk.

[25]) ib. p. 56 sq.

en in strijd met de bedreiging מות תמות van 2:17[26]), dat hij dit vers wil schrappen, temeer omdat in vs. 23 een voldoende reden voor de verdrijving uit het paradijs wordt opgegeven. In verband met dit laatste kan vs. 24 volgens hem als doublet eveneens worden geschrapt[27]). In plaats van de verzen 22 en 24 leest hij dan de woorden van Gen. 6:3 en daarna 3:23[28]). En tenslotte, wat 2:9 betreft, BUDDE acht het waarschijnlijk, dat de Jahvistische redactor, mèt de paradijstopographie van 2:10-14 (die BUDDE eveneens als een latere interpolatie beschouwt), ook den boom des levens heeft ingevoegd, evenals het slot van vs. 15[29]).

BUDDE is daarbij vast overtuigd, dat men nooit tot een goede oplossing van de moeilijkheden in het paradijsverhaal komen kan, „so lange man sich nicht entschliesst das fremde Reis an der Paradiesesgeschichte, den Baum des Lebens, kurzweg abzuschneiden"[30]). De boom der kennis is typisch Hebreeuwsch[31]), zegt hij, maar de boom des levens niet. Den

[26]) ib. p. 62 sq.
[27]) ib. p. 58.
[28]) ib. p. 59.
[29]) ib. p. 82 sq.
[30]) ib. p. 73.
[31]) De boom der kennis is volgens BUDDE een „Theologumenon der jahvistischen Schule" (o.c. p. 79 sq.). Op die wijze zou het feit te verklaren zijn, dat in de verdere litteratuur van het O.T. nergens op den boom der kennis wordt gezinspeeld. BUDDE verwijst daarbij naar STUDER, *Das Paradies und der Sündenfall*, 1878, p. 10 sq.: „Mag nun immerhin unserer Erzähler seinen Gottesgarten mit dem Baum des Lebens in dessen Mitte aus fremder Quelle geschöpft haben, so scheint dies dagegen keineswegs der Fall mit dem andern Wunderbaum, dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Für die Vorstellung von diesem Baume findet sich in jenen oberasiatischen Religionssystemen nichts Aehnliches und es scheint derselbe im Interesse der nachfolgenden Erzählung nach Analogie des Lebensbaumes frei erfunden; er hat auch nicht, wie dieser letztere, eine ursprünglich mythische, sondern von vornherein eine allegorische Bedeutung". In denzelfden geest liet NÖLDEKE zich uit, *Die alttestamentliche Literatur*, p. 9; cf. ook SCHRADER, KAT², 1883, p. 28 (noot): „Die dermalige Zweiheit dieses heiligen Baumes als „Baum des Lebens" und „Baum der Erkenntnis" spricht schwerlich dagegen" (nl. tegen een relatie met een „heiligen boom" bij de Assyriërs); want, zegt SCHRADER, „diese Differenzierung ist etwas Secundäres und wird erst auf hebräischen Boden gewachsen sein".

laatste treft men bij vele andere volken aan[32]), terwijl de boom der kennis, volgens BUDDE[33]), nog nergens buiten Israël is gevonden. Omdat echter de voorstelling van den boom des levens in lateren tijd ook onder het Israëlitische volk bekend was, werd deze toen ook in de Jahvistische paradijsgeschiedenis ingevoegd[34]).

De opinie van BUDDE heb ik hier vrij uitvoerig weergegeven, niet alleen omdat BUDDE deze meening ook in zijn latere publicaties telkens weer heeft verdedigd[35]), en intusschen verschillende medestanders gevonden heeft, zooals HOLZINGER[36]), SKINNER[37]), RUD. KITTEL[38]), HANS SCHMIDT[39]), J. W. ROTHSTEIN[40]) e.a., maar ook omdat het vraagstuk van Gen.

[32]) ib. p. 75.

[33]) ib. pp. 75 sqq.

[34]) ib. p. 81 sq.

[35]) Zoo o.a. in *Das A.T. und die Ausgrabungen*, 2. Aufl. 1903, p. 36; later in *Zu H. Th. Obbinks Aufsatz „The Tree of Life in Eden"*, ZATW, 1929, pp. 54 sqq. en enkele jaren geleden nog weer in *Die biblische Paradiesesgeschichte*, Beih. ZATW, 1932, pp. 16 sqq.

[36]) HOLZINGER, *Genesis*, p. 41: „Einer der Bäume in 2 : 9 ist also für den Haupterzähler auszuscheiden, der Lage der Dinge nach der Lebensbaum".

[37]) SKINNER, *Genesis*, p. 52. SKINNER acht den boom des levens een invoegsel uit een andere recensie.

[38]) RUD. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, I[6], Stuttgart, 1923, p. 220, Anm. — „Die jetzt zur Haupterzählung erhobene Erzählung", zegt KITTEL, „kannte nur einen Baum, der vielleicht nur Baum des Erkennens (vgl. 2, 9, 17), vielleicht aber gelegentlich auch schon Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (so nach 3, 5, 22) hiess, jedenfalls aber den Charakter eines märchenhaften Zauberbaumes hatte. Als „Erkenntnis" war wohl alles höhere Wissen (Kultur, sittliche Regungen, sexuelle Einsicht) gedacht .... Der Lebensbaum spielt ehedem eine selbständige Rolle. Er tritt erstmals in 3, 22 praktisch in den Gesichtskreis des Lesers. Die Geschichte mag eine Parallele zur Grundlage der jetzigen Haupterzählung gewesen sein."

[39]) HANS SCHMIDT, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tübingen, 1931, p. 15. HANS SCHMIDT is van oordeel, dat „die ganze Frage schlechthin schlüssig behandelt ist von BUDDE, *Urgeschichte*, S. 40 ff.". De boom des levens is „Zusatz", „Wucherung im Text", en bovendien „zeigen die Stellen, an denen er begegnet, auch sonst noch Doppelaussagen und Wiederholungen, ja Widersprüche".

[40]) J. W. ROTHSTEIN, *Die ältere Schicht (J[1]) in der jahwistischen Ueberlieferung der Urgeschichte*, ZATW, Beih. 41 (Festschrift KARL MARTI), Giessen, 1925, pp. 238 sqq. Wel acht ROTHSTEIN den boom

2 : 9 zich het best aan de hand van BUDDE's bezwaren laat bespreken.

Nu is er ten aanzien van BUDDE's beschouwing allereerst deze opmerking te maken, dat zijn uitgangspunt niet zoo zeer lag in de moeilijkheden, die Gen. 2 : 9 en 3 : 22 en 24 zèlf hem boden als wel in het zoeken naar een plaats voor Gen. 6 : 3, welken tekst hij nergens beter wist onder te brengen dan in Gen. 3, en dan moest natuurlijk Gen. 3 : 22 verdwijnen, en daarmee ook 3 : 24 en de boom des levens in 2 : 9.

Voorts is het niet juist, dat 3 : 3 uitsluit, dat er twee boomen in het midden van den hof gestaan hebben. Er staat wel העץ אשר בתוך־הגן, dus עץ met het artikel, maar aangezien het in dat verband alleen ging over den boom der kennis (en misverstand was uitgesloten, omdat er geen enkele reden was ook den boom des levens te vermelden) is het bepalend lidwoord daar niet verwonderlijk, te minder waar het Hebreeuwsche taaleigen in een dergelijk geval nog spoediger tot het bepalen door het artikel overgaat dan in het Nederlandsch het geval is[41]).

Voorts kan het feit dat de mensch niet gegeten heeft van den boom des levens, hoewel die niet voor hem verboden was, ook wel anders worden verklaard dan door het eenvoudig elimineeren van dezen boom, zooals BUDDE doet. WILDEBOER nam bijv. aan, dat Adam en Eva niet van den boom des levens hadden gegeten, omdat hun levenskracht nog niet was verminderd; pas toen zij van den boom der kennis gegeten hadden, gevoelden zij behoefte aan de vruch-

---

des levens in 2 : 9 oorspronkelijk (cf. aant. 57) maar dan als een boom, die niet voor de menschen, maar voor God bestemd was. — B. STADE (*Der Mythus vom Paradies Gn. 2, 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel*, ZATW, 1903, pp. 172 sqq.) is het daarentegen geheel met BUDDE eens. „Dass der Lebensbaum 2, 6 (bedoeld is 2, 9) zur Ausgleichung mit 3, 22, 24 eingetragen worden ist, darf wohl als bewiesen angesehen werden."

41) Dat Eva hier niet den naam bezigt, dien God aan dezen boom blijkens 2 : 17 gegeven had, kan psychologisch voldoende worden gemotiveerd, cf. HERM. TÜRCK, *Pandora und Eva*, Weimar, 1931, p. 57 en AALDERS, *G. o. G.*, p. 452 sq.

ten van den boom des levens[42]); toen was het echter God, die hun het eten daarvan verhinderde[43]). Een ander, C. W. Browning, is van meening, dat volgens Openb. 2:7 alleen „wie overwint" van den boom des levens eten mocht, en dat de mensch in het paradijs „had not yet reached that state of grace" en daarom dus ook niet van den boom gegeten had[44]). König wijst er evenals anderen op[45]), dat Goddelijke providentie het eten van den boom des levens kan hebben verhinderd, vóórdat de mensch van den boom der kennis gegeten had[46]). Jacob[47]) zegt in zijn commentaar op Genesis: „Ewig zu leben wünscht sich nur, wer weiss, dass er sterben soll und sich vor dem Tode fürchtet. Diese Gewissheit hat der Mensch erst erhalten, nachdem er von dem andern Baum gegessen, wofür ihm der Tod angedroht war." Aalders doet nog een andere oplossing aan de hand, waarop ik verderop in dit hoofdstuk, bij het bespreken van het karakter van den boom des levens, nog terugkom, maar voorloopig genoeg om aan te toonen, dat men in ieder geval niet op dien grond tot tekstverandering behoeft te besluiten.

Een ander bezwaar van Budde, nl. dat de boom des levens voor den mensch niet noodig was, aangezien hij immers van God reeds een נשמת חיים ontvangen had, gaat al evenmin

[42]) Een dergelijke opvatting wordt ook door Skinner (*Genesis*, p. 88) verdedigd. Ik ga hier thans op deze verschillende redeneeringen niet in. Voor mijn eigen opvatting zie men het slot van dit hoofdstuk.

[43]) G. Wildeboer, *De straf der zonde volgens Gen. III*, TT, 1890, p. 359.

[44]) C. W. Browning, *The Tree of Life in Eden*, ET, 1933/4, p. 44. Browning houdt echter blijkbaar geen rekening met het verschil in de beteekenis van den boom des levens voor den mensch in het paradijs vóór den zondeval en van den boom in het hemelsche paradijs, nadat de zonde in de wereld gekomen was.

[45]) König, *Genesis*, p. 226.

[46]) Zoo zegt Heinisch (*Genesis*, p. 129 sq.): „Für die Annahme, dass der Mensch noch nicht vom Lebensbaum gegessen hat, spricht auch, dass er keine Belehrung über die Bestimmung desselben erhalten hatte, anders als über den Erkenntnisbaum. Man darf da nicht einwenden, er hätte durch Zufall davon essen können, denn für Jahve wäre es ein leichtes gewesen, solchen ‚Zufall" zu verhüten, etwa indem die Früchte im Gegensatz zu den Früchten des Erkenntnisbaumes 3:6 äusserlich nicht lockten".

[47]) Jacob, *Genesis*, p. 127.

op, omdat deze נשמת חיים de levensadem, of wil men de ademhaling is[48]), die God den mensch door een rechtstreeksche inwerking geschonken heeft, maar die niet mag worden geïdentificeerd met het eeuwige leven, dat met den boom des levens verbonden was. De mensch werd door den נשמת חיים alleen maar tot een נפש חיה, en dat laatste wordt ook van de dieren gezegd (Gen. 1 : 20, 21, 24, 30; 2 : 19; 9 : 16; Ez. 47 : 9 etc.)[49]). Het onderscheid is alleen, dat de mensch door deze bijzondere daad Gods op een andere wijze tot een נפש חיה werd dan de dieren[50]).

Op de andere bezwaren van BUDDE kom ik bij de bespreking van 3 : 22 nog nader terug.

Nu was KUENEN in 1884 reeds tegen de opinie van BUDDE, dat de boom des levens in het oorspronkelijke paradijsverhaal niet voorkwam, opgekomen[51]). KUENEN achtte eerder den boom der kennis in vs. 9 later toegevoegd, op grond van het feit, dat dèze boom, en nìet de boom des levens, in de zinsconstructie wat eigenaardig achteraan komt.

Enkele jaren daarna viel WILDEBOER[52]) hem daarin

---

[48]) cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 304 sq.

[49]) Het is dan ook onjuist om, zooals SKINNER (*Genesis*, p. 56) doet, te zeggen dat de mensch door den „levensadem" als zoodanig reeds boven de dieren verheven zou zijn, cf. BUDDE (o.c. p. 12). „De adem des levens", zegt BAVINCK, *Ger. Dogm.* II[2], p. 596, „is het levensbeginsel, de levende ziel is het wezen van den mensch."

[50]) cf. behalve AALDERS, *G. o. G.*, pp. 304 sqq., o.a. LUDW. KÖHLER, *Theologie des A.T.*, 1936, p. 122 sq., 128 sqq. en VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 132 sq. Men zie ook P. HUMBERT, *Mythe de création*, p. 451: „Il n'y a donc nulle contradiction entre la nature mortelle de cet homme et la possibilité d'acquérir l'immortalité en mangeant du fruit de l'arbre de vie". Een conflict ontstaat alleen wanneer men, zegt HUMBERT, met BUDDE aanneemt, dat de eerste mensch virtueel onsterfelijk was door den hem ingeblazen levensadem. Maar dat acht HUMBERT „inadmisible". HUMBERT gaat m.i. echter weer te ver, wanneer hij uit het gebruik van נפש חיה ook voor de dieren besluit, dat deze nu ook „le même souffle divin" hebben ontvangen.

[51]) In een bespreking van BUDDE's *Urgeschichte* in TT, 1884, p. 135 sq.

[52]) G. WILDEBOER, *De straf der zonde volgens Genesis III*, Th. St. 1890, pp. 357 sqq. In het oorspronkelijke verhaal kwam volgens WILDEBOER alleen de boom des levens in den Godstuin voor, „die de Godheid hoogstwaarschijnlijk voor zich zelf had behouden." Vandaar dat

bij, later ook EERDMANS[53]), VAN DOORNINCK[54]), LOISY[55]), PROCKSCH[56]) e.a.[57]).

Het groote bezwaar tegen het schrappen van den boom der kennis uit 2 : 9 (afgezien van andere bezwaren, die wij daartegen hebben) is echter, dat juist de boom der kennis in het geheele verhaal een essentiëele functie vervult. Of men moet alles, wat van den boom der kennis gezegd wordt, op den boom des levens overbrengen, gelijk men dan ook wel gedaan heeft. Die wordt dan ook de verboden boom[58]).

---

de mensch verdreven werd. „Uit een minder handige invoeging van dien tweeden boom" in lateren tijd zouden dan verschillende tegenstrijdigheden zijn ontstaan.

[53]) B. D. EERDMANS, *De beteekenis van het Paradijsverhaal*, TT, 1905, pp. 481 sqq.; id., *De Godsdienst van Israël*, 1930, I, pp. 171 sqq. Zie ook aant. 58.

[54]) A. VAN DOORNINCK, *Het Paradijs, Gen. 2, 3*, TT, 1905, p. 238. VAN DOORNINCK neemt twee oorspronkelijke verhalen aan, één met den boom des levens (A) en één met den boom der kennis (B), die geen van beide volledig bewaard zijn gebleven, maar aangevuld tot onze tegenwoordige lezing uit enkele andere bronnen. Gen. 2 : 9 vermeldde volgens VAN DOORNINCK oorspronkelijk alleen den boom des levens en is een deel van de interpolatie 2 : 9-15. Het slot van het verhaal A moet hebben verteld van een mislukten aanslag van den mensch op den boom des levens (o.c. p. 240). De boom des levens is volgens hem een „mythologische", de boom der kennis een „philosophische" boom (o.c. p. 239).

[55]) A. LOISY, *Les Mythes Babyloniens*, Paris, 1901, p. 66, n. 3.

[56]) PROCKSCH, *Genesis*, p. 24. Op p. 41 acht PROCKSCH echter de oorspronkelijkheid van beide boomen in 2 : 9 niet onmogelijk, op grond van de overweging, dat J van beide boomen weet.

[57]) Ik noem hier nog: WÜNSCHE (*Lebensbaum*, p. 4, Anm.; de boom des levens is volgens hem oorspronkelijk, de boom der kennis later toegevoegd); FRIEDR. DELITZSCH, *Babel und Bibel*, 1903, p. 67 en J. W. ROTHSTEIN, ZATW, 1925, p. 242.

[58]) EERDMANS (*Paradijsverhaal*, p. 506 sq.) stelt het zich zóó voor: De mensch gevoelt zich drager van een geheimzinnige levenvoortbrengende kracht. Op de vraag, hoe de mensch daaraan gekomen is, geeft Gen. 3 als antwoord: de mensch heeft gegeten van den boom des levens. „Wanneer hij nog meer van dien boom zou kunnen eten ware hem onsterfelijkheid verzekerd. Thans evenwel sterft hij en leeft voort alleen in zijn nakomelingschap. Dat bijzonder vermogen heeft de mensch aan de goden ontstolen, door overtreden van het verbod den boom niet aan te raken of daarvan te eten. Deze overtreding wreekt zich door de barenssmarten der vrouw, en door de

Maar dan moet er in het paradijsverhaal veel meer veranderd worden en als interpolatie beschouwd dan bijv. EERDMANS meende dat noodzakelijk was. Zoo zal bijv. niet alleen 3 : 22 moeten worden veranderd, maar ook 2 : 9, en in 3 : 6 zal het „verstandig maken" als een interpolatie moeten worden beschouwd, evenals het slot van vs. 6, terwijl Gods uitspraak in 2 : 17 dan een bewuste leugen wordt[59]). Bovendien moet de boom des levens dan wel worden „verklaard" als een boom, die sexueel vermogen schonk[60]), zooals anderen den boom der kennis wel beschouwd hebben als een boom, die sexueele kennis verschafte, een opvatting die m.i. niet te handhaven is[61]).

Onze voorloopige conclusie is dus, dat door het schrappen,

---

moeite, die de mensch heeft om voor zich en de zijnen bestaansmiddelen te vinden". Een kantteekening van een priestergeleerde uit lateren tijd over den boom der kennis zou dan door een afschrijver in den tekst zijn opgenomen, waardoor onze tegenwoordige lezing is ontstaan. Ook M. A. BEEK (*De Beteekenis van het O.T. voor deze tijd*, Zeist, 1937, p. 24) beschouwt den boom des levens als den verboden boom. Echter niet omdat hij het bestaan van den boom der kennis loochent, maar omdat hij van oordeel is, dat de boom des levens slechts een andere naam is voor den boom der kennis. „Beide namen bedoelen dezelfde boom," zegt hij, „wiens vruchten de mensch niet mag eten, op straffe dat hij zal sterven." Deze opvating is echter alleen door drastische tekstverandering te handhaven en met den zin van het geheele verhaal in flagrante tegenspraak. Men zie ook het Register s.v. „boom des levens (als verboden boom)."

[59]) EERDMANS zelf zag dat blijkbaar niet in. Hij zegt tenminste op p. 50 sq.: „Men ziet dat geen ingrijpende middelen noodig zijn om een begrijpelijke tekst te verkrijgen." EERDMANS tracht vs. 17*a* nog te handhaven door aan te nemen, dat het oude verhaal „juist om den mensch den waren aard van den verboden boom niet te openbaren, dien boom een anderen naam heeft gegeven" (*Paradijsverhaal*, p. 510; *Godsdienst van Israël*, I, p. 173). „Indien dat zoo ware", zegt hij, „wordt het nog begrijpelijker hoe de tweede boom is ontstaan". Inzooverre is de veronderstelling van VRIEZEN (*Onderzoek*, p. 140), dat bij EERDMANS' opvatting vs. 17*a* noodzakelijk een interpolatie moet zijn, niet juist. Maar de verklaring van EERDMANS vindt in den tekst geen enkel steunpunt en brengt allerlei moeilijkheden mee, vooral wat het slot van het verhaal betreft, en de motieven, die er God toe brachten den boom des levens den mensch te verbieden.

[60]) *Paradijsverhaal*, pp. 501 sqq.; *Godsdienst van Israël*, I, p. 173.

[61]) Men zie daarvoor mijn opmerkingen in het tweede gedeelte van dit hoofdstuk, pp. 211 sqq. en in Excursus V.

hetzij van den boom des levens hetzij van den boom der kennis in 2 : 9, grooter moeilijkheden ontstaan, dan die, waarvoor men zegt door schrappen een oplossing te kunnen bieden.

De reden tot schrappen behoeft ook niet in de zinsconstructie van vs. 9 te liggen, want deze is voor het Oude Testament niet ongewoon [62]). Daarom is ook een oplossing als van OBBINK [63]), die de zinsconstructie van vs. 9 wil verklaren uit het feit, dat het door den auteur gebruikte materiaal blijkbaar niet voldoende is aaneen gepast, niet noodig [64]). BEGRICH [65]) acht het achteraanplaatsen van den boom der kennis in 2 : 9 in verband met 3 : 22 zelfs een bewust door den auteur bedoelde chiastische constructie om den nadruk te leggen op dezen boom [66]).

Evenmin behoeft de aanwezigheid van twee boomen in het paradijsverhaal op grond van den inhoud een bezwaar op te leveren. Wel is het waar, dat in de paradijstraditie bij andere volken vrijwel altijd alleen de boom des levens voorkomt, maar vooreerst is dat in geen enkel opzicht beslissend voor het bijbelsch paradijsverhaal, dat ook vele andere elementen bevat, die we in de paradijstraditie der volkeren niet aantreffen; voorts staat juist de boom der kennis in Gen. 2 en 3 het meest op den voorgrond al heeft ook de boom des

---

[62]) G. CH. AALDERS geeft in *G. o. G.*, pp. 449 sqq. daarvan verschillende voorbeelden. Zie ook DILLMANN, *Genesis* [6], p. 56; J. BEGRICH, *Die Paradieserzählung*, ZATW, 1932, p. 111; JACOB, *Genesis*, 1934, p. 86 (dat slechts één boom in het midden stond, zegt hij, „wird durch die Wortstellung nicht erfordert") en VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 140 sq.

[63]) H. TH. OBBINK, *Het bijbelsche paradijsverhaal en de Babylonische bronnen*, Utrecht, 1917, pp. 21 sqq.

[64]) Over de „moeilijkheid" in verband met 3 : 3, dat schijnbaar slechts één boom in het midden van het paradijs veronderstelt, sprak ik boven reeds.

[65]) o.c. p. 111.

[66]) In Ex. 34 : 27 wordt וְאֶת־יִשְׂרָאֵל misschien ook om diezelfde reden achteraangeplaatst.

HEINISCH (*Genesis*, p. 131) veronderstelt, dat de boom der kennis misschien uit rhythmische overwegingen aan het slot van den zin is geplaatst. „Die Wendung „der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens" ", zegt hij, „hat vier Hebungen, eben soviele die Wendung, „der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen" ".

levens daarin zijn plaats[67]; en bovendien komen bij andere volken soms toch ook wel twee boomen voor[68].

[67]) Zoo zegt bv. DILLMANN, *Genesis*, p. 56: „Die Annahme, dass der Lebensbaum in dieser ganzen Erzählung ein sekundärer Zusatz sei, ursprünglich gefehlt habe, beraubt die Erzählung eines ihrer wesentlichsten Gedanken dass in Gottes Garten neben anderen göttlichen Gütern auch das Gut dauerndes Lebens für den Menschen bereit lag, er aber durch seine Uebertretung dessen verlustig ging". Zie ook het slot van dit hoofdstuk over de beteekenis van den boom des levens in het paradijsverhaal, en JACOB (*Genesis*, p. 86): „dass hier zwei Darstellungen mit je einem Baum zusammen gearbeitet seien, ist schon von DILLMANN zurückgewiesen. Keiner kann für das Folgende entberht werden". Men denke ook aan het woord גַּם in 3 : 22.

[68]) In Egypte kent men bv. „de twee smaragdgroene sycomoren, waartusschen de zon opgaat" in verband met het paradijs Aalu (*Doodenboek* 109, 3, cf. ook 17, 9 en *Pepi*, I, 646). Wel is het zeer de vraag of we hier met een parallel van den boom der kennis en van den boom des levens te doen hebben (cf. daarover het derde hoofdstuk, p. 362 sq.) maar het gaat mij in dit verband alleen om het voorkomen van *twee* hemel- of paradijsboomen bij andere volken. Men zie W. B. KRISTENSEN, *Eén of twee boomen in het paradijsverhaal*, TT, 1908, pp. 215 sqq. KRISTENSEN duidt de beide Egyptische boomen als die van dood en leven aan, en wil die ook in Gen. 2 en 3 terugvinden. „De uitdrukking „boom der kennis" ", zegt hij echter zelf, „komt voor zoover ik weet buiten het O.T. niet voor, hetgeen zeker tot voorzichtigheid maant" (o.c. p. 226); wel wijst hij er op, dat „dood" en „wijsheid" (kennis) volgens de oud-oostersche voorstelling nauw met elkander verbonden zijn.

E. P. DHORME (*L'arbre de vérité et l'arbre de vie*, RB, 1907, pp. 271 sqq.) vindt de beide paradijsboomen in Babylon terug in giš-zi-da (boom der waarheid) en giš-ti (boom des levens), die zich beide aan den ingang van den hemel zouden bevinden, cf. ook GUNKEL, *Genesis*, p. 8; RIESSLER, Tüb. Theol. Quartalschr. 1908, p. 179 sq.; UNGNAD, *Die Paradiesbäume*, ZDMG, 1925, pp. 111 sq.; FELDMANN, *P. u. S.*, pp. 238 sqq.; DOUGLAS VAN BUREN, *The god Ningišzida*, Iraq, 1934, pp. 60 sqq. — VRIEZEN wijst er echter op, dat de beteekenis van giš-ti en giš-zi-da nog allerminst zeker is, en dat vrijwel alles in de uiteenzetting van DHORME als hypothetisch moet worden beschouwd (o.c. p. 57, aant. 3). Zie ook AALDERS, *G. o. G.*, p. 374 sq.

Ik herinner tenslotte nog aan de twee boomen Helios en Selene, die Alexander op den paradijsberg aantrof (volgens den Alexanderroman van pseudo-Kallisthenes; cf. Exc. X); en aan de combinatie van wijsheid (ḥkmt) en eeuwig (?) leven ('lm ḥit) in een tekst van Ras Šamra (tekst C, col. IV, 41 sq.), cf. *Syria*, 1932, p. 131 sq. Zie ook H. BAUER, *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra*, Berlin, 1936, p. 52.

Wel komt echter, indien men aanneemt, dat beide boomen in het paradijs hebben gestaan, de vraag op welke beteekenis aan den boom des levens in het verhaal moet worden toegekend. Om op deze vraag een antwoord te kunnen geven zullen we eerst Gen. 3 : 22 en 24 nader moeten gaan onderzoeken.

2. *Gen. 3 : 22, 24.*

Bij de bespreking van Gen. 2 : 9 merkten wij reeds op, dat het „leven" van den „boom des levens" moet worden opgevat in den zin van „eeuwig leven". Immers, God zegt in 3 : 22: פן־ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם d.i.: „laat hij (nl. de mensch) zijn hand niet uitsteken om ook van den boom des levens te nemen en te eten en te leven in eeuwigheid" [69]).

---

[69]) Vert. G. Ch. Aalders, *Genesis* I, p. 106.

De verbinding „eeuwig leven" is in het O.T. betrekkelijk zeldzaam. Men vindt ze allereerst in de staande uitdrukkingen: יחי המלך לעלם in 1 Kon. 1 : 31 en המלך לעולם יחיה in Neh. 2 : 3, maar die beteekenen niet meer dan de in hofstijl weergegeven wensch, dat de koning een lang en gelukkig leven moge hebben. De opvatting van Sellin (NKZ, 1919, p. 271), dat de koning bij zijn kroning deel zou krijgen aan het goddelijke leven is onhoudbaar; we kennen deze gedachte wel uit Babylonië en Egypte en andere landen (cf. het Register s.v. „deïficatie van koningen"), maar in Israël kwam zij niet voor. Wel bracht de idee der theocratie een nauwe relatie tusschen God en den koning mee (hij is „de gezalfde des Heeren", cf. bijv. Klaagl. 4 : 20, en zit als koning bij de gratie Gods en als Zijn vertegenwoordiger „op den troon des Heeren", cf. 1 Kron. 29 : 23) en is hij type van den Messias (cf. Ps. 2, 45, 110; Jes. 32 : 1; Jer. 23 : 5; 30 : 9; Ez. 37 : 22, 24; Dan. 7 : 14; Zach. 9 : 9 en Luc. 1 : 32 sq.), maar van deïficatie of deel krijgen aan het goddelijke leven lezen we nergens. Israël mocht niet een koning hebben zooals de andere volken; Jahve was hun Koning (cf. 1 Sam. 8 en 12). In 1 Kon. 1 : 31 en Neh. 2 : 3 is van eeuwig leven in transcendentalen zin dan ook geen sprake (cf. Nötscher, *Altorient. u. alttestam. Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926, p. 222).

Voorts treft men die combinatie, in meer verwijderd verband, aan in Dan. 6 : 27, waar Nebukadnezar van den God van Daniël zegt: הִיא אֱלָהָה חַיָּא וְקַיָּם לְעָלְמִין. Hierbij zij opgemerkt dat de benaming „Eeuwig-levende" in Dan. 4 : 34 (St. V.) niet is ontleend aan den

De eerste vraag, die hier besproken moet worden, is deze, of de mensch reeds vóór den zondeval van den boom des

---

Hebr. (Aram.) tekst maar aan de LXX (Theodotion): *τῷ ζῶντι εἰς τὸν αἰῶνα.*

Vervolgens treffen we deze verbinding nog aan in Jer. 10 : 10: הוא־אלהים חיים ומלך עולם; in Deut. 32 : 40, waar God van zichzelven door Mozes laat zeggen: חי אנכי לעלם; in Job 7 : 16, waar Job, gedachtig aan de vergankelijkheid van het menschelijke leven, blijkens het verband van zichzelven ontkent, dat hij in eeuwigheid leven zal (לא־לעלם אחיה); in Zach. 1 : 5, waar God datzelfde laat zeggen (in den vraagvorm) van de profeten: (והנבאים הלעלם יחיו); in Ps. 133 : 3, waar gezegd wordt, dat God חיים עד־העולם gebiedt, dáár, waar broeders samenwonen; en in Dan. 12 : 2, waar de idee van de opstanding, duidelijker nog dan in Job 19 : 25-27; 1 Sam. 2 : 6; Ps. 16 : 9-11; 17 : 15; 49 : 16; 73 : 24, 26; Spr. 15 : 24; Jes. 25 : 8; 26 : 19; Ez. 37 : 1-14 en Hos. 6 : 2, 13 : 14 wordt uitgesproken met deze woorden: „velen van hen, die in den stof-bodem slapen, zullen ontwaken, sommigen לחיי עולם, en anderen tot groote smaadheid (cf. G. Ch. Aalders, *Het boek Daniël*, Kampen, 1928, p. 215, 267 sq.).

In Ps. 22 : 27 is het woord „eeuwigheid" van de St. V. geen vertaling van לְעוֹלָם, maar van לָעַד. Noordtzij (*Het boek der Psalmen*, Kampen, 1923, p. 53) vertaalt dan ook: „voor altijd".

Volledigheidshalve noem ik hier ook 2 Makk. 7 : 9 *(εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς)*, 7 : 14 *(ἀνάστασις εἰς ζωήν)*, 7 : 23 *(τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν, ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους)* en 7 : 36 *(πόνον ἀενάου ζωῆς)*.

Dat leven in de LXX ook in den zin van „eeuwig leven" kan worden den opgevat, blijkt wel uit de vertaling van Job 19 : 25, waar de LXX het Hebr. חַי weergeeft met *ἀέναος*, cf. G. Bertram, *Ζωή und βίος in der Septuaginta*, in Kittels *Th. W. z. N. T.*, II, 1935, p. 855 sq.

Het woord עוֹלָם wordt in het O.T. gewoonlijk gebruikt om een onbegrensd verleden of een onbegrensde toekomst aan te duiden of ook beide tegelijk. Vandaar bijv. de bekende uitdrukking מִן־עוֹלָם עַד עוֹלָם (Ps. 90 : 2). Behalve wanneer het van God gebruikt wordt is het meestal tijdelijk (zij het dan ook onbegrensd tijdelijk) bedoeld, dus in de beteekenis van „een zeer langen tijd". Tallooze voorbeelden zouden daarvoor zijn aan te halen (cf. Gesenius, Wb., s.v. עולם). Zelfs wanneer het van God gezegd wordt, wordt het nog zóó voorgesteld, dat God er was voordat de wereld er was en de tijd begon (zie

levens gegeten had, en zoo niet, hoe dat dan te verklaren is[70]).

M.i. sluit de uitdrukking פן־ישלח ידו uit, dat de mensch tevoren van den boom des levens gegeten zou hebben. Zelfs indien men op grond van het feit, dat de LXX vs. 22 vertaalt met: *μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς*, meent te mogen aannemen, dat het woordje גם in den Masoretischen tekst niet oorspronkelijk is, laat vs. 22 geen andere uitlegging toe. Want פֶּן kan niet de beteekenis hebben van „niet opnieuw", „niet meer", die bijv. OBBINK er aan toekent[71]),

bijv. Ps. 89 : 2) en er zijn zal ook nadat hemel en aarde zullen zijn voorbijgegaan (cf. Ps. 101 : 26 sqq.). Van eeuwigheid tot eeuwigheid is Hij God (Ps. 90 : 2). De idee dus van de onbegrensde prae-existentie en post-existentie.

Maar hierin ligt toch ook reeds een tegenstelling met het eindige schepsel, ook al heeft God de עולם in zijn hart gelegd (Pred. 3 : 11). De mensch is aan den dood onderworpen (Gen. 3; 6 : 3 etc.), terwijl God de Levende is (cf. bijv. Dt. 5 : 23; 32 : 40). En een uitdrukking als אֱלֹהֵי עוֹלָם van Jes. 40 : 28 wijst er wel op, dat de gedachte van de eeuwigheid als iets *anders* dan de tijd niet ontbrak. עולם, zegt C. v. ORELLI (in *Die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit*, 1871, p. 88) „ist der dunkle Abgrund, der die Zeit verschlingt", terwijl עַד meer is „der gerade Weg, der dahin führt". Elders (o.c. p. 70) definiëert hij עולם als „einen Begriff, der da anfängt, wo unser Wahrnehmungsvermögen aufhört".

Pas uit den samenhang kan blijken in welke beteekenis עולם wordt gebruikt, en het kan niet worden ontkend, dat in Gen. 3 : 22 wel heel duidelijk een tegenstelling ligt opgesloten met het „tot stof wederkeeren" van 3 : 19. Eeuwig leven moet hier dus aanduiden een leven, dat niet aan den dood is onderworpen.

Dat het ook nog iets meer inhoudt hoop ik straks, aan het slot van dit hoofdstuk, nader aan te toonen.

Men zie voor de beteekenis van עולם behalve de reeds genoemde litteratuur ook het art. van SASSE in KITTELS Th.W., I, 1933 (s.v. *αἰών*), pp. 198 sqq., en voor de beteekenis van „eeuwig leven" behalve aant. 24 ook het derde gedeelte van dit hoofdstuk en Excursus IX.

[70]) Cf. het bovengenoemde bezwaar van BUDDE.

[71]) Cf. *Bijb. paradijsverhaal*, p. 135 en *The Tree of Life in Eden*, ZATW, 1928, pp. 106 sqq.

OBBINK vertaalt in dat laatste artikel פֶּן door „lest further" en zegt: „then it is presumed that Adam and Eva had eaten often be-

maar moet hier beteekenen òf μὴ in den zin van „(op)dat niet" òf μὴ als uitdrukking van vrees en bezorgdheid [72]). OBBINK haalt wel enkele voorbeelden aan om te bewijzen, dat פֶּן ook „opdat niet verder" of „opdat niet langer" kan beteekenen, nl. Ex. 1 : 10 en 1 Sam. 13 : 19 [73]), maar BUDDE [74]) heeft er reeds terecht op gewezen, dat in Ex. 1 : 10 de com-

---

fore being driving away" (o.c. p. 112). In *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 135, vraagt hij: „Kan die uitdrukking (nl. opdat hij niet zijn hand uitstrekke en neme) niet beteekenen, dat hij er *niet opnieuw, niet verder* van nemen mag? Ik meen van wel". Zie ook OBBINK, *The Tree of Life in Eden*", ET, 1932/3, p. 475. „Indeed", zegt hij, „no reasonable answer is to be given why men should not have eaten from the tree so within reach as the tree of life, nor is the part that plays the tree of life in the garden of Eden to be realized". Hij acht zijn opvatting, dat de boom des levens een *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* was voor de goden en dat ook de mensch ervan at, „the only way to solve the problem of the tree of life".

In *The Tree of Life in Eden*, ET, 1933/4, p. 236 sq. komt OBBINK nogmaals op het woordje גַּם terug. Dat woord is „suspect", zegt hij. „The LXX omits it. Probably it is interpolated at a time when the meaning of the narrative was no longer understood".

Ook W. STAERK *(L'arbre de la vie et l'arbre de la science du bien et du mal*, RHPhR, 1928, p. 66 sqq.), acht de vertaling „que l'homme *ne* cueille *plus* de l'arbre de vie et *n*'en mange *plus*" de juiste.

Of BÖHL deze vertaling ook mogelijk acht, is niet geheel duidelijk. Hij vertaalt (*Genesis*, I, p. 30) „dat hij maar niet zijn hand uitstrekke en ook van den boom des levens plukke en ete", waaruit zou kunnen blijken, dat hij de opinie van STAERK niet deelt. Maar in den uitleg op Gen. 3 : 22-24 (o.c., p. 75) schrijft hij: „Tot nog toe heeft hij van den levensboom mogen genieten, die hem onsterfelijkheid waarborgt. Door de verdrijving uit het paradijs wordt hij van dezen boom gescheiden en dus sterfelijk." Blijkens deze verklaring schijnt ook BÖHL van oordeel te zijn, dat de mensch tevoren reeds van den boom des levens gegeten had. Duidelijker is in dit opzicht B. STADE (*Der Mythus vom Paradies*, ZATW, 1903, p. 173), die van meening is, dat Adam vóór den val telkens opnieuw van den boom des levens gegeten heeft, doch sterfelijk werd, toen hij van dezen boom verdreven werd.

[72]) Cf. Ges. W., s.v. פֶּן.

[73]) *The Tree of Life*, p. 106; *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 135.

[74]) K. BUDDE, *Zu H. Th. Obbinks Aufsatz „The Tree of Life in Eden"*, ZATW, 1929, p. 61; cf. ook C. W. BROWNING, *The Tree of Life in Eden*, ET, 1933/4, p. 44.

paratieve beteekenis niet afhangt van פֶּן, maar van de daar gebezigde volgorde van רַב en יִרְבּוּ, en in 1 Sam. 13 : 19 is die beteekenis van פֶּן ook uitgesloten, niet zoozeer, zooals BUDDE zegt, omdat er in Israël geen zwaard en geen speer meer was (cf. vs. 22), want dan kon de bedoeling van den auteur nog wel zijn om te zeggen, dat ze *niet opnieuw* zwaarden en speren zouden maken, maar omdat de hoofdnadruk valt op het *maken;* de Israëlieten hadden geen wapens en nu zorgden de Filistijnen er voor, dat ze ze *ook niet* konden maken. Het woord פֶּן behoeft hier dus in het geheel niet de beteekenis te hebben van „opdat niet meer".

Wij houden ons dus aan de bovenomschreven (ook door Ges. W. opgegeven) tweeërlei beteekenis van פֶּן. Beide vertalingen zijn hier, grammatisch althans, mogelijk [75]). Soms loopen beide beteekenissen in elkaar over [76]). Het zinsverband moet uitmaken in welken zin hier פֶּן gebruikt wordt; en dan zijn wij geneigd op grond van het woord וְיִתֵּן, waarmede de zin begint, en dat meestal een imperativus inleidt, aan te nemen, dat hier een verbod is bedoeld. Temeer omdat de zin van „vrees en bezorgdheid" gemakkelijk zou leiden tot de idee van de *φθόνος τῶν θεῶν,* die sommigen in dit vers achten opgesloten te liggen [77]), maar die m.i. wel zeer ver buiten de gedachtensfeer van het paradijsverhaal ligt [78]).

[75]) Cf. behalve Ges. W. s.v. ook KÖNIG, *Syntax,* § 355*i*.

[76]) Cf. VRIEZEN, *Onderzoek,* p. 196 sq.

[77]) Cf. o.a. HOLZINGER, *Genesis,* p. 37; SKINNER, *Genesis,* p. 87; HEMPEL, *Gott, Mensch und Tier im A.T.,* ZSTh, 1931, pp. 211 sqq.

[78]) Cf. J. RIDDERBOS, *De boom der kennis van goed en kwaad,* GTT, 1917, pp. 442 sqq.; AALDERS, *G. o. G.,* p. 466 sq.; id. *Genesis,* I, p. 142; HEINISCH, *Genesis,* p. 129; KÖNIG, *Genesis,* p. 258 („Diesen Satz von „Götterneid" eingegeben sein zu lassen", zegt KÖNIG, „liegt unter dem Niveau der vom Jahwisten vertretenen prophetischen Religion. Nein, die Verhinderung der Möglichkeit, dass der Mensch sich ein ewiges Dasein auf der Erde verschaffe, war noch ein Moment seiner Bestrafung"); JUNKER, *Die Bibl. Urgesch.,* p. 49 („Mit dem Neide oder der Angst der Gottheit hat das nichts zu tun"); JACOB, *Genesis,* p. 127 (Deze idee van den heidenschen „godennijd" zegt JACOB terecht, „ist für das A.T. und insbesondere für die erste drei Kapitel eine volkommene Absurdität. Gott hat ja den Menschen selbst geschaffen,

Hoogstens zou men VRIEZEN [79]) kunnen toegeven, dat het woordje גַּם wijst in de richting van een „voorzorgsmaatregel", maar dan niet als uitdrukking van „naijver", maar in dezen zin, dat God door dit verbod er voor zorgt, dat de tenuitvoerlegging van het vonnis over den mensch niet verijdeld werd. Een andere vertalingsmogelijkheid van פֶּן dan de beide bovengenoemde nemen wij echter niet aan. M.a.w. wij achten het op grond van 3 : 22 uitgesloten, dat de mensch tevoren reeds van den boom des levens zou hebben gegeten [80]). Wel kunnen wij met OBBINK mee gaan, wanneer hij zegt, dat de boom des levens geen verboden boom was, maar dan niet zoozeer als conclusie uit 3 : 22 [81]), maar op grond van 2 : 16, 17 waar uitdrukkelijk gezegd wordt, dat de mensch mocht eten van *al* het geboomte in den hof, behalve van den boom der kennis.

Dan komt echter aanstonds de vraag op: wanneer uit 2 : 16, 17 volgt, dat de mensch van dezen boom eten mocht en uit 3 : 22 dat hij er niet van gegeten heeft, hoe is dat laatste dan te verklaren? Dat was ook één der moeilijkheden, die BUDDE

---

und was Er ihm missgönnte, hätte Er ihm schon durch die Art seiner Erschaffung unmöglich machen können").

[79]) *Onderzoek*, p. 197.

[80]) Cf. ook HEINISCH, *Genesis*, p. 129: „Der klare Wortlaut ... spricht dafür, dass der Mensch eben noch nicht die Frucht des Lebensbaumes gepflückt hat"; JUNKER, *Bibl. Urgesch.*, 1932, p. 46: „Danach unterstellt der Erzähler allerdings, dass der Mensch bis dahin noch nicht vom Baume des Lebens gegessen hatte"; K. A. LEIMBACH, *Die Biblische Urgeschichte*, Fulda, 1937, p. 43: „Die Behauptung, dass die ersten Menschen vor ihrer Vertreibung aus dem Paradiese von dem Lebensbaum gegessen haben, ... dass pen 3 : 22 „damit nicht mehr" bedeute ..., wird ... verneint werden müssen." Zie ook H. JANSEN, *Het verband van zonde en dood in het Oude Testament*, Kampen, 1911, p. 53 sq. Men zie ook het slot van dit tweede hoofdstuk over de beteekenis van den boom des levens (in verband met den boom der kennis), welke m.i. het vóór den val eten van den boom des levens uitsluit (niet als *mogelijkheid*, maar als *feitelijkheid*).

[81]) Al ligt dat ook wel in 3 : 22 opgesloten. De opvatting van ZIMMERN (ARW, 1899, p. 166), dat 3 : 22 zou inhouden, dat de boom des levens voor den mensch verboden *blijft*, lijkt mij dan ook niet juist. Uit 2 : 16, 17 blijkt, dat de boom des levens den mensch *niet* verboden was, en uit 3 : 22, 24 volgt, dat pas nà den zondeval deze boom den mensch verboden werd.

er toe brachten den boom des levens uit het paradijsverhaal te schrappen. Op deze vraag kunnen wij echter pas een antwoord geven, wanneer wij hebben vastgesteld, welke de functie van den boom des levens was in de paradijsgeschiedenis. De beantwoording van deze vraag moeten wij daarom uitstellen tot het slot van dit hoofdstuk [82]).

Ons rest nu nog één moeilijkheid in verband met vs. 22 onder het oog te zien [83]), die ik boven reeds in verband met

[82]) Daarbij komt dan tevens ter sprake of eenmaal eten van de vrucht van den boom des levens reeds voldoende was om het eeuwige leven te verkrijgen; of in de vruchten van dezen boom zelf een kracht school, die in den mensch de onsterfelijkheid bewerkte; of dit niet in strijd is met de bedreiging van 2 : 17; en waaròm God den mensch verhinderde te eten van den boom des levens.

[83]) De quaestie van de litteraire samenstelling van Gen. 2 en 3 laat ik hier vrijwel geheel buiten bespreking. Vooreerst achten verreweg de meesten deze beide hoofdstukken (althans in hoofdzaak) te behooren tot de zgn. Jahvistische bron J.

In de tweede plaats doet het er voor ons onderzoek naar de beteekenis van den boom des levens betrekkelijk weinig toe tot welke bron men het verhaal van den boom des levens acht te behooren. Het komt er voor ons in dit geval meer op aan wat de inhoud is van de betrokken hoofdstukken, dan hoe ze zijn ontstaan. Het zou nog iets anders zijn, wanneer wij in de bijbelsche paradijsgeschiedenis met profane litteratuur te doen hadden, omdat de ouderdom der verschillende bronnen dan een factor van gewicht zou kunnen zijn bij het beoordeelen der wederkeerige beïnvloeding. Voor schrijver dezes, die zich op het standpunt stelt, dat er een principiëel onderscheid is tusschen de Oud- en Nieuwtestamentische openbaring Gods eenerzijds en alle andere litteratuur anderzijds, en die heel de H.S. beschouwt als van God ingegeven (men zie daarover het slot van het eerste hoofdstuk) verliest dit vraagstuk veel van zijn urgentie.

In de derde plaats heeft de hypothese der bronnenscheiding zichzelf door steeds verder doorgevoerde splitsing vrijwel ad absurdum gevoerd en komt men in de laatste decennia dan ook steeds meer van deze theorie terug. Men zie daarover de belangrijke studie van G. Ch. Aalders, *Iets over bronnenscheiding in den Pentateuch*, W.S. 1916, Amsterdam, 1916, waarin een kort overzicht gegeven wordt van de verschillende bezwaren, die tegen de Wellhausensche vierbronnenhypothese zijn ingebracht. De stroom der tegenstanders wast nog steeds aan, zoodat het niet te verwonderen is dat Prof. de Groot in zijn inaugureele oratie als hoogleeraar te Utrecht (1936) uitsprak, dat „het scheepje" van de Oudtestamentische bronnensplitsingstheorie „voor algeheelen ombouw op de helling zal moeten worden geplaatst", terwijl „de reparatie" wel eens „lang zou kunnen

de opvattingen van BUDDE heb genoemd, nl. het כאחד ממנו uit de eerste vershelft. Aangezien deze uitdrukking echter meer met den boom der kennis dan met den boom des levens

duren". Men zie ook G. CH. AALDERS, *Tijkentering in de Oud-Testamentische Wetenschap*, Kampen, 1920, pp. 16 sqq. en A. NOORDTZIJ, *Het Probleem van het O.T.*, Kampen, 1927, pp. 22 sq., 27 sqq. Het is typeerend voor den tegenwoordigen stand van het Pentateuchvraagstuk, dat enkele jaren geleden een boek als van P. VOLZ en W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (waarin het bestaan van een aparte E-bron wordt ontkend) kon verschijnen zonder heftige bestrijding uit te lokken. Het vervolg op deze studie, dat dezer dagen van de hand van W. RUDOLPH verscheen onder den titel: *Der „Elohist" von Exodus bis Josua* (Beih. z. ZATW, 68, 1938) gaat zelfs nog verder en concludeert, dat in den Pentateuch en Jozua, na eliminatie van de P-stukken, slechts één (de Jahvistische) „bron" overblijft. De oude probleemstelling der bronnencritiek begint langzamerhand plaats te maken voor de meer cultuur-historisch gerichte probleemstelling der „Gattungsforschung", cf. I. L. SEELIGMANN, EOL, 1935, p. 89 en voorts J. HEMPEL, *Die althebräische Literatur*, Potsdam, 1934; A. BEA, *Der heutige Stand der Pentateuchfrage*, Biblica, 1935; W. MÖLLER, *Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Moses*, Veröff. d. Bibelb. nr. 40, 1931; W. BAUMGARTNER, *Alttestam. Einl. u. Literaturgesch.*, Theol. Rundschau, 1936; R. DUSSAUD, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'A.T.*, Paris, 1937; S. DU TOIT, *'n Nuwe Fase in die strijd om die ou Testament*, Pretoria, 1937 en M. A. BEEK, *De betekenis van het Oude Testament voor deze tijd*, Zeist, 1937, pp. 9 sqq. Men zie ook (voor wat Genesis in het bijzonder betreft) FR. DORNSEIFF, *Antikes zum A.T.*, I, Genesis, ZATW, 1934, pp. 57 sqq.; P. HUMBERT, *Die neuere Genesisforschung*, Theol. Rundschau, 1934 en M. BUBER, *Genesisprobleme*, MGWJ, 1936.

Tenslotte, het moge waar zijn, dat voor den Pentateuch in zijn tegenwoordige redactie onderscheidene bronnen zijn gebruikt (zij het dan ook geen bronnen als J, E, D en P der gangbare Pentateuchhypothese, maar bronnen in den gewonen bibliografischen zin van het woord), men doet aan de eenheid van deze bronnen toch te kort, wanneer men ook deze weer wil oplossen in allerlei afzonderlijke verhalen, zooals men dat ook t.o.v. de Paradijsgeschiedenis heeft trachten te doen (cf. Excursus III). Ook voor de niet-bijbelsche oud-oostersche litteratuur acht ik dat onjuist. Wel kunnen verschillende motieven (die vaak van het eene volk naar het andere worden overgebracht) in één verhaal zijn verwerkt, maar er ontstaat dan toch weer een zelfstandig geheel met voor iedere cultuur een eigen cachet. Ik verwijs hiervoor bijv. naar het *Gilgameš-epos* en het in de inleiding besproken Javaansche geschrift *Nawaruci*. Bovendien, wat voor ons in verband met het bijbelsch paradijsverhaal van het meeste belang is, ook eventueele latere toevoegingen doen geen afbreuk aan de betrouwbaarheid van het paradijsverhaal als historische documentatie. Indien

verband houdt, kunnen wij daarover kort zijn. Dat wij hier met een polytheïstische uitdrukking te doen zouden hebben (zooals DILLMANN, GUNKEL, EERDMANS, LOISY, HEMPEL e.a. beweren; één der redenen waarom BUDDE dit vers uit het oorspronkelijk verhaal schrappen wil), is met het streng monotheïstisch karakter van het paradijsverhaal zóó zeer in strijd, dat het niet als verklaring in aanmerking kan komen [84]). Wel ligt er n.m.m. een aanduiding in, dat in de eenheid van Gods Wezen een meerheid van Personen is besloten [85]). Ook moeten we deze uitspraak niet ironisch opvatten, zooals men vroeger nog al eens placht te doen [86]), maar als het

ze vóór de afsluiting van den canon werden opgenomen, zijn ze voor evenzeer geïnspireerd te houden als de rest van het verhaal. Voor Gen. 2 en 3 achten wij overigens geen genoegzame gronden aanwezig om latere toevoegingen aan te nemen. Wij gaan dus bij onze vergelijking uit van de overtuiging, dat in den aanvang der historie zich het paradijsgebeuren heeft afgespeeld, zooals het in Gen. 2 en 3 is opgeteekend.

Voor wat het ontstaan van den Pentateuch betreft, waarvan Gen. 2 en 3 een onderdeel vormen, sluiten wij ons aan bij het oordeel van G. CH. AALDERS, dat de Pentateuch in hoofdzaak zijn tegenwoordigen vorm moet hebben verkregen vóór het zevende regeeringsjaar van David. Verschillende gedeelten, waaronder ook het boek Genesis, zullen van veel ouderen datum zijn. Vermoedelijk zal de vóór-Mozaïsche geschiedenis tijdens Israëls verblijf in Egypte op schrift zijn gebracht. Men zie hiervoor behalve de reeds genoemde litteratuur G. CH. AALDERS, art. *Pentateuch* in de Chr. Enc., dl. IV, pp. 546 sqq. en *Genesis*, I, pp. 9-55.

[84]) Over het gebruik van den pluralis אלהים met singularistische beteekenis zie men o.a C. VAN GELDEREN, *De God Israels en de goden van Babel*, (W.S. 1919), Amsterdam, 1919, pp. 60 sqq.

[85]) Velen zoeken ממנו te verklaren als gesproken tot de hemelsche geesten, de engelen met name. Zoo bijv. KÖNIG, *Die Genesis*, p. 257 („In dem mimmènnû „von uns" fasst sich Gott mit den himmlischen Geistern zusammen"). Ook JACOB, *Genesis*, p. 126 („Gott spricht zu den ihn umgebenden himmlischen Wesen"). Ik acht deze verklaring voor 3 : 22 ook niet onmogelijk (men denke bijv. aan de in 2 Sam. 14 : 17 gebruikte uitdrukking). Voor 1 : 26 gaat ze echter m.i. niet op. RASCHI (*Pent. Comm. op Gen. 3 : 22*) verklaart כאחד ממנו als een gelijkheid voorzoover God eenig is בעליונים, en de mensch בתחתונים. ONK. vertaalde: הוה יחידי בעלמא, מנוהי למידע טב וביש: hij is „eenig" in de wereld geworden, door uit zich zelf te kennen goed en kwaad; cf. ook SYM.: *γέγονεν ὁμοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ γινώσκειν*.

[86]) O.a. CALVIJN. Ook tegenwoordig wordt deze opinie trouwens

constateeren van een feitelijken toestand: de mensch heeft zich, door zelf het kwade te kiezen boven het goede naar eigen oordeel, in zekeren zin van God geëmancipeerd. De periode van absolute gehoorzaamheid aan God in Zijn gemeenschap was voorbij. Daarom ook wordt hij van den boom des levens verdreven.

Deze verdrijving wordt beschreven in de verzen 23 en 24. Budde beschouwde vs. 24 als een doublet van vs. 23, en meende op grond daarvan het laatste vers te mogen schrappen als niet behoorend tot het oorspronkelijk paradijsverhaal[87]). Echter ten onrechte. Hoogstens zou men ויגרש את־האדם van vs. 24 een herhaling van vs. 23 kunnen noemen, maar verder gaat de doublure zeker niet[88]). Immers, wel wordt èn in vs. 23 èn in vs. 24 de tenuitvoerlegging van het in de vorige verzen genoemde vonnis beschreven, maar geheel in overeenstemming met de volgorde van het vonnis in vs. 17-19 (eerst het „vervloekt zij de aardbodem om uwentwil" en „in het zweet uws aanschijns zult gij uw brood eten", daarna „stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeeren") wordt in vs. 23 eerst de verdrijving uit den hof genoemd, in verband met het bewerken van den aardbodem, dat den mensch wachtte, en daarna in vs. 24 de verdrijving uit den hof, in verband met de afhouding van den boom des levens. Wel

nog wel voorgestaan; zoo bijv. door Junker (*Die Bibl. Urgesch.*, p. 49: „... der Schriftsteller lässt Gott hier einfach, entsprechend dem Tenor der Erzählung, in ironisch-sarkastischer Weise die Torheit der menschlichen Sünde charakterisieren"); zie ook A. Leimbach, *Die Bibl. Urgesch.*, 1937, p. 75 („Man wird die Worte Gottes in V. 22 als eine Ironie betrachten dürfen ...").

87) *Biblische Urgeschichte*, p. 58: „Wir können also v. 24 entbehren ohne Ersatz, da v. 23 einen vollen Abschluss bietet."

88) Van een eigenlijke doublure kan men echter ook ten opzichte van deze aanvangswoorden m.i. niet spreken, want in vs. 23 wordt voor de verdrijving uit het paradijs een vorm van het werkwoord שלח gebruikt, in vs. 24 van het werkwoord גרש. Op die wijze wordt een nuanceering uitgedrukt (in het Nederlandsch vrij zuiver weergegeven met „wegzenden" en „verdrijven"), die in overeenstemming is met het zakelijk onderscheid in de gevolgen van den vloek Gods over den mensch, die in de verzen 23 en 24 beschreven worden.

Ook Rothstein (ZATW, Beih. 41, 1925, p. 244) wijst op dit onderscheid tusschen גרש en שלח (als argument voor een bronnensplitsing tusschen J 1 en J 2). Men zie ook Jacob, *Genesis*, p. 129.

verre van een doublure te vormen, passen de beide verzen dus (zoowel zakelijk als stylistisch) uitnemend in het raam der paradijsgeschiedenis, versterken ze zelfs door hun parallelie met de voorafgaande verzen de eenheid van het geheel.

Over den boom des levens zelf verschaft vs. 24 ons overigens geen meerder licht, zoodat wij thans kunnen overgaan tot de bespreking van de vier teksten in het boek der Spreuken, die een zinspeling schijnen te bevatten op den boom des levens [89]).

3. *Spr. 3 : 18; 11 : 30; 13 : 12; 15 : 4.*

In Spr. 3 : 18 wordt de wijsheid עֵץ־חַיִּים genoemd, „voor wie naar haar grijpen"; „en wie haar in handen heeft", zegt de dichter in de tweede vershelft, „is gelukkig te prijzen". Wie naar de wijsheid grijpt, zal ervaren, dat zij de meest gewaardeerde levensgoederen schenkt [90]). In dien zin kan ze vergeleken worden met een boom des levens, die ook het leven verschaft aan hen, die van zijn vruchten genieten [91]).

Wanneer men in Spr. 11 : 30 met den Masoretischen tekst פְּרִי־צַדִּיק leest, wordt de „vrucht *der rechtvaardigen*" een עֵץ־חַיִּים genoemd, d.w.z., dat van den rechtvaardige een gezegende en levenverheffende invloed op zijn omgeving uit-

[89]) Voor de „kerubim" en „het vlammend lemmet van een bliksemend zwaard", die in vs. 24 genoemd worden, zie men het tweede gedeelte van dit hoofdstuk.

[90]) Cf. B. Gemser, *De Spreuken van Salomo*, T.U., 1929, I, p. 96; id., *Sprüche*, 1937, p. 22 en Fr. Delitzsch, *Das Salomonische Spruchbuch*, (Bibl. Comm. üb. die poet. Bücher d. A.T., III. Bd.) Leipzig, 1873, p. 74.

[91]) Hitzig, (*Die Sprüche Salomonis übersetzt und erklärt*, Zürich, 1858) vermoedde, dat Salomo met den boom des levens tevens den boom der kennis bedoelde, omdat hij hier zulk een nauw verband legt tusschen de wijsheid en den boom des levens. — P. Volz (*Eschatologie*, p. 376. 2. Aufl. p. 415), die een „Weisheitsbaum" als „Wurzel der Vorstellung vom Baum der Erkenntnis in Gen. 2" aanneemt, is ook van meening, dat „in der Genesiserzählung zwei Vorstellungen vermengt sind, die vom Lebensbaum und die vom Weisheitsbaum". Voor Spr. 3 : 18 behoeft men echter niet iets dergelijks aan te nemen. Het tertium comparationis is de diepe levensvreugde en de verhoogde

gaat, gelijk als van een boom des levens [92]). Leest men met de LXX echter צֶדֶק *(δικαιοσύνης)* i.p.v. צַדִּיק, dan heeft de Spreukendichter *de gerechtigheid* willen vergelijken met een boom des levens, omdat zij een bron is van waarachtig en duurzaam levensgeluk [93]).

In Spr. 13 : 12 is het „de vervulde begeerte", die met een עֵץ חַיִּים wordt vergeleken, omdat zij evenals een boom des levens een verhoogde levensontplooiing tot stand brengt, terwijl daarentegen „het langdurig wachten" het hart ziek maakt [94]).

Tenslotte wordt in 15 : 4 de „zachtheid" of de „matiging" der tong een עֵץ חַיִּים genoemd [95]). Het zachte, gematigde (ant)woord, dat de levensenergie verhoogt, en daarom symbolisch een boom des levens kan worden genoemd, staat hier tegenover het verkeerde, onvriendelijke, kwaadwillige woord, dat het hart pijn doet [96]).

Het eerste wat ons in deze vier teksten opvalt is, dat עֵץ חַיִּים hier niet zooals in Gen. 2 : 9 en 3 : 23, 24 met het lidwoord, maar zonder het lidwoord voorkomt [97]). Men zou dus behalve „een boom des levens", ook heel in het algemeen

---

levensontplooiing, die zoowel door den boom des levens als door de wijsheid geschonken worden. De wijsheid schenkt den menschen het leven, doet hem den weg des levens kiezen (cf. Spr. 2 : 19; 3 : 2, 10, 18; 4 : 4, 10, 12; 5 : 6; 6 : 23; 8 : 35; 9 : 11; 10 : 17; 13 : 14; 15 : 24; 19 : 16). De dwaasheid leidt tot den dood. Zoo kan de wijsheid, behalve een *boom* des levens, ook een *bron* des levens worden genoemd (cf. Spr. 13 : 14; 16 : 22). Over de beteekenis van „leven" in het boek der Spr. zie men o.a. NÖTSCHER, *Altorient. u. alttestam. Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926, pp. 245 sqq.

92) Cf. G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, p. 483; DELITZSCH, o.c. p. 192.

93) Cf. GEMSER, *Spreuken*, p. 156; id., *Sprüche*, p. 45.

94) Cf. GEMSER, *Spreuken*, p. 54, 161.

95) Cf. GOTTFRIED KUHN, *Beiträge zur Erklärung des Salomonischen Spruchbuches*, Stuttgart, 1931, p. 36; GEMSER, *Spreuken*, p. 57, 170; DELITZSCH, o.c. p. 245 sq.

96) Letterlijk staat er: dat „een breuk in den geest" veroorzaakt, cf. GEMSER, *Sprüche*, 1937, p. 52, die o.a. verwijst naar Jes. 65 : 14.

97) Cf. JACOB, *Genesis*, pp. 127 sq. JACOB wil daarom zelfs niet „een levensboom" of i.d. vertalen, maar: „Holz der Gesundheit, eine heilsame (Baum)frucht, eine belebende Medizin". Volgens hem zou dat vooral uit 13 : 12 en 15 : 4 „klar ersichtlich" zijn. Onmogelijk lijkt mij zulk een

„een levensboom" kunnen vertalen [98]). Men behoeft daarom echter nog niet met TENNANT en VRIEZEN [99]) aan te nemen, dat deze uitdrukkigen niet zijn ontleend aan de geschiedenis van Gen. 2 v., maar mogelijk afkomstig zijn „from the legendary conception embodied in Gen. 2/3 and surviving in traditionary lore", want de Spreukendichter zal toch in ieder geval de voorstelling van den boom des levens in het paradijsverhaal van Genesis wel hebben gekend [100]), en kon dus rechtstreeks zijn vergelijking aan dat verhaal ontleenen. Eenige zekerheid, dat hier de boom des levens uit Gen. 2 en 3 bedoeld is, hebben wij echter niet. Nòch de uitdrukking als zoodanig (zonder lidwoord), nòch het zinsverband dwingen ons er toe dit aan te nemen. De gebezigde beeldspraak kan op dezelfde lijn liggen als die van de levensbron (Spr. 10 : 11; 13 : 14; 14 : 27; 16 : 22).

Iets anders zou het zijn, wanneer de dichter bijv. in de

vertaling ook niet, want חיים kan inderdaad in bepaalde gevallen de bijbeteekenis hebben van geluk, heil e.d. (cf. mijn opmerkingen daarover in Exc. IX), maar aangezien de boom des levens (evenals de „levensbron") een in Israel bekende voorstelling moet zijn geweest, en wij dat van de andere uitdrukkingen wel ten opzichte van Babylonië, maar niet voor Israël kunnen aantoonen, lijkt mij een andere vertaling dan „boom des levens" niet erg waarschijnlijk.

[98]) Zoo bv. GEMSER en vele anderen.

[99]) TENNANT, *Sources*, p. 91; VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 138.

[100]) De aanhangers van de vierbronnenhypothese stellen het ontstaan van J (waartoe ook Gen. 2 en 3 gerekend worden) gewoonlijk in het midden van de 9e eeuw voor Christus, terwijl men de hoofdverzamelingen van het boek der Spreuken tegenwoordig ook uit dien tijd afkomstig acht (vroeger dacht men zelfs aan den tijd na de ballingschap). Zoo is bijv. GEMSER (*Spreuken*, I, p. 23) van oordeel, dat een dateering van het eerste hoofddeel der Spreuken (waartoe ook de betrokken teksten over den „Boom des levens" behooren) een anderhalve eeuw nà Salomo (dus ± 800 v. Chr.) het beste beantwoordt aan de gegevens, waarover men tegenwoordig beschikt. De auteur van het boek der Spreuken heeft dan de schriftelijke fixatie van het paradijsverhaal in J ongetwijfeld gekend.

Ditzelfde geldt echter voor schrijver dezes, die zich op het standpunt stelt, dat het boek der Spreuken in hoofdzaak van koning Salomo zelf afkomstig is (ook al zijn er later nog allerlei andere verzamelingen aan toegevoegd), want n.m.m. was de Pentateuch, althans in hoofdzaak, reeds tijdens het Davidische koningschap in zijn tegenwoordigen vorm bekend (cf. aant. 83). Trouwens, ook al zou de Spreukendichter

antithetische tweede (c.q. eerste) vershelft zich van den boom der kennis als beeldspraak had bediend om de tegenstellingen aan te duiden. Vooral in 13 : 12 en 15 : 4 zou dat mogelijk zijn geweest. Omgekeerd zou men, aannemende dat in genoemde verzen op den boom des levens gezinspeeld wordt, aan het niet-noemen van den boom der kennis een argumentum e silentio kunnen ontleenen tegen de meening van hen, die in den boom der kennis een „boom des doods" zien [101]). Want indien deze opinie juist was, dan zou de Spreukendichter allicht dezen „doodsboom" als symbool gesteld hebben tegenover den „levensboom".

Wel ligt het echter voor de hand aan te nemen, dat het „levensboom"-motief van het boek der Spreuken mede is ontstaan naar aanleiding van den boom des levens in het para-

---

den boom des levens niet hebben gekend uit den geschreven Pentateuch, dan toch in ieder geval uit de mondelinge traditie of uit de „schriftelijke bronnen" van den Pentateuch.

[101]) Cf. W. B. KRISTENSEN, TT, 1908, p. 220 sq., 224 sqq. KRISTENSEN wijst op den nauwen samenhang tusschen „wijsheid" en „dood" in de Oostersche gedachtenwereld. Men zie ook J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Test.*, Vol. I [2], London, 1919, pp. 46 sqq. („the forbidden tree was really a tree of death, not of knowledge"); M. JASTROW, *Hebrew and Babylonian Traditions*, pp. 53 sqq.; KRAPPE, *The story of the fall of men*, NTT, 1928; VOLCK, art. *Eden*, PRE V [3], p. 161 (VOLCK neemt aan, dat in den boom der kennis een kracht werkte, die in staat was het leven in den mensch „aufzulösen"); SCHULTZ, *Zeitrechnung*, p. 247 sq.; WENSINCK, *Tree and bird*, p. 11 sq., 29 sq., 34. — Volgens SCHMIDT (*U. d. G.*, III, p. 248) kennen de Semang-pygmeeën op Malaka een boom in het doodenrijk, mapi geheeten, „mit grünen Blüten und Früchten der Toten auf der einen und gelben Blüten und Früchten der Lebenden auf der anderen Seite". De „Totenbaum", die, in de tooverpraktijken der Wiradyuri-Kamilaroi-stammen van Z.O. Australië een groote rol speelt (*U. d. G.*, p. 904), kennen wij ook uit den Indischen Archipel (cf. het Register s.v. „doodenpaal").

Volgens BÖKLEN (*Adam und Qain*, p. 44) bevat Spr. 11 : 30 wel een zinspeling op het paradijsverhaal van Gen 2 en 3, want naar zijn meening wordt met „den wijze, die zielen vangt" Adam als god der dooden bedoeld. Hij vergelijkt Spr. 11 : 30 dan ook met Rgw. X, 135, 1 (Yama als doodengod). De tekst zelf geeft echter geen enkele aanleiding tot deze opvatting en de bijbel kent de voorstelling van Adam als god der dooden niet (wel i.d. in Test. Abrah., Rec. A, c. 11). Aan Rom. 5 : 12 sqq., waarnaar BÖKLEN verwijst, ligt een geheel andere gedachte ten grondslag.

dijsverhaal, en een in dien tijd algemeen bekend symbool was om de gedachte van levensverrijking en levensontplooiing aan te geven [102]). Dat is hier dan ook het tertium comparationis, niet de idee van „eeuwig leven" of i.d. De religieus-ethische strekking van het meerendeel dezer vergelijkingen zou er op kunnen wijzen, dat de dichter van het boek der Spreuken de overtuiging was toegedaan dat de beteekenis van den boom des levens ook in de eerste plaats lag op godsdienstig-zedelijk terrein. In dat geval zou men aan deze verzen dus een argument kunnen ontleenen ter verdediging van het religieus-ethisch karakter van dezen paradijsboom [103]).

4. *Jes. 65 : 22 (LXX).*

In Jes. 65 : 17-25 hebben we te doen met een eschatalogische schildering van den komenden heilstijd [104]). De Heere zal een nieuwen hemel en een nieuwe aarde scheppen [105]), een nieuw Jeruzalem waarin geen geween of gekrijt meer zal worden gehoord [106]). Een lang leven zal aller deel zijn [107]). Wat zij zullen planten, daarvan zullen zij de vruchten ook genieten [108]), want „als de dagen der boomen (of: van den boom) zullen de dagen mijns volks zijn" [109]).

Zoo luidt althans de M.T. (כימי העץ ימי עמי). Maar de LXX leest: „*κατὰ γὰρ τὰς ἡμέρας τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ἔσονται αἱ ἡμέραι τοῦ λαοῦ μου.*" („gelijk de dagen *van den boom des levens* zullen de dagen mijns volks zijn").

Volgt men de Masoretische lezing, dan zal de beteekenis waarschijnlijk zijn, dat de levensduur der bewoners even lang is als die van de boomen, die ze planten, waarvan sommigen eeuwen oud kunnen worden [110]). De Grieksche versie vergelijkt echter hun levensduur met dien van den boom des levens.

---

[102]) Cf. G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, p. 482.

[103]) Men zie daarover nader het slot van dit hoofdstuk.

[104]) Cf. o.a. Fr. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaja*[4], Leipzig, 1889, pp. 621 sqq.; Gressmann, *Urspr. d. isr.-jüd. Eschat.*, pp. 195 sq., 205 („Die Langlebigkeit der Urzeit", zegt Gressmann, „kehrt wieder... Diese Idee erklärt sich aus der Anschauung vom Paradiese"); M. Haller in SAT, II, 3[2], Göttingen, 1925, p. 149 sq. en J. Ridderbos, *Jesaja*, II, KVNV, Kampen, 1926, p. 225 sq.

[105]) vs. 17. [106]) vs. 19. [107]) vs. 20. [108]) vs. 21 sq. [109]) vs. 22*b*.

[110]) cf. Ridderbos, o.c., p. 226.

Dat hier de boom des levens uit het paradijsverhaal wordt bedoeld is wel zeker. In vs. 25 treffen we nóg een duidelijke zinspeling aan op een element van de paradijsgeschiedenis, en wel op het stof eten van de slang (Gen. 3 : 14). De vrede van het paradijs zal „op den heiligen berg des Heeren" zijn weergekeerd. In dit kader past ook de boom des levens met zijn levensvolheid en (eeuwigen) levensduur[11]). Het „leven" van den boom des levens wordt hier echter vrijwel uitsluitend physisch opgevat. Van het religieus-ethisch karakter van den boom des levens in het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 is niets te bespeuren. Het lijkt mij dan ook niet onmogelijk, dat deze invoeging der LXX mede onder invloed van de Babylonische voorstellingen omtrent de „plant des levens" e.d. of van de Egyptische en Grieksche opvattingen ten deze (men zie daarover nader het derde hoofdstuk), tot stand is gekomen. Wij zullen daarmee straks, bij het bepalen van het karakter en de functie van den boom des levens op grond van de gegevens der H. Schrift, rekening moeten houden.

5. *Op. 2 : 7; 22 : 2, 14, 19.*

De plaats van den boom des levens in het (hemelsche)

[11]) In deze uitspraak van Jes. 65 : 22 behoeft nog niet een aanwijzing te liggen, dat de Joden in den tijd van het ontstaan der LXX de opvatting waren toegedaan, dat de boom des levens in het paradijs een zeer hoogen levensduur bezat of als nog bestaande werd gedacht. Het gaat hier immers om een eschatologische schildering en het mag niet als geoorloofd worden beschouwd zonder meer de eigenschappen van hetgeen eenmaal in den status gloriae zal bestaan, over te brengen op hetgeen bestond in den status integritatis.

Wel is het op zichzelf mogelijk, dat de vruchten van den boom des levens in het paradijs, in verband met zijn buitengewoon karakter, ook een andere en hoogere werking op het lichaam uitoefenden dan bij de vruchten van de andere boomen van den hof het geval was (zoo bijv. J. Ridderbos in zijn art. over den boom des levens in de Chr. Ency., Dl. I, p. 354), maar noodzakelijk acht ik dat niet. De functie van dezen boom is ook heel goed zonder zulk een buitengewone werking te verklaren (men zie daarover het derde gedeelte van dit hoofdstuk) en nóch de tekst van Gen. 2 en 3, nóch Jes. 65 : 22 dwingen ons zulk een hoogere werking aan te nemen.

Overigens bedenke men (voor wat Jes. 65 : 22 betreft), dat de vergelijking met den „boom des levens" wel voorkomt in de LXX-vertaling, maar in den Hebreeuwschen tekst niet gevonden wordt.

paradijs komt vooral duidelijk uit in de vier teksten uit het boek der Openbaring aan Johannes, die wij nu zullen behandelen.

Evenals in Gen. 2 : 9; 3 : 22, 24; Spr. 3 : 18 en Jes. 65 : 22 (LXX) draagt de boom des levens in het N.T. den naam *ξύλον (τῆς) ζωῆς*. In onderscheid met de benaming עֵץ in het Hebreeuwsche O.T., wordt in het N.T. dus niet het gewone woord voor boom, nl. *δένδρον*, gebezigd, maar *ξύλον*[112]). De eigenlijke beteekenis van *ξύλον* is hout (Op. 18 : 12, 1 Cor. 3 : 12), houten blok (Hand. 16 : 24) of stok (Mt. 26 : 47, 55; Marc. 14 : 43-48; Luc. 22 : 52). Behalve in de verbinding *ξύλον τῆς ζωῆς* wordt *ζύλον* in het N.T. slechts éénmaal gebezigd om er een levenden boom mee aan te duiden, nl. in Luc. 23 : 31 [113]), en dan wordt er het adjectief *ὑγρός* (vochtig, groen) nog aan toegevoegd. Op de andere plaatsen in het N.T., waar *ξύλον* voorkomt, wordt het (behalve in de reeds genoemde) ter aanduiding van het kruis gebruikt (Hd. 5 : 30; 10 : 39; 13 : 29; 1 Petr. 2 : 24 en Gal. 3 : 13) en van den boom des levens (Op. 2 : 7; 22 : 2, 14, 19).

Al staat dus de beteekenis „boom" wel vast, het is toch merkwaardig, dat in het N.T. *ξύλον* het meest gebruikt wordt om er het kruishout of den boom des levens mee aan te duiden. Zoo verwondert het ons ook niet, dat de oudste Christenen, mede door deze zelfde benaming voor het kruis van Christus en den boom des levens, er toe gekomen zijn het

---

[112]) De LXX vertaalt in Spr. 3 : 18 עֵץ ook met *ξύλον*, doch in 11 : 30; 13 : 12 en 15 : 4 met *δένδρον*. Van de meer dan 250 maal, dat het woord *ξύλον* in de LXX voorkomt is het slechts in 5 gevallen de vertaling van een ander woord dan עֵץ, nl. in 1 Kon. 6 : 15; in Ezra 5 : 8 en 6 : 11; in Job 33 : 11 en in Jes. 7 : 19.

[113]) Cf. Walter Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, Giessen, 1928, s.v. *ξύλον*; Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Pt. V, London, 1924, p. 434 sq. en Rich. Roberts, *The tree of life* (*Rev. II*, 7), ET, 1914, p. 332.

In de LXX is dit anders. Daar wordt *ξύλον* zelfs vele malen (ik noteerde meer dan 80 plaatsen) gebruikt ter aanduiding van levende boomen. In het profane Grieksch beteekent *ξύλον* echter, evenals in het N.T., gewoonlijk „hout" (of „houten voorwerpen"), slechts zeer zelden „levende boom", cf. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, new ed. by H. Stuart Jones, Pt. VI, Oxford, 1932, p. 1191 sq.

kruis te zien als een boom des levens [114]) en het soms ook zoo af te beelden in de catacomben-schilderingen en elders [115]). Het „hout des doods" is voor hen door Christus' overwinning tot een „boom des levens" geworden: „Crux Christi est Lignum vitae" [116]).

Volgens Op. 2 : 7 zal Christus „aan hen, die in den voortdurenden levensstrijd hier op aarde tegen de verkoeling der liefde „heeft overwonnen", „geven te eten *ἐκ τοῦ ξύλου τῆς*

---

[114]) Cf. Ludw. von Sybel, „*Ξύλον ζωῆς*", ZNTW, 1919/20, pp. 85 sqq. — Ik herinner hier bijv. aan Justinus, *Dial.* 86 (ed. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914, p. 199): *καὶ ταῦτα εἰπὼν προσέθηκα· ὅτι δέ, μετὰ τὸ σταυρωθῆναι τοῦτον ὃν ἔνδοξον πάλιν παραγενήσεσθαι ἀποδεικνύουσιν αἱ γραφαί, σύμβολον εἶχε τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐν τῷ παραδείσῳ πεφυτεῦσθαι ἐλέλεκτο, καὶ τῶν γενησομένων πᾶσι τοῖς δικαίοις, ἀκούσατε;* cf. *Dial.* 138 (Goodspeed, p. 260): *ὁ γὰρ Χριστὸς πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὤν, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονε, τον ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου, τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος...*" Zie voorts over de identificatie van den boom des levens met het kruis van Christus Exc. IV.

[115]) Cf. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg, 1903, Taf. 25, 38; Von Sybel, *Chr. Antike*, I, 138, Taf. 3, II, Taf. 1; Wulff, *Altchr. Kunst*, Taf. 1; De Rossi, *Roma sotteranea*, III, 78, Pl. 11, 12. — Op één van de metalen oliekruikjes uit de grafkerk te Jeruzalem (thans in den Dom te Monza) staat rondom een kruisigingsscène op één der reliefs: *Ἔλαιον ξύλου ζωῆς τῶν ἁγίων χριστοῦ τόπων*", cf. Von Sybel, „*Ξύλον ζωῆς*", p. 88. Zie ook Feldmann, *P.u.S.*, pp. 493 sqq.

Over het verband tusschen de olijfolie en het kruishout zie men Hennecke, *Neutest. Apokr.*[2], Tübingen, 1924, p. 69, Anm. 1; p. 156, 258, 287; merkwaardig is in dit verband Orig., *Contra Celsum*, VI, 27 waar hij, sprekende over den doop der Ophieten, zegt: *κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς*, cf. W. Bousset, ZNTW, 1917/8, pp. 16 sqq.; R. Reitzenstein, *Die Vorgesch. der Chr. Taufe*, 1929, pp. 171 sqq.; L. Troje, *ΑΔΑΜ und ΖΩΗ*, SHAW, phil. hist. Kl. 1916, pp. 83 sqq. Men vergelijke hiermee Clemens Romanus, *Recognitiones*, I, 45: „Christus... cum esset filius dei et initium omnium homo factus est; hunc primum pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumtum". Ook Adam heeft deze zalving volgens Cl. Rom. ontvangen (I, 47). Ik denk ook aan Marc. 6 : 13; Jac. 5 : 14 en het Roomsche sacrament van het laatste oliesel, cf. Schlier, art. *ἀλείφω* in Kittel's *Th.W.z.N.T.*, I, 1933, pp. 230 sqq. Zie ook de aanteekeningen bij de bespreking van de *Vita Adae* in het derde hoofdstuk (aantt. 35-41).

[116]) Men zie hierover nader Excursus IV.

ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ[117]). Hier vinden wij dus een duidelijke heenwijzing naar het paradijs van Gen. 2 en 3 als afschaduwing van het hemelsche paradijs, dat den geloovige wacht. Wat God den mensch eenmaal onthield, omdat hij Gods gebod overtreden had, nl. het eeuwige leven, dat zal hem nu door Christus geschonken worden, wanneer hij in den geloofsstrijd tot het einde volhardt. Evenals het „Manna" van 2 : 17 en „de witte keursteen" in vs. 27 zijn „de boom des levens" en „het paradijs" in dit vers als beeldspraak bedoeld[118]).

In Op. 22 wordt in de eerste vijf verzen gesproken over de levensgenieting in het nieuwe Jeruzalem, die ten deele echter ook nu reeds door de geloovigen genoten wordt. Als één van die heerlijkheden wordt in vs. 2 *ξύλον ζωῆς* (een levensboom, of collect. levensgeboomte) genoemd.

Invloed van Ez. 47 : 12 op de bewoordingen van Op. 22 : 2 is duidelijk merkbaar[119]). Of wij hier echter, evenals in Ez., met een meervoud te doen hebben en dus i.p.v. „boom des levens", „geboomte des levens" zouden moeten vertalen (*ξύλον* dus als collectivum opgevat), zooals de meesten doen[120]), acht ik niet zeker, zelfs niet waarschijnlijk. Afge-

[117]) Cf. *Test. Levi*, 18: *καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς*. Voor de voorstellingen betreffende den boom des levens in de Joodsche apocryphe en pseudepigraphische litteratuur zie men overigens het derde hoofdstuk. Enkele handschriften, meest van lateren tijd (ook de textus receptus en onze St. V.) lezen in Op. 2 : 7: *ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου*. Volgens GREYDANUS (*Openbaring*, 1925, p. 64) zal dit wel een verandering zijn naar Gen. 2 : 9.

[118]) Cf. G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, p. 483 sq.; HADORN, *Offenbarung*, l.c.; CHARLES, *Revelation*, l.c.; ZAHN, *Offenbarung*, p. 227; *The Expositor's Greek Testament*, Vol. V, p. 352 sq. en S. GREYDANUS, *Openbaring*, 1930, p. 55.

Bij al de beschrijvingen in het boek der Openbaring heeft men telkens weer te bedenken, dat in 1 : 1 uitdrukkelijk is uitgesproken, dat heel deze openbaring in zinnebeelden is uitgedrukt (*ἐσήμανεν*), cf. GREYDANUS, *Openbaring*, 1925, p. 7 sq.

[119]) In Ez. 47 : 12: „elke maand zullen ze opnieuw vrucht dragen" en „hun bladeren zijn tot geneesmiddel"; in Op. 22 : 2: „elke maand gevende zijn vrucht" en „de bladeren van den boom zijn tot genezing der volken (heidenen)".

[120]) Zoo o.a. CHARLES, *Revelation*, Vol. II, l.c.; LOHMEYER, *Offenbarung*, p. 173; BOUSSET, *Offenbarung*, p. 452 sq.; MOFFATT in *The*

zien van de eerste vershelft (waarover straks) pleit de rest van dit vers (met „*τὸν καρπὸν αὐτοῦ*" en het lidwoord vòòr *ξύλον* in de uitdrukking *τὰ φύλλα τοῦ ξύλου*) eerder vóór dan tegen het enkelvoud. Nòch 2 : 7, nòch 22 : 14 en 19 dwingen ons *ξύλον* als collectivum op te vatten; waar *ξύλον* voorkomt in het N.T. wordt het enkelvoudig bedoeld, en voor het meervoud wordt òf *πᾶν ξύλον* òf *ξύλα* gebruikt (Mt. 26 : 47, 55; Mc. 14 : 43, 48; Luc. 22 : 52; 1 Cor. 3 : 12) [121]).

Bovendien is de herinnering aan den boom des levens in het paradijs van Gen. 2 en 3 onmiskenbaar, hetgeen ook voor de vertaling met „boom" in Op. 2 : 7; 22 : 2, 14, 19 pleit.

Dat in Ez. 47 van „boomen" sprake is, behoeft nog geen reden te zijn om hier ook *ξύλον* als collectivum op te vatten, want al is het m.i. wel waarschijnlijk, dat Ezechiël bij zijn beschrijving van de boomen in cap. 47 aan den boom des levens heeft gedacht, van een directe relatie is toch geen sprake (men zie daarover nader de bespreking van Ez. 47 : 7 en 12 in het vierde hoofdstuk). Ook worden ze niet עֵץ חַיִּים genoemd. Er moeten daarom m.i. wel heel sterke argumenten worden aangevoerd om in 22 : 2 (en dan eventueel ook in 2 : 7; 22 : 14 en 19) „levensgeboomte" i.p.v. „levensboom" te vertalen.

De gronden daarvoor meent men vooral te kunnen vinden

Expositor's Greek Test., Vol. V, p. 487; GREYDANUS, *Openbaring*, 1925, p. 432. SCHILDER (*De Openbaring van Johannes en het Sociale leven*) vertaalt telkens (ook 2 : 7, zie p. 167) „geboomte" en voegt in een noot hieraan toe „zoo is de juiste vertaling van 22 : 2" (o.c., p. 64 n. 1, p. 233 n. 1). Op p. 248 acht hij „geboomte" alleen een „betere vertaling". Hij geeft echter niet de gronden aan, waarop zijn meening berust. Waarschijnlijk acht hij „geboomte" meer dan „boom" in overeenstemming met de hof-idee, die hij in dit laatste hoofdstuk van de Openbaring terugvindt (cf. ook van denzelfden auteur *Wat is de Hemel?*, Kampen, 1935, pp. 248 sqq.) Maar er kan evengoed als dat met het vroegere (aardsche) paradijs het geval was een hof zijn met boomen, terwijl er toch maar één boom des levens is. M.i. wijst 2 : 7 reeds in die richting door te spreken van „den boom des levens" *ἐν τῷ παραδείσῳ*, in het paradijs; nog duidelijker is de textus receptus (zie boven bij 2 vs. 7), die leest *ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου*. Zie echter vooral beneden mijn exegese van Op. 22 : 2.

[121]) In de LXX komt de generieke beteekenis van *ξύλον* vaker voor, maar in verreweg de meeste gevallen wordt toch ook hier ter aanduiding van den pluralis òf *ξύλα* òf *πᾶν ξύλον* gebezigd.

in het eerste gedeelte van 22 : 2. We lezen daar: „ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς," letterlijk vertaald: „in het midden van haar (nl. der stad, cf. 21 : 21) πλατεία en van de rivier van deze en van gene zijde levens(ge)boom(te)."

Nu zijn de meeste exegeten het er wel over eens, dat deze plaatsbepaling niet erg duidelijk is.

WESTCOTT en HORT nemen „in het midden van haar πλατεία" nog bij het voorafgaande en beginnen met „en van de rivier" een nieuw onderdeel van den zin, waarin ξύλον ζωῆς object is van ἔδειξέν uit vs. 1. De beteekenis wordt dan deze, dat de rivier „in het midden van de straat" der stad stroomt en het geboomte (men moet dan ξῦλον wel collectief nemen) aan weerszijden van de rivier [122]).

Gewoonlijk begint men echter in vs. 8 een nieuwen zin, met ξύλον ζωῆς als subject. Ook dan kan men het zich zoo voorstellen, dat de boomen aan weerszijden van de rivier stonden, en de rivier zelf (met de boomen aan weerszijden) in het midden van de „straat" stroomde [123]).

Zoowel in het eerste als in het tweede geval moet men dan echter de genitiefvorm τοῦ ποταμοῦ van het daaropvolgende ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν laten afhangen [124]), hetgeen grammatisch moeilijk gaat [125]), terwijl het daarentegen voor de hand ligt, dat de genitief τοῦ ποταμοῦ evenals τῆς πλατείας van ἐν μέσῳ afhangt.

Men verstaat daarom onder ἐν μέσῳ τῆς πλ. κτλ. ook wel de ruimte tusschen de rivier en de „straat" (cf. 5: 6) [126]). Volgens deze opvatting loopt de rivier niet dóór, maar lángs de „straat" [127]), en dan neemt men ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν adverbiaal óf bij deze ruimte (men heeft het zich dan zoo voor te

[122]) Zoo ook MOFFATT in *The Expositor's Greek Testament*, vol. V, p. 487.

[123]) Cf. CHARLES, *Revelation*, ad 22 : 2.

[124]) Zoo BENGEL (*Offenb. Joh.*[3], 1758, ad 22 : 2); ZÜLLIG (*Offenb. Joh.*, Stuttgart, 1834-'40, II, ad 22 : 2); DE WETTE (*Kurze Erkl. d. Off. Joh.*[3], 1862, ad 22 : 2) e.a.

[125]) Cf. BOUSSET, *Offenbarung*, p. 452; HADORN, *Offenbarung*, ad 22 : 2; LOHMEYER, *Offenbarung*, p. 172.

[126]) Cf. CHARLES, *Revelation*, l.c.

[127]) Cf. LOHMEYER, *Offenbarung*, p. 173.

stellen, dat er een dubbele rij levensboomen stond tusschen de „straat" en de rivier) òf bij τοῦ ποταμοῦ (dan stonden de boomen dus aan weerszijden van de rivier, maar slechts één rij tusschen de rivier en de „straat"[128]).

In het eerste geval is ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν echter niet goed vertaald, want deze uitdrukking sluit eigenlijk uit, dat de boomen *binnen* de ruimte tusschen de „straat" en de rivier stonden en in het tweede geval klopt de standplaats van het geboomte niet met het ἐν μέσῳ τῆς πλ. κτλ., want één rij boomen zou dan niet tusschen de „straat" en de rivier staan, maar aan de overzijde van de rivier en de „straat".

Geen van deze vier opvattingen (waarbij ξύλον telkens collectief moet worden vertaald) is daarom geheel bevredigend. Een bevredigende oplossing kan n.m.m. alleen gevonden worden, wanneer men zoowel de genitief τοῦ ποταμοῦ van ἐν μέσῳ laat afhangen als ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν als adverbiale uitdrukking bij τοῦ ποταμοῦ neemt. En dat kan m.i. alleen wanneer men ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν *niet laat slaan op de standplaats van het „levensgeboomte" op de beide oevers van de rivier, maar op het stroomen zelf aan deze en gene zijde van de* πλατεία[129]).

Gewoonlijk vertaalt men πλατεία met „straat" of „weg", omdat men er stilzwijgend ὁδός bij denkt. Maar het beteekent eigenlijk: „iets dat breed is" (fem. van πλατύς). *Het kan dus evengoed een breed plein zijn*[130]) *of een veld*[131]). En wij hebben de situatie, die in Op. 22 : 2 beschreven wordt, ons dan zóó voor te stellen: in het midden van de stad be-

[128]) Cf. o.a. HOLTZMANN, *Handcommentar*, 2, 1893, ad 22 : 2.

[129]) Cf. HADORN, *Offenbarung*, l.c.

[130]) Zoo zou men πλατεία ook kunnen vertalen in de andere teksten van het N.T. waar dit woord nog voorkomt, nl. in Mt. 6 : 5; 12 : 19; Mc. 6 : 56 (v.l.); Luc. 10 : 10; 13 : 26; Hand. 5 : 15; Op. 11 : 8. In Op. 11 : 8 zou deze vertaling zelfs beter passen dan „straat", terwijl in Marc. 6 : 56 in de zgn. „Westersche" lezing van WESTCOTT-HORT πλατείαις staat i.p.v. ἀγοραῖς, welke lezing ook heel goed te verklaren is, wanneer πλατεία „plein" kan beteekenen. Men behoeft πλατεία in 21 : 21 dan ook niet meer als collectivum op te vatten, zooals soms wel gedaan wordt (bijv. door GREYDANUS, *Openbaring*, 1925, p. 427).

[131]) Men denke aan de stads- en dorpspleinen in het Westen en vooral aan de groote pleinen en grasvelden in het centrum van vele Oostersche steden, zooals bv. de uitgestrekte Indische aloon-aloon, met in het midden de waringin, de heilige vijgeboom (ficus religiosa).

vindt zich een groot plein of veld van zuiver goud, gelijk doorzichtig glas (cf. 21 : 21). Aan weerszijden daarvan *(ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν)* stroomt de rivier van het water des levens [132]), glinsterend als kristal, uitgaande uit den troon van God en van het Lam, welke troon zich ook in de stad bevindt (22 : 3). In het midden van dit plein, aan beide zijden omstroomd door de rivier van het water des levens, staat dan de boom des levens. Men is dan ook niet meer gedwongen *ξύλον* als collectivum op te vatten, maar kan hier een duidelijke terugwijzing zien naar den boom des levens in het paradijs, die ons in Gen. 2 en 3 beschreven wordt, en enkelvoudig vertalen in overeenstemming met de gewone beteekenis van *ξύλον* [133]).

De toegang tot dezen boom des levens behoeft voor de bewoners der stad niet door de rivier belemmerd te worden, want zoo dicht bij den oorsprong zal deze rivier gemakkelijk doorwaadbaar zijn (cf. Ez. 47 : 3, 4).

Vs. 2 behoort nog bij de schildering van het nieuwe Jeruzalem (Op. 21 : 1—22 : 5) en als zoodanig is ook de boom des levens in vs. 2 als beeldspraak bedoeld, als symbool van het eeuwige leven en van de levensvolheid, die God aan de ge-

---

[132]) De rivier splitst zich hier dus in twee armen (om de *πλατεία* heen). Een dergelijke voorstelling ligt misschien ook aan den dualis in Ez. 47 : 9 ten grondslag, met welken dualis men eigenlijk geen weg weet. KEIL (*Ezechiel*, l.c.) denkt (met HENGSTENBERG e.a.) aan een intensivus, maar dat is in strijd met het Hebreeuwsche taaleigen (cf. NOORDTZIJ, *Ezechiël*, p. 483); TROELSTRA (*Ezechiël* l.c.) vermoedt een schrijffout of misschien bedoeld נחלם (zoo ook EWALD en SIEGFRIED; cf. ook BERTHOLET, *Hesekiel*, 1936, p. 165) of een verandering naar Zach. 14 : 8; HERRMANN (*Ezechiel*, l.c.) leest evenals NOORDTZIJ (*Ezechiël*, p. 483), BERTHOLET (*Hesekiel*, p. 165), KRAETZSCHMAR (*Ezechiel*, p. 294) e.a. den singularis (zoo ook de LXX).

[133]) JOH. BEHM (*Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, 1935, p. 111) vindt „die Bezeichnung des Standortes des Baumes in vs. 2 nicht ganz deutlich", maar zegt toch: „Jedenfalls wird der eine paradiesische Baum gemeint sein, keine Vielheit von Bäumen wie Ez. 47 : 7". Ik geloof ook dat Ez. 47 : 7 verwarrend heeft gewerkt op het verkrijgen van een helder inzicht in de situatie, die ons in Op. 22 : 2 beschreven wordt; cf. HADORN, l.c.: „Die Uebersetzung der folgenden Ortsbezeichnungen für den Standort des Lebensbaumes ist schwierig. Sie wird verwirrt durch Ez. 47 : 7, der von vielen Bäumen auf beiden Seiten des Flusses spricht".

loovigen schenkt. Reeds in dit leven is de werking daarvan merkbaar: elke maand geeft de boom zijn vrucht en de heidenen ontvangen genezing door de aanraking met de genadevolle levenskracht van het woord Gods, die in de bladeren van den boom des levens is gesymboliseerd; maar pas na den oordeelsdag zal de volmaakte levensontplooiing door al de gezaligden worden genoten [134]).

Tenslotte wordt de boom des levens dan nog genoemd in Op. 22 : 14 en 19, in het gedeelte, waarin de goddelijke waarheid der openbaring aan Johannes verzekerd wordt (22 : 6—21). In vs. 14 worden zij, die hun kleederen wasschen (nl. in het bloed van het Lam, cf. 7 : 14), zalig gesproken, terwijl hun verzekerd wordt, dat hun macht *(ἐξουσία)* zal zijn *ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς*, d.w.z. dat zij de volle beschikking zullen hebben [135]) over de levensvolheid, die hun in het nieuwe Jeruzalem geschonken zal worden en die in den boom des levens is verzinnebeeld.

Daartegenover staan zij, van wie in vs. 19 gezegd wordt, dat „God hun deel zal afdoen *ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς*". Dat zijn zij, die „afdoen" *ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης*, d.w.z., die dit boek als Gods Woord verwerpen, het veranderen, verdraaien of krachteloos maken. Hun worden ontnomen al de heilswerkingen en zegeningen, die zij reeds mochten hebben ontvangen. Gelijk Adam en Eva eertijds werden verdreven uit het aardsche paradijs en hun de toegang tot den boom des levens werd ontzegd, zoo zullen dezen uit het hemelsche paradijs, „uit de heilige stad" en van den boom des levens verdreven worden, maar dan voor eeuwig [136]).

In al deze teksten symboliseert dus de boom des levens het eeuwige leven als het inbegrip van al de weldaden, die de eerste mensch door zijn ongehoorzaamheid heeft verspeeld, maar die God uit genade door Christus wil schenken aan al de geloovigen [137]).

---

[134]) Cf. GREYDANUS, *Openbaring*, 1925, p. 432; K. SCHILDER, *De Openbaring van Johannes*, pp. 233 sqq.

[135]) Cf. W. FOERSTER, art. *ἐξουσία* in KITTEL, *Th. W.*, II, p. 566 sq.

[136]) Cf. GREYDANUS, *Openbaring*, 1925, p. 447.

[137]) Cf. R. BULTMANN, art. *ζῶη* in KITTEL, *Th. W.*, II, p. 841, 855 en 857 sq. Zie ook het derde gedeelte van dit hoofdstuk over de beteekenis van den boom des levens.

B. DE HISTORISCHE ENTOURAGE VAN DEN BOOM DES LEVENS.

We hebben vroeger reeds opgemerkt, dat men bij een vergelijkend onderzoek, vooral van godsdienstige „parallellen", niet op uitwendige overeenkomsten of op de benaming alleen mag afgaan, en dat men ze ook niet mag bezien los van het verband, waarin ze voorkomen, maar dat men zoowel op de innerlijke beteekenis dezer analogieën moet letten als op de voorstellingen, waarmee zij verbonden voorkomen, en ze dus moet bezien in het geheel van het religieus ideeëncomplex, waarvan zij een onderdeel vormen [138]).

Wij zullen in verband daarmede thans dan ook hebben na te gaan, ten eerste in welk milieu de boom des levens oorspronkelijk was geplaatst, en ten tweede welk karakter deze boom volgens de beschrijving in Gen. 2 en 3 (eventueel in het licht van de andere bijbelsche gegevens omtrent den boom des levens) heeft gedragen.

Het onderzoek naar het milieu gaat aan dat naar het karakter vooraf, omdat de functie van den boom des levens niet kan worden verstaan dan in relatie met zijn historische entourage.

Wat dit historische milieu van den boom des levens betreft zullen wij achtereenvolgens onze aandacht hebben te richten op het paradijs, op den boom der kennis van goed en kwaad en het proefgebod, op de paradijsrivieren, op de slang en haar verzoeking, op den val des menschen en den vloek Gods, op de verdrijving uit het paradijs en op de kerubim en het vlammend zwaard.

Het is daarbij niet onze bedoeling uitvoerig in te gaan op al de vragen, die ten aanzien van deze onderdeelen van het paradijsverhaal te stellen zouden zijn. Dat zou geheel vallen buiten het kader van deze studie. Wij wijden onze aandacht aan dit milieu alleen voorzoover wij het noodig hebben voor het quantiteitscriterium bij het vergelijkend onderzoek en voor het bepalen van het karakter van den boom des levens, waarover wij straks nader zullen hebben te handelen.

---

[138]) Cf. p. 52. — Bij het vergelijkend onderzoek hebben wij dus behalve het qualiteitscriterium ook het quantiteitscriterium (of wil men het quantitatieve qualiteitscriterium, cf. SCHMIDT, *Handb. Ethnol.*, 1937, p. 140 sq.) noodig (cf. SCHMIDT, o.c., pp. 141 sqq.).

1. *Het Paradijs.*

In zijn reeds meermalen genoemd *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude Semietische volken*, heeft VRIEZEN er terecht op gewezen, dat het woord paradijs in de godsdienstwetenschap verschillende voorstellingen kan aanduiden.

Afgezien van de oorspronkelijke beteekenis van hof of tuin[139]) verstaan wij onder paradijs gewoonlijk òf het aardsche paradijs, waarin het eerste menschenpaar vóór den zondeval heeft gewoond, òf het hemelsche paradijs, dat de geloovigen na hun dood zullen beërven[140]). In beide gevallen verbinden wij met het paradijs de idee van volmaakt geluk en ongestoorden vrede. Zoowel in de eschatologische schilderingen van het O.T. als in de beschrijvingen van het hemelsche paradijs in het N.T. worden verschillende trekken ontleend aan de teekening van het aardsche paradijs, dat ons in Gen. 2 en 3 wordt beschreven als geluksoord der eerste menschheid[141]).

In de religieuze voorstellingswereld van sommige volkeren wordt op dezelfde wijze echter ook de woonplaats der goden beschreven (godentuin, godenberg, godenhemel); voorts al-

---

[139]) In dien zin wordt het woord (פַּרְדֵּס) gebruikt in Pred. 2 : 5; Hoogl. 4 : 13 en Neh. 2 : 8. In het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 staat eenvoudig het Hebreeuwsche woord voor hof: גַּן. De LXX heeft hier echter telkens *παράδεισος* vertaald, een woord dat aan het Perzische pairidaëza is ontleend, dat eigenlijk „omheining" of „ringmuur" beteekent, cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 434 sq.; BÖHL, *Genesis*, I, p. 68; BERTHOLET, *Paradies*, in RGG IV², Sp. 947; VOLZ, *Eschatologie*, p. 374 (2. Aufl., 413 sq.); BAUER, WNT, s.v. *παράδεισος*.

[140]) In die beteekenis komt het voor in Luc. 23 : 43; 2 Cor. 12 : 4 en Op. 2 : 7.

[141]) Men vergelijke ook de paradijsvoorstellingen in de Joodsche litteratuur, cf. STRACK-BILLERBECK, IV pp. 1118 sqq. De Joodsche litteratuur kent zoowel het aardsche paradijs van Adam en Eva als het hemelsche voor de gestorven rechtvaardigen en het eschatologische paradijs. Volgens de oude Synagoge is het eschatologische paradijs niets anders dan het aardsche paradijs van Adam en Eva, dat gedurende dezen aeon verborgen is ergens op aarde, maar dat eenmaal voor de rechtvaardigen weer toegankelijk zal zijn, cf. o.a. Test. Levi, 18; Targ. Jerusch. I Gen. 2 : 8; Tanch. בראשית 4*a*, 28 en Tanch. B. בראשית § 18. Zie ook het derde hoofdstuk sub A.

lerlei overgangen of combinaties, zooals het (ei)land der zaligen aan het uiterste einde der aarde, of de paradijsberg, die tevens godenverblijf is; of ook vage voorstellingen van een gouden eeuw in het ver verleden of van een geluksland, dat heden nog ergens ter wereld moet bestaan, doch waarbij de gedachte aan eeuwig geluk in godsdienstigen zin òf op den achtergrond staat òf in het geheel niet aanwezig is[142]).

Het is niet altijd gemakkelijk uit te maken met welke voorstelling wij in een bepaald geval te doen hebben, als wij in een mythe of in de litteratuur van een volk zulk een paradijsachtigen toestand beschreven vinden. Toch zal elk geval afzonderlijk moeten worden onderzocht éér wij van een „parallel" of van „paradijstraditie" mogen spreken. Zelfs bij eenzelfde volk of in één verhaal kunnen immers deze onderling verschillende voorstellingen voorkomen, ondanks allerlei gelijkluidende bewoordingen in de beschrijving[143]); laat staan, wanneer wij te doen hebben met paradijsvoorstellingen van onderling in religieus opzicht sterk verschillende volkeren.

Uit de beschrijving van Gen. 2 en 3 valt duidelijk op te maken, dat de auteur bedoeld heeft het paradijs te beschrijven als het geluksoord der eerste menschen op aarde, dat God speciaal voor hen had ingericht (Gen. 2 : 8). Van een combinatie met een godentuin is geen sprake[144]), ook al

[142]) Cf. het art. *Abode of the Blest*, v.a., ERE, II, pp. 680-710; Alfr. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, Leipzig, 1887; F. Hommel, *Die Insel der Seligen in Mythus und Sage der Vorzeit*, München, 1901; A. Bertholet, *Die Gefilde der Seligen*, 1903; H. Kees, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig, 1926; K. Th. Preuss, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, Tübingen, 1930; J. Witte, *Das Jenseits im Glauben der Völker*, Leipzig, 1929 e.a.

[143]) Ik denk bijv. aan het cederwoud van Ḫumbaba, den tuin van Sabitu Siduri en het (ei)land van Utnapištim in het *Gilgameš-epos* (zie daarover het derde hoofdstuk); ook aan de teekening van den „godenberg" in Ez. 28 : 13-17 en die van het paradijs in Gen. 2 en 3. Het zou onjuist zijn deze voorstellingen, op grond van enkele uitwendige overeenkomsten, zoo maar zonder meer te identificeeren.

[144]) Obbink leidt uit het voorkomen van den boom des levens af, dat het paradijs oorspronkelijk een godentuin moet zijn geweest, want in de oud-oostersche voorstellingswereld is de boom des levens, die

verkeerde God blijkbaar dagelijks met de menschen (3 : 8). Ook is het geen „oord der zaligen", want „de mensch" en

den goden onsterfelijkheid verschaft, volgens OBBINK, karakteristiek voor de Goddelijke woonplaats. Meestal werd de boom des levens verboden voor den mensch. Voor den Jahvist had God echter niet zulk een boom noodig om onsterfelijk te zijn. Hij veranderde daarom, aldus OBBINK, de oud-oostersche voorstelling van een godentuin in een tuin voor de menschen. De wachters, die in de Babylonische e.a. verhalen reeds van het begin af aan den levensboom bewaken, komen in het bijbelsch paradijsverhaal daarom pas aan het slot. De voorstelling van Gen. 2 en 3 is dus volgens OBBINK, dat God den mensch oorspronkelijk het eeuwige leven in den godentuin wilde schenken; de mensch zou dan ook herhaaldelijk van den boom des levens hebben gegeten, maar door zijn ongehoorzaamheid werd hij later van dezen boom verdreven, waardoor hij de onsterfelijkheid verloor (cf. *The Tree of Life in Eden*, ZATW, 1928, pp. 105 sqq.; in *The Tree of Life in Eden*, ET, 1932, p. 475, acht OBBINK deze opvatting zelfs „the only way to solve the problem of the tree of life").

J. L. PALACHE *(Het Heiligdom in de voorstelling der Semietische volken*, Leiden, 1920. p. 174) is ook van oordeel dat de „tuin Gods" oorspronkelijk zoowel aan het heiligdom als aan het paradijs ten grondslag ligt. Zoo ook NIELSEN, *Ras-Šamra-Mythologie und biblische Theologie*, 1936, pp. 76 sqq. en KÖHLER, *Theologie*, pp. 116 sqq.

Daartegen merkte BUDDE terecht op, dat de tuin Eden niet „Jahves Wohnstätte" kan zijn. „Wäre er es, so müsste er unabsehbar älter sein als der Mensch; so aber pflantzt ihn Jahve erst nach des Menschen Erschaffung ihm zugute, als *seine*, des Menschen und seiner Gesellen Wohnstätte" *(Zu H. Th. Obbinks Aufsatz*, ZATW, 1929, p. 58; cf. ook zijn *Paradiesesgeschichte*, 1932, p. 13 sq.). Zoo ook A. BROCK-UTNE, *Der Gottesgarten*, p. 30 sq. — OBBINK zelf zegt trouwens in *Het bijbelsch Paradijsverhaal* (p. 116): „In het Genesis-verhaal is vooral opmerkelijk de groote terughoudendheid in het teekenen van het paradijs als godswoning". Eigenlijk is „het wandelen" van God in den hof (3 : 8) „de eenige trek, die aan een godswoning zou doen denken". Maar dan blijft er ook niet veel meer over, want dit „wandelen" is heel goed als anthropomorphe uitdrukking te verklaren, en duidt op de nauwe relatie, die er in het paradijs was tusschen God en den mensch, één der typische trekken van het bijbelsche paradijsverhaal (zie daarover beneden, het derde gedeelte van dit hoofdstuk).

Wel is het waar, dat Jesaja (c. 51 : 3) en Ezechiël (c. 28 : 13; 31 : 8, 9) Eden den גן יהוה of den גן אלהים noemen, maar OBBINK erkent zelf *(Het Bijbelsch Paradijsverhaal*, p. 117), dat „het wel niemand in den zin zal komen mannen als de Deuterojesaja of Ezechiël de meening toe te schrijven, dat de godheid in Eden woonde." Met deze uitdrukking kan heel goed zijn bedoeld: de hof, dien Jahve

„zijn vrouw" [145]), die in den hof van Eden woonden, waren geen gestorvenen, maar de eerste door God geschapen men-

Elohim (voor den mensch) had geformeerd, zooals Kanaän in Hos. 9:3 ארץ יהוה wordt genoemd. En al is het mogelijk, dat Ezechiël in zijn beschrijving van Ez. 28 : 13 sqq. op een ons onbekende mythe heeft gezinspeeld (zie daarover het vierde hoofdstuk), dat geeft ons nog niet het recht den daar genoemden hof van Eden met VRIEZEN (*Onderzoek*, p. 134 sq.) e.a. voor een mythischen godstuin te houden, evenmin als het feit, dat Ezechiël in hoofdstuk 31 den hof van Eden als beeld gebruikt in een allegorie. Als beeldspraak wordt de hof van Eden evenals in Jes. 51 : 3 ook genoemd in Ez. 36 : 35 en in Joël 2 : 3.

Als persoonsnaam komt Eden voor in 2 Kron. 29 : 12; 31 : 15. Als naam van een landschap (of stad) in 2 Kon. 19 : 12; Jes. 37 : 12; Ez. 27 : 23 en Am. 1: 5 ; maar het wordt daar geschreven niet als עֵדֶן maar als עֶדֶן. Waar deze landschappen (steden) gelegen hebben is niet geheel zeker (cf. daarover VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 134), maar er is geen reden om ze met het landschap Eden van Gen. 2 sqq. te identificeeren.

Volledigheidshalve vermeld ik hier nog 2 Sam. 1 : 24 en Ps. 36 : 9, waar het woord Eden in den pluralis voorkomt (resp. עֲדָנִים en עֲדָנֶיךָ), waar het waarschijnlijk wel naar de oorspronkelijke beteekenis als „weelde" of „wellust" zal moeten worden vertaald, cf. aant. 146.

Eden is in Gen. 2 sqq. niet de naam van het paradijs zelf, maar van het land, waarin het paradijs gelegen was, cf. 2 : 8, waar duidelijk staat גַּן־בְּעֵדֶן. Daarnaar moeten dan ook Jer. 51 : 3; Ez. 28 : 13 etc. worden verklaard (cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 370, aant. 3).

A. v. HOONACKER (*The literary origin of the narrative of the fall*, Expositor, 1916, pp. 480 sqq.), meent op grond van 3 : 24 en Ez. 28 : 13 sqq., waarin van „een beschermenden cherub" sprake is, te mogen aannemen, dat het paradijs van Gen. 2 en 3 een tuin voor Kerubim (volgens H. = Elohim) is geweest. Maar wat de Kerubim ook waren (zie daarover beneden), Elohim worden ze nergens in den bijbel genoemd, en Gen. 2 : 8 zegt uitdrukkelijk, dat God de Heere den hof *voor den mensch* bestemde.

[145]) Slechts driemaal wordt in Gen. 2 en 3 אדם zonder lidwoord gebruikt n.l. 2 : 20; 3 : 17, 20. Niet onwaarschijnlijk zal hier oorspronkelijk ook האדם hebben gestaan, maar in ieder geval wordt doorgaans niet de naam Adam, maar de benaming „de mensch" gebezigd, hoewel de St. V. telkens met Adam vertaalt. De naam Eva (חַוָּה) komt pas in 3 : 20 voor, als door Adam aan haar gegeven. Tevoren wordt zij steeds האשה („de vrouw") of אשתו („zijn vrouw") genoemd.

schen (1 : 27; 2 : 7, 8, 15, 21 sqq.). Verschillende trekken wijzen er voorts duidelijk op, dat de auteur van Genesis den hof van Eden beschouwde als een aardschen lusthof. Dat blijkt bijv. reeds uit 2 : 8 („een hof in Eden" [146]), „in het Oosten" [147])), in verband met vs. 9 („God de Heere deed

[146]) Over Eden zie aant. 144. Of er eenig verband is met het Babylonische „edinoe", zooals velen vermoeden, is zeer de vraag (cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 371; VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 135 sq.; FELDMANN, *P. u. S.*, p. 252).

De naam עֵדֶן schijnt ook in de Ras-Šamra-litteratuur voor te komen (Tabl. D II, 53 sq. en B V, 68 sq.), cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 120 sq. Gesteld dat dit juist is, dan behoeft dit echter nog niet de ontleening van Eden aan Phoenicisch-mythologische voorstellingen te impliceeren, zooals VRIEZEN in verband met Ez. 28 meent te mogen concludeeren (o.c. p. 136). Het ligt immers voor de hand, dat in een andere Semietische taal woorden voorkomen, die met de Hebreeuwsche stamverwant zijn en dezelfde beteekenis hebben (i.c. „lieflijkheid", „geluk", „lust", „weelde" of i.d.). Ook is het heel goed denkbaar, dat in Phoenicië paradijstradities bewaard zijn gebleven (zij het dan ook sterk verbasterd en met mythologische elementen vermengd), die Ezechiël heeft gekend en waarvan hij in zijn profetieën gebruik heeft gemaakt (zie daarover het vierde hoofdstuk).

[147]) מִקֶּדֶם beteekent eigenlijk „van voren" of (aangezien de Hebreër zich oriënteert met het aangezicht naar het Oosten) „van het Oosten" (de vertaling van de Vulg.: „a principio", cf. Aqu. *ἀπ' ἀρχῆθεν*, Sym. *ἐκ προώτης*, Theod. *ἐν προώτοις*, wordt bijna door niemand gevolgd; men zie daarover KÖNIG, *Genesis*, p. 203, n. 1); in het Hebreeuwsche taaleigen wordt daarmee echter bedoeld „oostwaarts" of „in het Oosten" (cf. KÖNIG, *Genesis*, p. 202). Er is daarom geen reden מִקֶּדֶם kosmisch te verstaan als „von Süden her" (zoo JEREMIAS, ATAO [4], p. 78). Wel zou men „in het Oosten" kunnen nemen bij Eden, in dien zin, dat de hof in het Oosten van het land Eden lag. Zoo doet ALBRIGHT (*The location of the garden of Eden*, AJSL, 1922/3, p. 29). Maar gewoonlijk wordt dit „in het Oosten" opgevat als ten opzichte van den auteur, en dat ligt m.i. ook het meest voor de hand. De plaatsbepaling is ook dan echter nog vrij vaag en wordt alleen door de geographische aanduidingen van 2 : 10-14 iets nader gepreciseerd, al plaatst deze paradijsgeographie ons anderzijds ook weer voor nieuwe moeilijkheden (zie beneden de opmerkingen over de paradijsrivieren).

GUNKEL's vertaling „fern im Osten" (*Genesis*, p. 4) wordt duidelijk door zijn streven om in het paradijs een mythisch land te zien beinvloed, want in מִקֶּדֶם als zoodanig ligt de nadere aanduiding „ver" niet opgesloten. Trouwens uit 3 : 24 en 4 : 16 blijkt m.i. wel, dat

uit den bodem allerlei geboomte ontspruiten .... met den boom des levens in het midden van den hof"); voorts uit vs. 10 sqq., waarin over vier rivieren gesproken wordt, waarvan twee ongetwijfeld met den Eufraat en den Tigris te identificeeren zijn [148]; uit de slang [149], die als één van de „dieren des velds" in den hof aanwezig was (3 : 1 sqq.); uit 3 : 24, waarin beschreven wordt hoe Kerubim „den weg naar den boom des levens" bewaakten, „aan de Oostzijde van den hof" [150]; en uit 4 : 16, waar van Kaïn verteld wordt, dat hij ging wonen in Nod, „ten Oosten van Eden".

---

zich ten Oosten van Eden ook nog land bevond, en dat er dus geen sprake is van een mythisch land in het uiterste Oosten, zooals bijv. ook KRISTENSEN vermoedde *(Een of Twee Boomen,* p. 217 sq.) op grond van het feit, dat de Egyptische lusthof Aalu ook gedacht werd ver in het Oosten te liggen, aan het Oostelijk einde van het uitgestorven land (= Eden = steppe?), dat de zonnegod 's nachts doortrekt, met een groote bewaakte poort aan de Oostzijde; maar van een zonnepoort is in Gen. 2 en 3 geen sprake; de menschen woonden nog ten Oosten van Eden (zie boven). Daarom meende GUNKEL (*Genesis,* p. 24), dat uit 3 : 24 (cf. 4 : 16) weer een andere mythologische opvatting sprak, die het paradijs in het verre Westen zocht (hij verwijst daarvoor naar JENSEN, *K.B.* VI, 1, p. 507, 576 en *Gilg. Epos,* I, pp. 33 sqq.). In 2 : 10-14 leest GUNKEL (o.c. p. 9) weer de voorstelling, dat het paradijs in het Noorden lag (de godenberg in het Noorden; gebergte ten Noorden van Mesopotamië; cf. ook OBBINK, *Bijb. Paradijsverhaal,* p. 115).

In de O.T.-ische pseudepigraphen wordt nu eens het Oosten genoemd (Hen. 32 : 2 sq., Jubil. 8 : 16), dan weer het Noorden (Hen. 77 : 3) of het Noordwesten (Hen. 70 : 3). In de Rabbijnsche litteratuur wordt gewoonlijk het Oosten genoemd; zoo *Baba Bathra* 84*a*, 19. De Essenen (cf. Jos., *De Bello Jud.*, II, 8, 11) dachten zich het paradijs in het uiterste Westen („aan gene zijde van den Oceaan").

Men zie over מקדם ook ILD. DE VUIPPENS, *Le Paradis terrestre au troisième Ciel,* Paris, 1925, p. 50 sq.

BUDDE *(Paradiesesgesch.,* p. 15) acht het waarschijnlijk, dat מקדם een „spätere Zusatz" is, die met 2 : 10-14 is ingevoegd, waarbij hij naar HOLZINGER verwijst. Men zou volgens hem גן בעדן dan met Sym. *(παράδεισον ἀνθηρόν)* en Vulg. (paradisum voluptatis) als „wonniger Garten" kunnen vertalen. Men zou dan echter בּ ook als een toevoegsel moeten beschouwen.

[148]) Over de paradijsrivieren zie beneden pp. 175 sqq.

[149]) Over de slang zie beneden, pp. 181 sqq. en Exc. VI.

[150]) Over de Kerubim zie beneden, pp. 185 sqq. en Exc. VII.

2. *De boom der kennis van goed en kwaad.*

Van zeer veel belang voor het verstaan van de functie van den boom des levens in het paradijs is een recht inzicht in het karakter van den boom der kennis van goed en kwaad. We hebben boven reeds een en ander maal over dezen boom gesproken in verband met de zinsconstructie van 2 : 9, waar deze boom het eerst genoemd wordt, maar dienen er thans iets dieper op in te gaan.

We letten daarbij allereerst op de benaming עץ הדעת טוב ורע [151]).

Men heeft er terecht de aandacht op gevestigd [152]), dat volgens de gewone regels der Hebreeuwsche grammatica de benaming eigenlijk moest zijn: עץ דעת הטוב והרע. Uit de in 2 : 9 (en 17) gebezigde constructie (waarbij דעת door het artikel is gedetermineerd en niet met den st. constr. maar als verbaal-vorm met acc. is geconstrueerd) volgt, dat de uitdrukking „kennis van goed en kwaad" als één geheel moet worden gedacht (als parallel van de עץ החיים, waarbij het artikel als een zgn. totaliteitslidwoord is te beschouwen) en dus vertaald met „de gansche kennis, die op goed en kwaad betrekking heeft."

Wat hebben we nu onder deze „kennis van goed en kwaad" te verstaan?

Indien we dat willen weten, zullen we moeten nagaan, wat de verbinding van ידע met טוב ורע elders beteekent. In zijn artikel *De boom der kennis van goed en kwaad* [153]) heeft J. Ridderbos daarnaar een onderzoek ingesteld [154]). Als

[151]) Kittel, *Biblia Hebraica* [3], wil in 2 : 9 en 17 lezen: ובתיך הגן עץ הדעת (of, mede in verband met 3 : 3, in vs. 17: ומעץ אשר בתוך הגן), cf. zijn *Geschichte des Volkes Israel*, I [6], 1923, p. 220 Anm.

[152]) Cf. o.a. Budde, *Paradiesesgeschichte*, p. 17. Zie voorts G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, p. 455; Ges.-Kautzsch, § 115*d*; König, *Syntax*, § 230*b*, 301*aγ*; id., *Genesis*, p. 203; Vriezen, *Onderzoek*, p. 144. Men zie overigens de parallelle constructie in Jer. 22 : 16.

[153]) GTT, 1917/18, pp. 403 sqq., 433 sqq.

[154]) o.c. pp. 412 sqq.; cf. ook F. C. Eiselen, *The tree of the knowledge of good and evil*", in „The Biblical World", 1910, pp. 101 sqq.; Vriezen, *Onderzoek*, pp. 144 sqq. en Aalders, *G. o. G.*, pp. 458 sqq.

zuivere parallellen komen echter niet in aanmerking plaatsen, waar ידע met בין...ל is geconstrueerd (zooals bijv. in 2 Sam. 19 : 36) of met andere werkwoorden zooals in Jes. 7 : 15 sq., maar waar ידע met den acc. verbonden is, en feitelijk is dat alleen in Dt. 1 : 39 het geval, waar van de kinderen der Israëlieten gezegd wordt: לא־ידעו היום טוב ורע, want in 2 Sam. 14 : 17 wordt de uitdrukking טוב ורע met לשמע verbonden.

Nu verklaart Vriezen Dt. 1 : 39 zóó, dat bedoeld zou zijn, dat de kinderen noch goed noch kwaad kenden, d.w.z. dat ze nog van niets besef zouden hebben (nl. van wat gebeurd was), dus goed en kwaad eenvoudig als een versterking van niet-kennen. „Hier wordt," zegt hij, „niet het onderscheidingsvermogen ontkend, maar het kennen, het besef hebben" [155]).

Deze verklaring lijkt mij echter niet juist. De uitdrukking טוב ורע kan wel in zeer ruimen zin worden gebruikt (zie beneden) en zoo ook de ontkenning daarvan, maar we hebben verschillende voorbeelden van parallelle zegswijzen, waaruit, juist door de nadere toevoeging van andere woorden, heel duidelijk blijkt, dat wel degelijk het onderscheidingsvermogen is bedoeld. Zoo bijv. in Jes. 7 : 15, 16, in welke verzen de verba מאס en בחר een andere verklaring dan die van „onderscheiden tusschen goed en kwaad" uitsluiten. Eveneens Jona 4 : 11, waar het gaat om het onderscheiden tusschen de rechter- en de linkerhand, en 2 Sam. 19 : 35, waar Barzillai zegt, dat hij, als grijsaard, tot die onderscheiding niet meer in staat is.

Ook 2 Sam. 14 : 17, die Vriezen als „de belangrijkste plaats" in dit opzicht aanhaalt [156]), versterkt deze opinie. I.p.v. ידע wordt hier het verbum שמע gebezigd, maar blijkens Jes. 40 : 21 e.a. kunnen deze verba als elkanders synoniemen fungeeren. We kunnen het woord van de Thekoïetische vrouw dus ook als volgt vertalen: „want gelijk een engel Gods, alzoo is mijnheer de Koning, om te weten wat goed en kwaad is." De vrouw appelleert hier (blijkens het verband) op het onderscheidingsvermogen van David, waardoor hij

[155]) o.c., p. 145.
[156]) o.c., p. 145 sq.

in staat is, om te beoordeelen wat goed en kwaad is (in het geval van Davids handelwijze tegenover Absalom), al gaat het dan ook niet om een rechterlijke beslissing. En vs. 20 is daarmee niet in strijd, want juist op grond van het feit, dat David „alles kent wat er in de wereld gebeurt," zal hij in staat zijn het goede van het kwade te onderscheiden.

In 1 Kon. 3 : 9, waar beschreven wordt, hoe Salomo aan God vraagt om een wijs hart לְהָבִין בֵּין־טוֹב לָרָע gaat het ook om dezelfde onderscheiding.

Op grond van het bovenstaande lijkt mij daarom de beteekenis van יָדַע טוֹב וָרָע in den zin van „onderscheiden van goed en kwaad" wel vast te staan [157]).

Neemt men uit Gen. 2 : 9, 17 het begrip van „onderscheiden" weg, en verstaat men onder „kennen van goed en kwaad" alleen een „samenvattend kennen", een soort hooger, Goddelijk kennen, dat alles omvat [158]), dan moet men den

---

[157]) Zie ook AALDERS, *G. o. G.*, p. 46; RIDDERBOS, *De boom der kennis* etc. p. 414. — VRIEZEN (o.c., p. 144 sq.) maakt een sterk onderscheid tusschen יָדַע met acc. en met בֵּין ... לְ en is van oordeel, dat het begrip „onderscheiden" bij de verba van weten, opmerken e.d. alleen te danken is aan de praepositie בֵּין, maar hij vergeet, dat in de bovengenoemde gevallen beide constructies in dezelfde beteekenis voorkomen. Zelfs in Ps. 139 : 2 en in Gen. 19 : 33, 35 ligt de beteekenis van „kennen door onderscheiden" m.i. aan deze uitdrukkingen ten grondslag. De beteekenis van „alles kennen" sluit die van „onderscheiden" niet uit, zooals VRIEZEN meent, maar integendeel in. Het is het kennen van de grensbegrippen, en daarom ook van alles wat daar tusschen ligt, maar om deze grensbegrippen te kennen, moet men ze kunnen onderscheiden. Zoo ook in Gen. 24 : 50; 31 : 24, 29. Bovendien is de beteekenis van louter „samenvattend kennen", zonder onderscheiding, in Gen. 2 : 17 toch wel geheel uitgesloten. De mensch wist door het uitdrukkelijk verbod Gods, dat hij in geval van gehoorzaamheid goed handelde, in geval van ongehoorzaamheid kwaad, waardoor de tegenstelling al heel duidelijk uitkomt. Het is dezelfde tegenstelling tusschen „goed" en „kwaad", die ook in Jes. 5 : 20; Micha 3 : 2 en Am. 5 : 14 sq. tot uitdrukking is gebracht.

[158]) Hoe men dit „kennen zonder onderscheiding" moet opvatten is mij overigens niet duidelijk. Zie de vorige aanteekening. VRIEZEN spreekt wel (o.c. p. 147) van „jenseits von Gut und Böse", maar dat is toch weer iets anders dan „samenvattend kennen", en klopt niet

boom der kennis wel opvatten als een boom, die als heilige boom alleen aan Jahve toebehoort, en aannemen dat hij daarom vooral verboden boom is, omdat het „metaphysische kennen" alleen aan Jahve toekwam en aan den mensch werd ontzegd [159]). Maar deze hypothese is alleen te handhaven, wanneer men het paradijs als een oorspronkelijken godstuin opvat [160]), want waarom zou God anders dezen boom planten in den hof voor de menschen, als hij toch geen rol t.o.v. de menschen te vervullen had? Tegen deze opvatting van het paradijs als een oorspronkelijken godentuin bestaan echter zeer sterke bezwaren [161]). Uit Gen. 2 : 8 volgt duidelijk, dat God den hof voor de menschen had bestemd, en in dien hof plantte Hij beide boomen (2 : 9), die dan ook beide een functie hadden te vervullen in verband met den mensch. Voor den boom der kennis is dat duidelijk uit 2 : 17 [162]).

Bovendien kan VRIEZEN niet ontkennen, dat de mensch werkelijk van den boom der kennis gegeten heeft. Hij moet dan ook dat „hoogere", „boven-redelijke", „goddelijke" kennen, „jenseits von Gut und Böse", deelachtig zijn geworden, hoewel God dat voor Zichzelf wilde houden en daarom het eten van den boom den mensch verbood [163]). Zijns ondanks komt VRIEZEN op deze wijze dicht bij de opvatting van GRESS-

---

met de door hem aangehaalde voorbeelden. Ps. 139 : 2 bijv. kan hij wel aanhalen om aan te toonen, dat het kennen van zitten en opstaan (en zoo ook van goed en kwaad) „alles kennen" beteekent (al sluit dit m.i. het onderscheiden tusschen zitten en opstaan, goed en kwaad niet uit, maar in), maar dat is nog iets anders dan „jenseits" van goed en kwaad (c.q. van zitten en opstaan).

[159]) Dat de boom „onaanraakbaar" was mag men niet, zooals VRIEZEN doet (o.c. p. 147), uit 3 : 3 concludeeren, want in 2 : 17 wordt daarover met geen woord gesproken, en we mogen de gedachte van de onaanraakbaarheid dan ook gerust toeschrijven aan de psychologisch verklaarbare overdrijving van de vrouw in haar spreken tot de slang.

[160]) Dat is dan ook de opvatting van VRIEZEN (cf. *Onderzoek*, pp. 134 sqq.), al geeft hij toe, dat het verhaal zooals het ons in Gen. 2 en 3 beschreven wordt, vrijwel geheel is „geontmythologiseerd".

[161]) Zie boven.

[162]) Over de rol van den boom des levens in de paradijsgeschiedenis spreken wij straks nader.

[163]) VRIEZEN, die niet weten wil van den boom der kennis als „object van het proefgebod" of als „middel tot goddelijke kennis" kan

MANN, die de beide boomen als „Zauberbäume", als magische boomen opvat [164]), of bij die van WELLHAUSEN [165]), voor wien de boom der kennis een middel is tot wereldkennis („das Geheimnis der Welt zu ergründen, Gott gleichsam in die Karte zu gucken"). I.p.v. een boom der kennis van goed en kwaad, wordt de boom eenvoudig een boom, die op magische wijze goddelijke kennis verschaft. „Goed en kwaad," zegt VRIEZEN, „is in dit geval gezamenlijk de uitdrukking voor het hoogere kennen" [166]). De slang krijgt dan gelijk, God heeft gelogen (2 : 17) uit jaloerschheid t.o.v. den mensch, en in plaats van een zondeval wordt het eten van den boom (al blijft VRIEZEN het als een daad van ongehoorzaamheid

toch niet aannemen, dat het eten van den boom der kennis zonder gevolg is gebleven. Voor den boom des levens nam hij aan, dat eenmaal eten van dezen boom reeds de onsterfelijkheid verschafte. Hoe dan bij den boom der kennis? Hij zelf zegt (o.c. p. 146): „De boom geeft dus hooger goddelijk kennen".

[164]) *Die Paradiessage*, pp. 24 sqq.: „dass der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis märchenhafte Zauberbäume sind, die nicht auf psychologische, sondern auf wunderbare Weise plötzlich Leben und Erkenntnis verleihen, ist jetzt allgemein anerkannt" (sic!). Zie ook zijn *Mythische Reste in der Paradieserzählung*, ARW, 1907, pp. 351 sqq., 356; VOLZ, *Eschatologie*, 1934, p. 415 („Weisheitsbaum", „Zauberbaum") en SELLIN, *Theol. d. A.T.*[2], 1936, p. 67 sq. („Weisheitsbaum"). VRIEZEN noemt den boom der kennis dan ook „het israëlietische pendant van de magische kracht, die in het oude Oosten aan de goden werd toegeschreven" (o.c., p. 147). De magie zou dan volgens VRIEZEN bestreden worden door den boom der kennis als verboden boom te stellen. Het magische, goddelijke kennen zou door den auteur in zijn bestaan niet worden ontkend, maar voor den mensch als *de* groote zonde worden getoond en verboden.

[165]) *Prolegomena*, pp. 300 sqq.

[166]) GRESSMANN vertaalt dan ook „Baum der Erkenntnis" en zegt (*Die Paradiessage*, p. 24, n. 1): „Man darf nicht übersetzen: „Erkenntnis von Gut und Böse", weil ein fester Sprachgebrauch vorliegt, um den Begriff der reifen Erkenntnis oder der Vernunft auszudrücken, die die Erwachsenen von den Kindern unterscheidet. Der Zusatz „gut und böse" würde irreführen, als müsste notwendig ein sittliches Wissen gemeint sein". Zoo zegt ook OBBINK (*Het Bijbelsch Paradijsverhaal*, p. 139), bij wien VRIEZEN zich grootendeels aansluit, dat de oorspronkelijke naam van dezen boom misschien „de boom der kennis" was, maar dat de Jahvist er „de boom der kennis van goed en kwaad" van maakte (cf. VRIEZEN, p. 143 sq.), in den zin van goddelijk kennen, dat het uitsluitend bezit van de godheid is en moet blijven.

opvatten) dan voor den mensch een oorzaak van cultureelen vooruitgang [167]).

De sfeer, waarin het bijbelsche paradijsverhaal ons verplaatst, is echter een geheel andere.

---

[167]) Cf. F. C. EISELEN, *The tree of the knowledge of good and evil*, pp. 110 sqq.

Geheel in denzelfden geest zagen de Gnostieken in den zondeval den eersten stap tot Gnosis (cf. BONNWETSCH, *Grundriss d. Dogmengesch.*, München, 1909, p. 41, aangehaald door FELDMANN, *P.u.S.*, p. 555), hielden m.n. de Ophieten de slang voor een incarnatie van den Logos (cf. PRE [3], XIV, pp. 400 sqq.) en vereerden zij haar als cultuurbrenger (cf. ERW. PREUSCHEN, *Die apokryphen Gnostischen Adamschriften*, Giessen, 1900, pp. 60 sqq.) en begon volgens de Manicheeën de geestelijk-zedelijke ontwikkeling der menschheid met de overtreding van het proefgebod. Julianus de Afvallige noemde daarom (blijkens het verweerschrift van Cyrillus van Alexandrië, MIGNE, P. gr. 76, p. 643) den duivel den weldoener der menschheid, omdat hij den menschen de kennis van goed en kwaad gegeven had.

In zijn *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) noemde KANT den „zondeval" het voortschrijden van instinct tot rede en SCHILLER sprak er over als „die glücklichste und grösste Begebenheit in der Menschengeschichte", een „Riesenschritt der Menschheit" (in: *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde: Übergang des Menschen zur Freiheit und Humanität*, 1790).

Bij EICHHORN (*Urgeschichte*, 1779) beluisteren we reeds klanken, die ongeveer gelijk zijn aan die welke wij bij VRIEZEN hebben gehoord: „Die Menschen hätten, mit irdischen Speisen nicht mehr zufrieden, von der Speise der Elohim (vgl. Amrita, Ambrosia) kosten wollen, die die Gottheit den Menschen verboten hatte und seien deshalb aus dem Paradiese vertrieben".

O. PFLEIDERER (*Genetisch-spekulative Religionsphilosophie*, Berlin, 1884, p. 364) drukt zich in bijna dezelfde bewoordingen uit als KANT, HERDER, SCHILLER e.a. wanneer hij zegt: in de kennis, door het eten van den verboden boom verkregen, „liegt die elementarste Erhebung des Menschen über die blosse Natur, das erste Auftauchen seines Bewusstseins von einer über die Thierheit erhabenen übersinnlichen Bestimmung, kurz die erste Regung des Kulturtriebes". Men zie ook HEGEL, *Werke*, VIII, p. 14 sq.; IX, p. 390 sq.; XI, p. 194.

Deze veronderstelling, dat God den mensch in kinderlijke onnoozelheid geschapen had en hem in dien toestand wilde houden door hem te verbieden van den boom der kennis te eten, is echter geheel met de strekking van het scheppings- en paradijsverhaal in strijd. Kennis, ook zedelijke kennis bezat de mensch reeds vóórdat hij van den boom der kennis at. Dat blijkt wel uit de naamgeving der dieren, uit het

Allereerst is het onmogelijk om den boom der kennis van goed en kwaad te vervlakken tot een „boom der kennis" alleen, zooals KITTEL, GRESSMANN e.a. willen. Juist op het beslissende moment in het verhaal der verleiding wordt op dit טוב ורע door de slang gezinspeeld (3 : 5). Voorts moet deze „kennis van goed en kwaad", hoe ruim en onderling verschillend de beteekenis van „goed en kwaad" op andere plaatsen in het O.T. ook moge zijn [168]), in het paradijsverhaal toch in de eerste plaats worden gedacht als te liggen op ethisch terrein [169]). Uit 2 : 9 of 2 : 17 is dat als zoodanig nog niet op te maken, al volgt uit 2 : 17 wel, dat het eten van den boom van verstrekkende beteekenis is, omdat het gaat om dood of leven. Bovendien blijkt uit 3 : 5, dat de slang heel goed begrepen heeft, dat de schijnbare autonomie het gevolg zou zijn van het eten van den boom der kennis. Vandaar dat de slang zeggen kan (met een schijn van waarheid), dat zij „als God" zullen wezen „kennende goed en kwaad".

Van veel meer belang is echter nog 3 : 7, waar het gevolg van het eten van den verboden boom beschreven wordt: „Toen werden hun beider oogen geopend en zij werden gewaar, dat zij naakt waren". „Damit," zegt BUDDE [170]), „ist nicht nur für den Leser der Erzählung, sondern auch für deren arme Helden das Rätsel der Bedeutung des geheimnisvollen mit einem Schlage gelöst — nur viele Ausleger unserer Gegenwart wollen sich das immer noch nicht gefallen lassen — es kann nur sittlich Gut und Böse bedeuten."

---

feit, dat God den mensch het proefgebod kon geven e.d. De kennis, die hij door het gebod Gods te overtreden verwierf, was een geheel andere kennis, cf. H. BAVINCK, *Ger. Dogm.* III [3], p. 5.

Gen. 3 beschrijft niet den cultureelen vooruitgang van den mensch maar zijn zondeval.

[168]) Cf. BUDDE, *Urgeschichte*, pp. 65 sqq.; EISELEN, o.c., pp. 103 sqq.; RIDDERBOS, o.c., pp. 412 sqq.; AALDERS, *G. o. G.*, p. 460 sq. e.a.

[169]) Velen ontkennen dit. Zoo bijv. JUNKER (*Bibl. Urgesch.*, p. 48; „Gutes und Böses erkennen", zegt hij, „hat nicht den Sinn: das Unterscheidungs-vermögen zwischen *sittlich* Gutem und *sittlich* Bösem besitzen . . ." Volgens JUNKER heeft „goed en kwaad" hier louter de physische beteekenis van nuttig en schadelijk). Zie ook aantt. 164-166.

[170]) *Die bibl. Paradiesesgeschichte*, p. 53; cf. ook zijn *Bibl. Urgesch.*, p. 68 sq. en *Der Baum der Erkenntnis*, ZDMG, 1933, pp. 101 sqq., inzonderheid p. 108 sq.; zie ook AALDERS, *G. o. G.*, p. 465 en RIDDERBOS, o.c., p. 440.

Want de ontdekking, dat ze naakt waren, wijst er niet op, dat „kennis van goed en kwaad" in sexueelen zin zou moeten worden verstaan [171]), maar hier wordt a.h.w. aan een voorbeeld het ontwaken van hun geweten, als gevolg van hun ongehoorzaamheid, gedemonstreerd [172]). De kennis, door God bedoeld in Zijn naamgeving aan den boom, is echter ruimer dan uit Gen. 3 : 7 zou kunnen blijken. Dat wordt duidelijk uit 3 : 22, waarover wij vroeger reeds gesproken hebben [173]). Want daar blijkt, dat „de kennis van goed en

[171]) In het korte overzicht van de verschillende reconstructies van het bijbelsche paradijsverhaal (zie Excursus III) heb ik er reeds terloops op gewezen, dat sommigen den boom des levens of den boom der kennis, of ook beide, (zooals bijv. HANS SCHMIDT), beschouwen als een middel tot het verkrijgen van sexueele kennis of sexueel vermogen. Voor zoover het den boom des levens betreft kom ik er in het derde gedeelte van dit hoofdstuk nog op terug. Voor den boom der kennis van goed en kwaad als aphrodisiacum zie men Excursus V.

[172]) Cf. BUDDE, *Paradiesesgeschichte*, pp. 41 sq., 53 sqq. „In Wirklichkeit," zegt BUDDE (o.c. p. 55), „bringt das Essen von dem Baume den beiden etwas ganz andres (dan sexueele kennis), nämlich den ersten Spruch des damit gewonnenen Gewissens in der Scham über ihr Nacktsein....." Cf. ook LINA KESSLER, *Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach?*, ZATW, 1915, p. 34: in de geschiedenis van den zondeval, zegt zij, komt het aan op de „Gewissensregung der Sittlichkeit." Zie voorts J. RIDDERBOS in verband met 3 : 10, o.c., p. 440: „De lichamelijke schaamte is slechts de buitenzijde van het den mensch doordringend besef, dat hij niet is, zooals hij behoorde te zijn, dat hij voor God niet kan bestaan"; en AALDERS, *G. o. G.*, p. 465: „Het schaamtegevoel wortelt in het schuldgevoel; de mensch schaamt zich in het besef van de begane overtreding en van het daardoor niet meer in de rechte verhouding tegenover God staan. De kennis, volgens Gen. 3 : 7 verkregen, is dus de beschamende kennis van den mensch, dat hij zijn oorspronkelijk volkomen-gaaf-zijn heeft verloren." Ook RUD. KITTEL (*Geschichte des Volkes Israel* I [6], p. 220 Anm.), erkent, dat althans voor J „der Baum nicht mehr magisch gedacht (ist), sondern Vermittler der sittlichen Erkenntnis, an dem das Gewissen erwacht." Door het eten van den boom der kennis, zegt JUNKER (*Die Bibl. Urgesch.*, p. 48) verkreeg de mensch „das Wissen um Sünde und Schuld, das dem Menschen den Blick in die Abgründe der eigenen Schwachheit öffnet. Diese Erkenntnis der Schwachheit offenbart sich im Bewusstwerden der Nacktheit." — Tenslotte, om nog één te noemen, J. FISCHER (art. *tôb wara'* ", B.Z. 1934, pp. 323 sqq.) vat eveneens „goed en kwaad" in 2 : 9, 17 op als „zedelijk goed en kwaad".

[173]) Zie p. 144.

kwaad" in zekeren zin aan God gelijk maakt, door de zelfstandige keuze tusschen goed en kwaad in zondige autonomie [174]). En dan moet als de ware kennis, die door God in de naamgeving aan den boom bedoeld werd (en die ook verkregen zou zijn, niet wanneer hij van den boom der kennis at, doch integendeel, indien de mensch aan het Goddelijk gebod gehoorzaam was geweest), worden beschouwd de zelfstandige keuze tusschen goed en kwaad in vrijwillige theonomie [175]).

De functie van den boom der kennis van goed en kwaad kan dus als volgt worden omschreven: deze boom moest dienen om den mensch van een instinctieve, hem ingeschapen kennis te brengen tot een welbewuste onderscheiding tusschen goed en kwaad in religieus-ethischen zin [176]). Niet door er-

[174]) Men zie daarover, behalve hetgeen we daaromtrent boven reeds hebben opgemerkt, RIDDERBOS, o.c., p. 443: „Terwijl hij vroeger, als een volgzaam kind, niet wist wat hem te doen stond, zoo hij niet de stem zijns Gods had vernomen, die hem onderrichtte, weet hij het nu zelf." Zie ook CALV., *Comm.* op Gen. 2 : 9 (cf. aant. 176).

[175]) Cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 468.

[176]) „Zoolang de mensch niet was geplaatst," zegt G. CH. AALDERS (*G. o. G.*, p. 469), „voor dien boom met het Goddelijk verbod om van zijn vrucht te eten, deed hij wel het goede, maar als een vanzelfsheid, zonder met onderscheiding er zich rekenschap van te geven, dat het goed was, in tegenstelling met het kwade. In zooverre ontbrak aanvankelijk aan den mensch de kennis, te weten de onderscheidende kennis, van goed en kwaad. Maar tot die onderscheidende kennis wilde God den mensch ook brengen," en wel door middel van den boom der kennis van goed en kwaad. Cf. CALV., *Comm. in Gen.*, ad 2 : 9 (ed. BAUM, CUNITZ, REUSS, p. 39): „De arbore vero scientiae boni et mali sic habendum est, non fuisse ab ea prohibitum hominem, quod Deus eum, pecudis instar, vagari sine iudicio et rerum delectu vellet: sed ne plus sapere appeteret quam decebat, et ne proprio sensu confisus, excusso Dei iugo, arbitrum se boni et mali, ac iudicem constitueret..... Iam tenemus quid sibi voluerit abstinentia ab arbore boni et mali: ne scilicet Adam hoc vel illud tentando suae prudentiae periculum faceret; sed uni Deo addictus, saperet tantum ex eius obsequio." Men zie ook H. VISSCHER, *Het paradijsprobleem* [2], Zwolle, s.a., p. 41; H. BAVINCK, *Geref. Dogm.*, III [3], pp. 3 sqq.; JACOB, *Genesis*, pp. 92 sq.; FRUHSTORFER, *Paradiessünde*, p. 23 (FRUHSTORFER spreekt in dit verband van den „Baum des Gewissens"); KÖHLER, *Theologie*, p. 156 sq. Ik kom straks, in verband met de bespreking van het karakter van den boom des levens, ook nog even op de beteekenis van den boom der kennis in het paradijsverhaal terug.

van te eten, zooals de slang beweerde (3 : 5), al heeft de mensch daardoor iets, wat er op leek, verkregen (3 : 22), maar doordat de mensch door middel van dezen boom geplaatst werd voor de welbewuste keuze tusschen goed en kwaad, tusschen gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid, tusschen theonomie en autonomie.

3. *De Paradijsrivieren.*

Het is niet mijn bedoeling hier uitvoerig in te gaan op de moeilijkheden, die met de paradijsgeographie van Gen. 2 : 10-14 verbonden zijn.

Ondanks de vele verklaringen [177]), is er tot op heden nog

[177]) Voor de oudere en nieuwere opvattingen zie men Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881; O Zöckler, *Eden, Ophir, Ephraim*, München, 1893; F. Hommel, *Die Insel der Seligen*, München, 1901; id., *Vier neue arabische Landschaftsnamen im A.T.*, Aufs. u. Abh., München, 1901, pp. 273 sqq.; A. H. Sayce, *The rivers of Paradise*, ET, 1905/6, pp. 469 sqq.; E. v. Dobschütz, *Wo suchen die Menschen das Paradies?*, Festschr. Univ. Breslau, Breslau, 1912, pp. 246 sqq.; Edw. Robertson, *Where was Eden?*, AJSL, 1912, pp. 254 sqq.; P. Riessler, *Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten*, Theol. Quartalschr., 1916, pp. 273 sqq.; W. Engelkemper, *Die Paradiesesflüsse*, 1901; Joh. Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung*, Freiburg, 1903, pp. 148 sqq.; A. Boissier, *La situation du paradis terrestre*, Le Globe, 1916; J. Theis, *Das Land des Paradieses*, Trier, 1928; Fr. E. Burrows, *Tilmun, Bahrain, Paradise*, Orientalia, 30, Rome, 1928 (men zie ook de „Bemerkungen" van P. A. Deimel, pp. 25 sqq.); K. Budde, *Die bibl. Paradiesesgesch.*, 1932, pp. 24 sqq.; G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, pp. 434 sqq.; Vriezen, *Onderzoek*, pp. 148 sqq. en voorts de verschillende commentaren: König, *Genesis*, pp. 205 sqq.; Skinner, *Genesis*, pp. 62 sqq.; Driver, *Genesis*, pp. 57 sqq.; Strack, *Genesis*, p. 17 sq.; Heinisch, *Genesis*, pp. 115 sqq. e.a.

Velen denken bij de vier rivieren aan de vier wereldrivieren: Eufraat, Tigris, Indus (of Ganges) en Nijl. Zoo b.v. Franz Delitzsch, Eerdmans, Budde, Gunkel, Holmberg e.a. Deze opvatting stuit m.i. af op de geographische onmogelijkheid de bronnen dezer rivieren in één gebied te combineeren. A. S. Yahuda *(Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, I, 1929, p. 160) neemt daarom aan, dat de vier rivieren na het verlaten van het paradijs ondergronds verder zijn gestroomd naar het brongebied der vier wereldrivieren. Men zie daarover nader aant. 187.

Verreweg de meesten zoeken het paradijs in Mesopotamië, hetzij meer in het Noorden, hetzij in de Z. Babylonische vlakte of ook aan

niet een allen bevredigende oplossing daarvan gevonden, en ik zal daartoe ook geen poging doen, aangezien het voor een vergelijkend onderzoek betreffende den boom des levens niet noodzakelijk is de ligging van het paradijs volgens het bijbelsch verhaal precies te bepalen.

Met zekerheid kunnen wij alleen zeggen, dat het paradijs „in het Oosten" lag (2 : 8), waarbij overigens niet nader is aangegeven ten Oosten waarvan, en hoever naar het Oosten. De vermelding van Eufraat en Tigris in 2 : 14 [178]) doet echter vermoeden, dat wij onder dit „Oosten" hebben te verstaan het brongebied van deze beide rivieren, en dus het Armenische hoogland. Maar welke rivieren in dat geval met פישון en גחון, en welke landen met חוילה en כוש worden bedoeld, is niet met zekerheid te zeggen [179]).

---

de monding van Eufraat en Tigris in de Perzische Golf (zoo bijv. reeds de eerste, die het paradijs geographisch trachtte te bepalen, EUGUBINUS, in zijn in 1535 verschenen werk *Kosmopoiia*, bij wiens hypothese zich o.a. ook CALVIJN en À MARCK aansloten; van de lateren noem ik hier: FRIEDR. DELITZSCH, THEIS, KJ. JENSEN, P. JENSEN, SAYCE, AYLES, LANGDON, LOISY, AUERBACH, BARTON, JASTROW, ALBRIGHT, PRESSEL, BURROWS, DEIMEL); anderen echter in Arabië (ED. GLASER, HOMMEL, SPRENGER, ED. MEYER, LANDERSDORFER, FELDMANN, RIESSLER); weer anderen in het Armenische hoogland (RELAND, E. F. LEHMANN, BAUMGARTEN, KEIL, LANGE, HOBERG, GRESSMANN, ENGELKEMPER, PROCKSCH e.a.); in Egypte (KENNET, YAHUDA); zelfs in Rusland, Pruisen (VON WENDRIN), Zweden, Amerika (KLAPROTH, DE GOBINEAU, GEORGE BROWNE), of in het Noordpoolgebied (WARREN en GRUHN), in het uiterste Noorden (SPILLER), aan het einde der aarde, in den Oceaan of aan den hemel (zoo UNGNAD; cf. ook GUNKEL, ALFR. JEREMIAS, J. JEREMIAS, W. STAERK e.a.; men zie daartegen E. F. WEIDNER, *Das Paradies am Sternenhimmel*, A. f. K. 1924/5, pp. 124 sqq.).

[178]) Dat met de פרת de Eufraat is bedoeld (uit het Bab.-Ass. Purattu) en met de חדקל de Tigris (Sum. Idigna; Assyr.: Idiqlat; Perz.: Tigrā) wordt wel door niemand betwijfeld.

[179]) A. RELAND (*De situ Paradisi*, 1706) hield den Pišōn voor den Phasis, die door het gebied van den Kaukasus stroomt en in de Zwarte Zee uitmondt, en den Gichōn voor den Araxes, die door Armenië naar de Kaspische Zee stroomt. Chawilah moet dan Colchis zijn (het goudland der Argonauten) en Koeš zal volgens hem met de Kossaeërs in verband staan. — HOBERG en HETZENAUER identificeeren Pišōn en Gichōn met den Koer en den Araxes (die beide in de Kaspische Zee uitmonden) of met den Oxus en den Jaxartes (die naar de Kaspische

Ook al doet de beschrijving van Gen. 2 : 10-14 ons aan een tamelijk hoog gelegen vlakte denken (de paradijsrivier ontspringt immers in het land Eden), dit wil nog niet zeggen, dat we de idee van een paradijsberg in het bijbelsch paradijsverhaal terug kunnen vinden. Wel zal misschien het feit, dat het paradijs op een hoogvlakte in het Noord(oost)en of op de helling van een gebergte lag mede tot de latere voorstelling van een paradijsberg aanleiding hebben gegeven [180]).

Een andere vraag, die voor het vergelijkend onderzoek van belang is, is deze, of er door den hof één of vier rivieren hebben gestroomd. Deze vraag is echter niet te beantwoorden, tenzij men een antwoord heeft gegeven op een andere vraag, nl. hoe wij מִשָּׁם in vs. 10 moeten opvatten. Neemt men משם (= vandaar af) bij Eden [181]), dan stroomden de vier zijtakken door den hof; laat men, zooals de meesten, dit woord echter terugslaan op den hof [182]), dan moet men

---

Zee en de Zee van Azow stroomen). — HEINISCH vermoedt in navolging van RELAND, FRIEDR. DELITZSCH, ED. MEYER e.a., dat met Koeš het land Kasch is bedoeld, ten Noorden van Babylonië, de woonplaats der Kassieten, die in het tweede millennium v. Chr. Babylonië vele eeuwen hebben beheerscht. Hij zoekt het paradijs dan in de omgeving van het Wan- en het Urmia-meer. Ook GRESSMANN (*Der Eingang ins Paradies*, A. f. O., 1926, p. 12) en PROCKSCH (*Genesis*, p. 26) denken aan het Armeensche hoogland, zonder dat ze Pišōn en Gichōn, Chawilah en Koeš nader weten te identificeeren.

180) Cf. o.a. Ez. 40 : 2; Op. 21 : 10; ook Hen. 24 : 2 sqq.; 87 : 3; *Het Boek van de Bij*, ed. WALLIS BUDGE, Anecd. Oxon., Sem. Series, vol. I, pt. 2; JOH. DAMASC., (MIGNE, Patr. Gr., 94, col. 913) e.a. Voor deze voorstelling van een paradijsberg zie men overigens het derde en vierde hoofdstuk (cf. het Register s.v. „paradijsberg" en „wereldberg").

181) Zoo bijv. A. NOORDTZIJ (*Gods Woord en der eeuwen getuigenis* [3], Kampen, 1936, p. 158), die dit meer voor de hand liggend en taalkundig zuiverder noemt; zie ook J. THEIS, *Sumerisches im A.T.*, 1912, pp. 22 sqq. — GUNKEL (*Genesis*, p. 8) schijnt eveneens aan te nemen, dat de rivier bij het binnenkomen in het paradijs in vieren uiteengaat. PROCKSCH (*Genesis*, p. 24) acht beide opvattingen mogelijk (משם bij Eden of bij den hof).

182) Zoo o.a. HEINISCH, *Genesis*, p. 115; KÖNIG, *Genesis*, p. 205; AALDERS, *G. o. G.*, p. 437 sq.; DELITZSCH, *Genesis*, p. 81; SKINNER, *Genesis*, p. 59; HOLZINGER, *Genesis*, p. 26; DRIVER, *Genesis*, p. 39; STRACK, *Genesis*, p. 11; VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 154.

het zich zóó voorstellen, dat de ééne paradijsrivier, wier bron lag in het land Eden, den hof bevloeide en na het verlaten van den hof zich in vier afzonderlijke rivieren splitste [183]). Het doet dan echter eenigszins vreemd aan, dat in de paradijsgeographie van vs. 10-14 zulk een nadruk wordt gelegd op het feit van de splitsing in vieren, en dat zulk een breede plaats wordt ingeruimd aan de beschrijving van deze zijtakken, wanneer zij met het paradijs zelf eigenlijk niets hadden uit te staan. Ik acht het daarom niet onmogelijk, dat we vs. 10 nauwer dan gewoonlijk gedaan wordt met vs. 9 moeten verbinden als een toestandszin bij vs. 9 [184]) (het pt. qal יֹצֵא zou daarvoor mede een aanwijzing kunnen zijn), en dat we מִשָּׁם dan moeten opvatten als terugslaande op het slot van het voorgaande vers nl. op den boom des levens en den boom der kennis van goed en kwaad in het midden van den hof. Het is natuurlijk wel een bezwaar, dat מִשָּׁם op die wijze tamelijk ver komt af te staan van de woorden, waarop het betrekking heeft, maar wie de vertaling, zooals ik die hieronder geef, met aandacht leest, zal moeten toestemmen, dat dit bezwaar toch niet zoo groot is als het bij het eerste hooren schijnt, terwijl verschillende moeilijkheden door deze opvatting op plausibele wijze worden opgelost. We zouden het ons dan zóó moeten voorstellen, dat de stroom, die in Eden ontsprong, òf den hof als één rivier binnenstroomde, en zich in het midden, bij den boom des levens en der kennis, in vier zijarmen splitste om verder den hof te bevloeien [185]), òf als een ondergrondsche waterader [186]) in het

---

[183]) Holzinger (*Genesis*, p. 26) acht de meest natuurlijke verklaring (ondanks het feit, dat de tekst doet vermoeden, dat de rivier van buiten den hof binnenkwam), dat de bron in den tuin zelf ontsprong en bij het uittreden uit het paradijs in vieren uiteenging.

[184]) Cf. König, *Genesis*, p. 205.

[185]) Iets dergelijks stelt ook Gunkel zich voor (*Genesis*, p. 8) al geeft hij niet nader aan, waar de rivier zich volgens hem in vieren splitste. Men verg. ook Reisner (*Baum des Lebens*, p. 26 sq.): „... in der Mitte des Gartens steht der Lebensbaum, berührt der Finger Gottes die Welt, dort ist die Quelle alles Lebens überhaupt, und darum eben entquillt auch hier dem Boden das Wasser ..."

[186]) In die beteekenis komt נְהָר (in den pluralis) ook voor in

midden van den hof bij de twee paradijsboomen boven de aarde kwam [187]), en daar tot vier „hoofden" werd [188]). Hoe-

Job 28 : 11 (cf. FRANZ DELITZSCH, *Das Buch Iob*, 2. Aufl. Leipzig 1876, p. 367 en PERLES in JQR, 1911, p. 106).

[187]) Het woord יִפָּרֵד wordt in Gen. 2 : 10 gewoonlijk met „hij (ver)deelde zich" vertaald, maar als we de verschillende plaatsen in het O.T. nagaan, waar פָּרַד in niph. (of hiph.) verder nog voorkomt, dan blijkt dat men evengoed kan vertalen: „hij scheidde zich af," cf. Gen. 13 : 9, 11, 14; 25 : 23 (m.i. past hier zoowel de vertaling „zich afscheiden" als „zich verspreiden"); 30 : 40; Richt. 4 : 11; Ruth 1 : 17; 2 Sam. 1 : 23; 2 Kon. 2 : 11; Spr. 16 : 28; 17 : 9; 18 : 1, 18; 19 : 4; zie ook Hos. 4 : 14, waar פָּרַד in pi. impf. voorkomt met dezelfde beteekenis van „afscheiden", evenals het pu. pt. in Esth. 3 : 8; voorts Job 4 : 11; 41 : 9 en Ps. 22 : 15, waar het hithpa. dezelfde beteekenis van „zich (vaneen)scheiden" heeft. Slechts vijf of zes maal wordt פָּרַד gebruikt in een beteekenis, die een vertaling met „zich verdeelen" of „zich verstrooien" rechtvaardigt, nl. in Gen. 10 : 5 en 32; in Gen. 25 : 23 (beide vertalingen mogelijk); voorts in Deut. 32 : 8; in Neh. 4 : 13 (beide vertalingen mogelijk) en in Ps. 92 : 10. De LXX vertaalt in Gen. 2 : 10 dan ook met: *ἀφορίζεται*. Op grond van deze vertaling zou men zich dus de in Gen. 2 : 10 geteekende situatie aldus kunnen voorstellen, dat de ondergrondsche waterader zich in het midden van den hof van de aarde afscheidde, d.i.: daar boven den grond kwam, en tot vier hoofden werd. Het woord מִשָּׁם zou bij deze opvatting van יִפָּרֵד niet bij de boomen doch bij de aarde behooren. M.i. verdient echter de gedachte van de splitsing bij de beide boomen in het midden van den hof de voorkeur boven deze opvatting van het uit de aarde ontspringen in den hof.

A. S. YAHUDA (*Die Sprache des Pentateuch*, I, 1929, p. 160) wees ook op deze beteekenis van פָּרַד. Volgens YAHUDA zou מִשָּׁם echter slaan op den hof en zou de rivier na den hof juist opgehouden zijn (afgeleid uit de beteekenis van „zich scheiden") en onderaards de bronnen hebben gevormd van de wereldrivieren. Deze laatste opvatting vindt men reeds bij SEVERIANUS in zijn Homilieën op Genesis, cf. JOH. ZELLINGER, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*, Alttest. Abh. VII, 1, Münster i. W., 1926, p. 101. Zie ook K. KRETSCHMER, *Die physische Erdkunde im chr. Mittelalter*, Geogr. Abh., IV, 1, Wien, 1890, pp. 78 sqq.

[188]) De eigenlijke beteekenis van רָאשִׁים (nl. capita, hoofden, bronnen, principia, *ἀρχαί*) zou op die wijze ongetwijfeld beter tot haar recht komen; cf. DELITZSCH, *Genesis*, p. 81 sq.; H. WEINHEIMER, *Zu Gen. 2*, ZATW, 1912, p. 34 en HEINISCH, *Genesis*, p. 115; ook al staat de beteekenis „splitsing", „kruispunt" m.i. wel vast door Ez. 21 : 26 (cf. G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, p. 297 sq.). Volgens BURROWS (Orientalia,

wel er voor deze laatste opvatting wel verschillende argumenten zijn aan te voeren (zie aant. 187), is ze toch wel wat gewrongen en gezocht. Ik acht dan ook de eerste voorstelling het meest waarschijnlijk. We zouden dan vs. 9*b* en 10 als volgt kunnen vertalen: „.... met den boom des levens in het midden van den hof alsook den boom der kennis van goed en kwaad, terwijl een stroom van Eden uitging om den hof te bevloeien, en zich vandaar (nl. van de beide boomen in het midden van den hof) splitste in vier armen."

Op deze wijze zou een nauwer verband worden gelegd tusschen den boom des levens en de vier paradijsstroomen (c.q. bronnen), dan bij het meerendeel der exegeten het geval is, tenzij men met HOLZINGER (*Genesis*, p. 26) vs. 10 zóó wil interpreteeren, dat de paradijsrivier in den hof ontsprong. Dan zou die relatie nog veel grooter zijn. Maar deze opvatting schijnt mij in strijd te zijn met den tekst, die door de uitdrukking מן בעדן (2 : 8) een onderscheid maakt tusschen Eden en den hof van Eden.

De nauwe relatie echter, die wij in de paradijsvoorstelling van verschillende volken aantreffen tusschen den paradijsboom en de paradijsrivier (of bron), zou door een vertaling als boven door ons voorgesteld, op volkomen bevredigende wijze en in overeenstemming met den context worden verklaard.

De idee van de *levensbron* (of levensrivier) vinden wij

30, 1928, p. 22) en DEIMEL (ib., p. 33 sq.) kan ראש ook „monding" beteekenen.

In verband met onze opvatting van משם, יפרד en ראשים is merkwaardig de uitspraak in Midr. Ber. Rabba op Gen. 3 : 9 (ed. Theod., p. 138): וכל מי בראשית מתפלגין תחתיו d.i.: „en alle wateren der schepping verdeelden zich onder hem (= breidden zich vandaar uit, nl. onder den boom des levens)," ook al voeg ik hier aanstonds aan toe, dat we aan de fantastische beschouwingen in de latere Joodsche litteratuur niet al te veel waarde moeten hechten voor een reconstructie van de historische werkelijkheid, die ons in Gen. 2 en 3 beschreven wordt.

Eenzelfde traditie omtrent den boom des levens vinden we in de *Apoc. Pauli* en is in Perzië bewaard gebleven (Bund. 27 : 4, cf. Yašt 5 : 3 in verband met Yašt 12 : 23 sqq., Yasna 65 : 3 sq. e.a.), cf. het Register s.v. „water (van onder den boom des levens)."

echter in het bijbelsch paradijsverhaal niet[189]), al kan de bron of de splitsing in vier rivieren bij den boom des levens wel tot het ontstaan van deze voorstelling in de paradijstraditie der volkeren aanleiding hebben gegeven (evenals dat met den paradijsberg het geval was door de ligging van het paradijs in het gebergte of op een hoogvlakte).

4. *De Slang.*

In de mythologische concepties van bijna al de volkeren der wereld neemt de slang een meer of minder belangrijke plaats in[190]). En aangezien de godsdienstige beteekenis van

[189]) Zimmern (ARW, 1899, pp. 165 sqq. en *Die biblische und die babylonische Urgeschichte*, A.O. 1901, pp. 20 sqq.) veronderstelde (in verband met Ez. 47), dat de paradijsrivier het levenswater voorstelde; cf. ook Gunkel, *Genesis*, p. 36; Gressmann, *Der Messias*, 1929, p. 180: „Nur im Göttergarten fliessen so wunderbare Lebenswasser, die das Salzige süss und das Kranke gesund machen"; Bertholet, *Hesekiel*, Tübingen, 1936, p. 165 sq.; Bousset, *Offenbarung*, 1936, p. 452 (in verband met de ποταμὸς ὕδατος ζωῆς in Op. 22 : 1). In de paradijsgeschiedenis wordt over de rivier (of bron) des levens echter met geen woord gesproken. Wünsche (*Lebensbaum*, p. 74) zegt dan ook: „Im Alten Testament finden sich nur Andeutungen vom Lebenswasser. In der Paradieserzählung Beziehungen zu ihm sehen zu wollen, sei es in dem Gen. 2, 6 von der Erde aufsteigenden Nebel ('êd), der die ganze Oberfläche des Erdbodens tränkt, oder in dem 2, 10 von Eden ausgehenden Strome, welcher den Garten bewässert, erscheint uns gesucht".

Wel zou men misschien kunnen zeggen, dat het paradijs in bijzonderen zin voor den mensch zinnelijke uitdrukking was van het leven in de gemeenschap met God, en dat in dien zin heel de Schepping voor hem een Schepping des levens was, en zoo ook de wateren van Eden wateren des levens (cf. J. C. Sikkel, *Het Boek der Geboorten*, I, pp. 218 sqq.).

[190]) Cf. J. Fergusson, *Tree and Serpent worship*, London, 1873; C. St. Wake, *Serpent Worship*, London, 1888; Nikel, *GK*, pp. 161 sqq.; C. F. Oldham, *The Sun and the Serpent*, London, 1905; E. Amélineau, *Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Egypte*, RHR, LI (1905), pp. 335 sqq., LII (1905), pp. 1 sqq.; Ad. Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin, 1934, p. 45 sq.; F. P. en A. P. Penard, *De menschenetende aanbidders der zonneslang*, 3 dln., Paramaribo, 1907/08; O. Gruppe, *Griech. Myth.*, II, 1906, p. 807 sq.; RECAW 2, II, 3, 1921, pp. 494 sqq.; E. Küster, *Die Schlange in der griechischen*

de slang in deze religies onderling sterk varieert, is het met het oog op een vergelijkend onderzoek noodzakelijk na te gaan, hoe wij de figuur van de slang in Gen. 3 hebben op te vatten en in welk verband zij staat met den boom des

---

Kunst und Religion, RVV, XIII, 2, 1913, vooral pp. 60 sqq., 134 sqq.; J. G. FRAZER, *The Serpent and the Tree of Life*, in „Essays and Studies presented to W. Ridgeway", Cambridge, 1913, pp. 413 sqq.; id., *Folklore in the Old Testament*, I, London, 1919, pp. 66 sqq.; id., *The golden Bough*, cf. Index, s.v. „serpent"; artt. van MAC CULLOCH, CROOKE en WELSFORD in ERE, s.v. Serpent-Worship, Vol. XI, pp. 399-423; P. BAS. TANGHE, *De Slang bij de Ngbandi*, Brussel, 1921; F. SPEISER, *Schlange, Phallus und Feuer in der Mythologie Australiens und Melanesiens*, Verh. Naturf. Ges. Basel, 1927, pp. 219 sqq.; R. LEHMANN NITSCHE, *Der apokalyptische Drache*, Z. Ethn. 65, pp. 193 sqq.; E. ULBACK, *The Serpent in Myth and Scripture*, Bibl. Sacra, 1933, pp. 449 sqq.; FELDMANN, *P. u. S.*, pp. 130 sqq., 244 sqq., 304 sqq., 321 sqq., 333 sqq., 458 sqq.; FR. SPIEGEL, *Eranische Altertumskunde*, Bd. III, Leipzig, 1878, pp. 530 sqq.; J. SCHEFTELOWITZ, *Die altpersische Religion und das Judentum*, 1920, pp. 42 sqq.; CHANTEPIE, *Lehrbuch*, II [4], Reg. s.v. „Schlange" en „Schlangengottheit"; JOH. HOOPS, *Reallexicon der germ. Altertumskunde*, Bd. IV (1918/9), p. 132; W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911, pp. 325 sqq.; id., art. *Drache*, PRE [3], s.v.; TOSCANNE, *Études sur le serpent, figure et symbole dans l'antiquité élamite*, Mém. Dél. en Perse, XII, 1911, pp. 151 sqq.; M. JASTROW, *Hebrew and Babylonian Traditions*, London, 1914, Index s.v. „Dragon" en „Serpent"; id., *Die Rel. Bab. u. Ass.*, I, pp. 166, 195; II, 776 sqq.; K. FRANK, *Studien zur Babyl. Religion*, I, 1911, pp. 249 sqq.; W. H. WARD, *Seal Cylinders in western Asia*, Washington, 1910, pp. 127 sqq. (ch. XVIII, The serpent Gods), p. 419 sq.; S. LANGDON, *Tammuz and Ishtar*, 1914, pp. 114 sqq.; L. C. HOPKINS, *The Dragon Terrestrial and the Dragon Celestial*, JRAS, 1932, pp. 91 sqq.; A. BERTHOLET, art. *Schlange*, RGG V [2], Sp. 164 sq.; J. HEHN, *Zur Paradiesesschlange*, Festschr. Merkle, 1922, pp. 137 sqq.; P. A. DEIMEL, *Die Schlange bei den Babyloniern*, Orientalia, 1924, pp. 57 sqq.; G. W. LOCHER, *The Serpent in Kwakiutl Religion*, Leiden, 1932; BARB. RENZ, *Der orientalische Schlangendrache, Ein Beitr. z. Verständnis d. Schlange im Bibl. Paradies*, Augsburg, 1930; G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, pp. 363 sqq.; ST. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, I, 1932, B 11, 91, 123 en 176; B. LANDSBERGER, *Die Fauna des alten Mesopotamien*, 1934, pp. 45 sqq.; E. DOUGLAS VAN BUREN, *Entwined Serpents*, A. f. O., 1935, pp. 53 sqq.; L. DELAPORTE, *Les Hittites*, Paris, 1936, p. 250 sq. (mythe du serpent Illoujanka); H. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit*, pp. 268 sqq., 298 sqq.; J. F. CAMPBELL, *The Celtic Dragon Myth*, Edinburgh, 1911 en J. PH. VOGEL, *Indian serpent lore*, London, 1926.

levens, zonder dat wij daarbij op de verschillende meeningen betreffende de slang uitvoerig zullen ingaan [191]).

Uit Gen. 3 : 1 valt al dadelijk op te maken, dat met de slang wordt bedoeld één van de door God geschapen dieren [192]). Deze opvatting wordt nog versterkt door vs. 14, waar God de Heere tot de slang zegt: ארור אתה מכל־הבהמה, Dat de slang hier sprekend wordt ingevoerd (vs. 1, 4 sq.), dat zij een buitengewoon inzicht toont te bezitten in de bedoeling Gods en in de psychische gesteldheid van de vrouw (vs. 1, 4 sq.), dat vs. 15 behalve in eigenlijken zin ook in overdrachtelijken zin zal moeten worden verstaan [193]), be-

---

[191]) Cf. daarover Excursus VI en aantt. 192-196.

[192]) Cf. o.a. DELITZSCH, *Genesis*, l.c.; HOLZINGER, *Genesis*, p. 31; KÖNIG, *Genesis*, pp. 257 sqq. (op p. 267 voert KÖNIG het pleit voor een „repräsentative Deutung" van de slang, waarbij overigens de slang als dier wordt gehandhaafd; in *Die Messianischen Weissagungen des A.T.*, Stuttgart, 1923, p. 76 noemt hij zijn opvatting de „konkret-repräsentative". De slang zou „die Weltbestandteile vertreten, die durch ihren Glanz oder hinterlistig überraschendes Verhalten den Menschen oft zur Versuchung gereichen"; cf. daartegen J. SCHELHAAS, *De Messiaansche profetie in den tijd vóór Israëls volksbestaan*, Hoogeveen, 1932, pp. 20 sqq.); GUNKEL, *Genesis*, p. 15; PROCKSCH, *Genesis*, p. 32; AALDERS, *Genesis*, I, p. 127; id., *G. o. G.*, p. 485.

[193]) Over de beteekenis van Gen. 3 : 15 zie men J. SCHELHAAS, *De Messiaansche profetie*, pp. 6-50. SCHELHAAS komt tot de conclusie, „dat de direct-Messiaansche opvatting de eenig houdbare en door den tekst geëischte is" (p. 49). Hij verdedigt deze meening in navolging van prof. LINDEBOOM (*De belofte van den Zaligmaker* in „Uit de Schriften", uitg. Ger. Trakt. gen. Filippus, 1910, pp. 53 sqq.) niet alleen tegen de opinie van hen, die in Gen. 3 : 15 van geen enkele heenwijzing naar den Messias willen weten, zooals HOLZINGER, GUNKEL e.a., maar ook van anderen zooals KÖNIG, die kiest voor de collectieve opvatting van זרע en in 3 : 15 slechts een indirecte heenwijzing naar de Messiaansche eeuw ziet, en voorts van CALVIJN, A. NOORDTZIJ, H. BAVINCK, J. C. SIKKEL e.a., die in Gen. 3 : 15 alleen een indirecte Messiaansche profetie belichaamd zien.

G. CH. AALDERS (*G. o. G.*, pp. 517 sqq.) handelt ook uitvoerig over Gen. 3 : 15 en concludeert (p. 524), dat de tekst „ongetwijfeld een rechtstreeksche aankondiging (is) van den Messias en zijn triomf over Satan", maar dat het „vrouwenzaad" toch niet alleen op den Messias slaat, maar ook collectief moet worden opgevat als aanduiding van den strijd der vromen tegen den duivel. „Men kan," zegt hij, „niet louter de collectieve noch de louter individueele opvatting van

hoeft geen aanleiding te zijn om de duidelijke uitspraken van vs. 1 en 14 in twijfel te trekken en de slang niet als een gewoon dier op te vatten [194]). Wel kan uit een en ander worden opgemaakt, dat achter de slang een booze macht moet schuilen, die de slang als haar instrument gebruikt om den mensch ten val te brengen [195]) en zoo de harmonie in Gods schepping, waarvan God zelf gezegd had, dat ze „zeer goed" was (1 : 31), te verbreken, ook al wordt in den tekst zelf deze daemonische macht niet nader aangeduid.

Het woord עָרוּם, dat in vs. 1 gebruikt wordt, zegt als zoodanig niets van het boosaardig karakter der slang. Het kan zoowel in sensu bono (*φρόνιμος*) als in sensu malo (*πανοῦργος*) worden gebezigd, maar de gunstige beteekenis is hier het meest waarschijnlijk [196]), al werd haar schranderheid (waar-

het „vrouwenzaad" huldigen zonder aan den tekst geweld aan te doen" (o.c. p. 524 sq.). Men zie ook van denzelfden auteur, *Genesis* I, pp. 135 sqq.

[194]) Het „stof eten" van vs. 14 zal evenals „het op den buik gaan" ook in letterlijken zin zijn op te vatten, cf. Jes. 65 : 25 en Micha 7 : 17 (stof lekken *„als de slang"*). Zie HOLZINGER, *Genesis*, p. 33. Er is geen reden om hier met HEINISCH (*Genesis*, p. 124) en ENGELKEMPER (B. Z. 1910, p. 358, Anm. 1) aan Ištar's Hellevaart (V, 8) te denken: „wo Erde ihre Nahrung, Lehm ihre Speise ist" (UNGNAD, AOTB I, p. 65, v. 8). GRESSMANN ziet in deze uitdrukking dan ook ten onrechte een bewijs voor zijn opinie, dat de slang in Gen. 3 als chthonisch wezen moet zijn bedoeld (*Die Paradiessage*, p. 32 sq.). Wel zal met het „stof eten" tegelijk de vernedering van de slang worden aangeduid; in die beteekenis komt deze uitdrukking tenminste ook in lateren tijd nog voor (cf. GUST. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palestina*, I, 2, 1928, p. 523).

[195]) Cf. Joh. 8 : 44; 2 Cor. 11 : 3 (14); Rom. 16 : 20; Op. 12 : 9, 20 : 2. Zie over deze quaestie voorts J. SCHELHAAS, l.c. en AALDERS, *G. o. G.*, pp. 487 sqq.; zie ook aant. 193 en Excursus VI.

[196]) De LXX heeft *φρονιμώτατος* (gunstige beteekenis), Aqu. en Theod. *πανοῦργος* (ongunstig); de Vulg. callidior (zoowel gunstig als ongunstig).

In Job 5 : 12 en 15 : 5 komt עָרוּם in ongunstigen zin voor, maar meestal, bijv. in Spr. 12 : 16, 23; 13 : 16 e.a. in gunstigen zin, cf. Ges. W. s.v. עָרוּם. In Mt. 10 : 16 heeft de slimheid van de slang ook een gunstige beteekenis (*φρόνιμος*). In Gen. 3 : 1 zal de gunstige beteekenis bedoeld zijn, omdat de slang evenals de andere dieren door God goed was geschapen (cf. Gen. 1 : 25). De auteur van Gen.

mee vooral op de mogelijkheid tot spreken zal zijn gedoeld) door de daemonische macht, wier werktuig zij was, in malam partem misbruikt.

We hebben in de slang dus te zien een door God geschapen dier, dat door den Satan werd gebruikt als middel om den mensch te verleiden tot zonde. De slang, die aan God onedele motieven toeschrijft, en door haar valsche voorstelling bij den mensch het hoogmoedig verlangen wekt om door het kennen van goed en kwaad als God te willen zijn, en hem tenslotte ook tot ongehoorzaamheid verleidt, is geen uitvinding van den Israëlietischen auteur, die op die wijze een oorspronkelijk mythologisch verhaal, waarin de slang als magisch levens- en wijsheidsdier voorkwam, in Jahvistisch-monotheïstischen zin omwerkte[197]), maar een authentieke weergave van de geschiedenis der verleiding door de slang en van den val des menschen, waardoor de mensch (en hier ligt het verband tusschen de slang en den boom des levens) het eeuwige leven verbeurde en van den boom des levens door God verdreven werd.

5. *De Kerubim en het Vlammend Zwaard.*

Door de verdrijving uit het paradijs en het afsluiten van den weg naar den boom des levens (3 : 24) werd het vonnis dat God over den mensch had uitgesproken, tot een begin van uitvoering gebracht.

Tot bewakers van den weg naar den boom des levens werden הכרבים aangesteld.

Het lidwoord behoeft er niet, zooals Obbink[198]) en Vriezen[199]) e.a.[200]) meenen, op te wijzen, dat de auteur van

3 zal op haar schranderheid m.i. dan ook niet den nadruk hebben gelegd om haar van het begin af aan in een ongunstig daglicht te stellen, maar om begrijpelijk te maken, dat zij werd uitgekozen om tot Eva te spreken. Zie ook H. Bavinck, *Ger. Dogm.*, III ², p. 8; J. Schelhaas, o.c., p. 25; Aalders, *G. o. G.*, pp. 491 sqq.

[197]) Zoo Böhl, Obbink, Vriezen e.a. Zie daarover Excursus VI.

[198]) *Het Bijbelsch Paradijsverhaal*, p. 24, 156 sq.

[199]) *Onderzoek*, p. 199.

[200]) Zoo bv. reeds Knobel, *Die Genesis*, 2. Aufl. 1860, p. 51 (later bewerkt door Dillmann). Zie ook Fr. Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*, I ², Paris, 1880, p. 129.

Genesis 2 en 3 veronderstelde, dat zijn lezers wisten, wie met de Kerubim werden bedoeld [201]). Wel ligt het op zich zelf voor de hand, dat voor de Israëlieten de Kerubim een bekende voorstelling vertegenwoordigden. Voor ons is dat echter niet het geval.

Nu bestaan er heel wat hypothesen omtrent deze Kerubim. We hebben er vroeger [202]) reeds op gewezen, dat VAN HOONACKER, op grond van vers 24, vermoedde, dat het paradijs een hof voor Kerubim was, en dat de Kerubim zelf voor Elohim waren te houden; maar 2 : 8 toont duidelijk aan, dat de hof niet voor de Kerubim, maar voor de menschen was bestemd, en zijn veronderstelling, dat onder de Kerubim Elohim zijn te verstaan, vindt nòch in den tekst van Gen. 3, nòch in de plaatsen elders in het O.T., waarin over de Kerubim gehandeld wordt, eenigen steun, zoodat ze niets kan bijbrengen tot de oplossing van de vraag, wat wij onder deze Kerubim hebben te verstaan.

Datzelfde geldt trouwens ook van de andere hypothesen omtrent de Kerubim [203]). Zelfs de vergelijking met de (Sumerische en) Babylonisch-Assyrische Karibu-, Karubu- of Kuribu-godheden, die zoowel in den naam als in een deel hunner functies eenige overeenkomst vertoonen met de bijbelsche Kerubim, brengt ons niet veel verder, want ook al neemt men aan, dat het Hebreeuwsche woord met deze Babylonische woorden etymologisch verwant is, hetgeen nog niet zeker is [204]), dan is er zakelijk toch nog zulk een groot onderscheid, dat de Babylonisch-Assyrische voorstellingen moeilijk iets ter verklaring van de bijbelsche Kerubim kunnen bijdragen [205]).

[201]) cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 386.

[202]) Zie boven, p. 163, aant. 144.

[203]) cf. Excursus VII.

[204]) cf. OBBINK, *Het Bijbelsch Paradijsverhaal*, p. 71, n. 3; HEINISCH, *Genesis*, p. 130 (t.a.v. het Sumerisch woord Kuribi).

[205]) HEINISCH (*Genesis*, p. 130) zegt: „Mit den Cheruben Babels haben die biblischen Cherubim also nicht viel mehr als den Namen gemeinsam, und wir haben kein Recht, in Israels religiöse Anschauungen die Mischgestalten einzufügen, die uns im alten Orient begegnen". Zie ook FELDMANN, *P. u. S.*, p. 256 sq.; NIKEL, *GK*, pp. 155 sqq.; AALDERS, *G. o. G.*, p. 384 sq.; H. VISSCHER, *Het Paradijsprobleem*, p. 168 sq., 170, 172 en FRUHSTORFER, *Paradiessünde*, pp. 94 sqq. VRIEZEN, die wel van oordeel is, dat de Babylonische voorstellingen nog de meeste

De voorstellingen van de Kerubim, die in het O.T. voorkomen, zijn ook niet overal gelijk, hetgeen ook niet te verwonderen is, aangezien de Kerubim als geestelijke wezens geen stoffelijke gedaante in eigenlijken zin hebben. Het uitvoerigst is Ezechiël (1 : 4—28; 3 : 13, 23; 9 : 3; 10 : 1—22; 11 : 22), maar we hebben hier te doen met een visioen, en bovendien komen de Kerubim hier niet als wachters voor, maar als dragers van den troon van Jahve, gelijk ze elders worden voorgesteld als dragers van Jahve zelf (2 Sam. 22 : 11; Ps. 18 : 11), waarmee te vergelijken zijn 1 Sam. 4 : 4; 2 Sam. 6 : 2; 2 Kon. 19 : 15; 1 Kron. 13 : 6; Ps. 80 : 2; 99 : 1 en Jes. 37 : 16, in welke teksten de uitdrukking ישב הכרבים voorkomt. De troon Gods (of Jahve Zelf) wordt gedacht als te rusten op de Kerubim, die zelf op de vleugels van den wind door het luchtruim zweven [206]). Vandaar ook de parallelie tusschen Kerub en wind in Ps. 18 : 11 (cf. Ps. 104 : 3 en Jes. 19 : 11; zie ook Ps. 68 : 34 en Deut. 33 : 26, in welke teksten misschien dezelfde gedachte tot uitdrukking wordt gebracht). De voorstelling bij Ezechiël is sterk diervormig. Slechts één van de aangezichten is menschvormig [207]).

---

aanknoopingspunten bieden voor de bijbelsche Kerubim (*Onderzoek*, p. 113) en een etymologisch verband zeer waarschijnlijk acht (o.c., p. 114), meent toch, dat er „van de zakelijke samenhang niets zekers valt te zeggen" en dat de O.T.-ische voorstelling „een geheel ander type vertoont" (o.c., p. 115). De Karibu-godheden zijn zoowel tempelwachters als beschermgoden en voorbidders, terwijl die laatste trek in de bijbelsche kerub-voorstelling geheel ontbreekt. De conclusie van Dhorme-Vincent (*Les Chérubins*, RB, 1926, p. 495) luidt dan ook, dat: „les divergences essentielles éliminent d'emblée toute assimilation religieuse des chérubins bibliques à leur prototype plastique mésopotamien." H. Visscher (*Het Paradijsprobleem*, p. 170) neemt deze conclusie over met deze woorden: „Het onderscheid tusschen den Bijbelschen Cherub en de Babylonische prototypen is zoo wezenlijk en zoo diep, dat er van een identificatie geen sprake kan zijn." Het komt mij voor dat het beter is, hier ook zelfs het woord „prototype" niet te gebruiken.

[206]) Misschien zou aan deze uitdrukking ook ten grondslag kunnen liggen de voorstelling, dat Jahve van rondom door Kerubim is omgeven. In dat geval zou de beteekenis misschien iets dichter komen bij die van Ez. 28 : 14 en 16 (cf. Rud. Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, p. 22).

[207]) Blijkens Ez. 1 : 5*b* overheerschte echter de gelijkenis op een

De meeste verwantschap met de Kerubim van het paradijsverhaal schijnt nog de Kerub van Ez. 28 : 14 en 16 te vertoonen, maar de daar gebezigde uitdrukking כרוב (ממשח) הסיכך is zelf zoo raadselachtig, evenals het verband, waarin hij voorkomt[208]), dat daaruit moeilijk iets valt af te leiden ter verklaring van de Kerubim in Gen. 3 : 24.

Zoo blijven alleen nog over de Kerubim van de ark (Ex. 25 : 18-20, 22; 37 : 7-9; Num. 7 : 89; 1 Kron. 28 : 18; 2 Kron. 3 : 10-13; 5 : 7 sq.; 1 Kon. 6 : 23 sqq.; 8 : 6, 7) en de Kerubvoorstellingen op de gordijnen en het voorhangsel van den tabernakel (Ex. 26 : 1, 31; 36 : 8, 35), op de wanden, het voorhangsel en de deuren van den tempel van Salomo (1 Kon. 6 : 29-35; 2 Kron. 3 : 7, 14), op de wanden en de deurpaneelen van den tempel in het visioen van Ezechiël (Ez. 41 : 18-25), en op de lijsten van de koperen stellingen (1 Kon. 7 : 29, 36).

Voor de gedaante der Kerubim bieden deze teksten ons weinig of geen gegevens. Ook de uitdrukking פני הכרבים in de beschrijving van de figuren op de ark brengt ons niet veel verder. Wel is het waarschijnlijk, dat daar een menschelijk aangezicht is bedoeld[209]), maar zeker is dat niet,

mensch (zie ook NIKEL, *GK*, p. 158). — De vier dieren in Op. 4 en 5 herinneren in vele opzichten aan de Kerubim van Ezechiël. Het is daarom niet onmogelijk, dat we bij deze dieren ook aan Kerubim hebben te denken (cf. DRIVER, *Genesis*, p. 61; KITTEL, *Th. W.*, II, 1935, p. 875 s.v. *ζῷον* en C. v. GELDEREN, *De Boeken der Koningen*, I[2], Kampen, 1937, p. 121). Alleen zijn de Kerubim bij Ezechiël zgn. „mengwezens", terwijl de *τέσσερα ζῷα* in Op. 4 en 5 als afzonderlijke wezens worden voorgesteld. GREIJDANUS (*Openbaring*, 1925, p. 125) ziet in deze *ζῷα* daarom een wijziging en combinatie van de Cherubijnen bij Ezechiël en de serafijnen bij Jesaja (cf. BOUSSET, *Offenbarung*, p. 250; H. GUNKEL, *Zum religionsgesch. Verst. des N.T.*, pp. 43 sqq. en FRANZ BOLL, *Aus der Offenbarung Johannes*, Leipzig-Berlin, 1914, pp. 36 sqq.). — Het woord *ζῷον* beteekent eigenlijk „levend wezen" maar wordt toch gewoonlijk voor dieren gebruikt. Zoo ook in de LXX Gen. 1 : 21; Ez. 47 : 9 e.a. en in het N.T. Hebr. 13 : 11 (cf. ook Jud. 10; 2 Petr. 2 : 12). De goddelijke dieren der Egyptenaren worden ook *ζῷα* genoemd (KITTEL, *Th. W.*, II, p. 875), evenals de wondervogel Phoenix in 1 Cl. 25 : 3 (*ζῷον*). In 1 Cl. 20 : 4 worden met *ζῷα* zoowel menschen als dieren bedoeld.

[208]) Voor Ez. 28 : 12 sqq. zie men het vierde hoofdstuk pp. 432 sqq.

[209]) Men denke aan den gevleugelden stier(?) met menschelijk aangezicht op de rots aan den ingang der koningsgraven te Jeruzalem

want פנים wordt soms ook wel van dieren gezegd (bijv. Gen. 30 : 40 en Ez. 1 : 10), en van hun overige gestalte worden voorts alleen de vleugels genoemd. En datzelfde geldt van de Kerubim op de wanden en de gordijnen van den tabernakel en van den tempel.

In al deze voorstellingen schijnt echter wel de gedachte te zijn uitgedrukt, dat de Kerubim bewakers waren van het heiligdom, inzonderheid van het heilige der heiligen [210]). En dan is er een duidelijk verband met de taak van de Kerubim in het paradijsverhaal, die den weg naar den boom des levens hadden te bewaken, welk verband nog sprekender wordt door de palmboomen, die telkens naast de Kerubim waren aangebracht (1 Kon. 6 : 29, 32, 35; 7 : 36; Ez. 41 : 18 sqq., 25 sq.); want het is niet onmogelijk, dat wij in deze palmen vertegenwoordigers hebben te zien van de paradijsboomen, en in den tempel een afbeelding van het paradijs [211]), en dan bevatten de Kerubim op de wanden en de gordijnen een herinnering aan de hemelsche wacht, die door God bij den ingang van het paradijs werd gesteld. Tot de gemeenschap met God, die in het paradijs eenmaal heerlijke werkelijkheid was, en in tabernakel en tempel door verzoening der zonden verkregen werd, kon de zondige mensch uit zich zelf niet meer geraken. De Kerubim waakten voor

uit de 11e—10e eeuw v. Chr. (cf. DHORME-VINCENT, o.c., p. 489) en aan het „mengwezen" op het reukofferaltaar(?), dat in Ta'annek is gevonden (cf. hoofdst. IV, aant. 164).

[210]) cf. H. SCHULTZ, *Alttestamentliche Theologie* [5], 1896, p. 488 sq.: „Die rätselhafte Gestalt dieser (ten onrechte door SCHULTZ genoemde) Phantasie-Bilder entspricht dem göttlichen Geheimnis und der göttlichen Unerforschlichkeit; göttliche Nähe und göttliche Unnahbarkeit werden durch sie lebendig und real vorgestellt". Men zie ook: DRIVER, *Genesis*, p. 61; HEINISCH, *Genesis*, p. 130; C. v. GELDEREN, *Koningen*, I [2], p. 122; en JACOB, *Genesis*, p. 129 („Allen Stellen in denen Cherubim vorkommen gemeinsam ist die unmittelbarste Nähe zur Gottheit und ihrem Allerheiligsten, die sie tragen und umschliessen, schützen und von denen sie abhalten").

[211]) cf. J. L. PALACHE, *Het Heiligdom in de voorstelling der Semietische volken*, Leiden, 1920, pp. 57 sqq., 142 sqq.; C. v. GELDEREN, *Koningen*, I [2], p. 122 sq. en VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 5, 49 sq. In het vierde hoofdstuk kom ik op deze combinatie van paradijs en tempel nog nader terug.

de heiligheid Gods en bewaarden den toegang tot de plaatsen, die God voor den zondigen mensch had gesloten.

Behalve van de Kerubim, wordt in Gen. 3 : 24 ook nog gewag gemaakt van de להט החרב המתהפכת, lett.: „de vlam van het zich omkeerende (wentelende) zwaard".

De constructie met ואת en het feit dat כרבים in den pluralis en חרב in den singularis staat[212]), doen vermoeden, dat we hier met een afzonderlijke figuur te doen hebben[213]).

Wat we dan onder dit Vlammend Zwaard hebben te verstaan is niet gemakkelijk te zeggen[214]). Waarschijnlijk

---

[212]) Daarop stuit m.i. ook de verklaring van JACOB (*Genesis*, p. 128 sq.) af, die de ו als een ו explicativum opvat en Kerubim en Vlammend Zwaard dus identificeeren wil. JACOB beweert wel, dat Kerubim evenmin als Elohim een pluralis behoeft aan te duiden, maar hij vergeet, dat Kerub dikwijls in het enkelvoud voorkomt (cf. Ex. 25 : 19; 37 : 8; 2 Sam. 22 : 11; 1 Kon. 6 : 24, 26; 2 Kron. 3 : 11, 12; Ps. 18 : 11; Ez. 9 : 10; 10 : 2, 4, 7, 9, 14; 28 : 14, 16; 41 : 18); dat de pluralis Kerubim ook met een meervoudigen werkwoordsvorm wordt geconstrueerd (bij Elohim is dat laatste zelden het geval; ook komt slechts een enkele maal de enkelvoudige vorm El of Eloah voor) en dat wij in de meeste andere gevallen, waar het woord Kerubim voorkomt, uit het verband kunnen opmaken, dat daarmede ook inderdaad een meervoudig begrip wordt aangeduid.

[213]) Zoo wordt het dan ook door de meesten opgevat. Ik noem hier bijv. HEINISCH, (*Genesis*, p. 130 sq.); SKINNER (*Genesis*, p. 89); STRACK (*Genesis*, p. 15, „vielleicht"); BUDDE (*Paradiesesgeschichte*, p. 78, 84); DELITZSCH (*Genesis*, ad 3 : 24); GUNKEL (*Genesis*, p. 25); OBBINK (*Paradijsverhaal*, p. 157; LENORMANT (*Les Origines de l'Histoire*, I [2], pp. 129 sqq.); FELDMANN (*P. u. S.*, p. 255); GRESSMANN (*Urspr. d. isr.-jüd. Eschat.*, 1905, p. 79 sq.); VISSCHER (*Het Paradijsprobleem* [3], p. 169); JACOB (*Genesis*, p. 129: „dass sie es in der Hand tragen und schwingen", zegt JACOB, „würde ein ובידם erfordern".); VRIEZEN, (*Onderzoek*, p. 191). G. CH. AALDERS vertaalt ook „en het vlammend lemmer van een bliksemend zwaard" (*Genesis*, p. 106), maar uit de verklaring (waarin hij spreekt over „de Cherubs met het dreigend lemmer van het bliksemend zwaard", ib. p. 145; cf. ook *G. o. G.*, p. 387), blijkt, dat hij het vlammend zwaard toch niet als een afzonderlijke voorstelling opvat. De bedoeling van KÖNIG is niet geheel duidelijk, al wijzen m.i. zijn vertaling (*Genesis*, p. 258) en de opmerkingen ib., p. 259 sq. er op, dat hij zich de Kerubim en het Vlammend Zwaard als twee afzonderlijke grootheden voorstelt.

[214]) Zie Excursus VII. — Volgens JASTROW (*Hebrew and Babylonian Traditions*, p. 53) is het „vlammend zwaard" een later toevoegsel.

hebben we ons dit Vlammend Zwaard zoo voor te stellen als de vlammende fakkel tusschen de Kerubim in het visioen van Ezechiël (c. 1 : 13).

Ik herinner hier ook aan de voorstelling van de vurige muur rondom Jeruzalem in Zach. 2 : 9, en aan het „zwaard" van Jahve, Jes. 27 : 1; 34 : 5 sq.; Jer. 46 : 10; 47 : 6 sq.; Ez. 21 : 8 sqq. en Zef. 2 : 12, al moeten we wel bedenken, dat deze vurige muur en dit zwaard symbolisch (allegorisch) zijn bedoeld en dus niet op één lijn mogen worden gesteld met het vlammend zwaard van Gen. 3 : 24, dat niet voor een symbool of een mythologische voorstelling mag worden gehouden, maar een historische realiteit is geweest.

Ook het vlammend zwaard van Nah. 3 : 3 is een beeld, dat met het Zwaard van Gen. 3 : 24 niets te maken heeft. Wel zou een herinnering aan het Vlammend Zwaard van het paradijsverhaal aan de beeldspraak van dezen profeet ten grondslag kunnen hebben gelegen.

Wanneer we in het Vlammend Zwaard niet een aparte figuur willen zien, moeten we in vs. 24 vertalen „de cherubs met het vlammend lemmer van een bliksemend zwaard" of i.d. [215]). Op grond van de constructie met ואת en den singularisvorm van חרב, alsmede in verband met Ez. 1 : 13 komt het mij echter voor, dat wij de bedoeling van den tekst het beste verstaan, wanneer wij de voorstelling aanvaarden van het Vlammend Zwaard tusschen de Kerubim, als een dubbele wacht voor den ingang van het paradijs om den weg tot den boom des levens te bewaken [216]).

[215]) Zoo bijv. G. Ch. Aalders (zie aant. 213) en Böhl, *Genesis*, I, p. 30 („de Cherubs met het flikkerend zwaard"). Een dergelijke voorstelling schijnt ook in Babylonië voor te komen (cf. Heinisch, *Genesis*, p. 131).

[216]) In Sura 72 van den Ḳor'ān wordt beschreven, hoe Mohammed in een visioen ervoer, dat de djinn's luisterden naar zijn Ḳor'ān-reciet (cf. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I [2], Leipzig, 1909, p. 132). In vs. 8 wordt verteld, hoe de djinn's den hemel bewaakt vonden door „strenge wachters en vuurvlammen (šihāb)", en in vs. 9, hoe die vuurvlammen op de wacht lagen om te verhinderen, dat zij binnendrongen en luisterden. Niet onmogelijk hebben wij hier te doen met een herinnering aan de dubbele wacht voor het paradijs; zooals de Kor'ān ook elders zoovele zinspelingen op Oud-Testamentische verhalen bevat.

C. DE BETEEKENIS VAN DEN BOOM DES LEVENS IN HET PARADIJSVERHAAL.

Nu wij in het voorafgaande gedeelte van dit hoofdstuk verschillende plaatsen in de H. Schrift hebben nagegaan, waarin over den boom des levens gesproken wordt, en onze aandacht hebben gewijd aan het milieu, waarin de boom des levens was geplaatst, kunnen wij thans de vraag gaan bespreken, welke functie de boom des levens had te vervullen in het paradijs. Eerst wanneer wij hebben vastgesteld, welke beteekenis volgens het bijbelsche paradijsverhaal moet worden toegekend aan dezen boom, kunnen wij overgaan tot een wetenschappelijk verantwoorde vergelijking met andere verhalen, waarin ook over een boom des levens gehandeld wordt, om op grond van zulk een vergelijkend onderzoek te kunnen vaststellen of wij met een werkelijke „parallel", met een meer of minder verbasterde paradijstraditie, of met een daarvan onafhankelijke, slechts schijnbaar analoge voorstelling te doen hebben.

Aangezien wij bij ons onderzoek naar het karakter van den boom der kennis van goed en kwaad zulk een groote verscheidenheid van opinies hebben gevonden, zal het wel niemand verwonderen, wanneer wij datzelfde constateeren ten opzichte van den boom des levens, die in zulk een nauw verband met den boom der kennis staat. Niet zelden sluit immers het oordeel omtrent den boom der kennis ook reeds een opinie in betreffende den boom des levens. Wie het verhaal, waarin de boom der kennis op den voorgrond treedt, als allegorie beschouwt, zal ook den boom des levens allegorisch opvatten, en wie den boom der kennis mythologisch „verklaart", zal datzelfde doen ten aanzien van den boom des levens. Wie van den boom der kennis van goed en kwaad beweert, dat hij op magische wijze dengene, die van zijn vruchten at, een soort hoogere, goddelijke kennis verschafte, zal er allicht toe komen ook den boom des levens op te vatten als een magischen boom, die goddelijk leven kon schenken aan ieder, die van zijn vruchten genoot.

Om een duidelijk overzicht te verkrijgen van de verschillende opvattingen omtrent den boom des levens, zal ik deze indeelen in verschillende groepen. Als hoofdonderscheiding

neem ik de historische en de niet-historische opvatting. In de niet-historische valt dan nog weer te onderscheiden tusschen de allegorische en de mythologische opvatting, in de historische tusschen de historisch-folkloristische[217]) en de zuiver-historische[218]).

Als één der eerste vertegenwoordigers van de allegorische opvatting[219]) van den boom des levens[220]), en zeker als de

---

[217]) Deze term wordt door FELDMANN (*P.u.S.*, pp. 574 sqq.) gebezigd om daarmee zijn opvatting van het paradijsverhaal als geheel aan te duiden.

[218]) In de *Urgeschichte* van EICHHORN-GABLER, Altdorf-Nürnberg, 1792, II, 1, pp. 26 sqq. stelt GABLER de volgende classificatie voor: 1e de letterlijke verklaring, 2e de historisch-allegorische, 3e de allegorische, 4e de historisch-mythische, 5e de poëtisch-mythische en 6e de philosophisch-mythische (waarbij hij nog weer onderscheidt tusschen hen, die een ware geschiedenis als grondslag aannemen, en hen, volgens wie de „Urgeschichte" louter een philosophische mythe is), maar verschillende van deze klassen zijn m.i. slechts nuanceeringen van andere en kunnen dus bij die andere worden ondergebracht.

[219]) Meestal namen de allegorici naast den allegorischen ook nog een letterlijken (somatischen) en een moreelen (psychischen) zin van den tekst aan, maar die werden van ondergeschikte beteekenis geacht. De allegorische, diepere, of pneumatische beteekenis werd als de eigenlijke beschouwd, welke echter door den H. Geest alleen aan de ingewijden werd geopenbaard.

De allegorische uitleggingsmethode werd het eerst gevolgd door de Grieksche philosophen, die op deze wijze de oude Grieksche mythen wilden verklaren. Vooral bij de Stoïci was deze methode zeer geliefd. Ook de Rabbijnen stelden vaak tegenover de historische de allegorische als de eigenlijke beteekenis, die zij מדרש noemden (vandaar waarschijnlijk de naam midraśim). Zij onderscheidden gewoonlijk vier methoden van uitlegging, die zij aanduidden met de consonanten van פרדס (paradijs, tuin), nl. pešat (de letterlijke beteekenis), remez (de allegorische beteekenis), deraš (de homiletische commentaar) en sod (de mystieke, esoterische beteekenis). De Alexandrijnsche school zag in de allegorische methode een middel om allerlei „*ἀδύνατα*" in de H. Schrift te kunnen handhaven en de christelijke theologie met de Grieksche philosophie te verbinden.

In de praktijk voerde de allegorische methode tot de grootst mogelijke willekeur, waarbij de eigenlijke zin der Schrift geheel op den achtergrond kwam. Haar grootste triomfen vierde zij bij de Joden in de Kabbalistiek, bij de Christenen in de verschillende secten der Gnostieken en Manicheeën e.d.

meest belangrijke, mag hier de Joodsche philosoof-theoloog PHILO wel worden genoemd[221]). Het lag in zijn bedoeling een volledigen commentaar te schrijven op den Pentateuch, getiteld: „*Νόμων ἱερῶν ἀλληγόρια*". Hij is daarmede echter niet gereed gekomen (waarschijnlijk liep deze commentaar tot Gen. 20 : 3), terwijl bovendien nog enkele boeken daarvan verloren zijn gegaan[222]), zoodat het gedeelte, dat wij tegen-

De Chr. Apologeten der eerste eeuwen moesten van de allegorische exegese over het algemeen dan ook niet veel hebben. Men zie bv. TATIANUS, *Adv. Graec.* 21; PSEUDO-CLEM. ROM., *Hom.* VI, 17 e.a.

Voor de allegorische uitleggingsmethode zie men o.a. het zeer instructieve artikel *Allegory* van JOH. GEFFCKEN in ERE, I, pp. 327 sqq. en voorts J. RIDDERBOS, *Over de uitlegging der H. Schrift*, in Bijbelsch Handboek, I, Kampen, 1935, pp. 390 sqq., inzonderheid p. 405 sq.

[220]) De oudste vertegenwoordiger is wellicht de Joodsch-Alexandrijnsche philosoof ARISTOBULUS (2de eeuw v. Chr.), van wiens commentaar op de boeken van Mozes slechts enkele fragmenten, voornamelijk bij EUSEBIUS, zijn bewaard gebleven.

Voor de paradijsvoorstellingen van de Joden uit dien tijd en van de Joodsche en christelijke schrijvers uit de eerste eeuwen van het Christendom raadplege men o.a. ILDEF. DE VUIPPENS, *Le Paradis Terrestre au Troisième Ciel*, Paris-Fribourg, 1925, pp. 9 sqq., 43 sqq., 100 sqq. en P. VOLZ, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934, pp. 359 sqq., 381 sqq., 401 sqq., inzonderheid pp. 413 sqq.; zie ook beneden, hoofdstuk III A.

[221]) PHILO VAN ALEXANDRIË leefde van ± 20 v. Chr. tot 40 na Chr. Hij is de voornaamste vertegenwoordiger van de Hellenistisch-Joodsche philosophie en heeft veel invloed uitgeoefend op de Christelijke theologen der eerste eeuwen van het Christendom, m.n. op CL. ALEXANDRINUS, ORIGENES, AMBROSIUS en AUGUSTINUS.

Voor zijn werken raadplege men de editie van COHN-WENDLAND (8 Bde, 1896-1930) en de vertaling van J. HEINEMANN, *Die Werke Philos in deutscher Uebersetzung*, 1919.

Voor de vertaling van enkele hieronder volgende citaten raadpleegde ik, behalve het bovengenoemde werk van HEINEMANN, ook een vertaling van Dr. N. J. HOMMES, die hij zoo vriendelijk was mij toe te zenden.

Men zie voor PHILO o.a. de bijdrage van LEISEGANG in RGG IV², Sp. 1193 sqq. en het artikel van N. J. HOMMES, *Philo en Paulus*, in „Philosophia Reformata", 1937, pp. 157 sqq., met verdere litteratuuropgave.

[222]) Daarnaast heeft PHILO een korteren commentaar op den Pentateuch geschreven onder den titel „*Ζητήματα καὶ λύσεις*" *(Quaestiones et solutiones)*, waarvan ons bewaard zijn gebleven de boeken, die handelen over Genesis (tot hoofdstuk 28), en twee van de vijf boeken over Exodus.

woordig met dezen titel bestempelen, alleen een allegorische „uitlegging" op Gen. 2 en 3 bevat. Nu kunnen volgens PHILO nòch het paradijs, nòch de zondeval (al neemt hij beider historiciteit aan) letterlijk worden uitgelegd. Adam en Eva beteekenen voor hem de *νοῦς* en de *αἴσθησις*, de rede en de zinnelijkheid. In Gen. 2:25 wordt de *νοῦς* volgens PHILO naakt genoemd, wijl hij nog zonder zonde of deugd is. In dit verband plaatst hij ook de beide paradijsboomen. Volgens PHILO beteekenen de boom des levens en de boom der kennis „de aparte op zich zelf staande deugden en de met deze harmoniëerende werkingen, zoowel de volkomen deugdzame handelingen als de onder philosophen zoogenaamde doelmatige handelingen"[223]). Het gaat hier volgens hem om de theoretische en de practische wetenschappen en deugden[224]). „De boom des levens" is dan meer bepaald „de deugd als genus, welke sommigen goedheid noemen, waarvan de afzonderlijke deugden stammen"[225]). „Ter oorzake daarvan is hij", zegt PHILO, „ook midden in het paradijs geplant en neemt aldus de meest centrale plaats in, opdat hij als een koning naar beide kanten als door een lijfwacht omringd wordt"[226]). „Op de eene ziel komen", zoo gaat hij verder,

---

223) *Ἅ φυτεύει ἐν τῇ ψυχῇ δένδρα ἀρετῆς, νῦν ὑπογράφει, ἔστι δὲ ταῦτα αἵ τε κατὰ μέρος ἀρεταὶ καὶ αἱ κατ' αὐτὰς ἐνέργεια καὶ τὰ κατορθώματα καὶ τὰ λεγόμενα, παρὰ τοῖς φιλοσοφοῦσι καθήκοντα, ταῦτα στι τοῦ παραδείσου τὰ φυτά.*

Philo neemt hier over de Stoïcijnsche onderscheiding tusschen volkomen handelingen (*κατορθώματα*, recte facta, perfecta officia) en doelmatige handelingen (*καθήκοντα*, media officia).

224) *Διὸ καὶ φησὶν ὅτι καὶ „εἰς ὅρασίν ἐστιν ὡραῖον", ὅπερ ἦν τοῦ θεωρητικοῦ σύμβολον, καὶ „καλὸν εἰς βρῶσιν", ὅπερ ἐστὶ τοῦ χρηστικοῦ καὶ πρακτικοῦ σημεῖον.*

225) In *De opificio mundi*, § 154 (ed. COHN I, p. 53 sq.) vat PHILO „den boom des levens" op als de grootste van alle deugden, nl. de godsvrucht waardoor de ziel onsterfelijk wordt (*...διὰ δὲ τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς τὴν μεγίστην τῶν ἀρετῶν θεοσέβειαν, δι' ἧς ἀθανατίζεται ἡ ψυχή*). Toen God zag, dat de mensch godsvrucht en vroomheid, waardoor het onsterfelijke leven verkregen werd, geringschatte, verdreef Hij hem uit het paradijs (§ 155).

226) *Τὸ δὲ ξύλον τῆς ζωῆς ἔστιν ἡ γενικωτάτη ἀρετή, ἣν τινες ἀγαθότητα καλοῦσιν, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος ἀρεταὶ συνίστανται· τουτοῦ χάριν καὶ μέσον ἵδρυται τοῦ παραδείσου, τὴν συνεκτικωτάτην χώραν ἔχον, ἵνα ὑπὸ τῶν ἑκατέρωθεν βασιλέως τρόπον δορυφορῆται.*

„de tallooze indrukken van al de dingen in het wereldgeheel aan. Wanneer zij nu het stempel van de volmaakte deugd aanneemt, is zij de boom des levens geworden. Neemt zij daarentegen het stempel der slechtheid aan, dan is zij de boom der kennis van goed en kwaad geworden"[227]).

Voor CLEMENS ALEXANDRINUS[228]) beteekende de boom des levens de Goddelijke voorzienigheid of ook de Logos, die door Zijn menschwording ons het leven gegeven heeft[229]).

---

[227]) *Ἐπὶ γὰρ μίαν οὖσαν τὴν ψυχὴν αἱ ἀμύθητοι τοπώσεις ἁπάντων, τῶν ἐν τῷ παντὶ ἀναφέρονται· ὅταν μὲν οὖν δέξηται τὸν τῆς τελείας ἀρετῆς χαρακτῆρα γέγονε τὸ τῆς ζωῆς ξύλον, ὅταν δὲ τὸν τῆς κακίας γέγονε τὸ τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ.*

Bovenstaande citaten zijn genomen uit *Leg. alleg.*, lib. I (ed. COHN-WENDLAND, dl. I, p. 75 sq.). Men zie ook *De Plantatione*, o.c. dl. II, p. 142 (waar de mensch met zijn *πνεῦμα* met den boom des levens wordt geïdentificeerd, omdat beiden onsterfelijk zijn en een centrale positie innemen): *ὁ μὲν γὰρ τῷ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ χαραχθεὶς πνεύματι οὐδὲν διαφέρει τοῦ τὴν ἀθάνατον ζωὴν καρποφοροῦντος, ὡς ἔμοιγε φαίνεται, δένδρου—ἄμφω γὰρ ἄφθαρτα καὶ μοίρας τῆς μεσαιτάτης καί ἡγεμονικωτάτος ἠξιῶται....*

Zoo ook *De Migratione Abrahami* (o.c. dl. II, p. 275), waar PHILO het hout, dat door Mozes in de bron met bitter water (= de *νοῦς*) werd geworpen (Ex. 15 : 25), vergelijkt met den boom des levens: *τὸ δὲ ξύλον τοῦτο οὐ μόνον τροφήν, ἀλλὰ καὶ ἀθανασίαν ἐπαγγέλλεται· τὸ γὰρ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μεσῷ τῷ παραδείσῳ φησὶ πεφυτεῦσθαι* (Gen. 2 : 9) *τὴν ἀγαθότητα δορυφορούμενην ὑπὸ τῶν κατὰ μέρος ἀρετῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς πράξεων· αὕτη γὰρ τὸν μεσαίτατον καὶ ἄριστον ἐν κεκλήρωται τόπον.*

[228]) CLEMENS ALEXANDRINUS leefde van 150 n. Chr.—215 n. Chr. Hij nam even voor 200 de leiding van de Catecheten-school van Pantaenus te Alexandrië over en kan als de eigenlijke grondlegger der zgn. Alexandrijnsche school worden beschouwd, waarvan ORIGENES de meest bekende vertegenwoordiger is geweest. CLEMENS' hoofdwerk bestaat uit drie gedeelten, de *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, een soort apologie van het Christendom en bestrijding van het heidendom, de *Παιδαγωγὸς*, een soort christelijke ethiek, en de *Στρωματεῖς* (d.i. „Kleedjes"), waarin hij behalve een aantal belangrijke vragen van de godsdienstphilosophie en de dogmatiek ook enkele exegetische vraagstukken behandelt. Van zijn eigenlijk exegetisch hoofdwerk, de *Ὑποτυπώσεις*, waarin hij evenals PHILO de allegorische uitleggingsmethode volgt, zijn slechts enkele fragmenten over.

[229]) *Strom.*, V, 11 (MIGNE, P. gr. 9, p. 109): *Αὐτίκα τὴν φρονήσιν θείαν ἀλληγορῶν ὁ Μωύσης ξύλον ζωῆς ὠνόμασεν, ἐν τῷ παραδείσῳ πεφυτευμένον· ὃς δὴ παράδεισος καὶ κόσμος εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πέφυκεν*

ORIGENES [230]) hield den boom des levens eveneens voor beeldspraak, waarachter diepere gedachten verborgen zijn [231]).

GREGORIUS VAN NAZIANZE [232]) vatte de beide boomen op als Goddelijke gedachten [233]), terwijl ook volgens GREGORIUS VAN NYSSA [234]) de boom des levens en de boom der kennis alleen maar figuurlijk kunnen worden verklaard [235]).

τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα. Ἐν τοῦτῳ καὶ ὁ Λόγος ἤνθησε τε καὶ ἐκαρποφόρησε σάρξ γενόμενος, καὶ τοὺς γευσαμένους τῆς χρηστότητος αὐτοῦ ἐζωοποίησεν· ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἀφῖκται· ἐκρεμάσθη γὰρ ἡ ζωὴ ἡμῶν εἰς πίστιν ἡμῶν.

230) ORIGENES werd 185 n. Chr. te Alexandrië geboren. Hij was een leerling van CLEMENS ALEXANDRINUS en werd diens opvolger als hoofd der Alexandrijnsche catecheten-school. Sedert 218 begon ORIGENES, op aansporen van zijn Maecenas AMBROSIUS, met het schrijven van commentaren op de H. Schrift.

231) *Contra Celsum*, lib. IV (MIGNE, P. gr. 11, p. 1089). ORIGENES houdt daar tegenover CELSUS staande, dat o.a. *τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν τῷ μεσῷ παραδείσῳ καὶ τὸ γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ ξύλον καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις εἰρημένα* allegorisch moeten worden verstaan, op dezelfde wijze als hetgeen PLATO in zijn *Συμπόσιον* over *Ἔρως* opmerkt.

232) Hij leefde van 325—390 n. Chr. Men zie over hem O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, pp. 162 sqq. en VON CHRIST (SCHMID-STÄHLIN), *Geschichte der griech. Literatur*, II, 1924 [6], pp. 1413 sqq.

233) *Oratio XLV in Sanctum Pascha*, c. VIII (MIGNE, P. gr. 36, p. 632 sq.): *τοῦτον* (nl. den mensch) *ἔθετο μὲν ἐν τῷ παραδείσῳ.... φυτῶν ἀθανάτων γεωργόν, θείων ἐννοιῶν ἴσως....* Later werd de mensch echter *διὰ τὴν κακίαν ἐξόριστος τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου, καὶ τοῦ παραδείσου καὶ τοῦ Θεοῦ*. Zie ook GREG. NAZ., *Orat. II Apol.*, n. 25 (Migne P. gr. 35, p. 436).

234) Een jongere broer van BASILIUS DEN GROOTE. Hij leefde van 335—395 n. Chr. Men zie over hem BARDENHEWER, o.c., pp. 188 sqq. en VON CHRIST, o.c., pp. 1420 sqq.

235) *Comment. in Cantica Canticorum*, Prooemium, MIGNE P. gr. 44, 761: *Κἂν τῆς τοῦ Θεοῦ φυτείας ἔργον τὸν παραδείσον εἶναι ἀκούσωμεν, κἂν ξύλον ζωῆς ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου πεφυτευμένον, ζητῶμεν παρὰ τοῦ ἀποκαλύκτοντος τὰ κεκρυμμένα μυστήρια μαθεῖν, ποίων φυτῶν γίνεται ὁ Πατὴρ γεωργός τε καὶ φυτοκόμος, καὶ πῶς δυνατὸν ἐστι κατὰ τὸ μεσαίτατον τοῦ παραδείσου τὰ δύο εἶναι ξύλα, τὸ τε τῆς σωτηρίας καὶ τῆς ἀπωλείας· οἷς εἰ μή τις διὰ φιλοσοφίας ἐνθεωρήσειε τὴν ἀλήθειαν, ἀσύστατον ἢ μυθῶδες εἶναι τοῖς ἀνεπισκέπτοις τὸ λεγόμενον δόξει*, d.i.: „En wanneer wij hooren, dat het paradijs het werk der planting Gods is geweest, en dat de boom des levens in het midden van het paradijs was geplant, zoeken wij van Hem, die de verborgen geheimenissen openbaart, te vernemen, van welke plantingen de Vader

Ephraëm de Syriër (4e eeuw) gaf, evenals later Augustinus, een allegorische naast een letterlijke verklaring van Genesis. Hij is van oordeel, dat de beide paradijsboomen, evenals de paradijsrivieren, geestelijk moeten worden opgevat [236]).

Volgens Joh. Damascenus [237]) kan men onder den boom des levens verstaan „de uit al het zintuigelijk waarneembare ontstane Godskennis en de zich daarop grondende verheffing tot den Vader, den Schepper en Oorsprong aller dingen" [238]).

In de litteratuur der Christelijke Gnostieken, m.n. Ophieten, wordt de boom des levens meermalen allegorisch verklaard. Zoo zouden volgens één der Ophieten, Justinos, met de boomen van het paradijs de engelen zijn bedoeld. De boom des levens is dan Baruch, de derde der vader-engelen, tot welke ook Michaël en Gabriël behooren. De boom der kennis

---

landman en planter was, en hoe het mogelijk is, dat zich in het midden van het paradijs twee boomen bevonden, de eene van het heil, de andere van het verderf. Wanneer men in deze dingen niet door de philosophie tot de waarheid doordringt, zal hetgeen verhaald wordt, hun die niet nauwkeurig toezien, vol tegenstrijdigheden of als een mythe toeschijnen." Cf. A. Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregors von Nyssa*, Würzburg, 1889, p. X sq.

236) Cf. Assemani, *Bibl. Orient.*, dl. I, Rome, 1732, p. 22. Vanwege zijn glans noemde Ephraem den boom des levens „de zon van het paradijs" (Wünsche, *Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, p. 7).

237) Johannes Damascenus was de laatste en tegelijk de meest invloedrijke kerkvader der Grieksche kerk. Hij stierf in het midden van de 8e eeuw.

238) cf. *De fide orthodoxa* II, 11 (Migne, P. gr. 94, p. 917) *Δυνατὸν δὲ νοῆσαι πᾶν ξύλον, τὴν ἐκ τῶν κτισμάτων τῆς θείας δυνάμεως γινομένην ἐπίγνωσιν. Ἡ ξύλον μὲν ζωῆς, τὴν ἐκ πάντων τῶν αἰσθητῶν ἐγγινομένην θειοτέραν ἔννοιαν καὶ τὴν δι' αὐτῶν ἐπὶ τὸν ἅπάντων γενεσιουργόν τε, καὶ δημιουργὸν αἴτιον ἀναγωγήν.*

„Van alle boomen moogt gij eten", beteekent volgens Joh. Damascenus dan ook: „verhef u door middel van alle schepselen tot Mij, den Schepper, en pluk van alle boomen een vrucht, nl. Mij, het waarachtige Leven. Alles zal u Leven als vrucht dragen en maak de gemeenschap met Mij tot den grondslag van uw bestaan. Want op die wijze zult gij onsterfelijk zijn. (*Διὰ πάντων, οἶμαι, τῶν κτισμάτων ἐπ' ἐμὲ τὸν ποιητὴν ἀναβιβάσθητι, λέγων, καὶ ἕνα καρπὸν ἐκ πάντων κάρπωσαι, ἐμὲ τὴν ὄντως ζωήν· πάντα σοι ζωὴν καρποφορείτωσαν, καὶ τὴν ἐμὴν μέθεξιν, ποιοῦ τῆς οἰκείας ὑπάρξεως σύστασιν. Οὕτω γὰρ ἔσῃ ἀθάνατος*). Maar wie de zinnelijke spijs van den boom der kennis eet, komt om en wordt sterfelijk.

is Naas, de derde der moeder-engelen, tot wie JUSTINOS o.a. ook Belias en Satan rekent[239]).

Onder invloed van PHILO en de Alexandrijnsche theologen vatte ook AMBROSIUS[240]) den boom des levens geestelijk op[241]).

Het is bekend, dat AUGUSTINUS[242]) dezelfde exegese huldigde, al nam hij daarnaast ook een letterlijke, historische beteekenis aan. Wat de allegorische uitlegging betreft, deze blijkt o.a. uit zijn *De Genesi contra Manichaeos*, waarin hij zegt, dat de boom des levens in het midden van het paradijs zinnebeeld is van de wijsheid, waardoor de ziel in haar beschouwing van God in de wereld het juiste midden houdt[243]).

---

[239]) cf. HIPPOLYTUS, *Elenchos*, V, 26 (zie HANS LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924, pp. 158 sqq.).

[240]) AMBROSIUS, oorspronkelijk stadhouder in N.-Italië, werd in 374 tot bisschop van Milaan gekozen. Hij heeft door persoonlijke zielszorg en door zijn schriftverklaringen veel invloed op AUGUSTINUS uitgeoefend.

[241]) cf. *De Paradiso* I, 6 (CSEL, Vol. XXXII, pars I, p. 267); „Ergo si paradisus est in quo erant exorta virgulta, videtur paradisus anima esse, quae multiplicat semen acceptum, in qua virtus unaquaeque plantatur, in qua erat etiam lignum vitae, hoc est sapientia, sicut dixit Solomon quia sapientia non de terra exorta est, sed de patre; est enim splendor lucis aeternae et manatio omnipotentis gloriae". Het paradijs is dus de ziel en de boom des levens is de wijsheid. Zoo is Adam voor hem de *νοῦς* en Eva de *αἴσθησις* (sensus). De vier rivieren zijn de virtutes animae: prudentia, temperantia, fortitudo en iustitia etc.; cf. ook *Epist.* 45 et 49.

[242]) AURELIUS AUGUSTINUS, 354—430, is een buitengewoon vruchtbaar schrijver geweest. Voor bijna elk vak der theologische wetenschap heeft hij klassiek geworden bijdragen geleverd, wier invloed nog tot op onzen tijd merkbaar is. Verschillende zijner geschriften handelen over de exegese. Van de oud-testamentische boeken heeft hij de vijf boeken van Mozes, Jozua, Job en de Psalmen verklaard. Voor het grootste deel zijn deze exegetische geschriften uit homilieën ontstaan. Voor ons doel zijn van belang zijn beide commentaren op Genesis.

[243]) *De Genesi contra Manich.*, IX, 12 (MIGNE, P. lat. 34, p. 203): „lignum autem vitae plantatum in medio paradisi, sapientiam illam significat, qua oportet ut intelligat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis subjectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supre se tamen esse intelligat naturam Dei: et neque in dexteram declinet, sibi arrogando quod non est; neque ad sinistram,

Aan dezen geestelijken zin houdt hij ook later nog vast, maar in *De Genesi ad Litteram VIII* legt hij toch meer nadruk op de letterlijke, historische beteekenis. De wijsheid, d.i. Christus, is de boom des levens in het geestelijke paradijs, zegt hij, maar de boom des levens stond ook eenmaal in het aardsche paradijs; zooals Hagar en Sara werkelijk hebben geleefd, maar tegelijk ook allegorisch kunnen worden verklaard[244]). In boek XII van hetzelfde werk, bij de behandeling van Gen. 3 : 22, brengt hij de verdrijving van den mensch uit het paradijs over op de excommunicatie van den zondaar uit de kerk. Zooals de eerste menschen werden weggedreven van den boom des levens behooren de zondaren ook thans nog van het sacrament van het altaar te worden afgehouden[245]).

---

per negligentiam contemnendo quod est: et hoc est lignum vitae plantatum in medio paradisi."

[244]) c. V, 9: „Sic et Sapientia, idem ipse Christus, lignum vitae est in paradiso spirituali, quo misit de cruce latronem (Luc. XXIII, 43): creatum est autem, quod eam significaret, lignum vitae etiam in paradiso corporali: quia hoc illa scriptura dixit, quae res suis temporibus gestas narrans, et hominem corporaliter factum, et in corpore viventem ibi constitutum esse narravit. 10... Quod si concedunt sicut de Agar et Sara, sicut de Ismael et Issac, haec quoque et facta, et tamen etiam figurata; cur non admittant lignum fuisse, et tamen sapientiam figurasse, non video." Men zie voor deze opvatting hetgeen Augustinus daarover reeds had opgemerkt in VIII, I, 1: „Non ignoro de paradiso multos multa dixisse; tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiae. Una eorum tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt; alias corporaliter alias autem spiritualiter. Breviter ergo ut dicam, tertiam mihi fateor placere sententiam."

[245]) XII, 40, 54. Nadat hij eerst Gen. 3 : 22 heeft geciteerd, gaat hij verder: „Superiora verba Dei sunt; hoc autem factum propter ipsa verba secutum est. Alienatus enim a vita, non solum quam fuerat, si praeceptum servasset, cum angelis accepturus, sed ab illa etiam quam ducebat in paradiso, felici quodam corporis statu, separari utique debuit a ligno vitae: sive quod ex ipso illi subsisteret felix ille ipse status corporis, ex re visibili, virtute invisibili, sive quod in eo esset et sacramentum visibile invisibilis sapientiae; alienandus inde utique fuerat, vel iam moriturus, vel etiam tamquam excommunicatus: sicut etiam in hoc paradiso, id est Ecclesia, solent a sacramentis altaris visibilibus homines disciplina ecclesiastica removeri."

In een ander geschrift (*Contra Julian.*, VI, n. 30, Migne, P. lat. 45, p. 1581) zegt Augustinus, dat Henoch en Elia, naar het paradijs

Had Augustinus zelf dus de allegorische verklaring niet prijs gegeven, de Middeleeuwsche theologen sloten zich in het algemeen toch meer bij de letterlijke opvatting van Augustinus aan, al waren er wel enkelen, die ook later nog de allegorische uitlegging van Gen. 2 en 3, en zoo ook van de beide paradijsboomen, voorstonden. Zoo bijv. de bekende Angelsaksische kerkhistoricus en exegeet uit het begin der achtste eeuw Beda Venerabilis. Een andere theoloog uit veel lateren tijd, H. Corn. Agrippa (1468-1535), vatte in zijn *Declam. de originali peccato*[246]) den boom des levens op als beeld van de kennis Gods, en zijn vrucht als de wijsheid[247]). Ook de bekende Amsterdamsche predikant Balth. Bekker gaf in *De betoverde weereld* (1691) aan de allegorische exegese van het paradijsverhaal verre de voorkeur, op grond van de vele moeilijkheden, die volgens hem aan een letterlijke verklaring verbonden waren (II, 20, 23). Bijna een eeuw later schreef J. D. Crüger, in zijn werk over de eerste 11 hoofdstukken van Genesis, bij de verklaring van de beide bijzondere paradijsboomen: „Die Kirche spricht von Gesetz und Evangelium: hier ist beides zusammen; und ich thue den beiden Bäume keine Unehre an, wenn ich sie als den Inhalt der ganzen Bibel ansehe. Christus wird mit dem Baume des Lebens verglichen, und der zornige Moses tötet"[248]). Weer een ander, J. H. von Gerstenberg[249]), zag in den boom des levens een beeld van den aan alles leven en geluk schenkenden God zelf, van Wien de mensch vanwege zijn overtreding van het goddelijk gebod door een goddelijk machtwoord (symbolisch weer-

overgebracht, zich daar voeden met de vruchten van den boom des levens. Over deze opvatting van de kerkvaders, dat Henoch en Elia in het (aardsche) paradijs vertoeven tot aan den dag van den Antichrist, zie men Ild. de Vuippens, *Le Paradis Terrestre au troisième ciel*, Paris, 1925, pp. 13 sqq.

246) Cf. Eichhorn-Gabler, o.c. II, 1, p. 446, aant. 186.

247) Lignum vitae cognitio Dei est, eiusque assidua comtemplatio; fructus eius sapientia et castitas, ex quo vita aeterna.

248) Joh. Dan. Crüger, *Realübersetzung der eilf ersten Kapitel des ersten Buchs Mose*, Berlin, 1784, p. 76. Dezelfde opvatting van boom der kennis en boom des levens als wet en evangelie vindt men bij E. Reisner, *Der Baum des Lebens*, 1937, pp. 32 sqq.

249) J. H. von Gerstenberg, *Eden, das ist Betrachtungen über das Paradies*, Frankfurt a/Main, 1772, p. 129 sq.

gegeven door de Kerubim) verre gehouden werd. JOH. FR. WILH. JERUSALEM beschouwde in zijn *Betrachtungen über die vornämsten Wahrheiten der Religion* (1768 sqq.)[250] den boom des levens als symbool van het geluk, dat met de vervulling van de wet gepaard gaat.

Sommige Roomsche exegeten staan ook thans nog een allegorische verklaring van den boom des levens voor, ook al nemen ze wel een historischen achtergrond aan van het paradijsverhaal als geheel en noemen ze hun verklaringsmethode zelf dan ook bij voorkeur de historisch-allegorische[251]. Zoo gaat het bijv. volgens H. SCHELL in Genesis 2 en 3 niet om werkelijke boomen maar om zulke, waarvan ook JEZUS SIRACH spreekt in cap. 24 van zijn Spreuken, waar de wijsheid wordt voorgesteld als een boom. Zoo zal volgens SCHELL ook met den boom des levens in het paradijs de wijsheid zijn bedoeld[252].

De Roomsche dogmatici, zooals POHLE[253] en BARTMANN[254], achten zulk een allegorische verklaring van de details van het paradijsverhaal ook alleszins geoorloofd, mits men aan de historiciteit van den zondeval maar vasthoudt. Men krijgt den indruk, dat zij daarin verder gaan dan de Pauselijke Bijbelcommissie van 30 Juni 1909. Deze laat immers wel alle ruimte open voor een allegorische verklaring van bepaalde gedeelten van Gen. 2 en 3, maar de letterlijke en historische beteekenis mag daarbij toch niet worden losgelaten[255].

---

[250]) Teil II, Bd. 2, pp. 659 sqq.

[251]) Cf. FELDMANN, *P. u. S.*, pp. 519 sqq.

[252]) *Jahwe und Christus*, Paderborn, 1905, p. 164. Men zie ook H. JUNKER, *Die Biblische Urgeschichte*, 1932, p. 46 sq.: „Wenn wir die symbolisch-bildhafte Denkweise der alten Zeit berücksichtigen, so verstehen wir, dass dieser „Baum des Lebens" in der Erzählung dazu dient, den Gedanken von der dem Menschen ursprünglich von Gott zugedachten Unsterblichkeit auszudrücken. Der Erzähler will sagen: von Anfang an war der Mensch nicht bloss zu einem vergänglichen Dasein voll Mühsal und Last, sondern zu ewiger seliger Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmt. Diese Idee wird durch Paradies und Lebensbaum symbolisch dargestellt."

[253]) *Lehrb. der Dogm.* I [7], Paderborn, 1920, p. 418.

[254]) *Lehrb. der Dogm.* [2], Freiburg, 1911, p. 269.

[255]) Zoo luidt bv. het antwoord op vraag VI: „Utrum praesupposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorundem capitum

Wanneer met deze uitspraak dan ook niet anders wordt bedoeld dan dat bepaalde schriftgedeelten behalve den eigenlijken ook nog een dieperen zin kunnen hebben, dan is daar als zoodanig ook onzerzijds geen bezwaar tegen in te brengen, mits men deze twee maar niet ziet als tegenstellingen en de Schrift zelf voor het aannemen van een dieperen zin genoegzamen grond biedt[256]). Dat is bijv. o.i. het geval in Gen. 3:15[257]). Of wij t.o.v. den boom des levens zulk een dieperen zin mogen aannemen, zullen wij nog nader te hebben onderzoeken.

Bij de allegorici als bovengenoemd gaat het echter om een geheel andere quaestie. Zij laten bij een allegorische verklaring de historiciteit los, en dat is, zooals wij straks zullen zien, in strijd met den tekst, en dus voor ons onaanvaardbaar.

Het lijkt mij niet noodig nog meer voorbeelden aan te halen van theologen in vroegeren of lateren tijd, die de allegorische verklaring van den boom des levens hebben voorgestaan. De

interpretatio allegorica et prophetica, praefulgente sanctorum Patrum et Ecclesiae ipsius exemplo, adhiberi sapienter et utiliter possit?" uitdrukkelijk bevestigend, maar in het begin van die vraag wordt duidelijk de historische en letterlijke zin vooropgesteld. Welke die „nonnulli loci" zijn, wordt overigens niet nader aangegeven. Waarschijnlijk behooren ook de boom des levens en de boom der kennis daartoe, want in vraag 3 worden die beide boomen niet gerekend bij de feiten, wier letterlijke historische zin niet in twijfel mag worden getrokken. Doordat (waarschijnlijk opzettelijk) de „nonnulli loci" niet nader zijn gepreciseerd, heerscht daaromtrent bij de Roomsche exegeten geen eenstemmigheid. H. WILBERS bijv. acht het niet geoorloofd de beide boomen, die in Gen. 2:9 worden genoemd, in figuurlijken zin te nemen. Niet op grond van de uitspraken der Bijbelcommissie, want hij zegt zelf uitdrukkelijk, dat haar besluit daarover niet rept, en ook dat het „geen punt des geloofs" is, maar op grond van den Roomschen catechismus, die zegt, dat Adam en Eva zondigden door te eten van de vrucht, die God hun verboden had. Volgens hem mogen alleen Gen. 2:5; 2:7; 2:19; 3:21 en 3:23 figuurlijk worden uitgelegd (*Schepping, Paradijs en Zondeval*, Utrecht, 1918, p. 51). — Over de Roomsche opvattingen ten deze zie men voorts JUNKER, *Bibl. Urgesch.*, pp. 10 sqq. en BERKOUWER, *Schriftkritiek*, 1938, pp. 173 sqq., inzonderheid pp. 193 sqq.

256) cf. S. GREYDANUS, *Schriftgeloof en exegese van het N. T.*, Rotterdam, 1917; F. W. GROSHEIDE, *Hermeneutiek*, Amsterdam, 1929; J. RIDDERBOS, *Over de uitlegging der H. Schrift*, B.H., I, pp. 365 sqq.

257) cf. daarover o.a. G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, pp. 517 sqq.

bovengenoemde geven reeds een voldoende duidelijk beeld van de uiterst subjectieve wijze waarop men hier te werk is gegaan, ook al valt in de wijze waarop zij den boom des levens hebben trachten te verklaren wel eenige overeenkomst te bespeuren, welke overeenkomst trouwens grootendeels aan onderlinge afhankelijkheid te danken is. Het hoofdbezwaar blijft tegen deze methode in ieder geval, dat zij de historiciteit ontkent. Daarop komen wij dan ook straks nader terug.

Eerst moet ik echter nog één en ander opmerken over de mythologische verklaring van den boom des levens, die vooral in onzen tijd vele voorstanders telt, hetgeen overigens niet wil zeggen, dat zij pas in den laatsten tijd is opgekomen.

Bij de behandeling van den boom der kennis hebben we reeds terloops opgemerkt, dat de mythologische verklaringsmethode al van ouden datum is. De heidensche bestrijders van het Christendom, zooals CELSUS[258]) en PORPHYRIUS[259]), zijn de „Urheber" van deze theorie, maar later vond zij ook bij de Christenen zelf ingang.

Volgens HERDER kan het Paradijsverhaal niets anders dan als mythe of sage worden opgevat. Ook de boom des levens is een oud-oostersche mythologische voorstelling[260]).

J. G. EICHHORN nam in de eerste uitgave van zijn *Ur-*

---

[258]) CELSUS verklaarde in zijn „*Λόγος ἀληθὴς*" (cf. ORIGENES, *Contra Celsum*, I, 20) van de verhalen van Genesis: *μῦθοι κενοὶ νομίζονται*; omdat de intellectueele Joden en Christenen zich voor deze „mythen" schamen, zegt CELSUS (IV, 38, 48 sqq.) hebben zij ze allegorisch uitgelegd. Mozes zou deze „mythen" eenvoudig van de Grieken hebben overgenomen (I, 21; IV, 11, 21, 41), cf. O. GLÖCKNER, *Celsus' ἀληθὴς λογός*, Münster, 1923.

[259]) In zijn: „*Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιε'*", waarvan enkele fragmenten in de geschriften van HIERONYMUS en EUSEBIUS zijn bewaard gebleven, cf. A. VON HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, 37, 4; id., Abh. d. Berl. Akad. 1916, 1921.

[260]) cf. zijn *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, II, p. 336: „Von allen Wunderdingen und Abentheuergestalten, womit die Sage des gesammten Asiens ihr Paradies der Urwelt reich besetzte, hat diese Tradition nichts als zwei Wunderbäume, eine sprechende Schlange und einen Cherub; die unzählbare Menge der andern sondert der Philosoph ab."

geschichte[261]) nog de historiciteit van den boom des levens aan. „Der Baum des Lebens", zegt hij, „war ein Gewächs, in dessen Früchte heilsame Kräfte gelegt waren, die dem Menschen, falls er sich nicht vergiften würde (door te eten van den boom der kennis) die Kräfte von Zeit zu Zeit verjüngen, ihn selbst in einer ununterbrochenen Jugend erhalten, und vor dem Tode, den jetzt alle sterben müssen, schützen sollten"[262]).

In de tweede editie (van GABLER) wordt de mythologische opvatting zonder historischen achtergrond verdedigd[263]). „Wenn man nur unparteiisch den Zusammenhang der beiden Kapittel genau studiert", zegt GABLER[264]), zal men tot de con-

[261]) JOH. GOTTFR. EICHHORN, *Urgeschichte* (in „Repertorium für Bibl. u. Morgenländische Litteratur", IV. Teil, 1779, pp. 129—256).

[262]) cf. EICHHORN-GABLER, *Urgeschichte*, II, 2. Altdorf-Nürnberg, 1793, p. 104 sq. In een aant. voegt EICHHORN hier nog aan toe, dat „boom des levens" „keine andere Bedeutung hat als medicinischer Baum", en hij verwijst dan naar Spr. 3 : 18; 11 : 30 en 15 : 4.

[263]) Volgens GABLER moet men in den boom des levens niet anders zien dan „ein altes orientalisches Philosophem" (o.c., p. 104, Anm. e; cf. zijn Einl., pp. 106 sqq., 544 sqq.). Zoo ook reeds EICHHORN zelf in zijn *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*, I, pp. 989 sqq.; II, pp. 712 sqq., waarin hij o.a. zegt: „Das zweyte Kapitel der Genesis enthält die einfachste *Philosophie* über den Ursprung der Gewächse, Thiere und Menschen."

Hij volgt hier grootendeels de opvatting van KANT in zijn *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), waarin deze Gen. 2 en 3 voor een „Philosophie über die Geschichte der ersten Entwicklung der Vernunft und Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen" hield. Eerst leefde de mensch in het paradijs bij den boom des levens, d.w.z. louter instinctief. Door het eten van den boom der kennis zegevierde echter de rede over het instinct. Het gevolg was, dat de mensch uit het paradijs, „dem Mutterschosse der Natur", verdreven werd in het land van lijden en moeite, maar ook van de rede en de vrijheid. In Gen. 2 en 3 wordt dus niet de zondeval maar de „Fortschritt zur Volkommenheit" beschreven. — Eén der jongste aanhangers dezer theorie is de bekende Russische philosoof N. BERDJAJEW, die in één van zijn werken (*Von der Bestimmung des Menschen*, p. 57) verklaart: „Der Mensch hat die Bitterheit der Unterscheidung und den Tod dem paradiesischen Leben in Unschuld und Unkenntnis vorgezogen. Ihm waren die Nahrung vom Baum des Lebens und das ewige paradiesische Leben gegeben, das vegetative und unbewusste."

[264]) o.c. II, 1, p. 106.

clusie komen, dat heel het paradijsverhaal „unläuchbar mythisch" is, „blosses Philosophem eines Weisen der Urwelt". Van de beide paradijsboomen ontvingen de Elohim, de mythische wezens van het paradijs, hun wijsheid en onsterfelijkheid[265]). De menschen mochten van deze beide boomen niet eten. Toen ze van den boom der wijsheid gegeten hadden, verdreven de Elohim hen uit het paradijs, opdat ze niet ook nog de onsterfelijkheid zouden krijgen en geheel aan de Elohim gelijk zouden worden[266]). „Wem kann es aber einfallen eine solche Darstellung für wahre Geschichte zu halten?" vraagt hij[267]).

Velen gingen in dit spoor van HERDER en EICHHORN—GABLER verder[268]). Wat de interpretatie van den boom des

[265]) ib., p. 108; zie ook p. 230 sq.

[266]) ib., p. 109 sq., 230 sq.

[267]) ib., p. 111 sq. „Und so bedarf es auch weiter keiner Theodizee bey dieser Stelle," zegt hij op p. 231, „nur eines gesunden und durch Profanliteratur gestärkten Auges, um hier einen alten orientalischen Mythus zu sehen!"

[268]) ZOO DE WETTE (*Komm. Genesis*, o.c.), HEGEL (*Religionsphilosophie*, I, p. 195), BRETSCHNEIDER, THOLUCK, GESENIUS, FR. TUCH, BUNSEN, BAUR, H. SCHULTZ, WELLHAUSEN, (*Prolegomena*, pp. 300 sqq.) e.a. Men zie voor hen FELDMANN, *P. u. S.*, pp. 562 sqq.

Of LENORMANT tot deze groep gerekend kan worden is niet geheel zeker. Al neemt hij in het algemeen aan, dat God de verschillende bijbelboeken heeft geïnspireerd (*Les Origines de l'Histoire*, I², Paris, 1880, pp. VII, XX), de inspiratie beperkt zich z.i. toch tot het zuiver godsdienstige (p. VIII). De bijbelschrijvers volgden „les opinions et même les préjugés de leur temps". Abraham heeft de paradijstraditie uit Ur der Chaldeën meegebracht (p. XVII). Het zijn eigenlijk dezelfde mythen, alleen de beteekenis is geheel anders geworden. „Ce qui exprimait des notions naturalistes d'une singulière grossièreté est devenu le vêtement des vérités morales de l'ordre le plus haut et le plus purement spirituel" (p. XIX). Daarom is het volgens LENORMANT ook moeilijk uit te maken „ce qu'il y a de positivement réel et de symbolique dans cette tradition." Hij wil evenals ORIGENES en later CAJETANUS een groote ruimte laten voor een allegorische interpretatie (p. XX). Den boom des levens uit het paradijsverhaal stelt hij op één lijn met de Indische „Kalpavrikcha", de Sabeesche „Setarvan", de Babylonische „Tin-tir-ki" (p. 76), de Iraansche „Haoma"-plant (p. 80), de Indische „Amrita" (p. 81), de Syrische levens- en vruchtbaarheidssymbolen (p. 88), zooals o.a. de „Aschêrâh" (p. 89) e.d. „L'analogie de forme entre ces mythes et le récit de la bible est saisissante", zegt LENORMANT (p. 97). Vrij duidelijk geeft hij tenslotte zijn stand-

levens betreft, wijken zij vaak nog al wat van elkander af. Waarin zij echter ook onderling mogen verschillen, allen zijn ze het hier over eens, dat de waarheid van Gen. 2 en 3 alleen schuilt in de idee van den menschelijken vooruitgang, van het niet verkrijgen der onsterfelijkheid, van den oorsprong van het lijden of i.d., maar niet in de historiciteit van de meegedeelde feiten[269]). Aangezien ik straks de historiciteit

punt weer aan het slot van zijn beschouwing over de verschillende mythen betreffende den boom des levens (o.c. p. 98): „L'esprit d'erreur avait altéré chez les Gentils ce mystérieux souvenir symbolique de l'événement qui décida du sort de l'humanité. L'auteur inspiré du document jehoviste, inséré dans la Genèse, et d'après lui le rédacteur définitif du livre, le reprit sous la forme même qu'il avait revêtue au sens materiel; mais il lui rendit sa véritable signification, et il en fit ressortir l'enseignement solonnel." M.i. kan dit niet anders beteekenen, dan dat de schrijver van Genesis, volgens LENORMANT, in de eerste hoofdstukken geen historische feiten heeft beschreven, maar enkele religieuze waarheden, waarbij hij gebruik maakte van bestaande mythen betreffende de oergeschiedenis, m.n. die van Babylonië. Is deze opvatting van LENORMANT's bedoelen juist, dan kunnen we hem ook rekenen tot de groep van hen, die een mythologische (ev. allegorische) verklaring van den boom des levens voorstaan.

Men zie voorts SMEND, *Lehrb. d. alttest. Rel. gesch.*, I, 1893, pp. 120 sqq.; C. CLEMEN, *Die Chr. Lehre von der Sünde*, I, 1897, p. 153 sq.; TENNANT, *Sources*, Cambridge, 1903, pp. 12 sqq.; SELLIN, *Die biblische Urgeschichte*, p. 40; LOISY, *Études bibliques*, Paris, 1903, p. 182; STADE, *Bibl. Theol. d. A.T.*, I, Tübingen, 1905, p. 240 sq.; MARTI, *Gesch. d. isr. Rel.*, 1907, p. 199 sqq.; KRISTENSEN, *T. T.*, 1908, pp. 215 sqq.; BARTON, *Semitic and Hamitic origins*, p. 143; GUNKEL, *Genesis*, pp. 28 sqq. (aetiologische mythe); id. *Das Märchen im A.T.*, Tübingen, 1917, pp. 43 sqq. („märchenhafter Ursprung"); MEINHOLD, *Die bibl. Urgeschichte*, (1904) en *Einleitung*[3], pp. 118 sqq.; BURNEY, *The religious value of the early narrations of Genesis*, Interpreter, 1910, pp. 278 sqq.; SKINNER, *Genesis*, pp. VIII sqq. (aetiologische mythe); WENSINCK, *Tree and Bird*, 1921, p. 5 (de boom des levens in het bijbelsch paradijsverhaal als mythologisch „rudiment"); PHILPOT, *The sacred Tree*, pp. 128 sqq.; FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, I, 1919, pp. 46 sqq. (aetiologische mythe, die verklaarde hoe de dood in de wereld kwam); GRESSMANN, *Paradiessage*, 1921, p. 24 („märchenhafter Zauberbaum"); MENES, ZATW, 1925, pp. 33 sqq.; AD. LODS, *Israel des origines au milieu du VIIIme siècle*, 1932, pp. 558 sqq.; GOTTFR. QUELL, in KITTEL's *Th. W. z. N. T.*, I, 1933, pp. 282 sqq. („Sündenfallmythus" met aetiologische strekking) en P. HUMBERT, RHPhR., 1936, p. 454.

[269]) De „Urstandssagen", zegt bijv. O. PFLEIDERER (*Genetisch-spekulative Religionsphilosophie*, Berlin, 1884, p. 497) behooren niet tot

van den boom des levens op grond van den tekst nader hoop te bewijzen, waarmede tegelijk de onhoudbaarheid van de allegorische en de mythologische verklaring is aangetoond, lijkt het mij dan ook niet noodzakelijk deze opvattingen bovendien nog eens afzonderlijk onder de loupe te nemen.

Voor drie dezer opvattingen meen ik echter bij wijze van voorbeeld een uitzondering te mogen maken, en wel voor de astraalmythologische verklaring van den boom des levens; voor dié, welke den boom des levens houdt voor een aphrodisiacum; en voor die, welke hem beschouwt als een boom, die oorspronkelijk thuisbehoorde in den godentuin en den goden door zijn vruchten de onsterfelijkheid verzekerde; temeer, omdat deze verklaringen ook heden nog telkens weer worden verdedigd, de eerste door UNGNAD, en vooral door MARR, BÖKLEN, EHRENREICH e.a. aanhangers der astraalmythologische school; de tweede m.n. door EERDMANS en HANS SCHMIDT, de derde door GRESSMANN, OBBINK, DEIMEL, LANDERSDORFER, W. STAERK, UNGNAD, VRIEZEN e.a.

Volgens A. UNGNAD[270]) zou het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 eigenlijk een mythologische weergave van het sterrebeeld Pegasus zijn. Het Sumerische G A N (identiek met het Babylonische „iku", dat tuin of stuk land beteekent), vindt hij terug in α - δ Pegasi, terwijl „die alttestamentliche Erzählung das ganze Himmelsbild als Grundlage für den Gottesgarten benutzt"[271]). De boom der kennis, dien hij als identiek beschouwt met den boom giš-zi-da in Babylonië, vindt hij dan aan den hemel terug in de sterrebeelden Cepheus en Cygnus, terwijl de boom des levens, de Babylonische giš-ti bij de poort van Anu, het „nir" des hemels wordt genoemd,

„das Gebiet der Geschichte, sondern in die religiöse Sagendichtung", hetgeen niet uitsluit, „dass ihnen aber gleichwohl in mehrfacher Hinsicht eine bedeutsame Wahrheit innewohnt". „In der biblischen Erzählung vom „Sündenfall" hat der prophetische Erzähler alte Sagenstoffe im ethischen Sinn des Prophetismus verarbeitet" (ib. p. 363). Zoo hebben we volgens PFLEIDERER in den boom des levens en den boom der kennis „eine hebräische Verdoppelung des heiligen Baumes der assyrischen Monumente" te zien (ib. p. 363).

[270]) A. UNGNAD, *Das wiedergefundene Paradies*, Kulturfragen 2 und 3, 1923; id., *Die Paradiesbäume*, ZDMG, 1925, pp. 111 sqq.

[271]) *Die Paradiesbäume*, p. 115.

waarmee elders het sterrebeeld Draco wordt aangeduid, zoodat met den boom des levens, volgens UNGNAD, dus ook dit sterrebeeld zal zijn bedoeld[272]).

Hoewel elke identificatie in deze mythologische constructie van UNGNAD een hypothese is, die verre van plausibel aandoet[273]), tracht hij toch zijn theorie het aanzien van een logische conclusie te geven door allerlei argumenten op astronomisch gebied aan te voeren, die de juistheid van zijn opinie moeten staven[274]).

De aanhangers der astraalmythologische school maken er zich gemakkelijker van af.

Zonder veel moeite te doen om voor zijn verklaring bewijzen aan te voeren, identificeert BÖKLEN in *Adam und Qain*[275]) eenvoudig den boom des levens met den boom der kennis. Oorspronkelijk was er maar één boom, zegt hij, want „in het midden" kan maar één boom staan. De boom in het midden is tegelijk doods- en levensboom. En de eene boom in het midden is natuurlijk de maan. Nu had BÖKLEN ook reeds Adam als de maan „verklaard"; Eva en de slang eveneens; ook Eden beteekent volgens hem de maan. En als hij nu ook nog den boom des levens maanmythologisch „verklaart", wordt het hem zelf blijkbaar te kras en zegt hij, dat zijn lezers zich misschien wel zullen afvragen: „Sollte wirklich all dies den Mond bedeuten?" Inderdaad! Maar na deze ontboezeming komt BÖKLEN nog niet met bewijzen[276]), nog min-

[272]) ib. pp. 111 sqq., p. 118. Men zie ook mijn opmerkingen daarover in het derde hoofdstuk (cf. het Register s.v. „gišti" en „giš-zida").

[273]) Men zie mijn opmerkingen over het paradijs als aardschen lusthof op pp. 160 sqq.

[274]) De beschouwingen van A. JEREMIAS (ATAO [4], p. 97 sq.; HAG [2], pp. 108 sqq.) en zijn broer J. JEREMIAS (*Der Gottesberg*, p. 41 sq.) liggen op dezelfde lijn. Men zie echter de bestrijding van E. F. WEIDNER, *Das Paradies am Sternenhimmel*, Arch. f. Keilschriftforsch., 1924/5, pp. 125 sqq.

[275]) E. BÖKLEN, *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1907, pp. 51 sqq.

[276]) Tenzij men het aanhalen van sprookjes, waarin over „den boom van de maan" gesproken wordt, of het feit, dat in den Alexanderroman de boom σελήνη voorkomt, of dat elders (bijv. in Perzië en Indië) een boom (of boomvrucht), die met den boom des levens in verband kan worden gebracht, in eenige relatie staat met de maan,

der tot herziening van zijn opvatting, doch gaat rustig verder met de uitwerking van zijn panlunaristisch systeem, door ook de paradijsrivieren, de Kerubim, het verhaal van Kaïn en Abel etc. als oorspronkelijke maanmythen uit te leggen.

Hoe alle verhalen op deze wijze als maanmythen kunnen worden geëxegetiseerd, blijkt wel heel duidelijk, wanneer we in het geschrift van MARR[277]) de woorden nagaan, die alle met de maan in verband kunnen worden gebracht[278]). Het zijn er zeker eenige honderden, en daaronder vele, die vrijwel in elk verhaal voorkomen. De woorden boom, slang, rivier, eten van een vrucht, naakt zijn, de oogen openen, zwangerschap, sterven, brood, zwaard e.d. zijn volgens MARR al meer dan afdoende om het paradijsverhaal met den boom des levens en den boom der kennis als een maanmythe te bestempelen.

Aangezien in de studie van MARR zelfs elke schijn van bewijs ontbreekt, kunnen wij tegenover zijn beweringen volstaan door aan te toonen, dat we in het bijbelsch paradijsverhaal inderdaad met historiebeschrijving te doen hebben[279]).

---

bewijzen wil noemen. Het gaat er maar om of het bijbelsche paradijsverhaal zelf, of andere plaatsen in de H. Schrift, tot zulk een identificatie eenige aanleiding geven; niet of we in de sterk door natuurdienst beïnvloede mythen der volkeren een dergelijk verband aantreffen, waarvan dan bovendien nog bewezen zou moeten worden, dat ze met den boom des levens van Gen. 2 en 3 in eenig verband staan. Uit de fantastische voorstellingen van den boom des levens in de latere Joodsche en Mohammedaansche litteratuur (men zie daarover het derde hoofdstuk) valt moeilijk een bewijs te distilleeren voor de bedoeling van een verhaal, dat meer dan een millennium te voren is te boek gesteld, en dat duidelijk zich aandient als beschrijving van historische realiteiten (Men zie daarover het slot van dit hoofdstuk).

[277]) B. MARR, *Der Baum der Erkenntnis. Eine mythologisch-etymologische Studie*, 1904, dl. II, pp. 123 sqq.

[278]) MARR voert zijn theorie zelf ad absurdum door de geschiedenis van Napoleon als een maanmythe te exegetiseeren (o.c., I, p. 46).

[279]) Eveneens zonder verder bewijs verklaart P. EHRENREICH (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologische Grundlagen*, Myth. Bibl., Bd. IV, Leipzig, 1910/11, p. 145): „Eine andere Beziehung zum Himmel ist durch die Auffassung der Milchstrasse als eines Weltbaumes gegeben, die in den Schöpfungssagen der meisten Völker hervortritt. Dabei können Sonne, Mond und Sterne Früchte dieses Baumes sein. Die Vorstellungen vom Hesperidengarten, der Weltesche Yggdrasil,

Eerst willen wij echter de beide andere mythologische verklaringen van den boom des levens, die ik boven vermeldde, aan een nader onderzoek onderwerpen.

Wij hebben vroeger reeds gesproken over de meening van sommigen, die den boom der kennis van goed en kwaad opvatten als een boom, die door zijn vruchten sexueele kennis verschafte [280]).

De gedachte, dat de zondeval zou hebben bestaan in het voor het eerst uitoefenen van de geslachtsgemeenschap tusschen man en vrouw, kunnen we reeds bij de kerkvaders vinden [281]) en in de volgende eeuwen duikt zij telkens opnieuw op [282]). Dat zij ook in onzen tijd nog door velen wordt voorgestaan bleek boven reeds bij de behandeling van den boom der kennis [283]). Van degenen, die den boom des levens als

---

der Paradiesbäume sind hier zu nennen". Ook volgens EHRENREICH is het paradijsverhaal oorspronkelijk een maanmythe, die pas later „im moralischen Sinne" is omgewerkt, door „das Motiv der Verbotsübertretung" in te voeren (o.c., p. 173).

[280]) cf. aant. 171 en Excursus V.

[281]) Sporen daarvan vinden we reeds bij PHILO, die de verleiding van Adam en Eva door de slang opvatte als de verbinding van den *νοῦς* en de *αἴσθησις* door de *ἡδονή* (*Leg. all.* II, 18).

Ook CLEMENS ALEXANDRINUS zag in de slang het zinnebeeld van de booze lust, en in het eten van de vrucht van den boom in het midden van den hof de uitbeelding van het huwelijk (*Strom.* IV, Migne, P. gr. 8, p. 1226).

Uit Quaestio LI van de *Quaestiones ad Ant. Ducem* (Migne, P. gr. 28, p. 629) blijkt, dat ATHANASIUS eveneens een dergelijke opvatting was toegedaan. Want de vraag luidt: *πῶς ἔμελλεν γενέσθαι ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ πλῆθος*, indien Adam eens niet overtreden had? En in het antwoord zegt ATHANASIUS, dat ook dàn de menschheid door geslachtsgemeenschap in stand zou zijn gebleven en vermeerderd, maar dan niet *διὰ παρακοῆς*, doch *μετὰ τιμῆς*.

[282]) Ik noem hier bijv. uit de 12e eeuw IBN EZRA in zijn comm. op Gen. 3 :.1 en uit de 17e eeuw het boek van HADR. BEVERLAND (*De peccato originali*). — Ook MOHAMMED was deze opvatting blijkbaar toegedaan, cf. Soera 7 : 19.

[283]) Behalve de in Excursus V reeds vermelde litteratuur noem ik hier nog als voorstanders van deze theorie B. H. H. AYLES (in *A critical commentary on Gen. II 4-III 25*, Cambridge, 1904); P. RIESSLER (in „Tüb. Theol. Quartalschr.", 1911, p. 500); KONR. SCHMIDT (in *Das schaffende Wort*, 1921, p. 23); P. HAUPT (in „Proceedings of the

een aphrodisiacum beschouwen noemde ik EERDMANS [284]) en HANS SCHMIDT [285]).

Vroeger [286]) hebben we reeds gezien, dat EERDMANS de hypothese verdedigt, dat in het oorspronkelijk paradijsverhaal alleen de boom des levens voorkwam. Die is dan ook, volgens EERDMANS, de verboden boom. En door het eten van dezen boom ontwaakte bij de eerste menschen het geslachtsbewustzijn en leerden zij zichzelf kennen als levenwekkende wezens. De levenvoortbrengende kracht, die in den boom des levens verscholen was, gaat over in den mensch, die van zijn vruchten eet. Zij verkrijgen daardoor als het ware een soort van goddelijke macht [287]). Vandaar de uitspraak van God in Gen. 3 : 22: de mensch is geworden als onzer één. „Wanneer hij nog meer van dien boom zou kunnen eten", zegt EERDMANS, „ware hem onsterfelijkheid verzekerd". Daarom wordt hij van den boom des levens verdreven. De mensch blijft sterfelijk en leeft alleen voort in zijn nakomelingschap [288]).

HANS SCHMIDT onderscheidt in de paradijsgeschiedenis van Genesis 2 en 3, zooals we gezien hebben [289]), drie verhalen, waarvan het eerste handelde over de schepping van de vrouw, het tweede over den boom der kennis en het derde over den boom des levens. En in alle drie zou het thema zijn geweest de verklaring van den oorsprong der liefde, de ontwaking van het sexueele bewustzijn. „Boom des levens" beteekent volgens SCHMIDT oorspronkelijk dan ook niet „ein Baum, dessen Zauberfrucht dem davon Essenden das Leben sichert, sondern vielmehr, dass diese Frucht dem Menschen die Kraft

---

American Philos. Soc.", 1911, pp. 505 sqq.); A. EHRLICH (cf. KÖNIG, *Genesis*, p. 205); G. A. BARTON (in *A Sketch of Semitic Origins*, 1902, pp. 93 sqq.); D. NIELSEN (in *Ras-Šamra Mythologie und bibl. Theol.*, p. 76) en JOH. HEMPEL (in *Gott und Mensch*, 3. Aufl., 1936, p. 198).

[284]) B. D. EERDMANS, *De beteekenis van het paradijsverhaal*, T.T. 1905, pp. 481 sqq.

[285]) HANS SCHMIDT, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tübingen, 1931.

[286]) zie p. 130 sq.

[287]) o.c., p. 501 sq., 504 sq.; cf. ook van denzelfden auteur *De Godsdienst van Israël*, 1930, I, p. 173.

[288]) *Paradijsverhaal*, p. 507.

[289]) cf. Excursus III.

gibt, Leben zu schaffen, d.h. zu zeugen und zu gebären"[290]).

Ter adstrueering van hun hypothese wijzen zoowel EERDMANS[291]) als SCHMIDT[292]) op Gen. 3 : 20 waar staat, dat de mensch zijn vrouw „moeder der levenden" noemde. Terwijl velen dezen tekst als een later toevoegsel willen schrappen[293]), handhaven EERDMANS en SCHMIDT hem juist, omdat hij, volgens hen, een uitspraak bevat, die uitstekend past bij hun theorie omtrent den boom des levens[294]). Nadat de mensch van den (volgens EERDMANS verboden) boom des levens gegeten had, en zijn levenvoortbrengende kracht had bespeurd, zag hij in de vrouw ook de moeder der levenden. SCHMIDT gaat zelfs nog een stap verder. Volgens hem zijn de woorden van Adam in 3 : 20 moeilijk te verklaren wanneer Eva nog geen kind had voortgebracht. Hij vermoedt daarom, dat deze woorden pas gesproken zijn, nadat Eva moeder was geworden. En waarschijnlijk zal dan, volgens hem, oorspronkelijk Gen. 4 : 1 aan 3 : 20 zijn voorafgegaan[295]).

---

[290]) *Paradies und Sündenfall*, p. 33.

[291]) *Paradijsverhaal*, p. 504; *De Godsdienst van Israël*, I, p. 173.

[292]) *Paradies und Sündenfall*, p. 33 sq.

[293]) cf. FELDMANN, *P.u.S.*, pp. 133 sqq.; OBBINK, *Het bijbelsch Paradijsverhaal*, pp. 128 sqq.; BUDDE, *Paradiesesgeschichte*, p. 74.

[294]) Zoo ook AYLES, *A critical commentary*, p. 14.

[295]) In plaats van אֶת יהוה in 4 : 1 stelt SCHMIDT dan bovendien nog voor te lezen אֲשֶׁר אַחֲוֵהוּ d.i. (ik heb mij een man verworven) aan wien ik het leven gegeven heb. STADE (*Akademische Reden*, p. 240) wilde, om dezelfde reden, 3 : 20 uit het paradijsverhaal uitlichten en na 4 : 1 plaatsen; zoo ook VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 191 e.a.

Ook AALDERS (*Genesis*, I, p. 140) is van oordeel, dat het feit van de naamgeving wellicht eerst later heeft plaats gehad. Toch acht hij geen reden aanwezig om vs. 20 als later ingevoegd te beschouwen. Hij vermoedt, dat de auteur van Genesis deze uitspraak hier heeft ingelascht, omdat ze met de aankondiging in Gen. 3 : 15, 16 samenhangt. — Zie over 3 : 20 ook GUNKEL, *Genesis*, p. 23 en PROCKSCH, *Genesis*, p. 40.

Over de verschillende opvattingen omtrent den naam חַוָּה zie men FELDMANN, *P.u.S.*, pp. 134 sqq. en VRIEZEN, *Onderzoek*, pp. 191 sqq. Velen zien in חַוָּה een reminiscentie aan een oud-Oostersche slangengodin, die tevens godin van de onderwereld zou zijn geweest. Men beschouwt חַוָּה dan als een oud-Semietisch woord voor slang (cf. NÖLDEKE, ZDMG, 1888, p. 487; WELLHAUSEN, *Reste arab. Heidentums* ², 1927, p. 154 e.a.) of identificeert חַוָּה van Gen. 3 : 20 met ḥwt van

Nu is dit beroep van EERDMANS en SCHMIDT op Gen. 3 : 20 m.i. een vrij zwak argument om de opvatting van den boom des levens als een aphrodisiacum te verdedigen. De tekst zelf spreekt nergens over eenige relatie met den boom des levens. Hij wordt in het voorafgaande gedeelte van hoofdstuk 3 zelfs niet genoemd. Men moet dezen tekst dan ook naar een andere plaats overbrengen om hem met den boom des levens in verband te kunnen brengen. En ook dan nog bevat hij geen enkele zinspeling nòch op den boom des levens nòch op een daad van geslachtsgemeenschap, die aan deze woorden van Adam zou zijn voorafgegaan. Ik zie in zijn woorden, in verband met de tweede vershelft en met vs. 15 sq., dan ook eenvoudig een uiting van zijn geloof aan de belofte Gods omtrent het Vrouwenzaad [296]); maar ook al wil men

een Phoenicische inscriptie. Zoo LIDSBARSKY, GRESSMANN, ALBRIGHT, JIRKU, LANGDON, KÖHLER e.a. (cf. SKINNER, *Genesis*, p. 86; KÖNIG, *Genesis*, p. 249 sq.; GRESSMANN, ARW, 1907, pp. 357 sqq. en VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 192). Het is echter nog niet zeker, dat hwt daar werkelijk slang beteekent. EITAN (JAOS, 1929, pp. 30 sqq.) vertaalt „genetrix" en denkt aan de magna mater; BAUER (ZDMG, 1917, p. 413) wil met „Madonna" vertalen, cf. ook VRIEZEN, o.c., p. 193. BAUER (cf. ook HÖLSCHER, *Gesch. d. Isr. Rel.*, 1922, § 24, 6) wil חַוָּה in Gen. 3 : 20 met „vrouw" vertalen, op grond van de overweging dat חַוָּה, tentdorp, evenals het Arabische woord voor tent en het laat-Hebreeuwsche woord בַּיִת, huis, ook „vrouw" kunnen beteekenen (cf. het Duitsche woord „Frauenzimmer" voor „vrouw"). Op die wijze wordt voor חַוָּה echter een verklaring gezocht geheel buiten het paradijsverhaal om, in strijd met den tekst. De meest plausibele verklaring lijkt mij die, welke een woordspeling aanneemt met חַי en חַיָּה. Dat past ook geheel in het verband (cf. vs. 20*b* en 15 sq.). Een etymologisch verband behoeft men dan nog niet aan te nemen, zooals J. HALÉVY, Journ. Asiat., X, 2, p. 522 sq. Men zie over deze woordspeling J. EITAN, JAOS, 1929, pp. 30 sqq. — Merkwaardig is in dit verband een paradijsvoorstelling van een Chr.-Egyptisch fresco, waarop het eerste menschenpaar met *Ἀδάμ* en *Ζωή* worden aangeduid (cf. L. TROJE, *ΑΔΑΜ* und *ΖΩΗ*, SHAW, 1916; TROJE wil deze combinatie uit de gnostische mythologie verklaren en vermoedt dat *Ἀδάμ* identiek is met *Φώς*). Men zie ook J. BOEHMER, *Die geschlechtl. Stellung des Weibes in Gen. 2 und 3*, MGWJ, 79, pp. 281 sqq. en het Register s.v. „licht (en leven)".

[296]) cf. o.a. KÖNIG, *Genesis*, p. 255. — REISNER (*Der Baum des Lebens*, pp. 111 sqq.) beschouwt deze naamgeving daarentegen als

deze woorden anders verklaren, ze bevatten in ieder geval geen enkele aanduiding omtrent de hoedanigheid van den boom des levens.

Bovendien, wanneer de boom des levens de verboden boom was geweest, dan zou het slot van het verhaal heel anders hebben moeten luiden dan thans het geval is; niet zooals in Gen. 3 : 22-24, maar bijv. zooals in verschillende Indische mythen, die handelen over het rooven van den onsterfelijkheidsdrank, dat de mensch aan God (de goden) gelijk werd, en pas na een geweldigen strijd tegen God (of de goden) het onderspit dolf [297]).

Trouwens, waarom zou God den mensch het eten van dien sexueele-kennis-brengenden boom verboden hebben? Mocht de mensch dan niet komen tot het bewustzijn van zijn geslachtsleven en van zijn levenskracht? Waarom heeft God dan überhaupt den boom des levens geplant, wanneer de mensch er toch niet van eten mocht? De bewering, dat ditzelfde van den boom der kennis gezegd zou kunnen worden, gaat niet op, want het was den mensch wel verboden daarvan te eten, maar hij diende als middel om den mensch te beproeven. Dat kan echter van den boom des levens, zooals EERDMANS en SCHMIDT dien opvatten, niet worden gezegd.

En tenslotte, alles wat SCHMIDT opmerkt over de geslachtsgemeenschap van man en vrouw na het eten van den boom, over de geboorte van het eerste kind etc. is louter fantasie; in den tekst wordt er met geen woord over gerept. Dat Adam pas na het eten van den boom (hetzij dan van den boom der

---

een vergoddelijking van de vrouw. Met „moeder der levenden" zou Adam, volgens REISNER, de bron van het leven hebben bedoeld, en חַוָּה is volgens hem een aanduiding van de „moeder-godin", „die Apotheose des weiblich-sexuellen Prinzips".

297) Zie ook mijn opmerkingen in het eerste gedeelte van dit hoofdstuk, betreffende Gen. 3 : 22, 24; voor de genoemde Indische mythen raadplege men het Register s.v. „amṛta" en „Garuḍa". — Uit Soera 7 : 19 van den Kor'ān zou men kunnen opmaken, dat ook MOHAMMED den boom des levens voor den verboden boom hield en met het sexueele leven in verband bracht. — GRESSMANN (ARW, 1907, p. 352) vermoedt eveneens, dat de boom des levens oorspronkelijk de verboden boom was, en dat de godheid „um ihr Verbot zu unterstützen, den Lebensbaum für einen Todesbaum erklärt hat".

kennis of volgens EERDMANS, SCHMIDT e.a. van den boom des levens) zich bewust zou zijn geworden van het geslachtsonderscheid tusschen man en vrouw, is in strijd met 1 : 28; 2 : 18 sq.; 2 : 23. Men kan aan deze hypothese dan ook alleen vasthouden door aan te nemen, dat deze gedeelten weer tot een andere bron behooren of latere interpolaties zijn, doch dan bouwt men zijn theorie niet meer op uit den tekst zelf, maar vervormt den tekst naar eigen hypothesen [298]). Dat de boom des levens godsdiensthistorisch onmogelijk op te vatten zou zijn als een boom, die sexueel vermogen geeft, zooals VRIEZEN beweert [299]), zou ik niet durven zeggen [300]), maar wèl, dat deze opvatting geen enkelen steun vindt in de H. S. (nergens wordt in de H. Schrift het geslachtsleven of het uitoefenen van de geslachtsgemeenschap als iets zondigs voorgesteld; geheel in overeenstemming met Gen. 1 : 28 wordt de vruchtbaarheid en het verkrijgen van kinderen veeleer als een zegen Gods beschouwd) en voorzoover ik weet zelfs in geen enkele der Semietische godsdiensten.

Dat laatste geldt niet, althans niet in die mate, van een andere mythische verklaring van den boom des levens, welke dezen boom beschouwt als een boom, die oorspronkelijk thuisbehoorde in den godentuin, maar later in het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 door den Jahvistischen auteur zou zijn omgevormd tot een boom in den hof, die voor de menschen was bestemd.

De andere plaatsen in de H. Schrift, waarin over den boom des levens gesproken wordt, steunen deze opinie wel niet, maar in de mythologische verhalen van andere volken, o.a. ook van de Semieten, meent men voldoende aanleiding te vinden om den boom des levens van Gen. 2 en 3 ook als een oorspronkelijk alleen voor de goden bestemden boom op te vatten.

---

[298]) cf. BUDDE, Christl. Welt, 1932, Sp. 198 sqq. en ED. KÖNIG, *Sexuelle und verwandte modernste Bibeldeutungen* (1922).

[299]) o.a. p. 140.

[300]) Men zie daarvoor het Register s.v. „phallische beteekenis", „vruchtbaarheid", „aphrodisiacum" e.d.

KRISTENSEN [301]) en YAHUDA [302]) vinden dezen boom terug in Egypte in den boom, waarvan de vruchten behalve voor de goden ook voor de dooden zijn bestemd.

OBBINK [303]), STAERK [304]), UNGNAD [305]) e.a. denken meer aan Babylonië.

Maar juist het feit, dat in Egypte en Babylonië de godenspijs niet voor de menschen (zooals in Gen., blijkens 2 : 16) maar alleen voor de goden (of de dooden) bestemd was, moest tot voorzichtigheid manen, om hier niet aanstonds tot een parallel te besluiten of afhankelijkheid aan te nemen [306]). VRIEZEN [307]) erkent zelf, dat voor de beteekenis van den levensboom telkens het verhaal zelf, waarin het motief voorkomt, beslissend is en dat voor Gen. 2 en 3 geen algemeen-godsdiensthistorische motieven den doorslag mogen geven. Hij meent echter, dat de zinsconstructie in Gen. 2 : 9 en de uitspraak van Gen. 3 : 22 er op wijzen, dat door den auteur van oud mythologisch materiaal gebruik is gemaakt [308]), en hij acht ook in Gen. 2 en 3 den boom des levens een mythologisch motief [309]). Zijn beroep op Gen. 2 : 9 en 3 : 22 gaat echter m.i. niet op [310]). En zijn bewering, dat alleen de mythologische opvatting van den boom des levens, zooals die o.a. door OBBINK en VRIEZEN wordt voorgestaan, van het paradijs-

---

[301]) T.T., 1908, pp. 215 sqq.

[302]) *Die Sprache des Pentateuch*, pp. 185 sqq.

[303]) *Paradijsverhaal*, pp. 94 sqq., 132 sq.; ZATW, 1928, pp. 108 sqq.

[304]) RHPhR, 1928, p. 67.

[305]) ZDMG, 1925, p. 115 sq.; ZATW, 1929, p. 62.

[306]) Men zie hierover nader het derde hoofdstuk. — EISSFELDT (*Einleitung in das A.T.*, I, 1934, p. 35 sq.), volgens wien „der israelitische Geist wohl für mythische Konzeptionen stark veranlagt ist", voegt er toch onmiddellijk aan toe, dat „diese Veranlagung nicht recht zur Entfaltung" kon komen, en dat het O.T. geen eigenlijke mythen bevat in verband met het geloof in één God. Van een werkelijke mythe kan alleen sprake zijn, wanneer men aan het bestaan van meer dan één god gelooft, en het O.T. weet van geen anderen god naast Jahve.

[307]) o.c., p. 142.

[308]) o.c., p. 140 sq.

[309]) ib. p. 138. — Wel erkent VRIEZEN op p. 142 de mogelijkheid, dat de schrijver van Gen. 2 niet meer mythologisch dacht, maar dat hij mythologische motieven (o.a. dat van den boom des levens) gebruikte staat voor hem vast.

[310]) Men zie boven mijn bespreking van deze beide teksten.

verhaal „één sluitend geheel" zou maken [311]), acht ik onhoudbaar. Ik hoop straks aan te toonen, dat juist bij het aanvaarden van de historiciteit van den boom des levens een interpretatie van dezen boom mogelijk is, die de eenheid van het paradijsverhaal, waarin beide boomen een rol spelen, ten volle handhaaft, terwijl m.i. de opvatting van den boom des levens als mythologisch motief alleen maar te verdedigen is, wanneer men een essentiëele functie-verandering aanneemt [312]).

Neemt men echter dat laatste aan [313]), dan valt het moeilijk te verklaren, waarom de auteur van Gen. 2 en 3 van dat motief nog gebruik zou hebben gemaakt. Het kon dan bij zijn lezers alleen maar verwarring stichten en tot door hem zelf zeker niet gewilde conclusies aanleiding geven. Bovendien zou dan nog moeten worden aangegeven, welke dan de functie was, die volgens den schrijver van het paradijsverhaal aan den boom des levens moest worden toegekend. VRIEZEN zegt, dat de boom des levens „middel tot eeuwig leven voor den mensch was", doch hij blijft in gebreke aan te toonen hoe deze opvatting harmonisch past in het paradijsverhaal en er „één groot sluitend geheel" van maakt. Eer ik daartoe zelf overga wil ik echter eerst de onhoudbaarheid van de mythologische zoowel als van de allegorische verklaring van den boom des levens, op grond van den tekst, nader aantoonen.

In het begin van dit hoofdstuk sprak ik over de mogelijk-

[311]) cf. VRIEZEN, o.c., p. 141.

[312]) Nl. van een boom, die den goden onsterfelijkheid verleent, tot één, die voor de menschen is bestemd. — Gen. 3 : 22 sluit m.i. de mythologische verklaring van den boom des levens volgens de opvatting van OBBINK e.a. ook daarom uit, omdat blijkens dit vers éénmaal eten van den boom des levens voldoende was voor den mensch om het eeuwige leven te verwerven, terwijl de mythologische boom des levens altijd wordt voorgesteld als een boom (of plant), waarvan de goden (of menschen) telkens weer (moeten) eten, om de onsterfelijkheid te behouden. Indien dit niet het geval was, zou het rooven van de levensplant (of van het levenswater) voor hem niet zulk een ramp hebben beteekend als in de verschillende mythologieën wordt verondersteld.

[313]) VRIEZEN en OBBINK wijzen zelf ook op dat onderscheid.

heid dat, ook al behoefde dit uit de benaming van den boom des levens niet te volgen, toch uit het verband, waarin deze boom voorkwam, zou moeten worden opgemaakt, dat hij niet in eigenlijken maar in oneigenlijken zin moest worden verstaan.

Dit zou het geval zijn wanneer òf het geheele verhaal van Gen. 2 en 3 als niet-historisch was bedoeld òf de tekst aanwijzingen bevatte, dat het paradijsverhaal zelf wel historiebeschrijving was, maar voor den boom des levens (en eventueel den boom der kennis van goed en kwaad) een uitzondering moest worden gemaakt.

Wat de eerste mogelijkheid betreft, dat heel het paradijsverhaal allegorische of mythische inkleeding zou zijn van een bepaalde ideëele werkelijkheid, bijv. van den zondeval of van de cultureele „Fortschritt" der menschheid of van het ontwaken van het sexueel bewustzijn of i.d., de tekst zelf biedt daarvoor geen enkelen steun. Integendeel. Uit het tekstverband blijkt duidelijk, dat de auteur van Genesis met zijn teekening van het paradijs en van het gebeuren in den hof van Eden bedoelde een beschrijving te geven van historische realiteiten.

Zoo begint bijv. het eigenlijke paradijsverhaal in Gen. 2 : 4 met de woorden אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, d.w.z.: dit is de geschiedenis van den hemel en de aarde, toen zij geschapen waren [314]). Het plurale tantum תולדות beteekent

[314]) Ik beschouw Gen. 2: 4*a* met König (*Genesis*, p. 193 sq.), Strack (*Genesis*, p. 10 sq.), Aalders (*G.o.G.*, p. 54 sq.) e.a. als opschrift boven hetgeen volgt. Niet alleen op grond van het vooruitwijzend voornaamwoord אלה, maar vooral op grond van het feit, dat elders in den Pentateuch ook telkens het woord אלה תולדות als opschrift voorkomt (bijv. Gen. 6 : 9; 10 : 1; 11 : 10; 37 : 2; Num. 3 : 1).

Deze argumenten spreken zoo sterk ook voor hen, die Gen. 2 : 4*a* rekenen te behooren tot het scheppingsverhaal van Gen. 1 : 1—2 : 4*a*, dat zij veronderstellen, dat dit tekstgedeelte oorspronkelijk het opschrift van Gen. 1 vormde doch later zijn huidige plaats heeft gekregen (zoo bijv. Schrader en Gunkel). Men zou dan waarschijnlijk ook wel nooit Gen. 2 : 4*a* anders dan als opschrift van het volgende gedeelte hebben beschouwd, wanneer de „vier-bronnen-hypothese" niet bestond. Holzinger bijv. zegt uitdrukkelijk (*Genesis*, p. 15), dat hij Gen. 2 : 4*a* daarom niet als opschrift boven het volgende kon ge-

eigenlijk „baringen" [315]), metonymisch ook het product der baring: „nakomelingschap", „geslacht", en met metonymie van den bezitter in plaats van het bezit [316]) ook: „gebeurtenissen", „lotgevallen", „geschiedenis" [317]). Zoo zal het ook hier moeten worden vertaald. Nadat de auteur in Gen. 1 : 1—2 : 3 het grootsche feit der *schepping* heeft beschreven, besloten met de samenvatting: „alzoo werden voltooid de hemel en de aarde en al hun heir" (Gen. 2 : 1) en met de mededeeling omtrent het „rusten" Gods (vers 2 en 3), begint hij nu (in Gen. 2 : 4) *de geschiedenis der geschapen wereld* te verhalen [318]).

Dezelfde aansluiting, zelfs zonder de aanduiding van het begin van een nieuw gedeelte (zooals in Gen. 2 : 4 door het opschrift אלה תולדות), vinden we in Gen. 4 : 1, waar het verhaal eenvoudig voortgaat met de verdere beschrijving van het leven van Adam en Eva in denzelfden verhalenden trant, onmiddellijk aanknoopend aan het voorafgaande met ו consecutivum. Dat we hier in Gen. 2 en 3 met historie-beschrijving te doen hebben, blijkt bovendien uit het doorgaand gebruik van het imperfectum consecutivum, den gewonen werkwoordsvorm bij de weergave van historische gebeurtenissen in het Hebreeuwsch.

Elke aanduiding, dat we hier niet met een objectieve weergave van historische toestanden en gebeurtenissen doch met zinnebeeldige voorstellingen, mythen of sagen te doen zouden hebben, ontbreekt dus ten eenenmale [319]).

Dat elders in de H. Schrift de boom des levens wèl zinnebeeldig wordt gebruikt, zooals in Spr. 3 : 8; 11 : 30; 13 : 12;

---

bruiken, omdat Gen. 2 : 4*b* sqq. tot J behoort en de formule אלה תולדות juist karakteristiek is voor P, en men dus wel gedwongen is dit tekstgedeelte bij het voorafgaande te nemen, hetzij dan als onderschrift (EWALD, STÄHELIN, BÖHL, HEINISCH e.a.) hetzij als later verplaatst opschrift.

[315]) Het is de st. cstr. van תוֹלְדוֹת, van ילד, baren.

[316]) cf. KÖNIG, *Genesis*, p. 193.

[317]) Zoo bijv. heel duidelijk in Gen. 37 : 2, waar de St. V. dan ook „geschiedenissen" heeft vertaald.

[318]) cf. AALDERS, *G.o.G.*, p. 55 sq.

[319]) cf. AALDERS, o.c., p. 341 en BERKOUWER, *Schriftkritiek*, 1938, pp. 78 sqq., 128 sqq.

15 : 4; Op. 2 : 7; 22 : 2, 14, 19, hetgeen uit het verband blijkt [320]), bewijst natuurlijk niet, dat de boom des levens ook in Gen. 2 en 3 zinnebeeldig zou zijn bedoeld. Voorzoover ik weet is dit dan ook nooit als argument tegen de historiciteit van den boom des levens in het paradijs-verhaal aangevoerd.

Als GUNKEL dan ook spreekt van de „Sagen der Genesis" [321]), doet hij dat niet op grond van de overweging, dat de auteur van dit boek zèlf op eenigerlei wijze een aanwijzing zou geven van de niet-historiciteit van hetgeen door hem beschreven wordt [322]), doch op grond van zijn opvatting, dat alles wat mondeling wordt overgeleverd behoort tot het terrein der sage, en vooral omdat het boek Genesis allerlei „ongeloofwaardigheden" bevat, zooals bijv. dat Eufraat en Tigris

---

[320]) Men zie boven de bespreking van deze teksten.

[321]) H. GUNKEL, *Genesis*, pp. VII sqq.

[322]) GUNKEL zegt integendeel uitdrukkelijk op p. 130 van zijn commentaar (waar hij handelt over de beschrijving der schepping in Gen. 2): „dat hij de werkelijke toedracht van de wording der wereld verhalen wil, had men nimmer behooren te loochenen". Datzelfde getuigt HOLZINGER (*Genesis*, p. 18): „hij wil de feitelijke toedracht van de wording der wereld natuurgetrouw schilderen". En WELLHAUSEN (naar wien GUNKEL verwijst), verklaart in zijn *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. Aufl., 1905 (Neudruck 1927), p. 296: „Er will ohne Zweifel den tatsächlichen Hergang der Entstehung der Welt naturgetreu schildern, er will eine kosmogonische Theorie geben. Wer das leugnet, verwechselt den Wert der Geschichte für uns und die Absicht des Schriftstellers (cf. ook SKINNER, *Genesis*, p. 5). Mutatis mutandis geldt dit ook (men kan zelfs zeggen a fortiori) van Gen. 2 en 3, gelijk HOLZINGER en GUNKEL beiden dan ook expressis verbis verklaren. Volgens HOLZINGER vormt Gen. 2 en 3 „ein wohlgefügtes geschlossenes einheitliches Ganzes" (op enkele glossen na) en is nòch wat het geheel nòch wat de onderdeelen betreft voor een allegorie te houden (*Genesis*, p. 37). Evenzoo wijst GUNKEL de allegorische verklaring af en laat duidelijk uitkomen, dat naar zijn meening de auteur van Genesis een historisch verhaal bedoelde te geven (*Genesis*, p. 40). Zoo ook SELLIN (Theol. d. A.T.², 1936, p. 68): „Dass der Jahwist .... nicht eine Darlegung des Vorganges hat geben wollen, der bei jedem einzelnen Menschen zur Sünde führt, ist so selbstverständlich, dass man kein Wort darüber zu verlieren braucht. Er hat den geschichtlichen Vorgang schildern wollen, durch den der von Gott selbst als kindlich gehorsam geschaffene Mensch auf die Bahn des Ungehorsams, der Sünde, durch den damit die Sünde überhaupt in die Welt gekommen ist."

uit dezelfde bron zouden zijn ontsprongen, dat boomen onsterfelijkheid of dood teweeg zouden brengen, dat de slang zou hebben gesproken etc. „Wir sind im stande", zegt hij, dergelijke verhalen „als Naivität antiker Menschen zu verstehen, aber wir weigeren uns, an solche Erzählungen zu glauben" [323]). Niet een objectief bewijs, aan den tekst zelf ontleend, maar zijn weigeren om de „ongeloofwaardigheden" van Genesis te gelooven, brengt hem er toe de historiciteit van Genesis, althans van de „Urgeschichte", in twijfel te trekken of geheel te ontkennen. Geloof staat hier tegenover (on) geloof; het wetenschappelijk argument, dat met aan den tekst ontleende feiten komt, blijft GUNKEL in dit geval ons ten eenenmale schuldig. GUNKEL loochent niet, dat de auteur van Gen. 2 en 3 bedoelde historische feiten te beschrijven, hij weigert alleen te gelooven, dat de in het paradijsverhaal weergegeven gebeurtenissen werkelijk historische feiten zijn.

De onderstelling, dat de auteur van Genesis zelf wel historie bedoelde te beschrijven, doch in werkelijkheid slechts mythen en sagen overleverde, al was hij zichzelf daarvan ook niet bewust (een opinie die door al de aanhangers der mythische verklaring van Gen. 2 en 3 wordt gedeeld), berust dus (evenmin als de opvatting, dat het paradijsverhaal allegorische inkleeding zou zijn van een bepaalde idee) niet op aanwijzingen in den tekst, maar alleen op de „ongeloofwaardigheid" van den inhoud, en op de gelijkstelling van het bijbelsch paradijsverhaal met de mythen en de sagen van de niet-Israëlietische volken [324]), en kan dan ook door hem, die het boek Genesis beschouwt als een deel van de onfeilbare openbaring Gods, niet worden aanvaard; terwijl omgekeerd dit vasthouden aan de onfeilbaarheid der Schrift en de historiciteit van het paradijsverhaal met al zijn bijzonderheden niet geschiedt tegen de feiten in, doch, gelijk wij boven hebben aangetoond, juist geheel in overeenstemming met de gegevens, die aan den

---

[323]) Hij ergert zich zelfs „über den (frommen) Barbaren, der diese Erzählungen nur dann würdigen zu können meint, wenn er sie für Prosa und Geschichte hält" (o.c., p. XII).

[324]) Op de verhouding van het Bijbelsch paradijsverhaal tot de sagen, mythen en legenden van andere volken komen wij in hoofdstuk III nog uitvoerig terug.

tekst zijn ontleend. Door velen van hen, die op grond van hun overtuiging aan het paradijsverhaal het openbaringskarakter ontzeggen en aan de historiciteit der gebeurtenissen, in Gen. 2 en 3 beschreven, zelf niet gelooven, wordt dan ook toegestemd, dat het verhaal als zoodanig het karakter van historische mededeeling draagt [325]).

Nu zou het echter op zichzelf mogelijk zijn, dat het paradijsverhaal als geheel wel historie bevatte maar toch de boom des levens (c.q. de boom der kennis van goed en kwaad) in oneigenlijken zin moest worden verstaan of een mythologisch bestanddeel vormde.

Er is echter geen enkele reden om aan te nemen, dat de boom des levens in dit opzicht een andere plaats innam dan de andere bijzonderheden, die ons van het paradijs worden vermeld. Nòch de benaming, zooals wij gezien hebben [326]), nòch eenige andere uitspraak in Gen. 2 en 3 geven ons ook maar een schijn van recht tot zulk een uitzonderingspositie van den boom des levens te besluiten. Het paradijsverhaal vormt hiervoor te veel een „gesloten geheel". Het verband laat m.i. geen andere keuze toe dan deze: òf alles te nemen als historische werkelijkheid òf alles te beschouwen als allegorische (mythische) inkleeding.

Nu kan men daartegen niet aanvoeren, dat bepaalde bijzonderheden van de paradijsgeschiedenis toch wel zonder eenigen twijfel in niet-eigenlijken zin moeten worden verstaan. Men wijst dan voornamelijk op 2 : 7 sq., waarin beschreven wordt hoe God de Heere den mensch formeerde en een levensadem blies in zijn neusgaten en hoe Hij een hof plantte en den mensch daarin stelde (zie ook vers 15); op 2 : 21 sq., waarin verteld wordt, dat de Heere God Adam één zijner ribben ontnam en daarvan een vrouw bouwde voor

[325]) Zie aant. 322. Men raadplege voorts AALDERS, *G.o.G.*, pp. 63 sq., 147 sqq., 419 sqq. — De opmerking van VRIEZEN (*Onderzoek*, p. 203), dat de historische opvatting van G. CH. AALDERS zichzelf zou opheffen, doordat AALDERS (in *G.o.G.*, p. 454) onderscheid maakt tusschen de boomen van het paradijs en die, welke wij in de tegenwoordige wereld waarnemen, houdt geen steek, omdat het door AALDERS bedoelde onderscheid niet de historiciteit der paradijsboomen raakt, maar op eventueele veranderingen door den zondeval betrekking heeft.

[326]) Zie dit tweede hoofdstuk sub A, 1.

Adam; op 3 : 1, 4 sq., welk gedeelte melding maakt van het spreken der slang; op 3 : 8, waarin sprake is van het wandelen Gods in den hof; op de „moederbelofte" in 3 : 15; op 3 : 21, waarin gezegd wordt, dat God de Heere dierenhuiden maakte voor het eerste menschenpaar en hun die aantrok; en op 3 : 24, dat spreekt over het vlammend lemmer van een bliksemend zwaard.

Daartegen is echter op te merken, dat, voorzoover het hier handelingen Gods betreft (zooals in 2 : 7, 8, 21 sq.; 3 : 8, 21) deze inderdaad in anthropomorphe bewoordingen worden weergegeven, maar dat is ook elders in het Oude en Nieuwe Testament het geval, en hangt samen met het feit, dat voor alles, wat op God betrekking heeft, geen adaequate uitdrukkingen in de menschelijke taal bestaan en God Zijn openbaring omtrent Zijn eigen wezen en handelingen dus wel per analogiam, in forma humana, of wil men anthropomorphistisch, moet bekend maken, hetgeen overigens de historische realiteit en objectieve waarheid van de anthropomorph beschreven handelingen Gods niet uitsluit[327]; en evenmin als in de latere openbaring mag daaruit hier de conclusie worden getrokken, dat nu ook de andere, in die teksten genoemde bijzonderheden, die tot de geschapen aardsche werkelijkheid behooren (de mensch, zijn levensadem, de hof, de rib van Adam, de dierenhuiden) in oneigenlijken zin moeten worden verstaan.

En evenmin mag het feit, dat wij niet weten *hoe* God den mensch formeerde, een hof plantte en den mensch daarheen bracht, Eva bouwde uit een rib van Adam, wandelde in den hof en dierenhuiden maakte voor het eerste menschenpaar, nòch ook het feit, dat het spreken der slang voor ons een onverklaarbaar wonder is en dat wij niet precies weten wat het karakter der beide paradijsboomen was en wat wij onder het vlammend lemmer van het zwaard in Gen. 3 : 24 hebben te verstaan, er ons toe brengen dit spreken, deze boomen en dit zwaard in oneigenlijken zin te verstaan. Dat zou alleen mogen, wanneer uit het verband duidelijk was op te maken, dat òf één òf meer dezer bijzonderheden zinnebeeldig moes-

[327]) cf. H. Bavinck, *Geref. Dogm.*, II [3],pp. 1 sqq.; A. Kuyper, *Locus de Deo*, I, pp. 36 sqq., 145 sqq.

t(en) worden verstaan. Dat is echter niet het geval. Vandaar dat wij ook de historisch-folkloristische opvatting van LAGRANGE [328]), VON HUMMELAUER [329]), NIKEL [330]), KÖBERLE [331]), FELDMANN [332]) e.a. [333]), niet kunnen aanvaarden, omdat deze auteurs wel uitgaan van historische feiten, maar zulk

---

[328]) cf. M. J. LAGRANGE, *La méthode historique*, Paris, 1903; id. *L'Innocence et le péché* (Gen. 2 : 4—3), R.B., 1897, pp. 341 sqq. De geschiedenis van Gen. 2 en 3, zegt LAGRANGE in het laatstgenoemde artikel, is niet letterlijk historisch te nemen, maar als een traditie, die wel een historischen kern bevat, maar toch is ingekleed naar de volksopvattingen van den tijd, waarin dat verhaal is ontstaan (men zie vooral pp. 360 sqq.). Hij neigt er toe de beide bijzondere paradijsboomen symbolisch op te vatten.

[329]) FR. VON HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (1904), pp. 22 sqq. Ook hij spreekt over een „Volkstradition mit einem historischen Kern" en over „historische Folklore", en maakt onderscheid tusschen de mondelinge volkstraditie betreffende de geschiedenis van Adam tot den dood van Jacob en de latere historie.

[330]) J. NIKEL, *Die Glaubwürdigkeit des A.T.*, BZF, 1908, p. 36 sq.; id., *Die biblische Urgeschichte*, BZF, 1909, pp. 35 sqq.; id., *Der geschichtliche Charakter von Gen. 1-3*, pp. 72 sqq. — De bijbelschrijver bediende zich, volgens NIKEL, „mit Zulassung der Providenz" van de „formale Elemente, welche der Volksüberlieferung entstammten, zur Einkleidung und Erläuterung des wesentlichen Gehaltes der Erzählung". Zoowel de boom des levens als de boom der kennis zijn volgens hem waarschijnlijk „allegorische Einkleidung" van bepaalde ideeën (cf. Weid. Stud. III, pp. 51 sqq.).

[331]) B. J. KÖBERLE, *Die bleibende Bedeutung der biblischen Urgeschichte*, Wismar i. M., 1907.

[332]) *P.u.S.*, pp. 574 sqq., 601 sqq. — De historische kern, zegt FELDMANN, is door allerlei bijkomstige toevoegselen omhuld door de mondelinge traditie gedurende verscheidene millennia. Zoo is het te verklaren, dat ook het bijbelsche paradijsverhaal elementen bevat, „die in ihrer spezifischen Ausprägung dem altorientalischen Vorstellungskreise gemeinsam sind." En als hij er toe overgaat den „wezenlijken inhoud" van het paradijs- en zondevalverhaal nader aan te geven (p. 603) noemt hij wel het gelukkige leven der eerste menschen, de verleiding door een booze macht, de overtreding van het gebod Gods, het schaamte- en schuldgevoel als gevolg der zonde en de straf Gods, die bestaat in moeite, lijden en dood, maar over de beide bijzondere paradijsboomen spreekt hij niet. Die rekent hij blijkbaar tot de „oudoostersche inkleeding", waardoor de historiciteit van den boom des levens „fraglich" wordt. Het is volgens FELDMANN duidelijk, dat Gen. 2 en 3 niet het product van openbaring is, maar „dass der biblische

een groot onderscheid maken tusschen feit en inkleeding, dat de historiciteit der details van het paradijsverhaal dreigt schuil te gaan achter de Oostersch-poëtische inkleeding. De grenzen tusschen deze opvatting en de mythologisch-allegorische worden hier zoozeer uitgewischt, dat het vaak moeilijk valt uit te maken bij welke groep haar aanhangers moeten worden ingedeeld [334]). Ook bij deze theologen beslist niet de tekst, maar het persoonlijk inzicht van den schrijver, welke bijzonderheden tot de feiten, welke tot de folkloristische inkleeding moet worden gerekend.

Autor sich bei seinem Berichte auf alte Überlieferungen stützte, die er bei seinem oder bei einem benachbarten Volke vorfand ...."

[333]) Men zie daarvoor FELDMANN, o.c., pp. 574 sqq. Men kan ook KÖNIG (*Genesis*, pp. 271 sqq.) met zijn „geschichtliche und zugleich ideelle Deutung" tot deze groep rekenen. KÖNIG noemt tenminste het paradijsverhaal wel werkelijke geschiedenis, maar dan „eine mit aus der Volksanschauung geschöpften Momenten durchflochtene Geschichte", waarbij hij overigens niet nader aangeeft welke bijzonderheden hij tot deze aan de volkstraditie ontleende „momenten" rekent, noch welk criterium hij daarbij aanlegt. Men zie ook W. J. A. SCHOUTEN, *Het wereldbeeld van den bijbel*, in het Orgaan van de Chr. Ver. van Natuur- en Geneesk. in Ned., 1926; id., *Wereldbeeld en Exegese*, G.T.T., 1926/7, pp. 257 sqq.; id., *Schriftgezag of Exegese*, ib., pp. 449 sqq., die van het paradijsverhaal zegt, dat het „sterk den indruk maakt in een ander wereldbeeld te zijn gedacht en geschreven" en het daarom niet op één lijn wil stellen met een historische mededeeling als bijv. in Ex. 2. Men zie daartegen G. CH. AALDERS, *Het Bijbelsch Wereldbeeld, het Paradijsverhaal en de Tekstcritiek*, G.T.T., 1926/7, pp. 161 sqq.; id., *Wereldbeeld en Paradijsverhaal*, ib., pp. 305 sqq., 367 sqq.; id., *Laatste woord over Wereldbeeld en Paradijsverhaal*, ib., pp. 522 sqq. en *G.o.G.*, pp. 171 sqq., 418, 425 sqq. — Een verdediging van de historiciteit van het paradijsverhaal en zijn bijzonderheden tegen GUNKEL, DILLMANN e.a., vindt men ook in J. SCHELHAAS, *De Messiaansche Profetie in den tijd vóór Israels volksbestaan*, Hoogeveen, 1932, pp. 6 sqq. Men raadplege voorts G. CH. AALDERS, *De Geschiedschrijving in het Oude Testament*, Kampen, 1928 en de belangrijke opmerkingen van G. C. BERKOUWER in *Het Probleem der Schriftkritiek*, Kampen, 1938, pp. 128 sqq.

[334]) Vooral geldt dat de aanhangers van de zgn. historisch-allegorische en de historisch-mythologische verklaring van het paradijsverhaal, die ook over een „historischen kern" spreken of over een „historischen achtergrond". Ik denk bijv. aan de opvattingen van LENORMANT (cf. aant. 268). — Men zie ook A. BLAU, *Die Bibel als Quelle für Folkloristik*, Hamburg, 1926. BLAU richt zich vooral tegen de beschouwingen van FRAZER.

Onze slotsom is dus, dat het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 als historie is bedoeld, en dat er op grond van den tekst geen enkele reden is aan te voeren om voor den boom des levens, die met het andere geboomte van den hof op één lijn wordt gesteld, in dit opzicht een uitzondering te maken. Maar dan staat het ook voor ieder, die buigt voor de autoriteit der Schrift en aan haar onfeilbaarheid gelooft, vast, dat de boom des levens inderdaad ook historische werkelijkheid is geweest, en naar zijn letterlijke beteekenis genomen moet worden [335]).

Een andere vraag is echter welke *functie* deze boom verrichtte in het paradijs.

Het valt niet te ontkennen, dat de boom der kennis veel meer in het centrum van het paradijsverhaal staat dan de boom des levens. Alleen weten we uit Gen. 3 : 22 dat de mensch door het eten van den boom des levens het eeuwige leven zou kunnen verwerven.

Nu hebben we vroeger [336]) reeds opgemerkt, dat de bewoordingen van vs. 22 o.i. uitsluiten, dat de mensch reeds van den boom des levens gegeten had vóór den zondeval. En daarná werd hem dit door de Kerubim en het Vlammend Zwaard verhinderd.

Hoe is het echter te verklaren, dat de mensch tevoren niet van dezen boom gegeten heeft? Want het eten van den boom des levens was hem wel toegestaan (Gen. 2 : 16, 17).

Natuurlijk zou men de verklaring daarvan kunnen zoeken in de Goddelijke providentie, zoo bijv. König, Ridderbos e.a. [337]), maar er moet toch ook een intrinsieke reden voor

[335]) Men zie daarover ook Excursus VIII.

[336]) Zie pp. 136 sqq.

[337]) Volgens Ungnad (ZDMG, 1925, p. 115) bevond de boom des levens zich in den hemel, buiten den godentuin en kon hij alleen via den boom der kennis worden bereikt. Maar Gen. 2 : 9 noemt duidelijk beide boomen in het midden van den hof. Humbert (RHPhR., 1936, pp. 447 sqq.) vermoedt, dat de boom des levens verborgen was in de diepten van het paradijs en pas door den mensch zou kunnen worden ontdekt, wanneer hij „aurait acquis le discernement" door het eten van den boom der kennis. Maar in dat geval zou de boom des levens geen enkele beteekenis voor den mensch hebben gehad, want nadat hij van den boom der kennis gegeten had, werd hij uit het paradijs verdreven. — Ook Bonhoeffer's opvatting (*Schöpfung und Fall*, p. 84: „Der Adam, der das Leben von Gott her hatte, der aus dieser Mitte lebte, in der der Lebensbaum stand, konnte

hebben bestaan. Temeer omdat het anders onverklaarbaar wordt, waarom God den boom des levens in het paradijs had geplant, waarvan de bedoeling toch alleen kan zijn geweest, dat de mensch van zijn vruchten eten zou, tenzij men in den boom des levens een mythisch rudiment wil zien, een verklaring, die wij, op de boven aangegeven gronden, niet kunnen aanvaarden.

De o.i. eenige geheel bevredigende verklaring van het feit, dat de mensch nòch vóór nòch na den zondeval van den boom des levens gegeten heeft, terwijl deze boom toch kennelijk voor den mensch was bedoeld, biedt het woordje גַּם van vs. 22. Immers daardoor wordt duidelijk als reden voor de verdrijving van den boom des levens opgegeven (cf. ook vs. 24), dat de mensch reeds van den boom der kennis gegeten had en God hem wilde verhinderen nu ook nog vruchten te plukken van den boom des levens. Blijkbaar is de bedoeling, dat de mensch wèl van de vruchten van den boom des levens zou hebben mogen genieten wanneer hij nièt van den door God verboden boom gegeten had, maar dat het eten van den boom der kennis het eten van den boom des levens uitsloot[338]).

Is deze opvatting juist, dan mogen wij wellicht nog een stap verder gaan en in den boom des levens zien den tegenhanger van den boom der kennis, in dien zin, dat hij de representant was van de keerzijde van het proefgebod. Had de mensch van den boom des levens gegeten (en eenmaal eten was daarvoor voldoende geweest[339]), evenals het eenmaal

---

nicht auf den Gedanken kommen, diesen Baum anzutasten") biedt geen bevredigende oplossing. — De meening van JUNKER *(Bibl. Urgesch.*, 1932, p. 46: „Das Nichtessen vor dem Sündenfall erklärt sich leicht daher, dass der Aufenthalt der Menschen im Paradiese offenbar nur sehr kurz gedacht war. Ein Essen vom Baume des Lebens wäre für sie erst in Frage gekommen nach längerer Lebenszeit, um die Lebenskraft zu erneuern") is in strijd met het religieus-ethisch karakter van dezen boom (zie beneden pp. 229 sqq.).

Voor enkele andere verklaringen van het niet-eten van den boom des levens vóór den zondeval zie men p. 127 sq.

[338]) cf. G. CH. AALDERS, *G.o.G.*, p. 447.

[339]) Volgens OBBINK, *The Tree of Life in Eden*, ZATW, 1928, p. 106,

eten van den boom der kennis), dan had hij daarmee zijn gehoorzaamheid tegenover Gods gebod gedemonstreerd, zooals hij nu zijn *on*gehoorzaamheid openbaarde door het eten van den boom der kennis van goed en kwaad.

Zoo komen we ook tot de groote positieve beteekenis van den boom des levens in het paradijs. Hoewel wij nergens in Gen. 2 en 3 lezen van een gebod tot den mensch om van den boom des levens te eten, wijst toch n.m.m. het verbod om te eten van den boom der kennis (door den mensch te stellen voor de keuze) indirect heen naar den boom des levens [340]). Zooals het eten van den boom der kennis ten gevolge had de scheiding tusschen God en mensch door de zonde, zou het eten van den boom des levens de bevestiging zijn geweest van de gemeenschap tusschen God en mensch. DHORME [341]) noemt de idee der gemeenschap van God en mensch (naast die van de heerschersverhouding) constitueerend voor den Israëlietischen godsdienst. Van dit besef nu der onmiddellijke gemeenschap, van deze verbondsrelatie tusschen God en mensch vormde de boom des levens a.h.w. de exponent [342]). God vorderde

110 sqq. en E.T., 1932, p. 475 had de mensch „eaten often before being driven away". Zoo ook LANDERSDORFER, *Der Sündenfall*, Theol. u. Glaube, 1925, p. 46 sq. en DEIMEL, *Bibl. Paradieserzählung*, Orient., 1925, pp. 90 sqq. Men zie echter onze bespreking van Gen. 3 : 22.

[340]) cf. E. REISNER, *Der Baum des Lebens*, Berlin, 1937, p. 31. REISNER noemt den boom der kennis „den Zuchtmeister auf den Lebensbaum hin" (o.c., p. 33) en gaat zelfs zoo ver, dat hij de slang niet wil zien als het instrument van Satan, die den mensch tot zonde verleidt (al onderscheidt hij later wel tusschen een ware en een valsche slang), maar als een instrument Gods, waardoor God den mensch tot de keuze wilde prikkelen en hen er toe brengen, dat zij zouden eten van den boom des levens. REISNER komt hier eenigszins op de lijn der Ophieten, doch verdedigt zijn opinie met te wijzen op de koperen slang en de woorden van Christus tot Nicodemus (Joh. 3 : 14).

[341]) E. P. DHORME, *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux*, RHR, 1932, pp. 229 sqq.

[342]) cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 10 sq.; E. REISNER, *Der Baum des Lebens*, p. 22 sq. — REISNER gaat in zijn symbolische verklaring van den boom des levens en den boom der kennis echter te ver, wanneer hij zijn symboliek feitelijk doorvoert ten koste van de historische realiteit. Volgens hem „sind beide Bäume in Wahrheit nur ein einziger Baum, nämlich einmal als Noumenon und einmal als Phänomenon" (o.c., p. 24). Dat beide boomen in het midden van den hof staan, is

gehoorzaamheid van den mensch, en het eten van den boom des levens zou daarop het positieve antwoord van den mensch zijn geweest. In plaats daarvan koos de mensch het eten van den boom der kennis en verbrak daarmede van zijn zijde de verbondsrelatie, waarvan de boom des levens de exponent was. Toèn werd de boom des levens voor hem de verboden boom, want alleen voor den mensch, die van den boom der kennis gegeten heeft, is het verboden te eten van den boom des levens. Het eten van den boom des levens veronderstelt de gemeenschap met God, de verbondsgehoorzaamheid en het vrij zijn van de zonde [343]); en deze „conditiones sine quā non" zijn alleen aanwezig bij hen, die nog niet van den boom der kennis hebben gegeten òf die door Gods genade in Christus

---

volgens REISNER de symbolische uitdrukking van de verhouding „zwischen der Mitte als Verbindung und der Mitte als Grenze" (pp. 23 sq., 120). Hij stelt ze tegenover elkaar als „Gesetz und Evangelium" (pp. 32, 38, 69 sq.), als „Zeitbaum" en „Ewigkeitsbaum" (p. 94), als „der Baum des Schaffens" en „der Baum der Arbeit" (p. 109). — Tot deze gedachte van één boom in het midden van den hof, als een soort twee-éénheid, komt REISNER niet op grond van tekstcritische overwegingen (men zie daarvoor onze bespreking van Gen. 2 : 9), maar op grond van zijn eigenaardige opvattingen omtrent de beteekenis van den boom des levens en den boom der kennis in het paradijsverhaal. Er zijn er wel meer geweest, die op grond van dergelijke beschouwingen aannamen, dat in het oorspronkelijk verhaal slechts één boom voorkwam, die de karaktertrekken van den boom des levens en van den boom der kennis in zich vereenigde; men zie bijv. BÖKLEN, *Adam und Qain*, p. 51 sq. en L. RAGG, *Tree-lore*, p. 20 sq. A. H. SAYCE (*Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London, 1887, p. 241 sq.) vermoedde zulk een vermenging voor den Babylonischen levensboom.

[343]) cf. HEINISCH, *Genesis*, p. 114. — „Der Lebensbaum", zegt REISNER (o.c., p. 128), „ist nur jenen verboten, die schon vom Erkenntnisbaum gegessen haben. Der Segen, der von seinen Früchten ausgeht, die Erfüllung, die er verspricht, hat die Reinheit des Herzens zur Voraussetzung". Ook de in zonde gevallen mensch zou wel van den boom des levens hebben kunnen eten, wanneer God hem niet uit het paradijs verdreven had, maar dan op dezelfde wijze als Simon de Toovenaar den H. Geest begeerde te ontvangen (Hand. 8 : 18 sq.) en Judas de bete ontving uit de hand des Heeren (Joh. 13 : 26; cf. Mt. 26 : 26 sqq., Marc. 14 : 22 sqq., Luc. 22 : 14 sqq., 21). Van hen zou gelden het woord van Paulus (1 Cor. 11 : 29): „Wie onwaardig eet en drinkt, die eet en drinkt zichzelven een oordeel".

van hun zonden zijn verlost en het nieuwe paradijs der volkomen gemeenschap met God zijn binnengegaan. Daarom verdrijft God het eerste menschenpaar van den boom des levens, wanneer zij door hun zonde der ongehoorzaamheid de gemeenschap met God hebben verbroken. Alleen wanneer Christus door Zijn volstrekte gehoorzaamheid en volkomen wetsvervulling de gemeenschap met God heeft hersteld, wordt ook voor den mensch, die in Hem gelooft, de poort van het paradijs weer ontsloten en hem macht gegeven te eten van den boom des levens[344]).

Het is dus niet zoo, dat er in de vruchten van den boom der kennis als zoodanig een soort vergiftigende kracht school, die bij den mensch den dood veroorzaakte (Adam heeft na het eten van dezen boom nog eeuwen lang geleefd!) of in de vruchten van den boom des levens een kracht, die den mensch, die daarvan at, onsterfelijk maakte[345]). De tekst weet daar

---

[344]) cf. Op. 2 : 7; 22 : 14. — De gevallen mensch kan dat echter alleen door de genade Gods. Na den zondeval ontbreekt den mensch het posse non peccare. Hij kan uit zichzelf niet meer kiezen voor den boom des levens, zooals REISNER (o.c., pp. 135 sqq.) schijnt te vermoeden. Dat is juist de fout van alle pseudo-religie, dat zij meent vanuit den mensch tot God te kunnen komen (cf. HELLMUTH FREY, *Das Buch der Anfänge*, Stuttgart, 1935, p. 59). Wanneer de geloovige echter door de genade Gods het nieuwe paradijs is binnengegaan, is voor hem het non posse peccare heerlijke werkelijkheid geworden. Vandaar dat in het hemelsche paradijs ook wel de boom des levens staat, maar de boom der kennis van goed en kwaad ontbreekt.

[345]) Volgens AUGUST. (*De Civ. Dei*, XVI, 26; *De Gen. ad litt.* VIII, 4, 5); ANSELMUS VAN CANTERBURY, PETRUS LOMBARDUS, BONAVENTURA, THOMAS V. AQUINO (*Summa Theol.* I, qu. 97, art. 4) e.a. middeleeuwsche theologen bezat de boom des levens dit vermogen wel. Zoo ook J. G. EICHHORN (voor het desbetreffende citaat uit zijn *Urgeschichte* zie men boven p. 205); WÜNSCHE (*Lebensbaum*, p. 4: „Achten wir auf die Idee, welche der Erzählung zugrunde liegt, so haben wir uns unter dem Baume des Lebens einen Baum vorzustellen, in dem lebenspendende Kräfte ruhten, gerade so wie der Baum des Erkennens des Guten und Bösen in Anbetracht der göttlichen Drohung Gen. 2, 16, 17 ein Baum gewesen sein muss, der todbringende Kräfte in sich barg"); HOLZINGER (*Genesis*, p. 40; volgens hem is de boom des levens „ein Zauberbaum, dessen Genuss übernatürliche Wirkung zur Folge hat") en VOLCK (art. *Eden*, PRE, V [3], p. 161: „Es wohnte also — das muss der Meinung des Erzählers sein — der Frucht dieses Baumes selbst

niet van [346]).

Dat God den mensch verhinderde van den boom des levens te eten na den zondeval was dan ook niet omdat zijn vruchten hem ook toen nog het eeuwige leven konden schenken [347]),

---

eine solche Wirkung inne, das Leben des Menschen zu einem immerwährenden zu machen"). Zie ook v. HUMMELAUER (*In Genesim*, p. 172); ILD. DE VUIPPENS (*Le Paradis Terrestre au troisième ciel*, Paris, 1925, p. 32: „ces paroles divines [nl. in Gen. 3 : 22] font supposer que les fruits de l'arbre de vie contenaient une vertu vivificatrice, car, même après la sentence de mort qui le poursuivait, l'homme mangeant — au moins habituellement — du fruit merveilleux aurait pu conserver indéfiniment la vie naturelle") en K. A. LEIMBACH (*Die Biblische Urgeschichte*, Fulda, 1937, p. 43: „Der Baum des Lebens war von Gott mit der Kraft begabt, dass der Genuss seiner Früchte das posse non mori, das Privileg der Unsterblichkeit, verlieh und erhielt, die (voegt hij er echter aan toe), wie alle anderen äussernatürlichen Gaben, ihre Wurzel in der übernatürlichen Gnadenausstattung hatte".

Ook sommige Gereformeerden, zooals PARAEUS, RIVETUS en ZANCHIUS, namen volgens BAVINCK (*Ger. Dogm.*, II, p. 618) een dergelijke werking van de vruchten van den boom des levens aan. Zie ook aant. 347.

[346]) cf. CALVIJN, *Inst.* IV, 14, 12 en 18; id. *Comm. op Genesis 2 : 9* („Arbori autem vitae nomen indidit, non quod vitam homini conferret, qua iam ante praeditus erat: sed ut symbolum ac memoriale esset vitae divinitus acceptae .... Vim corporis vegetandi in arbore fuisse putant, ut aetate nunquam languescerat: sed eos omittere dico quod praecipium est in vita, nempe intelligentiae gratiam", *Comm. in Gen.*, ed. BAUM, CUNITZ, REUSS, vol. XXIII, p. 38) en 3 : 22 (zie aant. 347); À MARCK, *Historia Paradisi* (1705), I, c. 17; M. VITRINGA, *Doctr. Chr. rel.*, II, p. 220 sq.; BAVINCK, *Geref. Dogm.*, II [3], p. 618 sq. Zoo ook JACOB, *Genesis*, p. 127.

[347]) I.d. vermoedde LUTHER, cf. zijn commentaar op Gen. 3: 22 sqq. Ook Dr. KUYPER, cf. *De Gemeene Gratie*, I, p. 125 sq. (Men zie over deze opvatting van Dr. KUYPER en over de physische, magische of sacramenteele beteekenis van den boom des levens in het algemeen de oriënteerende artikelen van J. D. B(OERKOEL) in de Watergraafsmeersche Kerkbode, 1938, nrs. 2 sqq.). Zoo ook FR. LUNDGREEN, *Pflanzenwelt*, p. 139 sq.: „Sogar nach dem Falle scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, durch Genuss der Früchte vom Lebensbaume unsterblich zu werden". Nog sterker drukt WÜNSCHE (o.c., p. 4) zich uit: „Nach dem Wortlaut hätte der Mensch sicher sogar die Folgen seines Falles wieder gutmachen und seine Bestimmung unsterblich zu werden, erreichen können, wäre es ihm vergönnt gewesen, von der Frucht des Lebensbaumes zu geniessen". — Een combinatie van de physische en de geestelijke opvatting van den

maar was een begin van uitvoering van het vonnis, dat over den mensch was uitgesproken [348]). Het „leven" was voor den mensch in den bijbelschen zin van het woord de gemeenschap met God, en de „dood" het van God gescheiden zijn [349]). En nu de mensch door het eten van den boom der kennis bewust den „dood" gekozen had, moest de straf van God wel volgen, die Hij daarop gesteld had [350]).

---

boom des levens wordt door J. Ridderbos verdedigd in *Chr. Enc.*, I, p. 353 sq.

Wij stemmen echter in met de opinie van Calvijn: „Certum quidem est non potuisse hominem etiamsi totam arborem vorasset, vita frui, Deo invito ..... neque enim fuit unquam in arbore vis aliqua intrinsica: sed quatenus illius usu gratiam suam homini obsignaverat, vivificam facit". Wel acht ik het mogelijk, dat Adam zelf zulk een kracht in den boom aanwezig dacht en meende langs dezen weg de gemeenschap met God, die door den boom des levens werd gesymboliseerd, op physische wijze te kunnen herstellen. Is deze gedachte juist, dan zou men kunnen zeggen, dat we hier den oorsprong hebben te zien van de magie in de religie van den gevallen mensch.

348) cf. Heinisch, *Genesis*, p. 129; Aalders, *Genesis*, I, p. 144; id., *G.o.G.*, p. 530 sq. — Ook König (*Genesis*, p. 258) ziet de verdrijving van den boom des levens als „ein Moment seiner Bestrafung". Alleen lijkt mij zijn opvatting, dat de mensch zich door het eten van den boom des levens ook na den zondeval „ein ewiges Dasein auf der Erde" zou kunnen verschaffen (zie de vorige aant.) niet juist. Zie ook J. C. Sikkel, *Het Boek der Geboorten*, I, Amsterdam, 1906, p. 290: „De verdrijving van den boom des levens is uitvoering van het vonnis des doods"; Nötscher, *Altorient. u. Alttestam. Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926, p. 218: „Zur Strafe für den Ungehorsam wird der Mensch durch Vertreibung aus dem Paradies davon (d.i. van den boom des levens) ferngehalten".

349) Zie Excursus IX.

350) De verdrijving van den boom des levens is dan ook geen daad van barmhartigheid, opdat de mensch niet eeuwig in zijn zondestaat leven zou (zoo Kuyper, *De Gemeene Gratie*, I, p. 125 sq.; Jac. Kroeker, *Die erste Schöpfung, ihr Fall und ihre Wiederherstellung*, Giessen, 1930, p. 366: „Daher nahm die Barmherzigkeit durch Gericht dem Menschen, was ohne Gericht ihn ewig der Barmherzigkeit Gottes entzogen hätte" en E. Reisner, *Der Baum des Lebens*, p. 125: „.... der in falscher und verkehrter Weise sicut Deus gewordene Adam soll vor den letzten Konsequenzen seines Abfalles, nämlich vor der Verewiglichung seiner Unseligkeit, also vor der Verdamnis bewahrt werden"), want „eeuwig leven" kan volgens bijbelsche opvatting nooit den eeuwigen zonde- (en dus doods-)staat uitdrukken. Het eeuwige leven zou dan gelijk staan met eeuwige rampzaligheid, eeuwigen dood

Wel heeft Hij in Zijn genade den mensch niet onmiddellijk den lichamelijken dood doen sterven, maar toch was door den zondeval een radicale verandering gekomen in de verhouding van den mensch tot God. Tevoren bezat hij de mogelijkheid om door het eten van den boom des levens zijn gehoorzaamheid aan God en daardoor de keuze van de gemeenschap met God in onderworpenheid aan Zijn wet te demonstreeren, nà de overtreding van Gods gebod was hem dat niet meer mogelijk en kon hij het „eeuwige leven" alleen maar verkrijgen langs den weg, dien God door Zijn belofte van het Vrouwenzaad aan hem gewezen had [351]).

De weg door eigen keuze was onherroepelijk voor hem gesloten.

Daarom verdreef hem God van den boom des levens en stelde Hij de Kerubim en het Vlammend Zwaard om den weg naar den boom des levens te bewaken [352]).

(cf. J. C. SIKKEL, *Boek der Geb.*, I, p. 290; J. RIDDERBOS, Chr. Enc., I, p. 354; G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, p. 479 sq.).

[351]) cf. CALVIJN, *Comm. in Gen.*, ad 3 : 22 (ed. BAUM, CUN., REUSS, p. 79): „Quare ut se priore vita privatum esse intelligat, solennis excommunicatio additur, non quod illi Dominus spem omnem salutis praecidere voluerit: sed tantum auferre quod dederat, ut nova alibi subsidia quaereret. Restabat autem in sacrificiis expiatio, quae illum restitueret in vitam quam perdiderat. Prius communicatio cum Deo Adae vivifica erat: ex quo inde alienatus est, vitam recuperare oportuit in Christi morte, cuius vita tunc vivebat".

[352]) cf. J. C. SIKKEL, *Het Boek der Geboorten*, I, p. 290: „Aan het eten van dien boom is het leven tot in eeuwigheid door den Heere verbonden; dit leven heeft de mensch verworpen en verbeurd door de ware kennis te verzaken, die hem als mensch in gehoorzaamheid en geloof voegde, en door de kennis als een god, namelijk door eigen keus en oordeel, te verkiezen. De mensch ligt nu onder het vonnis des doods, zij het door genade gespaard; hij moet daarom van den boom des levens verdreven worden". Cf. ook H. VISSCHER, *Paradijsprobleem*, p. 153, 155 sq. (de boom des levens als prijs der gehoorzaamheid); AALDERS, *G. o. G.*, pp. 473 sqq. (de boom des levens als tegenhanger van den boom der kennis). Op het verband tusschen beide boomen als elkanders pendanten, zij het ook in eenigszins andere beteekenis, wijst ook JACOB (*Genesis*, p. 128), wanneer hij zegt: „Der Mensch soll nicht ewig leben. Seine Sterblichkeit ist nicht nur eine physische, sondern auch eine moralische Notwendigkeit. Der Tod ist die wirksamste Drohung gegen Überhebung und Sünde. Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse fordert als notwendige Ergänzung einen dem Menschen versagten Baum des Lebens".

Zoo draagt dus het „leven" van den boom des levens vóór alles een religieus-ethisch karakter, omdat het beteekent een eeuwig leven in gemeenschap met God, dat door gehoorzaamheid had kunnen worden verkregen.

Wanneer wij nu tenslotte aan het einde van dit tweede hoofdstuk de resultaten van ons onderzoek nog eens in het kort samenvatten komen wij tot de volgende conclusies:

1. In Gen. 2 : 9 en 3 : 22 en 24 wordt de boom des levens vermeld als een boom, die eenmaal met den boom der kennis stond in het midden van het paradijs, en waarvan de mensch niet gegeten heeft nòch voor nòch na den zondeval. De benaming עֵץ stelt dezen boom op één lijn met de andere boomen in den hof. De nadere toevoeging הַחַיִּים wijst op een bijzondere functie. Het woord חַיִּים duidt hier het eeuwige leven aan. Vers 24 is geen doublet van vs. 23, maar past zoowel zakelijk als stylistisch geheel in het verband.
2. In Spr. 3 : 18; 11 : 30; 12 : 12 en 15 : 4 wordt met עֵץ חַיִּים waarschijnlijk gezinspeeld op den boom des levens van het paradijsverhaal, al is dat door het ontbreken van het lidwoord niet geheel zeker. De boom des levens wordt hier gebruikt als zinnebeeld van de wijsheid en van het levensgeluk in het algemeen.
3. In Jes. 65 : 22 (LXX); Op. 2 : 7; 22 : 2, 14 en 19 wordt rechtstreeks op den boom des levens van Gen. 2 en 3 gezinspeeld als een (eschatologisch) symbool van het eeuwige leven, dat door God aan de geloovigen geschonken zal worden. De benaming *ξύλον (τῆς) ζωῆς*, hout des levens, werkte een vergelijking met het hout des kruises in de hand. In Op. 22 behoort *ξύλον* enkelvoudig te worden vertaald. De boom wordt voorgesteld als te staan in het midden van een plein vóór den troon Gods in het midden der stad, met aan weerszijden de rivier van het water des levens.
4. De boom des levens van Gen. 2 en 3 stond in het aardsche paradijs, dat God de Heere waarschijnlijk op een hoogvlakte of op een berghelling voor het eerste menschen-

paar als een oord van storeloos geluk had ingericht en waar Hij dagelijks met hen verkeerde.

5. Naast dezen boom stond die der kennis van goed en kwaad, welke boom door God als een middel werd gebruikt om den mensch te plaatsen voor de welbewuste keuze tusschen gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid aan Zijn gebod. Deze boom was geen giftboom of een doodsboom, noch had hij iets uit te staan met het ontwaken van het sexueel bewustzijn.
6. Het paradijs werd door een rivier, die in Eden ontsprong en zich, waarschijnlijk bij den boom des levens, in vieren splitste, bevloeid.
7. De slang wordt geteekend als één der door God geschapen dieren en werd door den Satan als middel gebruikt om den mensch tot ongehoorzaamheid te verleiden en werd zoo oorzaak van den zondeval en van de verdrijving van den mensch van den boom des levens.
8. Voor den ingang van het paradijs stelde God als dubbele wacht de Kerubim (de bewakers van de heiligheid Gods en van de plaatsen, die voor den zondigen mensch gesloten waren) en het Vlammend Zwaard.
9. De boom des levens, die niet allegorisch of mythologisch (hetzij als astraalmythologische boom, of als aphrodisiacum of ook als oorspronkelijke godenboom) maar als een historische realiteit moet worden opgevat, representeert de keerzijde van het Goddelijk proefgebod. Indien de mensch in gehoorzaamheid aan het woord van God van dezen boom gegeten had, zou hij daardoor (en niet door een in de vruchten van dien boom verscholen physische kracht) het eeuwige leven in de gemeenschap met God verkregen hebben. Eenmaal eten was daarvoor voldoende geweest. Als straf voor de overtreding van het proefgebod werd de mensch door God van den boom des levens verdreven.
10. De mogelijkheid voor de verkrijging van het eeuwige leven door eigen keuze was daardoor voor den mensch voor altijd afgesneden, (maar werd hem uit genade geschonken door de belofte van het Vrouwenzaad.

HOOFDSTUK III.

DE BOOM DES LEVENS IN DE HISTORIE.

In het eerste hoofdstuk heb ik er reeds op gewezen, dat het tweede gedeelte van den titel: „in de historie" meer omvat dan in deze studie (inzonderheid in dit derde hoofdstuk) behandeld wordt. De groote uitgebreidheid der stof maakte een beperking noodzakelijk. Ik heb mij er daarom toe bepaald een onderzoek in te stellen naar de voorstellingen betreffende den boom des levens uitsluitend bij dié volkeren, wier traditie òf door de Goddelijke openbaring omtrent dezen boom in de H. Schrift is beïnvloed (dat wil dus zeggen de Joodsche, Christelijke en Mohammedaansche voorstellingen) òf op den vorm en den inhoud van de bijbelsche beschrijving van dezen boom invloed zou kunnen hebben uitgeoefend (dat zijn dus de Sumerische, Babylonisch-Assyrische, Egyptische en Perzische [1]) voorstellingen betreffende den „boom des levens") [2]).

Wij kunnen dit onderzoek het beste aanvangen bij die volkeren, wier religie het dichtst staat bij die van de H. Schrift en van wie wij met zekerheid weten, of op goede gronden mogen aannemen, dat zij den boom des levens van het bijbelsche paradijsverhaal, hetzij door schriftelijke of door mondelinge traditie hebben leeren kennen (concreet uitgedrukt wil dat dus zeggen, dat wij beginnen met een onderzoek in te

[1]) Een nader onderzoek zal moeten uitmaken of (en zoo ja, in hoeverre) de Perzische voorstellingen betreffende den „boom des levens" ook tot de eerste groep moeten worden gerekend.

[2]) De Grieksch-Romeinsche „parallellen" van den boom des levens vallen door onze concentratie op het O.T. buiten de bespreking. Zoo ook de Indische, Germaansche, Mongoolsche e.a. „primitieve" voorstellingen omtrent den „boom des levens" in Azië, Europa, Amerika, Afrika, Australië en Oceanië. Men zie daarover nader Excursus XII. Slechts een enkele maal breng ik ze in dit hoofdstuk als vergelijkend materiaal ter sprake. Voor de Oud-Kanaäneesche en Phoenicische voorstellingen zie men het vierde hoofdstuk.

stellen naar de voorstellingen, welke wij vinden beschreven in de Joodsche en Christelijke apocryphen, pseudepigraphen en oude commentaren en in de Mohammedaansche geschriften), omdat daardoor a.h.w. een overgang wordt gevormd tusschen de bijbelsche gegevens omtrent den boom des levens, die wij in het tweede hoofdstuk hebben besproken, en die, welke wij aantreffen in de pseudo-religie van de heidensche volkeren.

Het behoeft wel geen betoog, dat wij, ook bij een beperking als wij boven hebben aangegeven, nimmer een volledigheid zullen kunnen bereiken in dien zin, dat wij een beschrijving zouden kunnen geven van de traditie-geschiedenis van den boom des levens, die tot de aanvangen der historie opklom. Daarvoor ontbreken ons ten eenenmale de gegevens en is bovendien de godsdiensthistorische traditie van de volkeren, die wij binnen ons onderzoek hopen te betrekken, veel te gecompliceerd. Wij kunnen slechts hier en daar enkele lijnen trekken, die bovendien in verschillende opzichten nog een hypothetisch karakter dragen; onze bedoeling is dan ook alleen op die wijze een bijdrage te kunnen leveren tot een inzicht in het historisch verloop van een belangrijk element der paradijstraditie bij verschillende volken, en tot de verklaring van enkele merkwaardige voorstellingen in de Javaansche religie en cultuur, die ik overigens hier zelf (zooals reeds is gezegd) niet in de bespreking zal opnemen, doch waarop ik in het eerste hoofdstuk reeds eenige malen heb gezinspeeld en wier breedere behandeling ik tot later zal moeten uitstellen.

A. DE JOODSCHE, OUD-CHRISTELIJKE EN MOHAMMEDAANSCHE OPVATTINGEN OMTRENT DEN BOOM DES LEVENS [3]).

In het eerste gedeelte van Hoofdstuk II hebben wij de verschillende plaatsen besproken, waarin over den boom des levens in de H. Schrift gesproken werd en we hebben ge-

[3]) De scheidslijn tusschen Joodsche en oud-Christelijke apocryphen en pseudepigraphen is niet altijd zoo gemakkelijk aan te geven. Vaak zijn oorspronkelijk Joodsche geschriften in Christelijken geest omgewerkt of geïnterpoleerd.

Gewoonlijk worden tot de *apocryphen van het Oude Testament* gerekend 1-3 Macc. (soms ook 4 Macc.), 3 Ezra, Tobias, Judith, het Gebed van Manasse, enkele toevoegingen op het boek Daniël en op

zien, dat hij op drieërlei wijze daarin voorkwam, nl. als de boom, die eenmaal stond in het aardsche paradijs (Gen. 2 : 9; 3 : 22 en 24), als beeldspraak zonder verdere plaatsvermelding (Spr. 3 : 18; 11 : 30; 13 : 12; 15 : 4) en als een visionnair geschouwde boom, die staat in het nieuwe paradijs, het hemelsche Jeruzalem (Op. 2 : 7; 22 : 2, 14 en 19).

In de pseudepigraphen en apocryphen van het Oude en Nieuwe Testament en in de oude Joodsche litteratuur wordt de boom des levens ook meer dan eens genoemd in deze zelfde drieërlei beteekenis.

Als beeldspraak komt hij voor in *Ps. Sal. 14 : 2*, waar (evenals bij PHILO) de vromen „boomen des levens" worden ge-

---

het boek Esther, het boek Baruch, de Spreuken van Jezus Sirach en de Wijsheid van Salomo.

De voornaamste *pseudepigraphen van het O.T.* zijn de brief van Aristeas, Jubileeën, Martyrium Jesajae, Paralipomena Jeremiae, de Psalmen van Salomo, (4 Macc.), de Sibyllijnsche boeken, het boek Henoch, de Hemelvaart van Mozes, 4 Ezra, de Syrische en Grieksche Openbaring van Baruch, de Testamenten der 12 Patriarchen, het leven van Adam en Eva, Jozef en Aseneth en de Openbaring van Elia.

Tot de *Nieuwtestamentische Apocryphen en Pseudepigraphen* behooren verschillende Evangeliën (o.a. van Petrus), Handelingen (van Johannes, Paulus, Petrus, Andreas, Thomas), de hemelvaart van Jesaja, de Openbaring van Petrus, de Openbaring van Paulus, Pastor Hermae, de Oden van Salomo, de Pseudo-Clementinen, 5 en 6 Ezra, verschillende brieven (van Clemens aan de Corinthiërs, van Barnabas, van Ignatius) etc.

Voor de *Rabbijnsche litteratuur* zie men aant. 75.

De *Mohammedaansche geschriften* zijn, doordat ze verscheiden eeuwen later zijn ontstaan, over het algemeen scherper af te grenzen, al zijn ook hier vergissingen niet uitgesloten. Zoo zou men bijv. geneigd zijn het *Evangelie van Barnabas* te rekenen tot de Nieuwtestamentische apocryphen, temeer omdat in het zgn. Decretum Gelasianum (begin 6e eeuw) ook een „Evangelium Barnabae" voorkomt, terwijl men in werkelijkheid toch te doen heeft met een pseudepigraphisch Mohammedaansch geschrift, dat op zijn vroegst dateert uit de 14e eeuw (cf. SELIM 'ABD-UL-AHAD en W. H. T. GAIRDNER, *The Gospel of Barnabas*, London, 1908).

Voor de Paradijsvoorstellingen der Joodsche en Christelijke schrijvers uit de eerste eeuwen van het Christendom raadplege men o.a. A. S. RAPPOPORT, *Myth and Legend of Ancient Israel*, I, London, 1928, pp. 109 sqq.; ILD. DE VUIPPENS, *Le Paradis Terrestre au troisième Ciel*, Paris-Fribourg, 1925, pp. 9 sqq., 43 sqq., 100 sqq. en VOLZ, *Jüd. Eschatologie* [2], 1934, pp. 413 sqq.

noemd, omdat zij het eeuwige leven hebben [4]). Zoo ook in *4 Macc. 18 : 16,* waar Spr. 3 : 18 zeer vrij naar de LXX wordt aangehaald: „Een boom des levens hebben allen, die zijn wil doen" [5]). Waarschijnlijk wordt hier echter tegelijk gedoeld op een eschatologischen boom des levens zooals in Op. 2 : 7 en 22 : 2, 14, 19.

Aan Spr. 3 : 18 en de genoemde teksten in Op. herinnert ook *Jezus Sirach 19 : 19,* waarin echter niet gesproken wordt over den boom des levens, maar over den „boom der onsterfelijkheid" [6]).

De hemelsche paradijsboom van den eindtijd wordt ons geteekend in *test. Levi 18.* In dat geschrift (één van de „Testamenten der XII Patriarchen"), dat ± 100 v. C. vervaardigd moet zijn, wordt beschreven hetgeen Levi zijn zonen beval te doen, en wat hun overkomen zou tot aan den dag van het gericht, zooals hij dat in een gezicht gezien had. Nadat de ongerechtigheid van Levi's zonen gestraft zal zijn, zoo staat er in c. 18, zal God een priester verwekken, in wiens dagen vrede op aarde zal zijn. Zelfs de goddeloozen zullen geen zonde meer bedrijven. „Hij zal de deuren van het paradijs openen en het zwaard wegdoen, dat Adam bedreigde, en zal den heiligen te eten geven van den boom des levens [7]), en de Geest der heiligheid zal op hen zijn" [8]).

---

[4]) *ὅσοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσοι αὐτοῦ.* Deze beeldspraak herinnert eenigszins aan die van Jes. 65 : 22 (LXX). Men zie de bespreking van dezen tekst in Hoofdstuk II.

De Psalmen van Salomo, oorspronkelijk in het Hebreeuwsch geschreven, zijn waarschijnlijk in de eerste eeuw v. Chr. in Palestina ontstaan.

[5]) *τὸν Σαλομῶντα ἐπαροιμίαζεν ἡμῖν τὸν λέγοντα Ξύλον ζωῆς ἐστιν πᾶσιν τοῖς ποιοῦσιν αὐτοῦ τὸ θέλημα* (SWETE's *Old Test. in Greek,* Vol. III, l.c.; cf. O. F. FRITZSCHE, *Libri Apocryphi,* 4 Macc. XVIII, 16. FRITZSCHE leest: „*Σολομῶντα ὑμῖν λέγοντα*" en „*ἐστι πᾶσι*").

De ontstaanstijd van 4 Macc. wordt gewoonlijk gesteld tusschen 63 v. Chr. en 38 n. Chr.

[6]) *Γνῶσις ἐντολῶν κυρίου παιδεία ζωῆς, οἱ δὲ ποιοῦντες τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ἀθανασίας δένδρον καρποῦνται.* Dit vers komt trouwens alleen in twee Grieksche hss. (de codd. 70 en 248) voor. Het wordt algemeen voor een latere toevoeging gehouden.

[7]) cf. Op. 2 : 7. Zie ook Test. van Dan, 5 en aant. 81.

[8]) vs. 11 sq. *καὶ γε αὐτὸς ἀνοίζει τὰς θύρας τοῦ παραδείσου, καὶ*

Van datzelfde paradijs is ook sprake in *4 Ezra 8 : 52* [9]). In c. 7 was de auteur begonnen met de schildering van den komenden heilstijd, die de vrucht der onsterfelijkheid brengen zal [10]), en waarin alle smart in vreugde zal zijn veranderd en alle zonden gedelgd zullen zijn. De auteur vreest echter voor dat gericht. Hij rekent zichzelf bij de zondaren en roept uit, dat het hem toch niet troosten kan, „dat het paradijs verschijnen zal, waarvan de vruchten onvergankelijk zijn, welke verzadiging en genezing schenken" [11]), wanneer hij dat paradijs nimmer zal mogen binnentreden. Daarom bidt hij God om erbarmen, waarop de engel, die hem verschenen is, hem verzekert, dat hij met zijn broeders de heerlijkheid beërven zal. „Want", zoo luidt het dan in 8 : 52, „voor u is het paradijs geopend, is de boom des levens geplant....!" [12]).

Over dezen boom wordt ook gesproken in de *Apocalypsis*

στήσει τὴν ἀπειλοῦσαν ῥομφαίαν κατὰ τοῦ Ἀδὰμ, καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς (ed. Rob. Sinker, 1869).

[9]) cf. Bensly and James, *The Fourth Book of Ezra* in Robinson, *Texts and Studies*, Vol. III, no. 2, Cambridge, 1895.

Het *vierde boek van Ezra* dateert waarschijnlijk uit de eerste helft van de tweede eeuw na Chr. De oorspronkelijke Hebr. tekst, zoowel als de Grieksche versie, waarop de latere vertalingen terug schijnen te gaan, zijn verloren gegaan. De belangrijkste vertaling is de Latijnsche, die ik hier dan ook citeer. De hoofdstukken 1 en 2 (of ook wel 15 en 16) worden gewoonlijk 5 Ezra genoemd. Ik houd mij hier aan Weinel (in Hennecke's *Neutest. Apokr.*, 2. Aufl. 1924, p. 390), die ons canonieke boek Ezra aanduidt als 1 Ezra, Nehemia als 2 Ezra, het apocryphe boek Ezra als 3 Ezra, de Apocalypse van Ezra als 4 Ezra (= 4 Ezra c. 3-14), c. 1 en 2 van 4 Ezra als 5 Ezra en c. 15 en 16 als 6 Ezra. De hoofdstukken 1 en 2 (5 Ezra) vormen een, oorspronkelijk in het Grieksch geschreven, latere toevoeging (van christelijke hand) aan het Joodsche geschrift (4 Ezra 3-14). Men zie de andere benoeming van James en Box in Charles' *Apocr. and Pseudepigr. of the O.T.*, II, Oxford, 1913, p. 542 sq.

[10]) 7 : 13: „nam maioris saeculi introitus spatiosi et securi et facientes inmortalitatis fructum" (ed. Bensly-James, p. 26).

[11]) Vs. 123: „Et quoniam ostendetur paradisus, cuius fructus incorruptus perseverat, in quo est saturitas et medela...." (ed. Bensly-James, p. 37), cf. Ez. 47 : 12; Op. 22 : 2.

[12]) „Vobis enim apertus est paradisus, plantata est arbor vitae" (ed. Bensly-James, p. 44).

van Elia [13]). Nadat (in het Achmimische hs.) eerst beschreven is de strijd van den Antichrist, volgt in c. 38 de wegvoering der geloovigen door myriaden van engelen naar het heilige land, terwijl Gabriël en Uriël, een lichtzuil vormend, hen voorgaan [14]). „En ze zullen hun toestaan, dat ze eten van den boom des levens en dat ze dragen (witte) kleederen" [15]).

Volgens de *Hebreeuwsche Elias-apocalypse* (Sepher Elia) [16]) werd Elia in een visioen op den Karmel getoond wat eenmaal geschieden zou. Hij zag Abraham en Izaäk en Jacob en vóór hen een heerlijk land „en in het midden van den tuin dien boom, dien God bereidt, gelijk gezegd is: „Aan de rivier zullen aan beide zijden van haar oever veel boomen met eetbare vruchten groeien; hun loof zal nimmer verwelken en hun vruchten zullen niet ophouden" " [17]).

Ook Henoch heeft (volgens het *Slavische Henochboek*) den boom des levens gezien, toen twee engelen hem droegen tot in den derden hemel en hem plaatsten midden in het paradijs [18]). Daar zag hij liefelijke boomen aan de oevers van de vier paradijsrivieren [19]). „En de boom des levens was op de

[13]) Georg Steindorff, *Die Apokalypse des Elias* (Gebhardt-Harnack, *Texte und Untersuchungen*, N.F. II. Bd., Heft 3*a*), Leipzig, 1899. Een Hebreeuwsche *Apocalypsis Eliae* (zie aant. 16) kennen we uit de derde eeuw na Chr. De in christelijken geest omgewerkte Koptische Elias-apocalypse, door Steindorff uitgegeven, dateert uit het begin van de 4e eeuw. Het oorspronkelijke geschrift moet uit veel vroegeren tijd stammen (cf. Beer, RGG, II², Sp. 110).

[14]) Zinspeling op den στῦλος πυρός van Ex. 13 : 21 sq.

[15]) o.c., p. 101; cf. voor dezelfde episode in het veel kortere Sahidische handschrift ib., p. 137 sq. Zie ook p. 166.

[16]) cf. Jellinek, *Bēth hammidraš*, III, pp. 65 sqq. en M. Buttenwieser, *Die hebräische Eliasapokalypse und ihre Stellung in der apocalyptischen Literatur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche*, Leipzig, 1897.

[17]) cf. Ez. 47 : 12. In vs. 3 staat: „En schepen varen van Engedi naar Eglaim, beladen met goederen en have voor de vromen" (cf. Ez. 47 : 10), cf. P. Riessler, *Alt-jüdisches Schrifttum*, Augsburg, 1928, p. 239. Over de relatie van Ez. 47 : 1 sqq. met den boom des levens zie men pp. 427 sqq.

[18]) Slav. Hen. (rec. B) 8 : 1. Het *Slavische boek van Henoch*, hoewel in verschillende opzichten afwijkend van het straks te noemen *Ethiopische boek van Henoch*, is daarvan toch afhankelijk. Het Griekse origineel moet tusschen 30 v. C.—70 n. C. vervaardigd zijn.

[19]) ib., vs. 2.

plaats, waar God rust, wanneer Hij het paradijs binnengaat, en deze boom verspreidt een onuitsprekelijk heerlijken geur" (vs. 3). „En de andere boom daarnaast, een olijfboom, laat voortdurend olie vloeien" (vs. 5) [20].

---

[20]) cf. G. NATH. BONWETSCH, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs*, Leipzig, 1922, p. 65 en RIESSLER, o.c., p. 454.

De langere redactie (rec. A), die evenals rec. B waarschijnlijk op éénzelfde Slavische vertaling teruggaat (cf. BONWETSCH, o.c., p. XIII) is veel fantastischer in haar beschrijving van het paradijs en den boom des levens. Zoo lezen we in vs. 3 sqq. (vert. BONWETSCH, p. 7): „Und in der Mitte der Baum des Lebens an jenem Orte an dem der Herr ruht, wenn er hinein (l.v.: hinauf) geht in das Paradies. Und jener Baum ist unaussagbar durch Schönheit und Duft (4) und geschmückt mehr als alle Kreatur, die es gibt, und von allen Seiten an Gestalt aussehend wie Gold und purpurn und feurigen Aussehens, und er bedeckt das ganze Paradies (5). Er hat von allen Pflanzungen der Bäume (BONWETSCH noemt nog een andere paradijsbeschrijving, Panhag., Vass., p. 183, waarin met dezelfde woorden van den boom des levens gezegd wordt *χρυσοειδὲς καὶ περισκέπει τὸν παράδεισον καὶ ἔχει ἀπὸ ὅλων τῶν φυτῶν τῶν ξύλων*, o.c., p. XVII. Een andere lezing van rec. B heeft echter: „bedeckt alles. Das Paradies aber.... etc.), und von allen Früchten, seine Wurzel ist im Paradies am Ausgang der Erde. Das Paradies aber ist zwischen der Verweslichkeit und Unverweslichkeit (cf. Panhag., p. 183 eveneens: *μέσον φθορᾶς καὶ ἀφθαρσίας γίνεται*). Und es gehen hervor zwei Quellen, die eine lässt strömen Honig und Milch <die andere> Öl und Wein, und sie teilen sich in vier Teile, und umgehen mit stillem Lauf, sie gehen herab in das Paradies Eden zwischen der Verweslichkeit und Unverweslichkeit.... (7). Und nicht ist daselbst ein unfruchtbarer Baum, und jeder Baum mit schönen Früchten, und jeder Ort ist gesegnet...."

Beïnvloeding door de Perzische voorstelling van den Alzaadboom (cf. het Register s.v.) is hier m.i. onmiskenbaar.

De Joodsche schrijvers zochten het paradijs deels op de aarde (in het Noorden, Oosten of Westen), deels in den hemel, deels tusschen hemel en aarde, zooals hier in den Sl. Henoch. Volgens Slav. Hen. bevindt zich nl. het (hemelsche) paradijs, vanwaar de rivieren naar het aardsche paradijs stroomen, op de plaats, waar de derde hemel en de aarde aan den horizont elkander raken. De boom des levens wortelt in het aardsche paradijs, maar bedekt met zijn kruin het geheele hemelsche paradijs, waaraan dus de voorstelling ten grondslag ligt, dat het hemelsche paradijs zich recht boven het aardsche bevindt. De paradijsberg reikt tot den hemel (Eth. Hen. 24 : 3 sqq.). Zie ook VOLZ, *Jüd. Eschat.*[2], p. 414 sq. en aantt. 76 en 79. — Voor de voorstelling van de paradijsrivieren met melk, honig, olie en wijn raadplege men het Register s.v. „melk", „honig", „olie" en „wijn"; voor die van

In een ander, veel uitvoeriger pseudepigraphisch geschrift, dat eveneens naar Henoch is genoemd, maar van het vorige in zeer veel opzichten afwijkt, nl. het *Ethiopische Henochboek*, wordt ook van den boom des levens melding gemaakt[21]).

Het boek begint met de aankondiging van het laatste oordeel en den val der engelen en hun bestraffing.

Dan volgen in cap. 17-36 de reizen van Henoch.

Op zijn eerste reis (c. 17-19) komt hij op een berg, wiens top in den hemel reikt (17 : 2). Hij ziet daar een „vlammend zwaard" (*μάχαιραν πυρός*) (vs. 3), „de levende wateren" (*ὑδάτων ζώντων*) (vs. 4), de groote rivier met de dichtste duisternis bij het oord, waarheen alle vleesch gaat (vs. 6), den mond der aarde van al de rivieren en den mond van den afgrond (vs. 8)[22]), de grondvesten der aarde (18 : 1) en de vier

den heerlijken geur in het paradijs zie men het Register s.v. „geur".

[21]) De figuur van Henoch (in de Mohammedaansche geschriften gewoonlijk Idris genoemd, misschien een verbastering van Andreas, den kok van Alexander den Groote, die ook in andere opzichten met de Henoch-figuur geïdentificeerd wordt, cf. Exc. X) is in de Joodsche en Mohammedaansche wereld (tot op Java toe) legendarisch geworden en komt in de apocalyptische en eschatologische litteratuur dan ook veelvuldig voor, cf. GUNKEL, RGG II², s.v. Henoch; BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*³, p. 490 sq.

De oorspronkelijke Hebreeuwsche (of Arameesche) tekst van het boek Henoch, geschreven tusschen 170 en 64 v. Chr., is verloren gegaan, maar ons is bewaard gebleven een Ethiopische vertaling, in de 18e eeuw in Abessinië gevonden, die weer naar een Grieksche versie uit de eerste eeuw der christelijke jaartelling vervaardigd moet zijn. Voor een halve eeuw ongeveer heeft men in een Egyptischen papyrus het grootste gedeelte van dien Griekschen tekst teruggevonden en kort geleden schijnt ook de rest van deze Grieksche versie te zijn ontdekt. Een Engelsche vertaling van dit gedeelte werd gepubliceerd door CAMPBELL BONNER in *Studies and Documents* (cf. Alg. Handelsbl., Ochtendblad van 24 Nov. '37). In den brief van Judas worden enkele verzen uit dit boek geciteerd (vs. 14 en 15 = Hen. 1 : 9). TERTULLIANUS heeft de canoniciteit van het boek Henoch verdedigd, maar vooral onder invloed van HIERONYMUS werd het in het Westen langzamerhand tot de apocryphe en pseudepigraphische boeken gerekend. Alleen de Abessinische kerk nam het in haar canon op, cf. KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II², Tübingen, 1921, pp. 217 sqq.; R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford, 1893; BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*³, pp. 12 sq.; BEER, RGG, II², Sp. 1801 sq.

[22]) *τὸ στόμα τῆς γῆς πάντων τῶν ποταμῶν καὶ τὸ στόμα τῆς ἀβύσσου.*

winden, die de zuilen des hemels worden genoemd (vs. 3) [23]).

Op zijn tweede reis (cap. 20-36) noemt hij Gabriël één van de zes aartsengelen, den wachter over het paradijs, de slangen (*τῶν δρακόντων*) en de kerubim (20 : 7), en beschrijft daarna de onderwereld in het Westen met vier afdeelingen (c. 22), drie voor de goddeloozen, en één met een waterbron (*πηγὴ ὕδατος*) in het midden (vs. 2) voor de rechtvaardigen (vs. 9). Nog verder naar het Westen, aan het einde der aarde (23 : 1), ziet hij een roteerend vuur, dat alle lichten des hemels in beweging zet (?) (vs. 4) [24]). Daarachter zijn zeven bergen, drie naar het Oosten en drie naar het Westen (24 : 2), terwijl de zevende in het midden als een troon boven de andere uitsteekt (vs. 3). Op dezen berg zijn rondom welriekende boomen. Onder deze boomen is één, die een heerlijken geur verspreidt. Geen andere boom is aan dezen gelijk. „Zijn bladeren en bloesem en zijn hout verdorren nimmermeer, zijn vruchten zijn echter als de dadels (eig. staat er: druiven) van den palmboom" (vs. 4) [25]). Op zijn verzoek vertelt Michaël aan

---

Hiermede wordt waarschijnlijk bedoeld de תהום van Gen. 1 : 2.

[23]) *οἱ στῦλοι τοῦ οὐρανοῦ* (cf. Job 26 : 11).

[24]) *ὁ δρόμος τοῦ πυρὸς τὸ πρὸς δυσμὰς πῦρ τὸ ἐκδιῶκον ἐστιν πάντας τοὺς φωστῆρας τοῦ οὐρανοῦ.*

[25]) Gr. vert.: „*καὶ ἦν ἐν αὐτοις δένδρον, ὃ οὐδέποτε ὠσφράνμαι καὶ οὐδεὶς ἕτερος αὐτῶν ὠσφράνθη, καὶ οὐδὲν ἕτερον ὅμοιον αὐτῷ· ὀσμὴν εἶχεν εὐωδέστεραν πάντων ἀρωμάτων, καὶ τὰ φύλλα αὐτοῦ καὶ τὸ ἄνθος καὶ τὸ δένδρον οὐ φθίνει εἰς τὸν αἰῶνα· οἱ δὲ περὶ τὸν καρπὸν ὡζεὶ βότρυες φοινίκων*".

We hebben hier blijkbaar te doen met een combinatie van drie boomen, die ook afzonderlijk als „boom des levens" voorkomen, nl. den altijd groenen boom (cypres), den palmboom en den wijnstok, op dezelfde wijze als de Kerubim beschreven worden als samengestelde mensch- en dierfiguren.

Misschien heeft ook hier eenige beïnvloeding plaats gehad door de Perzische voorstelling van den Alzaadboom (ook in het Perzische paradijs waait een „zeer welriekende" wind, cf. o.a. Arda Vīr, IV, 15 sqq.; V, 8; de idee van den heerlijken geur in het paradijs is trouwens een algemeen verbreide voorstelling, cf. E. Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch*, SHAW, philos.-hist. Kl., 1919, 92; zie ook Volz, *Jüd. Esch.*[2], p. 415 en het Register s.v. „geur").

Voor andere voorbeelden van zulk een „samengestelden boom" zie men aantt. 30 en 61 en Excursus IV.

Henoch, dat deze berg de troon is van den Heer der heerlijkheid, wanneer Hij eenmaal komen zal (25 : 3) en „wat dezen welriekenden boom betreft", zegt hij tot Henoch, „geen vleesch heeft de macht hem aan te raken, tot aan het groote gericht, wanneer Hij aan allen wraak neemt, en de voleinding voor immer plaats vindt; dan zal hij aan de rechtvaardigen en de ootmoedigen (Gr. tekst: vromen) overgegeven worden" (vs. 4) [26]. Zijn vrucht zal den uitverkorenen ten leven dienen en hij zal tot spijze [27]) naar het heilige oord bij het huis van God, den Koning der eeuwigheid, worden verplant (vs. 5). Dan zullen zij zich bovenmate verheugen en vroolijk zijn en in het heiligdom binnengaan, terwijl zijn geur hun gebeente vervult. Ze zullen een langer leven op aarde leiden dan uw vaderen geleefd hebben en in hun dagen zullen noch droefheid noch leed, noch moeite noch plagen hen beroeren" (vs. 6) [28].

In c. 26 en 27 wordt dan de reis naar het midden der aarde beschreven, waar zich een heilige berg bevindt, met een boomgaard en water, dat van onder den berg aan de Oostzijde naar het Zuiden stroomt (cf. Ez. 47 : 1-12).

In c. 28-33 volgt de reis van Henoch naar het Oosten. Voorbij de zeven bergen aan het einde der aarde komt hij in den „tuin der gerechtigheid" en daar ziet hij „den boom der wijsheid" [29]), van wiens vrucht de heiligen eten en groote

---

[26]) cf. Op. 22 : 14.

[27]) Gr. tekst: *εἰς βορά̀ν*, Eth. tekst: *εἰς βορρᾶν*.

[28]) cf. E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, Tübingen, 1921, l.l.c.c. De Gr. vert. van vs. 4-6 (evenals boven) naar R. H. Charles, *The Ethiopic version of the book of Enoch*, Oxford, 1906; cf. ook A. Dillmann, *Über den neugefundenen griechischen Text des Henoch-Buches*, Sitz. ber. Kön. Preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1892, pp. 1090 sq.: *καὶ τοῦτο τὸ δένδρον εὐωδίας, καὶ οὐδεμία σὰρξ ἐξουσίαν ἔχει ἅψασθαι αὐτοῦ μέχρι τῆς μεγάλης κρίσεως, ἐν ᾗ ἐκδίκησις πάντων καὶ τελείωσις μέχρις αἰῶνος· τότε δικαίοις καὶ ὁσίοις δοθήσεται ὁ καρπὸς αὐτοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ζωὴν εἰς βορά̀ν, καὶ μεταφυτευθήσεται ἐν τόπῳ ἁγίῳ παρὰ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ βασιλέως τοῦ αἰῶνος· τότε εὐφρανθήσονται εὐφραινόμενοι, καὶ χαρήσονται καὶ εἰς τὸ ἅγιον εἰσελεύσονται· αἱ ὀσμαὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ὀστέοις αὐτῶν, καὶ ζωὴν πλείονα ζήσονται ἐπὶ γῆς, ἣν ἔζησαν οἱ πατέρες σου, καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν καὶ βάσανοι καὶ πληγαὶ καὶ μάστιγες οὐχ ἁψόνται αὐτῶν.*

[29]) Uit het vervolg blijkt, dat hier sprake is van den boom der

wijsheid deelachtig worden (32 : 3). Die boom gelijkt wat zijn uiterlijk betreft op een pijnboom, zijn loof gelijkt op dat van een Johannesbroodboom, zijn vrucht is als een wijndruif, zeer goed [30]). De geur van dien boom verbreidt zich tot op verren afstand (vs. 4). Henoch zegt tot den engel, die hem

---

kennis, maar LAWLOR (*Early citations from the book of Enoch*, Journ. of Philology, 1897, p. 183 sqq.) vermoedt, dat vóór dezen boom der wijsheid oorspronkelijk ook de boom des levens was genoemd en dat de nadere beschrijving ook dezen boom geldt.

In het *Gilgameš-epos* wordt ook verhaald hoe Gilgameš eerst over bergen moet trekken, vóór hij den tuin van Siduri en later het (ei)land van Utnapištim bereikt (cf. het Register s.v. „Siduri" en „bergen").

[30]) Hoewel de boom des levens (als boom der wijsheid blijkbaar verward met den boom der kennis) hier als een combinatie van pijnboom, Johannesbroodboom en wijnstok wordt voorgesteld, overheerscht toch het wijnstokkarakter.

Over den boom des levens als wijnstok zie men L. GINZBERG, *Die Haggada bei den Kirchenvätern u. i. der apokryphen Litteratur*, 1900, pp. 38 sqq.

Dr. JOH. DE GROOT houdt den boom des levens ook voor een wijnstok (*De Palestijnsche Achtergrond van den Pentateuch*, 1928, p. 11) en vindt daarin een argument voor zijn theorie betreffende het Palestijnsche coloriet van het Paradijsverhaal, omdat nóch de wijnstok nóch de vijgeboom (= boom der kennis) in Babylonië voorkomen (HEROD. I, 193), terwijl beide boomen juist typisch Palestijnsch zijn en als zoodanig in oude Egyptische inscripties voorkomen (zoo bijv. in het grafschrift van Weni, cf. GRESSMANN, AOTB, p. 234).

In de *Acta Andreae* wordt het kruis als een soort wereldboom aangesproken (op de aarde wortelend, in den hemel vruchtdragend, naar rechts en links uitgebreid en de wereld omvattend, cf. HENNECKE, *Neutest. Apokr.*[2], p. 255) en voorts luidt het: „O vereerenswaardig kruis, dat als een ware *wijnstok* den meester draagt in plaats van druiven" (LIPSIUS-BONNET, *Acta apostol. apocr.*, 2, 1, 54 sq.).

ANASTASIUS SINAITA, vooral bekend door zijn uitspraak: „crux Christi est lignum vitae" (cf. Excursus IV), beschouwde den boom des levens waarschijnlijk ook als een wijnstok, blijkens het vervolg van de boven aangehaalde spreuk: „in quo in altum fuit sublatus botrus maturus" (cf. O. ZÖCKLER, *Das Kreuz Christi*, 1875, p. 228, 231, 470). Voor een afbeelding van het kruis met wijnranken zie men KRAUS, *Gesch. der Chr. Kunst*, 1896 sqq., 2, 1, p. 278.

Dat de boom der kennis een wijnstok zou geweest zijn, is ook uit de Rabbijnsche litteratuur bekend, cf. o.a. de *Apocalypsis van Abraham*, 23 : 5 sq., Mišna (Sanh., 70*a*), Midr. Ber. rabba, Par. 15 (de uitspraak van R. Jeh. b. Ilai [70 n. Chr.], ed. THEODOR, p. 138).

Volgens R. MEÏR (± 150 n. Chr.) was de boom der kennis (in Ber.

begeleidt: „Hoe schoon is deze boom en hoe verrukkelijk om te zien" (vs. 5). Raphaël antwoordt hem: „Dit is de boom der wijsheid, waarvan uw vader gegeten heeft" (vs. 6) [31]).

Zooals uit het bovenstaande blijkt, wordt de boom des levens in het *Boek Henoch* voorgesteld als nog staande in het paradijs, al is dat dan ook voor menschen moeilijk meer bereikbaar, omdat het ligt aan de einden der aarde, hetzij in het

R., Par. 15) wordt telkens gesproken over den boom des levens, maar blijkens het verband wordt de boom der kennis bedoeld; hier ligt waarschijnlijk de grondslag voor de verwarring van beide boomen in den Kor'ān en in de Mohammedaansche litteratuur) een tarwe-plant, die er in het paradijs als een palmboom zou hebben uitgezien en zoo hoog was als de cederen van den Libanon. Volgens R. Abba van Acco (± 300) was het een citroensoort, volgens R. Jose, R. Nechemja (± 150) e.a. een vijgeboom (cf. Strack-Billerbeck, IV, p. 1124 sq.; Aug. Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall*, p. 37 sq. [205 sq.] en König, *Genesis*, p. 205, Anm. 2). In *Apoc. Mosis*, 20 sq. wordt de boom der kennis eveneens als vijgeboom voorgesteld.

Mas'ūdī, een Arabisch schrijver uit de 10e eeuw, verhaalt van 'Amrān, die de bronnen van den Nijl bezocht (cf. het Register s.v. „Nijl") en daar het water te voorschijn zag komen uit een gouden gebouw in een tuin, terwijl de koning van dat oord hem druiven verschafte, die een lang leven konden schenken (cf. *Prairies d'or*, ed. Maynard, I, p. 269, aangehaald door Albright, AJSL, 1919/20, p. 284). Hier wordt een variant van den boom des levens blijkbaar als een wijnstok voorgesteld. Men zie overigens voor de Arabische opvattingen betreffende den boom des levens beneden pp. 268 sqq.

In verband met den Babylonischen „levensboom" houden velen den bijbelschen boom des levens ook wel voor een dadelpalm, zoo bijv. G. A. Barton (*A Sketch of Semitic Origins*, p. 92 sq.; Skinner, *Genesis*, p. 59; zie ook *Myth and Ritual*, 1933, p. 141 sq.). Zoo ook in Ber. Rabba, Par. XV, waar ook de ethrog (een citroensoort) wordt genoemd (zie boven).

[31]) cf. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II, l.l.c.c. De Gr. vert. van vss. 3 sqq. luidt: „*καὶ ἦλθον πρὸς τὸν παράδεισον τῆς δικαιοσύνης, καὶ ἴδον μακρόθεν τῶν δένδρων τούτων δένδρα πλείονα καὶ μεγάλα δύω μεν ἐκεῖ μεγάλα σφόδρα καλὰ καὶ ἔνδοξα καὶ μεγαλοπρεπῆ, καὶ τὸ δένδρον τῆς φρονήσεως, οὗ ἐσθίουσιν ἁγίου τοῦ καρποῦ αὐτοῦ καὶ ἐπίστανται φρόνησιν μεγάλην.* 4. *ὅμοιον τὸ δένδρον ἐκεῖνο στροβιλέᾳ τὸ ὕψος, τὰ δὲ φύλλα αὐτοῦ κερατίᾳ ὅμοια, ὁ δὲ καρπὸς αὐτοῦ ὡσεὶ βότρυες ἀμπέλου ἱλαροὶ λίαν, ἡ δὲ ὀσμὴ αὐτοῦ διέτρεχεν πόρρω ἀπὸ τοῦ δένδρου.* 5. *τότε εἶπον Ὡς καλὸν τὸ δένδρον, καὶ ὡς ἐπίχαρι τῇ ὁράσει.* 6. *τότε ἀπεκρίθη Ῥαφαήλ, ὁ ἅγιος ἄγγελος ὁ μετ' ἐμοῦ ὢν τοῦτο τὸ δένδρον φρονήσεως, ἐξ οὗ ἔφαγεν ὁ πατήρ σου.*

uiterste Oosten (c. 32), hetzij in het uiterste Westen (c. 24 sq.) [32]).

Blijkbaar gemakkelijker te bereiken wordt het paradijs met den boom des levens gedacht in de *Vita Adae et Evae* [33]).

In deze *Vita* wordt verhaald, hoe Adam, als hij 930 jaar oud geworden is, zijn zonen tot zich roept en hun vertelt van den zondeval en van de vele smarten, die hij als straf daarvoor lijden moet [34]). Adam draagt daarna aan Eva op met Seth naar het paradijs te gaan, stof op het hoofd te strooien en God aan te roepen. „Misschien zal God zich erbarmen en Zijn engel zenden naar den boom Zijner barmhartigheid, waaruit de olie (des levens) vloeit". Met die olie moeten ze hem dan zalven [35]) en dan zal zijn smart wellicht ophou-

[32]) Volgens Hen. 70 : 3 ligt het paradijs in het Noordwesten, volgens 77 : 3 in het Noordoosten. — Voor de Joodsche opvattingen omtrent de ligging van het paradijs zie men Volz, *Jüd. Esch.*², p. 415, en boven aant. 20.

[33]) cf. W. Meyer, Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss., philolog.-philos. Kl., XIV, 3, 1878, pp. 185 sqq.; R. H. Charles, *Apokrypha and Pseudep.*, I, pp. 23 sqq.; Erw. Preuschen, *Die Apokryphen Gnostischen Adamschriften*, Giessen, 1900, pp. 6 sqq.; Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II, pp. 506 sqq.

Den Griekschen tekst publiceerde C. Tischendorf onder den titel *Apocalypsis Mosis*, in *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis*, Lipsiae, 1866, pp. 1 sqq. Hij wordt ook wel als „*Βίος*" geciteerd, in onderscheiding van de Latijnsche „*Vita*", aangezien de benaming „Apoc. Mosis" eigenlijk niet met den inhoud overeenkomt.

De *Βίος* bevat volgens velen de oudste bestanddeelen. De kern van het oorspronkelijk Joodsche geschrift zal ongeveer in de eerste eeuw n. Chr. zijn geschreven. Later zullen er dan verschillende stukken aan zijn toegevoegd. De Armenische Adamsboeken (met Gnostische trekken) dateeren vrij zeker uit de tweede helft der 4e eeuw.

De Syrische „*Schatgrot*" (cf. C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, München, 1883-'86; Riessler, o.c., pp. 942 sqq. en E. A. W. Budge, *The Book of the Cave of Treasures*, London, 1927), die ook tot de versies van de Adamsboeken gerekend wordt, is waarschijnlijk in de zesde eeuw geschreven, maar gaat, evenals de andere, op oudere tradities terug. Voor een citaat uit deze „*Schatgrot*", waarin over den boom des levens gesproken wordt, zie men Exc. IV.

[34]) Vita §§ 30 sqq.; *Βίος* §§ 5 sqq.

[35]) cf. *Het Testament* (of: *De Apocalypsis*) *van Adam*, I, 7; II, 10: „Wanneer men in het zevende uur van den nacht (of het tiende van den dag) water mengt met heilige olie (*ἐὰν ἄνθρωπος ἄρῃ νέρον καὶ μίξῃ μετὰ ἁγίου ἐλαίου*) en men zalft daarmee de zieken, dan zullen

den [36]). Seth gaat met zijn moeder naar de poorten van het paradijs. Maar onderweg wordt Seth door een slang ge-

---

ze beter worden, en de daemonen worden uitgedreven" (cf. RIESSLER, o.c., p. 1085 sq.; M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1893, p. 141).

Over de beteekenis van de olijfolie, mede in verband met het kruis en den boom des levens en als middel om in het paradijs te komen zie men L. TROJE, SHAW, 1916, pp. 83 sqq.; CLOT. MAYEUR, *Das Öl im Kultus der Griechen*, Heidelberg, 1917 en het Register s.v. „olijfboom" en „olie".

[36]) Vita § 36: „Et dixit Adam ad Evam: exsurge et vade cum filio meo Seth ad proximum paradisi et mittite pulverem in capita vestra et prosternite vos in terram et plangite in conspectu dei; forsitan miserebitur et transmittet angelum ad arborem misericordiae suae de qua currit oleum vitae, et dabit vobis ex ipso modicum, ut me unguatis ex eo, ut quiescam ab his doloribus, ex quibus consumor".

De incunabel-druk van de Vita, waarvan verschillende edities bestaan, heeft telkens „arbor" of „oleum mirrae".

Over het verband tusschen de olie en den boom des levens heb ik vroeger reeds gesproken (Hoofdst. II, aant. 115).

Reeds in het oude Mesopotamië werd aan de olie levenskracht toegeschreven. In een hymne op de olie wordt ze als „šaman balāṭi", olie des levens, bezongen (Maklu, VII, r. 37 in Beitr. z. Assyr., IV, p. 106 sq.), en in een bezwerings-tekst *De Maangod en de Koe* wordt verhaald van twee vrouwelijke beschermengelen, die met olie het voorhoofd van een barende koe bestrijken om de geboorte te bevorderen (cf. F. M. TH. BÖHL, *Oud-Babylonische mythen*, EOL, 1936, p. 204).

Het verband tusschen den boom des levens en de barmhartigheid wordt wellicht verduidelijkt door een passage uit het Joodsche geschrift גלי רזיא, waarin volgens J. A. FABRICIUS (*Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, I, 1713, p. 80 sq.) beschreven wordt, hoe Seth door Adam naar het paradijs werd gezonden om Gods barmhartigheid voor hem af te smeeken. Engelen gaven hem toen „ramum ex arbore vitae decerptum" en bevalen hem dien te planten „ut quo primum fructum faceret, misericordia Dei in eum descenderet", en de poorten des hemels geopend werden, die gesloten waren.

Volgens een Middeleeuwsche legende (men zie daarover Excursus IV) zag Seth op den top van den verdorden paradijsboom een kind, in doeken gehuld, waarop de engel hem meedeelde, dat Adam eenmaal door dat kind barmhartigheid zou ontvangen (cf. WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 32).

De Grieksche tekst (*Bίος*, § 9) leest: *„εἶπεν δὲ Ἀδὰμ τῇ Εὔᾳ· ἀνάστα καὶ πορεύου μετὰ τοῦ υἱοῦ ἡμῶν Σὴθ πλησίον τοῦ παραδείσου, καὶ ἐπίθετε γῆν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ὑμῶν καὶ κλαύσατε, δεόμενοι τοῦ θεοῦ ὅπως σπλαγχνισθῇ ἐπ' ἐμέ, καὶ ἀποστείλῃ τὸν ἄγγελον αὐτοῦ εἰς τὸν*

beten [37]). Seth vervloekt echter de slang, die daarop van hem aflaat, en samen komen Eva en Seth bij de poort van het paradijs [38]). Michaël zegt hun echter, dat zij de olie van den boom der barmhartigheid niet zullen ontvangen dan in het laatste der dagen [39]). Christus zal dan daarmee de lichamen der dooden opwekken en al de Zijnen met de olie Zijner barmhartigheid zalven en Adam in het paradijs terugvoeren naar den boom der barmhartigheid [40]). Eva en Seth keeren

παράδεισον καὶ δώσῃ μοι ἐκ τοῦ δένδρου ἐν ᾧ ῥέει τὸ ἔλαιον ἐξ αὐτοῦ, καὶ ἐνέγκῃς μοι, καὶ ἀλείψομαι καὶ ἀναπαύσομαι ἐκ τοῦ πόνου μου.

Voor de vrijwel gelijkluidende passage in Evang. Nicod. XIX (= Descensus III) zie men aant. 38.

[37]) Vita, § 37, *Βίος*, § 10.

[38]) Vita, § 40: „Seth autem et mater eius ambulaverunt in partes paradisi propter oleum de arbore misericordiae ut ungerent Adam infirmum et pervenientes ad portas paradisi tulerunt pulverem de terra et posuerunt super caput suum, et prostraverunt se in terram super faciem suam et coeperunt plangere cum genitu magno deprecantes dominum deum, ut misereretur Adae in doloribus suis et mitteret angelum suum dare eis oleum de arbore misericordiae suae".

Βίος, § 13: „*ἐπορεύθη δὲ Σὴθ μετὰ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Εὔας πλησίον τοῦ παραδείσου· καὶ ἔκλαυσαν ἐκεῖ δεόμενοι τοῦ θεοῦ ὅπως ἀποστείλῃ τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ δώσει αὐτοῖς τὸ ἔλαιον τοῦ ἐλέου, καὶ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς Μιχαὴλ τὸν ἀρχάγγελον καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Σὴθ, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, μὴ κάμῃς εὐχόμενος ἐπὶ τῇ ἱκεσίᾳ ταύτῃ περὶ τοῦ ξύλου, ἐν ᾧ ῥέει τὸ ἔλαίον, ἀλεῖψαι τὸν πατέρα σου Ἀδάμ· οὐ γὰρ γενήσεταί σοι νῦν.*" Men verg. daarmee Evang. Nicod., cap. 19, waarin Seth vertelt, dat Adam hem naar het paradijs heeft gezonden „*ὡς ἂν ὁδηγήσῃ θεός με δι᾽ ἀγγέλου πρὸς τὸ δένδρον τῆς ἐλεημοσύνης* (cod. B voegt er aan toe: *τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ἔλεος τοῦ ἐλαίου*) *καὶ ἐπάρω ἔλαιον καὶ ἀλείψω τὸν ἐμὸν πατέρα καὶ ἀναστῇ ἀπὸ τῆς ἀσθενείας*". En even verder: „*μετὰ τὴν εὐχὴν ἐλθὼν ἄγγελος κυρίου λέγει μοι· τί, Σὴθ, αἰτεῖς; ἔλαιον αἰτεῖς τὸ τοὺς ἀσθενεῖς ἀνιστῶν ἢ τὸ δένδρον τὸ ῥέον τὸ τοιοῦτον ἔλαιον διὰ τὴν τοῦ σοῦ πατρὸς ἀσθένειαν; τοῦτο οὐκ ἔστιν εὑρεθῆναι νυνί.*" Men zie ook hoofdst. II, aant. 115.

[39]) Vita, § 41 sq. (oleum ligni misericordiae); *Βίος*, § 13 (*περὶ τοῦ ξύλου ἐν ᾧ ῥέει τὸ ἔλαιον*).

[40]) Vita, § 42: „Tunc veniet super terram amantissimus (rex) Christus filius dei resuscitare corpus Adae et cum eo resuscitare corpora mortuorum .... tunc de oleo misericordiae suae perunguet omnes credentes in se. Et erit oleum misericordiae in generationem et generationem eis, qui renascendi sunt ex aqua et spiritu sancto in vitam aeternam. Tunc descendens in terris amantissimus filius dei Christus introducet patrem tuum Adam in paradisum ad arborem misericordiae".

onverrichterzake terug [41]) en Eva vertelt nu haar zonen hoe zij indertijd door den Satan in engelengedaante was verleid en hem „bij den troon Gods, bij de Kerubim en bij den boom des levens" gezworen had ook Adam van de vrucht van den verboden boom (een vijgeboom [42])) te laten eten [43]). Zij vertelt, hoe na den val de Heere in het paradijs kwam en „Gods troon bij den boom des levens werd opgericht" [44]). Toen de

De §§ 41 en 42 zijn woordelijk gelijk aan Evangelium Nicodemi, cap. 19 (= Descensus, cap. 3, TISCHENDORF, p. 372).

Daar in de beste hss. van de *Βίος* (Ap. Mos.) dit gedeelte ontbreekt, en in den Griekschen tekst van het Ev. v. Nicod. deze passage wèl voorkomt, ligt het voor de hand aan te nemen, dat de §§ 41 en 42 van de Vita uit den Lat. tekst van het Ev. v. Nicod. zijn geïnterpoleerd (cf. MEYER, Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss., 1878, p. 204). Het is duidelijk een toevoeging van een christelijken schrijver, terwijl in de geheele Vita verder geen christelijke stukken zijn aan te wijzen.

Men vergelijke met deze passage de Perzische voorstelling van den Haoma-boom, waarmede de Heiland van het Parsisme (Saošyant) de dooden opwekt in den dag der opstanding (cf. het Register s.v. „Haoma" en „Saošyant").

[41]) In een Armenisch apocryph geschrift *(Woorden van Adam tot Seth)* wordt verhaald, dat Seth er in slaagde de olie des levens uit het paradijs mee te nemen (cf. M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota,* 2nd series, Cambridge, 1897, p. 163 sq.). Ook wordt in dit geschrift verteld, dat hij van een engel een tak van den boom des levens ontving, dien hij op de oogen van zijn vader legde, waarop deze den tak herkende als afkomstig van den boom des levens (ERW. PREUSCHEN, *Die Apokryphen Gnostischen Adam-schriften,* Giessen, 1900, p. 46, 51).

In de M.E.-sche en Mohammedaansche legenden wordt ook verteld, dat Seth enkele twijgen van den boom des levens meenam, die hij dicht bij zijn woonplaats plantte. Van dezen boom zou de staf van Mozes of het kruis van Christus afkomstig zijn, cf. aant. 47 en Excursus IV.

In de *„1001 nacht"* (532e nacht; ed. HENNING, IX, p. 163) wordt verteld, dat God aan Adam vier bladeren meegaf, toen Hij hem uit het paradijs verdreef.

[42]) Ook volgens *Het Testament van Adam,* 3, 14 was de boom der kennis een vijgeboom; cf. het Register s.v. „vijgeboom" en „boom der kennis (als vijgeboom)".

[43]) *Βίος,* § 19: *ἐγὼ δὲ εἶπον αὐτῷ ὅτι οὐ γιγνώσκω ποίῳ ὅρκῳ ὀμόσω σοι, πλὴν ὃ οἶδα λέγω σοι· μὰ τὸν θρόνον τοῦ δεσπότου καὶ τὰ χερουβὶμ καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ὅτι δώσω καὶ τῷ ἀνδρί μου φαγεῖν.*

[44]) *Βίος,* § 22: *καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ ὅπου ἦν τὸ ξύλον τῆς ζωῆς εὐτρεπίζετο.*

mensch daarna zou worden uitgedreven vroeg Adam: „Heere geef mij van den boom des levens te eten, eer ik uitgedreven word". Daarop sprak de Heere tot Adam: „Nu kunt gij daarvan niets verkrijgen, want de Kerubim en het wentelende vlammenzwaard hebben reeds opdracht ontvangen hem tegen u te bewaken, opdat gij niet van hem proeft en onsterfelijk zijt tot in eeuwigheid, maar den strijd behoudt, dien de vijand u ingegeven heeft. Maar wanneer gij u, nadat gij uit het paradijs zijt uitgegaan, voor alle boosheid hoedt, bereid om te sterven, dan zal Ik u wederom opwekken ten tijde der opstanding, en dan zal u van den boom des levens gegeven worden, dat gij onsterfelijk zijt tot in eeuwigheid!" [45]). Het eenige wat Adam mee mag nemen uit het paradijs zijn welriekende kruiden en allerlei zaden[46]), die hij noodig heeft voor zijn onderhoud[47]). Na 930 jaren sterft Adam en wordt dicht

[45]) *Bίος*, § 28: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἀδὰμ εἶπεν· κύριε, δός μοι ἐκ τοῦ φυτοῦ τῆς ζωῆς ἵνα φάγω πρὶν ἢ ἐκβληθῆναί με. τότε ὁ κύριος ἐλάλησεν πρὸς τὸν Ἀδὰμ· οὐ λήψῃ νῦν ἀπ' αὐτοῦ· ὡρίσθη γὰρ τοῖς χερουβὶμ καὶ τῇ φλογίνῃ ῥομφαίᾳ τῇ στρεφομένῃ φυλάττειν αὐτὸ διά σέ, ὅπως μὴ γεύσῃ δι' αὐτοῦ καὶ ἀθάνατος ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, ἔχῃς δὲ τὸν πόλεμον ὃν ἔθετο ὁ ἐχθρὸς ἐν σοί. ἀλλ' ἐξερχομένου σου ἐκ τοῦ παραδείσου ἐὰν φυλάξῃς ἑαυτὸν ἀπὸ παντὸς κακοῦ ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν, ἀναστάσεως πάλιν γενομένης ἀναστήσω σε καὶ τότε δοθησεταί σοι ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ ἀθάνατος ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.*

[46]) *Bίος*, § 29: *εὐωδίας ἀρώματα ἐκ τοῦ παραδείσου .... κρόκον καὶ νάρδον καὶ κάλαμον καὶ κινάμωμον*. Vita, § 43: „ac tulerunt secum odoramenta hoc est nardum et crocum et calaminthen et cinamomum".

[47]) In een ander handschrift staat, dat de engel aan Seth ook nog een twijg met drie bladeren van den boom der kennis meegaf; toen Seth den Jordaan overstak, viel deze twijg echter in het water. Seth vertelde dit aan Adam, waarop deze hem terugzond naar den Jordaan. Seth vond de twijg midden in de rivier terug. Adam verheugde zich daarover zeer en beval zijn zonen dezen tak te planten „ad caput sepulchri sui". De tak groeide op tot een hoogen boom, die later door Salomo in den tempel werd geplaatst. Toen de koningin van Scheba echter voorspelde, dat aan dit hout iemand zou sterven, die het rijk der Joden zou vernietigen, werd de stam in de „piscina probatica" geworpen, waar hij de oorzaak werd van de genezing van vele zieken. Tenslotte stierf Christus aan dit hout op Golgotha (cf. MEYER, *Abh. kön. bayr. Ak. d. Wiss.*, 1878, III, p. 236 sq.; zie ook Excursus IV.

In een apokryphe Apostel-legende (LIPSIUS-BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, 2, 1, p. 220 sqq.) wordt verteld, dat Jezus eens aan

bij het paradijs begraven, waar God hem uit de aarde geformeerd had[48]). Eva beveelt nu Seth het leven van zijn vader te schrijven op steenen en leemen tafels[49]), en sterft daarna zelf ook en wordt naast Adam begraven[50]).

Of de boom des levens ook bedoeld is in de *Apocalypsis Petri*, (waarschijnlijk de oudste christelijke pseudo-apocalypsis, die wij bezitten[51]), en die ook eeuwen lang in de christelijke kerk in hoog aanzien stond[52])), is niet zeker. Na-

---

Mattheüs was verschenen en hem een tak (ῥάβδος) van den paradijsboom gegeven had. Deze twijg moest Mattheüs in het land der menscheneters planten naast een door hem te bouwen kerk. De tak groeide uit tot een grooten boom met vele vruchten; van zijn top druppelde honig naar beneden; vogels nestelden in zijn takken; een wijnstok rankte om zijn stam; aan zijn voet ontsprong een bron, die het land rondom besproeide. Als de anthropophagen aten van de vruchten van dezen boom en zich baadden in de bron (waarschijnlijk symbolen van de beide sacramenten van avondmaal en doop) werden ze tot beschaafde menschen (cf. Op. 22 : 2).

[48]) *Βίος*, § 40, Vita, § 48.

[49]) *Βίος*, § 50, Vita, §§ 49 sq. Over deze twee zuilen spreekt ook JOSEPHUS (*Antiqu.*, I, 2, 3). Ook de Egyptische historicus MANETHO maakt er melding van.

In het Babylonisch zondvloedverhaal ontvangt Xisuthros (= Utnapištim) het bevel in de zonnestad Sippar de op tafels ingegrifte wijsheid der vaderen te begraven, opdat de aan den zondvloed ontkomen menschen die later weer zouden kunnen opgraven (cf. BOUSSET-GRESSMANN, *Religion des Judentums*, p. 492 sq.).

Een variant vindt men in Slav. Hen. 33 : 11 sq., waar verteld wordt, hoe God er voor zorgde, dat de geschriften van Adam, Seth en Henoch voor den ondergang door den zondvloed bewaard bleven; en in Jub. 8 : 3, waar beschreven wordt, hoe Kenan het schrift ontdekt, dat zijn voorvaderen op een rots hebben ingegrift. Zie ook BOUSSET, ZNW, 1902, pp. 42 sqq.

[50]) *Βίος*, § 43, Vita, § 51. Men zie voor de aangehaalde plaatsen de vertalingen van KAUTZSCH, *Apokr. und Pseudepigr.*, II, l.l.c.c.; TISCHENDORF, *Ap. Mosis*, l.l.c.c. (cf. ook CHARLES, *Apokr. and Pseudepigr.*, l.l.c.c. en RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum*, pp. 138 sqq., 668 sqq.).

[51]) CLEMENS ALEXANDRINUS citeert reeds uit dit geschrift; ook in den Canon Muratori wordt het genoemd. WEINEL (in HENNECKE's *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 317) stelt zijn ontstaanstijd op 135 n. C., in ieder geval in de eerste helft der tweede eeuw.

[52]) EUSEBIUS (III, 25, 4) stelt de *Ap. Petri* nog op één lijn met de Acta Pauli, den brief van Barnabas, de Didache, het Evang. Hebr. en de Openbaring van Johannes. Een eeuw later werd ze in verschillende Palestijnsche gemeenten nog in de godsdienstoefeningen gelezen. Voor-

dat eerst in dit geschrift is verhaald, hoe Christus op den Olijfberg Zijn discipelen openbaringen geschonken heeft omtrent Zijn wederkomst en de straffen der ongeloovigen op realistische wijze zijn weergegeven, volgt ten slotte een beschrijving van een openbaring omtrent het paradijs, zooals de discipelen dat gezien zouden hebben op den berg der verheerlijking [53]). In den Ethiopischen (volledigen) tekst wordt dat (in c. 16) als volgt beschreven: „En Hij toonde ons een grooten tuin, die open stond, vol schoone boomen en gezegende vruchten, die een heerlijken geur verspreidden. Zijn geur was heerlijk en kwam tot ons. Aan dezen wonderbaren boom [54]) zag ik vele vruchten" [55]).

In andere dergelijke geschriften wordt uitvoerig over het paradijs en duidelijker over den boom des levens gesproken.

al in Egypte is deze apocalypsis eeuwen lang zeer geliefd geweest (cf. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 315).

[53]) cf. Mt. 17 : 1-9; Marc. 9 : 2-13; Luc. 9 : 28-36.

[54]) Hier wordt dus plotseling van één boom gesproken. Waarschijnlijk is een zinsnede uitgevallen, die meer in het bijzonder handelde over de beide paradijsboomen of één daarvan, misschien den boom des levens.

[55]) De tekst van Akhmim, die slechts een gedeelte van de *Apocalypsis Petri* bevat, luidt aldus: (15) „En de Heere toonde mij een zeer uitgestrekt oord buiten deze wereld (*μέγιστον χῶρον ἐκτὸς τούτου τοῦ κόσμου*), geheel en al stralend in het licht (*ὑπέρλαμπρον τῷ φωτί*), en de lucht daar is door zonnestralen doorlicht en het land zelf met bloemen bezaaid, vol met welriekende geuren en planten, die prachtig bloeien en onvergankelijk zijn en gezegende vruchten dragen (*καὶ τὴν γῆν αὐτὴν ἀνθοῦσαν ἀμαράντοις ἄνθεσι καὶ ἀρωμάτων πλήρη καὶ φυτῶν εὐανθῶν καὶ ἀφθάρτων καὶ καρπὸν εὐλογημένον φερόντων*). (16) Zóó veel bloesem was er, dat de geur zelfs tot ons van daar werd overgebracht (*τοσούτον δὲ ἦν τὸ ἄνθος ὡς < ὀσμὴν > καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐκεῖθεν φέρεσθαι*). (17) De bewoners van dat oord waren met het gewaad van lichtende engelen bekleed; en hun gewaad was even (schoon) als hun land, en engelen verwijlden daar met hen" (*οἱ δὲ οἰκήτορες τοῦ τόπου ἐκείνου ἐνδεδυμένοι ἦσαν ἔνδυμα ἀγγέλων φωτεινῶν καὶ ὅμοιον ἦν τὸ ἔνδυμα αὐτῶν τῇ χώρᾳ αὐτῶν. ἄγγελοι δὲ περίετρεχον αὐτοὺς ἐκεῖσε* (cf. ALBR. DIETERICH, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893, p. 4 sq.). Over de heerlijke geuren van het paradijs en van den boom des levens spreken ook Eth. Hen. 24 : 3 sq.; 25 : 1, 3, 6 (32 : 4) en 5 Ezra 2 : 12. Voor de Joodsche voorstellingen daaromtrent zie men aant. 76 en voorts het Register s.v. „geur".

Wat de lichtgewaden betreft, volgens Hen. 62 : 14 ontvangen de

Zoo lezen we bv. in de *Apocalypsis Pauli* [56]) (een speculatie naar aanleiding van hetgeen Paulus meedeelt in 2 Cor. 12 : 2-4), in c. 21, dat een engel Paulus op zijn reis naar den derden hemel den wereldoceaan laat zien (*ὁ ποταμὸς ὠκεανός*). Daarna ziet hij het land, dat de zachtmoedigen eenmaal beërven zullen (*ἡ γῆ τῶν πραέων*) [57]). „En aan den oever der rivier", zoo staat er dan in c. 22, „waren boomen geplant vol met allerlei vruchten" [58]), (cf. Ez. 47 : 7); „en aan den Oostkant

zaligen „kleederen der heerlijkheid". Een dergelijke voorstelling kent Sl. Hen. 22 : 8 sqq., waar we lezen (vert. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum*, p. 459 sq.): (8) „Und der Herr Gott sprach zu Michael: Nimm Henoch und entkleide ihn der irdischen Gewänder! Salb ihn mit süssem Öl und kleid ihn in die Gewänder der Glorie! (9) Und Michael entkleidete mich meiner Gewänder und salbte mich mit süssem Öl. Und dieses Öl war mehr als strahlend Licht; seine Salbung glich süssem Tau; sein Duft glich der Myrrhe und sein Glanz den Sonnenstrahlen. (10) Als ich mich beschaute, war ich wie einer der Glorreichen ohne Unterschied ...." (men vergelijke hiermee Zach. 3 : 3-5, waar in één der nachtgezichten van Zacharia beschreven wordt hoe Jozua's vuile kleederen op Gods bevel door reine kleederen vervangen worden, terwijl in Zach. 4 over de beide vloeiende olijfboomen gehandeld wordt).

Van lichtende gewaden der zaligen is ook sprake in verschillende Joodsche geschriften. Zoo bijv. in Midraš Jalḳuṭ ad Gen. § 20 (cf. SCHEFTELOWITZ, *Die altpers. Rel. und das Judentum*, p. 193). In den Talmud (Niddā 20*a*, en zoo ook Ber. R. Par. 96, 5; Kōhelet R. 9, 8 en Apoc. v. Elia 39, 11) staat, dat de zaligen in het paradijs witte kleederen dragen. Deze voorstelling vinden we ook in het N.T. (cf. Openb. 3 : 4 sq., 18; 4 : 4; 6 : 11; 7 : 9, 13; zie ook Mt. 17 : 2; Marc. 9 : 3; Luk. 24 : 4; Joh. 20 : 12), cf. C. CLEMEN, *Religionsgesch. Erkl. d. N.T.*², pp. 152 sq., 243 en SCHEFTELOWITZ, *Altpers. Rel.*, p. 193). Zie ook aant. 488.

[56]) ed. C. TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis*, Lipsiae, 1866, pp. 34 sqq.; cf. over de *Apocalypsis Pauli*, die ± 400 n. C. moet zijn ontstaan, O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, Freiburg, 1902, pp. 475 sqq.

[57]) cf. Mt. 5 : 5.

[58]) *καὶ ἦσαν παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ δένδρα πεφυτευμένα πλήρεις καρπῶν διαφόρων*. De Syrische vertaling (cf. *The Revelation of the blessed apostle Paul*, translated from an ancient Syriac manuscript by Rev. I. PERKINS, repr. from the JAOS, 1864) voegt hier nog aan toe: „....on this side and on that side; and every one brings forth fruits, once every month", waardoor de gelijkenis met Ez. 47 nog opvallender wordt; cf. M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, 1893, p. 22.

waren zeer groote boomen vol met vruchten"[59]); „en dat land schitterde meer dan zilver en goud[60]); en in de palmboomen waren wijnstokken met tienduizend druiven aan iedere rank"[61]). En de engel zeide tot Paulus: „Dit is het meer in de onderwereld (*ἡ ἀχέρουσα λίμνη*) en daarbinnen is de stad Gods[62]), waarin alleen mogen binnengaan, die zich bekeeren van hunne zonden". In de stad was een stralend licht en er was een muur rondom. Haar lengte en breedte was honderd stadiën. En er waren twaalf poorten, die naar de stad leidden, en vier rivieren stroomden rondom haar, met honig, melk, olie en wijn[63]). Daarna (c. 45) bracht de engel

---

[59]) De Syrische vertaling heeft hier: „And I saw there, in the east of that place, that is the most desirable of all the creations of the living God; and that land was very light; and in it were *trees of life*, and they were full of fruit, from their root to their top," cf. *Visio Pauli* (in *Apocrypha Anecdota* van M. R. James, Cambridge, 1893), p. 22 l.c.: „una quaeque arbor erat adferens fructus XII in anno varios et diversos fructos abentes" (cf. Ez. 47 : 12; Op. 22 : 2).

[60]) *ἦν δὲ ἡ γῆ ἐκείνη λαμπροτέρα ἀργυρίου καὶ χρυσίου.*

[61]) *καὶ ἦσαν ἐν ταῖς φοίνιξιν ἐκείναις ἀναδενδράδες καὶ μυρίοι ἀκρεμόνες καὶ μυρίοι βότρυες ἐφ' ἑκάστου κλήματος*, cf. *Visio Pauli*, c. 22: „et erant arbores plene fructibus ar radice usque ad summos ordines x miliorum fructuum palmarum super x milia fructos; vineae autem vitis habebant x milia arbusta. In singulis autem vitibus erant x milia milia butriones et in miliorum his singuli butriones; singulae autem arbores ille adferebant milia fructuum". Ook hier weer een combinatie van palmboom en wijnstok; cf. aant. 25.

[62]) *καὶ ἔσωθεν αὐτῆς ἡ πόλις τοῦ θεοῦ*, cf. *Visio Pauli*, l.c.: „Hic est aceriosus lacus ubi est civitas Christi".

[63]) *καὶ ποταμοὶ τέσσαρες ἐκύκλουν αὐτήν ῥέοντες μέλι καὶ γάλα καὶ ἔλαιον καὶ οἶνον.* Ook in de Joodsche geschriften is er sprake van deze vier paradijsrivieren van melk, wijn, balsem (hier: olie) en honig (zie aant. 80 en het Register s.v. „paradijsrivieren", „melk", „honig", „wijn", „olie" en „balsem"). Holmberg (*Baum des Lebens*, p. 77) noemt in dit verband (op gezag van Böklen) ook Slav. Hen., maar in Slav. Hen. 8 : 2 wordt wel melding gemaakt van de vier paradijsrivieren, doch een nadere beschrijving wordt daaraan niet toegevoegd. Blijkbaar verwart Holmberg (c.q. Böklen) hier Slav. Hen. met *Apoc. Pauli*. — De Tataren kennen de voorstelling van een „melkzee" in het paradijs. Bij de Indiërs is deze melkzee de wereldoceaan met in het midden de wereldberg Mandara, die als karnstok wordt gebruikt om deze melkzee te karnen (met behulp van de kosmische slang Wasūki als karntouw), waarbij dan o.a. het amṛta, het water des levens, te

hem naar het paradijs, waar Adam en Eva eenmaal overtreden hadden [64]). Daar zag hij een zeer grooten boom, waarop de Heilige Geest rustte, en uit zijn wortel kwam heerlijk geurend water, dat zich in vier beddingen verdeelde [65]). En de engel verklaarde Paulus op zijn vraag, dat God het water, vóórdat de hemel en de aarde geboren waren, verdeelde in vier oorsprongen en hoofden, waarvan de namen zijn Physon, Geon, Tigris en Euphraat [66]). Daarna nam de engel hem bij de hand en bracht hem bij den boom der kennis van goed en kwaad (*πλησιόν τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως ἀγαθοῦ καὶ πονηροῦ*) en zeide hem, dat door dien boom de dood in de wereld gekomen was [67]). Daarna toonde hij hem een anderen boom, nl. dien des levens, en zeide tot hem: „dien bewaken Kerubim en het vlammend zwaard" [68]).

---

voorschijn komt. Dezelfde mythe kennen ook de Javanen, cf. het Register s.v. „karnen (van den wereldoceaan)" en „amṛta".

64) *ἔνθα παρέβησαν Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὔα.*

65) *καὶ ἴδον ἐκεῖ δένδρον παμμεγέθη ὡραῖον, ἐν ᾧ ἐπανεπαύετο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἐκ τῆς ῥίζης αὐτοῦ ἐξήρχετο πᾶν εὐωδέστατον ὕδωρ, μεριζόμενον εἰς τέσσαρα ὀρύγματα.* Hier is het de H. Geest, die op den boom (des levens) rust; in Sl. Hen. 8 : 3 wordt dit van God gezegd.

66) *πρὶν γενέσθαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν διεμέρισεν αὐτὰ εἰς τέσσαρας ἀρχὰς καὶ κεφαλὰς, ὧν τα ὀνοματά εἰσιν Φεισών, Γεών, Τίγρις, Εὐφράτης,* cf. *Visio Pauli,* l.c.: „Hic est enim fluvius Physon qui circuit omnem terram Evillae, et alius est Geon qui circuit totam terram Egypti et Ethiopie, et alius est Thigris qui est contra Assirios, et alius est Eufrates qui inrigat terram Mesophothamie. Ingressus autem interius vidi arborem plantatum de cuius radicibus aque emanabant, et erat ex ac inicium IIII or fluminum: spiritus autem dei requiescebat super arborem illam, et cum flasset spiritus, efflabant aque, et dixi: Domine, arbor aec ipsa ex que fluet aquas? Et dixit mihi: Quia ab inicio, priusquam celum et terra manifestarentur, erant autem omnia invisibilia, spiritus (autem) dei ferebatur super aquas; ex quo autem praeceptum dei apparuit celum et terram, spiritus requievit super arborem hunc: propterea cum flaverit spiritus emanant aque ex arbore".

67) *τοῦτό ἐστιν τὸ δένδρον δι' οὗ ὁ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.*

68) *καὶ ὑπέδειξέν μοι ἕτερον δένδρον τῆς ζωῆς, καὶ εἶπεν μοι· τοῦτο φυλάττουσιν χερουβὶμ καὶ ἡ φλογίνη ῥομφαία,* cf. *Visio Pauli,* l.c.: „et ostendit mihi aliam arborem in medio paradisi, et ait ad me: Haec est arbor vite". In de Apoc. en Visio Pauli wordt blijkbaar *een onderscheid gemaakt tusschen de boomen langs de rivier* (cf. Ez. 47 : 7) *en den eigenlijken boom des levens.* Dat zou een aanwijzing te

In de *Oracula Sibyllina* [69]) wordt geprofeteerd, dat „de vereerders van den waren en eeuwigen God het leven zullen verwerven, terwijl zij in eeuwigheid den groenenden tuin van het paradijs zullen bewonen en zoet brood van den sterrenhemel zullen eten" [70]). Ze zullen „een zorgenloos leven leiden daar, waar het onsterfelijk pad van den grooten God zich bevindt met de drie bronnen van wijn, honig en melk, op de Eleusinische vlakte, bij de Acheroesische zee". „De aarde zal dan rijkere vruchten dragen" [71]). De boom des levens wordt echter niet met name genoemd.

Zoo bezingen ook de *Oden van Salomo* [72]) wel de „bronnen van melk en honig" en het eeuwige, onsterfelijke water, dat over de geheele aarde stroomt en waardoor de geloovigen worden verlost (6 : 8-12, 18; cf. 11 : 7, 28 : 15, 30 : 1, 6, 7), en de zaligheid van hen, die als boomen in het paradijs zijn geplant (11 : 18, 19, 21; cf. 15 : 10, 20 : 7), maar over den boom des levens wordt niet gesproken.

Wel citeert EPIPHANIUS (*Haer.* 26, 5) uit *één der „apocryphen"* deze uitspraak: „Ik zag een boom, die twaalf vruchten per jaar droeg, en hij zeide tot mij: Dit is de boom des levens". En in de *Pseudo-Clementinen* (rec. I, 45) wordt van Christus, den waren Profeet, gezegd: „Dezen heeft de Vader eerst met olie gezalfd, welke uit den boom des levens genomen was" [73]).

Voorts bevat *5 Ezra* [74]) nog enkele verzen over het paradijs

meer kunnen zijn, dat in Ez. 47 ook geen boomen des levens zijn bedoeld.

[69]) cf. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen*, II², pp. 177 sqq.; HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*², pp. 399 sqq. De *Oracula Sibyllina* moeten tusschen 140 v. C. en 80 n. C. zijn geschreven.

[70]) Prooem. 84-87, ed. GEFFCKEN, Fragm. 46-49.

[71]) ed. GEFFCKEN II, 316 sqq., 337 sq., cf. VIII, 210 sq.

[72]) cf. R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon*, Manchester, 1920; H. GRESSMANN, *Die Oden Salomos* (in HENNECKE's *Neutestamentliche Apokryphen*², pp. 437 sqq.). De *Oden van Salomo*, een verzameling van 42 Gnostische liederen, dateeren waarschijnlijk uit de tweede eeuw na Chr.

[73]) cf. Hoofdst. II, aant. 115 en mijn opmerkingen bij de *Vita Adae*. De *Pseudo-Clementinen* zijn waarschijnlijk ontstaan in Palestina in de eerste helft van de tweede eeuw na Chr.

[74]) Zie aant. 9.

en den boom des levens. In het tweede hoofdstuk lezen wij nl., dat de Heere tot Ezra zegt: „Verkondig mijn volk, dat Ik hun het rijk van Jeruzalem geven wil, dat Ik Israël geven wilde. En Ik zal voor Mij zijn heerlijkheid nemen en hun de eeuwige woningen geven, die Ik voor Israël bereid had". En dan volgt in vs. 12: „De boom des levens zal hun welriekende zalf verschaffen en zij zullen niet arbeiden noch moede worden". In vs. 18: „Ik zal u (nl. „de moeder der zonen", over wie in het voorafgaande gedeelte telkens gesproken is) „een hulp schenken, mijn knechten Jesaja en Jeremia, op wier raad Ik twaalf boomen geheiligd en voor u bereid heb, met veel vruchten zwaar behangen (vs. 19), en even zoovele bronnen, waaruit melk en honig vloeit en zeven onmetelijke bergen vol rozen en leliën, waarop Ik uw kinderen van vreugde verzadigen wil".

Van beteekenis voor ons vergelijkend onderzoek zijn ook enkele gegevens, die de *Rabbijnsche litteratuur* van omstreeks Christus' geboorte en daarna ons biedt, al levert die niet zooveel op als de apocryphe en pseudepigraphische geschriften, die wij boven besproken hebben [75]).

---

[75]) Tot de Rabbijnsche litteratuur reken ik de *Targumim* (Arameesche vertalingen of liever paraphrasen van het Oude Testament, met allerlei toevoegingen en verklaringen; van de Targumim op den Pentateuch zijn bewaard gebleven: Targ. Onkelos, Targ. (Ps.-)Jonathan en Targ. Jerušalmi), de 63 *Mišna-tractaten* (waarvan ik hier alleen vermeld welke hieronder worden geciteerd, nl.: Berakhoth, Erubim, Joma, Ta'anith, Chagigah, Nedarim, Baba Bathra, Pirké Abboth en Arachin), de *Baraitha* (die overleveringen buiten de Mišna bevat) en de *Midrašim* (o.a. Berešit Rabba, een commentaar op Genesis, op zijn vroegst uit de derde eeuw; Mechilta, een comm. op Ex.; Siphra op Lev.; Siphrē op Num. en Deut.; Pesiḳtha Rabbathi, homilieën; Tanchuma, homilieën over teksten uit den Pentateuch e.a.).

De Rabbijnen tot ± 200 n. C. (toen de Mišna compleet was) worden Tanna'im genoemd (tot hen behooren o.a. Hillel en Šammai, Gamaliël I en II, Joch. b. Zakkai, R. Akiba, R. Meïr, Jehuda, Jischak, Chijja e.a.), de lateren (tot ± 500): Amora'im.

De Talmud is feitelijk niets anders dan de Mišna met een verzameling van de discussies daarover in de Rabbijnen-scholen (Gemara). Men onderscheidt den Babylonischen en den Palestijnschen Talmud. De eerste is verreweg de belangrijkste. Met „Talmud" bedoelt men dan ook gewoonlijk den Babylonischen Talmud.

Volgens *Midraš Ber. Rabba,* Par. 15 op Gen. 2 : 9 (= Berachoth 1, 2 c. 51) breidde de boom des levens zich uit over alle levenden (פוסה על פני כל החיים) [76]) en zou hij (of zijn kroon) een omvang van 500 jaar gaans hebben gehad, terwijl alle wateren der schepping zich vandaar over de aarde zouden hebben verspreid [77]).

[76]) cf. Slav. Hen. (rec. A en B) 8 : 4, en Midr. Ps. 1, Par. 19. Bijna dezelfde uitdrukking vinden we betreffende den boom des levens in de Jalḳuṭ Šim'oni (het groote dertiende-eeuwsche verzamelwerk met uittreksels uit de oudere Midrašim), fol. 7: שהוא מהלך על פני כל החיים, cf. Wensinck, *Tree and Bird,* p. 26. In § 20 lezen we in den Jalḳuṭ: ועץ החיים באמצע וגופו מכסה כל גן עדן (cf. Siderský, *Les Origines des Légendes Muselmanes,* Paris, 1933, p. 13).

[77]) De verwijzing van Aug. Wünsche in *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise,* Ex Oriente Lux, Bd. II, p. 209 naar Ber. r. Par. 21 op 3 : 22 berust blijkbaar op een vergissing. In Par. 21 op Gen. 3 : 22 wordt wel van Adam gezegd, dat hij zoo groot was, dat hij de geheele wereld vulde en dat zijn hoofd tot aan de wolken reikte, maar over den boom des levens vond ik in mijn editie *(Bereschit Rabba mit kritischem Apparate und Kommentare von J. Theodor,* Berlin, 1906) geen enkele opmerking. De door Wünsche bedoelde passage komt voor in Par. 15 op Gen. 2 : 9 (ed. Theodor, p. 138: אמר ר' יהודה בר' אילעא עץ חיים מהלך חמש מאות שנה וכל מי בראשית מתפלגין תחתיו d.i.: R. Juda b. Ilai vermeldt, dat de boom des levens een omvang had van 500 jaar gaans, en dat alle wateren der schepping zich onder hem verdeelden). Blijkens het vervolg van deze plaats bestond ook de opvatting, dat niet de stam, maar alleen de kroon van den boom des levens een omvang had van 500 jaar. — In een Baraitha werd geleerd, dat de boom des levens 1/60 deel was van den hof en de hof 1/60 deel van Eden. — De gedachte, dat al de wateren der schepping zich van den boom des levens over de aarde verspreiden, vinden we ook in de Zohar (Ber. 38*a*, cf. 31*a*, 35*a*). Zie ook Berakhoth, I, 1. Volgens de Joodsche legende zou Mozes bij zijn binnentreden in het paradijs een bron van levend water hebben gezien, die onder den boom des levens te voorschijn sprong en zich vandaar in vier rivieren verdeelde (cf. Rappoport, *Myth and Legend of Ancient Israel,* I, p. 123). Een verwante idee treffen we aan in de kosmologie der Mandaeërs. Volgens deze secte is de heilige wijnstok des levens (gufnā d'hajjē), waarvan het loof door lichtgeesten wordt gevormd, tevens de bron van al de rivieren (cf. W. Brandt, *Die Mandäische Religion,* Leipzig, 1889, p. 63; Albright, AJSL, 1919/20, p. 265 sq., 292 sq.). Ook de tegenwoordige Kaukasische volken kennen nog de voorstelling van

In *Targum (Ps.-)Jonathan* op Gen. 2 : 9 [78]) (= Jeruš. I) wordt van den boom des levens gezegd, dat zijn *hoogte* 500 jaar gaans zou bedragen [79]).

Op een andere plaats (Midr. Tanchuma האדינו 27*b*, 33) wordt van den door zoenoffers uit Gehinnom verloste gezegd: elk uur neemt hij een bad in de rivieren van balsem, en in melk, olie en honig en voortdurend eet hij van den boom des levens, die in de afdeeling (מְחִיצָה) der rechtvaardigen is geplant, en wiens takken zich uitbreiden over elken tafel van iederen rechtvaardige, en zoo leeft hij tot in eeuwigheid" [80]).

---

een hemelhoogen boom in het Paradijs, aan den voet waarvan de paradijsbron ontspringt (cf. R. Bleichsteiner in *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, WBKL, 1936, p. 468 sq.). Volgens de *Edda* (Grimnismál, 26) stroomen alle wateren bij den wereldesch Yggdrasil (Laerath) vandaan (cf. Fr. R. Schröder, *Die Germanen*, Leipzig, 1929, p. 46). En in de Javaansche *Serat Manik Maja* wordt verteld, dat het water des levens (tirtamarta kamaṇḍaloe) zich bevond bij den boom des levens Sandilata (cf. Hoofdst. I, aant. 64). Waarschijnlijk gaat deze gedachte terug op de Perzische conceptie van den boom Alzaad, waarop wij later nog zullen terugkomen; cf. het Register s.v. „water (vanonder den boom des levens)" en „Alzaad-boom".

[78]) Prof. Wensinck was zoo vriendelijk mij op deze plaats opmerkzaam te maken.

[79]) ואילן חייא במציעות גינותא רומיה מהלך חמש מאה שנין (en de boom des levens in het midden van den tuin was een reis van 500 jaren hoog).

Volgens dezen Targum reikte de boom des levens dus tot aan den hemel, want de afstand van de aarde tot den hemel bedroeg volgens R. Joch. b. Zakkai een reis van 500 jaar (Chagigah, 13*a*, 7). De aardsche boom des levens is tevens die van het hemelsche paradijs, dat zich recht boven het aardsche paradijs moet bevinden (cf. aant. 20).

[80]) cf. Strack-Billerbeck, IV, p. 1049, 1143. Men vergelijke daarmee Jalḳuṭ ad Gen. § 20: „In het midden van het paradijs staat de boom des levens en zijn takken bedekken het gansche paradijs; daar bevinden zich 500.000 heerlijke geuren, die alle van elkander verschillen en de geheele aarde van het eene tot het andere einde vervullen. Vier rivieren stroomen door het paradijs; de eerste van melk, de tweede van wijn, de derde van balsem en de vierde van honig". Over de rivieren van melk en honig e.d. zie men ook Gunkel, *Das Märchen im A.T.*, p. 48 sq.; Rappoport, *Myth and Legend of Ancient Israel*, I, p. 118; Böklen, *Adam und Qain*, p. 65 en voorts het Register s.v. „paradijs-rivieren", „wijn", „melk", „honig" en „balsem". Men denke ook aan de vier melkrivieren, die uit de uiers van de wereld-

Een dergelijke uitspraak lezen we ook in *Pesiḳta Rabbathi,* Aanv. 3 (198*a*, 14): „God sprak tot den profeet Jesaja: „De rechtvaardigen onder de Israëlieten, die voor het gericht vreezen en zich met de Thora bezighouden en Mij prijzen en heiligen en als den Eenigen belijden op dien dag met al hun leden in hun gansche leven en in hun sterven, die laat Ik in groote heerlijkheid onder den boom des levens in den tuin Eden neerliggen" [81]).

De boom des levens wordt herhaaldelijk in nauw verband gebracht met de studie van de Thora en met de Thora zelf. Zoo wordt in een *Midr. op Hoogl.* 6 : 8 sq. (123*b*, 37) verteld, dat de rechtvaardigen in den hof Eden zitten onder den boom des levens en zich daar met de Thora bezighouden, terwijl in een *Midr. op Ps. 1,* Par. 19 staat: „R. Judan heeft gezegd: Waarom wordt de Thora (Spr. 3 : 18) met den boom des levens vergeleken? Om u te zeggen: zooals zich de boom des levens voor allen, die in de wereld komen, in den tuin Eden uitbreidt, zoo is de Thora voor alle levenden uitgebreid om ze in het leven der toekomstige wereld te brengen" [82]).

Een dergelijke „verklaring" gaf ook R. Nachman b. Jischaḳ († 356) (*Ta'anith* 7*a*): „Waarom worden de woorden der Thora met een boom vergeleken, zooals er staat in Spr. 3 : 18: Een boom des levens is ze voor hen, die haar aangrijpen? Daarmee wordt u gezegd: Zooals een kleine boom een groo-

koe Audumla stroomden, en waarmee de oerreus Ymir werd gevoed (cf. Fr. R. Schröder, *Die Germanen,* Leipzig, 1929, p. 44). — Van den heerlijken geur van den boom des levens is ook sprake in het tractaat *De muren en hallen van het paradijs en zijn bewoners* (vert. door A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen,* Bēth Hammidraš, III, 1909, p. 62); „In der Stunde, wo Gott im Paradies mit den Gerechten geht, verbreitet der Lebensbaum einen Duft, und dieser Duft durchströmt den ganzen Garten; dieser Duft ist Leben für alle Gerechte daselbst, und er breitet sich ganz aus, alle Blätter jubeln". Voor parallellen raadplege men het Register s.v. „geur".

[81]) ib. p. 1144; cf. ook Midr. Ps. 149, Par. 8. In Midr. Wajjikra Rabba 25 (86*d*, 22) wordt gezegd, dat God zelf aan de rechtvaardigen vruchten uit den tuin Eden brengen zal en hen zal laten eten van den boom des levens. Zie ook Jalḳuṭ ad Jer. 2, Ps. 23 : 5; Šemot Rabba Par. 25 en 45; Pesiḳta Zutrāti (ed. Buber) Gen. 2 : 9; Jelamdēnu Haazinu § 1 (cf. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum,* Giessen, 1920, p. 192).

[82]) עץ חיים wordt hier dus uitgelegd als: boom voor de levenden.

ten boom [83]) aansteekt, zoo scherpen ook de kleine leerlingen van het leerhuis de groote". En R. BANNA'A (± 220) zeide (*Ta'anith 7a, Baraitha):* „Voor ieder die zich om haarszelfs wil met de Thora bezig houdt, zal ze een middel des levens (סַם הַחַיִּים) worden, want er staat: een boom des levens is zij voor wie haar aangrijpen (Spr. 3 : 18); en voorts staat er: Medicijn zal ze voor uw navel zijn (Spr. 3 : 8); en wie mij vindt, heeft het leven gevonden (Spr. 8 : 35). Voor ieder echter, die zich niet om haarszelfs wil met haar bezighoudt, zal ze tot een medicijn des doods (סַם הַמָּוֶת) worden, want er staat: Mijn leer druipe als een regen (Dt. 32 : 2), en het druipen (יַעֲרִיפָה) beteekent niet anders dan dooden, zooals er geschreven staat: Ze zullen daar in het dal de koe den nek breken (יְעֻרְפוּ) (Dt. 21 : 4)" [84]).

In de latere Joodsche litteratuur, m.n. in de Kabbala, de Joodsche geheimleer, speelt de boom des levens ook een rol, evenals in de Chr. Gnostiek der eerste eeuwen van het Christendom. Volgens het *Boek van Raziël* (één van de geschriften der Kabbala), zou de Messias den geloovigen te eten geven van den boom des levens [85]). In het belangrijkste boek der

---

[83]) GOLDSCHMIDT vertaalt: „wie ein kleines Stück Holz ein grosses in Brand steckt", en wijst in een noot op het bekende feit, dat in het Hebreeuwsch voor „boom" en „hout" hetzelfde woord wordt gebruikt.

[84]) Met עֵץ הַחַיִּים wordt de Thora voorts nog aangeduid in Nedarim 62*a*, in Arachin 15*b* (uitspraak van R. CHAMA B. CHANINA), in Siphre Deut. 11 : 12, Par. 40 (even later, Par. 45, wordt de Thora, evenals Ta'anith 7*a*, Joma 72*b* en Erubin 54*a*, een סַם חַיִּים, een geneesmiddel ten leven genoemd); in Midr. Lev. Rabba 9 (110*d*) als uitspraak van R. ŠEMUEL B. NACHMAN; ib. 29 (127*b*) als uitspraak van R. JIRMEJA; ib. 35 (132*c*) als uitspraak van R. ACHA B. ELJAŠIB; in Midr. Tanch. B Par. 2 (R. JEHUDA B. ŠALOM) e.a., cf. STRACK-BILLERBECK, II, p. 482 sq., III, pp. 129 sqq., 498. — Het is in dit verband merkwaardig, dat de houten staaf, waarom de wetsrol gewikkeld is, nog heden door de Joden „boom des levens" genoemd wordt (cf. JAC. VAN NES, *Het Jodendom*, Kampen, 1933, p. 16 sq.).

[85]) cf. REUCHLIN, *De arte cabbalistica*, p. 267 c.a., aangehaald door WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 105. De engel Raziël troostte Adam na den val met de volgende woorden: „.... ex tua propagatione nascetur homo iustus et pacificus, vir heros, cuius nomen continebit in miserationibus etiam has quattuor litteras יהוה. Et ille per rectam fidem

Kabbala, de *Zohar*, ± 1300 geschreven door MOZES B. ŠEMTOB DE LEON (onder het pseudoniem van R. SIMON B. JOCHAI), een zeer fantastisch werk, dat echter ook allerlei tradities uit vroegere eeuwen bevat [86]), wordt verteld dat de boom des levens bij het vallen van den nacht van de aarde werd opgenomen, waarna zijn plaats door den boom des doods werd ingenomen. De menschen moeten daarom hun zielen toevertrouwen aan den boom des levens bij het vallen van den nacht [87]). Deze boom onderhoudt alle levende wezens op de aarde. Zijn hoogte bedraagt 500 mijl en zijn omtrek 600 mijl. Hij straalt een veelkleurig licht uit [88]). Ook wordt hij wel voorgesteld als in den hemel staande [89]).

In Zohar Deb. 481 wordt de Messias de „Boom des levens" genoemd, evenals in Zohar Ber. Par. Wajjera 286, waar we lezen: „in plaats van den dood zal haar het eeuwige leven gegeven worden, wanneer komen zal de Boom des Levens, Die de slang zal bedwingen" [90]).

De *Mohammedaansche voorstellingen* betreffende den boom des levens sluiten zich, gelijk ook in zoovele andere opzichten, nauw bij de Joodsche en Christelijke opvattingen aan [91]).

---

et placidam oblationem mittet manum suam et sumet de ligno vitae, et eius ligni fructus erit omnium sperantium salus".

[86]) Voor de Zohar zie men art. *Zôhār* in JE, XII, p. 693 en M. GASTER, art. *Zôhār* in ERE, XII, pp. 858 sqq. — PALACHE noemt de kabbalistische Zohar-litteratuur een „troebele bron" voor het leeren kennen van de „Joodsche leer". Ze mag volgens hem in geen geval op één lijn worden gesteld met Talmud en Midraš (*Het Heiligdom*, p. 135 sq.).

[87]) Zohar, III, fol. 119*a*, 120*b*. Zie ook *Abrégé des Merveilles*, p. 69 (cf. WENSINCK, *Tree and Bird*, p. 28). — Volgens de Egyptische mythologie verdwijnt de hemelboom (met de sterren als bladeren of vruchten) iederen morgen, terwijl hij des avonds weer verschijnt, waarop de zonnegod zich in zijn loof verbergt (cf. MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 35). Voor den boom des levens als hemel-boom met sterren zie men PHILO, De Quaest. in Gen. 2 : 10.

[88]) ib. II, fol. 2*a*. cf. Slav. Hen. 8 : 4 en Soera 24 : 35.

[89]) ib. II, fol. 58*b*, 59*a*.

[90]) Sohar Ber. Par. Wajj. 286 (cf. W. J. DE WILDE, St. d. T., XXII, 1933, II, p. 296).

[91]) Reeds spoedig na het opkomen van de controverse met het Mohammedanisme werd van Joodsche en Christelijke zijde op dit feit gewezen. Zoo bijv. door NICETAS ACOMINATOS van Colosse (12e eeuw)

in het gedeelte van zijn *Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας*, dat over de Saracenen handelt. Men zie in het algemeen: G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankf. a.M., 1845 (Ned. vert. van M. Keyzer, Schiedam, 1853); St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Quran*, London, 1905; S. M. Zwemer, *Islam a Challenge to Faith*, 2nd ed., London, 1909, pp. 15 sqq.; Th. Nöldeke u. Fr. Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, Leipzig, 1909, pp. 6 sqq.; K. Vollers, *Chidher*, ARW, 1909, pp. 234 sqq.; I. Friedländer, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig, 1913; Eug. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*, Abh. Kön. Preuss. Ak d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1913, nr. 2; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922; W. Muir, *The Life of Mohammed*, new ed. Edinburgh, 1923, pp. 97 sqq., 143 sqq.; Jos. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926; J. Walker, *Bible Characters in the Koran*, London, 1931; Tor. Andrae, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen, 1932; J. P. Widney, *The Genesis and Evolution of Islam and Judaeo-Christianity*, Los Angelos, 1932; A. J. Wensinck, *Tree and Bird*, A'dam, 1921; id., *The Muslim Creed*, London, 1932; D. Sidersky, *Les origines des légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1933.

Voor wat speciaal de afhankelijkheid van het Jodendom betreft raadplege men: Abr. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen*, Bonn, 1833; M. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872; H. Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Koran*, Berlin, 1873; id., *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London, 1902; Is. Gastfreund, *Mohammed nach Talmud und Midrasch*, Wien, 1877; M. Grünbaum, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagadah*, ZDMG, 1877, pp. 183 sqq.; id., *Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde*, Leiden, 1893; J. Barth, *Midraschische Elemente in der muslimischen Tradition*, in Festschrift A. Berliner, Frankfurt, 1903; Aug. Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise*, Leipzig, 1906; Isr. Schapiro, *Die Haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Berlin, 1907; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden, 1908; R. Leszinsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Muhammeds*, Berlin, 1910; H. Lammens, *Les Juifs de la Mecque, à la veille de l'hégire*, in „Recherches de science religieuse", t. VIII; D. S. Margoliouth, *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, London, 1924; J. Finkel, *Old Israelitish tradition in the Koran*, „The Moslem World", 1932, pp. 169 sqq.; Ch. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933 (cf. de bespreking van dit werk in „Der Islam", 1936, p. 299 sq.); Bernh. Heller, *The Relation of the Agadda to Islamic Legends*, „The Moslem World", 1934, pp. 281 sqq.; id., *La légende biblique de l'Islam*, Revue des Études Juives, 97, 2, pp. 1 sqq.

Voor wat de ontleening aan de christelijke traditie betreft, zie men nog: Th. Wright, *Early Christianity in Arabia*, London, 1855;

Dat geldt al dadelijk van de paradijsvoorstellingen in den Ḳor'ān [92]).

Het gewone woord voor paradijs (جنّة) is aan het Arameesch ontleend (cf. Hebr. גן) [93]), in de latere Soera's ook met den naam Eden verbonden (جنّات عدن), speciaal voor het hemelsche paradijs (cf. het Hebr. גן עדן). Ter aanduiding van het aardsche paradijs wordt in den Ḳor'ān steeds الجنّة (= הגן) gebruikt. Een enkele maal (S. 18: 107 en 23 : 11) komt de uitdrukking فردوس (פרדס) voor.

In de Mekkaansche periode van Mohammeds profetieën [94]) is er in de paradijsbeschrijving alleen sprake van een tuin met allerlei vruchtboomen (meestal wijnstok, palm en granaatappelboom) en één of meer bronnen, waar veel wijn gedronken wordt en de huri's den gezaligden vreugde verschaffen [95]);

Th. Nöldeke, ZDMG, 12, pp. 699 sqq.; H. P. Smith, *The Bible and Islam* (The Ely Lectures for 1897), 1898; W. A. Shedd, *Islam and the Oriental Churches*, Philadelphia, 1904; C. H. Becker, *Islamstudien*, Leipzig, 1924, pp. 386 sqq., 432 sqq., 472 sqq., 501 sqq.; Rich. Bell, *The Origin of Islam in its Christian environment*, London, 1926; Tor. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*; Karl Ahrens, *Christliches im Koran*, ZDMG, 1930, pp. 15 sqq., 148 sqq.; A. Moberg, *Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*, Lund, 1930; F. H. Forster, *Is Islam a christian Heresy*, The Moslem World, April 1932 (cf. daartegen Margoliouth, The Moslem World, Jan. 1933); Fr. Nau, *Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII au VIII siècle*, Paris, 1933.

[92]) cf. Jos. Horovitz, *Das Koranische Paradies*, Scripta Univers. Hierosol., vol. I, Hierosolymis, 1923. Waarschijnlijk heeft Mohammed zijn paradijsbeschrijvingen vooral ontleend aan een kleine Midraš, סדר גן עדן, toegeschreven aan R. Jozua b. Levi, gepubliceerd door Jellinek in zijn *Bēth hammidraš*, II, pp. 52 sqq., cf. Sidersky, *Origines*, p. 12.

[93]) In de beteekenis van „paradijs" komt جنّة in de prae-Islamietische litteratuur niet voor.

[94]) Ik neem hier de volgorde over van Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qorāns*, I, Leipzig, 1909.

[95]) cf. uit de eerste Mekkaansche periode: S. 77 : 41, 78 : 31 sqq., 88 : 8 sqq., 52 : 20 sqq., 56 : 15 sqq., 83 : 22 sqq.; uit de tweede: 37 : 40 sqq., 44 : 51 sqq., 76 : 5 sq., 12 sqq., 30 : 50 sqq. etc. In de derde Mekkaansche periode treden de drinkgelagen meer op den achtergrond.

soms van meer dan één tuin[96]). In S. 39 : 23 worden de engelen de wachters van den tuin genoemd. Evenals in de Joodsche voorstelling[97]) zijn de vromen niet ver van de verdoemden (cf. S. 7 : 42, 44).

In de Medinensische periode spreekt Mohammed uitvoeriger over de paradijsrivieren. Zoo noemt hij in S. 47 : 16 sqq. de rivieren van water, melk, wijn en honig[98]).

De boom des levens wordt met dien naam in den Ḳor'ān niet genoemd. Wel kent Mohammed dezen boom onder den naam „boom der onsterfelijkheid" of „boom des eeuwigen levens" (شَجَرَةُ ٱلْخُلْد)[99]); maar hij beschouwt den boom

---

Ook de vrouwen der vromen komen in het paradijs (43 : 70 sqq., 36 : 56).

[96]) cf. S. 55 : 46, 62; 56 : 12, 46 sqq.

[97]) cf. 4 Ezra 7 : 36; Hen. 48 : 9, 90 : 26 sq.; Targ. Ps. 49 : 11; Targ. Jes. 33 : 17; Targ. Jes. 66 : 24; Tanch. ויקרא, 136*a*, 40; Midr. Ps. 23, Par. 7; Midr. Spr. 16, Par. 11; Midr. Pred. 7 : 14; Pesiḳta 191*b*, 8, 12 e.a. In de laatstgenoemde plaats wordt de afstand tusschen Gehinnom en Gan Eden een „wanddikte" genoemd. De Kor'ān zegt ook dat er slechts een „scheidswand" tusschen beide is (S. 7 : 44; 57 : 13).

[98]) In de Joodsche en christelijke litteratuur wordt in plaats van de waterrivier meestal een rivier met olie of balsem genoemd, cf. Slav. Hen. 8 : 5 sqq.; Sibyll. II, 317 sq.; Ephraem Syrus, *De Paradiso*, X, 5; Apoc. Pauli e.a. Zie ook Jalḳuṭ Šim'oni I, § 20 ומושכין ממנה ארבעה נהרות : אחד של חלב ואחד של יין ואחד של אפרסמון ואחד של דבש

[99]) Het woord خُلْد beteekent: eeuwigheid, eeuwig leven, onsterfelijkheid; cf. o.a. J. B. Belot, *Vocabulaire Arabe-Français*, 13e éd., Beyrouth, 1927, s.v.

Ook voor de Mohammedanen op Java is de „wit koeldi" de boom des (eeuwigen) levens; maar tevens de verboden boom, en de „woh koeldi" de verboden vrucht. De Serat *Dermagandoel* en de (daarmee in veel opzichten overeenstemmende) Serat *Kalamwadi* (2e dr., Kediri, 1935) onderscheiden drie boomen, nl. den boom des verstands (wit boedi), den boom der kennis (wit kawroeh) en den boom des levens (wit koeldi). De Hindoes hebben van de wit boedi gegeten, de Christenen van de wit kawroeh, de Mohammedanen van de wit koeldi. Wie de vrucht van de wit boedi eet krijgt verstandelijk inzicht, scherpt zijn geheugen; de vrucht van de wit kawroeh doet den mensch onderscheiden tusschen goed en kwaad; door het eten van de vruchten van de wit koeldi leert men de geboden van Mohammed kennen (cf. *Kalamwadi*, p. 8 sq.: „...Ing pamanganipoen woh wit boedi mrih élingan,

des levens blijkbaar als den verboden boom [100]), want het bedoelde vers (S. 20 : 118) luidt aldus: „En de Satan sprak fluisterend tot hem (nl. Adam) en zeide: „O Adam, zal ik u (den weg) wijzen naar den boom der onsterfelijkheid en het koninkrijk, dat niet vergaat?" (وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى) en dan volgt in vs. 119: „En zij aten van dezen (boom), en hun naaktheid werd aan hen ontdekt, en zij begonnen bladeren van den hof aaneen te naaien om zich te bedekken". Mohammed maakt dus geen onderscheid tusschen den boom des levens en dien der kennis van goed en kwaad.

Dezelfde verwarring blijkt uit S. 7 : 19, waar we lezen: „En de Satan fluisterde hun (nl. Adam en zijn vrouw) in, dat hij hun bekend zou maken, wat voor hen verborgen was gehouden, nl. hun schaamte. En hij (nl. de Satan) zeide: „Uw Heer heeft u dezen boom alleen (om deze reden) verboden, dat gij geen (twee) engelen zoudt worden of eeuwig zoudt leven" (أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ, d.i.: „en gij niet zoudt behooren tot de onsterfelijken" of „tot de eeuwig levenden"). In vs. 21 volgt dan: „En hij verleidde hen door list; en toen ze van den boom geproefd hadden werd hun schaamte hun ontdekt en zij begonnen bladeren van het paradijs samen te hechten om zich te bedekken ...."

Voorts is er sprake van een „gezegenden boom, een olijfboom, noch Oost, noch West" (d.i.: in het midden der aarde) [101]), „wiens olie licht geeft, ofschoon geen vuur het aansteekt" (S. 24 : 35) [102]), en in S. 95 : 1 worden de vijgeboom

woh wit kawroeh wikan marang ala betjik, lamoen koeldi pinangan weroeh marang sarak rasoel nabi...").

[100]) Ook in de Babylonische mythologische teksten is het de levensplant, die den menschen onthouden wordt (cf. OBBINK, *Bijb. Paradijsverh.*, p. 104, n. 1).

[101]) Zoo ook ṬABARI, *Tafsir*, XVIII, 99.

[102]) Deze beschrijving herinnert aan Zach. 4 : 2 sq. (cf. daarover Hoofdst. IV), en ook aan den olijfboom op de Ambrosiaansche rots van Tyrus, waaruit automatisch vuur tevoorschijn komt, dat dezen boom in gloed zet (cf. ROSCHER, *Neue Omphalosstudien*, p. 71) en aan den olijfboom bij den tempel van Heracles, die in PHILOSTRATUS' *Leven van Appollonius* (V, 5) voorkomt; cf. ook Slav. Hen. 8 : 4. Ook volgens *De Woorden van Adam tot Seth* 8 : 3 schenkt deze boom niet

en de olijfboom genoemd, waarmee misschien de boom der kennis en de boom des levens worden bedoeld, omdat in diezelfde Soera de schepping van den mensch wordt vermeld en op den zondeval wordt gezinspeeld [103]).

In dit verband is ook van belang S. 23 : 20. In vs. 11 had Mohammed gesproken over het paradijs, dat de geloovigen zullen beërven, in vs. 19 over de palmboom- en wijnstoktuinen met vele vruchten, die Allah hun geven zal om daarvan te eten; en dan vervolgt hij in vs. 20: „En een boom, die op den berg Sinaï groeit en die olie voortbrengt en een gekruide saus voor hen, die eten" [104]).

Ook komt in den Ḳor'ān een boom voor, die evenals de boom des levens in Targ. Jon. Gen. 2 : 9 [105]) tot aan den hemel reikt, nl. de „Sidrat al-muntahā" (سدرة المنتهى), de sidra van de uiterste grens (S. 53 : 14), hetgeen volgens de commentaren beteekent: de hoogste trap van het univer-

alleen leven, maar ook licht. Wanneer Adam en Eva uit het paradijs verdreven worden, wordt het donker (4 : 1; 7 : 1) (cf. Erw. Preuschen, *Die apokryphen Gnostischen Adamschriften*, Giessen, 1900, p. 52).

In Sl. Hen. 22 : 8 sq. wordt beschreven, hoe Henoch, eer hij voor God verschijnt, door Michaël met lichtende olie wordt gezalfd (cf. het Register s.v. „olie" en „licht").

Over den boom des levens als olijfboom en de combinatie *ζωή-φῶς* zie men hoofdst. II, aant. 115 en het Register s.v. „licht en leven".

[103]) cf. Aug. Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise*, Leipzig, 1906, p. 41 (209). Indien dit vermoeden juist is, zou in den Ḳor'ān dus toch nog een verbasterde traditie van *beide* bijzondere paradijsboomen bewaard zijn gebleven, hoewel Mohammed elders (zie boven) geen onderscheid maakt tusschen den boom des levens en den boom der kennis.

[104]) Het is merkwaardig, dat vele Mohammedaansche Javanen van den zgn. kekajon (cf. het Register s.v.) zeggen, dat deze groeit op den berg Sinaï (Tūr Sainā). Deze voorstelling is ongetwijfeld ontstaan naar aanleiding van uitspraken in den Ḳor'ān, zooals we vinden in S. 23 : 20 en 95 : 1, 2.

Met den olijfboom op den Sinaï zal wel niet de gewone vegetatie op den aardschen Sinaï zijn bedoeld, maar gezinspeeld worden op de bijzondere zegeningen Gods in eschatologischen zin, zooals dat met den boom des levens in Op. 2 en 22 het geval is; cf. Jos. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926, p. 123 sq.

[105]) Zie aant. 79.

sum [106]). Het is de hemelsche boom des levens, de grootste van de paradijsboomen (naar aanleiding van S. 56 : 29), Ṭūbā (طوبى) geheeten, wiens schaduw een omtrek heeft van 100 jaar rijden [107]). Deze boom draagt vele edelstee-

[106]) cf. WENSINCK, *Tree and Bird*, p. 31. — In de traditie wordt deze tekst (S. 53 : 12 sqq.) in verband gebracht met de hemelvaart van Mohammed. Zoo lezen we in de *Saḥiḥ* van BUḤĀRĪ (bāb al-mi'rāg), dat Mohammed, nadat hij in den zevenden hemel was aangekomen, „werd opgeheven naar den boom Sidra aan het einde; zijn vruchten zagen er uit als de leemen kruiken van Hagar en zijn bladeren als olifantsooren, en Gabriël zeide: „Dat is de boom Sidra aan het einde". Er bevonden zich daar ook vier rivieren, twee verborgene en twee zichtbare, en ik (= Mohammed) vroeg: „Wat zijn dit, Gabriël?" Hij antwoordde: „De beide verborgen stroomen zijn twee rivieren van het paradijs, en de beide zichtbare zijn de Nijl en de Eufraat". Daarop werd mij het welgebouwde huis getoond en een kruik met wijn, een kruik met melk en een kruik met honig gebracht". De wijn, melk en honig worden hier dus in onmiddellijk verband met de paradijsrivieren en den boom Sidra genoemd; cf. ook G. SALE, *The Koran*, I, London, 1821, p. 127 sq.: „All its trees (nl. van het paradijs) are of gold; among which the most remarkable is the tree called Tûba, or the tree of happiness... A branch of it will reach to the house of every true believer; ...it will be loaden with pomegrates, grapes, dates and other fruits of surprising bigness, and of tastes unknown to mortals." De boom schenkt niet alleen alle gewenschte vruchten, maar ook vleesch en gevogelte, kleeren etc. De rivieren van het paradijs „flow with water, some with milk, some with wine, and others with honey: all taking their rise from the root of the tree Tûba." Eén van deze rivieren is „the River of Live". — Over de hemelvaart van Mohammed in de Mohammedaansche traditie zie men o.a. SCHRIEKE, *Die Himmelreise Mohammeds*, Der Islam, 1915, pp. 1 sqq. Men raadplege ook het Register s.v. „hemelreis".

[107]) cf. TIRMIDHĪ, *Sifat al-Djanna*, p. 1, 9; id., *Tafsir*, op S. 56; BUḤĀRĪ *Riḳaḳ*, b. 51; *Tafsir*, op S. 56.

In BUḤĀRĪ's *Saḥiḥ* (bāb mā ğā'a fi ṣifat al-ğanna) komt o.a. deze uitspraak voor van Anas: „De Profeet heeft gezegd: In het paradijs is een boom, in welks schaduw men honderd jaar rijden kan, zonder daarbuiten te komen" ". Men knoopt dit vast aan S. 56 : 29, waarin gesproken wordt over „een ver zich uitbreidende schaduw" ظلّ ممدود), cf. WOLFF, *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872, p. 198. Men vergelijke daarmee de 500 jaar gaans van Midr. Ber. r. Par. 15 e.a.

nen [108]) en wordt soms voorgesteld als bedekt met een „gouden kleed" of met „het licht des Heeren" [109]). Ook schittert

Een merkwaardige uitspraak over den boom Sidra lezen we in de *Kitāb al-Luma' fi'l taṣawwuf* van Abū Naṣr al-Sarrāj (10e eeuw) met betrekking tot den Mohammedaanschen mysticus Bajāzīd (9e eeuw). In de gedaante van een vogel zou Bājazīd nl. eenmaal gevlogen zijn tot aan het veld der „aanvangsloosheid". „Daar", zoo lezen we, „zag ik (nl. Bājazīd) in hem (nl. Allah) den „boom der eenheid" (waarmee de boom Sidra moet zijn bedoeld, cf. Jos. Schacht, *Der Islam*, Religionsgesch. Lesebuch, 16, Tübingen, 1931, p. 97, Anm. 529). Toen beschreef hij (nl. Bājazīd) zijn aarde, zijn stam, zijn takken, zijn twijgen en zijn vruchten; daarna zeide hij: „Toen zag ik op en begreep, dat dit alles bedrog is" (cf. Abū Naṣr al Sarrāj, *Kitāb al-Luma'*, ed. R. A. Nicholson, London, 1914, p. 384).

Een andere Mohammedaansche mysticus, 'Abd-al-karīm al-Ǧīlī (een Ṣūfī uit het begin der 15e eeuw) vergeleek in zijn *Al-insān al-kāmil* (cap. 60) den „volkomen mensch" met den boom Sidra (cf. Jos. Schacht, *Der Islam*, p. 126).

Men zie voor de paradijsboomen voorts nog, behalve de reeds genoemde plaatsen, Buhārī, *Bad'al Khalḳ*, b. 8; Muslim, *Djanna*, b. 6 sqq.; Darimi, *Riḳaḳ*, b. 114; Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, Cairo, 1313, II, 404, 417 sq., 438, 452, 455, 462, 469, 482; III, 71, 110, 135, 164, 185, 207, 234; IV, 183 sq., en de commentaren op S. 7 : 18 sqq. en S. 20 : 118 sq.

[108]) Ṭabarī, *Tafsir*, XXVII, 29; zie ook G. Weil, *Bibl. Leg. d. Muselm.*, p. 26; Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall*, p. 48 (216). Ook elders wordt de „boom des levens" met edelsteenen in verband gebracht, zoo bijv. in de Joodsche legenden (cf. Rappoport, *Myth and Legend*, I, p. 118). De (gouden) boom met edelsteenen speelt in de mythologie van vele volken een rol, zoo bijv. in het *Gilgameš-epos* de edelsteenboom(en) in den tuin van Sabitu Siduri. Ik denk ook aan den Niassischen wereldboom Tora'a met gouden vruchten (cf. Schmidt, *Grundlinien*, p. 75; E. W. Gs. Schröder bracht in zijn *Über die Semitischen und nicht-Indischen Grundlagen der Malaiisch Polynesischen Kultur*, III, II, Medan, 1935, p. 272 sq., dezen boom in verband met den boom der kennis. Volgens hem zou nl. het Niassische woord tora'a uit het Hebreeuwsche ṭōb wara' zijn ontstaan!). Men zie voorts het Register s.v. „edelsteen (boom)".

[109]) ib., XXVII, 30. Over het lichtkarakter van den „boom des levens" spraken wij boven reeds (zie aant. 102). Het bedekken van den boom met gewaden en het behangen met kleederen, lappen en lompen schijnt zeer verbreid te zijn, m.n. in Mohammedaansche landen, cf. Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 96; Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, pp. 332 sqq.; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], p. 112; Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 175 sq.; Goldziher, MW, 1911, pp. 302 sqq. en S. M. Zwemer, *The Influence of Animism on Islam*, New York 1920, pp. 210 sqq.; ook bij de Fellah's in Egypte, cf.

hij met „een groot aantal kleuren" [110]).

In de traditie lezen we van dezen boom [111]): „Kab, wien God genadig moge zijn, zeide: Ik vroeg den Profeet naar de boomen van het paradijs, en hij deelde mij het volgende mede: Hun takken verdorren niet, hun bladeren vallen niet af, en hun dadelvruchten teren niet weg. De grootste van de paradijsboomen is echter de boom Ṭūbā. Zijn wortels bestaan uit parelen, zijn stam uit barmhartigheid (رحمة) [112]), zijn takken zijn van chrysoliet en zijn bladeren van groene

---

SCHWALLY, *Aegyptiaca*, Festschrift-NÖLDEKE, 1906, Bd. I, p. 422). Men zie ook het Register s.v. „lappenboom".

[110]) BUHARĪ, *Salat*, 1, cf. WENSINCK, *Tree and Bird*, l.c. — In het volksgeloof speelt deze boom nog heden ten dage een groote rol. Men gelooft, dat deze boom zooveel bladeren heeft als er levende menschen zijn; de naam van ieder mensch is op één van deze bladeren geschreven. Eénmaal in het jaar, in den „nacht van het lot" (den lailaṭ al kadr) wordt de boom geschud, en wanneer iemand vòòrbeschikt is dat jaar te sterven, valt het blad, waarop zijn naam geschreven is, naar beneden (cf. S. M. ZWEMER, *The Influence of Animism on Islam*, New York, 1920, p. 209). Ook elders vindt men dit verband tusschen het lot van den mensch en zijn naam op de bladeren van den „boom des levens"; zoo bijv. in Egypte (cf. ERMAN, *Religion*, Tafel II). — De populariteit van den „Sidrat al-muntahā", den „Lotus-boom van het Paradijs", blijkt wel uit het feit, dat afbeeldingen van dezen boom tegenwoordig nog in Kaïro als amuletten worden verkocht (cf. ZWEMER, o.c., p. 209). Ook in de *1001 Nacht* komt hij voor (535e nacht; ed. HENNING, IX, p. 176). — In één zijner gedichten bezingt de Perzische dichter HAFIS den Sidra-boom (cf. DAUMER, *Hafis*, nr. 85, p. 50, geciteerd door WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 9). — De aardsche Sidra-boom (Ciciphus Jubjuba) geldt den Mohammedanen voor heilig. Bladeren van dezen boom worden in het water gedaan, waarmee de dooden gewasschen worden. Ook in de volksgeneeskunde speelt de Sidra-boom een groote rol (cf. A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin, 1869, I, p. 306).

[111]) cf. WOLFF, *Muhammedanische Eschatologie*, pp. 196 sqq. — We hebben in deze door WOLFF vertaalde *Kitāb aḥwāl al-ḳijāma* te doen met een vrij late traditie (cf. WOLFF, o.c., p. IX), ontstaan na de afsluiting van de canonieke verzamelwerken, en waarin allerlei elementen uit de Oostersche folklore (o.a. ook uit India) zijn opgenomen, zooals uit de vergelijking met de hier behandelde beschrijvingen van den boom des levens (of analogieën daarvan) blijken kan. Men zie ook SUJUṬĪ, *Al-La-ālī al maṣnū'a fi'l-Aḥādith al-Mawḍū'a*, Cairo, 1317, p. 241.

[112]) Men vergelijke daarmee den boom der barmhartigheid (= de boom des levens) in de *Vita Adae*, §§ 36, 41 sq.

zijde. Hij heeft 70.000 takken [113]), die reiken tot aan den voet van (Gods) troon [114]); de dichtstbijzijnde reiken tot in den aarde-hemel; in het paradijs echter is geen portaal noch tent, waarin niet een tak van dezen boom reikt om schaduw te geven [115]). Hij draagt vruchten zooals de zielen die begeeren en waaraan de oogen zich verlustigen. Zijn pendant in de wereld is de zon, die haar oorsprong in den hemel heeft en wier stralen toch in alle transen des hemels en tot iedere plaats doordringen.

„Ali, wien God genadig moge zijn, zegt: de boomen van het paradijs zijn van zilver, hun bladeren zijn deels van zilver, deels van goud. Is de wortel van een boom van goud, dan zijn de takken van zilver, is de wortel echter van zilver, dan zijn de takken van goud. De aardsche boomen hebben hun wortels in de aarde, hun kruin in de lucht, omdat de aarde het oord der vergankelijkheid is; bij de boomen van het paradijs is dit echter niet het geval, want hun wortels zijn in de lucht en hun takken op de aarde [116]). Zoo staat er ook

[113]) cf. de 10.000 takken van de boomen des levens, die in de *Acta Pauli* beschreven worden.

[114]) cf. Ṭabarī, *Tafsir*, XXVII, 28. — Voor den boom des levens bij den troon Gods zie men Op. 22 : 1, 2 en voorts Hen. 24 : 3 sqq. Bekend is de voorstelling, dat de boom des levens eenmaal in de nabijheid van den troon Gods zal worden overgeplant (Hen. 25 : 5). In de Joodsche en Mohammedaansche kosmologie vormt de troon Gods de top van het heelal, terwijl de Sidra tot de uiterste grens van het heelal reikt (cf. Wensinck, *Tree and Bird*, p. 33). Zie ook het Register s.v. „troon".

[115]) cf. Midr. Tanch. האזינו 27*b*, 33.

[116]) Ook de Ṭūbā groeit van boven naar beneden, nl. van den bovensten (zevenden) naar den ondersten hemel.

Daarmee correspondeert de helleboom اَلزَّقُّوم (S. 37 : 60 sqq., 44 : 43 sq.), die van de benedenste naar de bovenste helle-afdeeling groeit (cf. Baiḍawī, *Tafsir*, ad S. 37 : 60). Als vruchten draagt deze boom duivelskoppen (volgens Ṭabarī, *Tafsir*, XXIII, 37 zijn dat slangekoppen), en de verdoemden voeden zich er mee (S. 37 : 63 sq.; 44 : 44). Niet onwaarschijnlijk bevat deze boom een reminiscentie aan den boom der kennis, cf. S. 37 : 61: „Wij maakten hem (nl. dezen boom) tot een verzoeking voor de onrechtvaardigen" (cf. ook S. 17 : 62), hetgeen bij de parallelie van dezen boom met de Ṭūbā als boom des levens ook uitnemend past.

Geiger (*Was hat Moh. aus dem Judentum aufgenommen?*, p. 66)

in den Ḳor'ān (S. 69 : 23): „zijne vruchten (nl. van het paradijs) zijn nabij (om te plukken)", d.w.z. zijn vruchten hangen dichtbij (om gemakkelijk geplukt te kunnen worden). De aarde van het paradijs, waarin de boomen groeien, bestaat uit muskus, kamfer en amber, en de rivieren, die er door stroomen, zijn: melk, honig en wijn".

Voorts wordt van dezen hemelschen paradijsboom overgeleverd, dat „zijn antitype in de wereld de tijd is vóór den opgang en na den ondergang der zon, tot de duisternis van den nacht intreedt" [117]).

---

vergelijkt al Zaḳḳūm met de beide palmboomen in Gehinnom, die in Sukka 32 worden genoemd, maar die vertoonen weinig overeenkomt met den helleboom van den Ḳor'ān (cf. WENSINCK, *Tree and Bird*, p. 34).

Wel is m.i. met de beschrijving van de Ṭūbā te vergelijken de voorstelling van den boom des levens in Slav. Hen. (rec. A) 8 : 3 sqq. (cf. aant. 20).

De voorstelling van den omgekeerden boom treft men ook bij andere volken aan. Zoo in India (cf. AD. KUHN, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin, 1859, p. 198, Anm. * en L. v. SCHRÖDER, *Lebensbaum und Lebenstraum*, Festschrift-KUHN, Munchen, 1916, pp. 59 sqq.), bij de Finnen en Lappen (cf. HOLMBERG, *Baum des Lebens*, p. 55), bij de Russen (cf. V. MANSIKKA, *Über Russische Zauberformeln*, 1909, pp. 185, 301), bij de Siberische volken (cf. EUGEN KAGAROW, *Der umgekehrte Schamanenbaum*, ARW, 1929, pp. 183 sqq. en LEO STERNBERG, *Der Adlerkultus bei den Siberischen Völkern*, Ak. d. Wiss. zu Leningrad, 1925, p. 735), in de Gnostiek (cf. W. SCHULTZ, *Dokumente der Gnosis*, Jena, 1910, p. 123 en *Zeitrechnung und Weltordnung*, Leipzig, 1924, p. 247), in de legenden der Oostersche kerk (cf. D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Petersburg, 1856, II, p. 373 en HOLMBERG, *Baum des Lebens*, p. 54 sq.), in de leer der Manicheeën (cf. AD. JACOBY, ZMR, 1928, p. 79), bij DANTE (*La Divina Commedia, Purgatorio*, XXII, 131 sqq.), als beeld van den mensch in de Joodsche Kabbala en bij GREGORIUS THOLOSANUS („est enim homo planta inversa habens sursum radices", cf. KAGAROW, ARW, 1929, p. 185). Ook in den Indischen Archipel (cf. DIXON, *Oceanic Mythology*, pp. 38 [n. 113, 114], 249), o.a. op Sumatra (cf. W. AICHELE, Djawa, 1928, p. 39), op Borneo (cf. CH. HOSE and W. MAC DOUGALL, *The Pagan Tribes of Borneo*, London, 1912, II, p. 5; H. OVERBECK, *Malaiische Erzählungen*, Jena, 1925, pp. 23, 27; FISCHER, *Indonesische Paradiesmythen*, ZE, 64, p. 219), op Celebes (cf. D. C. PRINS, *Het verhaal van de onsterfelijkheid*, Indië, 1921/2, p. 781), in de Javaansche mystiek (cf. GORIS, Djawa, 1932, p. 311; P. J. ZOETMULDER, *Pantheïsme en Monisme in de Javaansche Soeloek-litteratuur*, Nijmegen, 1935, p. 75) en in bezweringsteksten (cf. *KBW*, III, p. 425, s.v. „sungsang").

[117]) Men vergelijke daarmee de boven reeds genoemde legende in

In de Mohammedaansche Idris- (= Henoch-) legenden speelt de boom Ṭūbā ook een rol, want er wordt verteld, dat Idris op zijn reis naar het paradijs [118]) door Ridhwān, den hemelwachter, niet werd binnengelaten. God gebood daarop een tak van den boom Ṭūbā, die in het midden van het (hemelsche) paradijs stond, zich te buigen over den muur van het paradijs, zoodat Idris langs dezen tak van den hemelschen boom des levens toch het paradijs kon binnenkomen [119]).

---

de Zohar (III, fol. 119*a*, 120*b*), die vermeldt, dat des nachts de boom des levens door den boom des doods werd vervangen; cf. de doods- of helleboom (al Zaḳḳūm) in S. 37 : 60 sqq., 44 : 43. Zie aant. 116.

[118]) Men zie het boven besproken Syr. en Slav. Henochboek en Jubil. IV, 21.

[119]) cf. Weil-Keyzer, *Legenden der Muselmannen*, p. 47 sq.; Sidersky, *Origines*, p. 21.

De voorstelling, dat de mensch langs de takken van een boom (wereldboom, hemelboom etc.) in het hemelsche paradijs klimmen kan, vindt men bij vele volken, cf. o.a. E. B. Tylor, *Early History of Mankind*, London, 1878, p. 358; Philpot, *The Sacred Tree*, p. 133; Wünsche, *Lebensbaum*, pp. 73 sqq.; Bolte-Polivka, *Anmerkungen*, I, p. 147, II, p. 511; Ad. Bastian, *Inselgruppen in Ozeanien*, 1883, p. 30; G. Grey, *Polynesian Mythology* [2], Auckland, 1885, pp. 40 sqq., 159 sq.; Fr. Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin, 1895, pp. 17, 53; L. Frobenius, *Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, p. 131; Köhler, *Kleine Schriften* (herausg. v. Bolte), Weimar, 1898, I, pp. 102, 322; Wundt, *Völkerpsychologie*, V, Leipzig, 1914, pp. 261 sqq.; J. A. Mac Culloch, *Abode of the Blest*, ERE, II, pp. 683, 686; H. B. Alexander, *North American Mythology*, The Mythology of all Races, vol. 10, Boston, 1916, pp. 48, 294 sq., n. 42; id., *Latin American Mythology*, The Mythology of all Races, vol. 11, Boston, 1920, pp. 140, 308; S. Thompson, *Tales of the North American Indians*, Cambridge, 1929, p. 332, n. 199, 200; A. van Deursen, *Der Heilbringer*, Groningen, 1931, pp. 46 sq., 68; Alex. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, WBKL, IV, 1936, p. 724; S. Thompson, *Motif-Index*, I, 1932, A 652, 1; id., II, 1934, F 54; Baumann, *Schöpfung und Urzeit*, 1936, pp. 208, 361.

Voor onzen Indischen Archipel zie men o.a. Schmidt, *Grundlinien*, pp. 40, 47, 91 sq., 94; Voorhoeve, *Overzicht van de Volksverhalen der Bataks*, pp. 24, 51, 62, 130, 136; Dixon, *Oceanic Mythology*, pp. 38 (n. 113, 114), 249; W. L. Steinhart, *Niassche Teksten*, TBG, 1934, pp.

Wanneer wij aan het slot van dit gedeelte nog eens in het kort de resultaten van ons onderzoek samenvatten, kunnen wij het volgende vaststellen:

1. In de Oud- en Nieuwtestamentische apocryphen en pseudepigraphen en in de Rabbijnsche litteratuur komt de boom des levens verschillende malen voor als *beeldspraak*, waarbij soms niet (Ps. Sal. 14 : 2; cf. Od. Sal. 11 : 18 sq., 21), maar meestal wèl *de boom des levens een eschatologisch karakter* draagt (4 Macc. 18 : 16; Jez. Sir. 19 : 19 (*δένδρον ἀθανασίας*); test. Levi 18; Ap. v. Elia 39 : 4; Sepher Elia 10 : 2; Eth. Hen. 25 : 4 sq.; Ap. Mosis §§ 22, 28; cit. Epiph., *Haer.* 26, 5; 5 Ezra 2 : 12).

Tot deze groep mogen ook worden gerekend de plaatsen, waar *de Thora de boom des levens* wordt genoemd (Lev. Rabba 9, 110*d*; 29, 127*b*; 35, 132*c*; Tanch. B נח, Par. 2; Midr. Ps. 1, Par. 19; Ta'anith 7*a*; Ta'anith 7*a*, Bar.; Nedarim 62*a* en Arachin. 15*b*; cf. de Thora als geneesmiddel des levens in Siphre Dt. 11 : 12, Par. 45; Ta'anith 7*a*, Bar.; Joma 72*b* en Erubin 54*a*).

2. Als *aardsche paradijsboom* wordt de boom des levens voorgesteld in Slav. Hen. 8 : 3 sqq. (tevens hemelsche paradijsboom); Eth. Hen. 24 : 3 sq.; 25 : 4 sqq. (misschien ook in 32 : 3 sq.); Vita Adae §§ 36, 40 sq. (de boom der barm-

409, 425; H. GEURTJENS, *Keteesche Legenden*, Verh. Kon. Bat. Gen. v. K. en W., LXV, 1e st., 1924, p. 279; zie ook Excursus XI.

Ook de sjamanen plegen dikwijls langs een (hemel)boom naar het oord der goden en geesten op te klimmen (cf. AR, 1929, pp. 183 sqq.; HOLMBERG, *Baum des Lebens*, pp. 52 sqq., 135 sqq.; voor een afbeelding van zulk een boom zie men afbb. 114-116). — Men denke ook aan de Egyptische Ded-zuil als verbinding tusschen hemel en aarde, en aan het nauw verband tusschen dit symbool en de hemelladder, waarlangs de Egyptische koning ten hemel stijgt, cf. het Register s.v. „Ded-zuil", „hemelladder", „boom als verbinding tusschen hemel en aarde", „hemelboom", „hemelreis", „sjamanisme" en „sjamanenboom".

Van Mozes wordt verteld, dat God hem, voor zijn dood, door den engel des doods een appel liet brengen van een boom uit het paradijs (den boom des levens?), die Ridhwān voor hem had gehaald. Toen Mozes dezen appel van den doodsengel had aangenomen en er aan rook, steeg zijn ziel ten hemel (WEIL-KEYZER, *Legenden der Muselmannen*, p. 127).

Voor eventueele parallellen van den boom des levens in de Mohammedaansche *Alexanderlegenden* zie men Excursus X.

hartigheid, waaruit de levens-olie vloeit, cf. Ps.-Clement., rec. I, 45; 5 Ezra 2 : 12; Orig., *C. Celsum*, VI, 27 e.a.); Ap. Mosis §§ 9, 13, 22, 28; Apoc. Pauli c. 45; Ber. Rabba Par. 15 (cf. Midr. Ps. 1, Par. 19); Targ. Jonath. Gen. 2 : 9 (tevens hemelsche paradijsboom); Jalḳuṭ šim'oni, fol. 7; Zohar II, fol. 2*a*, III, fol. 119*a*, 120*b*; en (voor wat de Mohammedaansche litteratuur betreft) in S. 20 : 118 (cf. vs. 119 en S. 7 : 19, 21).

Deze boom wordt waarschijnlijk ook bedoeld met den grooten boom, waarop de H. Geest rustte, in het paradijs van Adam en Eva (Apoc. Pauli, c. 45); en misschien met den olijfboom van S. 95 : 1 en met de Sidrat al Muntahā (tevens hemelsche paradijsboom) van S. 53 : 14 (cf. S. 56 : 28).

3. Als *hemelsche paradijsboom* wordt de boom des levens genoemd en nader beschreven in Slav. Hen. 8 : 3 sqq.; Apoc. Pauli c. 22 (Syr. vert.); Targ. Jon. Gen. 2 : 9; Midr. Tanch. האדינו 27*b*, 33; Zohar II, fol. 58*b*, 59*a*.

Deze boom wordt waarschijnlijk ook bedoeld met den wonderbaren boom, voorzien van vele vruchten, in den (paradijs) tuin, die in Apoc. Petri (Eth. tekst c. 16, cf. tekst van Akhmim c. 15) vermeld wordt en met de Sidrat al Muntahā; terwijl het zoete hemelsche brood, dat de zaligen zullen eten in het paradijs (Orac. Sibyll., Prooem. vs. 87 [vert. Henn. vs. 49]), wellicht ook een zinspeling bevat op dezen boom.

4. Aan *Spr. 3 : 18* herinneren 4 Macc. 18 : 16; Jez. Sir. 19 : 19 en de plaatsen, waar de Thora de boom des levens wordt genoemd (cf. sub. 1); aan *Ez. 47 : 1-12*, *Op. 2 : 7 en 22 : 2*, *14*, *19* herinneren test. Levi 18; 4 Ezra 7 : 13 en 123; Ap. Eliae 39 : 4; Sepher Elia c. 10; Eth. Hen. 24 : 3 sq., 25 : 4 sqq., 26 : 2, 32 : 3; Ap. Mosis §§ 22, 28; Apoc. Pauli c. 22; Orac. Sibyll., Prooem. vs. 87 (vert. Henn. vs. 49); cit. Epiph., *Haer.* 26, 5 en 5 Ezra 2 : 12 (cf. vs. 18 sq.; Midr. Tanch. האדינו 27*b*, 33).

5. Een enkele maal wordt ook melding gemaakt van den *boom der kennis van goed en kwaad;* soms alleen deze, zooals in Eth. Hen. 32 : 3 sqq. (de boom der wijsheid, waarvan Adam en Eva gegeten hebben), soms als staande naast den boom des levens, zoo bijv. (behalve in de Midrašim en Targumim) in Apoc. Pauli c. 45; terwijl in den Ḳor'ān en de meeste Mohammedaansche geschriften tusschen den boom

der kennis en den boom des levens geen onderscheid wordt gemaakt.

Misschien hebben we in den olijfboom naast den boom des levens (Slav. Hen. 8 : 5); in de סם המות als tegenstelling van de סם החיים (Ta'anith 7*a*, Bar.); in den boom des doods, die des nachts den boom des levens vervangt (Zohar III, fol. 119*a*, 120*b*); in den helleboom al Zaḳḳum (S. 37 : 60 sqq., 44 : 43 sq.), met welks vruchten de verdoemden zich voeden, en die in S. 37 : 61 de boom der verzoeking heet; en in den vijgeboom, die in S. 95 : 1 naast den olijfboom wordt genoemd, nog een reminiscentie te zien aan den boom der kennis van goed en kwaad.

6. Behalve de paradijstuin en de boom der kennis worden van de *historische entourage van den boom des levens* in de boven behandelde litteratuur nog genoemd:

a. de *paradijsrivieren*. Zoo in Slav. Hen. 8 : 5 (rivieren van honig, melk, olie, wijn); Apoc. Pauli, c. 22 (item); 5 Ezra 2 : 18 sq. (12 bronnen van melk en honig); Midr. Tanch. האזינו 27*b*, 33 (rivieren van balsem, melk, olie en honig); Soera 47 : 16 sqq. (rivieren van water, melk, wijn en honig); cf. ook de bronnen van wijn, melk en honig in het paradijs, genoemd in de Chr. Sibyll. II, 318; VIII, 211 sq. en in de Mohammedaansche traditie (Kitāb aḥwāl al-ḳijāma); van melk en honig in Od. Sal. 4 : 10 en de wateren des levens (onsterfelijkheidswater) in Od. Sal. 6 : 8, 18; 11 : 7; 30 : 1, 5 sqq. — In Slav. Hen. 8 : 6; Ber. Rabba Par. 15 wordt vermeld, dat al de wateren der aarde zich van onder den boom des levens over de aarde verbreiden (cf. ook Apoc. Pauli, c. 45).

b. de *slang* (Vita Adae §§ 37 sqq., 44). In S. 7 : 19 sqq. en 20 : 118 sqq. is het de Satan, die Adam en Eva verleidt.

c. de *engelen* (c.q. *Kerubim)*, die het paradijs bewaken (Slav. Hen. 8 : 8; Ap. Mos. § 28; Apoc. Pauli, c. 45). In test. Levi 18 wordt nog gesproken over de *poorten van het paradijs* (item Vita Adae §§ 37, 40), over *het (vlammend) zwaard* (item Ap. Mos. § 28; Apoc. Pauli, c. 45) en over het binden van Beliar en het vertreden van de booze geesten door de kinderen Gods (cf. Gen. 3 : 15).

7. Merkwaardige uitspraken omtrent den boom des levens, die wijzen op beïnvloeding door andere al of niet verwante

voorstellingen (inzonderheid Phoenicische en Perzische):

a. Slav. Hen. 8 : 4; Zoh. II, fol. 2*a* en Soera 24 : 35 (de lichtende olijfboom) spreken over het *vuur-(licht-)karakter van den boom des levens;* ook de Sidrat al Muntahā was met het licht des Heeren bedekt (Ṭabarī, Tafsir XXVII, 30).

b. Over de *veelkleurigheid van den boom des levens* handelen Slav. Hen. 8 : 4; Zoh. II, fol. 2*a* en Buhārī, Ṣalat, 1 (betreffende de Sidrat al Muntahā).

c. Slav. Hen. 8 : 4; Apoc. Pauli, c. 22 en Ṭabarī, Tafsir XXVII, 30 brengen den boom *in verband met het goud.* Ṭabarī, Tafsir XXVII, 30 spreekt over de (bedekkende) *gewaden* van de Sidrat al Muntahā.

d. Slav. Hen. 8 : 4; Ber. Rabba, Par. 15; Midr. Ps. 1, Par. 19 en Jalḳuṭ šim'oni, fol. 7 vermelden, dat de boom des levens *het geheele paradijs bedekte* en overal schaduw gaf; cf. den omvang van 500 jaar in Ber. Rabba, Par. 15; van 600 mijlen in Zoh. II, fol. 2*a*. De schaduw van de Sidrat al Muntahā bedroeg ook meer dan 100 jaar rijden (cf. Tirmidhī, Tafsir ad S. 56; Buhārī, Tafsir ad S. 56), terwijl zijn takken zich uitstrekten tot in alle woningen der zaligen. In Midr. Tanch. האזינו 27*b*, 33 en Zoh. II, fol. 2a staat, dat de boom des levens alle levende wezens voedde.

e. Van den *heerlijken geur van den boom des levens* maken melding Eth. Hen. 24 : 3 sq., 25 : 1, 3, 6 (32 : 4); Apoc. Petri, Eth. tekst c. 16, tekst van Akhmim c. 15 en 5 Ezra 2 : 12.

f. Volgens Vita Adae § 42 zal Christus eenmaal *met behulp van den boom des levens de dooden weer opwekken.*

g. Als een *combinatie van een (cypres,) wijnstok en palmboom* wordt de boom des levens voorgesteld in Eth. Hen. 24 : 4 (cf. Apoc. en Visio Pauli, § 22); als een combinatie van een *pijnboom, Johannesbroodboom en wijnstok* in Eth. Hen. 32 : 4.

h. Over den *boom des levens als een soort hemelboom of hemelzuil* spreken Hen. 8 : 4 sq. (de wortel in het aardsche paradijs, de kruin bedekt het hemelsche paradijs) en Targ. Jon. Gen. 2 : 9 (de boom des levens reikt van de aarde tot den hemel; cf. Zohar, II, fol. 2*a*).

i. Volgens Hen. 24 : 3 sq. stond *de boom des levens op een berg* (cf. ook 5 Ezra 2 : 19).

j. Eth. Hen. 24 : 3 sq., 25 : 3, 5; *Bios*, § 22; Ṭabarī, Tafsir

XXVII, 28 brengen den boom des levens (c.q. Sidrat al Muntahā) *in verband met den troon Gods.*

k. In het midden der aarde staat de lichtende olijfboom van S. 24 : 35.

l. De Sidrat al Muntahā *groeit van boven naar beneden* (van den zevenden hemel naar den eersten hemel).

8. Van *het ethisch karakter van den boom des levens* is over het algemeen weinig meer te bespeuren. Alleen Ps. Sal. 14 : 1 sq., 4 Macc. 18 : 16; Jez. Sir. 19 : 19; Test. Levi 18; 4 Ezra 8 : 52; Apoc. Eliae 39 : 4; Or. Sibyll., Prooem. vs. 87 (vert. Henn. vs. 49); de plaatsen, waar de Thora met den boom des levens wordt vergeleken, en Soera 7 : 19 en 20 : 118 sq. doen daaraan nog denken. In de meeste gevallen is de boom des levens echter (wellicht onder invloed van verwante Grieksche, Perzische en Babylonische voorstellingen) een fantastische *wonderboom* geworden, die op physische of magische wijze de onsterfelijkheid verschaft (Slav. Hen. 8 : 3 sqq.; Eth. Hen. 24 : 3 sq.; Apoc. Petri, Eth. tekst c. 16; Apoc. Pauli, c. 22; Ber. Rabba, Par. 15; Targ. Jon. Gen. 2 : 9; Jalkuṭ šim'oni, fol. 7; Midr. Tanch. האדינו 27*b*, 33; Zohar II, fol. 2*a*, 58*b*, 59*a*; III, fol. 119*a*, 120*b*).

9. Als *palmboom* (of wijnstok in den palmboom) wordt de boom des levens voorgesteld in Eth. Hen. 24 : 4 en in Apoc. Pauli, c. 22; als *wijnstok* in Eth. Hen. 32 : 4 (cf. Apoc. en Visio Pauli, § 22); in één der apocr. Apostel-legenden; in de kosmologische geschriften der Mandaeërs en in een verhaal van Mas'ūdi; als *olijfboom* in Vita Adae en Ap. Mos.; in Ps.-Clement., rec. I, 45 en (indien daar de boom des levens is bedoeld) in Soera 24 : 35 en 95 : 1; als *appelboom* in een Mohammedaansche legende.

B. DE VOORSTELLINGEN BETREFFENDE DEN BOOM DES LEVENS IN HET OUDE NABIJE OOSTEN.

Naast de boven door ons besproken groep van voorstellingen in de Oud-Joodsche, Oud-Christelijke en Mohammedaansche litteratuur, die door onderlinge verwantschap een vrij scherp omlijnd geheel vormen en daarom bij elkander zijn genomen, komt thans een tweede groep voorstellingen voor een nader onderzoek in aanmerking, die, zij het ook niet in

die mate als de sub A behandelde, een dergelijke eenheid vertoonen, nl. de voorstellingen, die wij aantreffen in *het Oude Nabije Oosten.*

De term „Oude Nabije Oosten", als historische entiteit genomen, ontleen ik aan de inaugureele oratie van Prof. H. FRANKFORT [120]). Wij verstaan daaronder het complex van volkeren en culturen in het Oude Voor-Azië, met inbegrip van Creta [121]) in het Westen, de praehistorische Indische beschaving van Harappa en Mohenjodaro in het Oosten [122]) en Egypte in het Zuiden. De volkeren binnen dezen geographischen kring mogen van het vierde millennium voor Chr. tot de opkomst van Hellas, toen het cultureele wereld-centrum van het Oosten naar Europa werd verplaatst, als een door verschillende factoren (handel en verkeer, politieke lotgevallen, frappante overeenkomsten in mentaliteit en cultuur) bewerkstelligde historische eenheid worden beschouwd [123]), die op de vorming der latere beschavingen (o.a. ook die van Java) een zeer grooten invloed heeft uitgeoefend.

[120]) Uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleeraar in de archaeologie en de geschiedenis van het Nabije Oosten aan de Universiteit te Amsterdam, getiteld: *De Archaeologie en de Geschiedenis van het Nabije Oosten*, Amsterdam, 1933. Reeds in 1924 pleitte FRANKFORT voor deze cultureele eenheidsidee in zijn *Mesopotamia, Syria and Egypt and their Earliest Interrelations, Studies in Early Pottery of the Near East*, London, 1924.

[121]) Cf. voor Creta het Register s.v.

[122]) Voor den samenhang tusschen deze Indus-vallei-cultuur en het Nabije Oosten zie men, behalve de desbetreffende gedeelten in J. MARSHALL e.a., *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, London, 1931, o.a. H. FRANKFORT, *The Indus Civilization and the Near East*, in Ann. Bibl. of Ind. Arch. for the year 1932, Leyden, 1934, pp. 1 sqq.; C. J. GADD, *Seals of Ancient Indian Style found at Ur*, Proc. of the Brit. Ac., 1932; C. L. FABRI, *Mesopotamian and Early Indian Art: Comparisons*, Études d'Orientalisme, Linossier, pp. 203 sqq. en het Register s.v. „Indus-vallei (cultuur)". Een opgave van de belangrijkste litteratuur vindt men in Hoofdst. I, aant. 92.

[123]) Over den oorspronkelijken rassensamenhang dezer volkeren en over het contact door latere ethnische migraties in praehistorischen en historischen tijd zie men o.a. VON EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934, pp. 305 sqq. Voor de handelsrelaties dezer volkeren vanaf de vroegste tijden raadplege men RICH. HENNIG, *Terrae Incognitae*, I, Leiden, 1936, II, ib., 1937, waarin nadere litteratuuropgave.

Het is bij den huidigen stand van onze kennis nog niet mogelijk uit te maken aan welke van de beschavingen van dit Oude Nabije Oosten in dezen de prioriteit toekomt. De groote mate van overeenkomst in cultuur in dit geheele gebied en het feit, dat een zelfde levens- en wereldbeschouwing als wij in dit Oude Nabije Oosten aantreffen het substraat vormt van de beschaving van vrijwel al de culturen der wereld, heeft er toe geleid, dat de ontdekkers der oude beschavingen inzonderheid van Mesopotamië, Egypte en (sinds de opgravingen van Sir JOHN MARSHALL een vijftiental jaren geleden in de Indus-vallei) ook van Harappa en Mohenjodaro, in deze culturen telkens den oorsprong van die der geheele menschheid meenden te hebben gevonden. Vooral bij de oude Babylonische cultuur en religie is dit het geval geweest[124]).

We zullen thans nagaan of, en zoo ja in hoeverre, in de litteratuur en kunst van het Oude Nabije Oosten, voorzoover deze vallen binnen het kader der Oud-Testamentische wetenschap[125]), parallellen van den boom des levens worden aangetroffen, die op onderlinge ontleening of op paradijstraditie zouden kunnen wijzen. Natuurlijk zijn voor ons doel de gegevens in de litteratuur het voornaamste. De afbeeldingen op zegelcylinders, wandversieringen e.d. komen pas in de tweede plaats, omdat daarbij vrijwel altijd verklarende teksten ontbreken en de interpretatie dus aan een groote mate van subjectiviteit onderhevig is[126]). Bovendien worden oorspronkelijk mythologische motieven later vaak voor zuiver decoratieve doeleinden gebezigd en als zoodanig door andere volken overgenomen. Toch mogen wij ze niet geheel verwaarloozen en kunnen ze als aanvullend vergelijkingsmateriaal in bepaalde gevallen belangrijk zijn[127]).

---

[124]) Cf. het Register s.v. „Panbabylonisme". Voor Egypte zie men onder „Diffusionisten".

[125]) Dat zijn dus voornamelijk die van Sumer en Akkad, van Babylonië en Assyrië, van Egypte, van Phoenicië en van Perzië.

[126]) Ook t.o.v de interpretatie der verschillende teksten heerscht trouwens lang geen eenstemmigheid, zooals wij straks zullen zien.

[127]) Vooral wanneer geschreven documenten of inscripties ontbreken of het schrift nog niet ontcijferd is, zooals dat bijv. met het schrift van Creta en van de Indus-vallei-cultuur het geval is.

Door de ontcijfering van de Boghazkeuï-teksten is het Hethietisch,

1. *Het Sumerische materiaal* [128]).

Over de herkomst der Sumeriërs en de eerste eeuwen van hun vestiging in Mesopotamië kunnen wij zoo goed als niets met zekerheid zeggen. Wel is het waarschijnlijk, dat de Sumeriërs een bergvolk zijn geweest. Hun schriftteeken voor „land" is hetzelfde als dat voor „berg", hun goden worden afgebeeld als staande op een berg en hun tempeltorens (zikkurat's) zijn duidelijk gestyleerde bergen (het woord zikkurat beteekent trouwens ook bergspits). Ze zullen dus waarschijnlijk van één der naburige hoogvlakten naar Mesopotamië zijn afgedaald, hetzij vanuit het Noorden, hetzij vanuit Centraal-Azië. Het in Tell el-Obeid (bij Ur) e.a. plaatsen opge-

---

dat langen tijd ook tot de nog niet ontraadselde talen behoorde, voor ons verstaanbaar geworden. Volgens B. Hrozny (*Les inscriptions hittites hieroglyphiques*, Praag, 1933), die een poging deed tot ontcijfering van de Hethietische hieroglyphen, zou het Hethietisch een Indo-Europeesche taal zijn.

Men zie voor de talen en schriftsoorten van de in Boghazkeuï gevonden tabletten het instructief artikel van A. A. Kampman in EOL, Jaarber. 1935, pp. 114 sqq. en L. Delaporte, *Les Hittites*, Paris, 1936, pp. 302 sqq.

[128]) Voor de Sumeriërs zie men Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* [3], I, 2, 1923, pp. 429 sqq.; Jeremias, *HAG* [2], 1929, pp. 1 sqq.; C. Leon. Woolley, *Ur of the Chaldees*, London, 1929 (Ned. bewerking van H. W. Obbink, Utrecht, 1931); id., *The Sumerians*, Oxford, 1930; id., *Ur Excavations*, II, The Royal Cemetery, 1934; D. Opitz, art. *Sumerer*, Reallex. der Vorgeschichte, XIII, pp. 123 sqq. (hoofdzakelijk over de taal der Sumeriërs); Br. Meissner, *Sumerer und Semiten in Babylonien*, Weidners Archiv, V (1928), 1, pp. 1 sqq.; H. Frankfort, *Archaeology and the Sumerian problem*, Or. Inst. Comm., Chicago, nr. 4, 1932; Speiser, *Mesopotamian Origins*, Philadelphia, 1930; V. Gordon Childe, *L'Orient Préhistorique*, Paris, 1935, pp. 123 sqq., 157 sqq.; F. M. Th. Böhl, *Skizze der mesopotamischen Kulturgeschichte*, N. Th. St., 1936, pp. 129 sqq.; id., *Sumerische beeldjes uit Chafadje en Telloh*, EOL, 1936, pp. 266 sqq. (o.a. over de verschillende rassen en bevolkingsgroepen in Sumer en Akkad); A. A. Kampman, *Klein-Azië in het vierde en derde millennium*, EOL, 1936, pp. 212 sqq.; S. H. E. Lloyd, *Mesopotamia*, London, 1936. Zie ook aantt. 129 en 194 en het Register s.v. „Sumer" en „Sumeriërs".

Voor de Oud-Babylonische litteratuur-geschiedenis is van belang een uitvoerig artikel van H. G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200*, in Z.f.A., 1934, pp. 1 sqq.

graven aardewerk, als ook de taalverwantschap etc. schijnen dit te bevestigen [129]).

Anders dan FRANKFORT nemen CAMPBELL THOMPSON [130]), SPEISER [131]), PEAKE en FLEURE [132]), GORDON CHILDE [133]), BÖHL [134]) e.a. echter aan, dat de scheppers van de Tell el-Obeid-cultuur niet met de Sumeriërs mogen worden geïdentificeerd. Volgens BÖHL (l.c.) zouden de Sumeriërs 3700 v. C. vanuit het Noorden de Mesopotamische vlakte zijn binnengekomen, waarmee de (tweede) zgn. Urukperiode aanving als de eerste Sumerische cultuurphase. Hun voorgangers, de Prae- of Proto-Sumeriërs, zouden dan verwant zijn geweest aan de praehistorische bewoners van Harappa en Mohenjodaro in de Indusvallei, aan de Proto-Elamieten en misschien zelfs aan de Polynesiërs [135]) en Egyptenaren [136]).

Hoe dit zij, op vasten historischen bodem komen wij pas

---

[129]) cf. WOOLLEY-OBBINK, pp. 30 sqq.; O. MENGHIN, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien, 1931, pp. 546 sqq.; A. UNGNAD, *Das Wesen des Ursemitischen*, Leipzig, 1925, pp. 25 sqq.; F. HOMMEL, *Sumero-Türkische Wortvergleichungen*, Innsbr. Jahrb., 1926; id., *Die Verwantschaftsverhältnisse des Sumerischen*, Festschrift-SCHMIDT, Wien, 1928, pp. 67 sqq. (verwantschap van het Sumerisch met de Oeralaltaïsche talen); V. CHRISTIAN, *Beziehungen der altmesopotamischen Kunst zum Osten*, Wiener Beitr. z. K. u. Kult. gesch. Asiens, LXIII, 1926; id., *Die sprachliche Stellung des Sumerischen*, Paris, 1932; H. FRANKFORT, *The Indus Civilization and the Near East*, Ann. Bibl. of Ind. Arch., 1932; E. HERZFELD, *Völker- und Kulturzusammenhänge im alten Orient*, Deutsche Forschung, 1928, pp. 33 sqq.; C. J. GADD, *Seals of Ancient Indian Style found at Ur*, Proc. of the Brit. Acad., vol. 18, 1933. Zie ook de in aantt. 128 en 194 opgegeven litteratuur.

Tegenwoordig noemt men de volken van Voor-Azië, die geen Semieten en waarschijnlijk ook geen Indo-Europeanen zijn (zooals de Elamieten, Kassieten, Hurrieten, Proto-Ḫatti en ook de Sumeriërs) wel Azianieken (cf. A. A. KAMPMAN, *Klein-Azië in het vierde en derde millennium*, EOL, 1936, p. 213).

[130]) Archaeologia, LXX, pp. 110 sqq.

[131]) o.c. en Am. Journ. of Archaeol., XXXVII, pp. 459 sqq.

[132]) *Peasants and Potters*, p. 92.

[133]) *L'Orient Préhistorique*, 1935, pp. 129 sqq.

[134]) *Mesopot. Kulturgesch.*, p. 130 sq.

[135]) cf. ED. STUCKEN, *Polynesisches Sprachgut in Sumer*, MVAG, 1927; JEREMIAS, *HAG* ², p. 4; V. EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte;* BÖHL, *Mesop. Kulturgesch.*, p. 130.

[136]) cf. JEREMIAS, *HAG* ², p. 7.

met de vierde cultuurphase in Mesopotamië [137]), de zgn. vroeg-dynastieke periode, want de naam van den stichter van deze dynastie, Mes-anni-padda, komt voor in de stichtingsoorkonde van een tempel in Tell el-Obeid [138]). Deze inscriptie is overigens niet precies te dateeren, zoodat ook het begin van deze vroeg-dynastieke periode nog niet met zekerheid is aan te geven [139]).

In Noord-Mesopotamië woonden toen de Akkadiërs (een Semietische volksgroep), die steeds verder naar het Zuiden doordrongen. Ongeveer 2500 v. C. kreeg Sargon van Akkad de opperheerschappij ook in Sumer. Wel kwam Sumer later weer meer naar voren, onder den priestervorst Gudea van Lagaš (± 2300 v. C.), en slaagden de Sumeriërs er zelfs in gedurende geruimen tijd (onder de derde dynastie van Ur, waarvan koning Dungi de meest bekende is) niet alleen hun oude rijk te herstellen maar ook de hegemonie over Akkad en Elam te verkrijgen, doch in 2187 deden de Elamieten een inval in Sumer en voerden den laatsten koning, Ibi-Sin, gevankelijk naar Susa en ruim 150 jaar later (in 1925) maakte de Amorietische Semiet, Hammurapi, sedert 1955 stadsvorst van Babylon, door de verwoesting van Larsa voorgoed een einde aan het nieuw-Sumerische rijk. Sindsdien hooren wij niets meer van de Sumeriërs (al leven hun cultuur en pseudo-religie nog in die van Babylonië en Assyrië oppermachtig

[137]) De daaraan voorafgaande (op de Tell el-Obeid-periode volgende) Uruk- en Dzjemdet-Nasr-periode moeten nog tot de praehistorie worden gerekend.

Men heeft wel opgemerkt, dat het woord „praehistorie" hier misschien niet geheel op zijn plaats is in verband met het feit, dat ook voor deze periode een historische traditie bestaat (zoo bijv. B. A. VAN PROOSDIJ in zijn artikel *Archaeologie van Mesopotamië* in Jaarb. nr. 2 van EOL, p. 39), maar met de eerste dynastie van Ur begint toch pas de periode, waarvan primaire bronnen tot ons gekomen zijn, en daarop komt het aan bij de onderscheiding tusschen historie en prae-historie.

[138]) cf. WOOLLEY-OBBINK, p. 91.

[139]) WOOLLEY en BÖHL stellen het begin dezer dynastie ± 3100 v. C.; sommigen vroeger (zoo bv. EBELING, art. *Sumerer*, RGG, V [2], Sp. 917, nl. ± 3200) anderen weer later. C. VAN GELDEREN (*Bijbelsch Handboek*, Kampen, 1935, I, p. 76) vermoedt, dat 2750 v. C. wel het dichtste bij de waarheid zal zijn.

voort) en treden de Semieten (na 1800 ook de Indogermanen) steeds meer op den voorgrond.

Bij de door een Amerikaansche expeditie in het Noord-Babylonische Nippur gevonden oorkonden behoorde ook een tekst, die toespelingen scheen te bevatten op de schepping, het paradijs, den zondeval en den zondvloed [140]), het zgn. *Langdonsche Paradijsverhaal* [141]).

De tekst is misschien uit Zuid-Babylonië afkomstig, en ontstaan in de tweede helft der Hammurapi-dynastie [142]). Volgens LANGDON zou de tekst uit nog vroegeren tijd dateeren [143]).

In het begin van het gedicht (col. I, 2) wordt „het land Dilmun" [144]) genoemd als „het reine oord", waar de goden Enki [145]) en Ninsikilla verblijf houden (I, 8), waar „de leeuw

[140]) cf. Univ. of Penssylvania, The Univ. Mus., Public. of the Babyl. Section, vol. IX, nr. 1, *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man*, Stephen Langdon, Philadelphia, 1915. Vertalingen vindt men o.a. in S. LANDERSDORFER, *Die Sumerischen Parallelen zur Biblischen Urgeschichte*, Münster i. W., 1917; MERCER, *The Sumerian Paradise of the gods*, JSOR, 1920, pp. 51 sqq.; VRIEZEN, *Onderzoek*, pp. 23 sqq. (transscriptie van den tekst met vertaling).

[141]) Voor de litteratuur over dit gedicht zie men, behalve de in de vorige aanteekening genoemde geschriften, nog H. SAYCE, *The garden of Eden and the Fall of Man according to the Sumerians*, E.T., 1915, pp. 88 sqq.; F. M. TH. BÖHL, *Paradijs en Zondvloed in Sumer en Akkad*, St. d. Tijds, 1915/6, pp. 433 sqq.; id., IAE, 1916, pp. 140 sqq.; A. LODS, *Un poème babylonien sur l'age d'or, le déluge et la chute*, RThPh, 1916, pp. 269 sqq.; N. D. VAN LEEUWEN, *Het Bijbelsch-Akkadisch-Schumerisch Zondvloedverhaal*, A'dam, 1920, pp. 31 sqq., 58 sq., 293 sqq.; OBBINK, *Bijbelsch Paradijsverhaal*, pp. 35 sq., 103 sqq.; JASTROW, *Sumerian view of Beginnings*, JAOS, 1917, pp. 122 sqq. en L. WATERMAN, *A Sumerian „Urgeschichte"*, AJSL, 1920, pp. 246 sqq.

[142]) cf. N. D. VAN LEEUWEN, o.c., p. 31 sq.

[143]) Zie ook BÖHL, *Paradijs en Zondvloed*, p. 434 (± 2300).

[144]) De lezing Dilmun schijnt niet geheel zeker te zijn (cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 23, n. 2). Het zou volgens de meesten gelegen hebben in de Perzische Golf (de Bahrein-eilanden) of langs de kust (cf. o.a. FRIEDR. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies?*, p. 178; HOMMEL, *Grundriss*, pp. 24, 270; BÖHL, *Paradijs en Zondvloed*, p. 437; LANGDON, *Sumerian Epic*, p. 81 sq.; JEREMIAS, *HAG* [2], p. 464; BURROWS, *Tilmun, Bahrain, Paradise*, Orientalia, 1928; P. A. DEIMEL, *Bemerkungen*, ib., pp. 25 sqq.; NOORDTZIJ, *Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis* [3], p. 167).

[145]) Enki (Bab. Ea), de zoon van Anu, is de scheppergod en god van den Oceaan; hij woont in Eridu (= Dilmun?), waar ook zijn

niet versloeg" en „de wolf het lam niet roofde" (I, 15 sq.), waar ziekte en ouderdom onbekend waren (I, 22 sqq.).

LANGDON [146]) vat dit gedicht in verband daarmee op als een paradijsverhaal. Volgens LANGDON wordt in de latere gedeelten dan de zondvloed beschreven [147]), dien Enki laat komen op aansporen van Ninella (= Ninsikilla), en waaraan alleen Tagtug (= Takku) ontkomt. Deze Tagtug zou door Enki na den zondvloed naar een tempeltuin (Ebaraguldu) zijn overgebracht. In dien tuin groeide een verboden plant, am-ḫa-ru, de cassia-plant [148]). Tagtug overtrad echter het verbod en werd daarna door Ninḫursag uit naam van Enki vervloekt met deze woorden: „hij zal het leven tot aan zijn dood niet zien!" [149]).

Op grond van het feit, dat „in Babel in alle ondubbelzinnige teksten het de levensplant is, die aan den mensch onthouden

heilige boom, de kiškanu, staat. Ea's zoon is Marduk. Zie ook beneden onze opmerkingen over de Adapa-mythe.

146) En in navolging van hem ook BÖHL, OBBINK, LANDERSDORFER, SAYCE, LODS e.a., cf. echter BÖHL, Int. Arch. f. Ethn., 1920, p. 70.

147) Volgens SAYCE (*The Garden of Eden and the Fall of Man according to the Sumerians*, ET, 1915, pp. 88 sqq.) hebben we hier niet te doen met een zondvloed, maar met de jaarlijksche overstrooming, waaraan Zuid-Babylonië zijn vruchtbaarheid dankte. BÖHL e.a. volgen LANGDON's opinie. LANGDON zelf is echter daarop later teruggekomen (in zijn *Semitic Mythology)*, en ziet nu (evenals BARTON, JASTROW, VRIEZEN e.a.) in dit gedeelte een beschrijving van de geslachtsgemeenschap tusschen Enki en Ninḫursag (= Nintu), de godenmoeder.

148) cf. LANGDON, *A preliminary account of a Sumerian Legend of the Flood and the Fall of Man*, PSBA, 1914, pp. 192 sqq. De identificatie van amḫaru = kasû = cassia-plant geschiedde op grond van de plantenlijst Cun. Texts in the Br. Mus. XIV, pl. 18, Obv. r. 28. Men zie daarover OBBINK, *Bijb. Paradijsverh.*, p. 104, n. 1. Op de keerzijde van deze lijst wordt de cassia-plant met de slang in verband gebracht („cassia der slang", cf. KÖNIG, *Genesis*, p. 268; LANDERSDORFER, *Die Sumerischen Parallelen*, p. 93; elders noemt Gudea de slang als het dier, dat aan de heilige geit van de moeder van Ningirsu de melk ontroofde, cf. Cyl. B, col. 10, rr. 10 sqq.; THUREAU-DANGIN, *Königsinschriften*, 130 sqq.). Reeds in de vroegste oudheid was de cassiaplant als geneeskruid bekend (cf. LANDERSDORFER, *Die Sumerischen Parallelen*, p. 91).

149) Leven wordt hier genomen in den zin van lang leven, gezondheid, geluk. Men zie voor deze opvatting van leven, behalve onze opmerkingen over de beteekenis van חיים in Exc. IX, ook SCHRANK, *Babylon. Sühnriten*, Leipziger Semit. Stud., III, 1, pp. 66 sqq.

wordt", acht OBBINK [150]) „het niet al te gewaagd in de kasū-plant de levensplant te zien".

Is deze redeneering juist, dan zouden we hier dus te doen kunnen hebben met een herinnering aan den boom des levens. Bestaat daaromtrent echter eenige zekerheid? M.i. niet. Allereerst is het twijfelachtig of het boven besproken gedicht werkelijk een paradijsverhaal is. De nog al duistere tekst wordt zeer verschillend geïnterpreteerd [151]). JASTROW [152]) ziet in de mythe een soort inleiding op een bezweringstekst, gericht tegen ziekte-daemonen. Zoo ook BARTON, ALBRIGHT, KING e.a. Ook VRIEZEN [153]) neigt tot deze opvatting. WITZEL [154]) beschouwt het gedicht als een cultusmythe. Anderen, zooals MEISSNER [155]) en JEAN [156]), sluiten zich bij hem aan. Een eigen-

[150]) OBBINK, *Het Bijbelsch Paradijsverhaal*, p. 104, n. 1; ook LANDERSDORFER (*Die Sumerischen Parallelen*, p. 91) zou er een soort levenskruid in willen zien, overeenkomend met den boom des levens van Gen. 2 en 3 of met het levenskruid šību issahir amēlu uit het *Gilgameš-epos*, maar acht het verband daarmee in strijd, aangezien Tagtug (volgens zijn vertaling van col. IV, r. 32) de onsterfelijkheid reeds bezat en het eten van de plant juist het tegenovergestelde ten gevolge had.

[151]) cf. MERCER, *The Sumerian Paradise of the gods*, JSOR, 1920, pp. 51 sqq.

[152]) M. JASTROW, *Sumerian Myths of Beginnings*, AJSL, 1916/7, pp. 142 sqq.

[153]) o.c., p. 41. — Volgens VRIEZEN wordt in den tekst verhaald, hoe alle ontstaan te danken is aan het godenpaar Enki-Ninhursag (col. III). Wanneer één der jongste godinnen (met CHIERA is VRIEZEN van meening dat Tagtug of Takku een vrouwelijke godheid is) hoofdgodin wordt en in de geheimen der magische geneeskunde wordt ingewijd (col. IV), vervloekt Ninhursag (= Nintu), de moedergodin, alle leven (col. V). Om aan dien vloek te ontkomen laat Enlil Ninhursag tot hoofdgodin uitroepen, waarop deze de ziekten, die reeds zijn uitgebroken, helpt bestrijden door het scheppen der acht geneesgoden (col. VI). Het gedicht eindigt met een lofprijzing op deze goden (slot van col. VI).

[154]) M. WITZEL, *Die angebliche sumerische Erzählung vom Paradies u.s.w.*", Keilinschr. Stud. I, 1918, pp. 51 sqq.; cf. van denzelfde *Der Enkikult auf Dilmun weicht dem Enlilkulte*, Anal. Orient. 4, 1932, pp. 5 sqq. (Tagtug vat hij op als een Enlilfiguur).

[155]) BR. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II [2], Heidelberg, 1925, pp. 13 sq., 173 (volgens MEISSNER staat het verhaal van „Ištars verhooging" in tusschen hymne en epos).

[156]) *Religion Sumérienne*, p. 19.

lijk paradijsverhaal kan het ook moeilijk zijn [157]), want Dilmun wordt telkens een stad genoemd [158]). Ook is er sprake van een stadsvorst met beambten e.d.

Volgens Noordtzij [159]), Vriezen (*Onderzoek*, p. 39) e.a. zou hier zelfs niet eens een paradijs*toestand* beschreven worden, maar het „niet-zijn" vóór de schepping [160]). De dieren, de menschen, het stadsbestuur e.d. zouden als nog niet bestaande zijn voorgesteld. Hoe dit zij [161]), zelfs al werd hier een paradijstoestand beschreven, van den eersten mensch is toch geen sprake [162]), noch van een verboden plant [163]), waarmee ook

---

[157]) cf. Ungnad, ZDMG, 1917, pp. 252 sqq.; Böhl, Int. Arch. f. Ethn., 1920, p. 70; Jirku, *Altor. Komm. z. A.T.*, (1923), p. 23 („Die Annahme Langdons hat sich nicht bestätigt"); König, *Genesis*, p. 268 („nach alledem ist auch in diesem Texte nur „vielleicht vom Sündenfall" die Rede") en Anm. 4 („von einem Verbot, von der Cassiapflanze zu essen, steht nichts im Texte"; ook acht hij een zondeval nà den zondvloed irrationeel). Volgens Landersdorfer (*Die Sumerischen Parallelen*, p. 96) gaan beide verhalen (nl. Gen. 3 en het Langdonsche „zondeval-verhaal") „höchstens in letzter Linie auf ein und dieselbe Überlieferung zurück". Ook Burrows (Orientalia, 30, 1928, p. 23) ziet weinig overeenkomst met Gen. 3. Hij oppert de veronderstelling, dat in den oorspronkelijken tekst vermeld werd , dat Enki de plaats van den boom (de plant) niet aan Tagtug openbaarde.

[158]) cf. o.a. König, *Genesis*, p. 268, Anm. 4 (de beschrijving van Dilmun, col. I, acht König „keine Parallele zur biblischen Paradiesbeschreibung"); G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, p. 345 („.... Dilmoen ... kan bezwaarlijk met het eigenlijke Paradijs worden vergeleken"). „It is now generally thought" (zoo eindigt A. T. Clay zijn bespreking van het Langdonsche „zondeval-verhaal" in *The Origin of Biblical Traditions*, London, 1923, p. 112 sq., „that the tablet is a mythical account of the origin of a city, and the beginnings of agriculture".

[159]) *Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis* [3], p. 167 sq.

[160]) cf. Ungnad, ZDMG, 1917, pp. 252 sqq.

[161]) Men zie de opmerkingen daarover van G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, p. 345, aant. 2.

[162]) Tagtug of Takku is ongetwijfeld een goden-figuur (hetzij dan een mannelijke of een vrouwelijke godheid), waarschijnlijk een vegetatie-godheid, en niet een geschapen mensch.

[163]) Dat de amharu-plant verboden zou zijn, staat nergens (cf. de opmerking van König in aant. 157). Zelfs niet dat Tagtug er van at. Het ligt integendeel eerder voor de hand, dat col. V, 35, evenals bij de andere zeven planten, ook bij de amharu-plant aangaf, dat men haar afsnijden en eten mocht. In ieder geval is van een bepaald verbod geen sprake. Wel volgt de vloek van Ninhursag onmiddellijk op

de conclusie tot de amḫaru als levensplant vervalt [164]).

Een tweede tekst, die met den boom des levens in verband wordt gebracht, is die, welke A. F. LUTZ uitgaf in de Publ. of the Bab. Section of the Univ. of Pennsylv. [165]). Volgens CHIERA zou in dezen tekst worden beschreven, hoe de mensch uit een paradijs met wonderboomen werd verdreven. Voor ons zijn vooral van belang r. 16 sq., die door CHIERA als volgt worden vertaald: „To me, forever, for taking the „tree which establishes [the use of] clothing". As an outcast, thou shalt not return! „The reed which frees from death", inferior beings shall not take!" Zoo vertaald zouden we hier inderdaad met een parallel van Gen. 3 : 6 sq., 22 sqq. te doen kunnen hebben [166]). Maar, evenals dat het geval is met het zgn. Langdonsche Paradijsverhaal, is ook deze tekst van LUTZ vrij duister en kan hij op verschillende wijzen worden geïnterpreteerd. Volgens VRIEZEN is de vertaling van „baranegi" met: „gij zult niet terugkeeren"; van „kin-gi-a-aš" met: als een ver-

de regels, die over de acht planten handelen, waarvan de amḫaru-plant het laatst wordt genoemd, maar niets wijst er op, dat deze vloek in oorzakelijk verband zou staan met het eten van deze plant(en). Het ligt m.i. veel meer voor de hand, dat de openbaring van het geheim van de levenskracht der planten door Enki's bode Isimun (aan Tagtug?) den vloek van Ninḫursag tengevolge heeft.

[164]) Een combinatie van de uit dit gedicht afgeleide gegevens met sommige Sumerische eigennamen, zooals Mus-bi-edin-na, d.i. „slang van de uitspraak (of het bevel) van Eden", en Lugal-ú-edina, d.i. „koning (of heer) van de (heilige) plant van Eden", waartoe BÖHL (*Paradijs en Zondvloed in Sumer en Akkad*, p. 446) het recht meent te hebben (cf. ook OBBINK, *Bijbelsch Paradijsverhaal*, p. 108), lijkt mij dan ook wel zeer voorbarig (zie beneden, pp. 298 sq.), zelfs indien Dilmun met Eden zou mogen worden geïdentificeerd, wat nog geenszins zeker, zelfs niet waarschijnlijk is (cf. VRIEZEN, o.c., p. 23, n. 2 en het Register s.v. „Dilmun").

[165]) I, 2, nr. 103; cf. E. CHIERA, *A Sumerian Tablet relating to the Fall of Man*, AJSL, 1922/3, pp. 40 sqq.; ALB. T. CLAY, *The Origin of Biblical Traditions*, London, 1923, pp. 113 sqq.; VRIEZEN, o.c., pp. 42 sqq.

[166]) CHIERA zegt dan ook dat „gi-uš-du" („het riet dat van den dood bevrijdt") „a very good name" is „for the tree of life". In r. 26 is er volgens CHIERA bovendien sprake van „eten van godenvoedsel", en r. 27 vertaalt hij: „since the hand of the sons of the menials has reached the food, their eyes have been opened".

worpeling" of: „als een banneling"; van „giš-gi-túg-gi" als: „boom, die het gebruik van kleeren bewerkstelligt" [167]) en van „gi-uš-dù" als: „riet, dat van den dood bevrijdt" deels onmogelijk, deels vermythologiseerd [168]). Hij vertaalt r. 16 sq. dan ook heel anders, nl.: „De opdracht zult ge niet verzuimen mij altijd het tug-riet (?) te brengen. Terwijl het losse (?, gebroken?) riet de kleinsten van de kleinen brengen" [169]).

Zoolang de inhoud en de bedoeling van den tekst zóó onzeker zijn als uit beide bovenstaande vertalingen blijkt [170]), kan de boven besproken plaats moeilijk als parallel van den bijbelschen boom des levens worden aangemerkt [171]).

In de derde plaats heeft men in den giš-kin (Ass. kiškanu), die voorkomt in een Sumerisch-Assyrischen bezweringstekst [172]), een boom des levens willen zien [173]). Deze giš-kin

[167]) (Giš) gi-túg-gi is een tot nog toe onbekende rietsoort.

[168]) o.c., p. 46 sq. — Beide woorden, zegt CLAY (o.c., p. 114) kunnen van alles beteekenen, omdat ze uit drie verschillende teekens bestaan, die weer verschillende beteekenissen hebben. Zoo kan (wat gi-uš-du betreft) het eerste teeken bijv. gelezen worden als gi (= riet, land e.d.), maar ook als gin (= vaststellen, onderdrukken etc.); het tweede teeken als uš (= bloed, dood etc.), maar ook als til (= leven, volmaken e.d.) en als bad (= verwijderen, openen e.d.); en het derde teeken als du (= breken, scheuren, openen e.d.), als gab (= doorsnijden) en als tukh (= openen). Door de onderscheiden combinatiemogelijkheden kan men er dus vrijwel alles van maken, als men wil ook „tree of life". Men zal een „explanatory list" moeten afwachten, zegt CLAY, vóór men zeggen kan wat het in dezen tekst beteekent.

[169]) o.c., p. 46; cf. ook de opmerkingen in aant. 163.

[170]) I.p.v. een verdrijving uit het paradijs leest VRIEZEN er eerder een aansporing in (van een godheid?) tot de (onwillige?) menschen om te werken (o.c., p. 43). Wel is VRIEZEN het met CHIERA eens, dat mogelijk de oorsprong der civilisatie beschreven wordt (ib., p. 47). De eenige directe parallel met Gen. 2 zou dan kunnen zijn, dat God in Gen. 2 ook den eersten mensch opdraagt den hof te bebouwen en te bewaren (ib., p. 48); cf. ook FRUHSTORFER, *Paradiessünde*, p. 90 sq.

[171]) „I do not believe", zegt CLAY, o.c., p. 113, „that the text has any bearing whatsoever upon the story of the Garden of Eden or the Fall of Man". Het Sumerische woord „kin-gub" kan misschien wel „tuin" beteekenen, maar het verband wijst er op, dat het een „vegetable garden" was en niet „the garden, harboring the tree of life", zooals CHIERA beweert.

[172]) Voor den tekst zie men „Cuneiform Texts from Bab. tablets in the Br. Mus.", Pt. XVI, pl. 46, rr. 184 sqq. (cf. C. J. GADD, *Sumerian*

(kiškanu) „groeit als een donkere boom in Eridu". Hij „ziet er uit als lapislazuli" en „strekt zich uit naar (boven, uit) de waterdiepte (apsu)". Enki (Ea) „houdt daar verblijf"[174]). Volgens den Sumerischen tekst is daar de plaats van de onderwereld[175]). Naar het schijnt bevindt zich daar ook Enki's tempel, „een schaduwwerpend bosch, waarin niemand mag binnengaan"; (de goden) „Utu (šamaš) en Dumuzi (Tam-

---

Readingbook, pp. 157 sqq.); voor transscriptie en vertaling zie men R. Campbell Thompson, *The Devils and evil Spirits of Babylonia*, London, 1903, pp. 190 sqq. en Langdon, JRAS, 1928, pp. 43 sqq. — Het is een tweetalige tekst, maar de Sumerische versie is waarschijnlijk de oorspronkelijke (cf. Vriezen, *Onderzoek*, p. 52, n. 5 en n. 7). Voor den Babylonischen tekst zie men E. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 98 sq. Voor de vertaling raadplege men, behalve Campbell Thompson, Dhorme en Langdon, ook A. H. Sayce, *The Hibbert Lectures 1887*, p. 238; Feldmann, *P.u.S.*, p. 235; Hommel, *Grundriss Ethnol. u. Geograph.*, p. 276; Obbink, *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 45; Jeremias, *ATAO* [4], p. 92; *HAG* [2], p. 154 sq.; Ebeling, in Gressmann's *AOT* [2], 1926, pp. 328 sqq. en Vriezen, o.c., p. 52 sq.; cf. ook Wensinck, *Tree and Bird*, p. 4.

[173]) Hommel (*Ethn. u. Geogr. d. A. O.*, 1926, p. 275 sq.) leest evenals Deimel, *Sum. Lex.*, 401, 91a, giš-har. Vriezen (o.c., p. 52, n. 4) vindt deze omschrijving ook voorzichtiger. Het Assyr. kiškanu maakt de lezing giš-kin echter waarschijnlijker. De beteekenis is onzeker. Volgens Obbink (*Bijb. Par.*, p. 46) kan men vertalen: „boom van den tuin", „boom van het gebod" of „boom van het midden". Hommel vertaalt giš-har met „Orakelboom" (cf. ook Sayce, ET, 1908, p. 471).

[174]) Volgens een paralleltekst, gepubliceerd in „Délégation en Perse", Mém. XIV, 125, nr. 91 (cf. Langdon, JRAS, 1928, p. 844 sq.) is Enki de schepper van den kiškanu en strekt deze boom zich uit in het midden van den oceaan.

Uit het woord kur in den derden regel van dezen tekst maakt Deimel op (*Sum. Lex.*, 401, 91), dat de kiškanu „ein wie eine Pyramide aufwachsender Baum" zou zijn. Pinches (*The O.T. in the light of the historical Records and Legends of Ass. and Bab.* [2], London, 1903, pp. 71, 75 sqq.) houdt dezen boom voor een wijnstok.

[175]) Tenminste volgens Delitzsch' *Sumerisches Glossar* (213 sq.) en P. A. Deimel, *Sum. Lex.*, 449, 174 sq. (cf. Vriezen, *Onderzoek*, p. 53, n. 1) = hilib = irṣitu = onderwereld. In den in de vorige aanteekening genoemden paralleltekst wordt ook over de onderwereld gesproken, althans wanneer de vertaling van Langdon juist is („in the nether world, where it abides, in the nether world loading it with desirable things"). Vriezen vertaalt „kur" eenvoudig met „het land" (o.c., p. 54).

muz) komen daarvandaan (wonen daar), (van) tusschen de beide riviermondingen". In het daaropvolgende gedeelte wordt blijkbaar gezegd, dat de goden Ka-ḫe-gál en Igi-tur-gál van Eridu dezen kiškanu uittrokken (plukten?) en „plaatsten bij (op) het hoofd van den zieke" [176]).

Op grond van het feit, dat in dezen tekst Eridu wordt genoemd, de woonplaats van Enki (Ea), en er sprake is van de beide riviermondingen (cf. de ligging van Dilmun) denken sommige geleerden, dat de kiškanu in ieder geval een paradijsboom moet zijn geweest [177]), en dan òf een parallel van den boom des levens (zoo de meesten) òf van den boom der kennis [178]).

Nu wordt Eridu (evenals dat het geval was bij Dilmun) in verschillende Babylonische teksten als een stad voorgesteld [179]), en kan dus moeilijk als parallel van het bijbelsche paradijs worden beschouwd [180]). De uitdrukking „tusschen de beide riviermondingen" zegt op zichzelf niet zooveel, al is het mogelijk, dat deze zinsnede een mythologisch karakter draagt. Zoo is het ook wel waarschijnlijk, dat de giš-kin (kiš-

[176]) Dit laatste zou kunnen wijzen op de magische levenskracht van dezen boom. Men vergelijke hiermee de in aant. 181 vermelde bezweringsteksten.

[177]) cf. o.a. A. H. Sayce, *Hibbert Lectures 1887*, p. 237 sq.; A. Jeremias, *Hölle und Paradies*, pp. 26 sqq. (in *ATAO* [4], p. 92 noemt hij hem „Weltenbaum", maar toch als parallel van de paradijsboomen, cf. *HAG* [2], p. 154, „Die Milchstrasse als Weltenbaum"); Sayce, *The religions of Ancient Egypt and Babylonia*, p. 385; id., *The rivers of Paradise*, ET, 1905/6, pp. 469 sqq.; Skinner, *Genesis*, p. 59; Joh. Jeremias, *Der Gottesberg*, Gütersloh, 1919, p. 41 („Eridu ist das babylonische Paradies. Hier wächst der Lebensbaum"); F. Hommel, *Grundriss (Ethn. u. Geogr.)*, p. 275 sq.; Feldmann, *P.u.S.*, pp. 235, 239 sq.

[178]) Zoo bijv. Sayce, *The rivers of Paradise*, p. 471.

[179]) In de Adapamythe wordt bijv. van Adapa gezegd, dat hij in Eridu woont (fragm. I, r. 5), waar Ea hem „onder de menschen" geschapen heeft (r. 6), en waar hij met de bakkers werkt (r. 10) om als priester de spijsoffers te bereiden. Eridu is een bewoonde stad met een tempel. Het zal één der eerste, misschien wel de eerste nederzetting in de Mesopotamische laagvlakte zijn geweest (cf. Clay, *The Origin of Biblical Traditions*, p. 115 sq.).

[180]) Thompson, Dhorme, Albright en Vriezen (zie aant. 172) willen daar dan ook niets van weten. Zoo ook Frankfort (*Gods and myths on sargonic seals*, Iraq, 1934, p. 18, n. 1).

kanu) een mythischen boom aanduidt [181]), zelfs acht ik het niet onmogelijk, dat op de voorstelling van dezen boom verschillende trekken van een verbasterde traditie betreffende den boom des levens hebben ingewerkt [182]), maar te bewijzen is dit niet en nog veel minder hebben we hier te doen met een rechtstreeksche parallel van dezen bijbelschen paradijsboom. Daarvoor ontbreken niet alleen de benaming, maar ook de

[181]) Te vergelijken bijv. met den „giš-gán-abzu" (door THUREAU-DANGIN, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, p. 112 sq., vertaald als „de heilige boom der diepte"), die in den Gudeatekst (Cyl. A. 21 sq.) voorkomt (Vorderasiat. Bibl., I, 112). Gudea zegt daar, dat de spits van zijn tempel zich boven de landen verheft als de top van den giš-gán-abzu. In Vorderasiat. Bibl., I, 121 wordt deze zelfde boom in verband gebracht met de ušu-slang van den afgrond (cf. OBBINK, *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 45, n. 2).

Ik denk ook aan den giš-an, den hemelschen tamarindeboom, die in een anderen Sumerischen bezweringstekst voorkomt, cf. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 211; vert. van LUTZ, Univ. (of Pennsylv.) Mus. Publ. of the Bab. Section, I, 2, 1919, p. 81, nr. 123 (cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 55, n. 8): „The heavenly tree in a holy place grew! The holy root lock up. With thy branch let it be locked up". Door sommigen (bijv. CAMPBELL THOMPSON) wordt dit mythisch karakter van den giš-kin echter bestreden. Hij beschouwt den kiškanu als een wilde geneeskrachtige plant (er zijn verschillende soorten van giš-kin, cf. DEIMEL, *Sum. Lex.*, 401, 91), wier magische kracht nog versterkt wordt door het feit, dat ze groeit tusschen twee riviermonden. Volgens E. P. DHORME (*Choix de textes religieux*, p. 98 sq.) betreft het hier een tempelboom, wiens takken magische krachten bezitten. Zoo ook THOMPSON (*Devils and evil Spirits*, I, p. XIV sq.).

[182]) Ik denk bijv. aan de beschrijving van het uiterlijk van dezen boom als van lapis lazuli, in verband met het feit, dat ook sommige Mohammedaansche, Indische e.a. varianten van den boom des levens worden voorgesteld als bedekt met edelgesteenten, terwijl ook de karakteriseering van verschillende dezer boomen als vuur-, licht- of zonneboom daarmee wel in verband zal staan (cf. W. SCHWARTZ, *Zur indogerm. Myth. Der himmlische Lichtbaum in Sage und Cultus*, Z. f. Ethn., 1881, pp. 139 sqq.; id., *Noch einmal der himmlische Licht-(oder Sonnen-)baum, eine prähistorische Weltanschauung*, Z. f. Völkerps. u. Sprachw., 1890, pp. 89 sqq. Zie ook E. BRUGGES, *The illuminated tree in two Arthurian romances*, New York, 1929 en voorts het Register s.v. „edelsteenboom", „lichtboom" en „zonneboom".

De relatie met den wereldoceaan herinnert aan den boom Gaokĕrĕna, den Perzischen „boom des levens", die ook wordt beschreven als groeiend in den wereldoceaan Vurukaša (cf. het Register s.v. „Alzaad-boom" en „Gaokĕrĕna") en aan de Indische voorstellingen

wezenlijke karaktertrekken [183]) en de historische entourage, die wij in het tweede hoofdstuk nader hebben beschreven. Waarschijnlijk is de giš-kin een heilige tempelboom [184]), symbool of representant van den mythischen wereldboom, die als groeiend in den wereldoceaan wordt voorgesteld [185]), en

ten deze (o.a. Ṛgweda I, 62, 6, cf. K. F. Geldner, *Vedische Studien*, III, Stuttgart, 1901, p. 44; Kirfel, *Kosmographie*, p. 40). Volgens de Kalmukken verheft zich de „boom des levens" Zambu (cf. de Indische Jambū op den Meru) uit de zee Marvo, van waaruit vier groote rivieren naar de vier windstreken vloeien (cf. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 73). Men verg. hiermee ook de uitspraken van Slav. Hen. 8 : 6 en Ber. Rabba Par. 15, dat al de wateren der aarde zich van onder den boom des levens over de aarde verbreiden.

[183]) Eerdmans (T.T., 1905, p. 445) wees er reeds op, dat uit niets blijkt dat de kiškanu-boom een levensboom is. Zie ook het Register s.v. „kiškanu".

[184]) Als zoodanig wordt de giš-kin ook genoemd in een bouwinscriptie van Nur-Adad, die den tempel van Enki in Eridu herstelde en tevens „de plaats van zijn oude giš-kin" (Cun. Texts, XXXVI, pl. 3).

[185]) Waaruit de goden van het licht (Šamaš) en van het leven (Tammuz) opkomen.

Als een wereldboom wordt de boom van Eridu opgevat o.a. door Sayce (*Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babyloniens*, London, 1887, p. 238 sq.), Philpot (*Sacred Tree*, p. 111), Jeremias (*ATAO* [4], p. 92), Aalders (*G. o. G.*, p. 347) e.a.

Meer dan bij de Semieten speelt de wereldboom (of wereldzuil) echter een groote rol in de mythologie der Indo-Germaansche en Mongoolsche volken (cf. o.a. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, pp. 9 sqq.). Baudissin gaat echter te ver, wanneer hij (*Studien*, II, p. 192, aant. 1) verklaart: „Der Weltenbaum ist eine arische Vorstellung; im religiösen Vorstellungskreise der Semiten hat dieser Gedanke schwerlich eine Stelle".

Holmberg (o.c., p. 20) leest in *Gilgameš-epos* XI, 102 „tarkul mâti" en vertaalt dat met „wereldpaal". Schott (XI, 101) vertaalt: „Schiffspfahl", maar voegt er in een noot aan toe: „Das Weltenruder?". Ebeling (in Gressmann, *AOTB*[2] I, p. 178) vertaalt: „Pfähle", met een vraagteeken. Rogers geeft het weer door „foundations". Het teeken, dat in de teksteditie van Campbell Thompson op tar-ḳul volgt kan volgens de „Schrifttafel" in de *Assyrische Lesestücke* van Friedr. Delitzsch (5. Aufl., Leipzig, 1912, p. 7) niet anders beteekenen dan -li (dus een aanduiding van den cas. obl., waarschijnlijk acc. plur., van tar-ḳul-la, cf. Ungnad, *Bab.-Ass. Gramm.*, § 21*b*). Blijkens C. Bezold, *Bab.-Ass. Glossar*, Heidelberg, 1926, p. 296 beteekent tar-ḳul-lū: paal, stok, scheepspaal, mast. Holmberg komt aan de lezing „tarkul mâti" waar-

tevens voorkomt als medicijn voor bepaalde ziekten [186]).

De naam „boom (of plant) des levens" vinden wij in de Gudea-inscriptie (Cyl. A, 25, 7), waar gezegd wordt, dat dicht bij de tempelpoort de giš-ti, de boom des levens (Bab.: „iṣ balāṭi") stond. Wat de functie van dezen boom was, is echter moeilijk te zeggen. Zelfs is het niet zeker of met dezen giš-ti een boom wordt bedoeld [187]). Ungnad beschouwt hem als een boom des levens [188]). Zoo ook Dhorme [189]), Feldmann (*P. u. S.*,

---

schijnlijk door het laatste woord van den voorafgaanden zin (ma-a-tum = landen) met tar-ḳul-li te verbinden. De beteekenis van de betrokken uitdrukking is echter te onzeker, dan dat wij op grond van deze plaats zouden mogen zeggen (zooals Holmberg doet), dat de „wereldzuil" ook in de Semietische litteratuur voorkomt.

[186]) cf. Jastrow, *Rel. Bab. u. Ass.*, II, p. 202; H. Frankfort, *Gods and myths on sargonic seals*, Iraq, 1934, p. 18, n. 1.

Het Indische verhaal van de geneeskruiden, die door Hanumān werden geplukt, vertoont met den inhoud van dezen bezweringstekst wel eenige overeenkomst.

[187]) Ungnad (*Die Paradiesbäume*, ZDMG, 1925, p. 111) spreekt „von einem hölzernen Gegenstand"; Jean (*Religion Sumérienne*, p. 155) acht het ook mogelijk, dat een tempelvertrek bedoeld wordt. De inscriptie luidt: „De giš-ti, die dicht bij de poort stond, was (als) het „nir" van den hemel, dat den hemel raakt" (cf. Thureau-Dangin, *Die sumer. u. akkad. Königsinschr.*, Leipzig, 1907, p. 116 sq. en Ungnad, a.a., p. 111 sq.). Volgens Ungnad zal met „nir", dat vaak in astronomische teksten voorkomt, het sterrebeeld de draak zijn bedoeld (cf. Sitz. ber. d. Heid. Ak., 1913, II, p. 43), waarschijnlijk de kop van den draak (in den tijd, toen Gudea Patesi was in Lagaš, was α Draconis de poolster), en giš-ti zal volgens hem de rest van den draak zijn, dien men zich als een boom dacht, den boom des levens bij de poort van Anu (identiek met Tammuz, den god des levens), als pendant van den giš-zi-da, den boom der waarheid. Men zie hierover aant. 189.

[188]) Zie aant. 187. In Theol. Lit. Zeitung, 1917, p. 450 achtte hij de beteekenis „boom des levens" nog „sehr fraglich".

[189]) E. P. Dhorme, *L'arbre de vérité et l'arbre de vie*, RB, 1907, pp. 271 sqq. Dhorme (a.a., p. 273) identificeert dezen giš-ti met den giš-kin, dien we boven bespraken (zoo ook Langdon, JRAS, 1928, p. 843; cf. ook Pinches, *The O.T. in the light of the hist. records and legends of Ass. and Bab.*, London, 1908, p. 75; Feldmann, *P. u. S.*, p. 239; Riessler, Tüb. Theol. Quartalschr., 1908, p. 179 sq.).

Dhorme komt langs een anderen weg dan Ungnad (zie aant. 187) tot dezelfde identificatie van giš-ti en Tammuz, hetgeen op zichzelf voor de juistheid van deze opvatting zou kunnen pleiten. Toch is in

p. 239), OBBINK (*Bijb. Par.*, p. 41 sq.) e.a. Behalve de naam (waarvan de vertaling overigens niet eens zeker is) is er echter niets wat aan den bijbelschen boom des levens herinnert, zoodat wij ook hier moeilijk van een parallel kunnen spreken [190]).

---

beider constructies vrijwel alles hypothetisch te noemen (cf. Hoofdst. II, aant. 68). Bij DHORME berust de identificatie: giš-ti = Tammuz in hoofdzaak op de vertaling van Giš-zida als „boom der waarheid". Maar deze vertaling is allerminst zeker. JEREMIAS (*ATAO* [4], p. 89) vertaalt Ningišzida door: „heer van den rechtschen boom" (nl. van de bovenwereld), waarnaast Tammuz dan de heer van den linkschen (= onderwereld-)boom zou zijn; ALBRIGHT verklaart den naam als „lord of the steadfast tree" (AJSL, 1919/20, p. 273) en denkt aan den ceder; HEHN (*Die bibl. u.die bab. Gottesidee*, p. 312, aant. 3) denkt dat het „Herr des aufrechten Holzes" beteekent; JEAN (*Milieu bibl.*, III, p. 368) vermoedt, dat aan deze benaming een geloof in een „arbre de l'équité" ten grondslag ligt en vertaalt: „Seigneur de l'arbre de l'équité"; LANDSBERGER vertaalt: „Herr des wahren Holzes" (LEHMANN-HAAS, *Textb. z. Rel.-Gesch.* [2], p. 279, Anm. 3); i.d. ook LANGDON (*Tammuz and Ishtar*, 1914, p. 118) nl.: „lord of the faithful wood" (in *Sem. Myth.*, p. 345 geeft hij echter de vertaling: „faithful lord of the tree"); VRIEZEN acht het meest waarschijnlijk: „heer van het (r)echte hout" en is van oordeel, dat men (zoolang tenminste geen nieuwe vondsten zijn gedaan, die in anderen zin beslissen) de opvatting van giš-zida als boom der waarheid zal moeten loslaten. De basis, waarop het betoog van DHORME berustte, is dus niet stevig.

Ook de beteekenis van giš-ti is onzeker. Volgens LANGDON (*Tammuz and Ishtar*, p. 122) was de caduceus (de gevleugelde staf met twee symmetrisch daaromheen gekronkelde slangen) het symbool van Ningišzida (cf. FROTHINGHAM, *The Babylonian Origin of Hermes*, AJA, 1916, pp. 175 sqq.; ALBRIGHT, AJSL, 1919/20, p. 273, n. 4). BARTON zag in den gišzida blijkbaar den boom des levens. In zijn *Sem. and Cham. Origins* (1934, p. 255) vertaalt hij Ningišzida tenminste met: „Lady of the tree of life". Zoo ook reeds ED. SACHSSE (Theol. Lit. Ber., 1921, p. 19): „Herr des Lebensbaumes". Het caduceus-symbool (misschien ontstaan uit den gestyleerden „heiligen boom" met zonneschijf, cf. GOBLET D'ALVIELLA, *Symbolen*, pp. 219 sqq.; G. A. BARTON, *Poles and Posts*, ERE, X, p. 92) zou daarbij wel passen. Men zie daarover ALBRIGHT, o.c., p. 273 sq.

[190]) BARTON wil giš-zi-da vertalen als „lady of the tree of life" (cf. aant. 189). De beteekenis is echter zeer onzeker. Allerlei vertalingen worden voorgeslagen, cf. behalve de in de vorige aant. genoemde litteratuur, VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 57, n. 1; AALDERS, *G. o. G.*, p. 374 sq.

Datzelfde geldt van sommige eigennamen, waarvan enkele samenstellende deelen aan den boom des levens herinneren, zoo bijv. de naam Lugal-ú-edina, d.i. „heer (of koning) van de (heilige) plant van Eden"; de naam van den tempel van Nininsina: E-ú-nam-ti-la, d.i. „de woning van de plant des levens" e.d. [191]).

---

[191]) cf. P. Eng. Huber, *Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin* (Assyriol. Bibl., XXI), Leipzig, 1907, pp. 30 sqq. (volgens Huber, o.c., p. 34, zal het teeken „ú", dat zonder meer niet anders dan kruid of voedsel beteekent, „wohl eine Art Lebenskraut" zijn; dan legt hij in deze uitdrukking echter meer, dan de woorden als zoodanig toelaten); B. Gemser, *Bab.-Ass. Persoonsnamen*, 1924, pp. 32, 125 sq., 137 n. 8; *KAT* [3], p. 523 sq.; Obbink, *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 53 sq.; *Vorderasiat. Bibl.*, I, 214 d. 12 en Vriezen, *Onderzoek*, p. 52, n. 3. — Böhl (*Paradijs en Zondvloed in Sumer en Akkad*, p. 446) wil Eden gelijkstellen met Dilmun en vermoedt dat met Lugal-ú-edina de god Enki wordt aangeduid. We hebben echter reeds opgemerkt (cf. het Register s.v. „Dilmun"), dat het allerminst zeker is, dat Dilmun het Sumerisch-Akkadische paradijsland is; en wat Eden betreft, er bestaat een etymologisch en zakelijk bezwaar tegen vergelijking van het Hebr. עֵדֶן met het Sum.-Bab. edin = edinu (cf. Vriezen, *Onderzoek*, pp. 61 sq., 136 en G. Ch. Aalders, *G.o.G.*, p. 371). Het Sum. edin (waarvan het Assyrische edinu is afgeleid) kan soms laagvlakte beteekenen (cf. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, pp. 46, 78 sq.; Böhl, *Genesis*, I [2], p. 68; Deimel, *Sum. Lex.*, 168), maar gewoonlijk toch woestijn of steppe (cf. *KAT* [3], p. 529; Gunkel, *Genesis*, ad. 2 : 8; Aalders, *G.o.G.*, p. 371). B. A. van Proosdij (*Meded. en Verh.*, EOL, 1934, p. 17) vertaalt met hoogland (cf. Ungnad, *Das wiedergefundene Paradies*, p. 11) en is van oordeel, dat het in het algemeen voorkomt in de beteekenis van „het vrije veld" tegenover stad, bewoond en bebouwd land (cf. Deimel, *Sum. Lex.*, 169; Vriezen, *Onderzoek*, p. 61). Er is dus geen enkele reden het Sum. Bab. edin (edinu) als een aanduiding van het paradijs te beschouwen. Zelfs past het Sumerische woord edin, als het inderdaad „het vrije veld" aanduidt, heel slecht bij het bijbelsche Eden, omdat in Gen. 2 juist gezegd wordt, dat de hof voor de eerste menschen zich in Eden bevond. Wel komt Edin voor als aanduiding van de woestijnsteppe ten W. van Babylonië, als de weg naar het doodenrijk en zoo ook als het doodenrijk zelf (cf. Tallquist, *Sum.-akk. Namen der Totenwelt*, 1934, pp. 17 sqq.; Deimel, *Sum. Lex.*, 168, 19) en voorts als landschap (Gú-edin-na bij Lagaš, en Edina in Z. Babylonië, cf. Vriezen, o.c., p. 62 sq.) e.d., maar nergens als paradijs. Het is daarom voorloopig nog te gewaagd om namen als Lugal-ú-edina e.d. met het paradijs in verband te brengen.

Zoolang wij niet over meer gegevens beschikken dan de naam alleen, die bovendien voor meer dan één uitlegging vatbaar is, kunnen wij over het al of niet aanwezig zijn van parallellen van den boom des levens niets met zekerheid zeggen [192]).

Als resultaat van ons onderzoek kunnen wij dus vaststellen, dat in de Sumerische litteratuur wel sprake is van mythische boomen, die met een verbasterde traditie betreffende den boom des levens zouden kunnen samenhangen, maar dat een directe parallel van dezen boom (of een historische filiatie in de traditie) niet is aan te wijzen, deels door de onzekerheid van de lezing en de interpretatie der gevonden teksten, deels doordat de functie van de objecten, die met een teeken, dat „boom des levens" beteekenen kan, worden aangeduid, geheel van karakter verschilt met die van den boom des levens, welke ons in Gen. 2 en 3 beschreven wordt, terwijl bovendien de historische entourage van dezen boom ten eenenmale ontbreekt.

Wellicht zullen nieuwe opgravingen meer licht kunnen verspreiden over de oude traditiegeschiedenissen van den boom des levens in de vlakte van Mesopotamië.

2. *Het Babylonisch-Assyrische materiaal.*

Boven hebben wij reeds opgemerkt, dat in politiek opzicht sinds het midden van het derde millennium v. Chr. de Semietische Akkadiërs (het eerst onder Sargon I) in de Mesopotamische vlakte steeds sterker op den voorgrond traden, ook al assimileerden zij zich op godsdienstig-cultureel gebied vrijwel geheel aan de Sumeriërs. Wel beleefde het Sumerische volk enkele eeuwen later nog een periode van nabloei onder Gudea van Lagaš en Koning Dungi van Ur en enkele zijner nakomelingen, maar daarna waren het voorgoed de Semieten en Indogermanen, die den boventoon aangaven. Het Sumerische ras schijnt in het begin van het tweede millennium v. Chr. reeds te zijn ondergegaan.

---

[192]) Op de Bab.-Ass. namen, die aan den levensboom herinneren, kom ik bij de behandeling van het Bab.-Ass. materiaal nog nader terug. Ik hoop dan tevens iets te zeggen over de afbeeldingen van den zgn. „levensboom".

Na Sargon I was Hammurapi, de zesde koning van Babel, de groote man der Semieten. Deze overwon de Elamieten, veroverde Larsa en vereenigde in de eerste helft van de twintigste eeuw v. Chr. Sumer en Akkad onder één scepter. Sindsdien werd Babel de hoofdstad van het rijk en in verband daarmee Marduk, de stadsgod van Babel, in plaats van Enlil de machtigste der goden[193]). Tevens vangt daarmee de geschiedenis van het Babylonisch-Assyrische rijk aan, waarover wij thans nog iets meer moeten meedeelen, voorzoover die verband houdt met ons onderzoek[194]).

De heerschappij der Amorietische koningen van Babel, die voor de cultureele ontwikkeling van de door hen geregeerde volken van groote beteekenis is geweest, duurde tot ongeveer het midden der 18e eeuw. Zij werden opgevolgd (na een kortstondige overheersching der Hethieten) door de dynastie der

---

193) cf. o.a. Fr. Jeremias, *Semitische Völker in Vorderasien* in Chantepie, *Lehrbuch*, I [4], pp. 533 sqq., 558 sqq.

194) Men zie voor de geschiedenis behalve de boven in de pericoop over de Sumeriërs reeds vermelde litteratuur van Br. Meissner, F. Hommel, Ed. Meyer, A. H. Sayce, C. L. Woolley, C. van Gelderen e.a. nog: R. W. Rogers, *A History of Babylonia and Assyria*, New York, 1915; L. W. King, *A History of Babylon*, London, 1915; J. B. Bury e.a., *The Cambridge ancient history*, vol. 1-3, Cambridge, 1924 sqq.; F. Bilabel, *Geschichte Vorderasiens und Aegyptens vom 16.-11. Jahrh. v. Chr.*, Heidelberg, 1927; C. Bezold, *Nineve und Babylon*, 4. Aufl., Bielefeld-Leipzig, 1926; S. Smith, *Early history of Assyria*, London, 1928; D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 vols., Chicago, 1927; E. Ebeling, *Geschichte des alten Morgenlandes*, Leipzig, 1929, pp. 34 sqq., 59 sqq., 70 sqq., 94 sqq.; E. Forrer, art. *Assyrien* (Geschichte) in Reallex. d. Assyriologie, Bd. I, Lief. 3, Berlin, 1929; F. H. Weissbach, art. *Babylonien* (Geschichte), ib. Bd. I, Lief. 5, Berlin, 1931; Albr. Goetze, *Kleinasien* (Kulturgeschichte des Alten Orients, III, 1, Handb. d. Altert. Wiss., Abt. III, Tl. I, Bd. 3), München, 1933, pp. 7 sqq.,21 sqq., 61 sqq.; L. Delaporte, *Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker* (in: *Die Völker des antiken Orients*), Freiburg, 1933; id., *Les Hittites*, Paris, 1936, pp. 35 sqq., 315 sqq.; G. Conteneau, *L'Asie occidentale ancienne*, in *Histoire de l'orient ancien*, Paris, 1936, pp. 147 sqq.; A. Moret, *Histoire de l'orient*, 2 vls., Paris, 1936.

Over de verschillende perioden der Babylonische geschiedenis, waarin volgens velen een beïnvloeding van de Israëlietische „paradijsvoorstelling" door de mythologie der Babyloniërs heeft plaats gehad, zie men beneden, p. 303 sq. en aant. 197.

met de Elamieten verwante Kassieten, die gedurende bijna zes eeuwen regeerde[195]). In de tweede helft der 12e eeuw

[195]) In deze periode beginnen ook de Indogermanen hun rol te spelen in de Voor-Aziatische volkerenwereld, waarvan o.a. de opgravingen in Boghazkeuï getuigenis afleggen. De Luwiërs worden over het algemeen beschouwd als de eerste volken van Indo-Germaanschen stam, die ± 2500 v. C. uit Z. Europa via den Hellespont naar Klein-Azië zouden zijn gekomen. Zij zullen daar toen de zgn. Proto-Hatti hebben aangetroffen. Omstreeks 2000 had een nieuwe invasie van Indo-Germanen plaats, nl. van de zgn. Nesieten, eveneens via den Hellespont (cf. B. Hrozny, *L'Invasion des Indo-Européens en Asie mineure vers 2000 avant Jésus Christ*, A. f. O., 1929, pp. 273 sqq. en N. D. Mironow, *Aryan Vestiges in the Near East of the second millenary B.C.*, Acta Orientalia, 1933, pp. 140 sqq.), terwijl Iraansche stammen uit Zuid-Rusland naar de Perzische hoogvlakte voortdrongen. De Mitanni namen de Arische goden (Indra, Mitra, Varuna e.a.) mee, wier namen in de teksten van Boghazkeuï teruggevonden zijn. Eveneens in het begin van het tweede millennium kwamen dan tenslotte de „hieroglyphische Hethieten" (cf. over hen het Register s.v. „Hethieten") Klein-Azië binnen als de vierde stroom van Indo-Europeesche elementen. Men zie voor het Indo-Germanenvraagstuk en de volksverhuizingen in het derde en tweede millennium v. Chr. voorts G. Hüsing, *Völkerschichten in Iran*, MAGW, 1916, pp. 199 sqq.; id., *Die Inder von Boghasköi*, Krakau, 1921; id., *Die Wanderung der Arischen Inder*, MAGW, 1927, pp. 120 sqq.; Ed. Meyer, *Die Volksstämme Kleinasiens, das erste Auftreten der Indogermanen in der Geschichte und das Problem ihrer Ausbreitung*, Sitz. ber. d. Berl. Ak. d. Wiss., 1925, pp. 244 sqq.; V. Christian, *Das erste Auftreten der Indogermanen in Vorderasien*, MAGW, 1928, pp. 21 sqq.; W. Porzig, *Kleinasiatisch-indische Beziehungen*, Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik, 1927, pp. 265 sqq.; O. Schrader, *Die Indogermanen*, 3. Aufl., Leipzig, 1919 (neu bearbeitet von H. Krahe, Leipzig, 1935); S. Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913; W. Koppers, *Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen*, Anthropos, 1929, pp. 1073 sqq.; id., *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde*, ib., 1935, pp. 1 sqq.; E. A. Speiser, *Ethnic Movements in the Near East in the second millennium B.C.*, AASOR, 1933; L. Delaporte, *Les Hittites*, Paris, 1936, pp. 55 sqq.; A. Goetze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo, 1936, pp. 24 sqq.; A. A. Kampman, *Het Hethietische Middenrijk*, EOL, 1936, pp. 222 sqq.; J. H. Kramers, *De Immigratie der Arische Iraniërs*, EOL, 1936, pp. 244 sqq.; *Die Indogermanen- und Germanenfrage* (Wien. Beitr. z. Kult. gesch. u. Lingu., IV), herausgeg. von W. Koppers, Leipzig, 1936 (m.n. de bijdragen van Nehring o.c., pp. 7 sqq. en Pittioni, ib., pp. 531 sqq.) en H. Schmökel, *Die ersten Arier im Alten Orient*, 1938.

gelukte het echter Sutruk-Nahhunte van Elam een einde te maken aan de heerschappij dezer Kassietische koningen.

Sinds de regeering van Assur-uballit I van Assur (in de 14e eeuw) was Babylonië trouwens meer dan eens in een van Assyrië afhankelijke positie geraakt, zoo bijv. in de 13e eeuw onder Tukulti Ninurta I en in de 12e eeuw onder Tiglath Pilezer I; zoo ook later in de 9e eeuw onder Assurnazirpal II, in de 8e eeuw onder Adadnirari III, Tiglath Pilezer III en Sargon II, en in de 7e eeuw onder Sanherib, Assurhaddon en Assurbanipal[196]). Eerst tegen het einde der 7e eeuw slaagde de grondlegger van het Nieuw-Babylonische of Chaldeeuwsche Rijk, Nabopolassar, er in, Babylonië niet alleen vrij te maken van Assyrië, doch zelfs de suprematie te verkrijgen. In 612 veroverde hij, met behulp der Meden, Ninevé, de Assyrische hoofdstad. Zeven jaar later volgde Nebukadnezar (II) hem op. Vooral onder dezen laatsten vorst beleefde Babylonië nog eenmaal een tijd van politieke en cultureele grootheid. Maar nog geen halve eeuw na zijn dood viel Babylon in handen van koning Cyrus van Perzië (539). Wel werd de stad daarbij niet, zooals Ninevé ruim 70 jaar tevoren, verwoest, maar met haar grootheid was het voor goed gedaan. De politieke rol van het Assyrisch-Babylonische rijk was uitgespeeld, al heeft zijn cultuur de eeuwen door nog haar invloed uitgeoefend op die van vele andere volken van Oost en West.

In de historie van de volkeren der Mesopotamische laagvlakte zijn verschillende perioden aan te wijzen, waarin een beïnvloeding van de Israëlitische religie en cultuur door die van Babylonië mogelijk is geweest. Men behoeft nog geen Panbabylonist te zijn om met deze mogelijkheden, in verband met ons onderzoek, ter dege rekening te houden.

De vier belangrijkste van deze tijdperken zijn de Ur-periode, toen Abraham c.s. in Ur der Chaldeeën woonde (boven hebben we bij de bespreking van het Sumerisch materiaal over dezen tijd reeds een en ander opgemerkt), de El-Amarna-

---

[196]) Assurbanipal is vooral door zijn in Assur teruggevonden bibliotheek zoo bekend geworden. Een groot deel van onze kennis der Babylonisch-Assyrische religie en cultuur hebben wij te danken aan de klei-tabletten, die door dezen vorst in zijn paleis waren bijeengebracht.

periode (de 15e en 14e eeuw v. C., in welken tijd o.a. de intocht der Israëlieten in Kanaän moet hebben plaats gehad), de zgn. Assyrische periode (van het midden der 9e tot het begin der 7e eeuw v. C., dus de tijd van Achab en Josafat en hun opvolgers) en de periode der Babylonische ballingschap.

Het spreekt vanzelf, dat het contact vooral gedurende het eerste en laatste tijdperk zeer nauw is geweest. Sporen van beïnvloeding gedurende den tijd der Babylonische ballingschap bemerken wij dan ook bijv. in de profetieën van Ezechiël (men zie daarover nader het vierde hoofdstuk). Vele Oriëntalisten, vooral in vroegeren tijd, zooals bijv. Fr. Delitzsch, Haupt e.a., zijn dan ook van oordeel, dat de Israëlieten inzonderheid in dien tijd hun „mythen" van de Babyloniërs hebben overgenomen. Een beïnvloeding reeds in de Ur-periode wordt verdedigd door geleerden als Hommel, Jastrow, Sellin, Eerdmans e.a., laatstelijk door Schoneveld. Anderen, zooals Stade, Budde, Kuenen, Dillmann, Mowinckel e.a., denken eerder aan de Assyrische periode, toen Kanaän geruimen tijd vazalstaat van Assyrië was (cf. o.a. 2 Kon. 15 : 29; 17 : 3). Na de vondst van de klei-tafel-brieven in Tell El-Amarna (in 1887/8) vermoedden velen, dat de (veronderstelde) Babyloniseering van Israëls religie en cultuur in den Amarna-tijd moest hebben plaats gehad, aangezien Babels hegemonie zich toen over een groot deel van Voor-Azië uitstrekte en haar invloed zoo groot was, dat de diplomatieke correspondentie, zelfs met de Egyptische koningen, in het Akkadisch was gesteld (ook al is het wel zeker, dat de directe invloed van Babylonië na de regeeringsperiode van Hammurapi steeds geringer geworden was). Inderdaad waren enkele van de in Tell El-Amarna gevonden teksten van mythologischen inhoud [197]).

[197]) cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-tafeln*, I, Leipzig, 1907, p. 25 en nrs. 356 en 357. — Men zie voorts over de mogelijke beïnvloeding door de Babylonische cultuur gedurende deze verschillende perioden, voor wat de Babylonische ballingschap betreft: Friedr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig, 1881 (later dacht Delitzsch meer aan de Amarna-periode, zie beneden) en P. Haupt, *Der keilinschriftliche Sintflutbericht*, Leipzig, 1881 (men zie bijv. zijn uitspraak op p. 20); voor de Ur-periode: Fr. Hommel, *Die altisraelitische Überlieferung*, München, 1897, pp. 308 sqq.; Jastrow, *Hebrew and Babylonian Traditions*, pp. 13 sqq.; E. Sellin, *Die bibl. Urgeschichte* [2], Berlin, 1914,

Van de teksten, die voor een onderzoek naar parallellen van den boom des levens in aanmerking komen is het *Gilgameš-epos* zeker wel één van de belangrijkste [198]). CAMPBELL

p. 34; EERDMANS, *De Godsd. v. Isr.*, I, pp. 28 sqq.; SCHONEVELD, *Zondvloedverhaal*, 1938, pp. 102 sqq.; voor de Assyrische periode: B. STADE, *Der Mythus vom Paradies Gn. 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel*, ZATW, 1903, pp. 172 sqq.; BUDDE, *Urgeschichte*, pp. 81 sqq., cf. 515 sqq.; DILLMANN, *Über die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer;* id., *Genesis*, pp. 135 sqq.; S. MOWINCKEL, *Hat es ein israelitisches National-epos gegeben?*, ZATW, 1935, pp. 130 sqq., 369 sqq.; voor den Amarna-tijd: FRIEDR. DELITZSCH, *Babel und Bibel*, pp. 27 sqq.; GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, pp. 149 sqq.; FR. GIESEBRECHT, *Die Grundzüge der israel. Rel. gesch.*, Leipzig, 1904, pp. 16 sqq.; H. GUTHE, *Geschichte des Volkes Israel* [3], Tübingen, 1914, pp. 179 sqq.; G. HÖLSCHER, *Gesch. d. isr. u. jüd. Rel.*, Giessen, 1922, p 23; I. BENZINGER, *Gesch. Israels*, Berlin-Leipzig, 1924, p. 69; E. SELLIN, *Gesch. d. isr.-jüd. Volkes*, I [2], Leipzig, 1935, p. 12 sq.; en in het algemeen: H. WINCKLER, *Babyloniens Herrschaft in Mesop. u. seine Eroberungen in Palest. im 2. Jahrt.*, Altor. Forsch., I. Reihe, pp. 140 sqq.; KÖNIG, *GAR*, pp. 318 sqq., 389 sqq., 472 sqq.; AALDERS, *G.o.G.*, pp. 97 sqq.; v. GELDEREN, *Bijb. Handb.*, I, p. 97 sq., 118 sqq., 155 sqq.; W. H. GISPEN, *Exodus*, I (KVNV), pp. 19 sqq.; NOORDTZIJ, *Gods Woord etc.* [3], pp. 161 sqq., 264 sqq., 396 sqq.

Over het hiermee in verband staande vraagstuk van de eventueele identificatie der Ḫabiru met de Israëlieten zie men: A. JIRKU, *Die Wanderungen der Hebräer*, AO, 24, 2, 1924; KÖNIG-JIRKU, *Zur Chabiru-Frage*, ZATW, 1928, pp. 199 sqq., 208 sqq.; v. GELDEREN, *Bijb. Handb.*, I, p. 121 sq.; NOORDTZIJ, *Gods Woord* [3], pp. 312 sqq.; E. A. SPEISER, *Ethnic Movements in the Near East in the second millennium B.C.*, AASOR, 1933, pp. 13 sqq.; J. H. KROEZE, *Genesis Veertien*, Hilversum, 1937, pp. 77 sqq. en J. SCHONEVELD, *Zondvloedverhaal*, 1938, pp. 117 sqq. (met uitvoerige litteratuur-opgave).

[198]) De tekst van het *Gilgameš-epos*, zooals wij dien thans bezitten, stamt uit verschillende tijden. Het schijnt wel zeker te zijn (cf. o.a. R. CAMPBELL THOMPSON, *The Epic of Gilgamish*, Oxford, 1930, Introd., p. 7; ALB. SCHOTT, *Das Gilgamesch-epos*, Leipzig, 1934, pp. 5 sqq.), dat van dit heldendicht oorspronkelijk een Sumerische editie bestond. Op de Bab.-Ass. tabletten staat ook meer dan eens vermeld, dat het afschriften zijn van oudere origineelen. Enkele van deze oudere Sumerische fragmenten uit het derde millennium v. C. zijn later ook gevonden (cf. ZIMMERN, *Sumerische Kultlieder*, Leipzig, 1913, nr. 196 = SCHOTT, o.c., Anhang, Stück IV, pp. 88 sqq.; CHIERA, *Sumerian Religious Texts*, Upland, 1924, nr. 39 = SCHOTT, ib., Stück III, p. 86 sq., cf. WITZEL, OL,1931, pp. 401 sqq.; LANGDON, *The Sumerian Epic of Gilgamesh*, JRAS, 1932, pp. 911 sqq. = SCHOTT, ib., Stück II, pp. 82 sqq.;

THOMPSON onderscheidt in dit heldendicht, waarin de geschiedenis van Gilgameš ons op 12 tafels beschreven wordt, een vijftal vrij los van elkaar staande episoden. De eerste verhaalt de ontmoeting van Gilgameš[199]), den halfgoddelijken vorst van Uruk[200]), met Enkidu, den diermensch, met wien hij eerst in strijd geraakt, maar later bevriend wordt; de

GADD, *Epic of Gilgamesh*, Tablet XII, R.d'A., 1933, pp. 127 sqq. = SCHOTT, Stück V, pp. 91 sqq.; The Univ. of Penns., Publ. of the Bab. Sect., vol. X, Pt. 2, nr. 5 = SCHOTT, o.c., Stück I, u. 81 sq.). Uit ± 2000 v. C. stamt een in het Akkadisch geschreven gedeelte (cf. MEISSNER, *Ein altbabylonisches Fragment*, MVAG, 1902, nr. 1 = UNGNAD-GRESSMANN, *Das Gilgamesch-Epos*, Göttingen, 1911, Anh. 4, o.c., pp. 70 sqq.; SCHOTT verwerkt dit fragment in de 10e tafel); voorts nog twee Akkadische fragmenten uit de 18e of 19e eeuw (cf. JASTROW-CLAY, *An old Babylonian Version*, New Haven, 1920); enkele in Boghazkeuï gevonden fragmenten uit de 14e eeuw, deels in het Akkadisch (cf. WEIDNER, *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Bd. IV, nr. 12, Berlin, 1922), deels in het Hethietisch (cf. UNGNAD, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, Breslau, 1923, pp. 20 sqq.; FRIEDRICH, *Die heth. Bruchstücke d. Gilg.-Epos*, Z. f. Assyr., 1930, pp. 1 sqq.; door SCHOTT in de 1e, 5e en 7e tafel verwerkt) en in het Horietisch, dat nog niet ontcijferd is.

Het grootste gedeelte van het *Gilgameš-epos* is echter in het Akkadisch tot ons gekomen uit de bibliotheek van Assurbanipal (cf. de eerste editie van P. HAUPT, 1884, de laatste van R. CAMPBELL THOMPSON in 1930).

Bekende vertalingen zijn die van A. JEREMIAS (1891), P. JENSEN (KB, VI, pp. 116 sqq.), DHORME (1907), UNGNAD-GRESSMANN (1911), EBELING (1926), R. C. THOMPSON (1928), SCHOTT (1934). Zie ook W. E. LEONARD, *Gilgamesh, epic of old Babylonia*, New York, 1934. Ten onzent verscheen een vrije dichterlijke bewerking van het *Gilgameš-epos* (in 200 genummerde exemplaren) van de hand van JAN H. EEKHOUT (Nijkerk, 1933), getiteld *Gilgamesj*, met een woord vooraf en een toelichting door Prof. Dr. JOH. DE GROOT (2e dr. 1938).

[199]) cf. *The Epic of Gilgamish*, 1930, Introd., p. 7 sq. — Wat de naam Gilgameš beteekent is nog steeds niet bekend. De naam wordt in de verschillende teksten ook verschillend geschreven (cf. o.a. CAMPBELL THOMPSON, o.c., p. 8 sq.). De vroegere lezing Izdubar en de identificatie met Nimrod is onjuist gebleken. De naam Enkidu beteekent: Enki (Ea) is goed.

[200]) Uruk (Erech) ligt in Z.-Babylonië (Sumer) aan den rechteroever van den Eufraat, tegenover Lagaš. Uruk is de stad van Ištar, de Babylonische godin van den krijg, maar vooral de moedergodin en godin van het natuur- en liefdeleven, en in verband daarmee ook van den dood en de onderwereld (cf. FR. JEREMIAS in CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I[4], pp. 529, 552 sqq.).

tweede den tocht van Gilgameš en Enkidu naar het woud van Ḫumbaba; de derde Gilgameš' versmading van Ištars liefde; de vierde den dood van Enkidu en Gilgameš' tocht naar Utnapištim om het eeuwige leven te verkrijgen; en de vijfde de verschijning van Enkidu's schim aan Gilgameš.

Voor ons zijn vooral van belang de tweede en de vierde episode, die resp. op tafel II-V en tafel VII-XI worden beschreven, omdat zoowel de ceder in het bosch van Irnini (= Ištar) als de edelsteenboomen in den hof van Siduri (eveneens een Ištarfiguur) en het verjongingskruid, dat Gilgameš op aanwijzing van Utnapištim plukt[201]), als parallellen van den boom des levens worden beschouwd.

---

[201]) Of de in col. I en VI van den Sumerischen zondvloedtekst van Poebel (A. Poebel, *Historical and grammatical texts*, Philadelphia, 1914; cf. voor col. VI ook Gressmann, *AOTB*, I², p. 199) genoemde nig-gil-(ma) met de verjongingsplant van Gilgameš mag worden geïdentificeerd of althans daarmee verwant is, zooals King vermoedt (*Legends of Babylon and Egypt*, p. 89: „a very similar plant was that found and tast by Gilgamesh, after his sojourn with Ut-napishtim; cf. ib., pp. 56 sqq., 86 sqq.; zoo ook G. Hilion, *Le Déluge dans la Bible et les Inscr. Akk. et Sum.*, Paris, 1925, p. 62 en Burrows, Orientalia, 30, 1925, p. 12, n. 1), is bij de thans bestaande onzekerheid van de vertaling zoowel van nig-gil-(ma) als van de betreffende passage in het *Gilgameš-epos*, niet te zeggen. King zelf vindt het ook „hazardous to suggest a more definite rendering", vóórdat meer licht op „this puzzling word" gevallen is (o.c., p. 89; de opmerking van Vriezen, *Onderzoek*, p. 82 sq., dat volgens King de verjongingsplant van Gilgameš en de nig-gil-ma identiek zouden zijn, is dus niet juist). Dat het een plant is zou uit col. I kunnen volgen, waar de nig-gil-(ma) wordt voorgesteld als uit de aarde opgekomen, en merkwaardig is, dat Ziusudu (Utnapištim) in col. VI, althans volgens de lezing en vertaling van King, deze plant (?) betitelt als „de bewaarder van het zaad der menschheid" (cf. over deze uitdrukking „zaad der menschheid", waarmede Utnapištim is bedoeld, aant. 241), zooals zijn boot „bewaarder van het leven" wordt genoemd in een anderen zondvloedtekst. Een eventueele relatie met deze nig-gil-ma zou het ook begrijpelijker maken, dat Utnapištim Gilgameš, die het leven zoekt, naar deze plant verwijst. Terecht wijst J. Schoneveld, (*Zondvloedverhaal*, 1938, p. 60 sq.) echter ook op de onmiskenbare verschillen in naam („als grijsaard wordt de mensch weer jong" en „bewaarder van het zaad der menschheid"), functie („vernieuwing van het leven" en „bewaren van het leven uit het verderf") en plaats van herkomst (in het Gilg. epos op den bodem van den oceaan, Apsu; de nig-gil-ma komt op

Op aansporen van Gilgameš besluit Enkidu met dezen mee te gaan naar *het heilig woud van Irnini*, dat door Ḫumbaba wordt bewaakt[202]). Herhaaldelijk spreekt hij als zijn voornemen uit *den (heiligen) cederboom* te willen vellen[203]), hetgeen dan ook werkelijk gebeurt[204]). In de eerste regels van de 5e tafel wordt het heilige woud van Irnini beschreven:

„Stil stonden ze en beschouwden het woud:

uit de aarde). Volgens Schoneveld mag nig-gil-ma ook niet met sammu nibitti (Gilg.-epos XI, 278) worden geïdentificeerd, zooals Burrows doet, omdat ma niet = nu = nibittu, maar slechts het phonetisch complement bij gil(im) is. Men zie over de verjongingsplant van Gilgameš voorts aantt. 229-231.

[202]) In een hymne op Ištar wordt Irnini met deze godin geïdentificeerd (cf. Schott, o.c., p. 36, n. 1). Misschien hangt de naam Irnini volksetymologisch samen met irnu = erinu, „ceder" (cf. Ungnad-Gressmann, o.c., p. 77, s.v. Irnini). Vroeger beschouwde men Ḫumbaba als een Elamietischen naam in verband met den godennaam Ḫumba, en zou ook het woud van Irnini als liggend in Elam (cf. Ungnad-Gressmann, o.c., p. 77, 111 sq.; Gressmann, *AOTB*, I.c.; Jensen, KB, VI, 1, p. 141, 573; Loisy, *Les mythes bab.*, p. 113, n. 2; A. Jeremias, *ATAO*[4], p. 93; Fr. Jeremias, a.a., p. 602 e.a.). Tegenwoordig acht men het meer waarschijnlijk, dat Ḫumbaba een Syrische godheid was (cf. Vriezen, *Onderzoek*, p. 75, n. 2) en denkt men wat de ligging van den cederberg betreft, aan het Amanusgebergte in Syrië (cf. reeds Gressmann, *Gilg. epos*, p. 111 sq.; voorts Sayce, PSBA, 1916, p. 201; E. P. Dhorme, RB, 1921, p. 20 sq.; A. A. Kampman, *Klein-Azië in het vierde en derde millennium*, EOL, 1936, p. 215) of aan den Libanon (cf. L. W. King, *Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew tradition*, London, 1920, p. 9). Virolleaud (Syria, 1935, p. 185) identificeert bbb van de Ras Šamra-teksten (= O.T. Hobab) met Ḫumbaba. Dat Ḫumbaba het beeld van Ištar zou hebben geroofd en dat Gilgameš dat nu terug wilde veroveren, zooals Zimmern (*KAT*[3], p. 571, Anm. 2) en Ungnad (*AOTB*, 1909, p. 42, Anm. 11) vermoedden, is niet waarschijnlijk. Niet alleen wordt in den tekst door Gilgameš een geheel andere reden voor zijn tocht naar den cederberg genoemd, maar ook komt Ḫumbaba elders als helper van Ištar voor (cf. Ebeling, *Quellen zur Kenntnis d. bab. Rel.*, II, 1919, p. 6, r. 21). Ḫumbaba is door Enlil tot wachter aangesteld (cf. Schott, II, V, 5 sq., p. 27; Ungnad-Gressmann, II, 7, 1 sqq.).

[203]) II, IV, 99 (Schott, p. 27); II, IV, 158 sq. (Schott, p. 28); II, IV, 186 (Schott, p. 29); III, I, 322 (Schott, p. 32).

[204]) VI, II, 8 (Schott, p. 38). Deze regel komt voor in één der Hethietische fragmenten, die te Boghazkeuï werden gevonden.

„Ze keken telkens weer naar de hoogte van de cederen [205]);
„ze keken telkens weer naar den ingang van het woud.
„Waar Ḫumbaba langs gegaan was, waren voetsporen.
„De wegen zijn recht aangelegd, het pad is goed gebaand.
„Den cederberg zien ze, de woonplaats der goden,
het heiligdom van Irnini.
„Vóór den berg dragen de cederen hun overvloed (van loof);
„hun schaduw is heerlijk, rijk aan verkwikking".

Of wij in den door Gilgameš (of Enkidu) gevelden ceder op dezen cederberg, bij het heiligdom van Irnini, met een parallel van den boom des levens te doen hebben [206]), wordt door velen terecht betwijfeld [207]). Reeds het feit, dat deze

[205]) Het schijnt niet zeker te zijn of „erini" hier als singularis of als pluralis moet worden vertaald. UNGNAD vertaalt enkelvoudig; zoo ook in r. 7 sqq. Ook JENSEN, KB, VI, I, P. 441; NIKEL, *Genesis u. Keilschriftforschung*, p. 133; JEREMIAS, *ATAO* [4], p. 93; OBBINK, *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 47 sq.; GUNKEL, *Genesis*, p. 38; WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 3; FELDMANN, *P. u. S.*, p. 234; EBELING in GRESSMANN, *AOTB*[2], 1926, p. 160; BÖHL, *Zum Ursprung des babylonischen Labyrinths*, in Festschr. DEIMEL, Analecta Orientalia, XII, 1935, pp. 21 sqq. e.a. SCHOTT daarentegen vertaalt meervoudig. Zoo ook VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 75 e.a. Daar in den eersten en derden regel gesproken wordt over een woud (iṣ kišti) zou het voor de hand liggen hier aan meer dan één ceder te denken. Noodzakelijk is dit echter niet. En ook als men meervoudig vertaalt, is het nog waarschijnlijk, dat zich onder de cederen van dat heilig woud één bijzondere ceder bevond, die door Gilgameš (of Enkidu) werd geveld. Dat staat in II, IV, 118 sqq.: „Den ceder — ik wil zijn berg beklimmen, die ligt in het midden van het reusachtige woud", indien tenminste de lezing van den tekst en de vertaling van SCHOTT hier juist zijn; cf. ook VII, I, 41 (SCHOTT, p. 46) „Die hohe Zeder", waarmee ongetwijfeld de cederboom op den heiligen berg van Irnini wordt bedoeld. Dit is dan de boom, die door JENSEN, STADE, OBBINK, WÜNSCHE, BÖHL e.a. voor een parallel van den boom des levens gehouden wordt. In VII, I, 7 sq. (SCHOTT, p. 45) schijnt Anu echter op meer dan één ceder te zinspelen, die door hen „aan de bergen" zouden zijn „ontrukt".

[206]) cf. aant. 205. — Dat de ceder soms met magische levenskracht in verband werd gebracht blijkt uit den in aant. 301 genoemden bezweringstekst.

[207]) cf. NIKEL, o.c., p. 133 sq.; DHORME, *Choix de Textes*, nr. V; THOMPSON, *Devils and evil Spirits of Bab.*, I, London, 1904, p. XIV sq.; VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 75 sq., 79 sq.; FELDMANN, *P. u. S.*, p. 234 sq.; GUNKEL, *Genesis*, p. 38.

boom *geveld* wordt, pleit daartegen [208]). Bovendien geeft de tekst nergens aan, dat het doel van Gilgameš met zijn tocht naar den cederberg was het zoeken van het leven. Dat verlangen komt pas bij hem op na den dood van Enkidu. Gilgameš spreekt daarentegen meer dan eens uit, dat zijn doel is het vellen van den ceder om zich daardoor „een naam te maken" [209]).

Ook is dit heiligdom van Irnini geen paradijs [210]), althans niet van de eerste menschen. In het cederwoud houden geen menschen verblijf, en de menschen, die op de aarde zijn, wonen ver daar vandaan in Uruk en elders. Wel is het een „woonplaats der goden" en zou men dus aan een parallel van den godenberg kunnen denken en in verband daarmee aan een verbasterde paradijstraditie [211]), maar van de functie van den bijbelschen boom des levens, noch van de historische entourage daarvan is verder ook maar eenige sprake [212]).

---

[208]) cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 75, n. 3.

[209]) cf. II, IV, 160 (SCHOTT, p. 28); II, IV, 187 (SCHOTT, p. 29). Het vellen van den boom is symbool van zijn overwinning en beteekent smaad voor Irnini en Ḫumbaba (cf. LANDSBERGER, Z. f. Assyr., 1934, p. 165).

[210]) Zooals GRESSMANN beweert (*Gilg. Epos*, p. 113). GRESSMANN wijst er echter zelf op, dat behalve Ḫumbaba niemand in dit cederwoud woont.

[211]) Men zie daarover het Register s.v. „godenberg" en „paradijsberg".

[212]) Merkwaardig zijn de volgende regels uit één der Sumerische fragmenten van het *Gilgameš-epos*, waarin over een boom gesproken wordt (vert. SCHOTT, Stück III, p. 86):

„An seiner Wurzel hatte die Schlange, die Ruhe nicht kennt,
ihr Nest angelegt,
„Auf seinen Wipfel der Vogel Imdugud ein Junges gesetzt,
„Seine Höhlung die Sturmhexe zu einem Hause gemacht".

Deze bewoordingen herinneren aan beschrijvingen van den wereldboom e.d., die wij elders aantreffen, b.v. aan die van Yggdrasil (cf. het Register s.v. „Yggdrasil" en „wereldboom").

In een ander fragment (SCHOTT, Stück V, p. 91) wordt verhaald, hoe Gilgameš uitroept den kop van de slang aan den wortel van dezen boom te zullen verpletteren (r. 13), en hoe hij daarna den boom uit de aarde rukt en de wortels evenals den top als wapens(?) gebruikt. Dit gedeelte schijnt echter niet in de episode over den tocht naar het cederwoud van Irnini voor te komen, maar in een ander verband.

In de tweede plaats komt voor ons onderzoek in aanmerking *de boom in den tuin van Siduri.*

Na den dood van Enkidu was Gilgameš op zoek gegaan naar het (eeuwige) leven en had zich daartoe op weg begeven naar zijn voorvader Utnapištim, van wien hij wist, dat de goden hem de onsterfelijkheid hadden verleend. Op zijn tocht komt hij bij het gebergte Mašu [213]), waar zich de zonnepoort bevindt, waar de hemelmuur (šupuk šamē) raakt aan de onderwereld [214]), en waar schorpioenmenschen de wacht houden [215]). Deze laten hem door de poort [216]), waarna Gilgameš 12 dubbeluren lang schrijdt door het land der duisternis,

---

Imdugud (Sem. Zū) is de stormvogel, die door Lugalbanda, den vader (of beschermgod) van Gilgameš, is overwonnen (cf. B. Meissner, *Bab. u. Ass.*, II, 1925, p. 182). Met Zū zijn te vergelijken de Perzische vogel Šaēna en de Indische Garuḍa; zooals Zū nestelt op het Mašugebergte, zoo Šaēna op den Harā Berezaiti en Garuḍa op den Meru. Men zie Excursus I en raadplege voorts het Register s.v. „Zū", „Garuḍa" en Šaēna".

[213]) Wensinck (*Tree and Bird*, p. 1) vermoedt, dat het Mašu-geb. een Mesopotamisch gebergte is. Jensen (*Das Gilg. Epos in der Weltlit.*, I, 1906, pp. 24, 33) denkt aan het Libanon- of Anti-Libanongeb. Zoo ook reeds Zimmern, *KAT* [3], p. 573. Aalders, *Genesis*, I, 1933, p. 289 acht dit ook waarschijnlijk. Albright (AJSL, 1918/19, p. 190) vermoedt Kl. Azië of Armenië. Virrolleaud localiseert het in Armenië (*Le voyage de Gilgamesh au Paradis*, RHR, 1930, pp. 202 sqq.). In de Alexanderlegende heet deze berg Masīs (cf. Budge, *The hist. of Alex. the Great*, p. 168), een bergtop in Armenië; in de Syrisch-chr. legende Mūsās (cf. Ungnad-Gressmann, *Gilg. Epos*, p. 161, Anm. 3 en p. 162, Anm. 1). — Met het Mašu-geb. is te vergelijken het Arabisch gebergte Kāf aan het einde der wereld (cf. M. Streck, art. *Kâf*, in Enz. d. Isl., II, Leiden, 1927, pp. 658 sqq.). Zie ook Wensinck, *The Ocean*, pp. 26 sqq. Jensen, *Das Gilg. Epos*, I, p. 36 brengt het in verband met het bijbelsche Maš (Gen. 10 : 23).

[214]) cf. B. Meissner, *Bab. u. Ass.*, II, 1925, p. 110.

[215]) Voor de wachters bij de zonnepoort zie men behalve de in aantt. 294 sq. genoemde afbeeldingen ook Wensinck, *Tree and Bird*, fig. 15. Samengestelde dierfiguren met een staart, die aan den angel van een schorpioen doet denken, staan afgebeeld o.a. op een Hethietischen zegelcylinder (cf. afb. 38 = Ward, *Seal Cylinders*, p. 267, fig. 275). Voor afbeeldingen van schorpioenmenschen zie men voorts afb. 43 en Jastrow, *Bildermappe*, nrs. 31, 33 en 39; Ward, o.c., fig. 557.

[216]) Als halfgod, zonneheld en zoon van de priesters van Šamaš is dit voor Gilgameš mogelijk (cf. Wensinck, *Tree and Bird*, p. 2).

totdat hij komt in den tuin van Siduri[217]), waarvan het slot van de 10e tafel (V, 47 sqq.) een beschrijving geeft:

---

[217]) Siduri is evenals Irnini een andere naam voor Ištar (cf. ALBRIGHT, AJSL 1919/20, p. 260). Zij woont in of bij den oceaan (cf. X, I, 1). In een bezweringsformule (Šurpu, II, 172) wordt zij „godin der wijsheid, genius des levens" genoemd. Volgens ALBRIGHT woonde zij bij „den oorsprong der stroomen" (cf. zijn art. *The mouth of the Rivers*, AJSL, 1918/19, pp. 161 sqq.) en zal zij oorspronkelijk de bewaakster van den boom en het water des levens zijn geweest, als zij tenminste in één der oudere Gilgameš-verhalen voorkwam als doel van den zoeker naar het leven, zooals ALBRIGHT vermoedt (AJSL, 1919/20, p. 260). Hij brengt haar naam in verband met Sirtur, de moeder van Tammuz (ib., p. 262) en via haar bijnaam Sabitu met Sambethe der Gnostieken (ib., p. 287 sq.).

De bijvoeging „Sabitu" bij Siduri beteekent waarschijnlijk: „schenkster" (cf. J. FRIEDRICH, Z. f. A., 1929, p. 22, 53; VIRROLLEAUD, RHR, 1930, pp. 202 sqq.). SCHOTT vertaalt dan ook: „Schenkin" (o.c., p. 55). Zoo ook EBELING in GRESSMANN, *AOTB*, I², p. 170 sq.

De naam „waardin" (cf. VRIEZEN, p. 76, aant. 1) klinkt vreemd voor een godin van een tuin aan het einde der wereld. Beter lijkt mij de benaming „schenkster". Niet onmogelijk draagt zij dezen naam als schenkster van een godendrank zooals de haoma-drank of de mede. In dit opzicht is dan met haar te vergelijken de Grieksche nymph Kalypso, die op haar eiland in het verre Westen (Od. V, 277) blijkbaar ook aan Odysseus den onsterfelijkheidsdrank schenken kan (cf. Od. V, 135 sq.: *ἔφασκον θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήρων ἤματα πάντα.*" Bij Siduri bevindt zich blijkens X, 1, 3 ook een kruik of i.d. en een kuip om te brouwen. Aan de Babylonische tempels waren vaak schenkgelegenheden verbonden, waar door een vrouw bier of wijn geschonken werd aan de tempelbezoekers (cf. JEREMIAS, *HAOG*², p. 474). De schenkplaats aan het einde der wereld komt ook elders voor (cf. H. SIUTS, *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen*, Teutonia XIX, Leipzig, 1911, p. 46). Men denke ook aan de Egyptische godinnen Hathor en Nut, die de zielen op weg naar het doodenland spijze en drank verschaffen (cf. het Register s.v. „Hathor", „Nut", „spijs (en drank) voor de dooden"). De wijn werd beschouwd als „het water des levens" (cf. het Register s.v. „wijn" en „water des levens").

In het Javaansche verhaal *Nawaruci* (zie Hoofdst. I, p. 6) wordt ook verteld dat aan Wrkodara op het eiland met de gouden en juweelen boomen geurig water geschonken werd uit een juweelen flesch.

Als merkwaardige parallellen van dezen tuin van Siduri zijn te beschouwen in de Indische litteratuur de tuin van Parbhāvati aan den oever van de zee, waar Hanumān komt op één van zijn tochten; in de Arabische litteratuur de tuin met edelsteenboomen, die beschreven wordt in de geschiedenis van „Alā ed-Din en de wonderlamp" (MAX

„Hij richt zich naar den edelsteenboom[218]) om te zien.
„Karneool[219]) groeide als zijn vrucht.
„(Druiven)takken hingen af, lieflijk om te aanschouwen.
„Lapis lazuli groeide als druiventrossen(?).
„Vruchten groeiden, een lust om te zien"[220]).

Nu is het echter allereerst al onzeker of we hier met een boom te doen hebben, of dat karneool (c.q. malachiet) en lapis lazuli met een wijnstok vergeleken worden[221]).

Maar ook al hebben we hier werkelijk met een boom te doen, zooals m.i. blijkens het verband wel waarschijnlijk is, dan is de beschrijving zoo algemeen, dat er niet veel uit valt

---

HENNING, *Tausend und eine Nacht*, XX, p. 21 sq.) en de gouden boomen met diamanten als vruchten, die Abu Muhammed „de Luiaard" vond in de koperen stad, waar de stralen der zon niet doordrongen en waar zijn vrouw gevangen werd gehouden, die hij bevrijdde door middel van een talisman, bestaande uit een koperen adelaar, staande op een slang (MAX HENNING, *Tausend und eine Nacht*, VII, pp. 23 sqq.); en vooral het eenden-eiland in het midden der zee met de gouden en juweelen boomen, dat Wrkodara bereikte op zijn speurtocht naar het water des levens, zooals dat beschreven wordt in het Javaansche geschrift *Nawaruci*. Ik herinner hier ook aan Hongaarsche sprookjes (cf. EL. SKLAREK, *Ungarische Volksmärchen*, Leipzig, 1901, p. 107), waarin sprake is van een tuin met zilveren boomen, die gouden bladeren droegen en diamanten bloemen, terwijl in de beken melk en honig stroomde. Men zie voor deze gouden boomen met diamanten vruchten ook het Register s.v. „gouden boom(en)" en „edelsteenboom(en)".

[218]) Zoo leest SCHOTT (o.c., p. 55) op deze plaats. UNGNAD vermoedt (o.c., p. 43) „godentuin". Zoo ook JEREMIAS, *ATAO*[4], p. 94. VRIEZEN (*Onderzoek*, p. 77) vertaalt alleen: „plant van" en laat de nadere bepaling open.

[219]) ALBRIGHT (*The Goddess of Life and Wisdom*, ASJL, 1919/20, p. 259) vertaalt „malachiet" en verwijst naar ASJL 1917/18, p. 230.

[220]) cf. ALBRIGHT: „Malachite grew as its fruits; A grapevine hung down, fair to behold; Lapis-lazuli grew as clusters of grapes; Fruit grew, dazzling to see."

UNGNAD: „Rotstein trägt seine Frucht; Mit Ranken behangen, gut anzuschauen; Lapis lazuli trägt....; Frucht trägt er, begehrenswert anzusehen".

SCHOTT: „Der Karneol, er trägt seine Frucht; Reben hangen dran, lieblich anzuschaun; Der Lasurstein trägt Laubwerk; Auch trägt er Frucht, lustig anzusehen."

[221]) GRESSMANN, *AOTB*[2], p. 169, Anm.

af te leiden. Men heeft dezen „boom" ook met den boom der kennis in verband gebracht, en met evenveel (of liever met even weinig) recht[222]). Trouwens, wanneer met dezen boom een boom des levens bedoeld was, waarom zou Gilgameš dan weer verder zijn gegaan? Hij zou dan immers zijn doel reeds hebben bereikt[223]). Het vervolg toont echter duidelijk, dat hij dat doel door dezen „boom" niet bereikt heeft, want als Gilgameš Siduri meedeelt, dat hij het (eeuwige) leven zoekt, antwoordt zij hem (X, III, 1 sqq.):

„Gilgameš, waarheen gaat gij?
„Het Leven, dat gij zoekt, zult gij niet vinden!
„Toen de goden de menschheid schiepen,

---

[222]) cf. o.a. G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, p. 381.

[223]) Veel meer aanbeveling verdient het met Wensinck (*Tree and Bird*, p. 3) in dezen boom een „tree of light" te zien, die ook elders (bijv. in de Mohammedaansche litteratuur) op een dergelijke wijze als edelsteenboom beschreven wordt. Ik acht het echter onjuist om via dezen lichtboom toch weer een rechtstreeksch verband met den boom des levens te leggen, zooals Wensinck doet (l.c.). Het is wel juist, dat „licht" en „leven" in de Oostersche voorstelling nauw verwante begrippen zijn (zie het Register s.v. „licht (en leven)") en ook acht ik het wel waarschijnlijk, dat in den lichtboom een verbasterde traditie van den boom des levens is vervat (cf. het Register s.v. „lichtboom" en „zonneboom"), maar het lijkt mij niet gemotiveerd een rechtstreeksch verband te leggen tusschen den boom uit den tuin van Siduri en den boom des levens. De boom des levens is hier echter door de voorstelling van de standplaats van dezen boom in het uiterste Oosten met de zon en het licht in verband gebracht, terwijl het oorspronkelijk karakter, mede door het opkomen van den zonnedienst, vrijwel geheel teloor is gegaan. In het Gnostische geschrift *Woorden van Adam tot Seth* komt o.a. ook deze uitspraak van Seth tot Adam voor: „vader, weet, dat hij (nl. de tak, dien Seth voor Adam uit het paradijs gehaald heeft en door dezen als afkomstig van den boom der kennis herkend wordt), evenals hij den dood bracht, ook leven schenken en licht verschaffen kan" (cf. Erw. Preuschen, *Die apocryphen Gnostischen Adamschriften*, Giessen, 1900, p. 47). Later wordt datzelfde van den boom des levens gezegd (Preuschen, o.c., p. 52). — De voorstelling van den licht- of zonne-boom komt bij verschillende volken voor, zoo bijv. in China (de boom Fu-sang, cf. Ed. Erkes, *Chinesisch-Amerikanische Mythenparallelen*. T'Oung Pao, Leiden 1925/6, pp. 35, 38 sq.) en in Amerika (cf. Krickeberg, *Nordamerik. Indianenmärchen*, pp. 96, 113 sq. Men zie ook aantt. 294 en 295.

„Deelden zij den dood mede aan de menschheid,
„Behielden voor zich zelf het Leven".

Gilgameš houdt echter aan en vraagt haar den weg naar Utnapištim. Siduri verwijst hem daarvoor naar Uršanabi, den veerman van Utnapištim. Tezamen varen Gilgameš en Uršanabi daarna over den oceaan, die anders alleen door šamaš wordt overgestoken. Na vele wederwaardigheden bereikt Gilgameš tenslotte het (ei)land van Utnapištim, die hem reeds heeft zien aankomen (X, IV, 12 sqq.). Gilgameš vertelt hem zijn geschiedenis en met welk doel hij gekomen is (X, IV, 42 sqq., V, 1 sqq.). Utnapištim antwoordt hem echter, dat de dood onverbiddelijk is en ieders lot (X, VI, 25 sqq.).

Maar Gilgameš zegt tot hem (XI, 1 sqq.):

„Als ik U aanzie Utnapištim,
„Uw maat is niet anders, gij zijt juist zooals ik....
„Zeg mij, hoe kwaamt gij in de rij der goden en hebt gij
het leven gezien?"

Daarop vertelt Utnapištim hem de geschiedenis van den zondvloed, waaraan hij alleen met zijn vrouw is ontkomen, welke geschiedenis een groot deel van de elfde tafel in beslag neemt (XI, 8-196). Het verhaal eindigt met den zegen, dien Enlil over Utnapištim en zijn vrouw uitsprak [224]) (Schott, XI, 193-195; Ungnad, XI, 202-204):

[224]) Even tevoren (Schott XI, 187; Ungnad XI, 196) had Ea tot Enlil gezegd: „Den zeer schrandere (= Atraḫasis, een bijnaam van Utnapištim, die vroeger door omzetting wel in verband werd gebracht met Xisuthros, d.i. ḫsis-atru) liet ik droomen zien; zoo vernam hij het geheim der goden". Volgens Kristensen (*De plaats van het zondvloedverhaal in het Gilgameš-epos*, Versl. en Med. Kon. Ak. v. Lett., Afd. Lett., V, 2, Amsterdam, 1917, pp. 54 sqq.) is dit geheim het mysterie van de opstanding van het leven uit den dood. Volgens Kristensen wordt in het *Gilgameš-epos* tot drie maal toe de reis van den lichtgod door het doodenrijk beschreven. Eerst de reis van Gilgameš door het Mašu-gebergte naar den tuin van Siduri, daarna de tocht van Gilgameš naar het (ei)land van Utnapištim over de wateren des doods en tenslotte het zondvloedverhaal van Utnapištim.
De naam Ut-napištim beteekent: „hij vond leven". Het Sumerische aequivalent daarvan is: Ziu(d)sud(d)u of Zisudra. Uit dezen Sumerischen naam is het Grieksche *Ξισούθρος* te verklaren (met welken naam Berosos den held van het zondvloedverhaal noemt) en dus niet uit Ḫasis-atra.

„Vroeger was Utnapištim slechts een mensch,
„Voortaan zullen ons goden gelijk zijn Utnapištim en zijn vrouw.
„Wonen zal Utnapištim
„In de verte aan de monding der stroomen!" [225]).

Indien Gilgameš dit (goddelijk) leven ook verwerven wil, moet hij zich zes dagen en zeven nachten lang van slaap onthouden (XI, 199) [226]). Gilgameš is daartoe echter niet in

---

[225]) Bij de uitdrukking „aan de monding der stroomen" (ina pī nārāti) denken velen aan de monding van Eufraat en Tigris (cf. JEREMIAS, *Hölle u. Paradies*, p. 26; JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, Giessen, 1905, p. 343, Anm. 2 [in verband met Eridu]; KING, *Legends of Bab. and Egypt*, London, 1918, p. 90 [Perzische Golf] e.a.). Zeker is dit echter niet. VIRROLLEAUD (*Le voyage de Gilg. au Paradis*, RHR, 1930, pp. 202 sqq.) denkt aan het Kaukasus-gebergte. „Pī" zou dan in plaats van de monding de bron moeten aanduiden (cf. ALBRIGHT, *The Mouth of the rivers*, AJSL, 35, pp. 161 sqq.). JENSEN (*Das Gilg. Epos*, I, p. 37) zoekt de woonplaats van Utnapištim (Xisuthros) in het verre Westen (Andalusië in Spanje) en identificeert de beide rivieren met de Guadiana en de Guadalquivir.

Niet onmogelijk is het een mythische, geen geographische aanduiding (cf. GRESSMANN, *Das Gilg. Epos*, p. 164; zoo ook VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 78, aant. 2).

Men heeft de uitdrukking „aan de monding van de beide rivieren" wel vergeleken met Soera 18 : 59 uit den Ḳor'ān, waar gesproken wordt over de samenvloeiïng van de beide zeeën (مجمع البحرين), zoo bv. LIDZBARSKI, ZA, 7, pp. 104 sqq.; 8, p. 263 en BURROWS, *Tilmun, Bahrain, Paradise*, Orientalia, 30, 1928, pp. 16 sqq. — FRIEDLÄNDER (*Die Chadhirlegende*, Leipzig, 1913, p. 303) vermoedt, dat daarmee de Straat van Gibraltar wordt bedoeld. Men zie Enz. d. Isl., I, p.. 584, s.v. Baḥrain en A. J. WENSINCK, *Tree and Bird*, pp. 17 sqq.; id., Enz. d. Isl., II, 1927, p. 924 sq.

[226]) SCHOTT (o.c., p. 72, aant. 28) vermoedt, dat dit niet-slapen bedoeld is als een slaapoffer aan de goden. Als gevolg van „magische analogie" (meer dan eens wordt in het *Gilgameš-epos* over de verwantschap van slaap en dood gesproken, zoo bijv. in X, VI, 33) zal hij dan door het slaapoffer het leven verwerven. GRESSMANN (*Gilg. Epos*, p. 140) veronderstelt, dat Gilgameš zal moeten toonen of hij den slaap overwinnen kan. Indien hij den dood overwinnen wil, zal hij in ieder geval sterker moeten blijken dan de slaap. Dergelijke motieven vindt men ook in de Middeleeuwsche poëzie (cf. REINH. KÖHLER, *Kleinere Schriften*, II, Berlin, 1900, pp. 47 sqq.).

staat. Hij valt onmiddellijk in slaap[227]). Als Utnapištim hem op den zevenden dag wekt[228]) begrijpt Gilgameš, dat hij tevergeefs heeft getracht den dood te ontkomen (XI, 230 sqq.). Reeds heeft hij zich met Uršanabi weer ingescheept, als Utnapištim, op aandrang van zijn vrouw, tot hem zegt (XI, 264 sqq.):

„Gilgameš, gij zijt gekomen, gij hebt u ingespannen en
afgemat,
„Wat zal ik u geven, dat gij naar uw land wederkeert?[229])
„Ik zal u een verborgenheid onthullen, Gilgameš,
„En iets onbekends(?) zal ik u zeggen:
„Het is *een kruid, dat gelijkt op een distel*(?);
„Als een roos steekt zijn doorn in de hand.
„Wanneer dit kruid in uw handen komt
(keer dan terug naar uw land)"[230]).

---

[227]) Een dergelijk verhaal over het niet-verkrijgen van de onsterfelijkheid door het inslapen vóórdat de bepaalde 7 dagen om zijn, vinden we bij de Ngala in het Congo-gebied (cf. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit*, Berlin, 1936, p. 282). Ook hier het nauwe verband tusschen slaap en dood. Voor een soortgelijk verhaal op Soemba zie men p. 37.

[228]) De 7 brooden, waarvan in dit gedeelte sprake is, hebben m.i. met „levens-" of „tooverbrooden" of i.d. niets uit te staan, zooals bv. GRESSMANN (*Gilg. Epos*, p. 142), JENSEN (*Gilg. Epos*, p. 46) e.a. vermoeden, maar moeten voor Gilgameš als bewijs dienen, dat hij werkelijk geslapen heeft. De vrouw van Utnapištim heeft elken dag één brood gebakken, en doordat elk brood een dag ouder is dan het andere (XI, 215 sqq.), kan Gilgameš zien, dat hij werkelijk zoolang geslapen heeft (XI, 223 sqq.).

[229]) Dit wil niet zeggen, dat het kruid, straks door Gilgameš geplukt, een toovermiddel voor een gelukkige terugreis zou zijn, zooals JENSEN (*Gilg. Epos*, I, p. 49, Anm. 1 en p. 138) en BURROWS (Orientalia 30, p. 12 n. 1) vermoeden. Het is duidelijk Utnapištims bedoeling Gilgameš niet meer naar zijn land te laten terugkeeren met leege handen, doch aan zijn verlangen naar een middel tegen den dood tegemoet te komen. Daarmee is ook in overeenstemming de benaming, die Gilgameš aan dit kruid geeft. De episode van de slang, die hem het kruid ontrooft, is zoo ook alleen verklaarbaar. Men zie ook aant. 201.

[230]) R. C. THOMPSON vult hier aan: „Dan zult gij het leven vinden". In verband met de benaming, die Gilgameš straks aan dit kruid geeft, zou men ook kunnen aanvullen: „dan zult ge tot uw jeugd terugkeeren".

Zoodra Gilgameš deze woorden gehoord heeft, bindt hij zware steenen aan zijn voeten en daalt af in den oceaan (apsū) (XI, 271 sqq.); hij neemt het kruid (XI, 274), snijdt af van zijn voeten de zware steenen en spreekt tot Uršanabi (XI, 278):

„Uršanabi, dit kruid is *het wonderkruid*(?),
„*Waardoor de mensch zijn oerkracht*[231]) *verkrijgt.*
„Ik wil het meenemen naar het ommuurde Uruk, om
het daar te laten eten(?),
„Het heet: „*als grijsaard wordt de mensch (weer)*
jong"[232]).
„Ik wil ervan eten *om tot mijn jeugd weder te keeren*".

Als hij kort daarna echter bij een bron zich gaat baden, ruikt een slang den geur van het kruid, sluipt heimelijk dichterbij(?) en ontrooft hem het kruid (XI, 285 sqq.). Bij haar terugkeer werpt zij de huid af (XI, 289)[233]). Gilgameš zet zich weenend neer en zegt tot Uršanabi (XI, 293 sqq.):

---

[231]) Zoo vertalen Jensen en Schott. Vriezen (*Onderzoek*, p. 82) leest: „waardoor de mensch in zijn hart steeds het leven bereikte" en zegt in een noot: „Gilg. wil blijkbaar zeggen, dat hij de plant heeft gevonden, waarover de menschheid altijd heeft gedroomd, als het levenselixer bevattende". Ungnad vertaalt: „begeerte". Zoo ook Ginzberg (Orientalia, 1936, p. 186). Dhorme (*La Religion Assyro-Babylonienne*, Paris, 1910, p. 189) vertaalt: „souffle de vie".

[232]) šību išṣahir amēlu.

[233]) Zoo vertalen Thompson, Schott en Vriezen. Men zie voor dit gedeelte J. Morgenstern, *The role of the serpent in Semitic Mythology*, Z. f. A., 1914/5, pp. 284 sqq. In de mythen van verschillende volken (ook in onzen Indischen Archipel) wordt verhaald van de slang, die door list of door de schuldige onachtzaamheid van den mensch de onsterfelijkheid verkrijgt, hetgeen blijkt uit het afwerpen van de huid. Men zie het overzicht bij Frazer, *Folklore in the Old Testament*, vol. I, London, 1919, pp. 66 sqq.; id., *Belief in Immortality*, pp. 69 sqq.; id., *The Golden Bough*, vol. IX, London, 1933, pp. 302 sqq.; Penzer, *The Ocean of Story*, IX, p. 48 n. en Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, pp. 265 sqq. — Elders wordt verhaald, hoe de mensch juist aan de slang het „kruid des levens" te danken heeft. Men denke aan de bekende Grieksche sage van Glaucus (den zoon van Minos) en den ziener Polyïdus (cf. E. Rohde, *Der Griech. Roman*, p. 125 sq.) en aan het verhaal van Bulūkijā (1001 Nacht, 531e nacht, vert. Max Henning, IX, pp. 161 sqq.), die aan de slangenkoningin, na haar terugkeer van het gebergte Kāf, vraagt hem het kruid te schenken, welks sap tegen ziekte,

„Voor wien, Uršanabi, hebben mijn armen zich afgemat?
„Voor wien vloeit weg het bloed van mijn hart?
„Niet voor mijzelf heb ik iets goeds gewrocht, voor den aardleeuw (= de slang?) heb ik iets goeds gedaan".

Zonder zijn doel bereikt te hebben keert Gilgameš daarna naar Uruk terug.

De vraag, die wij te beantwoorden hebben is deze: heeft het door Gilgameš geplukte en hem door de slang weer ontroofde kruid iets met den boom des levens uit te staan, ja dan neen?

In den naam als zoodanig komt dit niet uit, want het won-

---

ouderdom en dood beschermt. Met behulp van dit sap wandelt Bulūkijā over de zee naar een eiland, dat op Eden gelijkt en waar een reusachtige boom groeit, in welks schaduw de vromen hemelsche spijzen genieten. In den top van den boom bevindt zich een vogel, die tegelijk met Adam uit het paradijs gevlogen is en sindsdien op dit eiland woont. Ook El-Chidr bevindt zich daar.

Voor het slangenkruid zie men voorts OHLERT, *Das wundertätige Schlangenkraut in Mythus, Sage und Märchen*, Grenzboten, Bd. 62, nr. 15. Voor Afrika zie men L. FROBENIUS, *Und Afrika sprach*, III, Berlin, 1913, p. 286 en BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit*, p. 379 sq. Voor parallellen bij andere volken cf. BOLTE-POLIVKA, *Anmerkungen*, I, pp. 126 sqq.; J. FERGUSSON, *Tree and serpent Worship*, London, 1873, p. 16; E. BÖKLEN, *Adam und Qain*, Leipzig, 1907, pp. 75 sqq. en THOMPSON, *Motif-Index*, I, B 491, 511 en 512. Voor den Indischen Archipel cf. ADRIANI-SCHWARTZ, *Tontemb. Teksten*, nr. 66; ADRIANI, *Napoesche verhalen*, TZM, 63, p. 54 sq. (= DE VRIES, *Volksverhalen uit O. Indië*, I, p. 246 sq.); ook de Sangireezen gelooven, dat de slang een boom kent, waarmee zij alle wonden heelen kan; voor Java zie men o.a. het slot van Cod. 4960 (3), L.U.B. (*Raden Subrata*); col. 1827 (*Djoarsah*), Cat. VREEDE, p. 203 en *Manik Maja* (ed. PRYOHOETOMO, *Jav. Leesboek*, Amsterdam, 1937, p. 46; vert. WINTER, p. 86).

UNGNAD vertaalt: „Toen hij terugkeerde, sprak hij een verwensching uit", maar deze lezing schijnt niet juist te zijn (cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 82, n. 5).

Merkwaardig is in dit verband een Sumerische tekst (cf. LANGDON, *Sumerian Liturgical Texts*, p. 148, 12 en aant. 4; p. 183, 21 en aant.), waarin de slang blijkbaar wordt voorgesteld als het dier, dat den „dooden koning berooft van de „spijze des levens", die hem de onsterfelijkheid verschaffen moet" (cf. ALBRIGHT, AJSL, 1919/20, p. 278 sq.) en Gudea vertelt van de slang, dat ze aan de heilige geit van de moeder van Ningirsu de melk ontroofde (Cyl. B, Col. 10, r. 4 sqq.; THUREAU-DANGIN, *Königsinschriften*, pp. 130 sqq.; cf. LANDERSDORFER, *Die Sumerischen Parallelen*, Münster, 1917, p. 93).

derkruid van Gilgameš wordt niet een „boom" maar een (stekelige) „plant" genoemd, en het verleent ook niet rechtstreeks het eeuwige leven. Volgens de benaming, die Gilgameš aan deze plant geeft, en blijkens hetgeen met de slang gebeurt, bezit ze het vermogen dengene, die er van eet, te verjongen. We hebben hier dus meer met een *verjongingskruid* te doen dan met een plant, die *het eeuwige leven* bewerkt[234]). Herhaaldelijk eten is noodzakelijk om „eeuwig" te kunnen leven.

Deze verjonging komt bovendien geheel op magisch-physische wijze tot stand. Van het religieus-ethisch karakter van den boom des levens is hier dus geen spoor te bekennen.

Datzelfde geldt de historische entourage. Zelfs al zou de woonplaats van Utnapištim aan de monding der stroomen een reminiscentie zijn aan het paradijs[235]), dan nog wordt het

---

[234]) cf. NIKEL, *Genesis und Keilschriftforschung*, Freiburg, 1903, p. 132 sq. en FELDMANN, *P. u. S.*, pp. 223 sqq. Ook LEIMBACH (*Die Bibl. Urgeschichte*, 1937, p. 82) is deze meening toegedaan. „Das Verjüngungskraut", zegt hij, „ist nicht einmal in Parallele zu stellen mit dem Lebensbaum im Paradiese". T. H. ROBINSON maakt echter in zijn *Hebrew Myths* (Myth and Ritual, p. 183) melding van de „plant of immortality" in het *Gilgameš-epos* als een mogelijke parallel van den boom des levens (o.c., p. 183, n. 1). — MEISSNER (*Beitr. Ass. Wörterb.*, II, p. 65) is van meening, dat de „verjongingsplant" en de (Bab.) „plant des levens" niet hetzelfde zijn, omdat ze tot verschillende plantensoorten behooren. De plant des levens, u-nam-ti-la (cf. MEISSNER, *Bab. u. Ass.*, II, 306) of Šammu balāṭi (men zie daarvoor aantt. 245, 263 en het Register s.v.) zou volgens HAUPT (Z. f. A., 30, pp. 1 sqq.) een papaver zijn, (LANDSBERGER, Z. f. A., 41, p. 231 vermoedt een kolokwint), terwijl met de verjongingsplant van Gilgameš volgens HAUPT (Am. Journ. of Philol., 1925, p. 212) waarschijnlijk een jodium-houdende alge (Chondrus crispus) is bedoeld. Volgens VRIEZEN zijn echter beide planten dragers van dezelfde idee (o.c., p. 83). — Dat de plant van Gilgameš een koraal zou zijn geweest (zooals FR. KÜCHLER, *Beitr. z. Kenntnis der ass.-bab. Medizin*, 1904, vermoedt, cf. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos*, p. 48; zoo ook BURROWS, Orientalia, 30, p. 11 sq., aant. 1) ligt niet voor de hand, want uit de medicinale teksten blijkt, dat uit deze plant olie werd bereid. Ook werd ze geplukt in den „zoetwater-oceaan".

[235]) Het is echter in geen geval het paradijs van de eerste menschen, want Utnapištim wordt met zijn vrouw daarheen overgebracht ná den zondvloed. Ook is het geen godentuin, want Utnapištim zegt tot Gilgameš (XI, 197): „Wie echter zal nu tot u de goden vergaderen?"

bedoelde kruid niet voorgesteld als te groeien in dit paradijs, maar op den bodem van den Oceaan. Het is dus blijkbaar ook voor Utnapištim onbereikbaar, anders dan de boom des levens voor hen, die in het paradijs waren. Van den boom der kennis wordt ook niet gerept, noch van paradijsrivieren of van wachters, die de bewuste plant bewaken.

Van een „parallel" in den strikten zin van het woord kan dus zeker niet gesproken worden.

Wel acht ik het mogelijk, dat in deze verjongingsplant een sterk verbasterde traditie van den boom des levens is bewaard gebleven. De episode van de slang, die hem het kruid ontroofde, zou daar ook op kunnen wijzen [236]). En misschien is het verhaal van de schorpioenmenschen bij de zonnepoort in het Mašu-gebergte nog een zwakke herinnering aan de Kerubim en het Vlammend Zwaard; terwijl de vindplaats van het kruid in den wereldoceaan nog een verre reminiscentie zou kunnen zijn aan de (van uit de aarde ontspringende) paradijs-rivieren, die bij den boom des levens vandaan het paradijs bevloeiden [237]).

Hoogstens is het dus een herinnering aan het verloren paradijs, of een oord der zaligen, dat zich ergens buiten den kring der bewoonde aarde bevindt (immers aan gene zijde van de zonnepoort, de wateren des doods en den wereldoceaan). Een eigenlijke beschrijving van het land van Utnapištim, zooals van den tuin van Siduri, wordt echter niet gegeven, zoodat de gegevens voor een vergelijking ontbreken.

[236]) Al moet ook hier de verbastering van de oorspronkelijke traditie heel sterk zijn geweest. Van een verleidings-scène is in het *Gilgameš-epos* geen sprake. Bovendien is het zeer de vraag of de strekking van deze episode is om aan te toonen, dat de menschen de onsterfelijkheid niet bezitten, omdat een slang hun de levensplant ontroofde. Eerder laat het *Gilgameš-epos* uitkomen, dat de oorzaak daarvan ligt bij de goden, die den menschen van meet af aan de onsterfelijkheid onthielden om haar voor zichzelf te behouden.

[237]) De wereldoceaan is eenerzijds verbonden met den dood (wateren des doods) en met de onderwereld (men denke bijv. aan de in het eerste hoofdstuk genoemde Polynesische mythen, het Javaansche verhaal van Wrkodara, aan het watergraf van Osiris e.d.), anderzijds als oer-oceaan ook de plaats van het beginnende scheppingsleven, omdat uit den oceaan het eerst de aarde en het aardsche leven oprees. Men denke aan de „oer-zee-scheppingsmythen" in N. Amerika, en in geheel N.W. en Z. Azië (cf. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, II, pp. 298 sqq.; V, pp. 323 sqq.; VI, pp. 32 sqq.; L. WALK, *Die Verbreitung*

Het geheele verhaal is wellicht de oudste ons bewaard gebleven dramatiseering van het algemeen menschelijk verlangen naar het verloren paradijs met zijn boom des levens, waarheen de weg voor den mensch voor altijd was toegesloten.

Hetzelfde thema vinden wij, met vele overeenkomstige karaktertrekken, terug o.a. in den Alexanderroman van PSEUDO-KALLISTHENES [238]) (Alexanders tocht naar de levensbron) en in het Javaansche verhaal van Wṛkodara (Bhīma), die het

---

des Tauch-motivs in den Urmeerschöpfungssagen, MAGW, 1933, pp. 60 sqq.; ook in de Bataksche kosmogonische mythen, op Borneo en op Java, o.a. in de *Serat Manik Maja,* wordt deze idee aangetroffen) en aan de oeroceaan- en oerheuvelmythen in Egypte en Griekenland (cf. A. DE BUCK, *Egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel,* Leiden, 1922; W. B. KRISTENSEN, *Het Leven uit den Dood,* Haarlem, 1926, pp. 77 sqq., 90 sqq., 158 sqq.; W. J. PERRY, *The Primordial Ocean,* London, 1935, pp. XI, 148 sqq., 247 sqq.; A. PARROT, *Le „Refrigerium" dans l'au-delà,* RHR, t. 113, pp. 149 sqq.; t. 114, pp. 69 sqq., 158 sqq.; t. 115, pp. 53 sqq.; G. v. D. LEEUW, *Refrigerium,* Mnemos., 1936, pp. 133 sqq.). Over het mogelijk verband tusschen oerheuvel en oeroceaan eenerzijds en paradijs, paradijsboom(en) en paradijsrivieren anderzijds zie men A. J. WENSINCK, *The Ocean in the Literature of the Western Semites,* Amsterdam, 1918, pp. 56 sqq. Zie ook onze bespreking van het Egyptische materiaal (aantt. 377 en 398) en voorts de litteratuur vermeld in THOMPSON, *Motif-Index,* I, 1932, A 692; II, 1933, E 481 en III, 1934, F 133, 134 en 212. Ook in Japan kent men de voorstelling van het paradijs of het doodenrijk op den bodem van een oceaan (cf. F. HADLAND DAVIS, *Mythen en Legenden van Japan,* vert. GOUDSMIT, Zutphen, 1914, p. 315; ALEX. SLAWIK, in *Die Indogermanen- und Germanen-Frage,* Leipzig, 1936, pp. 684, 703); evenals bij de Germanen en Kelten (cf. ALEX. SLAWIK, o.c., p. 704; J. A. MACCULLOCH, *The Celtic Abode of the Blest,* ERE, II, pp. 689 sqq. en CHANT. DE LA SAUSSAYE, *The Religion of the Teutons,* Boston-London, 1902, p. 290); bij de Papua's en de bewoners van de eilanden in de Torres Straat (cf. MAC CULLOCH in ERE, II, 683). Voor onzen Archipel zie men W. J. PERRY, *The Megalithic Culture of Indonesia,* Manchester, 1918, pp. 113 sqq.; TH. KÖRNER, *Totenkult und Lebensglaube bei den Völkern Ost-Indonesiens,* Leipzig, 1936, pp. 101 sqq., 114 sqq.; KRUYT, *Het Animisme,* pp. 357 sqq. en onze bespreking van het zoeken naar het water des levens in hoofdst. I, pp. 4, 38, 40. De Javanen kennen ook een doodenrijk in den Zuideroceaan. Voor deze voorstelling in de Alexanderlegenden zie men Excursus X.

[238]) cf. Excursus X (Alexanders tocht naar de levensbron).

water des levens zocht, waartoe hij afdaalde tot in de diepten der wereldzee[239]).

In de tweede plaats komt voor ons onderzoek in aanmerking de *Adapa-mythe*[240]).

In deze mythe wordt verteld, hoe Adapa, „de man van Eridu"[241]), aan wien zijn vader Ea wijsheid[242]), maar niet

[239]) Men zie daarvoor het eerste hoofdstuk, pp. 3 sqq.

[240]) Van de vier fragmenten van deze mythe, die wij thans nog over hebben, zijn drie afkomstig uit de bibliotheek van Assurbanipal (midden 7e eeuw v. C.) en één uit het archief van Amenhotep IV in Tell El-Amarna in Egypte (1e helft van de 14e eeuw v. C.), waar deze mythe den Egyptischen geleerden blijkbaar als „Babylonisch leesboek" diende.

Fragm. A werd uitgegeven (met transscriptie en vertaling) door V. Scheil (*Recueil de Travaux rel. à la Philol. et à l'Arch. Egypt. et Assyr.*, T. XX, 1898, pp. 127 sqq.) en A. T. Clay (*A Hebrew deluge story*, Babyl. Records in the libr. of J. Pierpont Morgan, Pt. IV, New Haven, 1923, nr. 3); fragm. B door Winckler-Abel (*Der Tontafelfund von El-Amarna*, Berlin, 1889/90, nr. 240) en O. Schroeder (*Vorderasiat. Schriftdenkm.* XII, Leipzig, 1915, nr. 194; transcr. en vert. door J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, I, pp. 964 sqq.); fragm. C, dat met een gedeelte van fragm. B parallel loopt en waarschijnlijk op een gemeenschappelijke bron teruggaat, (in transcr.) door P. Jensen (*Ass.-Bab. Mythen und Epen*, Keilinschr. Bibl. VI, 1, 1900, p. XVII sq.; vert. van het geheel, ib., pp. 92 sqq.) en S. Langdon (*Sumerian Epic of Paradise*, Philadelphia, 1915, p. 42 sq.); fragm. D (transscr. en vert.) door A. Strong (PSBA, 1894, pp. 274 sqq.) en Langdon (o.c., pp. 95 sqq.).

Behalve in de bovengenoemde werken vindt men vertalingen van deze mythe in Dhorme, *Choix de textes*, pp. 148 sqq.; Ungnad, *Rel. d. Bab. u. Ass.*, Jena, 1921, pp. 128 sqq.; Gressmann, *AOTB*, I ², 1926, pp. 143 sqq. (vert. van Ebeling); Obbink, *Bijb. Paradijsverhaal*, pp. 59 sqq.; Zimmern in Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, pp. 420 sqq.; Rogers, *Cuneiform Parallels in the O. T.*, pp. 69 sqq.; Jirku, *AOK*, p. 24 sq. e.a.

[241]) In fragm. D, r. 12 wordt Adapa „zēr ameluti" genoemd, een uitdrukking die letterlijk „zaad (cf. het Hebr. זרע) der menschheid" beteekent (cf. o.a. Dhorme, *Choix de Textes*, p. 158 sq., aant. 12). Men heeft daaruit willen opmaken, dat Adapa door de Babyloniërs als de eerste mensch werd beschouwd (cf. Loisy, *Mythes*, pp. 70 sqq.; Feldmann, *P.u.S.*, pp. 194 sqq.; Br. Meissner, *Bab. u. Ass.* II, p. 188; Fr. Jeremias, in Chantepie, *Lehrbuch*, I ⁴, p. 599; Langdon, ET, 1931/2, p. 45) of als type van den (oer)mensch (cf. Obbink, *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 97; Kristensen, T. T., 1911, p. 4 en *De Godde-*

het (eeuwige) leven[243]) verleend had, op een zeetocht, uit wraak voor het doen omslaan van zijn boot, de vleugels van den Zuidenwind had gebroken en nu naar den hemel werd gedagvaard om voor Anu te verschijnen. Ea raadde hem aan door middel van de beide hemelwachters, Tammuz en Gišzida[244]), Anu gunstig voor zich te stemmen en in geen geval de spijze en het water des doods, welke Anu hem zou aanbieden, aan te nemen. Anu's toorn was echter door de woorden van Tammuz en Gišzida bedaard, zoodat hij aan Adapa niet, zooals Ea gedacht had, de spijze en het water des doods aanbood, maar spijze des levens[245]) en water des levens[246]).

lijke Bedrieger, 1928, pp. 3 sqq. e.a.), maar in fragm. A, r. 6 staat duidelijk dat Ea hem „onder de menschen" geschapen had, en volgens r. 10 deed hij „met de bakkers het bakkerswerk" (waarmee waarschijnlijk het bakken van het ritueele brood wordt bedoeld). Bovendien beteekent „zēr" niet stamvader, maar zaad, afstammeling (cf. ook de desbetreffende opmerkingen van König, *Genesis*, p. 269 sq.). Als zoodanig wordt de uitdrukking „zaad der menschheid" ook gebruikt in den zondvloedtekst van Poebel, Col. IV, r. 10 (cf. aant. 201) van de toen levende menschen, inzonderheid van Ziusudu (= Utnapištim). Zelfs zou uit fragm. A, r. 8 kunnen volgen (indien de vertaling van Ebeling, Ungnad e.a. juist is), dat Adapa één der Anunnaki is, en de Anunnaki zijn de lagere goden van het heiligdom van Ea (cf. Jean, *Rel. Sum.*, p. 122 sq.; volgens Gressmann, *AOTB*, I², p. 175, aant. e zijn ze ook de rechters der onderwereld, en de bewakers van het water des levens). Adapa is dus meer een halfgod onder de menschen, een heros, evenals Gilgameš, dan type van den mensch of de eerste mensch. Dat Eridu moeilijk als het paradijs der eerste menschen kan worden beschouwd hebben wij vroeger reeds betoogd.

242) In fragm. A, r. 5 wordt Adapa „abkallu" genoemd. Volgens Güterbock (Z. f. A., 1934, p. 9 sq., cf. 51 sqq.) kende de Babylonische traditie 7 abkallu (mythische „wijzen") en is Adapa één van hen, cf. Obbink, *Bijb. Par.*, p. 98 sq. In r. 8 wordt hij, evenals Utnapištim, Atrahasis genoemd (cf. aant. 224).

243) Fragm. A, r. 4: „Wijsheid gaf hij hem, eeuwig leven gaf hij hem niet".

244) Tammuz is ook bewaker van den levensboom (cf. Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 104, Anm. 1; p. 373, Anm. 1). Hij bewoont het heilige huis in Eridu, waar zich de geneeskrachtige wereldboom bevindt (cf. Zimmern, *Gott Tamūz*, p. 715). Ningišzida is de „Heer van den levensboom", cf. Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 103, Anm. 4). Men zie voorts over hen het Register s.v. „Tammuz" en „Gišzida".

245) Fragm. B, r. 60 sq.: a-ka-al ba-lā-ṭi. Deze „spijze des levens"

Gedachtig aan de waarschuwing van zijn vader nam Adapa echter geen van beide aan. „Anu zag hem aan en lachte[247]) over hem (en zeide): „Hé, Adapa, waarom hebt gij niet gegeten, noch gedronken? (Nu) kunt gij niet blijven leven"[248]). Als sterveling moest Adapa naar de aarde terugkeeren. Het leven was hem ontgaan.

In verband met dit tragisch slot wordt de Adapa-mythe door verschillende geleerden als een parallel van het bijbelsch zondeval-verhaal opgevat[249]). Adapa is dan de eerste mensch, die woont in het paradijs Eridu; Ea vervult de rol van de slang en wordt de oorzaak, dat Adapa het eeuwige leven verspeelt. De „spijze des levens" zou dan een parallel zijn van den boom des levens.

---

komt ook in verschillende andere teksten voor. In een tekst uit de bibliotheek van Assurbanipal lezen we dat de koning op zijn verzoek om het leven te mogen ontvangen van Ninlil en Ištar „de spijze des levens" verkreeg (cf. Z. f. A., 24, pp. 168 sqq., aangehaald door JEREMIAS, *HAOG*[2], 1929, p. 321). Zie ook aant. 263.

Met de tegenstelling „akāl balāṭi" en „akāl ša muṭi" in de Adapamythe is te vergelijken die tusschen de סם חיים en de סם מות in de Rabbijnsche litteratuur (cf. aant. 84). Het Akkadische šammu (cf. šammu balāṭi, plant des levens) zal etymologisch wel identiek zijn met het Hebreeuwsche סם, dat ook kruid en geneesmiddel beteekent. Als welriekende specerij komt het voor in Ex. 30 : 34.

[246]) Fragm. B, r. 62: me-e ba-lā-ṭi. Voor dit „water des levens" zie men aant. 270.

[247]) EBELING (GRESSMANN, *AOTB*, I[2], p. 145) vertaalt: „Als Anu ihn sah, schrie (?) er auf über ihn". UNGNAD (*Rel. d. Bab. u. Ass.*, p. 131) leest „verwonderde hij zich over hem". Zoo ook OBBINK (*Bijb. Par.*, p. 63). Volgens LANDSBERGER (Z. f. A., 1932, pp. 295 sqq.; 1934, pp. 163 sqq.) zou het „lachen" beteekenen. Zoo ook SCHOTT (OLZ, 1933, pp. 520 sqq.; cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 71 en aant. 7).

[248]) Fragm. B, r. 68. — EBELING (GRESSMANN, *AOTB*, I[2], p. 145) vertaalt: „Bist du nicht gesund?"; zoo ook UNGNAD (*Rel. d. Bab.*, p. 131); in *AOTB* (p. 37) vertaalt UNGNAD echter: „Du bleibst (nun) nicht am Leben"; zoo ook OBBINK (*Bijb. Par.*, p. 63): „Nu kunt ge niet blijven leven"; DELAPORTE (*La Mésopotamie*, Paris, 1923, p. 191): „tu ne vivras pas"; VRIEZEN (*Onderzoek*, p. 72): „Gij zult niet leven".

[249]) cf. LOISY, *Mythes bab.*, pp. 70 sqq.; ZIMMERN, *KAT*[3], pp. 520 sqq.; STADE, *Der Mythus vom Paradies*, ZATW, 1903, p. 174; OBBINK, *Bijb. Par.*, pp. 59, 98 sqq.; MEISSNER, *Bab. u. Ass.*, II, p. 188 sq.; BARTON, *Archaeol. and the Bible*, 1916, pp. 260 sqq.; HEMPEL, *Gott, Mensch und Tier im A. T.*, Z. f. Syst. Theol., 1931/2, p. 228 e.a.

Daartegen zijn echter vele bezwaren in te brengen. Dat Adapa niet de eerste mensch is[250]) en Eridu niet het paradijs van de eerste menschen[251]) hebben we reeds opgemerkt. Ook is er geen reden Ea's raadgeving aan Adapa met de verleiding van de slang in verband te brengen, zooals velen willen[252]). In den tekst staat het niet[253]). En het is van Ea ook moeilijk te verwachten, dat hij zijn eigen zoon (schepsel) bedriegen zou. Ea speelt in de mythologie altijd een „menschenfreundliche" rol[254]). Het ligt daarom veel meer voor

[250]) Zie aant. 241. — SAYCE (ET, 1915/6, p. 416 sq. en PSBA, 1915, p. 231) wilde Adapa als Adamu lezen, maar het feit, dat het teeken -pa dikwijls pa(d) wordt geschreven, is daartegen een onoverkomelijk bezwaar. Datzelfde geldt de opvatting van JASTROW (*Hebrew and Babylonian Traditions*, p. 52), die Adawa leest en dit identiek acht met Adam. JASTROW vermoedt, dat de auteur van Gen. Adam i.p.v. Adawa (of Adapa) geschreven heeft, met het oog op de woordspeling met adāmā, akkergrond. NIKEL (*Genesis und Keilschriftforschung*, p. 131) komt tot deze conclusie: „Wie man sieht, ist eine sichere etymologische Grundlage für die Gleichung Adam = Adapa nicht zu gewinnen; diese beide Namen müssen daher bei der Frage nach dem Zusammenhange zwischen der biblischen Sündenfallerzählung und dem Adapa-mythus ausser Betracht bleiben".

EBELING (*Tod und Leben nach den Vorst. der Bab.*, 1931, p. 27) veronderstelt op grond van a-da-ap = amēlu = mensch, dat Adapa de eerste mensch was. Zie ook JEAN, *Milieu biblique*, III, p. 266 en LANGDON, ET, 1931/2, p. 45. VRIEZEN (o.c., p. 64) acht de door LANGDON verdedigde identificatie echter niet bewezen.

Over de onjuiste gelijkstelling van Adapa met Alaparos, den tweeden oerkoning volgens de koningslijst van Berosos (zoo bijv. OBBINK, *Bijb. Par.*, p. 97 sq., aant. 4) zie men VRIEZEN, o.c., p. 19, aant. 1 en p. 98, aant. 4.

[251]) Zie het Register s.v. „Eridu".

[252]) ALFR. JEREMIAS (*HAOG*[2], p. 432) zegt: „Der Neid der Götter, der falsche Rat Eas hat den Menschen um das ewige Leben betrogen". Nog sterker OBBINK (*Bijb. Par.*, p. 102): „Ea de listige is in de Adapamythe, wat „de schranderste onder de dieren" is in Gen. 3. Beide gebruiken hun listigheid ten nadeele van den mensch". Ook KRISTENSEN (TT, 1911, p. 13) wijst op de overeenkomst van Ea met de paradijsslang, waarbij hij vooral den nadruk legt op het chthonisch karakter van beide. Zie ook zijn *De Goddelijke Bedrieger*, 1928, pp. 2 sqq. en JEAN, *La bible et les récits babyl.*, 1933, p. 79.

[253]) FR. JEREMIAS (in CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I[4], p. 600) laat het dan ook onbeslist: „Hat sich Ea getäuscht oder war es Götterneid ...?" Zoo ook JENSEN (Reallex. d. Assyr., pp. 33 sqq.).

[254]) cf. VRIEZEN, o.c., p. 73.

de hand te veronderstellen, dat Ea Adapa tegen Anu in bescherming wil nemen. Zijn raad t.o.v. Tammuz en Gišzida ligt ook in die lijn. Hij heeft alleen de uitwerking van hun bemiddeling onderschat, en zijn waarschuwing aan Adapa om de hem aangeboden spijze en drank niet aan te nemen berustte op de onjuist gebleken veronderstelling, dat Anu's toorn niet gestild zou worden. Ea's vergissing werd Adapa noodlottig [255]).

Van de parallel met Gen. 3 blijft dus niet veel meer over. En daarmee verliest ook de opvatting, dat in de „spijze des levens" een parallel van den bijbelschen boom des levens moet worden gezien, veel van haar kracht. De naam doet er eenigszins aan denken, en evenals Adam niet van den boom des levens gegeten heeft, is dat met Adapa het geval ten opzichte van de „spijze des levens". Maar daarmee houdt dan ook alle overeenkomst op. Want vooreerst is het niet-eten van de spijze des levens in de Adapa-mythe een gevolg van Adapa's gehoorzaamheid aan Ea's raad, in Gen. 3 is het verdrijven van den boom des levens daarentegen een straf op de *on*gehoorzaamheid van Adam aan des Heeren verbod; vervolgens wordt in de Adapa-mythe verteld, dat aan Adapa het eeuwige leven, *dat hij niet bezat*, door middel van de „spijze des levens" werd *aangeboden*, terwijl in Gen. 3 juist omgekeerd wordt verhaald, dat Adam door zijn *on*gehoorzaamheid de *onsterfelijkheid verliest* en dus *eerst daarna aan den dood onderworpen wordt* [256]). In de Adapa-mythe berust het niet-verkrijgen van het (eeuwige) leven op een tragische vergissing van de godheid, waarvan de onwetende, onschuldige mensch de dupe wordt, in het bijbelsch paradijsverhaal staat de zedelijke schuld van den mensch op den voorgrond en is het niet-meer-mogen-eten van den boom des levens moment van de straf op zijn ongehoorzaamheid [257]).

---

[255]) Men zie voor deze opvatting G. Ch. Aalders, *G.o.G.*, p. 377 sq. Ook Vriezen (o.c., p. 72 sq.) is deze meening toegedaan. In hoofdzaak vindt men ze reeds bij Lagrange (RB, 1916, pp. 266 sqq.), Meissner (*Bab. u. Ass.*, II, pp. 13, 188 sq.), Dhorme (*Choix de Textes*, p. 157, aant. 26) e.a.

[256]) cf. G. Ch. Aalders, *G.o.G.*, p. 352.

[257]) cf. Vriezen, *Onderzoek*, p. 73 sq. Zie ook Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung*, p. 130; W. Lotz, *Die biblische Urgeschichte*, Leipzig, 1907, p. 29 („Man hat auch die Adapa-Sage mit der bibli-

Ook al acht ik het niet onmogelijk, dat enkele sporen van de traditie van den boom des levens in de Adapa-mythe zijn bewaard gebleven, waarvoor het karakter van deze mythe (die wil verklaren, waarom de menschen sterven moeten) en de naam „spijze des levens" (waarbij aan „leven" blijkbaar ook de beteekenis van „eeuwig leven" moet worden gehecht) zouden kunnen pleiten, de verschillen met het verhaal van Gen. 2 en 3 zijn toch zóó talrijk en essentieel, dat van een „parallel", in de vroeger omschreven beteekenis van het woord, niet gesproken kan worden.

Het spreekt vanzelf, dat bij het onderzoek naar eventueele parallellen van den boom des levens in de Babylonisch-Assyrische cultuur en pseudo-religie, volgens de methode, die wij in onze inleiding als de eenig juiste aangaven, in de eerste plaats in aanmerking komen die parallellen, welke hun verklaring kunnen vinden in het verband, waarin zij voorkomen. Dat is bijv. het geval bij de zgn. „parallellen" van den boom des levens, die wij boven hebben besproken, omdat ze voorkwamen in een ons bewaard gebleven tekst, ook al bestaat omtrent de interpretatie van dien tekst nog wel eenig verschil van opinie, zooals we gezien hebben.

Veel minder houvast hebben we aan de uitdrukkingen, die we hieronder vermelden, omdat daarbij een verklarende context òf geheel ontbreekt òf te weinig gegevens biedt om het karakter van de betrokken objecten nader te bepalen.

De belangrijkste van deze uitdrukkingen is de *„plant des levens"* (šammu balāṭi), die in sommige inscripties, hymnen of brieven genoemd wordt.

---

schen Sündenfallgeschichte verglichen, aber der Vergleich ergibt eine gründliche Verschiedenheit") en FELDMANN, *P.u.S.*, pp. 192 sqq. („Die Adapalegende hat ohne Zweifel mehrere mit der biblischen Erzählung verwandte Züge. Aber als eigentliche Parallele oder gar als Prototyp derselben ist sie mit Unrecht angesehen worden"). Op de groote onderlinge verschillen wijzen ook YAHUDA (*Die Sprache des Pent.*, p. 111); HEINISCH (*Genesis*, p. 132) en LEIMBACH (*Bibl. Urgeschichte*, 1937, p. 82: „Der Mythus enthält grundsätzliche Verschiedenheiten gegenüber dem biblischen Sündenfallbericht". De Adapamythe behandelt misschien wel een dergelijk probleem als Gen. 3, maar ze kan „nicht als Quelle, nicht einmal als Parallele dazu betrachtet werden").

Zoo lezen we bijv. in de 8e kolom van een bouw-inscriptie van Asarhaddon[258]: „Mijn priesterlijk zaad[259] moge als het fundament van E-sagila[260] en Babylon voor eeuwig bestaan. Het koningschap moge als de plant des levens den menschen heilzaam zijn"[261].

Misschien is dit een zinspeling op een andere inscriptie, nl. van Adadninari III, die ongeveer een halve eeuw vroeger regeerde en van zijn koningschap verklaarde, dat Assur het als „een plant des levens" had gemaakt voor de Assyriërs[262].

In een Assyrischen brief wordt ditzelfde verband gelegd tusschen de plant des levens en het koningschap, ditmaal door één van 's konings onderdanen, die schrijft: „Wij waren doode honden; de heer koning heeft ons het leven gegeven, hij legde de plant des levens aan onzen neus"[263].

Van de goden is het vooral Marduk, „die de dooden levend

---

[258]) Zie voor hem het Register s.v.

[259]) De Assyrische koningen noemden zich vaak „priesters" van Assur. In vroegeren tijd was de priesterlijke functie met het koningschap verbonden.

[260]) Zoo heette de heilige tempel van Marduk in Babylon.

[261]) cf. MEISSNER-ROST, *Bauinschriften Asarhaddons*, Beitr. z. Assyr., III, p. 254 sq., aangehaald door M. JASTROW, *Die Rel. Bab. u. Ass.*, I, 1905, p. 416.

[262]) cf. ZIMMERN, *KAT*[3], p. 523 sq.

[263]) cf. HARPER, *Assyrian and Babylonian Letters*, 771, r. 6 sq., aangehaald door VRIEZEN, o.c., p. 80 sq. In het hoofdstuk over de geneeskunde deelt MEISSNER (*Bab. u. Ass.*, II, p. 304 sqq.) mee, dat vooral planten als geneesmiddel werden gebruikt. Zelfs werd het woord šammu (plant, kruid) het woord voor geneesmiddel. Ook in het Syrisch heeft „samma" blijkbaar de beteekenis van geneesmiddel (cf. GRAFFIN, *Patrologia Syriaca*, I, 2, 1907, Sp. 27 sq., r. 8, geciteerd door VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 83, aant. 4). Men vergelijke hiermee de Rabbijnsche uitdrukking סם החיים, geneesmiddel des levens, in verband met de Thora-studie (cf. aant. 245).

Van de „plant des levens" zegt MEISSNER, dat men ze „als snuif-(tabak) in de neusgaten stak". Men zie voorts over de plant (het kruid, de spijze, het brood) des levens BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 258, 311, 314, 341 Anm. 6, 398, 438 Anm. 2, 493 sq. en NÖTSCHER, *Auferstehungsglauben*, p. 320 sq.

Het levenskruid komt ook bij vele andere volken voor, ook in verband met het paradijs, zoo bijv. in China (cf. J. J. M. DE GROOT, *Die Religionen des Orients*, in Die Kultur der Gegenwart, I, III, 1, p. 181).

maakt"[264]) en „het leven schenkt"[265]), en daarom ook in relatie staat tot de „plant des levens". In één der hymnen te zijner eere wordt hij als de gever(?) van de plant des levens aangeroepen[266]).

Ook in verschillende persoonsnamen komt de plant des levens voor. Zoo noemt GEMSER bijv. E-ú-nam-til (= „Tempel van het Levenskruid") en šul-gi-ú-nam-til (= „Šulgi is het levenskruid")[267]).

Door het ontbreken van een context is het echter moeilijk vast te stellen welke beteekenis aan dit „levenskruid" (of deze „plant des levens") moet worden toegekend. In verband met de medische teksten[268]) en bezweringsformules[269]), waarin deze plant genoemd wordt, ligt het voor de hand aan

---

[264]) cf. M. JASTROW, *Die Rel. Bab. u. Ass.*, I, pp. 333, 494, 497 sqq. — In één der door EBELING (E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Leipzig, 1915 sqq.) uitgegeven teksten wordt verhaald van een doode, die met behulp van Marduk weer in het leven terugkeert. Daarin komt o.a. ook deze regel voor: „Marduk kan in het graf levend maken" (vert. EBELING; zoo ook LANDSBERGER). LANGDON vertaalt: „uit het graf in het leven behouden" (Babyloniaca VII, l.c.; cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 102, aant. 4).

[265]) ib., II, p. 83. — Marduk wordt ook šá-di-ba-lā-ṭi, „berg des levens", genoemd (cf. *Vorderasiat. Schriftdenkm. d. kön. Mus. zu Berlin*, Leipzig, 1907 sqq., Bd. VII, p. 128, 14).

[266]) cf. HEHN, *Hymnen und Gebete an Marduk*, Beitr. z. Sem. Spr., 1906, p. 360 sq. — Een interessante figuur is in dit opzicht ook Asaru, de „Osiris van Eridu", de zoon van Ea (cf. S. SMITH, *The relation of Marduk, Ashur and Osiris*, Journ. of Egypt. Archaeol., VIII, pp. 41 sqq.). In een bezwering van Asaru wordt o.a. een plant genoemd (wikke?), waarmede Ninkarsak (de godin van de geneeskunde) „ons (?) (wederom) levend gemaakt heeft" (u-ba-li-iṭ an-nina), cf. F. M. TH. BÖHL, *Mededeelingen uit de Leidsche verzameling van Spijkerschrift-inscripties*, II, Meded. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett. dl. 78, Serie B, no. 2, Amsterdam, 1934, p. 27. BÖHL verwijst o.a. naar A. FALKENSTEIN, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung*, Leipz. Sem. Studien, N. F., I (1931).

[267]) B. GEMSER, *De beteekenis der Persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs*, Wageningen, 1924, p. 32.

[268]) EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur*, 157, r. 13, 20; cf. MEISSNER, *Bab. u. Ass.*, II, p. 306.

[269]) EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur*, 73, r. 30; cf. MEISSNER, *Beitr. Ass. Wörterbuch*, II, p. 65.

te nemen, dat deze plant, evenals vele andere plantensoorten, een magisch karakter droeg, met wellicht een mythologischen achtergrond, evenals het „water des levens" (mē balāṭi), dat in vele teksten voorkomt[270]). Wel kan het begrip „leven" in

[270]) De meest bekende tekst, waarin het „water des levens" voorkomt, is (behalve de boven besproken *Adapa-mythe*) het gedicht, dat gewoonlijk *Ištars Hellevaart* wordt genoemd. Van deze mythe zijn nog enkele Sumerische fragmenten uit het derde millennium v. C. gevonden. De latere Akkadische redacties uit Assur en Ninevé zijn echter beter bewaard gebleven (cf. Ebeling, *Keilinschr. aus Assur*, I, 1; Dhorme, *Choix de Textes*, pp. 326 sqq.; Ebeling in Gressmann, *AOTB*², pp. 206 sqq. e.a.).

Ištar ging naar de onderwereld waarschijnlijk om Tammuz terug te halen. Nadat zij met het „water des levens" was besprenkeld, dat in de zak „ḫalziḳu" bewaard en door de Anunnaki bewaakt werd (cf. Jeremias, *HAOG*², p. 161, Anm. 3), keerde zij weer naar de bovenwereld terug (cf. Zimmern, *KAT*³, pp. 561 sqq.; Meissner, *Bab. u. Ass.*, II, pp. 149, 183 sq.; Jeremias, *HAOG*², pp. 168 sqq., 426 sq.). Ook in de Grieksche Hades bevond zich zulk een bron voor de gestorvenen (cf. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 426 sq). Voor de overeenkomstige Indonesische opvattingen zie men hoofdst. I, pp. 34 sqq. en Excursus XI. De gedachte van „het leven uit den dood" vindt men bij vele volkeren (cf. aant. 301).

Het „water des levens" wordt ook in andere teksten genoemd (cf. behalve de reeds genoemde litteratuur ook *KAT*³, p. 25; Prinz, *Altorientalische Symbolik*, Berlin, 1915, pp. 102 sqq., 133 sqq. en Nötscher, *Auferstehungsglauben*, pp. 318 sqq.). De Grieksche en Romeinsche mythologie spreekt van nectar en ambrosia, de Indische van soma en amṛta, de Perzische van haoma (cf. het Register s.v. „soma", „haoma" en „amṛta"), de Javaansche van tirta marta en banjoe oerip. Men zie voor deze voorstelling (ook bij andere volken) voorts: Ad. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin, 1859, pp. 12, 32 sqq., 118 sqq., 175, 247 sqq.; A. Bastian, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, I, Berlin, 1888, pp. 53 sqq. (Palau-eil.), geciteerd door Feldmann, *P.u.S.*, p. 482; ib., p. 484 (Sandwich-eil.); Wünsche, *Lebensbaum*, pp. 71 sqq.; Dähnhardt, *Natursagen*, II, p. 154; Böklen, *Adam und Qain*, pp. 65 sqq.; H. Lessmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1908, p. 42; E. R. Emerson, *Indian Myths*, Boston, 1884, p. 188 sq.; Strack-Billerbeck, II, 231 sq.; III, 253 (het water des levens in de Rabbijnsche litteratuur); K. v. Spiess, *Behälter des Unsterblichkeitstrankes*, MAGW, 1914, pp. 27 sqq.; id., *Der Brunnen der ewigen Jugend*, Festschr. Hommel, 1916; Bolte-Polivka, *Anmerkungen*, I, p. 513; II, pp. 394 sqq.; Hopkins, *The Fountain of Youth*, JAOS, 26, pp. 1 sqq., 411 sqq.; M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Leipzig, 1921, pp. 26 sqq.,

deze verbinding de beteekenis hebben van „leven in algemee-

31 sqq., 39, 41 sq., 44; WENSINCK, *The Ocean*, pp. 19, 23, 57 sqq.; *Tree and Bird*, pp. 24, 45; art. *Water* in ERE, vol. XII, pp. 704 sqq.; T. CANAÃN, *Water and „the water of Life" in Palestinian Superstition*, JPOS, 1929, pp. 57 sqq.; I. LUBLINSKI, *Eine mythische Urschicht vor dem Mythus*, ARW, 1923/4, pp. 154 sqq.; DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité*, s.v. ambroisie, ambrosia, amṛta, Haoma, soma, (eau) vivifiante; DOUGLAS VAN BUREN, *The flowing vase and the god with streams*, 1933 (cf. DHORME, RHR, 1933, pp. 80 sqq.); ERW. ROHDE, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, 1921, II [5], p. 390, Anm. 1, p. 391, Anm. 1; W. J. PERRY, *The Children of the Sun*, pp. 383, 388; art. *Lebenswasser*, in HandWb. d. D. Abergl., Bd. V, 1932/3, pp. 972 sqq.; N. M. PENZER, *The Ocean of Story*, III, p. 253 sq.; IV, p. 145; X, p. 210, s.v. water of life; p. 243 s.v. nectar; SCHULTZ, *Zeitrechnung*, pp. 29, 43, 138, 247 sqq.; H. B. ALEXANDER, *Latin American Mythology*, Boston, 1920, p. 20 n. 6, p. 349; F. CUMONT, *Die Orientalischen Religionen im Römischen Heidentum* [3], Leipzig-Berlin, 1931, p. 250 sq., Anm. 111-113; S. THOMPSON, *Tales of the North American Indians*, Cambridge, 1929, p. 284, n. 50*a*, p. 355, n. 279; id., *Motif-Index*, I, 1932, A 154; II, 1933, D 925, 1338, 1346, 1500, E 80; III, 1934, H 1321; A. PARROT, *Le Refrigerium dans l'au-delà*, RHR, 1936, t. 113, pp. 149 sqq.; t. 114, pp. 69 sqq., 158 sqq.; 1937, t. 115, pp. 53 sqq.; R. BLEICHSTEINER in *Die Indogermanen- und Germanen-Frage*, Leipzig, 1936, p. 468 sq. (Georgië); W. SCHMIDT, *U.d.G.*, III, p. 60; V, p. 93; VI, Reg. s.v. „Lebenswasser" en „Verjüngung durch Lebenswasser"; G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Rel.*, p. 41 en FRAZER, *G.B.*, V, p. 9; XI, p. 114 sq. Zie voorts de litteratuur vermeld in Excursus X (Alexanders tocht naar de levensbron) en voor de Indonesische opvattingen betreffende het „water des levens" K. A. H. HIDDING, *Nji Pohatji Sangjang Sri*, Leiden, 1929, pp. 23 sqq. en boven hoofdst. I, pp. 3 sqq., 20, 34 sqq. Voor de Egyptische voorstellingen zie men aantt. 354 en 359.

Ook in de H.S. komt het water des levens voor, in het O.T.: Ps. 36 : 10 en Spr. 10 : 11; 13 : 14; 14 : 27; 16 : 22 (מְקוֹר חַיִּים), cf. ook Hoogl. 4 : 15; Jer. 2 : 13; 17 : 13; Ez. 47 : 1 sqq.; Joël 4 : 18 en Zach. 14 : 8; in het N.T.: Joh. 4 : 10, 11 (*ὕδωρ ζῶν*), 4 : 14 (*πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*), 7 : 38 (*ποταμοὶ .... ὕδατος ζῶντος*), Op. 7 : 17 (*τὸ ἀρνίον .... ὁδηγήσει αὐτοὺς επὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων*), 21 : 6 (*ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν*), 22 : 1 (*καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου*) en 22 : 17 (*καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν*). Echter niet in het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 (zie p. 180 sq. en voorts NIKEL, *GK*, p. 135; FELDMANN, *P. u. S.*, p. 237).

Vaak beteekent de uitdrukking „water des levens" ook gewoon

nen zin", zooals bijv. in de bovengenoemde hymne aan Marduk, en benadert het soms zelfs die van „eeuwig leven", zooals in de Adapa-mythe, maar meestal beteekent het toch heil of gezondheid [271]).

Een relatie met den bijbelschen „boom des levens" is in geen van deze gevallen met zekerheid te constateeren.

Het minst houvast hebben we aan de voorstellingen op zegelcylinders [272]) en wanddecoraties, die men voor afbeeldingen van den „boom des levens" houdt. Daar verklarende bijschriften ontbreken, is nooit met zekerheid vast te stellen, of wij hier inderdaad met een dergelijken boom te doen hebben.

Heel waarschijnlijk is dit niet, want in de litteratuur wordt wel over een „plant" maar nooit over een „boom" des levens gesproken, terwijl toch de afbeeldingen, die men voor een voorstelling van den Babylonischen boom des levens houdt. vrij talrijk zijn [273]).

De meest bekende van deze afbeeldingen is de zgn. „zonde-

„bedwelmende drank" (zooals het Latijnsche „aqua viva", het Keltische „whiskey" en het Fransche „eau de vie"), evenals de wijnstok in de Oud-Babylonische teksten met het teeken van „hout des levens" werd aangeduid (cf. o.a. ALBRIGHT, AJSL, 1919/20, p. 276 sq.). De orgiastische bedwelming heeft in al de mysterie-godsdiensten mythisch-religieuze beteekenis (cf. JEREMIAS, *HAOG* [2], p. 474).

Afbeeldingen van het „water des levens" volgens de oud-Babylonische opvattingen vindt men o.a. in JASTROW, *Bildermappe*, nrs. 151 en 191 (= JEREMIAS, *HAOG* [2], p. 122, Abb. 13 en p. 387, Abb. 215). Men zie ook WARD, *Seal Cylinders*, pp. 212 sqq. („The spouting vase") figg. 648 sqq. Of we hier echter werkelijk te doen hebben met voorstellingen van het „water des levens" is door het ontbreken van verklarende bijschriften niet met zekerheid te zeggen (cf. o.a. OBBINK, *Bijb. Par.*, p. 53 sq.; NÖTSCHER, *Auferstehungsglauben*, p. 320).

[271]) Leven en gezondheid zijn elkaars synoniemen (cf. MEISSNER, *Bab. u. Ass.*, II, p. 141 sq.). „Dooden levend maken" beteekent dan ook vaak „zieken genezen" (cf. JEREMIAS, *HAOG* [2], p. 463).

[272]) De leemen enveloppen, waarin de koopcontracten e.d. werden gesloten, waren alle voorzien van zegelafdrukken, welke men in twee soorten onderscheidt, nl. die van cylinders en die van ringen. De zegelcylinders zijn door de Sumeriërs uitgevonden, al werden ze ook wel door de Semieten gebruikt.

[273]) Men zie de afbeeldingen 29-40, 47, 55 en 84-86.

valcylinder"[274]). Op dezen cylinder ziet men twee in lange gewaden gekleede personen voorgesteld, die ter weerszijden van een palmboom met zeven takken en twee laag hangende vruchten op een soort bankje zitten. Achter de linksche figuur bevindt zich een kronkelige lijn, die gewoonlijk als een slang wordt opgevat[275]).

Een afbeelding van den zondeval, zooals men vroeger veelal dacht[276]), kan het echter moeilijk zijn, want de figuur rechts draagt een hoofdbedekking met hoornen, hetgeen er duidelijk op wijst, dat dit een godheid is[277]). Bovendien zijn

---

[274]) Voor een afb. van dezen zegelcylinder, die waarschijnlijk uit het 3e millennium v. C. stamt en tegenwoordig in het Britsch Museum wordt bewaard, zie men afb. 30.

[275]) Door anderen (zooals bv. MÉNANT, BUDDE, LAGRANGE, TIELE, JENSEN e.a.) wordt dat ontkend. Ze zien er eenvoudig een ornament in, dat bij de omlijsting behoort.

[276]) Cf. bijv. GEORGE SMITH, die het eerst een penteekening van dezen zegelcylinder publiceerde in zijn *Chaldean Account of Genesis*, 1876, p. 91 en verklaarde, dat hij de voorstelling „without question" hield voor „a representation of the Temptation". Voorts FR. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies?*, p. 90: „Die Situation, die er darstellt ist klar: es ist der Sündenfall" (later was DELITZSCH er niet meer zoo vast van overtuigd, cf. *Babel und Bibel*, p. 37: „sollte nicht ein Zusammenhang stattfinden zwischen diesem altbabylonischen Bilde und der biblischen Sündenfallerzählung?", zie ook Anm. p. 67 sq.) en O. PFLEIDERER, *Genetisch-spekulative Religionsphilosophie*, Berlin, 1884, p. 363 („sehr wahrscheinlich"). Minder zeker is WARD (in JASTROW's *Bildermappe*, Sp. 99), die van de afbeelding zegt, dat ze „in Beziehung zu der Geschichte von der Versuchung von Adam und Eva zu stehen scheint". Zoo zegt BAUDISSIN (*Studien zur Semitischen Religionsgeschichte*, I, Berlin, 1911, p. 260) wel: „Niemand wird diese Abbildung betrachten können, ohne dadurch an die alttestamentische Geschichte vom Sündenfall erinnert zu werden", maar hij voegt er toch onmiddellijk aan toe: „allein dennoch kann dieses Bild noch vieles Andere als gerade den Sündenfall darstellen". Meer positief zijn TOSCANNE, *Délégation en Perse*, XII, 1911, p. 178 sq. en BARTON, Am. Journ. of Theol., 1917, p. 573. Eén van de laatsten, die het pleit heeft gevoerd voor de opvatting, dat de besproken afbeelding een parallel is van het bijbelsche zondevalverhaal, is HANS SCHMIDT (*Die Erz. v. Par. u. Sünd.*, Tübingen, 1931, p. 43 sqq.).

[277]) Eén der eersten, die daarop wees, was LEHMANN in *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt*, Leipzig, 1903, p. 26. Toch zou het m.i. op zich zelf niet onmogelijk zijn, dat iemand als Utnapištim, die aan de goden gelijk werd gemaakt (*Gilg. Epos*, XI, 194), of als Gil-

beide personen gekleed en grijpen ze geen van beiden naar de vruchten van den boom, ook al strekken ze hun hand er naar uit[278]).

Volgens JEREMIAS stelt deze afbeelding daarom niet den zondeval voor maar het slot van de elfde tafel van het *Gilgameš-epos:* Utnapištim en zijn vrouw beschikken over het levenskruid; Gilgameš neemt er iets van mee, doch een slang ontrooft het hem[279]).

Ook dit is echter moeilijk aan te nemen, want vooreerst is er in het *Gilgameš-epos* geen sprake van een *boom*, zooals op dezen zegelcylinder staat afgebeeld, maar van een stekelige *plant*. Voorts groeit die plant op den bodem van den oceaan, terwijl de zegelcylinder het zóó voorstelt, dat twee personen op een bankje ter weerszijden zitten, dus blijkbaar op den beganen grond. En tenslotte, om niet meer te noemen, de slang ontroofde Gilgameš pas het kruid toen hij reeds een groot deel van den terugweg had afgelegd en niet in de onmiddellijke nabijheid van de vindplaats, zooals men zou vermoeden op grond van de teekening op dezen cylinder.

---

gameš, die voor twee-derde god was (ib., I, II, 1 en IX, II, 15), ook zoo werden afgebeeld.

[278]) cf. WARD, *Seal Cylinders*, p. 138 sq.; JEREMIAS, *ATAO* [4], p. 100; DEIMEL, *Die Schlange bei den Babyloniern*, Orientalia, 1924, p. 56 sq. NIKEL *(Genesis und Keilschriftforschung*, pp. 126 sqq.) noemt een heele serie van Assyriologen, die zich tegen een identificatie met het zondevalverhaal hebben uitgesproken (o.a. MÉNANT, SCHRADER, TIELE, JENSEN, BUDDE, ED. KÖNIG en HOLZINGER). Zie ook OBBINK, *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 51 sq., aant. 1 en FELDMANN, *P. u. S.*, pp. 183 sqq. — Volgens FELDMANN (o.c., p. 188 sq.) stelt de scène niets anders voor dan „eine Variation der überaus zahlreichen, ganz ähnlichen Darstellungen des heiligen Baumes oder Lebensbaumes inmitten zweier Wächter, welche die Früchte derselben schirmen (auf unserem Bilde gegen die Schlange) oder für den Adoranten pflücken". Men zie ook O. WEBER, *Altorient. Siegelbilder*, AO, 1920, I, p. 110; HEHN, *Zur Paradiesschlange*, Festschr. MERCKLE, Düsseldorf, 1922, pp. 137 sqq. en LANDSBERGER, *Bilderatlas z. Rel. Gesch.*, VI, 1925, p. IV.

[279]) *ATAO* [4], p. 100. — W. LOTZ *(Die biblische Urgeschichte*, Leipzig, 1907, p. 29), die in den afgebeelden boom ook een boom des levens ziet („Der Baum wird wohl ein Lebensbaum sein sollen"), en betreffende de slang aan de beroovingsscène in het *Gilgameš-epos* herinnert, acht toch dit voorval zelf niet op den zegelcylinder afgebeeld. Aan het plukken van de levensplant door Gilgameš herinnert meer WARD, fig. 681 (p. 225).

Anderen, die evenals JEREMIAS van meening zijn, dat deze boom een afbeelding van „den boom des levens" moet zijn, zooals LOTZ [280]), OBBINK [281]) e.a. [282]), denken dat een kunstmatige bevruchting wordt voorgesteld [283]), of een „levensboom met genii" waarvan verschillende andere afbeeldingen bestaan [284]).

Dat op den zgn. „zondevalcylinder" een bevruchtingsscène zou zijn afgebeeld lijkt mij niet waarschijnlijk [285]). De houding van de beide zittende figuren wijst daar niet op, en de aanwezigheid van de slang kan op die wijze niet voldoende worden verklaard [286]). Naar het mij voorkomt hebben wij

[280]) cf. aant. 279.

[281]) *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 52. Zoo ook TH. WITZEL, *Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmenland*, p. 536. — Volgens PFLEIDERER (*Gen.-spek. Religionsphilos.*, p. 363) hebben we den boom des levens en den boom der kennis van Gen. 2 en 3 te beschouwen als „eine hebräische Verdoppelung des heiligen Baumes der assyrischen Monumente".

[282]) Voor FELDMANN zie aant. 278. WARD (*Seal Cylinders*, p. 139) acht de afbeelding van dezen zegelcylinder (in zijn werk opgenomen als fig. 388) met een dergelijke voorstelling op een marmeren cylinder uit het Haagsche Museum (o.c., p. 139, fig. 389; zie afb. 31) „unique" en neemt geen van beide op in zijn hoofdstuk over „the tree of life" (cf. zijn opmerking o.c., p. 231).

[283]) Op het voetspoor van TYLOR, *Winged figures on the Assyrian and other ancient monuments*, PSBA, 1890, pp. 383 sqq. — Uit verschillende uitspraken blijkt, dat de Babyloniërs de kunstmatige bevruchting der vrouwelijke dadelpalmen (door er stuifmeel der mannelijke bloeiknoppen bij te brengen) hebben gekend; cf. OBBINK, o.c., p. 76 sq., aant. 7.

[284]) cf. WARD, *Seal Cylinders*, figg. 663 sqq. en O. WEBER, *Altorientalische Siegelbilder*, Leipzig, 1920 (AO, XVII en XVIII), p. 119. Men zie ook afb. 55. Deze afbeeldingen zijn m.i. de prototypen geweest van (of op hetzelfde oertype teruggaande als) de Javaansche goenoengan of kekajon. Men vergelijke bijv. den boom met gevleugelde dieren op den zegelcylinder met Hethietisch opschrift (WARD, o.c., p. 267, fig. 795 of ook de afbeeldingen in fig. 699 en 700; zie afb. 38) met de tegenwoordig op Java en Bali als wajangrequisieten gebruikte kekajons (zie afbb. 1-5).

[285]) Voor sommige afbeeldingen op andere zegelcylinders is dit misschien wel aannemelijk te maken, al lijkt het mij, om straks te noemen redenen, meer waarschijnlijk, dat we hier te doen hebben met het plukken van de vruchten of van de bloemknoppen.

[286]) De kronkellijn links kan moeilijk iets anders voorstellen dan

hier te doen met een voorstelling van de bewaking van een heiligen boom door genii, in dit geval tegen de roofzucht van de slang[287]). De idee, dat de slang voor zich het eeuwige leven wil verwerven was aan de oude Mesopotamiërs niet vreemd (denk aan de boven besproken passage in het *Gilgameš-epos*) en wordt ook bij andere volken van vroegeren of lateren tijd veelvuldig aangetroffen[288]), en van een bescherming van den heiligen boom door genii bezitten we verschillende afbeeldingen, die deze gedachte duidelijker uitdrukken[289]). Op deze andere figuren zal m.i. eerder een plukken van een vrucht (bloemknop, bloeitros of ook van een twijgje) zijn afgebeeld dan een bevruchting[290]), want het-

---

een slang. Het lijkt mij tenminste vrij onwaarschijnlijk, dat deze lijn een deel van het randornament zou vormen. Zoowel de ongelijke lengte van de kronkelingen (die naar boven toe, evenals men dat bij een slang ook zou verwachten, kleiner worden), als het boven- en ondereind van de lijn, acht ik daarmee niet in overeenstemming. Bovendien zou men dan moeten aannemen, dat de ornamentiek slechts éénzijdig was, hetgeen ook niet erg waarschijnlijk is.

[287]) In de Grieksche en Romeinsche mythologie is het juist de slang, die den boom met gouden appelen in den tuin der Hesperiden bewaakt.

[288]) cf. aant. 233.

[289]) Men zie bijv. afb. 39 en 41 en WARD, o.c., figg. 666—671. Dat ze daarbij zitten is niet zoo vreemd, cf. WARD, o.c., pp. 36 sqq.

[290]) De boven genoemde Haagsche zegelcylinder (afb. 31, WARD, fig. 389) biedt een duidelijk voorbeeld van zulk een plukken ten behoeve van anderen. Zie ook WARD, figg. 706-707. Uit fig. 705 blijkt, dat de houding van de „kunstmatige bevruchting" ook zónder boom voorkomt en dat dus deze verklaring van dergelijke voorstellingen niet juist kan zijn. „It is evident", zegt daarom WARD (o.c., p. 229), „that he carries these objects for the benefit of the worshipper rather than to fertilize the blossoms of the tree". Van TYLOR's verklaring wil hij dan ook niet weten (WARD, o.c., pp. 230 sq., 238, 422). BAUDISSIN (*Studien*, II, p. 190) vermoedt, dat de vrucht van dezen boom een phallisch symbool is. N.m.m. kunnen de verschillende afgebeelde scènes echter het best worden verklaard, wanneer men aanneemt, dat de boom (en zoo ook hetgeen van den boom werd afgeplukt) werd beschouwd als met levenskracht vervuld. Zoo is het ook te verklaren, dat terracotta-beeldjes als afgebeeld in EOL, Jaarb. 3 (1935) (Pl. XVI) vóór den drempel der huizen in den grond werden begraven. De houding van deze terracotta-figuur is dezelfde als van de genii, die in de eene hand de kegelvormige vrucht van den ceder, in de andere

geen is afgeplukt wordt blijkbaar ook naar den koning gebracht[291]).

Wellicht één van de oudste afbeeldingen van dezen „heiligen boom met genii" is, behalve de „zondevalcylinder" en een overeenkomstige voorstelling op een zegelcylinder uit het Haagsche Museum[292]), de cylinderafdruk op een kleitablet uit den tijd van koning Dungi van Ur[293]). De boom staat hier tusschen twee gestyleerde bergen. Links boven is een vliegende adelaar afgebeeld.

Waarschijnlijk hebben we hier te doen met een voorstelling van den heiligen boom aan het einde der aarde, en duiden de beide bergen de zonnepoort aan[294]).

De boom op deze zegelcylinders van de Semietische dynastie van Akkad, een lange kale stam met kegelvormigen top, is vermoedelijk een cypres en geldt als symbool van

hand een vat dragen. „Hoe de handeling door deze figuren te verrichten ook te verklaren is", zegt B. A. v. Proosdij in EOL, 1935, p. 157 (waarbij hij verwijst naar Gadd, *Assyrian Sculptures*, Br. Ms., 1934, 51), „de grondgedachte blijft de securing of safety and prosperity to the building and its habitants". We behoeven dit m.i. niet tot de vruchtbaarheid door geboorten te beperken, zooals Van Proosdij blijkbaar wil, maar mogen het zien als bevordering van de levenskracht in het algemeen.

Het is opmerkelijk, dat de Egyptische goden op dezelfde wijze den „sleutel des levens" in handen houden. Men zie bijv. W. Brede Kristensen, *Het Leven uit den Dood*, Haarlem, 1926, fig. 8 (p. 39) en Obbink, *De Godsdienst in zijn verschijningsvormen*, p. 75.

291) Ward, o.c., figg. 672, 673 en 675.

292) Zie afb. 31 (een foto van dezen cylinder vindt men in *ATAO* [3], Abb. 22).

293) Zie afb. 29 (= Ward, fig. 663).

294) Daarop wijst niet alleen de adelaar, het zonnesymbool bij uitnemendheid, maar vooral een andere afbeelding (cf. Prinz, *Altorient. Symbolik*, T.X, nr. 7), waarop Šamaš met den adelaar wordt voorgesteld tusschen gestyleerde bergen. Nog duidelijker zijn in dit opzicht Ward, o.c., figg. 244 sqq., inzonderheid fig. 255 op p. 90 (Šamaš in de zonnepoort tusschen de twee bergen, met de beide bewakers en den boom [geheel rechts]), fig. 256 (id. zonder boom), fig. 257 (id. met gestyleerden boom links) en p. 373, fig. a—c. Zie ook afbb. 26, 27, 29, 38, 39, 41-43, 55, 84 en 103. Men zie over den adelaar als zonnevogel Wensinck, *Tree and Bird*, pp. 36 sqq. (voor de boven bedoelde voorstelling inzonderheid p. 44) en het Register s.v. „adelaar", „Garuḍa" etc.

šamaš. We kennen dezen boom ook nog van enkele andere voorstellingen [295]). Later wordt de heilige boom meestal als palmboom (dadelpalm) of als palmette voorgesteld [296]). Het oudste voorbeeld van zulk een gestyleerden palmboom vinden we op het gewaad van koning Marduknadinaḫe van Babylon (eind 12e eeuw v. C.) [297]). Vanaf 900 v. C. is deze heilige boom, in de tegenwoordige litteratuur meestal boom des levens genoemd, een vaak voorkomend motief op reliefs en zegelcylinders. Dikwijls wordt hij afgebeeld met de gevleugelde zonneschijf er boven.

Dat er eenige relatie bestaat tusschen dezen boom en de boven besproken „plant des levens" is niet onwaarschijnlijk [298]). Deze werd immers ook met den koning in verband

[295]) cf. E. UNGER, art. *Lebensbaum*, Reallex. d. Vorgesch., Bd. VII, p. 261 sq. „Die ständige Verbindung des Lebensbaumes mit dem Sonnengott", zegt UNGER (o.c., p. 262), „weist darauf hin, dass er ein Symbol dieser Gottheit oder wenigstens einer seiner Trabanten ist".

Men zie behalve de in de vorige aant. reeds genoemde afbeeldingen ook WARD, o.c., fig. 270*a* op p. 96 (Šamaš met den boom) en een dergelijke voorstelling in fig. 273 op p. 97.

Talloos zijn de afbeeldingen van de gevleugelde zonneschijf of den adelaar boven of op den heiligen boom. — In Afrika wordt door sommige negerstammen in de voorstelling van den boom met den vogel een symbool gezien van de verbinding tusschen (vader) hemel (= vogel) en (moeder) aarde (= boom), cf. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit*, Berlin, 1936, p. 229. In de Alexanderlegende komen de boomen Helios en Selene voor. De „gouden plataan" van Xerxes, (Herod. 7, 27) was waarschijnlijk ook een zonneboom (cf. JEREMIAS, *ATAO* [4], p. 89, Anm. 1). EPHRAEM DE SYRIËR noemde den boom des levens „de zon van het paradijs, wiens bladeren lichtgevend zijn en waarin de geestelijke schoonheden van den hof zijn ingedrukt" (cf. BÖKLEN, *Adam und Qain*, p. 57; WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 7). Zie ook het Register s.v. „zonneboom".

[296]) Ook de lage (driedeelige) vijgeboom of granaatappelboom schijnt een enkele maal als zoodanig voor te komen (cf. afb. 36 = WARD, o.c., fig 676). Het zijn ook vooral de palmboomen, die als ornament werden aangebracht op de muren en deuren van den tempel van Salomo en die Ezechiël zag in zijn visioen van den tempel. Ook SAYCE hield den boom des levens voor een palmboom, cf. A. H. SAYCE, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London-Edinburgh, 1887, p. 241 sq. en L. RAGG, *Tree Lore in the Bible*, London, 1935, p. 21. Men zie ook het Register s.v. „palmboom".

[297]) cf. WARD, o.c., p. 219 sq. en fig. 664.

[298]) cf. WARD, o.c., p. 232.

gebracht. Ook is het niet onmogelijk, dat in deze afbeeldingen een verbasterde traditie omtrent den historischen boom des levens uit het paradijs is belichaamd[299]). De beschermende rol der genii zou daar op kunnen wijzen[300]), evenals de aanwezigheid van de slang[301]). Deze afbeeldingen zouden dan

[299]) In die richting wijst ook het reeds door LENORMANT (*Les Origines de l'Histoire*, I [2], pp. 78 sqq.) opgemerkte feit, dat de Perzen later deze Babylonisch-Assyrische boomvoorstelling overnamen om daarmee hùn „boom des levens", de Haoma-plant, weer te geven (cf. LAJARD, *Culte de Mithra*, pl. XXXI, nrs. 1 en 6; XXXII, nr. 3; XXXIV, nr. 8; XXXIX, nr. 3; XLIX, nr. 9; LVII, nr. 1). Men zie ook de voorstelling van een boom met aan weerszijden een gehoornd dier, het eene met een (zonne)vogel, het andere met een slang(?) op den rug, afgebeeld op een kleicylinder, te Susa gevonden (cf. DE MORGAN, *Délégation en Perse*, XIII, fig. 77; W. SCHULTZ, *Zeitrechnung und Weltordnung*, Leipzig, 1924, p. 78, Abb. 10; GOBLET D'ALVIELLA, *Wereldreis der Symbolen*, pl. IV, fig. C en D, pl. V, fig. D en WARD, *Seal Cylinders*, p. 337, figg. 1109 en 1114, en p. 340, fig. 1142; zie ook afbb. 41, 43, 50 en 101.

Merkwaardig is, dat men deze zelfde voorstelling ook op Java aantreft op oude amuletten, die men vroeger voor tempelmunten hield. Op O. Java worden ze, zooals de Heer H. OVERBECK mij meedeelde, nog wel „pitjis Madjapahit" genoemd, d.w.z. „munten uit den tijd van Madjapahit"; munten zijn het echter zeker niet, cf. W. F. STUTTERHEIM, *De Oudhedencollectie van Z.H. Mangkoenagoro VII*, Djawa, 1937, p. 38). Afbeeldingen van zulke amuletten vindt men o.a. in GOBLET D'ALVIELLA, o.c., pl. V, fig. I en J; W. F. STUTTERHEIM, *Cultuurgeschiedenis van Java in Beeld*, Weltevreden, 1926, p. 138, fig. 202 (zie ook de beide panakawans van Pandji op fig. 244 met zulk een amulet aan een koord om de hals) en Journ. Malayan Branch R.A.S., XIV, pt. III (Dec. 1936), p. 302. Zie ook afb. 15. — Voor afbeeldingen van Babylonische amuletten en votieftafels met een rond of vierkant gat in het midden zie men JASTROW, *Bildermappe*, figg. 84 en 119.

[300]) Het is in ieder geval merkwaardig, dat de diergestalten of de uit leden van verschillende dieren samengestelde figuren, die bij den heiligen boom der Assyriërs worden afgebeeld, sterk herinneren aan de dieren, die in Ez. 1 worden genoemd bij de beschrijving van de Kerubim en die in Op. 4 worden vermeld als staande rondom den troon Gods.

[301]) Nog enkele andere argumenten zouden ten gunste van deze opvatting kunnen pleiten. Vooreerst het feit, dat deze boom o.a. ook staat afgebeeld op de leemen doodkisten, die in Uruk gevonden zijn (thans in het Britsch Mus.), want het symbool des levens zou in verband met de desbetreffende oud-Oostersche opvattingen heel goed passen in de verblijfplaats der dooden (cf. o.a. BAUDISSIN, *Studien*, II,

eenerzijds kunnen uitdrukken de ontoegankelijkheid van den boom des levens voor de onbevoegden, aangezien hij door genii wordt bewaakt, anderzijds de vervulling van het verlangen naar de onsterfelijkheid, doordat de vruchten door genii worden geplukt en aan de adoranten rechtstreeks of via den koning in bepaalde gevallen worden ter beschikking gesteld, een gedachte, die ook, zij het op een eenigszins andere wijze, in Op. 2 : 7 en 22 : 2, 14 tot uitdrukking wordt gebracht. De interpretatie van al deze afbeeldingen is echter te hypothetisch dan dat we op grond daarvan eenige conclusies zouden mogen trekken ten aanzien van het vraagstuk der parallellen. Zooveel is wel zeker, dat van een rechtstreeksche parallel van den boom des levens niet gesproken mag worden. Daarvoor ontbreken in ieder geval teveel van de meest kenmerkende karaktertrekken, die wij in het tweede hoofdstuk betreffende den boom des levens en zijn historische entourage hebben vastgesteld. Alleen uitvoerige bijschriften of met de afbeeldingen correspondeerende teksten zouden hier meer zekerheid kunnen verschaffen. Wèl mogen wij n.m.m. aannemen, dat deze afbeeldingen sporen bevatten van de oud-Babylonische traditie betreffende den boom des levens hetzij via den zonneboom [302]), hetzij via de vereering van vegetatiegodheden [303]).

p. 189; KRISTENSEN, *Het Leven uit den Dood*, Haarlem, 1926, passim, inzonderheid pp. 76 sqq.). Men denke ook aan het „water des levens", dat zich juist in de onderwereld bevindt, blijkens de Babylonische teksten (cf. aant. 270). Voorts maakt LENORMANT (*Les Origines de l'Histoire*, I [2], 1880, p. 84 sq., n.) melding van enkele bezweringsteksten (o.a. *Cun. inscr. of West. Asia*, Pt. IV, Pl. 16, 2), waarin Ea zijn zoon Marduk opdracht geeft in een vaas met water een stuk hout van een witten ceder te doen, opdat de magische kracht van Eridu daarin kome en de kracht van het tooverwater daardoor verhoogd worde. Deze boom (en eventueel zijn hout of zijn vruchten) staat dus in verband met de „magische levenskracht" (šipat balāṭi), waarvan Ea de bezitter, en Marduk de uitdeeler is. LENORMANT verwijst daarvoor naar *Cun. Inscr. of West. Asia*, Pt. IV, pl. 29, 1, recto, r. 30 sq.; ik herinner hier ook aan de boven besproken plaatsen, waarin over de šammu balāṭi gesproken wordt in verband met Marduk (cf. aantt. 263 sqq.).

[302]) cf. aantt. 294 en 295.

[303]) Voor de algemeene boomvereering met betrekking tot de godheden der vegetatie zie men het vierde hoofdstuk, pp. 466 sqq. LENORMANT

Wanneer wij nu aan het slot van dit voor ons onderzoek zeer belangrijke gedeelte de resultaten nog eens in het kort samenvatten, kunnen wij de volgende conclusies vaststellen:

1. De uitdrukking „boom des levens" komt in het Babylonisch-Assyrische materiaal niet voor[304]).
2. In de litteratuur worden verwante voorstellingen aangetroffen, zooals de „verjongingsplant" in het Gilgameš-epos en de „spijze des levens" in de Adapa-mythe, maar de verschillen betreffende den naam, de functie, het karakter en de entourage zijn zóó groot, dat van parallellen van den bijbelschen paradijsboom geen sprake kan zijn[305]). Wel kunnen in de genoemde teksten elementen

---

(*Les Origines de l'Histoire*, I[2], Paris, 1880, p. 88 sq.) zegt ervan: „.... l'arbre de vie au-dessous lui" (nl. den zonnegod) „semble être l'emblème d'une divinité féminine chthonienne, présidant à la vie et à la fécondité terrestre, qui lui aurait été associée. Nous aurions ainsi, dans cette association du dieu et de l'arbre paradisiaque sur lequel il plane, une expression plastique du couple cosmogonique, rappelant celui d'Ouranos et de Gê chez les Grecs". Zie ook Baudissin, *Studien*, II, p. 191 sq.: „Bei den Assyrern scheint also der Baum den Göttern überhaupt, unter ihnen besonders dem Asur und der weiblichen Gottheit heilig gewesen zu sein. Auch da übrigens, wo der heilige Baum dargestellt ist in Verbindung mit dem Zeichen des Asur mag er eine als seine Paredros verehrte weibliche Gottheit bezeichnen". Ook Philpot (*Sacred Tree*, p. 88 sq.) beschouwt dezen boom als „symbol of fertility", evenals Goblet d'Alviella (*Symbolen*, p. 140) e.a.

304) cf. ook Vriezen, *Onderzoek*, p. 79.

305) Tot deze conclusie komt ook Jirku, *AOK*, 1923, p. 21: „Die Vorstellung von einem Baum des Lebens ist in den literarischen Denkmälern des alten Orients noch nicht nachzuweisen". Wel voegt hij er aan toe: „Vielleicht hat mit dieser Vorstellung etwas die so oft sich findende, meist schon stilisierte Darstellung eines Baumes zu tun, zu dessen beiden Seiten Genien stehen, die die Blüten des Baumes befruchten".

Bovendien mag hier op het fundamenteele onderscheid in karakter tusschen den bijbelschen boom des levens en de daarmee in sommige opzichten overeenkomende Babylonische voorstellingen van de levensplant e.d. wel de nadruk vallen omdat daarop bij het vergelijkend onderzoek veelal te weinig wordt gelet. In Gen. 2 en 3 draagt de boom des levens, zooals we gezien hebben, een uitgesproken religieus-ethisch karakter, in de Babylonische teksten valt het physisch-magisch karakter terstond op. Hier blijkt weer de noodzakelijkheid om bij de godsdienthistorische vergelijking de veronderstelde parallellen te bezien in het

bewaard zijn gebleven van de Babylonisch-Assyrische traditie betreffende den boom des levens.

---

geheel van de religieuze voorstellingen, waarvan ze een onderdeel vormen.

De „grundlegende Unterschiede", die HEHN (*Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1913, p. 272) tusschen Babel en Israël constateerde i.z. de Godsideeën (men zie daarover ook C. v. GELDEREN, *De God Israëls en de goden van Babel*, Amsterdam, 1919) en waarop enkele jaren geleden nog weer de aandacht gevestigd werd door LINDBLOM (JOH. LINDBLOM, *Zur Frage der Eigenart der alttestamentlichen Religion*, Beitr. ZATW, 66, Berlin, 1936, pp. 128 sqq.) gelden evenzeer de voorstellingen, die wij boven besproken hebben. ST. A. COOK wijst in zijn artikel over de Semieten (RGG, V [2], Sp. 424) ook op het „groote onderscheid" tusschen het Babylonische polydaemonisme en het Israëlietische theïsme (men zie ook zijn in 1936 verschenen *„The Old Testament. A reinterpretation")*. Men spreekt wel van „monotheïstische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion" (A. JEREMIAS; cf. ook W. BAENTSCH, *Altorientalischer und israelietischer Monotheismus*, 1906; A. EDELKOORT, *Monotheisme in Assyrië*, NTT, 1920) maar men vergeet dan, dat, wanneer twee hetzelfde zeggen, dit nog niet hetzelfde is. Er is een qualitatief, principiëel onderscheid, dat niet geloochend kan worden. De Babylonische godsdienst is natuurgodsdienst, astraalreligie met allerlei magische praktijken, waardoor o.a. ook het eeuwige leven verkregen kan worden, de Israëlietische godsdienst kent een transcendenten God, Die hemel en aarde geschapen heeft en niet door menschelijke magie kan worden beïnvloed. Hij is de God des Verbonds, die na den zondeval het eeuwige leven uit genade schenkt door het geloof in Christus. Tegenover het physisch-magisch karakter van de Babylonische pseudo-religie, staat het religieus-ethisch karakter van den Israëlietischen godsdienst (cf. K. BUDDE, *Die altisraelitische Religion*, Giessen, 1912, p. 19; HEHN, o.c., p. 346; ED. KÖNIG, *Geschichte der alttestam. Religion* [3], Gütersloh, 1924, pp. 358 sqq.; id., *Genesis* [2], pp. 124 sqq.; A. NOORDTZIJ, *Het Probleem van het Oude Testament*, Kampen, 1927, pp. 41 sqq.; I. HÄNEL, *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh, 1931; FR. BAUMGÄRTEL, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, 1932; voor enkele in de laatste jaren verschenen werken, welke over de verhouding Israël-Babel handelen zie men ook het artikel van TH. C. VRIEZEN, *Literatuur over het O.T.*, in EOL, Jaarb. nr. V, 1937/8, inzonderheid pp. 330 sqq.). Zoo eindigt CHR. M. SCHRÖDER (*Rasse und Religion*, München, 1937, p. 263 sq.) zijn vergelijking van beide godsdiensten dan ook met deze woorden: „Unser Vergleich der religiösen Vorstellungswelten der Israeliten und der Babylonier ergibt also eine fundamentale und unüberbrückbare Verschiedenheit der Grundcharaktere dieser beiden semitischen Religionen. Es ist

3. De kortere teksten, alsmede de persoonsnamen, waarin de „plant des levens" voorkomt, bieden te weinig houvast, dan dat met eenige zekerheid een conclusie omtrent de historische filiatie met de traditie aangaande den boom des levens zou zijn vast te stellen. Ook al is zulk een relatie niet onmogelijk te noemen, het magisch karakter van deze plant en de geheel andere beteekenis, die aan het begrip „leven" wordt toegekend dan die welke wij voor den boom des levens uit het bijbelsche paradijsverhaal hebben gevonden, maken het in ieder geval onmogelijk van een rechtstreeksche parallel te spreken.
4. De afbeeldingen van den zgn. „boom des levens" op zegelcylinders e.d. bieden ons nog minder houvast. Gegevens voor het vaststellen van een godsdiensthistorische parallel ontbreken vrijwel geheel. Wel zijn er termen aanwezig om ook hier de mogelijkheid van de nawerking eener paradijstraditie niet uit te sluiten.

3. *Het Egyptische materiaal.*

Bij het onderzoek naar mogelijke parallellen van den „boom des levens" komt naast Babylonië zeker ook Egypte in aanmerking.

Zelfs zou voor de beantwoording van de vraag betreffende een eventuëele beïnvloeding van de bijbelsche beschrijving van het paradijsgebeuren (waarin ook de boom des levens een belangrijke rol speelt) door niet-Israëlietische voorstellingen meer nog op Egypte dan op Babylonië het oog mogen worden gericht, want niet in Mesopotamië, maar misschien

---

keineswegs so, — wie HAUER (*Deutsche Gottschau*, Stuttgart, 1934, p. 9 sq.) behauptet —, dass nur der oberflächliche Blick ausserstande ist den durchgängig gleichen Charakter des Seelentums dieser Religionen zu erfassen, dass aber dem tieferdringenden Blick sich hier wesenhafte Gemeinsamkeiten und bedeutungsvolle Verwandtschaften erschliessen. Im Gegenteil! Gerade dem Tieferdringenden enthüllt sich die Wesensverschiedenheit der israelitischen und der babylonischen Religion ganz besonders deutlich".

Hetzelfde onderscheid hebben wij kunnen constateeren tusschen den bijbelschen boom des levens en de Babylonisch-Assyrische plant (c.q. boom) des levens.

wèl in het land van den Nijl zullen verschillende gedeelten van het boek Genesis, waaronder wellicht ook het paradijsverhaal, op schrift zijn gesteld[306]).

Evenals bij onze behandeling van het Sumerische en Babylonisch-Assyrische materiaal, beginnen wij met een kort historisch overzicht en een vermelding van de voornaamste bronnen.

Ten opzichte van de tijdrekening van Egypte bestaat nog veel onzekerheid, maar in het algemeen heerscht toch eenstemmigheid wat betreft de indeeling in enkele hoofdperio-

---

306) cf. G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, p. 136. Men zie ook A. S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, I. Buch, Berlin-Leipzig, 1929, inzonderheid pp. 148 sqq.

Men behoeft nog niet een aanhanger van de „Diffusionisten" Elliot Smith en Perry te zijn (zie over hen Hoofdst. I, pp. 90 sqq.) noch ook in alles met Yahuda mee te gaan (zoo bijv. wanneer hij spreekt van „Paradies*sage*" e.d.; zie ook het slot van deze aant.) om in bepaalde zegswijzen en uitdrukkingen van Genesis de mogelijkheid van een rechtstreeksche beïnvloeding door het Egyptisch milieu aan te nemen (zie ook aant. 372). Yahuda wijst bijv. (o.c., p. 154 sq.) op de uitdrukking „k𓎛n ntr" (= tuin Gods), die in één der pyramidenteksten voorkomt (Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, § 1112). Dit woord „k𓎛n", later „k𓎛m" geschreven, wordt algemeen met כרם (wijnstok, wijnberg) geïdentificeerd (cf. bijv. Ges., Wrtb., s.v.). De oudere schrijfwijze kan volgens Yahuda echter met het Sum.-Akkad. „gan", „gannatum" (veld, tuin) worden vergeleken, identiek met het Hebr. גַּן (cf. Landersdorfer, *Sumerisches Sprachgut im A. T.*, p. 41). De geheele uitdrukking komt dan taalkundig overeen met het bijbelsche גַּן אֱלֹהִים. Volgens Yahuda (o.c., pp. 149 sqq.) is o.a. ook het in Gen. 2 : 6 gebruikte woord אֵד van Egyptischen oorsprong, evenals het woord תֵּבָה, dat in Gen. 6 sqq. ter aanduiding van de ark van Noach wordt gebruikt. Hetzelfde woord wordt in Ex. 2 : 3, 5 gebezigd voor het biezen kistje, waarin Mozes te vondeling werd gelegd.

Het boek van Yahuda is echter door verschillende Semitisten en Egyptologen heftig aangevallen; zoo bijv. door Spiegelberg en Bergsträsser in „Zeitschr. für Semitistik", VII, pp. 113 sqq.; VIII, pp. 1 sqq. — Albright (*The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York, 1932, p. 214, aant. 61) spreekt zelfs van „a complete failure, despite some few correct and stimulating observations". We zullen met de aan Yahuda's werk ontleende gegevens dus voorzichtig moeten zijn.

den. Men kan nl. de geschiedenis van Egypte indeelen òf naar dynastieën [307]) òf naar drie hoofdperioden, nl. die van het Oude-, het Midden- en het Nieuwe Rijk [308]), waarin dan de indeeling naar dynastieën al of niet kan worden verwerkt. Gewoonlijk worden beide indeelingen gecombineerd. Zoo gaf bijv. de bekende Egyptoloog ERMAN in één zijner jongste werken [309]) de volgende indeeling:

I. Praehistorische tijd.

In den praehistorischen tijd moeten in Egypte twee hoofdlijnen van volkerenmigraties zijn samengekomen, een oudere Chamietische uit het Zuiden, en een jongere, min of meer Semietische uit het Noorden [310]).

II. Het Oude Rijk [311]).

---

[307]) In navolging van den Egyptischen priester MANETHO, die ± 260 v. C., tijdens de regeering van Ptolemaeüs II, in het Grieksch een geschiedenis van Egypte schreef. Volgens MANETHO zouden er in totaal 30 dynastieën zijn geweest.

[308]) Drie bloeiperioden, met daarvóór de praehistorische tijd, daartusschen episoden van cultureel en politiek verval en daarna een periode van vreemde heerschers en een zekere „nabloei" onder de Saïtiden, zoo genoemd naar hun residentie Saïs (cf. aant. 315).

[309]) AD. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, Berlin-Leipzig, 1934, p. XV sq. (cf. ook van denzelfde *Aegypten und Aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1923, pp. 38 sqq.). Alleen voor het hoofdschema volgde ik ERMAN; de nadere bijzonderheden ontleende ik in hoofdzaak aan de in aant. 311 genoemde werken.

[310]) cf. H. FRANKFORT, *Studies in Early Pottery of the Near East*, London, 1924; A. SCHARFF, *Grundzüge der Aegyptischen Vorgeschichte*, Leipzig, 1927; id., *Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Aegyptens*, Berlin, 1931; H. JUNKER, *Die Entwicklung der vorgeschichtlichen Kultur in Aegypten*, Festschrift-SCHMIDT, Wien, 1928, pp. 865 sqq. (samenvatting pp. 890 sqq.); VON EICKSTEDT, *Rassengeschichte*, Stuttgart, 1934, p. 323 sq. (v. EICKSTEDT noemt ze Mediterraniërs en Orientaliden); V. GORDON CHILDE, *L'Orient préhistorique*, Paris, 1935, pp. 57 sqq.; C. v. GELDEREN, *Geschiedenis van Voor-Azië*, Bijb. Handb., I, Kampen, 1935, p. 89.

[311]) Volgens ERMAN, *Die Religion*, p. XV, van ± 3200—2250 v. C. In *Aegypten* stelde ERMAN den tijd van overgang tusschen praehistorischen en historischen tijd op ± 2900 v. C., in aansluiting aan ED. MEYER, *Aegyptische Chronologie*, Abh. d. Berl. Ak., Berlin, 1904 (Nachträge, ib., 1908).

L. BORCHARDT (*Die zeitliche Festlegung des alten Reiches*, Berlin, 1917) stelt het begin van het Oude Rijk op 3642 v. C.; J. H. BREASTED,

Tot dit Oude Rijk worden gerekend zes dynastieën.

De grondlegger der eerste dynastie is koning Menes. Hij resideerde in This (of Thinis), in het Zuiden van Egypte.

De laatste vorst van de derde dynastie was koning Zoser, bekend door zijn trappenpyramide. In zijn tijd begon men met natuursteen te bouwen. Hij verplaatste de residentie van Thinis naar Memphis.

Bekende koningen van de 4e dynastie waren Snofra, Cheops en Chephren. Uit hun tijd stammen de groote pyramiden.

Tot de 6e dynastie behoorden o.a. Pepi I en II.

III. Het Midden-Rijk.

Daartoe behooren de (11e,) 12e en 13e dynastie.

Vooral onder de 12e dynastie (Amenemhat I-IV en Senusert I-III) beleefde Egypte een tijd van grooten bloei, m.n.

(*History of Egypt*, London, 1909) op ± 3400 v. C.; E. A. W. Budge (*History of Egypt*, 1902), op ± 4400 v. C.; W. M. Flinders Petrie (*History of Egypt*, London, 1894; *Researches in Sinai*, London, 1906; *Prehistoric Egypt*, London, 1920) zelfs op 5510 v. C.

De meeste latere Egyptologen gaan niet zoo ver terug. Zoo is bijv. A. Scharff (*Grundzüge*) van oordeel, dat de regeering van de eerste dynastie waarschijnlijk eerder iets ná dan vóór 3000 v. C. begonnen zal zijn, terwijl Kees (*Aegypten*, Kulturgeschichte des Alten Orients, Handb. d. Altert. wiss. III, I, 3, München, 1933) den Thiniten-tijd (1e en 2e dynastie) laat aanvangen ± 3158 v. C. en het begin van het Oude Rijk (3e dynastie) stelt op ± 2740 v. C. Als praehistorisch beschouwt hij den tijd vóór 3200 v. C.

Toch zijn er ook onder de jongeren nog wel, die den aanvang van het Oude Rijk in zulk een vroegen tijd stellen (zoo bijv. H. Junker, *Entwicklung*, pp. 894 sqq. en D. Macnoughton, *A Schema of Egyptian Chronology*, London 1932). In dat geval zouden we echter moeten aannemen, dat uit verschillende eeuwen geen enkel monument (of inscriptie) bewaard zou zijn gebleven, en dat is voor Egypte niet erg waarschijnlijk.

Over de dateering van de 18e dynastie en daarna bestaat weinig verschil. Algemeen stelt men het begin van deze dynastie op ± 1600 v. C. of eenige decennia later.

Voor de chronologie van Egypte zie men, behalve de bovengenoemde boeken, ook: J. Baikie, art. *Manetho*, ERE, VIII, p. 393 sq.; H. Ranke, RGG, I ², Sp. 93 sqq.; H. Junker, *Die Aegypter* (Gesch. der führenden Völker, T. III), Freiburg i. Br., 1933; A. Wiedemann, *Das alte Ägypten*, Heidelberg, 1920 en C. v. Gelderen, *Bijb. Handboek*, I, pp. 89 sqq. Volgens v. Gelderen zal Koning Menes waarschijnlijk tusschen 3000 en 2900 v. C. hebben geregeerd.

in cultureel opzicht. In dien tijd valt ook ongeveer de regeering van koning Hammurapi in Babel.

Aan de heerschappij van de 13e of 14e dynastie werd een einde gemaakt door de komst van de Hyksos (ongeveer 1700 v. C.), die tot ± 1600 v. C. de regeering van Egypte in handen hadden [312]). De Farao van Jozef was misschien ook één dezer Hyksos-koningen [313]).

IV. Het Nieuwe Rijk.

---

[312]) Het probleem der Hyksos is tot op heden nog niet opgelost. Van de litteratuur over dit vraagstuk noem ik hier: Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, 2, Stuttgart-Berlin, 1909, pp. 288 sqq.; A. H. Gardiner, Journ. of Eg. Arch., 1919, pp. 36 sqq.; W. Wolf, *Der Stand der Hyksosfrage*, ZDMG, 1929, pp. 67 sqq.; E. Brögelmann, *Noch einmal die Hyksosfrage*, ZDMG, 1936, pp. 441 sqq.; Fr. W. v. Bissing, *Was wissen wir von den Hyksos*, Forsch. u. Fortschr., 1930, p. 74 sq.; id., *Das angebliche Weltreich der Hyksos*, A. f. O., 1937, pp. 325 sqq. (von Bissing bestrijdt de theorie van Goetze en Alt, die aannemen, dat de Hyksos eenmaal een soort wereldheerschappij zouden hebben uitgeoefend).

Von Eickstedt (*Rassengesch.*, p. 317 sq.) vermoedt, dat het trans-Iraansche Turaniden zijn geweest onder Indo-germaansche leiding (Mittanni).

[313]) cf. C. v. Gelderen, Bijb. Handb., I, p. 117 sq. — Als een belangrijk argument ten gunste van een verblijf van Jozef in Egypte in den Hyksos-tijd noemt v. Gelderen o.a., dat in Gen. 41 : 13 van „paarden" sprake is (althans van een staatsiewagen, waarbij paarden behoorden) terwijl vóór den Hyksos-tijd in Egypte geen paarden bekend waren. De Farao van Jozef zal dan waarschijnlijk Apepi III zijn geweest, want deze was erin geslaagd geheel Egypte aan zich te onderwerpen. Daarmee is dan in overeenstemming de bewering van verschillende Middeleeuwsche schrijvers, dat Jozef naar Egypte verkocht werd onder de regeering van een zekeren koning Apapus of Aphobis. G. Ch. Aalders (*Genesis*, III, pp. 100 sqq.) wijst er echter op, dat er wel verschillende argumenten zijn aan te voeren, die pleiten voor een verblijf van Jozef in Egypte in den Hyksos-tijd, maar dat daar verschillende bezwaren tegenover staan. Zoo is bijv. door de vondst van een paardengeraamte te Gaza uit (waarschijnlijk) ± 2500 v. C. het argument, dat in Egypte vóór den tijd van de Hyksos geen paarden bekend waren, wel zeer verzwakt. Bovendien zijn mededeelingen als in Gen. 43 : 32 (het gescheiden eten), Gen. 46 : 34 (de afkeer van schaapherders), Gen. 50 : 10 (de tocht van den begrafenisstoet om de Doode Zee heen) e.d. heel moeilijk te verklaren in den Hyksos-tijd. Aalders acht het daarom ook wel mogelijk, dat Jozef's optreden nog vóór de heerschappij der Hyksos valt.

Daartoe behooren de 18e en 19e dynastie (± 1600—± 1400 v. C.).

Tijdens de 18e dynastie beleefde Egypte een bloeiperiode onder Amenophis (I-IV), Thutmosis (I-IV) en koningin Hatšepsut. Eén der laatste vorsten van deze dynastie was de „ketterkoning" Amenophis IV (Ichn Aton) die, evenals zijn schoonzoon Toet-anch-Amen, algemeene bekendheid heeft verworven. De eerste door zijn godsdienstige revolutie, de tweede door de vrij recente ontdekking van zijn graf, dat vele kostbaarheden bleek te bevatten.

De regeeringsperiode van Amenophis III en IV noemt men gewoonlijk den Amarnatijd, omdat uit dien tijd een groote verzameling brieven (klei-tabletten) dateert (in 1887 in Tell El-Amarna gevonden), die zúlk een helder licht werpen op heel deze periode, dat ze tot de meest bekende uit de Egyptische geschiedenis behoort.

Eén van de koningen van de 19e dynastie was Ramses II, die door velen voor den „Farao der verdrukking" wordt gehouden [314]).

V. Tijd van verval (21e—25e dynastie).

De koningen der 21e dynastie waren tijdgenooten van de eerste koningen van Israël: Saul, David en Salomo.

Sisak I, de stichter van de 22e dynastie, was een Lybiër van afkomst en tijdgenoot van Jerobeam.

Tijdens de regeering van de 23e dynastie werd Egypte door Ethiopië veroverd (± 712 v. C.); later door Assyrië (± 670 v. C.) en ten slotte door Perzië, toen Cambyses (in 525 v. C.) een einde maakte aan de periode van nabloei onder de 26e dynastie (die der zgn. Saïtiden [315])).

[314]) C. v. GELDEREN (Bijbelsch Handboek, I, p. 119; zie ook van denzelfden schrijver: *Koningen*, I, KVNV, p. 110) vermoedt (daarbij verwijzend naar G. A. F. KNIGHT, *Nile and Jordan*, London 1921), dat Mozes geboren is tijdens de regeering van Thotmes (Thutmoses) I, dat Hatsjepset (Hatšepsut) de in Ex. 2 : 5 bedoelde „dochter van Farao" was, en Amenophis II de „Farao van den uittocht". Tegen het aannemen van Ramses II als den „Farao der verdrukking" en van diens zoon, Merenptah, als den „Farao van den uittocht" bestaan verschillende bezwaren (cf. C. v. GELDEREN, o.c., pp. 122 sqq.; W. H. GISPEN, *Exodus*, I, KVNV, pp. 18 sqq.).

[315]) Zoo genoemd naar hun residentie Saïs in het Westen van de Nijldelta (cf. o.a. ERMAN, *Aegypten*, p. 31).

VI. De Grieksche tijd (332—30 v. C.), onder Alexander den Groote en de Ptolemaeën.

VII. De Romeinsche tijd (sedert 30 v. C.).

Met de indeeling der geschiedenis van Egypte in drie hoofdperioden (Oude Rijk, Midden-Rijk, Nieuwe Rijk) correspondeert ook de indeeling van de voornaamste bronnen voor ons onderzoek[316]).

Uit het Oude Rijk stammen nl. de zgn. Pyramiden-teksten[317]), uit het Midden-Rijk (althans in hoofdzaak) de sar-

[316]) Men zie voor de Egyptische litteratuurgeschiedenis o.a.: H. O. LANGE, *Die Aegypter* (in CHANTEPIE, Lehrbuch, I [4], 1925, pp. 423 sqq.); J. BAIKIE, *Egyptian Literature*, ERE, VIII, pp. 92 sqq.; H. RANKE, *Aegyptische Texte* (in AOTB); H. GRAPOW, *Aegyptische Texte* (in LEHMANN-HAAS, *Textbuch zur Religionsgesch.*, pp. 251 sqq.); H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig, 1926, pp. 13 sqq.; id., *Aegypten*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 10, Tübingen, 1928 en M. PIEPER, *Die Ägyptische Literatur*, Potsdam, 1927. Een uitvoerige bibliographie vindt men in (W. Max) MÜLLER, *Egyptian Mythology*, The Myth. of all Races, Vol. XII, Boston, 1918, pp. 433-447.

Ik vermeld in dit hoofdstuk alleen de teksten, die voor ons onderzoek van belang zijn. Voor een vollediger overzicht zie men de bovengenoemde werken.

[317]) Deze teksten worden zoo genoemd, omdat ze werden aangetroffen op de wanden van de kamers en van de onderaardsche gangen in de Pyramiden. De eerste uitgave dezer teksten werd bezorgd door G. MASPÉRO (met Fransche vertaling in *Recueil de Travaux*, Bd. III-XIV; later verzameld in *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, Paris, 1894). De latere editie, van SETHE (*Die altägyptischen Pyramidetexte*, Bd. I, II, IV, Leipzig, 1908 sqq.), geldt als de standaard-editie. Naar deze uitgave wordt gewoonlijk geciteerd. Men zie ook H. K. BRUGSCH, *Thesaurus inscriptionum Aegypticarum*, I-VI, Leipzig, 1883—'91 en K. SETHE und H. SCHÄFER, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, I-X, Leipzig, 1903—'10.

Voor de vertaling zie men LOUIS SPELEERS, *Les textes des pyramides égyptiennes*, I, Bruxelles, 1923, en K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, I, Glückstadt, Hamburg, 1935 (Spr. 213-260). Men zie ook J. H. BREASTED, *Development of Religion and Thought in ancient Egypt*, New York, 1912, ch. 1-5.

De inhoud van de pyramidenteksten bestaat hoofdzakelijk uit (magische) spreuken, hymnen en gebeden, tezamen meer dan 700, uit verschillende oorden en tijden afkomstig. Slechts een enkele maal is er ook een fragment van een mythe bij. Over het algemeen is trouwens

cophaagteksten [318]), terwijl het zgn. Dooden-boek grootendeels uit de periode van het Nieuwe Rijk afkomstig is [319]).

---

onze kennis van den Egyptischen godsdienst nog al eenzijdig, doordat vooral de teksten, die op de dooden en het doodenrijk betrekking hebben, bewaard zijn gebleven (cf. H. O. LANGE, o.c., p. 428).

Behalve de pyramidenteksten stamt uit den tijd van het Oude Rijk o.a. nog een papyrus met „liederen op de kronen der Egyptische koningen" (cf. A. ERMAN, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, Abh. Berl. Ak., 1911) en een papyrus met de „Onderwijzing van Ptahhotep".

[318]) Deze teksten, hoofdzakelijk bestaande uit magische formules voor de dooden, werden op den binnenwand van de (houten) sarcophagen geschreven, van de 8e dynastie af tot aan het begin van het Nieuwe Rijk. Ze zijn voor een gedeelte uitgegeven door R. LEPSIUS (*Aelteste Texte des Totenbuchs*, Berlin, 1867); door P. LACAU (*Sarcophages antérieurs au nouvelle empire*, I-II, Cairo, 1903—'06; *Textes religieux égyptiens*, I, Paris, 1910); later ook door BREASTED en GARDINER en door onzen landgenoot A. DE BUCK (*The Egyptian Coffin Texts*, I, Texts of Spells 1-75, Oriental Inst. Publ. XXXIV, Chicago, 1935). Men zie ook A. H. GARDINER, *The Attitude of the ancient Egyptians to death and the dead*, Cambridge, 1935.

Vele sarcophaag-teksten komen overeen met die van de Pyramiden. Tijdens het Nieuwe Rijk vormden deze teksten weer den grondslag voor het zgn. *Doodenboek* (zie aant. 319 en G. ROEDER, *Die ägyptischen „Sargtexte" und das Todtenbuch*, ARW, 1913, pp. 66 sqq.).

[319]) Het *Doodenboek* is niet zulk een samenhangend geheel als de titel zou doen vermoeden (cf. o.a. E. A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead*, Publ. Brit. Mus., 1933, p. 1), maar in ieder geval vormen de bijna 200 „capita" meer een eenheid dan de pyramiden- en sarcophaagteksten. Het werd, op een papyrusrol geschreven, ongeveer van de 16e eeuw v. C. af den dooden van alle klassen der bevolking meegegeven in hun graf. Een enkele maal werd het blijkbaar ook op de wanden van de grafkamer aangebracht.

Het Doodenboek is een soort vademecum of reisgids voor de gestorvenen en behoort tot het jongste gedeelte der oude Egyptische (godsdienstige) litteratuur (al bevat het vele spreuken uit den ouderen tijd), maar is toch het langst in het Westen bekend. De oudste editie (van een exemplaar uit den Saïtischen tijd) is die van R. LEPSIUS, *Das Todtenbuch der Aegypter*, Leipzig, 1842; later verscheen een uitgave van ED. NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch*, Berlin, 1886, welke teksten uit de 21e en 22e dynastie bevat. In 1897 volgde de bekende editie van E. A. WALLIS BUDGE (*The Chapters of coming forth by day or the Theban recension of the Book of the Dead*). BUDGE gaf ook een vertaling (in de serie *Books on Egypt and Chaldaea*, vol. VI-VIII, London, 1901, onder den titel *The Book of the Dead*) evenals P. LE

Van belang voor ons onderzoek zijn voorts enkele geschriften, die in de Thebaansche koningsgraven werden gevonden (zooals „Het boek van hetgeen in Duat[320]) is"[321]) en „Het boek van de poorten"[322])) en talrijke hymnen en magische spreuken uit den tijd van het Nieuwe Rijk.

Al leeft in Egypte nog wel de herinnering voort aan een tijd van geluk in een ver verleden, toen Osiris, de zoon van den aardgod Keb en de hemelgodin Nut, heerscher op aarde was[323]), van een eigenlijke paradijsgeschiedenis is in de Egyptische mythologie toch geen sprake[324]).

Page Renouf and E. Naville, *The Egyptian book of the Dead*, London, 1907).

De hieronder volgende citaten zijn ontleend aan de editie (vertaling) van Budge, tenzij anders is aangegeven.

Men zie ook G. Maspéro, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, 1893, pp. 325 sqq.; H. Grapow, *Religiöse Urkunden, Ausgewählte Texte des Totenbuches*, Leipzig, 1915—'17 (tekst met vertaling) en K. Sethe, *Die Sprüche für das Kennen der Seele der heiligen Orte*, Leipzig, 1925 (bevat capp. 107-109 en 111-116 van het Doodenboek).

Voor onze kennis van de Egyptische religie is dit Doodenboek van zeer groot belang. Alleen zijn de teksten vaak geschonden tot ons gekomen en is de bedoeling niet altijd duidelijk. De nieuwere vertalingen vertoonen dan ook heel wat verschillen met de oudere. Dat zelfde geldt trouwens ook voor de andere teksten (cf. A. de Buck, EOL, 1936, p. 171 sq.).

[320]) „Duat" is de Egyptische onderwereld, het gebied waar zich de zon des nachts bevindt. Het boek wordt daarnaar ook wel *Amduat* genoemd.

[321]) Uitgegeven door E. Lefébure, *Tombeau de Seti I*, AMG, IX, vertaald door G. Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, Paris, 1894; E. A. W. Budge, *The Egyptian Heaven and Hell*, I-III, London, 1906 en P. Bucher, *Les Textes des tombes de Thoutmosis et d'Aménophis II*, Mém. de l'Inst. fr. d'arch. or. du Caire, XL. Men zie ook M. A. Murray, *Oude Egyptische Legenden*, Deventer, 1913, pp. 78 sqq.

[322]) Vertaald door Lefébure, *The book of Hades*, Records of the Past, X, pp. 79 sqq.; XII, pp. 3 sqq.

[323]) cf. o.a. A. Wiedemann, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter*, AO, II, 2, Leipzig, 1900, p. 20; C. von Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, I, Bonn, 1921, p. 156; H. Kees, *Totenglauben*, p. 190; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, VI, London, 1936, pp. 7, 158 sqq., 197 sqq.; A. Erman, *Religion*, p. 72.

[324]) Men zie daarover ook aant. 371.

Ons onderzoek naar een mogelijk verband tusschen den Egyptischen „boom des levens" en de traditie van den historischen boom des levens uit Gen. 2 en 3 wordt daardoor ten zeerste bemoeilijkt, aangezien het „historisch milieu" van dezen boom in Egypte als vergelijkingsmateriaal ontbreekt. We zijn daardoor grootendeels op het qualiteitscriterium aangewezen.

Toch ontbreken de gegevens voor het toepassen ook van het quantiteitscriterium niet geheel, want de godsdienstige litteratuur van Egypte kent wel een paradijs als woonplaats der zalige gestorvenen. En in dit verband wordt ook „de boom des levens" (ḫt n 'nḫ) genoemd.

Welke voorstelling de Egyptenaren precies hadden van het „oord der zaligen" (sḫ.t ḥtp.w) [325]) is uit de religieuze teksten niet gemakkelijk op te maken. Niet omdat deze teksten zoo weinig over dit onderwerp zich uitspreken, maar integendeel, omdat vrijwel alle teksten uit vroegeren en lateren tijd daarover mededeelingen bevatten en deze uitspraken in verschillende gevallen niet met elkaar te rijmen zijn.

De gewone voorstelling is, dat het in het Westen lag, want het wordt gedacht als identiek met het gebied, waar zich de zon des nachts bevindt, het land Duat [326]), maar het wordt soms ook (evenals het land Duat) voorgesteld als gelegen aan het hemelgewelf, in het Oosten of in het Noorden [327]).

---

[325]) cf. ERMAN, *Religion*, pp. 207 sqq.; WIEDEMANN, *Die Toten*, pp. 19 sq.; E. LEFÉBURE, *Le Paradis égyptien*, Sphinx, IV, 1900, pp. 191 sqq. en het bovengenoemde werk van KEES.

[326]) cf. ERMAN, *Religion*, p. 17, 211. — Een uitvoerige schildering van de nachtelijke vaart van de zon in het land Duat vindt men pas in de teksten van het Nieuwe Rijk (dus na ± 1700 v. C.), maar verschillende uitspraken in oudere inscripties (en ook afbeeldingen uit dien tijd) wijzen er op, dat deze voorstelling reeds veel vroeger bekend was (cf. WIEDEMANN, *Die Toten*, p. 11 sq.).

[327]) Over de ligging van het land Duat aan den hemel, in het Oosten of in het Westen (de onderwereld) zie men K. SETHE, *Übers.*, I, 1935, pp. 49 sqq. Volgens Pyr. (Sethe) 916 lag het in het Noorden. Zie ook WIEDEMANN, *Die Toten*, p. 16, 31; W. BREDE KRISTENSEN, *Het Leven uit den Dood*, Haarlem, 1926, p. 29; ERMAN, *Religion*, p. 215; H. KEES, *Totenglauben*, pp. 89 sqq. — Ook in andere oud-Oostersche geschriften, zoo bijv. in het boek Henoch, dat we boven besproken hebben, wordt het paradijs zoowel in het Oosten als in het Westen en in den hemel gelocaliseerd.

De weg naar dit paradijs is niet gemakkelijk. Men stelde het paradijs zich voor als een rij van eilanden, gevormd door de paradijsrivier (den hemelschen Nijl) met haar verschillende vertakkingen [328]) en een veerman moest nu de goden en gestorvenen daarheen overbrengen [329]). Gewoonlijk was de eenige vereischte om te worden overgezet de (magische) kennis van de namen van al de onderdeelen van het schip en lichamelijke reinheid, maar aan zedelijke eischen ontbrak het toch niet geheel [330]).

De zielen begaven zich eerst naar het Westen, naar de plaats waar het zonneschip achter het randgebergte der aarde verdween [331]), en trachtten zich daar in te schepen op de

---

[328]) cf. WIEDEMANN, o.c., p. 32 en Aant. 354.

[329]) Pyr. 383, 1188 (cf. ERMAN, *Religion*, p. 217).

[330]) cf. Pyr. 1188, 1238, 892. Wel gaf het „weten" den doorslag (cf. KEES, *Totenglauben*, p. 114; P. A. A. BOESER, *De godsdienst van het Oude Egypte*, Baarn, 1911, p. 32 sqq.). Pas in lateren tijd kwam de gedachte op van de noodzakelijke rechtvaardiging der dooden en van het doodengericht, waarbij de zielen gewogen werden (*Doodenboek*, cap. 125; cf. ERMAN, *Religion*, pp. 224 sqq. en JOACH. SPIEGEL, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion* (Leipz. ägypt. Stud., 2), Glückstadt-Hamburg, 1935). Een mooie afbeelding van dit doodengericht op een papyrus uit den lateren tijd, vindt men in ERMAN, *Aegypten*, Taf. 26, tegenover p. 353. Zie ook OBBINK, *De Godsd. in zijn verschijn.*, p. 244.

[331]) Dit is waarschijnlijk het gebergte Māšeru (cf. het gebergte Mašu bij de Babyloniërs), waarover Hathor heerscheres was. Op p. 182 van MASPÉRO's, *The Dawn of Civilization*, vindt men een afbeelding van een gestorvene, die den berg in het Westen beklimt (naar NAVILLE, *Das Aegyptische Todtenbuch*, I, pl. CXXVIII, Ai), en op p. 196 van een doode, die op het punt staat zich op de boot van den zonnegod in te schepen (vignet van den papyrus van Nebḳadū). Een afbeelding van de zonne-boot, die in het gebergte van het Westen verdwijnt, vindt men op p. 197 (naar een foto in den Kunst-catalogus van Dr. ALEX. VON MINUTOLI, Keulen, 1875).

Met het gebergte Māšeru in het Westen is te vergelijken de berg Bachu in het Oosten, waar Suchos, de krokodilgod heerscht, en waarover in het *Doodenboek* gesproken wordt, in cap. 108: „Ik ken den berg Bachu, waarop de hemel rust. Hij is van Tjh. steen (zoo vertaalt KEES, *Aegypten*, p. 23, cf. Z. f. ägypt. Sprache, 59, p. 73 sq.; BUDGE, *The Book of the Dead*, II, p. 315, vertaalt: die in het Oosten des hemels gelegen is) 300 khet lang (volgens BUDGE is dat 30.000 ellen) en 150 khet breed. Suchos, de beheerscher van Bachu (bevindt zich) ten

boot van Rē, den zonnegod [332]), of bepraatten den veerman der goden en gestorvenen hen over te varen naar het oord der zaligen [333]). Hathor (evenals Nut godin van den hemel, van de onderwereld en van de dooden), liet de zon en de gestorvenen door het randgebergte Māšeru de onderwereld binnengaan [334]). In cap. 68 van het Doodenboek wordt beschreven, hoe de ziel van den gestorvene neerknielde bij den (palm) boom van Hathor, nadat zij „de deuren des hemels" voor hem geopend had [335]).

Met het inschepen op de zonneboot bij de bergspleet in het Westen [336]), waren echter de gevaren nog niet voorbij. Vooral de strijd tegen de Apophis-slang („den vijand van Amon-Re", de belichaming van de machten der duisternis), nam op deze nachtelijke zonnevaart een belangrijke plaats in. Apophis werd wel telkens verslagen, maar nooit geheel gedood [337]). In verband met het paradijskarakter van den Egyptischen „boom des levens" is het merkwaardig, dat volgens de voorstelling der Egyptenaren de zonnegod, in de gedaante van een kat, de slang telkens weer in stukken sneed aan den Oostelijken horizon, juist onder den „boom des levens" (den boom Gišd, den Persea-boom van Anu), tevens de plaats van de opstanding der dooden [338]). De bladeren van dezen boom be-

---

Oosten van dezen berg. Zijn tempel is van carneool (vert. KEES; volgens BUDGE: „zijn tempel is daar op de aarde"). Op den kam van den berg is een slang, 100 ellen lang (zoo KEES; BUDGE heeft: 30 ellen), waarvan 3 ellen (vert. KEES; volgens BUDGE: de voorste acht ellen) zijn van vuursteen (BUDGE: bedekt met lichtende metalen platen)".

[332]) cf. Pyr., Spr. 267 (ERMAN, *Literatur*, p. 27 sq.); *Doodenboek*, cap. 99 sq.

[333]) Pyr. (Sethe), 383-387; cf. KEES, *Aegypten*, p. 48. In Spr. 518 van de Pyramidenteksten (cf. ERMAN, *Literatur*, p. 33) wordt hij de „veerman van het veld der spijzen" genoemd en de „zoon van het morgenschip (van den zonnegod)". Gewoonlijk heet hij „de achteromziende" (cf. KEES, *Totenglauben*, p. 111).

[334]) cf. ERMAN, *Religion*, p. 30; LANGE, in CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I [4], p. 460. Voor Hathor als spijze en drank verschaffende boomgodheid zie men aant. 358 en 360 en afb. 91.

[335]) cf. BUDGE, *Book of the Dead*, II, p. 231 sq.

[336]) cf. WIEDEMANN, *Die Toten*, p. 16.

[337]) Zie ook YAHUDA, *Die Sprache des Pent.*, pp. 193 sqq.

[338]) cf. *Doodenboek*, cap. 17 (Papyrus van Nebseni) en de afbeel-

zaten zulk een levenskracht, dat de koning de onsterfelijkheid verkreeg, wanneer Thoth, Atum of Sešet op één van de bladeren zijn naam geschreven had [339]).

Andere gevaren op den weg naar het Doodenrijk waren de poort van vuur en grimmige (met messen gewapende) bewakers bij de vele andere poorten (waarvan sommige met slangen) naar het veld Iaru [340]).

De gewone voorstelling in het boek Amduat is deze, dat de zielen der gestorvenen telkens in één van de 12 afdeelingen van de onderwereld, waar het zonneschip in even zoovele uren doorheen voer, werden achtergelaten. Het lot van deze „Westerlingen", zooals de dooden in Duat genoemd worden, was niet zoo gunstig als van hen, die naar het paradijs in het Oosten gingen. Slechts zij, die over groote magische kracht beschikten (door de kennis der vereischte spreuken) ontkwamen aan het lot om voor altijd in Duat te blijven en mochten zich verheugen in een weer te voorschijn komen door de zonnepoort in het Oosten [341]), waar hun „opstanding" plaats had onder den „boom des levens" [342]).

De ziel van den gestorven koning [343]) (later ook wel van

---

dingen op de papyri van Ani en Hu-Nefer (BUDGE, *Book of the Dead*, I, p. 103; KRISTENSEN, *Leven uit den Dood*, p. 15; id., TT, 1908, p. 219; A. DE BUCK, *Zegepraal van het licht*, afb. 17; MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 106). Men zie over dezen heiligen Persea-boom als „boom des levens" ook E. LEFÉBURE, *L'arbre sacré d'Héliopolis*, Sphinx, 1902, pp. 1 sqq., 65 sqq. Men zie voorts afb. 21.

339) Zie afb. 61. Ook Amon schreef wel den naam van den koning op dezen heiligen Persea-boom, cf. MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 37, fig. 24.

340) cf. *Doodenboek*, capp. 114 sqq.; men zie ook afbb. 22 en 23 en de vignetten in BUDGE, *Book of the Dead*, II, pp. 448 sqq. en 465 sqq.

Eén der Egyptische Horus-tempels, die van Nomos Arabia, „het Huis van de Sycomore" geheeten, een aardsche afbeelding van het hemelsche Iaru-veld, had twee vuurspuwende uraeusslangen als bewakers, cf. KRISTENSEN, TT, 1908, p. 232.

Ook in de Joodsche litteratuur wordt gesproken over de „poorten der onderwereld" en over de poortwachters van de hel (cf. VOLZ, *Jüd. Eschat.*[2], 1934, p. 329). Volgens Hen. 42 zien de wachters van de onderwereld er uit als groote slangen.

341) cf. WIEDEMANN, *Die Toten*, p. 14, 30 sq.

342) Zie boven aant. 338.

343) De koning gold *tijdens zijn leven* als een incarnatie van den

de meer eenvoudige Egyptenaren) kwam op gemakkelijker wijze in den hemel. De „ka" van den koning vloog nl. als een valk [344]) (ook wel als een sperwer, een ibis, een sprink-

---

god Horus (Horus is de zoon van Osiris; hij wreekte den dood zijns vaders door de overwinning op Set, den vertegenwoordiger van het booze), *bij zijn dood* als een incarnatie van den god Osiris (den eersten koning en eersten doode). Het lot van Osiris was ook het zijne, cf. T. E. Peet, *Vroeg Egyptisch Leven en Beschaving*, in Romein's Nieuwe Geïll. Wereldgeschiedenis, I, 1929, p. 499; Kees, *Aegypten*, KAO, pp. 172 sqq.; J. H. Breasted, *The Development of Religion and Thought in ancient Egypt*, p. 39; Frazer, *The Golden Bough*, VI [3], 1936, pp. 151 sqq. Zie ook A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902; C. P. Tiele, *Verg. Gesch. v. d. Egypt. en Mesop. Godsd.*, I, pp. 130 sqq.; A. Amélineau, *Le culte des rois préhistoriques d'Abydos sous l'ancien empire égyptien*, JA, 1906, pp. 233 sqq.; G. J. Thierry, *De religieuze beteekenis van het Aegyptische koningschap*, Leiden, 1913; W. J. Perry, *The Children of the Sun*, London, 1923, pp. 129 sqq., 201 sqq.; Müller, *Egyptian Mythology*, p. 170 sq.; G. Foucart, art. *Egyptian King*, ERE, VII, pp. 711 sqq.; A. M. Blackman, *Myth and Ritual in ancient Egypt*, in: Myth and Ritual, London, 1933, pp. 15 sqq., inzonderheid p. 24 sq.; Obbink, *De Godsd. in zijn verschijningsvormen*, p. 188 sqq.; A. M. Hocart, *Kingship*, 1927 en F.M.Th.Böhl, *Koningsgedachte en onsterfelijkheidsgeloof in Babylonië, Egypte en Israël*, lezing voor EOL, waarvan een verslag is opgenomen in het Alg. Handelsbl. van 25 Jan. 1938, Avondblad (zie ook het Register s.v. „deïficatie van koningen"). — Vandaar dat men in sommige teksten nog de voorstelling aantreft, dat de gestorvene in den hemel pas door de goden te bestrijden een plaats kan verwerven, evenals Osiris toen hij koning van het doodenrijk in het Westen werd (cf. Wiedemann, o.c., pp. 17, 23).

De uitdrukking: „als god zijn", vrijwel identiek met „eeuwig leven", komt in verschillende teksten voor in betrekking tot de gestorvenen (cf. Yahuda, *Sprache des Pentateuch*, p. 191 sq.), maar wordt ook alleen van de *dooden*, nimmer van de levenden gezegd, zooals in Gen. 3 : 5, 22 (cf. Aalders, *G. o. G.*, p. 408).

[344]) cf. Pyr., Spr. 245 (Sethe, *Übers.*, p. 234). — Merkwaardig is het feit, dat bij de inwijdingsplechtigheid der Indische koningen het beeld van den vergoddelijkten koning werd ingebouwd in het vuuraltaar, dat de vorm van een valk had. Men veronderstelde, dat deze met hem naar den hemel vloog (cf. Perry, *The Primordial Ocean*, London, 1935, p. 245). De inwijdingsritus van den Indischen vorst vertoont trouwens ook in andere opzichten verschillende overeenkomsten met de ceremoniën van het kroningsfeest der Egyptische koningen (zie aantt. 349, 385 en 387).

haan e.d. [345])) naar het Oosten [346]), om daar met de goden herboren te worden [347]), en eeuwige levenskracht te ontvangen [348]). Of ook wel werd voor hem een hemelladder opgesteld, waarlangs hij naar den hemel kon opklimmen [349]).

Eén van de eilanden van het oord der zaligen heette „het

---

[345]) cf. KEES, *Totenglauben*, p. 103.

[346]) cf. Pyr., Spr. 467 (ERMAN, *Literatur*, p. 26 sq.).

[347]) Pyr. 353 (cf. ERMAN, *Religion*, p. 213). — De gewone stervelingen vlogen in de gedaante van den zgn. ba-vogel (een vogel met menschenhoofd, en soms met armen) naar den hemel. — Eigenaardig is, dat de Egyptenaren zich de gestorvenen (ook de vrouwen) als manlijk voorstellen en ze daarom Osiris noemen. Slechts zelden behoudt de vrouw haar geslacht en wordt dan Hathor genoemd (de zielevogel wordt in dat geval voorgesteld zonder baard en met vrouwelijke borsten), cf. WIEDEMANN, o.c., p. 17.

[348]) Pyr. 914 sq. (cf. ERMAN, *Religion*, p. 213). — Het eeuwig verblijf van den gestorven koning in den hemel wordt o.a. uitgedrukt in Pyr. 2059, waarin van den overleden koning gezegd wordt, dat hij behoort „tot de vier onvergankelijke kinderen van Nut, die niet ter aarde kunnen vallen uit den hemel" (cf. K. SETHE, *Dramatische Texte*, p. 224) en in Pyr., Spr. 273 sq. (cf. ERMAN, *Literatur*, p. 32): „De tijd zijns levens is de eeuwigheid en zijn grens is de duur zonder einde". In *Doodenboek*, c. 130 lezen we: „Hij, voor wien dit (offer) geschiedt, diens ziel zal eeuwig leven en zal niet sterven in de onderwereld".

[349]) cf. H. P. BLOK, *Zur altaegyptischen Vorstellung von der Himmelsleiter*, Acta Orientalia, 1928; MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 175; KEES, *Totenglauben*, p. 92, 105; ERMAN, *Religion*, p. 219 sq. Een vignet van deze ladder vindt men in het *Doodenboek* (Papyrus van Ani, 2e ed., pl. 22), afgebeeld in BUDGE, *Book of the Dead*, II, p. 296.

Tot de plechtigheden ter gelegenheid van de troonsbestijging van den koning, behoort behalve het oprichten van den Ded-pijler (zie aant. 385) ook het opstellen van de hemelladder, voor de toekomstige hemelvaart van den koning (cf. K. SETHE, *Dramatische Texte*, p. 223 sq.). Langs zulk een hemelladder zou ook eenmaal Osiris opgeklommen zijn naar zijn moeder Nut, de hemelgodin. Bij het opstellen van de ladder spreken „de Horuskinderen" dan ook tot Nut: „verhef uwe kinderen ten hemel" (cf. SETHE, *Dramatische Texte*, p. 223). De ladder wordt door Rē of door Horus „samengeknoopt" (cf. Pyr., Spr. 305; PIEPER, *Ägypt. Literatur*, p. 15; KEES, *Totenglauben*, p. 105 sq. en A. M. BLACKMAN, *Myth and Ritual*, p. 31).

Onderweg moeten verschillende belemmeringen uit den weg worden geruimd, Pyr. 468-471 (cf. KEES, *Aegypten*, p. 48). Zoo moet bijv. de

veld der spijzen" [350]), een ander „het veld Iaru" [351]), d.i.

hemelstier zijn westelijken hoorn opzij doen om de ziel van den gestorvene door te laten etc.

Het is waarschijnlijk niet toevallig, dat juist de Noord-Afrikaansche martelares Perpetua droomde van een hemelladder, waarlangs zij naar den hemel klom (ondanks allerlei gevaren, die haar bedreigden), waarna vier engelen haar naar het Oosten droegen, totdat zij in een park kwam met hooge boomen, waar zich de troon Gods bevond en waar zij vele van haar vrienden, die reeds gestorven waren, ontmoette (cf. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* [2], Tübingen, 1924, p. 296 sq.).

De idee van een ladder, die de aarde met den hemel verbindt, is overigens een bij vele „primitieve" volken voorkomende voorstelling; men zie voor die idee in den Mithrascultus en het Gnosticisme: BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele*, ARW, IV, pp. 236 sqq.; voor de primitieve volken in het algemeen: J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, II, London, 1918, pp. 52 sqq.; voor Afrika: BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit*, 1936, s.v. Himmelsleiter; voor Amerika: S. THOMPSON, *Tales of the North American Indians*, Cambridge, 1929, p. 333, n. 204; en voor den Indischen Archipel: G. DE VRIES, *Bij de Berg-Alfoeren van West-Seran*, Zutphen, 1927, p. 269; H. TH. FISCHER, *Heilig Huwelik*, p. 103 (Nias); H. v. D. VEEN, *Een wichel-litanie der Sa'dan-Toradja's*, Feestb. K. G. v. K. en W., Weltevreden, 1929, pp. 396, 401; JAC. WOENSDREGT, *Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van M. Celebes*, Verh. Kon. Bat. Gen. v. K. en W., 1924, 3e st., p. 59; J. PH. DUYVENDAK, *Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel*, Wolters, 1935, p. 76 (Mentawei) en G. A. N. SCHELTEMA DE HEERE, *De Nacht der Opstijging*, in de Indische Gids, 1936, pp. 1067 sqq., die in dit verband behalve Mentawei tevens Babar, Loewang en Leti noemt. Ook op Soemba kent men „de hemelladder in het Oosten", cf. Excursus XI. Zie ook THOMPSON, *Motif-Index*, vol. III, 1934, F 52 (cf. F 51, 53 en 54), CONTENEAU, *Glyptique syrohittite*, 1922, pl. XXXII, nr. 213; W. H. WARD, *Cylinders an other Ancient Oriental Seals in the Library of J. P. Morgan*, 1920, nr. 147 en het Register s.v. „hemelladder".

[350]) Waar geen honger en dorst meer heerscht, cf. Pyr. 131. Daar is de „voorraadschuur van den grooten god" en groeit het koren 7 el hoog (*Doodenboek*, c. 109).

[351]) Eg.: ś̲h.t i'w r.w. Ook de namen „Aalu" en „Jaralu" komen voor; men vergelijke daarmee den Babylonischen naam voor de onderwereld: Aralu (cf. JASTROW, *Die Rel. Bab. u. Ass.*, I, pp. 470, 472, II, p. 50; JEREMIAS, *HAOG* [4], pp. 130, 133, 149, 162, 465). Een afbeelding van een gestorvene, die in zijn bark vaart door de kanalen van de „velden van Ialu" vindt men in MASPÉRO, *The Dawn of Civilization*, p. 194 (Papyrus van Nebhopit). De „spijsvelden van Ialu" vindt men meer dan eens in de Doodenboeken afgebeeld (cf. o.a. DE BUCK, *Zegepraal van het licht*, afb. 12).

„het veld der biezen". Ook kwamen de benamingen „veld des levens" en „veld der eeuwigheid" voor [352]).

Daar, in het Oosten des hemels [353]), waar de paradijsrivier met haar vier vertakkingen stroomde [354]), stond ook de hooge sycomore, waarop de goden zetelden [355]), „de boom des levens" (ḫt n 'nḫ) waarvan zij leefden [356]). Van dezen boom

---

[352]) Resp. ś h. t 'n ḥ en ś h. t n ḥ ḥ, cf. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch*, p. 184, Anm. 3.

[353]) „De hooge sycomore van het Oosten van ḳḳr-tj" staat er in den tekst, d.w.z. òf: „van het hemelgewelf" (zoo wordt het gewoonlijk vertaald) òf: „van de Nijlbron" (cf. G. VAN DER LEEUW, art. *Refrigerium* in Mnemosynes Bibl. Cl. Bat., 1936, p. 143; zie ook de volgende aant.).

[354]) cf. FELDMANN, *P. u. S.*, p. 111, Anm. 2 en p. 309. In Pyr. 1180 wordt gezegd: „N. N. (d.i. de gestorvene) komt tot het veld des levens tot de geboorteplaats van Rē in Kbh(w)", en Kbh(w) is de plaats, waar, volgens de Egyptische voorstelling, de Nijl uit den hemel tevoorschijn komt of uit de aarde ontspringt (cf. MASPÉRO, *Études de mythologie et d'arch. égypt.*, II, 1893, p. 210 sq.; ERMAN, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, pp. 35 sqq.). Volgens v. D. LEEUW (*Refrigerium*, p. 146 sq.) wordt daarmee het koele levenswater bedoeld „das von den ältesten Zeiten an das Ziel der ägyptischen Ewigkeitssehnsucht war" (ib., p. 148).

Op een afbeelding van het hiernamaals op een papyrus uit het graf van een priesteres van Amon uit de 21e dynastie in Thebe (in: KEES, *Aegypten*, KAO, 1933, als fig. 40 opgenomen met het onderschrift: „Trunk am Kanal im Jenseits") ziet men een doode drinken uit het water van een paradijsrivier, in de nabijheid van een paradijsboom. Zie ook afb. 91.

[355]) Pyr. 916 (cf. ERMAN, *Religion*, p. 215). Men vergelijke hiermee de voorstelling van den boom des levens van Slav. Hen. 8 : 3, waarop God rustte (zie boven p. 243) en den boom Alzaad in de Avestā (Rašn Yašt, 17) waarop de engel der gerechtigheid, Rašnu, zich bevond (evenals de vogel Šaēna), cf. het Register s.v. „Alzaad" en „Rašnu".

[356]) Pyr. 292, 1216 (cf. ERMAN, o.c., p. 215; KEES, *Totenglauben*, p. 134): „Hij (nl. de ziel van den koning) is naar het groote eiland op het veld der (offer)gaven gegaan, waar de goden de zwaluwen laten vliegen. De zwaluwen zijn de onsterfelijken. Zij (d.i. de goden) mogen dien (koning) N. N. dezen boom des levens geven (ḫt pw n'nḫ), waarvan zij leven" (cf. K. SETHE, *Urkunden der 13. Dynastie*, IV, 130; KRISTENSEN, TT, 1908, p. 218; ERMAN, *Religion*, p. 215).

Volgens H. TH. OBBINK (*De Godsdienst in zijn verschijningsvormen*, Groningen, 1933, p. 51) wordt deze boom ook wel afgebeeld met

mochten behalve de goden ook de gestorven koningen eten [357]) en de zielen der zaligen [358]).

Dat de gestorvenen van de eeuwigdurende spijze en drank der goden mede genoten, wordt in verschillende teksten vermeld [359]).

---

vruchtdragende takken, die soms den vorm van armen aannemen, welke het levens- of eeuwigheidsteeken dragen. Zie ook afb. 91. — De Egyptische voorstelling van dezen boom tusschen twee aanbiddende dieren (cf. MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 32, fig. 13*a* en *b*) vertoont ook een merkwaardige overeenkomst met de voorstelling van den „levensboom", die we op Babylonisch-Assyrische zegelcylinders aantreffen.

[357]) cf. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch*, p. 186, Anm. 1: „Die Götter, welche in ihren Kapellen sind, sie mögen ihm ihre Opfergaben von dem „Baume des Lebens" (m ḥt n'nḥ) geben und ihre Speise aus der Nekropole für Thoth". Zie ook FR. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926, p. 39.

[358]) cf. ERMAN, *Religion*, p. 215. — Voor afbeeldingen van dooden, zittende onder de „hooge sycomore", zie men J. CAPART, *Thèbes*, Bruxelles, 1925, pp. 335, 337. Een duidelijke afbeelding vindt men ook in MASPÉRO, *The Dawn of Civilization*, p. 185. Zie ook afbb. 61, 91-93.

Een zinspeling op dezen boom treffen we o.m. aan in *Doodenboek*, c. 52, waar de ziel van den gestorvene, op de vraag wat voor voedsel hij wil hebben in de tegenwoordigheid der goden, antwoordt: „Laat mij eten mijn voedsel onder de sycomore van mijn Vrouwe, de godin Hathor, en laat ik mogen verkeeren onder de goddelijke wezens, die daarop zijn neergestreken" (cf. BUDGE, *Book of the Dead*, I, p. 194).

Een hymne op dezen zelfden boom is opgenomen in cap. 152 (Saïtische recensie): „O, gij sycomore der hemelkoningin Nut, gij die koelte verschaft aan de bewoners van het Westland, leg uw handen op zijn leden (nl. van den gestorvene), behoud hem door levenswarmte, geef koelte aan Osiris N. N. onder uw loofdak" (cf. KLAMETH, *Von der Sycomore der Hathor*, p. 339).

De boom wordt gedacht als te staan zoowel op „het veld des levens, de geboorteplaats van Rē" (Pyr. 1180) als op den weg daarheen, verder naar het Westen, om de op weg zijnde zielen te laven (Zie aant. 360 en afbb. 91-93).

[359]) cf. Pyr. 391; 395; 122; 123; 1218. — In Pyr. 123 (= Spr. 210, cf. ERMAN, *Literatur*, p. 28; PIEPER, *Äg. Lit.*, p. 15) lezen we: „Gij beide mannen, die door den hemel vaart, Rē (de zonnegod) en Thoth (de maangod), neemt hem met U, opdat hij ete, waarvan gij eet; opdat hij drinke, waarvan gij drinkt; opdat hij leve, waarvan gij leeft .... Zijn loofhut is op het veld Iaru opgeslagen, en zijn verkwikking is in

Ook onderweg naar het zielenland werd hun door Hathor en Nut reeds spijze en drank gereikt van uit een boom [360]). En in het paradijs zelf gaf Nut de zaligen te drinken uit haar borst, waardoor zij verjongd werden en de onsterfelijkheid verkregen [361]).

Volgens sommige teksten stonden in het Oosten des hemels *twee* boomen, tusschen welke de zon opging [362]).

---

het veld der spijzen. Zijn spijzen zijn onder U, o goden, en zijn water is wijn, zooals die van Rē" (cf. Pyr. 130).

In Spr. 440 (ERMAN, *Literatur*, p. 32; KEES, *Totenglauben*, p. 143) wordt van goden en zaligen beide gezegd: „die van vijgen leven, die wijn drinken en zich met fijne olie zalven".

In Spr. 508 (ERMAN, o.c., p. 34) lezen we, dat Keb (de god der aarde) hem bij de hand leidt naar de poort des hemels, waarop hij gaat naar de 9 goden en eet van hun brood.

Pyr. 1177 spreekt van „brood en bier, die eeuwig duren" (ERMAN, *Religion*, p. 215) of van „brood en drank des eeuwigen levens" (KRISTENSEN, *Het Leven uit den Dood*, p. 51).

In Pyr., Spr. 610 lezen we: „Gij eet van de spijzen der goden" (cf. ERMAN, *Religion*, p. 221), en in een gebed op het graf van een voor-aanstaand man uit den tijd van de 18e dynastie komt o.a. deze wensch voor: „Dat ik moge komen tot het veld der spijzen, dat men tot mij kome met kruiken en brooden, met alle spijzen van den Heer der eeuwigheid" (cf. ERMAN, o.c., p. 229 sq.).

[360]) Zie afbb. 91-93, cf. ERMAN, *Religion*, p. 153 sq. en afb. 62 op p. 153. — Hathor werd „de heerscheres van de (Zuidelijke) sycomore (nb-t nht rś-t) genoemd; haar boom (een sycomore ten Z. van den tempel van Ptah bij Memphis) wordt tegenwoordig nog door de Egyptenaren vereerd (cf. ERMAN, o.c., p. 31); zie ook KEES, *Totenglauben*, pp. 134, 297; G. KLAMETH, *Von der Sykomore der Hathor bis zur Wunderpalme des Pseudo-Matthäus*, Festschrift-SCHMIDT, Wien 1928, pp. 336 sqq.; MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 39, fig. 28 („the Dead meets Hat-hôr behind the Celestial Tree") en G. VAN DER LEEUW, *Refrigerium*, Mnemos. 1936, pp. 142 sqq.

[361]) cf. Pyr. 911 sq., 1109, 1118. Zie ook WIEDEMANN, o.c., p. 18 („Unsterblichkeit kann man gewinnen, indem man an der Brust einer Göttin saugt und mit ihrer Milch die ihr innewohnende Eigenschaft der Unsterblichkeit in sich aufnimmt"); KLAMETH, *Sykomore*, p. 338; ERMAN, *Religion*, p. 215; KEES, *Totenglauben*, p. 142 sq.

[362]) cf. *Doodenboek*, cap. 109 vert. BUDGE (II, 318): „I, even I, know the two Sycomores of turquoise between which Rā showeth himself when he strideth forward over the supports of Shu towards the gate of the Lord of the East, through which Rā cometh forth. I, even I, know the Sekhet-Aarru of Rā, the walls of which are of iron".

Waarschijnlijk is met één van deze beide boomen de „boom des levens" bedoeld [363]), dien we uit verschillende andere Egyptische teksten kennen, want de „hooge sycomore", de boom des levens van het Oosten, stond volgens de Egyptische voorstelling in het „veld des levens", de geboorteplaats van Rê [364]), waar ook de beide boomen, „tusschen welke de zon opgaat", zich bevonden. Met het oog daarop werd de boom des levens van het Oosten ook de „vlammende" of „brandende" genoemd [365]) en in een anderen tekst de „roodkleurige" [366]) en „troon gods".

Wanneer echter in één van deze beide boomen metterdaad een verbasterde traditie van den historischen boom des levens is bewaard gebleven, dan is het ook niet onmogelijk, dat de voorstelling van twee bijzondere boomen in het veld Iaru in het Oosten een vage herinnering bevat aan de beide bijzondere paradijsboomen van Gen. 2 en 3 [367]).

KEES (*Aegypten*, p. 52) vertaalt: „Ich kenne jene beiden Sykomoren aus Türkis, zwischen denen Rê hervorkommt, die ausgegangen sind aus der Aussaat des Schu, an jenen östlichen Tor, aus dem Rê aufgeht. Ich kenne jenes Binsengefilde des Rê: die Mauer, die darum ist, ist aus Erz ...." Men zie voor deze voorstelling van de beide boomen, tusschen welke de zon opgaat, afb. 25 en MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 36, fig. 22 (de zonneboot vóór de beide „celestial trees"). Een duidelijke afbeelding vindt men in EOL, Jaarb. nr. 5, 1937/8, p. 308, fig. 6.

[363]) Volgens H. K. BRUGSCH (*Rel. u. Myth. der alten Ägypter*, 1888, p. 176) is dat wel zeker.

[364]) cf. Pyr. 1180.

[365]) Pyr. 916. — Men zie ook de afb. van dezen boom met de zon in MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 35, fig. 21.

[366]) Pyr. 1485, cf. KEES, *Totenglauben*, p. 134 sq. We kunnen hier dus opnieuw constateeren, hoe de traditie van den „boom des levens" met de voorstelling van den zonneboom werd vermengd, evenals dat in de Babylonische en in de Mohammedaansche traditie het geval was (zie het Register s.v. „zonneboom").

De voorstelling van de beide boomen in het Oosten, waartusschen de zon opgaat (zie afb. 25) moet reeds heel oud zijn, want niet alleen treft men haar in de oude pyramidenteksten aan, maar het Bab. spijkerschriftteeken voor „nieuwe (= opgaande) maan" bestond oorspronkelijk ook uit een teekening van de maan (eigenlijk de zon), die tusschen twee boomen opgaat.

[367]) KRISTENSEN (*Eén of twee boomen in het Paradijsverhaal*, TT, 1908, pp. 219 sqq.) vermoedde zoo iets. — Misschien bevat Pyr.,

De gestorvenen leidden in het „oord der zaligen", waar zich deze beide boomen bevonden, een paradijsachtig leven, waarin landbouw hun hoofdtaak was [368]).

Er zijn dus wel enkele (hoewel fragmentarische) trekken (gemeenschap met de godheid, land des levens in het Oosten, land bebouwen, paradijsrivieren, twee bijzondere boomen, vijandige slang, wachters etc.) die aan een paradijstraditie (op het hemelsche paradijs der gestorvenen overgebracht) zouden kunnen doen denken, waarin dan tevens de herinnering aan den boom des levens is blijven voortleven.

Van het religieus-ethisch karakter van den bijbelschen boom des levens is in de Egyptische teksten echter niet veel te bespeuren [369]). Ondanks sommige overeenkomstige elementen valt dus niet met zekerheid te zeggen of wij den Egyptischen „boom des levens" hebben te beschouwen als een werkelijke parallel, een representant van de Egyptische traditie van den historischen boom des levens, of als een merkwaardige variant, die het product is van de convergente ontwikkeling eener voorstelling, die oorspronkelijk geheel los stond van de

---

Spr. 257 (cf. ERMAN, *Literatur*, p. 39; K. SETHE, *Übers.*, pp. 361, 371) nog een andere herinnering aan deze beide boomen. Wij lezen in die spreuk nl.: „Men brengt hem (nl. den gestorven koning, die in het oord der zaligen is aangekomen) de eeuwigheid. Men stelt het inzicht (het verstand, de wijsheid) aan zijn voeten". „Eeuwigheid" en „inzicht" doen onwillekeurig denken aan den boom des levens en der kennis, ook al hebben deze begrippen een inhoud gekregen, die niet met het oorspronkelijk karakter van de beide bijzondere paradijsboomen van Gen. 2 en 3 in overeenstemming is. — Eenige aanwijzing, dat met de andere „hooge sycomore in het Oosten" de boom der kennis van goed en kwaad zou zijn bedoeld (zooals YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch*, pp. 186 sqq. meent te kunnen bewijzen) vinden wij echter in de Egyptische litteratuur nergens (cf. daarover o.a. AALDERS, *G. o. G.*, p. 406 sq.).

368) cf. WIEDEMANN, o.c., p. 32. Wij denken daarbij onwillekeurig aan het bebouwen van den paradijshof, waarvan in Gen. 2 : 15 sprake is, ook al bedoelt de Egyptische tekst met deze uitdrukking meer een voortzetting van het leven op aarde aan te geven.

369) Wel treedt in de latere teksten steeds sterker de gedachte op den voorgrond, dat alleen de rechtvaardigen, die aan zekere ethische eischen voldoen, het paradijs kunnen beërven, cf. aant. 330.

traditie van den boom des levens [370]). Wel lijkt mij het eerste meer waarschijnlijk dan het tweede.

In ieder geval maakt het feit, dat geen complete paradijs- en zondevalgeschiedenis in de Egyptische mythologie is blijven voortleven dan in zeer vage trekken [371]), het m.i. wel

---

[370]) In de bekende hymne ter eere van Amon (uit den tijd van de 18e Dynastie, waarschijnlijk van Amenophis II) komt zoowel in het eerste als in het derde lied (cf. G. ROEDER, *Urkunden zur Rel. d. alten Aeg.*, p. 4 sqq.; SCHARFF, *Ägypt. Sonnenlieder*, pp. 61 sqq.; ERMAN, *Literatur*, p. 350 sqq.; SCHÄFER, *AOTB* [2], pp. 12 sqq.; PIEPER, *Ägypt. Literatur*, p. 65 sq.) ook de „boom des levens" (ḥt ʿnḫw) voor, als door Amon Rē geschapen, maar hier kan ook eenvoudig de „vruchtboom" zijn bedoeld. Zoo vertalen dan ook de meesten, zooals ERMAN (*Lit.*, p. 352, 355), SCHÄFER (o.c., p. 13 sq.), PIEPER (*Ägypt. Lit.*, p. 66), KEES (*Aegypten*, p. 5) e.a.

FELDMANN (*P. u. S.*, p. 295), YAHUDA (o.c., p. 186) e.a. vertalen „Lebensbaum". Dat wij hier met een rechtstreeksche traditie van den historischen boom des levens uit het paradijs te doen zouden hebben, lijkt mij echter twijfelachtig. YAHUDA zegt zelf, dat het woord „ʿnḫ" ook de beteekenis van „zich voeden" heeft. De naam „ḥt ʿnḫw" (= boom des levens) zegt op zichzelf dus niet zooveel als men op het eerste hooren wel denken zou, want behalve met „boom des levens" kan deze uitdrukking ook met „voedsel-" of (zooals wij zeggen) „vrucht-boom" worden vertaald. Wel is het merkwaardig, dat in de Perzische mythologie (cf. Vend. V, 19 sq.) in eenzelfde verband (nl. ook in relatie met de vruchtboomen voor den mensch en het voedsel voor het vee) gesproken wordt over den boom Hvāpa, die in het midden van den oceaan Vurukaša staat en door Ahura Mazda geschapen is. Nu is Hvāpa één van de namen, waarmee de boom Gaokĕrĕna wordt aangeduid en deze kan m.i. wèl met een verbasterde traditie van den historischen boom des levens in verband worden gebracht (cf. het Register s.v. „Gaokĕrĕna"). Ook voor dezen Egyptischen „boom des levens" lijkt mij dat daarom, mede op grond van den naam, niet geheel uitgesloten.

Men zie voor de parallelie van חיים en ʿnḫw ook nog het slot van aant. 372.

[371]) FELDMANN (*P. u. S.*, pp. 297 sqq.) beschouwt de mythe van den opstand der menschen tegen Atum-Rē en hun vernietiging als een mogelijke parallel van het bijbelsche zondeval- en zondvloed-verhaal. Deze mythe komt voor in het zgn. *Boek van de Hemelkoe*, en werd gevonden op de wanden van een zijkamer in het rotsgraf van Koning Seti I (± 1300 v. C.) en in het graf van Ramses III (± 1170 v. C.), cf. ERMAN, *Literatur*, pp. 77 sqq.; GRAPOW, *Aeg. Texte*, p. 255 sq.; H. RANKE, *AOTB* [2], pp. 3 sqq. De overeenstemming is echter zoo zeer tot

onbegrijpelijk, hoe men een ontleening van het bijbelsche paradijsverhaal (e.q. van den boom des levens) aan de Egyptische traditie of zelfs maar een beïnvloeding daardoor anders dan in philologischen zin kan aannemen [372]).

Nog op een andere wijze kan misschien de traditie van den boom des levens, zij het dan ook in verbasterden vorm, in Egypte bewaard zijn gebleven en wel in verband met de

enkele algemeenheden beperkt, dat men m.i. moeilijk van een parallel kan spreken (men zie ook L. W. KING, *Legends of Babylon and Egypt*, London, 1918, p. 48 sq.). FELDMANN erkent zelf ook (o.c., p. 311): „eine zusammenhängende Parallele, die als Vorbild der biblischen Paradies- und Sündenfallerzählung gelten könnte, findet sich in der ägyptischen Mythologie nicht". Een specifiek Egyptische beïnvloeding acht ook hij niet aanwijsbaar. Men zie ook TENNANT, *Sources*, p. 35 („It is by no means necessary to suppose, that the Jahvist creation story, or the Paradise narrative was indebted to Egyptian influences") en KING, *Legends*, pp. 107 sq., 139.

[372]) Op zich zelf zou zulk een beïnvloeding heel goed mogelijk zijn geweest, niet alleen door het langdurig verblijf der Israëlieten in Egypte, maar ook door politiek en cultureel contact in later eeuwen (cf. o.a. THOMSON, *Palästina und seine Kultur*, pp. 86 sqq.). Toch is in feite de Egyptische invloed zelfs op den vorm der paradijsgeschiedenis blijkbaar heel gering geweest. Volgens ED. MEYER is zelfs in het geheel geen invloed te bespeuren (cf. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 210: „Ägypten und ägyptische Traditionen liegen der Paradieses-geschichte und ebenso den übrigen mythisch-kosmogonischen Kapiteln der Genesis vollständig fern"). Volgens GUNKEL (*Genesis*, p. LIX), beperkt de Egyptische invloed zich bijna geheel tot de geschiedenis van Jozef.

Ook in de meeste andere commentaren wordt bij de bespreking van de buitenbijbelsche parallellen van de paradijsgeschiedenis Egypte vrijwel niet genoemd. Toch doet men daardoor tekort aan de enkele fragmentarische resten eener mogelijke paradijstraditie, die wij in de Egyptische litteratuur aantreffen. En dit kan ook de uitdrukking „boom des levens" gelden. Het is in dit verband zelfs merkwaardig, dat evenals in het Hebreeuwsch het woord חיים in den pluralis staat, ook in het Egyptisch de meervoudsvorm van leven (*'nh.w*) wordt gebruikt (cf. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch*, p. 186). Alleen wordt de beteekenis van deze overeenkomst wel zeer verminderd door het feit, dat het meervoud *'nhw* juist in die gevallen voorkomt, waarin „*ht 'nh(w)*" waarschijnlijk niets anders dan „vruchtboom" beteekent, cf. aant. 370 en G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, p. 105.

mythe van Osiris [373]) en het oprichten van den Ded-pilaar [374]). Van Osiris wordt nl. verteld, dat hij, door zijn broer Set [375])

[373]) Voor de mythe van Osiris en de Osiris-mysteriën zie men PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride* (ed. PARTHEY, Berlin, 1859, pp. 13 sqq.; cf. de vertaling van M. MEUNIER, Paris, 1924, pp. 52 sqq.); H. K. BRUGSCH, *Das Osiris-Mysterium von Tentyra*, Äg. Zeitschr., 1881, pp. 77 sqq.; E. LEFÉBURE, *Le mythe Osirien*, I-II, Paris, 1874/5; V. LORET, *Les Fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, Rec. de trav. rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr., 1882, pp. 43 sqq.; 1883, pp. 21 sqq.; 1884, pp. 85 sqq.; G. FOUCART, *Egyptian Festivals and Fasts*, ERE, V, pp. 853 sqq.; C. P. TIELE, *Vergel. Gesch.*, I, pp. 55 sqq.; H. SCHÄFER, *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, Leipzig, 1904; E. A. WALLIS BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I-II, London, 1911; H. TH. OBBINK, *Over oud-Aegyptische Voorstellingen aangaande Dood en Leven*, Nijmegen, 1918, pp. 9 sqq.; W. B. KRISTENSEN, *Over de viering der Osiris-mysteriën*, Versl. en Meded. d. K. Ak. v. Wet., Afd. Lett. IV, 2, Amsterdam, 1917, pp. 68 sqq.; G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Jena, 1915 (2. Aufl. 1923) (Die Osirisreligion); id., *Osiris*, in ROSCHER's Lexikon der gr. u. röm. Myth.; ERMAN, *Aegypten*, 1923, pp. 305 sqq.; id., *Religion*, 1934, pp. 70 sqq.; H. GRESSMANN, *Tod und Auferstehung des Osiris*, AO, XXIII, 3, Leipzig, 1923; ALEX. MORET, *Rois et Dieux d'Egypte*, Paris, 1923, pp. 78 sqq.; id., *Egyptian Mysteries*, ERE, IX, pp. 74 sqq.; MÜLLER, *Egyptian Mythology*, pp. 92 sqq., 122 sqq.; R. KITTEL, *Osirismysterien und Laubhüttenfest*, OLZ, 1924, Sp. 385 sqq.; H. KEES, *Totenglauben*, pp. 190 sqq.; H. JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, Sitz. d. Wien. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., LIV, Wien, 1910; id., *Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Aegyptern*, Sem. Int. d'Ethn. Rel., 1925, Paris, 1926, p. 276 sqq.; J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, VI, London, 1936, pp. 3-218 en A. M. BLACKMAN, *Myth and Ritual in ancient Egypt*, Myth and Ritual, 1933, pp. 15 sqq.

[374]) De Ded-zuil is een (soms bekleede) pilaar met vier kapiteelen boven elkaar. De beteekenis is onzeker. Op verschillende manieren heeft men dit symbool trachten te verklaren, cf. G. MASPÉRO, *The Dawn of Civilization*, London, 1894, p. 130, n. 6; J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, VI, 1936, p. 109, n. 1; ERMAN, *Religion*, 1934, p. 42, Anm. 1 (p. 444); ED. NAVILLE, *Egyptian Charms and Amulets*, ERE, III, p. 432 en MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 385, n. 3. Gewoonlijk denkt men aan een afgeknotten boom of aan een combinatie van 4 (wereld-) zuilen. Zie ook aant. 381 en afbb. 95-97.

[375]) Set, vroeger als god vereerd, is later als tegenstander van Osiris de personificatie van het kwaad geworden en identiek met de slang Apophis, cf. C. P. TIELE, *Vergel. Gesch.*, pp. 65 sqq.; MÜLLER, *Egyptian Mythology*, pp. 107 sqq.; G. FOUCART, art. *Egyptian Dualism*, ERE, V, p. 106 sq.; A. SCHMIDT, *Gedanken über die Entwicklung der Religion*,

gedood, in een uitgeholden boomstam werd gesloten[376]) en in den Nijl geworpen[377]). De boomstam-sarcophaag dreef af naar Byblos (in Phoenicië), waar een erica-boom rondom de kist groeide[378]). De koning van dat rijk liet dien erica-boom vellen en plaatste hem als een zuil in zijn paleis. Op zoek naar haar gestorven broer kwam Isis in dit paleis en verkreeg de zuil, die zij mee naar Egypte nam. Daar verwekte de doode Osiris bij Isis nieuw leven door de generatie van zijn zoon Horus[379]), die Set, de personificatie van het kwaad, en identiek met de slang Apophis, overwon.

MVAG, 1911, 3, p. 10 sq.; P. A. A. Boeser, *De Godsdienst van het Oude Egypte*, Baarn, 1911, p. 16 sq. en Lange, in Chantepie, *Lehrbuch*, I[4], p. 157 sq. Men zie ook aant. 343.

[376]) Het is in dit verband merkwaardig, dat juist in Afrika (inzonderheid in M.- en W.-Afrika) veelvuldig het gebruik voorkomt om de lijken, vooral van voorname personen, in uitgeholde boomstammen te begraven (cf. H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit*, pp. 235 sqq.). Zelfs is bij de Bafia- en Yambassa-stammen van Z.-Kameroen aan deze boombegrafenis ook de gedachte van de wedergeboorte verbonden (cf. Tessmann, Z. f. Ethn., 1919, p. 112). Ook bij de Dschagga-negers schijnt dat het geval te zijn (Baumann, o.c., p. 237). Men zie ook het verspreidingskaartje in het werk van Baumann op p. 225.

[377]) De Nijl is het water-graf van Osiris (tevens ook de plaats van zijn opstanding), cf. H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien, 1913, p. 40. — De Nijl was de groote levensbron van Egypte en werd met den oerocean gelijkgesteld (cf. Budge, *The Papyrus of Ani*, London, 1895, p. CVII), waaruit de aarde en het leven tevoorschijn waren gekomen (cf. A. de Buck, *De Egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel*, Leiden, 1922, pp. 43, 46 sq., 72 sqq. en Perry, *The Primordial Ocean*, London, 1935, pp. 216 sqq. Men zie ook aant. 398).

[378]) cf. Wiedemann, o.c., p. 19 sq. — Een afbeelding van de lijkkist met de Osiris-mummie in een boom bevindt zich in de hal van Osiris te Denderah (zie afb. 88c, cf. A. Mariette-Bey, *Dendérah*, t. IV, Paris, 1880, p. 66; zie ook Erman, *Aegypten*, p. 308, Abb. 139 en H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Aeg. Rel., Abb. 151).

In één van de Pyramiden-teksten lezen we: „Heil U, o sycomoor, die den god omsloten hield" (cf. J. H. Breasted, *The Development of Religion and Thought in ancient Egypt*, p. 28); ook in andere teksten wordt op deze periode uit de mythe van Osiris gezinspeeld (cf. E. Lefébure, *Le mythe Osirien*, pp. 188, 191). Men zie voorts H. Schäfer, *Das Osirisgrab von Abydos und der Baum pkr*, Äg. Zeitschr., 1904, pp. 107 sqq. en Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 174 sq.

[379]) Volgens Diodorus Siculus (ed. Müller, I, 25, 6) zou Isis door

Nu zou volgens sommigen de lijkkist-pilaar van Osiris er hebben uitgezien als de Ded-zuil [380]), één van de onsterfelijkheidssymbolen van Osiris. De Ded-zuil kan inderdaad heel goed als een van takken en bladeren beroofde boom worden opgevat, die uit den dood tot nieuw leven ontwaakt [381]), en het verband tusschen Osiris en de Ded-zuil is onmiskenbaar. Niet alleen blijkt dat duidelijk uit de ceremoniën van het Osiris-feest [382]), maar reeds vanouds gold de Ded-zuil als

het „kruid der onsterfelijkheid" (*τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον*) Horus (abusievelijk i.p.v. Osiris) weer hebben opgewekt en hem de onsterfelijkheid hebben verleend (cf. Fr. Nötscher, *Altorientalischer u. altt. Auferstehungsglauben*, p. 55).

[380]) De sarcophaag van Osiris werd „gesneden uit een hout" (van de Ded-zuil), cf. Plutarchus, *De Iside*, 42; Firm. Maternus, *De err. prof. rel.*, 27, 1 sq. (zie aant. 404). Zie ook H. Gressmann, *Tod und Auferstehung des Osiris*, pp. 9, 33 sqq. — Osiris verbleef in de Ded-zuil, evenals in den pilaar van het paleis Byblos, cf. Kristensen, *Leven uit den Dood*, p. 130 en Müller, *Egyptian mythology*, p. 92, fig. 83. „Es kann kein Zweifel sein", zegt Gressmann, o.c., p. 34, „dass diese „ehrwürdige Säule" (d.i. de Ded-zuil) und die Erika-Holzsäule in Byblos sachlich dieselben sind". Deze houten zuil werd evenals het doode lichaam van Osiris met lijnwaad omwikkeld en gezalfd, d.w.z. als een mummie gebalsemd. In de stad Busiris, die oorspronkelijk Ded heette, werd Osiris in de gedaante van een Ded-zuil vereerd (Gressmann, o.c., p. 34). — Zoo nauw was de Ded-zuil met Osiris verbonden, dat ze het hiëroglyphisch symbool werd voor zijn naam (cf. G. Möhler, *Hieratische Paläographie*, Leipzig, 1909-1912, nr. 541, aangehaald door G. A. Barton, art. *Poles and Posts*, ERE, X, p. 943). — Zie ook aantt. 378, 379, 385 en 392.

[381]) In de Egyptische teksten komt het Ded-teeken tallooze malen voor om aan te geven, dat iets voortduurt of voortleeft. Het is het teeken van het eeuwige leven en van de onsterfelijkheid, cf. Erman, *Religion*, p. 42; A. G. Gardiner, art. *Egyptian Life and Death*, ERE, VIII, p. 21; Kristensen, TT, 1908, p. 224 sq.

Frazer associëert de Ded-zuil met den ook bij ons bekenden Meiboom (*The Golden Bough*, VI, p. 109) en Kristensen (TT, 1908, p. 225) noemt in verband met de Ded-zuil de ašēra. De relatie ook met andere heilige boomen, zuilen e.d. in Babylonië, Indië en elders (zie beneden) is onmiskenbaar, doch de leemten in onze kennis betreffende deze cultusobjecten verhinderen vooralsnog het trekken van historische verbindingslijnen. Voorloopig zullen we daarom wel niet uitkomen boven het stadium van hypothesen en waarschijnlijkheidsbewijzen.

[382]) Zie aant. 385.

levenssymbool van Osiris, en in één der godsdienstige teksten van den lateren tijd komt de volgende passage voor: „Ontwaak (Osiris) uit uw slaap (= dood) in goeden staat (d.w.z. in gezondheid); de god in de Ded-zuil ontwaakt in goeden staat" [383]), terwijl volgens het Doodenboek (cap. 155) de Ded-zuil het geraamte van Osiris voorstelde.

Vandaar dat het oprichten van de Ded-zuil ook de belangrijkste plechtigheid was van het Osirisfeest, want dit overeindzetten symboliseerde zijn opstanding [384]). Tevens wordt hierdoor verklaard, waarom deze ceremonie ook plaats had bij de kroningsfeesten van den koning [385]); het oprichten van

---

[383]) cf. H. JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osiris-mysterien*, p. 63; KRISTENSEN, *Leven uit den Dood*, p. 104. Zie ook GRESSMANN, *Tod u. Auferst.*, pp. 33 sqq. en aantt. 378, 380, 385 en 404.

[384]) GRESSMANN (o.c., p. 36) vermoedde, dat het oprichten van de Ded-zuil met een doodenklacht in verband stond, evenals in de Attismysteriën, maar de gedachte der opstanding is m.i. veel meer in overeenstemming met het karakter van Osiris als opstandingsgodheid en met de plechtigheid van de troonsbestijging des konings. Het oprichten van de Ded-zuil wordt dan ook door de meesten als een weer levend maken van Osiris opgevat, cf. K. SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, III, 1905, pp. 134 sqq.; A. H. GARDINER, Journ. of Egypt. Archaeol., II, 1915, p. 123; BLACKMAN, *Myth and Ritual*, p. 21; KRISTENSEN, *Osiris-mysteriën*, p. 84.

[385]) cf. K. SETHE, *Dramatische Texte*, pp. 219 sqq.; A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté Pharaonique*, pp. 235 sqq.; A. M. BLACKMAN, *Myth and Ritual*, pp. 29 sqq.

Volgens BREASTED (*Development*, p. 31) is het Sed-feest waarschijnlijk „the oldest religious feast of which any trace has been preserved in Egypt". De oudste afbeelding dateert uit den tijd van de eerste dynastie (cf. FRAZER, o.c., VI, p. 154).

Met de oprichting van den Ded-pijler werd het 10-daagsche feest ter eere van Ptah-Sokaris-Osiris, god van Memphis, besloten. Een afbeelding van dit slot-gedeelte van het feest vindt men in een Thebaansch graf uit den tijd van Amenophis III (zie afb. 97, cf. BRUGSCH, *Thes. inscr. Aegypt.*, V, 1190 sqq.; id., Z. f. äg. Spr., 1881, pp. 84, 96; H. HAAS, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Aeg. Rel., 1924, Abb. 160 en ALEX. MORET, *Mystères Égyptiens*, Paris, 1922, fig. 2, p. 13 en fig. 3, p. 15; voor een afbeelding van een „bekleede" Ded-zuil met menschelijk aangezicht zie men afb. 95 B = MASPÉRO, *The Dawn of Civilization*, p. 130).

Het Sed-feest begon blijkens de bovengenoemde beschrijving van SETHE en MORET met een offer van den koning aan „Osiris, den heer-

de Ded-zuil beteekende immers niet alleen de opstanding van Osiris, maar ook van den koning, die met Osiris werd geïdentificeerd [386]).

Volgens Egyptische beschouwing is de troonsbestijging identiek met de opstanding uit den dood [387]).

---

scher der eeuwigheid", een mummie-figuur, met als hoofd de Ded-zuil (volgens SETHE werd bij dit feest de Ded-zuil beschouwd als een afbeelding van den geboeiden en onthoofden Set, cf. SETHE, *Dramatische Texte*, p. 153; KEES, *Aegypten*, KAO, pp. 177, 317). Daarna werd de pijler door den koning met zijn verwanten en een priester, met behulp van touwen, overeind getrokken (als symbool van den eeuwigen duur der koninklijke heerschappij), terwijl 16 prinsessen met hun sistrum (het gewone instrument der vrouwen bij den cultus) zwaaiden. Zangers zongen een loflied ter eere van Osiris en vier priesters zetten de offertafels klaar. Verder had dan nog een gevecht plaats, waarbij twee of meer groepen van personen elkaar met vuisten en stokken sloegen. Reeds in Pyr. 1973-1981 wordt deze Osiris-strijd onder de heilige handelingen genoemd. Volgens *Doodenboek*, cap. 19 (BUDGE, I, p. 126) werden de vijanden overwonnen op den dag van de troonsbestijging van den vorst, d.i. op den dag van het oprichten van de Ded-zuil, waardoor het verband tusschen de Osiris-mysteriën en de troonsbestijging van den koning nog duidelijker wordt. (Men zie over dit verband ook aant. 343 en PERRY, *The Primordial Ocean*, London, 1935, pp. 257 sqq.). Tot slot werden vier kudden van ossen en ezels viermaal rond de muren van de stad gedreven (cf. ook ERMAN, *Aegypten*, p. 318 sq.).

[386]) cf. W. BREDE KRISTENSEN, *Het Leven uit den Dood*, Haarlem, 1926, p. 104; MORET, *Du caractère religieux*, pp. 255 sqq.; FRAZER, *The Golden Bough*, VI, pp. 153 sqq.

Vandaar dat deze plechtigheid ook plaats vond onmiddellijk na, of tegelijk met de begrafenis van den god, die tevens zijn opstanding was (A. H. GARDINER, Journ. of Eg. Archaeol., 1915, p. 123).

[387]) cf. KRISTENSEN, *Leven uit den Dood*, p. 96. — Men vergelijke met deze Egyptische kroningsfeesten de inwijdingsceremoniën van den Indischen vorst, zooals die worden beschreven in den Ṛgweda (Śatapatha Brāhmaṇa). Ook deze hadden ten doel de deïficatie van den vorst en het verleenen der onsterfelijkheid. Trouwens ook bij de Babyloniërs en andere volken treffen wij deze gedachte aan (cf. T. E. PINCHES, *Notes on the Deification of Kings and Ancestorworship in Babylonia*, PSBA, 1915; ST. LANGDON, *Three new Hymns in the Cults of deified Kings*, PSBA, 1918; PERRY, *The Children of the Sun*, London, 1923, pp. 129 sqq.; id., *The Primordial Ocean*, London, 1935, pp. 227 sqq.; H. TH. FISCHER, *Heilig Huwelik*, pp. 107 sqq. en J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, I [3], 1932, pp. 48 sqq., 373 sqq., General Index s.v. „divinity of kings"). Ik denk vooral ook aan het Babylonische Nieuw-

In nauw verband met deze plechtigheid stond dan ook de daaropvolgende oprichting van de hemelladder, waardoor de hemelvaart van den koning mogelijk werd [388]) en waarover wij boven reeds gesproken hebben naar aanleiding van de reis van den gestorvene naar den hemel.

Het lijkt mij niet onmogelijk, dat ook de Ḏed-zuil reeds zulk een verbinding met den hemel moest bewerkstelligen. De „plantenzuil", die de aarde met den hemel verbindt, was den Egyptenaren niet vreemd. Reeds in de grafmonumenten van de koningen der vijfde dynastie komt ze voor [389]), en de sycomore in het Oosten des hemels is tegelijk ook de wereldpool, waaromheen de circumpolairsterren cirkelen, en waaronder de goden van den benedenhemel (Nent) staan (Pyr. 1485), een soort wereld- of hemelboom dus [390]).

---

jaarsfeest (cf. o.a. JEREMIAS, *HAG* [2], 1929, pp. 282 sqq.; FISCHER, o.c., p. 87 en J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, IX [3], London, 1933, pp. 355 sqq. met uitvoerige litteratuuropgave). Zie ook aant. 343 en het Register s.v. „deïficatie van koningen" en „(Babyl.) Nieuwjaarsfeest".

[388]) Om dezelfde reden werd reeds vanaf den tijd der eerste dynastie een struisvogel-veer vóór den koning geplaatst, omdat men geloofde, dat de doode koning daarop ten hemel zou stijgen (cf. W. M. FLINDERS PETRIE, *Researches in Sinai*, London, 1906, p. 183, aangehaald door FRAZER, o.c., VI [3], p. 154).

[389]) cf. ERMAN, *Aegypten*, p. 509; zie ook R. FR. v. LICHTENBERG, *Die ionische Säule*, pp. 38 sqq.; L. BORCHARDT, *Die ägypt. Pflanzensäule*, 1897; E. LEFÉBURE, *Rites égyptiens*, Paris, 1890 („construction et protection des édifices"); P. SAINTYVES, *Essais de Folklore Biblique*, Paris, 1922, p. 109 sq. („Les colonnes des temples sont des substituts artificiels de l'arbre sacré .... En Égypte les colonnes à forme de plante avaient un rôle protecteur ....") en UNO HOLMBERG, *Der Baum des Lebens*, p. 19. Zie ook het Register s.v. „plantenzuilen".

[390]) cf. KEES, *Totenglauben*, pp. 95, 134 sq. en PHILPOT, *The Sacred Tree*, p. 117. — Het is in dit verband ook van beteekenis, dat in Pyr. 389 de spijl van de hemelladder Ḏed genoemd wordt, en dat in een oude tooverformule (Pap. Berl. 10482, tekst nr. 5) sprake is van „de beide pijlers (Ḏed) van Rē" (cf. KEES, *Totenglauben*, p. 220 sq.), waardoor dus de relatie zoowel met de hemelladder als met de zon wel vaststaat. Ik wijs hier ook nog op een afbeelding van het knoopen van de hemelladder(?) door Horus en Set (HAAS, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Aegypt. Rel., Abb. 35), waarop tevens de Ḏed-zuil en de „sleutel des levens" voorkomen. Men zie ook afb. 96, een teekening, die op den bodem van een mummiekist voorkomt, en op symbolische wijze den zonsopgang en tegelijk de opstanding van den doode uit-

En evenals bij andere volken de traditie van den boom des levens verbasterd is tot (of verbonden met) een voorstelling van den boom als verbinding tusschen hemel en aarde, kan ook de Ded-zuil, waaraan de gedachte van de opstanding uit den dood tot het (eeuwige) leven verbonden is [391]), oorspronkelijk een voorstelling van den boom des levens zijn geweest [392]), die tot een hemelzuil is geworden, waarbij de vier kapiteelen van den top de tusschenstations op den weg naar den hemel symboliseeren, evenals de inkepingen op den hemelpaal bij vele Midden- en Noord-Aziatische volken [393]).

Daar komt nog iets anders bij. Op den zgn. Papyrus van

beeldt: ta-strik, Ded-zuil en crux ansata heffen de zonneschijf omhoog, cf. A. DE BUCK, *De Zegepraal van het Licht*, Amsterdam, 1930, p. 38 sq. en afb. 10; ook p. 59 (Chepri boven het cha-teeken, met aan weerszijden o.a. ta-strik en Ded-zuil) en Afb. 20 A (zon boven het cha-teeken, met aan weerszijden o.a. boomen, poort en crux ansata) en voorts van denzelfden schrijver *Een merkwaardige Egyptische voorstelling van zonsop- en ondergang*, EOL, Jaarb. nr. 5, 1937/8, pp. 305 sqq., inzonderheid fig. 4. Zie ook aant. 392.

391) Zie aant. 381.

392) Of er ook eenig verband ligt tusschen de Ded-zuil als het levenssymbool van Osiris en den zgn. „sleutel des levens" (het hengselkruis, crux ansata), het gewone teeken voor leven (*'nh*) in het Egyptische hiëroglyphenschrift, is moeilijk uit te maken, aangezien de oorsprong van beide symbolen in het duister ligt, cf. GOBLET D'ALVIELLA, *De Wereldreis der Symbolen*, 's Gravenhage, 1912, pp. 169 sqq.; A. H. GARDINER, art. *Life and Death*, in ERE, vol. VII, p. 20 sq.; ERMAN, *Religion*, p. 42. — KRISTENSEN (*Het Leven uit den Dood*, pp. 38 sqq.) zoekt den oorsprong van de voorstelling van den „sleutel des levens" in den magischen knoop. — Het is in dit verband merkwaardig, dat op een Syrische amulet (zie afb. 62 = GOBLET D'ALVIELLA, *Wereldreis der Symbolen*, p. 194, afb. 92 A) hengselkruis en levensboom gecombineerd schijnen te zijn, terwijl de mythe van Osiris een verband legt met Byblos in Syro-Phoenicië (cf. o.a. M. MEUNIER, *Isis et Osiris*, Paris, 1924, p. 62, n. 2).

De ta-strik, het levenssymbool van Isis (cf. ERMAN, *Religion*, p. 42, afb. 30*b*), dat veel overeenkomst vertoont met het hengselkruis, wordt soms op dezelfde wijze voorgesteld als de „levensboom" in Babylonië, nl. met de zonneschijf er boven en aan weerszijden vogels (met menschelijk bovenlichaam) en (misschien) bergen (zonnepoort?). Zoo bijv. de afbeelding op Mummiekist M. 3 in het Oudheidk. Mus. te Leiden (afb. o.a. bij KRISTENSEN, *Leven uit den Dood*, p. 57, fig. 17). Zie ook aant. 390.

393) HOLMBERG, *Baum des Lebens*, pp. 12 sqq.

Ani, pl. 2 [394]), en op dien van Qenna [395]) komt de Ded-zuil voor, gecombineerd met den „sleutel des levens" en de zonneschijf. De Egyptische voorstelling is nl. deze, dat de godheid šu in het veld Iaru in het Oosten den zonnegod Rē omhoogheft, nadat deze zich in de Iaru-zee gereinigd heeft. En dit staat in nauw verband met de opstanding en het eeuwige leven van den gestorvene, want men vindt juist op mummiekisten vaak de voorstelling van de zonneschijf, omhooggeheven door de teekens van „leven" (crux ansata) en „duur" (Ded-zuil) [396]). Bovendien ziet men op sommige mummiekisten de Ded-zuil afgebeeld ter weerszijden van den zgn. oerheuvel (Cha), waarboven de zon opgaat, omdat de oer- of scheppingsheuvel in den oceaan tegelijk ook de plaats is van den zonsopgang [397]) en van de hemelvaart van den gestorvene, want daar richt de doode de ladder op, waarlangs hij naar den hemel stijgt [398]).

Het feest van de oprichting van de Ded-zuil zou daarbij uitnemend passen als overblijfsel van een vroegere initiatieplechtigheid, waarbij immers ook de idee van leven uit den dood en oorspronkelijk contact met den hemel en de godheid op den voorgrond stond. Verschillende details van het feest van de oprichting van de Ded-zuil doen bovendien aan zulk een initiatie-ritus denken [399]).

---

[394]) Men zie afb. 24 en de afb. bij BUDGE, *Book of the Dead*, I, p. 73.

[395]) cf. BUDGE, I, p. 75. Zie ook H. HAAS, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Aegyptische Religion* (BONNET), Leipzig, 1924, Abb. 6 en 17 en A. DE BUCK, *De Zegepraal van het Licht*, Amsterdam, 1930, p. 38.

[396]) Zie afb. 96 en aant. 390. Zoo worden ook de zonnepoort in het Oosten en de beide sycomoren, tusschen welke de zon opgaat, met de opstanding in verband gebracht en om die reden op de mummiekist afgebeeld.

[397]) Zie aant. 390. Het woord „cha" beteekent ook: „opgaan".

[398]) cf. DE BUCK, *De Zegepraal van het Licht*, p. 59. Op deze wijze legt de opstandingsgedachte dus een symbolisch verband tusschen den oerheuvel (= het „eiland der aarde" en het paradijs van Osiris, cf. Pyr. 1188), het paradijsoord der gestorvenen, de sycomoren in het Oosten, de zon, het teeken des levens (crux ansata), de ta-strik en de Ded-zuil.

[399]) Ik herinner bijv., behalve aan het opstaan uit den dood (cf. MORET, *Mystères Egyptiens*, p. 100 sq.), aan de prinsessen met hun sistrum (voor een afb. van zulk een sistrum zie men ERMAN, *Religion*,

Anderzijds is er misschien ook van Osiris uit een verbin-

p. 179; id., *Aegypten*, p. 243), een instrument, dat met het snorhout te vergelijken is, dat in de initiatie-ceremoniën van vele „primitieven" een belangrijke rol speelt (cf. bijv. A. LANG, art. *Bull-roarer*, ERE, II, pp. 889 sqq.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, II-VI, Sachregister s.v. Schwirrholz; G. BUSCHAN, *Die Völker Asiens, Australiens und der Südsee-inseln*, Berlin, 1923, s.v. „Initiationsgebräuche" en „Schwirrhölzer"; J. W. HAUER, *Die Religionen*, I, Stuttgart, 1923, pp. 154 sqq. en J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, XI, pp. 227 sqq.), alleen mogen bij de „primitieve" initiatie-riten juist de vrouwen niet tegenwoordig zijn.

In het algemeen hangt trouwens de initiatie nauw met den doodenritus samen. Men denke aan de initiatie-plechtigheden van de Australische inboorlingen, aan de inwijdings-ceremoniën van de Noord-Amerikaansche Indianen en van de geheime genootschappen op de Nieuw-Hebriden (men zie daarvoor o.a. PERRY, *The Children of the Sun*, pp. 134 sqq., 365 sqq.; id., *The Primordial Ocean*, 1935, pp. 227 sqq.). Men raadplege ook het Register s.v. „initiatie(-riten)" en „mythe (en ritus)".

Het gevecht tusschen twee (later tusschen meer) groepen zou op een oorspronkelijke twee- (en meer-)deeling kunnen wijzen, evenals de vier priesters en de vier kudden, die viermaal rond de stad worden gedreven (cf. PERRY, *The Children of the Sun*, pp. 272 sqq.: „The Dual Organization"). Ook zal dit gevecht wel in verband staan met den strijd tusschen de twee broeders Set en Osiris (en diens zoon Horus), want blijkens den verklarenden tekst bij de Egyptische afbeeldingen roept één van de strijdende figuren tijdens het gevecht: „Ik heb Horus gegrepen" (cf. MORET, *Mystères Egyptiens*, p. 14; zie ook G. W. LOCHER, *The Serpent in Kwakiutl-Religion*, p. 91 sq.).

De dramatische opvoering van den strijd tusschen goed en kwaad (met reminiscenties aan een oorspronkelijke stamverdeeling) en het oprichten van de Ded-zuil in den boven aangeduiden zin vertoonen merkwaardige overeenkomsten met de opvoering van de Javaansche wajangverhalen, waarin de strijd tusschen goed en kwaad het groote motief is en de goenoengan in sommige opzichten eenzelfde rol vervult als de Ded-zuil in de Osiris-mysteriën. Ook de Bataksche tooverstaf en de wijze waarop deze wordt gebruikt (cf. J. H. MEERWALDT, *De Bataksche tooverstaf*, BKI, 1902, pp. 297 sqq.; JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, Göttingen, Leipzig, 1909, pp. 36, 118, 131 sq.; CHR. A. VAN OPHUYSEN, *Der Bataksche Zauberstab*, Int. Arch. f. Ethn., 1912, pp. 82 sqq.; H. RESCHKE, *Die Zauberstabmythen der Batak sind Paradies- und Sündenfallerzählungen*, Z. f. Ethn., 1935/6, pp. 176 sqq.; G. L. TICHELMAN, *Toenggal panaloean, de Bataksche tooverstaf*, TBG, 1937, pp. 611 sqq.), alsook de offer- en doodenpalen op Borneo (cf. o.a. H. F. TILLEMA, *Doodenpalen, Tiwah en Lijkverbranding op Borneo*, 1931; K. A. H. HIDDING, *De Beteekenis van de Kekajon*, pp. 27

dingslijn te trekken naar een verbasterde traditie betreffende den boom des levens, voorzoover deze in den loop der eeuwen verbonden werd met de vereering van vruchtbaarheids- en vegetatiegoden, met de idee van de opstanding van het leven uit den dood en met de voorstelling van de eeuwige jeugd.

Dat Osiris met den plantengroei in verband stond en waarschijnlijk oorspronkelijk zelfs een boom-godheid was [400]), is uit de religieuze teksten en afbeeldingen duidelijk op te maken [401]). In Byblos werd hij in den opgerichten paal (of boomstam), het symbool van den god der vegetatie, vereerd [402]), en in de hal van Osiris te Denderah stond een boom

---

sqq.), Soemba (cf. o.a. A. C. KRUYT, *De Soembaneezen*, BKI, 1922, pp. 561 sq., 565 sqq. en Exc. XI), Flores en elders, de kajoe aroen op Celebes, de soma-paal op Nieuw-Guinea (cf. o.a. J. VAN BAAL, *Godsd. en Samenleving in Ned.-Z.-N.-Guinea*, Amsterdam, 1934, Register s.v. soma) en de masten op doodenschepen, zooals die bij de Bataks en Dajaks voorkomen (cf. o.a. B. A. G. VROKLAGE, *Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee*, Anthropos, 1936, pp. 712 sqq.), vertoonen verschillende overeenkomstige trekken met de Ded-zuil en de Egyptische doodenschepen (cf. afbb. 98-100, 105-112). Het zou ons echter te ver voeren, deze parallellen hier nader uit te werken en ik volsta daarom met de vermelding alleen.

[400]) Hoewel tegelijk ook god van het doodenrijk en heer van hemel en aarde, cf. Pyr. 1985.

[401]) cf. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, VI, pp. 96 sqq.; BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 175, 191 sq.; H. TH. OBBINK, *Over Oud-Aegyptische voorstellingen aangaande Dood en Leven*, Nijmegen, 1913, pp. 9 sqq.; KLAMETH, *Von der Sycomore der Hathor*, pp. 346 sqq.; I. FRANK-KAMENTZKI, *Über die Wasser- und Baumnatur des Osiris*, ARW, 1926, pp. 234 sqq.; AL. MORET, *Rois et Dieux d'Égypte*, Paris, 1923, pp. 112 sqq.; id., *La Mise à Mort du Dieu en Égypte*, The Frazer Lectures 1922—1932, London, 1932, pp. 120 sqq.; GRESSMANN, *Tod und Auferstehung des Osiris*, 1923, pp. 33 sqq. Evenals Nut is ook de sycomore de moeder van Osiris. — Een afbeelding van „Osiris met de plant en het water des levens" vindt men in MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 97, fig. 89. — Osiris wordt ook met den wijnstok in verband gebracht; zoo bijv. door DIODORUS SICULUS (I, 15), in een papyrus van Nebseni en in een papyrus van Nekht, cf. FRAZER, *The Golden Bough*, VI, p. 112. — „Osiris als Gott des Weinstocks", zegt W. M. MÜLLER (in OLZ, 1913, Sp. 437) „ist in den urältesten ägyptischen Quellen nachweisbar". Zie ook M. MEUNIER, *Isis et Osiris*, Paris, 1924, p. 56 sq., n. 2.

[402]) cf. KRISTENSEN, *Het Leven uit den Dood*, p. 129.

afgebeeld tusschen den dooden en den herlevenden Osiris, als symbool van zijn opstanding [403]). In vele Egyptische graven heeft men beeldjes van Osiris gevonden, uit klei en zaadkorrels gevormd: het ontkiemen van de zaadkorrels stelde de opstanding van Osiris voor [404]).

[403]) cf. MARIETTE-BEY, *Denderah*, IV, p. 72; E. LEFÉBURE, *Le mythe Osirien*, pp. 194, 196; KRISTENSEN, TT, 1908, p. 222 sq.

[404]) cf. ERMAN, *Religion*, pp. 42, 289; FRAZER, *Golden Bough*, VI, p. 10 sq.; CUMONT, *Die Orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, p. 248, Anm. 104. — Op dit gebruik (en tevens op den boom te Byblos, die de lijkkist van Osiris omsloot, cf. aantt. 378 en 380) schijnt FIRMICUS MATERNUS te zinspelen, wanneer hij (*De err. prof. rel.* 27, 1) zegt: „In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus. Huius trunci media pars subtiliter excavatur, illic de seminibus factum idolum Osiridis sepelitur" (cf. CUMONT, l.c.).

De voorstelling van de uit het lijk van Osiris ontspruitende aren was in Egypte zeer verbreid, zooals uit verschillende afbeeldingen en dooden-papyri blijkt (cf. A. MORET, *Rois et Dieux*, p. 101 sq.; id., *La Mise à Mort du Dieu en Égypte*, in The Frazers Lectures 1922—1932, pp. 120 sqq., inzonderheid p. 166 sq.). We vinden ze trouwens ook bij vele andere volken, ook op Java; zoo wordt bijv. in de *Serat Manik Maja* en in de lakon *Mangoekoehan* van de godin Tisnawati (= Dèwi Sri) verteld, dat uit haar doode lichaam de rijst ontsproot, cf. *Manik Maja*, ed. PRIJOHOETOMO, Amsterdam, 1937, p. 29; vertaling WINTER, Tijdschr. v. Neerl. Ind. V, p. 53; voor *Mangoekoehan* zie RASSERS, *Over den zin van het Javaansche Drama*, BKI, 1925, p. 329; zie ook K. A. H. HIDDING, *Nji-Pohatji Sangjang Sri*, Leiden, 1929, p. 11 en passim.

Ook elders in den Ind. Archipel komen dergelijke verhalen voor, cf. voor Nias: SCHMIDT, *Grundlinien*, pp. 7 sq. en 81 (de boom Tora'a uit het hart van den gestorvene); voor Borneo: A. W. NIEUWENHUIS, *Animisme, Spiritisme en Feticisme onder de volken van den Nederlandsch-Indischen Archipel*, Baarn, 1911, p. 13 sq. (rijst, bananen, kladi e.a. uit het lijk van een vrouw) en J. H. N. EVANS, *Folkstories of the Tempassuk and Tuaran Districts*, aangehaald door FISCHER, *Heilig Huwelik*, p. 27 sq. (allerlei gewassen uit de lichaamsdeelen van een kind); voor Celebes: JAC. WOENSDREGT, *Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van M. Celebes*, 1924, p. 99 (kokospalm uit het hoofd van een kind); voor Soemba: A. C. KRUYT, *De Soembaneezen*, BKI, 1922, pp. 581 sqq. (rijst uit het doode lichaam van een vrouw); voor Timor: A. C. KRUYT, *De Timoreezen*, BKI, 1923, p. 473 sq. (id.); voor Nieuw Guinea: *Nufoorsche Fabelen* = DE VRIES, *Volksverhalen uit Oost-Indië*, I, p. 299 sq. (klapperboom uit schedel); zie ook DIXON, *Oceanic Mythology*, p. 238.

Voor deze mythe bij andere volken zie men: WUNDT, *Völkerpsych.*,

De ziel van Osiris (van die van Rē wordt hetzelfde gezegd) is de telkens zich verjongende zonnevogel Bennu [405]),

V, pp. 237 sqq.; FELDMANN, *P. u. S.*, p. 442 (= DÄHNHARDT, *Natursagen*, I, p. 78) (Amerika) en voorts de litteratuuropgave in THOMPSON's *Motif-Index*, I, 1932, A 2611; II, 1933, E 631 (Engeland, Zweden, Finland, Estland, Frankrijk, Zwitserland, Spanje, Italië, Griekenland, N. en Z. Amerika, Polynesië en Babylonië). Voor Perzië zie men aantt. 499 en 500.

In 1 Cor. 15 gebruikt Paulus het beeld van het ontkiemen van het zaad, dat in de aarde gestorven is, ter aanduiding van de lichamelijke opstanding van den mensch.

[405]) cf. ERMAN, *Aegypten*, p. 309 en TIELE, *Vergel. Gesch.*, p. 102 sq. Bennu komt in de pyramidenteksten voor als zonnevogel en is als zoodanig te vergelijken met den Phoenix der Grieken, die ook met het Egyptische Heliopolis in verband wordt gebracht, cf. A. DE BUCK, *De Zegepraal van het Licht*, pp. 82 sqq.; zie ook A. WIEDEMANN, *Die Phönix-Sage im alten Aegypten*, Ägypt. Zeitschr., 1878, pp. 89 sqq. en P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum*, 1928, p. 1269. — LANGE (*Die Aegypter*, in CHANTEPIE, I [4], p. 449) acht het echter „kaum richtig, wenn man gemeint hat dass er der Phönix der Griechen sein sollte".

Over den adelaar als zonnevogel in het Oude Oosten en bij de Mohammedanen, en over den Phoenix, zie men WENSINCK, *Tree and Bird*, pp. 38 sqq.; voorts E. W. HOPKINS, *The Fountain of Youth*, ERE, VI, p. 116; ROSCHER, *Lexikon der griech. u. röm. Mythologie*, III, 3450, s.v. *Φοίνιξ*; Handwört. d. deutschen Aberglaubens, I, p. 180 s.v. *Adler;* H. GUNKEL, *Das Märchen im alten Testament*, Tübingen, 1917, p. 36 sq. In IV Baruch (de Grieksche Apokalypsis van Baruch) c. 6 en 7 wordt de Phoenix eveneens als zonnevogel beschreven. In Sl. Hen. 19 : 6 wordt hij op één lijn gesteld met de Kerubim en de Seraphim. — Misschien is er eenig verband tusschen den Phoenix en den „heiligen haan", waarover in de Joodsche overlevering gesproken wordt, cf. GRESSMANN, *Der heilige Hahn zu Hieropolis in Syrien*, ZATW, 1925 (MARTI-Festschrift), pp. 88 sqq. en BOUSSET, *Rel. d. Judentums* [3], 1926, p. 498. Van den vogel Hol of Milham wordt in de Joodsche legenden hetzelfde verteld als in de Grieksche en Romeinsche van den Phoenix (cf. RAPPOPORT, *Myth and Legend*, I, pp. 159 sqq.). — Ook Japan schijnt den adelaar als zonnevogel te kennen (Ama no Hiwashi, „zonne-adelaar des hemels", cf. FLORENZ, *Die Japaner*, in CHANTEPIE, I [4], 1925, p. 286). Of met den „vogel met het eene roode oog", die in den wereldoceaan onderduikt, ook een zonnevogel (adelaar) is bedoeld, is niet zeker. — E. R. EMERSON (*Indian myths*, Boston, 1884, p. 35) maakt melding van een houten beeld van een adelaar, dat werd opgericht ter eere van de zon. — De mededeelingen van P. J. LAMBOOY over adelaar-marapoe's op Soemba (*De Adelaar in de Religies der Wereld*, in „De Macedoniër", 1935, pp. 47 sqq.) doen

soms afgebeeld op den heiligen boom van Osiris [406]). „Zijn moeder Nut", zoo lezen we in één van de Egyptische teksten, „is de sycomore, die hem (nl. Osiris) beschutten en zijn ziel in haar twijgen verjongen zal" [407]). En elders wordt gezegd, dat de 'Iw-plant groeit uit zijn lijk en dat zijn zuster Isis zijn lichaam alle tien dagen weer jong doet worden [408]).

Resumeerende komen wij voor het Egyptische materiaal dus tot de volgende conclusies:

1. De Egyptische mythologie kent geen paradijsgeschiedenis in den zin van Gen. 2 en 3. Wel vertoont het „oord der zaligen" verschillende trekken, die aan de beschrijving van het paradijsgebeuren in Gen. 2 en 3 herinneren, maar deze hebben betrekking op het leven na den dood en vormen bovendien geen aaneengesloten geheel. Een beïnvloeding van het Bijbelsche paradijsverhaal door deze doodenrijkvoorstellingen der Egyptenaren is derhalve weinig aannemelijk, een ontleening geheel uitgesloten.

---

vermoeden, dat de Soembaneezen den adelaar ook als zonnevogel kenden. De gegevens lijken mij echter niet voldoende, om tot een oorspronkelijken zonnedienst op Soemba te concludeeren. Merkwaardig is het feit, dat één der marapoe's „Oemboe Karoeda" heet; volgens LAMBOOY zou Karoeda een verbastering van Garoeḍa zijn (o.c., pp. 51, 58). — Voor Babylonië, Java, India en Perzië zie men het Register s.v. Im-Dugud, Zū, Sīmūrgh, Šīnamru, „Šaēna", „Garuḍa" en in het algemeen s.v. „zonnevogel" en „adelaar".

[406]) cf. ERMAN, *Aegypten*, Abb. 139. De oudheid kende de voorstelling van den adelaar, die de zielen (vooral van vorstelijke personen) naar het paradijs of de voor hen bestemde sterren draagt (cf. FRAZER, *The Golden Bough*, V, London, 1936, p. 126 sq.). Volgens CUMONT zou op deze wijze de adelaar als grafsymbool kunnen worden verklaard (cf. FR. CUMONT, *L'Aigle funéraire des Syriens et l'Apothéose des Empereurs*, RHR, 1910, pp. 119 sqq.).

[407]) cf. H. JUNKER, *Das Götterdekret*, p. 51. Voor een duidelijke weergave van den Egyptischen zielenboom, waarop ook enkele figuren voorkomen, voorzien van het Ded-teeken van Osiris, zie men GRESSMANN, *AOTB*², Taf. CV, Abb. 246. Aan weerszijden van den boom bevinden zich de jakhalzen van Anubis en twee zielevogels. Tusschen de takken fladderen de zielen der gestorvenen. — Voor een andere afbeelding van Osiris in den „hemelschen boom" zie men MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 93, fig. 84.

[408]) cf. H. JUNKER, o.c., p. 13.

2. De uitdrukking „boom des levens" komt in de Egyptische litteratuur wel voor, maar absolute zekerheid, dat wij hier met een traditie van den historischen boom des levens te doen hebben, bestaat er niet. In sommige gevallen is dit niet erg waarschijnlijk en zal eenvoudig een vruchtboom bedoeld zijn, in andere gevallen maakt de entourage, waarin deze „boom des levens" voorkomt, het wel waarschijnlijk, dat we met een parallel van den gelijknamigen paradijsboom uit Gen. 2 en 3 te doen hebben, welke parallel door nawerking van de oorspronkelijke paradijstraditie kan worden verklaard.

3. Niet onmogelijk is in de Egyptische Ded-zuil, het levenssymbool van Osiris, een (zij het ook verbasterde en met andere voorstellingen verbonden) herinnering aan den historischen boom des levens van het paradijs bewaard gebleven.

4. *Het Perzische Materiaal*[409]).

In groote tegenstelling met de tot nu toe door ons besproken godsdiensten, wier geschiedenis tot zeker in het derde millennium v. Chr. kon worden nagespeurd, treedt de Perzische godsdienst van Zarathuštra (evenals het volk der Perzen zelf) vrij plotseling in het licht der historie in veel lateren tijd, toen de paradijsgeschiedenis van Gen. 2 en 3 reeds lang te boek was gesteld. Het intensieve contact, dat de Israëlieten met de Meden en Perzen hebben gehad, dateert dan ook pas uit de laatste eeuwen van den vóór-christelijken tijd[410]), zoo-

[409]) De benaming „Perzisch" verdient wel eenige nadere toelichting, want eenerzijds is ze te ruim, anderzijds te weinig omvattend. Te ruim, omdat wij hier niet het materiaal van het latere Mohammedaansche Perzië behandelen; te eng, omdat wij de oud-Iraansche voorstellingen in ons onderzoek betrekken. Toch ontleenen wij onze gegevens grootendeels aan de litteratuur van het zgn. Parsisme (in den zin van het Mazdaïsme of Zoroastrisme) nl. de Avestā- en Pehlevilitteratuur en daardoor kan de naam „Perzisch" m.i. wel worden gebruikt. Bovendien was tot 1935 „Perzië" de naam voor het tegenwoordige Iran.

[410]) De Meden komen als מָדַי voor op verschillende plaatsen in het O. T. In Gen. 10 : 2 en 1 Kron. 1 : 5 onder de zonen van Jafeth; verder in 2 Kon. 17 : 6; 18 : 11; Esth. 1 : 3, 14, 18 sq.; 10 : 2; Dan. 5 : 28; 6 : 13; 8 : 20; 9 : 1 en Ezra 6 : 2 in verband met de ballingschap; in Jes. 13 : 17; 21 : 2 en Jer. 51 : 11, 28 als het volk, dat Babel veroveren

dat we eventueele beïnvloeding van het bijbelsch paradijsverhaal door het Parsisme wel a priori kunnen uitsluiten.

Toch zijn er verschillende redenen, die ons nopen naast het Babylonische en Egyptische materiaal ook dat van Perzië te behandelen; de belangrijkste daarvan is wel deze, dat juist in de Perzische mythologie verschillende voorstellingen leven, die een merkwaardige overeenkomst vertoonen met het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 en vooral met de latere eschatologische paradijsbeschrijvingen in de H. Schrift en in de Joodsche litteratuur.

Deze parallelie zou door nawerking van een oorspronkelijke paradijstraditie kunnen worden verklaard [411]), maar ook is een inwerking van de Joodsche godsdienstige voorstellingen op die van het Parsisme of omgekeerd (althans wat de Nieuwtestamentische en Joodsche eschatologische paradijsvoorstelling betreft, waarin ook de boom des levens een belangrijke rol vervult) niet a priori uit te sluiten. Niet alleen maakte Palestina van 539 (toen Babel door de Perzen werd ingenomen) tot 333 v. Chr. (toen de slag bij Issus plaats had, waardoor geheel Syrië met inbegrip van het land Kanaän onder de heerschappij van Alexander den Groote kwam) deel uit het Perzische wereldrijk, maar tijdens de ballingschap hebben de Israëlieten ook in nauw contact gestaan met de Perzische denkwereld [412]).

---

zal en in Jer. 25 : 25 als één van de volken, die door het oordeel Gods getroffen zullen worden. Eenmaal vinden we הַמָּדִי, nl. in Dan. 11 : 1 van Darius den Meder.

Perzië en de Perzen worden in het O. T. gewoonlijk met פָּרַס aangeduid (2 Kron. 36 : 20, 22 sq.; Ezra 1 : 1 sq., 8; 3 : 7; 4 : 3, 5, 7, 24; 6 : 14; 7 : 1; 9 : 9; Dan. 5 : 28; 6 : 9, 13, 16; 8 : 20; 10 : 1, 13, 20; 11 : 2; Esth. 1 : 3, 14, 18, 19; Ez. 27 : 10; 38 : 5), een enkele maal worden ze ook פָּרְסִי (Neh. 12 : 22) of (Aram.) פָּרְסָיָא (Dan. 6 : 29) genoemd.

411) Te meer omdat verschillende van de bedoelde voorstellingen zeer waarschijnlijk stammen uit den tijd vóór het optreden van Zarathuštra, cf. beneden.

412) De Joodsche diaspora begon feitelijk reeds in de 8e eeuw v. C. met de deportatie der 10 stammen. Over de uitbreiding en de groote beteekenis van deze Diaspora in religieus opzicht handelt uitvoerig

Het zou daarom op zich zelf zeker niet onmogelijk zijn, dat bijv. Ezechiël, die voor de inkleeding zijner profetieën wel meer beelden ontleende aan de heidensche mythologie [413]), ook bij de weergave van het tempelvisioen van hoofdstuk 47 (waarin o.a. sprake is van levendmakende wateren en altijd vruchten dragend geboomte) door Perzische voorstellingen beïnvloed was. En ditzelfde zou (om een ander voorbeeld te noemen) het geval kunnen zijn met de beschrijving van het paradijs en den boom des levens, welke we aantreffen in de Openbaring van Johannes.

Er is sinds het midden der vorige eeuw dan ook herhaaldelijk heftig gestreden over de vraag of het Jodendom (en zoo ook het Christendom) door het Parsisme werd beïnvloed, voornamelijk dan wat betreft de angelo- en daemonologie en de eschatologie, of dat juist omgekeerd de Perzische godsdienst deze voorstellingen aan het Jodendom had ontleend [414]).

R. H. Woltjer, *Het Woord Gods en het woord der menschen*, Utrecht, 1913, pp. 133 sq. en vooral 331 sqq. Men zie ook aant. 533.

[413]) Men zie daarover het vierde hoofdstuk pp. 440 sqq.

[414]) cf. Alex. Kohut, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. IV, Leipzig, 1866; id., *Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?*, ZDMG, XXI (1867), pp. 552 sqq.; E. Haupt, *Über die Berührungen des A.T. mit der Religion Zarathustras*, Treptow, 1867; J. Darmesteter, *Textes pehlevis relatifs au Judaisme*, Rev. d. études Juives, 1889, pp. 1 sqq., 41 sqq.; F. Spiegel, *Der Einfluss des Semitismus auf das Avesta*, Arische Studien, I, Leipzig, 1874, pp. 45 sqq.; id., *Eranische Alterthumskunde*, III, Leipzig, 1878, pp. 717 sqq.; C. P. Tiele, *De Godsdienst van Zarathustra*, Haarlem, 1864, pp. 281 sqq.; id., *Gesch. v. d. Godsd. in de oudheid*, II, Amsterdam, 1902, pp. 114 sqq.; Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, Halle a. Saale, 1896; id., *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, 1922, pp. 58 sqq.; J. K. Cheyne, *Origin and Religious Concepts of the Psalter*, London, 1891; id., *Possible Zoroastrian Influences on the Religion of Israel*, ET, 1891, pp. 202 sqq., 224 sqq., 248 sqq.; id., *The Book of Psalms, its origin and its relation to Zoroastrianism* (in: Semitic Studies in Memory of Alex. Kohut), Berlin, 1897; id., *Bible Problems*, 1904, pp. 209 sqq.; C. F. Aiken, *The Avesta and the Bible*, Cath. Univ. Bull. III, Washington, 1897, pp. 243 sqq.; Halévy, *Influence du Pentateuque sur l'Avesta*, Revue Sem. IV, pp. 164 sqq.; C. de Harlez, *La Bible et l'Avesta*, RB, V, pp. 161 sqq.; J. H. Moulton,

Om deze vragen, voorzoover ze betrekking hebben op den boom des levens, te kunnen beantwoorden, zullen we eerst in het kort de geschiedenis van het volk en den godsdienst der Perzen moeten nagaan, om straks de te behandelen parallellen te kunnen plaatsen in hun godsdiensthistorisch verband, zooals we dat ook met de Babylonische en Egyptische gegevens hebben gedaan.

Boven merkte ik reeds op, dat de Perzen, heel anders dan de Babyloniërs en Egyptenaren, vrij plotseling op het tooneel der historie verschijnen. Inderdaad weten we van de geschiedenis van de bevolking van Iran en van haar cultuur (die met

---

Zoroastrian Influences on Judaism, ET, 1898, pp. 352 sqq.; E. Stave, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Verh. Teyler's Godgel. Gen., N.S., XVI, Haarlem, 1898, inzonderheid pp. 118 sqq.; E. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie*, Göttingen, 1902; N. Söderblom, *La Vie future d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901; pp. 149 sqq., 345 sqq.; A. M. H. Lagrange, *La religion des Parses, le réforme de Zoroastre et le Judaisme*, RB, 1904, pp. 27 sqq., 188 sqq.; G. Hollmann, *Das Spätjudentum und der Parsismus*, ZMR, pp. 97 sqq., 140 sqq.; L. H. Mills, *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*, I-II, Chicago, 1906; id., *Avesta Eschatology compared with the Books of Daniel and Revelation*, Chicago, 1908; L. H. Gray, *Jews in Pahlavi Literature*, Actes du XIVme congrès intern. d. orient., Paris, 1905, pp. 177 sqq.; id., *Jews in Zoroastrianism*, ERE, VII, p. 562 sq.; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N.T.* [2], 1924, pp. 26 sq., 113 sq., 139 sqq., 147 sqq., 274 sqq., 370 sq., 400 sqq., 408 sq.; P. Koch, *Die arischen Grundlagen der Bibel, Die Übereinstimmung der biblischen Sagen mit der Mythologie der Indogermanen*, Berlin, 1915; G. Beer, *Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur*, Heidelberg, 1922; König, *GAR* [3], pp. 479 sqq.; M. Gaster, *Parsism in Judaism*, ERE, IX, pp. 637 sqq.; E. Albert, *Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihrer Beziehungen zum Parsismus*, Königsberg, 1910; J. Scheftelowitz, *Arisches im A.T.*, I, Berlin, 1901; II, ib. 1903; id., *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920; J. A. Maynard, *Judaism and Mazdayasna*, JBL, 1925, pp. 163 sqq.; Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums* [3], pp. 476 sqq.; Nötscher, *Altor. und alttest. Auferstehungsglauben*, 1926, pp. 64 sqq., 185 sqq.; A. Noordtzij, art. *Perzië* in Chr. Enc., IV, p. 557; H. H. Schaeder, *Parsismus und Judentum*, RGG, IV [2], Sp. 1085 sqq. en P. Volz, *Der eschatologische Glaube im A. T.*, in Festschrift-G. Beer, Stuttgart, 1935. Zie ook aant. 527.

de Babylonische en Egyptische tot de oudste der wereld behoort) vóór het optreden van Cyrus den Groote [415]) slechts heel weinig.

De opgravingen van de laatste decennia [416]) hebben daarover wel eenig licht doen schijnen en ook beschikken we over enkele losse gegevens, die door de ontcijfering van de Sumerische en de Assyrisch-Babylonische litteratuur van ± 2700 tot ± 600 v. C. (waarin deze gegevens waren vervat) tot ons zijn gekomen, maar op vasten historischen bodem komen wij voor Iran (tenminste wanneer we van Elam afzien, waarvoor dit tijdstip verscheidene eeuwen vroeger [417]) valt) pas met

---

[415]) In plaats van Cyrus II (zooals hij gewoonlijk wordt aangeduid ter onderscheiding van zijn grootvader Cyrus I, van wien wij overigens zoo goed als niets weten) noemt Ferd. Justi (*Gesch. Irans*, p. 416) hem Cyrus den Groote. Zoo ook Kramers (*Het oudste historische tijdperk van Iran*, EOL, 1936, p. 242).

[416]) In Susa bleek de opeenvolging der cultuurlagen dezelfde te zijn als in Uruk (Warka), Ur en Lagaš (Telloh). In de oudste laag (Susa I) vond men aardewerk, dat het meest overeenkwam met dat van el-Obeid. Daar boven bevond zich een laag, waarin de zgn. Protoelamietische semipictographische inscripties werden gevonden. Dit is de laag van de zgn. Djemdet Nasr-cultuur (vroeger Susa II), overeenkomende met de gelijknamige periode in Ur (cf. het Register s.v. Djemdet-Nasr). Ook in de volgende lagen bleek telkens de groote cultuurinvloed van Babylonië (in Gen. 10 : 22 staat Elam ook aangegeven als de zoon van Sem), en dit geldt ook van de andere gebieden in Iran, waar opgravingen zijn verricht. Men zie daarvoor de „Archäologische Mitteilungen aus Iran", herausgeg. von E. Herzfeld, Berlin, 1929 sqq.; E. Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, London, 1935; V. Gordon Childe, *L'Orient Préhistorique*, Paris, 1935, pp. 210 sqq.; E. Fr. von Eickstedt, *Rassenkunde*, 1934, pp. 305 sqq.; P. E. v. d. Meer, *Archaeologie van Iran*, EOL, 1935, pp. 128 sqq.; R. G. Kent, *The present status of Old Persian studies*, JAOS, 1936, pp. 208 sqq.; G. C. Cameron, *History of early Iran*, Chicago, 1936, en de in deze werken opgegeven litteratuur.

[417]) Men zou den overgang van den praehistorischen tot den historischen tijd voor Elam op ± 2500 v. C. kunnen stellen, toen koning Hisiprasini (= Bašašušinak?) daar regeerde, wiens zoon Luhisan door Sargon van Akkad werd gevangen genomen. Dit wil overigens niet zeggen, dat wij voor Elam vanaf dien tijd over voldoende gegevens beschikken om een doorloopende geschiedenis te kunnen opstellen. Uit verschillende perioden zijn slechts enkele berichten tot ons gekomen en dan voor een groot deel nog uit Babylonische bron, cf.

de vorming van het Medische rijk, ± 700 v. C., onder den „eersten" Cyaxares [418]), ten tijde van Achaemenes (Haḫāmaniš), den stamvader der (Perzische) Achaemeniden [419]),

---

Fr. W. König, *Geschichte Elams*, AO, 29, 4, Leipzig, 1931; C. van Gelderen, *Elamietische Goden en Koningen*, St. d. T., 1924, pp. 1 sqq.; id., *Geschiedenis van Voor-Azië*, Bijb. Handb., I, pp. 81 sqq. en J. H. Kramers, art. *Elam* in EOL, Jaarb. 1937/8, pp. 422 sqq.

[418]) Omdat de Assyrische berichten omtrent Uxatar of Oemakištar (= Cyaxares, Huwachšathra) niet kloppen met die van Herodotus over Cyaxares, neemt men tegenwoordig veelal een „eersten" en een „tweeden" Cyaxares aan. Herodotus (I, 98) noemt als grondvester van het Medische rijk een zekeren Dējokēs, en als derden koning Kyaxarēs. Men zie over de verschillende opvattingen daaromtrent o.a. Ferd. Justi, *Geschichte Irans*, Grundr. d. iran. Philol., II, pp. 406 sqq. en A. Christensen, *Die Iranier*, in Handb. d. Altertums-wiss., III, I, 3, München, 1933, p. 233 sq.

Onder den „tweeden" Cyaxares hebben de Meden in 612 (verbonden met de Chaldeeën) Ninevé veroverd en verwoest. Het Medische rijk strekte zich (na de verovering van Assyrië) uit tot aan de rivier de Halys in Klein-Azië.

Voor de eerste maal worden de Meden genoemd in een inscriptie van Salmanassar III uit het jaar 836/5 v. C. (cf. Christensen, *Die Iranier*, p. 232; Fr. W. König, *Älteste Geschichte der Meder und Perser*, AO, 33, 3/4, Leipzig, 1934, p. 14).

[419]) Uit Assyrische berichten van de 9e tot de 7e eeuw kunnen wij opmaken, dat in de eeuwen daarvóór Arische Iraniërs het plateau van Iran waren binnengedrongen. Herodotus noemt hen Skythen, en zeer waarschijnlijk zijn de Skythen (of Saken) ook aan de Meden en Perzen verwant (cf. v. Eickstedt, *Rassenkunde*, pp. 470 sqq.); in de Babylonisch-Assyrische litteratuur staan ze bekend als Oemman-Manda (cf. Christensen, *Die Iranier*, pp. 232, 240 sqq.).

Wanneer deze invasie heeft plaats gehad (misschien reeds vanaf de 15e eeuw v. C.) en vanwaar deze Ariërs gekomen zijn, is niet met zekerheid te zeggen. Volgens König zouden de oudste Meden en Perzen vanuit Europa via den Kaukasus naar Iran zijn gekomen, omdat volgens hem alle voor Klein-Azië belangrijke immigraties uit het Noorden en Westen kwamen. Dit laatste is echter niet heelemaal juist, want Iran moet herhaaldelijk immigraties vanuit het N.O. hebben gehad (cf. J. Marquart, *Ērânšahr*, Berlin 1901, p. 199 sq., aangehaald door Kramers, EOL, 1936, p. 245) en de Arabische invasie van de 7e eeuw n. C. kwam uit het Z.W. Zoo wordt tegenwoordig weer mogelijk geacht, dat het land Airyana Vaēya, dat in de Avestā als het oorsprongsland der Ariërs genoemd wordt (en dat waarschijnlijk met Turkestan moet worden geïdentificeerd), inderdaad het gebied is, vanwaar de Arische Iraniërs Iran zijn binnengedrongen (cf. Lommel, art. *Perser*, in RGG, IV ², Sp. 1073).

of liever nog (want de berichten vóór dien tijd zijn nogal verward) met de inneming van Babylon door Cyrus (oud-Perz. Kūruš, Bab. Kuraš) in 539. Toen begon de geschiedenis van het Achaemenidisch-Perzische wereldrijk [420]).

Sedert dien tijd heeft Iran ook op Vóór-Azië (en betrekkelijk spoedig daarna zelfs op de geheele Grieksche wereld) een grooten politieken en cultureelen invloed uitgeoefend. Want had Cyrus de Groote (559-529 v. C.) Babylonië en een groot deel van Klein-Azië reeds bij Perzië ingelijfd, onder Cambyses (529-522 v. C.) werd ook Egypte onder Perzische heerschappij gebracht, terwijl tenslotte onder Darius I (521-484 v. C.) [421]), Xerxes I (484-465 v. C.) [422]) en Artaxerxes I

De volkeren, die Iran in dien tijd bewoonden en waarmee ze zich waarschijnlijk zullen hebben vermengd, waren behalve de Elamieten en de met hen verwante Kosseeërs (of Kassieten; cf. v. GELDEREN, Bijb. Handb., p. 80) enkele andere volken, die VON EICKSTEDT tot de Armeniden en de Mediterraniërs rekent (cf. VON EICKSTEDT, *Rassenkunde*, pp. 308 sqq.). VON EICKSTEDT wil uit deze rasverschillen de tegenstelling tusschen de Z.-W.-Iraansche Perzen en de Noord-Iraansche Meden (Meden en Perzen hier dus genomen als Iraansche stammen) afleiden. Men zie ook FERD. JUSTI, *Geschichte Irans*, Gr. ir. Phil., II, pp. 400 sqq.; H. LOMMEL, art. *Perser*, RGG, IV [2], Sp. 1072 sqq.; G. HÜSING, *Völkerschichten in Iran*, MAGW, 1916, pp. 199 sqq.; J. STRZYGOWSKI, *Altai-Iran und Völkerwanderung*, Leipzig, 1917; M. N. DHALLA, *Zoroastrian civilization from the earliest times to the downfall of the last zoroastrian empire*, New York, 1922; V. CHRISTIAN, *Untersuchungen zur Paläoethnologie des Orients*, MAGW, 1928, pp. 210 sqq.; RECHE, art. *Indogermanen* in EBERT's Reallex. der Vorgesch., Bd. VI, Berlin, 1926, p. 60; E. HERZFELD, *Völker- und Kulturzusammenhänge im alten Orient*, Deutsche Forschung V, Berlin, 1928, pp. 33 sqq.; Sir ARTHUR KEITH, *The Aryan Theory as it stands to-day*, in the FRAZER Lectures 1922—1932, London, 1932, pp. 289 sqq.; H. JUNKER und L. DELAPORTE, *Die Völker des antiken Orients*, Freiburg, 1933; CHRISTENSEN, *Die Iranier*, pp. 207 sqq., 232 sqq., 240 sqq. en 252 sqq.; H. F. K. GÜNTHER, *Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens*, München, 1934 en voorts de in aantt. 194 en 195 genoemde litteratuur.

[420]) Veertien jaar tevoren had Cyrus (de Groote) den laatsten vorst van Medië, Astyages, verslagen en diens rijk bij Perzië gevoegd. Van dit Medisch-Perzische rijk werd Susa de hoofdstad. Onder den naam Kores komt Cyrus voor in 2 Kron. 36 : 22, 23; in Ezra (passim) en in Jes. 44 : 28; 45 : 1 sq.

[421]) Deze Darius (דָּרְיָוֶשׁ, LXX: *Δαρεῖος*) wordt bedoeld in Ezra 4 : 5, 24; 5 : 5 sqq.; 6 : 1, 12 sqq.; Haggai 1 : 1; 2 : 1, 11 en Zach. 1 : 1,

(465-424 v. C.) [423]) de eerste aanrakingen plaats hadden met de Hellenistische staten, welke ± 330 v. C. uitliepen op de verovering van Perzië door Alexander den Groote [424]).

Na Alexanders dood wist het Perzische volk zich echter betrekkelijk spoedig weer aan het Westersche juk der Seleuciden te ontworstelen onder de leiding der Parthische Arsaciden (± 250 v. C.-226 n. C.), en geraakte het onder de dynastie der Sāsāniden (226-651 n. C.) tot een periode van nieuwen bloei [425]).

Aan de regeering dezer Perzische dynastie werd in 651 n. C., door het binnendringen der Arabieren, een einde gemaakt [426]).

7; 7 : 1. Men dient hem wel te onderscheiden van Darius den Meder, die in Dan. 6; 9 : 1 en 11 : 1 voorkomt (cf. G. CH. AALDERS, *Geschiedenis van het Joodsche volk van den terugkeer uit de Babylonische ballingschap tot den dood van Herodes*, Bijb. Handb. I, Kampen, 1935, pp. 527 sqq.).

[422]) Xerxes' Perzische naam is Kšayāršā (in het Hebr. אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ door de LXX ten onrechte weergegeven met *Ἀρταξέρξης* ; echter ook met *Ἀσουηρός*. Onder hem speelden zich de gebeurtenissen af, die in het boek Esther worden beschreven.

[423]) In de boeken Ezra en Nehemia komt hij voor onder den naam אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא (LXX: *Ἀρθάσασθα*).

[424]) Over de beteekenis van de Perzische wereldheerschappij als voorbereidster van het Hellenisme zie men R. H. WOLTJER, *Het Woord Gods en het woord der menschen*, Utrecht, 1913, pp. 194 sqq.

[425]) cf. EDV. LEHMANN, *Die Perser*, in CHANTEPIE, *Lehrbuch*, II [4], 1925, p. 201; JUSTI, *Geschichte Irans*, pp. 512 sqq.; CHRISTENSEN, *Die Iranier*, pp. 301 sqq. In dezen tijd werd de leer van Zarathuštra staatsreligie en ontstond de zgn. Pehlevi-litteratuur (zie beneden aant. 448). Het exclusivisme der Sāsāniden leidde herhaaldelijk tot bloedige christenvervolgingen.

[426]) Dit beteekende tevens het einde van het Parsisme. Wel werd de religie van Zarathuštra door de Mohammedanen geduld en verschenen in de 9e en 10e eeuw nog belangrijke Pehlevi-werken van de aanhangers dezer leer, maar hun aantal en beteekenis slonk in den loop der eeuwen steeds meer. Tegenwoordig wordt hun aantal in Iran op 9000 geschat. In Voor-Indië (voornamelijk in Gujarat) wonen veel meer Parsisten (± 90.000), die daarheen zijn uitgeweken en hun godsdienst hebben behouden. Bovendien zouden hier dan nog genoemd kunnen worden enkele moderne secten zooals Mazdaznan e.d., die in

Voor onze kennis van het historische ontwikkelingsproces van den Perzischen godsdienst geldt vrijwel hetzelfde als wij boven opmerkten met betrekking tot de politieke geschiedenis.

Van den Iraanschen godsdienst vóór het optreden van Zarathuštra is ons vrijwel niets bekend. Bijna alles wat wij er van weten moeten wij distilleeren uit de Avestische litteratuur van den lateren tijd, die ook voor onze kennis van den godsdienst van Zarathuštra de hoofdbron vormt.

Zelfs de figuur van Zarathuštra staat nog altijd in het schemerlicht der historie, d.w.z. ook al nemen vrijwel al de godsdiensthistorici tegenwoordig aan, dat Zarathuštra werkelijk eenmaal geleefd heeft[427]), omtrent den tijd, waarin hij

meerdere of mindere mate een herleving bedoelen te zijn van het Mazdaïsme van Zarathuštra.

De ondergang van het Zoroastrisme in Iran beteekende niet de ondergang van de Perzische cultuur als zoodanig. Deze bloeide integendeel op tot een ongekende hoogte en werd de moeder van een groot deel van de Mohammedaansche cultuur tot in Noord-Afrika en Spanje toe (cf. A. Roes, EOL, 1935, p. 147; Edv. Léhmann, *Die Perser*, p. 201). Haar invloed strekte zich zelfs, zooals we in het eerste hoofdstuk gezien hebben, tot in den Indischen Archipel uit.

[427]) Vroeger werd dat door sommigen (o.a. J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, I, Oxford, 1880, Introd., pp. LXXVI sqq.) in twijfel getrokken. Zoo ten onzent door H. Kern (*Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam*, Meded. Kon. Ak. v. Wetensch. te Amsterdam, 1868, pp. 132 sqq.), die Zarathuštra voor een lichtgod hield en zijn naam (evenals Windischmann) met „Goudglans" vertaalde. Tiele daarentegen had enkele jaren tevoren (in: *De Godsdienst van Zarathustra*, Haarlem, 1864, p. 42) geschreven: „Het lijdt geen twijfel, dat hij een geschiedkundig persoon is geweest, even zeker als Mozes en Solon". Later was Tiele daar echter niet zoo vast meer van overtuigd. In zijn *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, dl. II, Amsterdam, 1902, pp. 90 sqq. hield hij Zarathuštra tenminste eerder voor de „verpersoonlijking van de school van wijzen, van welke de nieuwe godsdienst uitging", dan voor een historisch persoon, al achtte hij dat laatste ook niet onmogelijk.

Tegenwoordig is er echter, voor zoover ik weet, niemand meer, die Zarathuštra niet als een historische figuur beschouwt (alleen Von Orelli, *Allg. Religionsgesch.*, II[2], pp. 142 sqq., scheen daarvan in 1912 nog niet geheel overtuigd). Voor de litteratuur over dit vraagstuk zie men OLZ, 1925, Sp. 539, en voorts M. Haug and E. W. West, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, London, 1878, pp. 294 sqq.; Ferd. Justi, *Die älteste iranische Religion*

leefde, bestaat nog geen absolute zekerheid. Velen stellen zijn eerste optreden in het midden der 6e eeuw v. C., en houden het jaar 522 voor zijn sterfjaar [428]), maar anderen zijn van meening, dat hij veel vroeger moet hebben geleefd [429]).

Met het oog op een mogelijke wederzijdsche beïnvloeding van Parsisme en Jodendom is voor ons van nog meer belang de vraag of de eerste Achaemeniden aanhangers van Zarathuštra's leer waren of niet [430]). Nog niet zoo heel lang geleden werd dit door den bekenden Iranoloog E. BENVENISTE ontkend [431]). Wel moeten zij volgens BENVENISTE den god Ahuramazda hebben vereerd [432]), maar dit Mazdaïsme was

und ihr Stifter Zarathustra, Preuss. Jahrb., 1897, pp. 55 sqq., 231 sqq.; id., *The Life and Legend of Zarathustra*, in: Avesta-Studies in Honour of P. B. SANJANA, Bombay, 1904, pp. 117 sqq.; H. OLDENBERG, *Zarathustra*, Deutsche Rundschau, 1898, pp. 402 sqq.; A. V. W. JACKSON, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York, 1899 (2nd ed., ib., 1928) pp. 174 sqq.; id., *Die Iranische Religion*, Gr. ir. Phil., II, pp. 612 sqq.; CHR. BARTHOLOMAE, *Zarathuštras Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924, pp. 9 sqq.; J. H. MOULTON, *Early Zoroastrianism* [2], London, 1926, pp. 84 sqq.; ALFR. JEREMIAS, *Allg. Religionsgesch.* [2], München, 1924, p. 120 sq.; LEHMANN, *Die Perser*, pp. 203 sqq.; A. J. CARNOY, art. *Zoroaster*, in ERE, XII, p. 862; O. G. VAN WESENDONK, *Das Weltbild der Iranier*, Gesch. d. Philos. in Einzeldarst., IA, München, 1933, pp. 56 sqq. en H. LOMMEL, art. *Zarathustra*, RGG, V [2], Sp. 2072 sqq.

[428]) Het gaat hier voornamelijk om de vraag of Vištāspa, de bekeerling en beschermer van Zarathuštra, dezelfde is als Hystaspes, de vader van Darius, of niet (cf. JACKSON, Gr. ir. Phil., II, p. 692). De eerste, die deze identificatie verdedigde was de Romeinsche historicus AMMIANUS MARCELLINUS. Velen, ook uit lateren tijd, gingen hierin met hem mee. Zoo bijv. in de vorige eeuw de bekende pionier der Avestā-studie, A. DU PERRON, en in onzen tijd de reeds genoemde Iranist HERZFELD. Zoo ook JEREMIAS (*Allg. Rel. gesch.* [2], 1924, p. 120) e.a.

[429]) cf. aant. 437.

[430]) Voor de oudere litteratuur over dit vraagstuk zie men TIELE, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, II, pp. 348 sqq. Voor de latere gegevens zie men CHRISTENSEN, *Die Iranier*, pp. 285 sqq. en de in aant. 436 genoemde litteratuur.

[431]) *The Persian Religion according to the Greek Texts*, Paris, 1929 en E. BENVENISTE et L. RENAU, *Étude de mythologie indo-iranienne*, Paris, 1934.

[432]) Door de Oud-Perzische inscripties (in 1911 door WEISSBACH te Leipzig uitgegeven onder den titel *Die Keilinschriften der Achämeniden*) staat dat wel vast, cf. F. H. WEISSBACH, *Die altpersischen In-*

volgens hem niet de religie van Zarathuštra, zooals wij die uit de Gāthā's kennen, doch een locale vorm van den oud-Iraanschen natuurgodsdienst[433]). Erg waarschijnlijk is dit echter niet; vooral een in 1935 ontdekte inscriptie van Xerxes uit Persepolis[434]) en de inhoud van een inscriptie bij Darius' graf[435]) pleiten wel zeer sterk voor een intensief Zoroastrisch Mazdaïsme ten tijde dezer Achaemeniden[436]), waardoor tegelijk de opvatting, dat ook de eerste Achaemeniden reeds aanhangers dezer leer zijn geweest, aan waarschijnlijkheid wint. Indien ook deze Achaemeniden echter Zoroastriërs zijn geweest, dan rijst vanzelf de vraag of we niet moeten aannemen, dat het optreden van Zarathuštra in nog vroegeren tijd moet worden geplaatst[437]).

---

schriften, Gr. ir. Phil., II, pp. 54 sqq. De later gevonden inscripties te Susa zijn door V. SCHEIL (1929), FR. W. KÖNIG (1930), HERZFELD en R. G. KENT (1931) uitgegeven. Zie ook J. H. KRAMERS, *A classified list of the Achaemenian inscriptions*, Leiden, Ann. Bibl. of Ind. Arch., III, 1931; id., EOL, 1937, pp. 427 sqq.

433) A. CHRISTENSEN (*Die Iranier*, pp. 285, 290 sq.) sluit zich bij deze opinie van BENVENISTE aan.

434) In deze inscriptie spreekt Xerxes over zijn onderdrukking van de daiva-vereering en geeft hij enkele theologische beschouwingen, die zoowel godsdienstig als litterair nauw met de Gāthā's blijken samen te hangen, cf. E. HERZFELD, RHR, 1936, p. 35 sq. Zie ook EOL, 1937/8, p. 303 sq.

435) In deze inscriptie komt o.a. ook het woord šiyātiš voor, dat een door Ahuramazda aan de menschen geschonken weldaad aanduidt, en (volgens HERZFELD) op den godsdienst van Zarathuštra moet slaan.

436) cf. HERZFELD, *Die Religion der Achaemeniden*, RHR, 1936, pp. 21 sqq.; id., *Xerxes' Verbot der Daiva-Kultus*, Arch. Mitt. aus Iran, 1936, pp. 56 sqq.; H. HARTMANN, *Zur neuen Inschrift des Xerxes von Persepolis*, OL, 1937, Sp. 145 sqq.; volgens HARTMANN zouden de Perzen via de Meden aanhangers van de religie van Zarathuštra zijn geworden.

437) J. H. KRAMERS (*Oudste historische tijdperk van Iran*, EOL, 1936, p. 254) schijnt i.d. te vermoeden en H. LOMMEL (*Die Religion Zarathustras, nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen, 1930 en art. *Zarathustra*, RGG, V² Sp. 2072 sqq.) meent dit zelfs te kunnen bewijzen, niet alleen op grond van het feit, dat de Grieksche berichten daarop wijzen en dat de Avestā nergens duidelijk zinspeelt op personen of gebeurtenissen uit den Achaemenidentijd, maar vooral op grond van een Assyrische inscriptie uit het jaar 714 v. C., waarin „Mazda" genoemd wordt (cf. ED. MEYER, *Die Ältesten datierten Zeugnisse der*

Hoe men echter ook moge oordeelen over de dateering van Zarathuštra's prediking, het ontstaan van het Mazdaïsme valt in ieder geval zóó vroeg[438]), dat een relatie met den Israëlietischen godsdienst (en in verband daarmee een wederzijdsche beïnvloeding) op zich zelf heel goed mogelijk is[439]).

---

iranischen Sprache und der Zoroastrischen Religion, Z. f. vergl. Sprachwiss., 1909, pp. 1 sqq. en LEHMANN, *Die Perser*, p. 206), hetgeen er volgens LOMMEL op wijst, dat de werkzaamheid van Zarathuštra in ieder geval vóór 714 v. C. moet vallen (cf. LOMMEL, art. *Perser*, II, RGG, IV², Sp. 1084). Ook LEHMANN (*Die Perser*, p. 207) acht 800 of 1000 v. C. niet onmogelijk, terwijl BARTHOLOMAE (*Zarathuštras Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924, p. 10 sq.), mede op grond van de taal der Gāthā's, zijn optreden in ieder geval vóór 900 v. C. stelt. In dien vroegen tijd wordt Zarathuštra's optreden ook door vele anderen geplaatst (zoo bijv. OLDENBERG, *Aus Indien und Iran*, 1899, p. 141 sq.; MILLS, *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*, 1906, p. 422 sq.; CLEMEN, *Griech. u. lat. Nachr. üb. die pers. Rel.*, p. 27 sq.; J. RICHTER, *Die Religionen der Völker*², München-Berlin, 1927, p. 22 e.a.). — Men zie over dit vraagstuk behalve de reeds genoemde litteratuur: J. HERTEL, *Die Zeit Zoroasters*, 1924 (vermoedelijk 550 v. C.; Vištāspa de vader van Darius I); A. CHRISTENSEN, *Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme*, Acta Orientalia, IV, 1926, pp. 81 sqq.; id., *Die Iranier*, pp. 213 sqq. (tusschen 650 en 600 v. C.); O. G. VAN WESENDONK, *Das Weltbild der Iranier*, pp. 56 sqq. (VAN WESENDONK plaatst het optreden van Zarathuštra in het begin van de 8e eeuw v. C.) en E. HERZFELD, *Vishtaspa*, DR. MODI memorial Volume, 1930, pp. 182 sqq.

438) Behalve de bovengenoemde Assyrische berichten, de Oud-Perzische inscripties en de ouderdom van de Gāthā's pleiten ook de oudere Grieksche getuigenissen van THEOPOMPOS (geb. 376 v. C.) in PLUTARCHUS' *De Iside et Osiride*, c. 47, daarvoor (cf. M. MEUNIER, *Isis et Osiris*, Paris, 1924, p. 150 sq. en zie voorts TIELE, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, II, pp. 339 sqq., 357 sqq. en C. CLEMEN, *Fontes*, pp. 25, 48) en vooral de Perzische eigennamen uit den tijd der eerste Achaemeniden, die met den godsdienst van Zarathuštra in verband staan (cf. SCHEFTELOWITZ, *Altpers. Rel.*, p. 3 sq.)

439) Perzische woorden, zooals bv. גִּנְזַךְ in 1 Kron. 28 : 11, bevat het O.T. in ieder geval wel enkele, inzonderheid in de boeken Daniël en Esther (cf. KÖNIG, *Gesch. der alttest. Rel.*³, 1924, p. 484, Anm. 12); een vrijwel volledige opsomming van allerlei Hebreeuwsche woorden en namen, waarvan men aanneemt, dat ze aan het Perzisch zijn ontleend, vindt men in SCHEFTELOWITZ, *Arisches im A.T.*, Berlin, 1901, voor het boek Esther, pp. 36 sqq., voor Ezra en Nehemia pp. 63 sqq., voor het boek Daniel, Tl. II, Berlin, 1903, pp. 56 sqq. Voor een eventueele godsdienstige beïnvloeding zegt het overnemen van een aantal

Of dat ook werkelijk het geval is geweest zullen wij, voorzoover het betrekking heeft op den boom des levens (waarbij we ook te rekenen hebben met de Iraansche religieuze traditie vóór Zarathuštra en het Mazdaïsme), nader moeten onderzoeken.

Zooals ik reeds zeide, is onze voornaamste bron voor de kennis zoowel van den oud-Iraanschen godsdienst, als van het Mazdaïsme zelf de *Avestā*.

De tegenwoordige Avestā [440]) bestaat uit vijf hoofddeelen [441]), nl.:

---

woorden wel niet zoo heel veel (cf. aant. 527), maar het wijst toch op een vrij intensieve aanraking, die overigens voor de in ballingschap levende Joden ook wel van zelf spreekt. Men zie ook Fr. Nötscher, *Altor. und alttest. Auferstehungsglauben*, p. 66. — Misschien vinden we in Ez. 8 : 16 sq. nog een zinspeling op een Perzische cultushandeling (zonaanbidding, waarbij de baresman-takken werden gebruikt, Rašn Yašt, 3), in Jes. 45 : 4-7 een polemiek tegen het Perzisch dualisme, in 50 : 10 sq. tegen den Perzischen vuurcultus (cf. Scheftelowitz, *Die altpers. Religion und das Judentum*, pp. 4 sqq.; Eichrodt, *Theol. d. A.T.*, II, 1935, p. 111).

[440]) „Avestā" beteekent „weten", evenals het Indische woord „Weda" (cf. Lehmann in Chantepie, *Lehrb.* II [4], p. 207; in Lehmann-Haas, *Textb. zur Religionsgesch.*, p. 149 leidt Lehmann het woord Avestā echter af van avistāk en vertaalt met „Grundschrift"; zoo ook Geldner, *Awestalitteratur*, in Gr. ir. Phil., II, p. 2 sq.: „Grundlage, Grundtext"); volgens Tiele-Söderblom (*Kompend. d. Religionsgesch.*, 1920, p. 310) beteekent het „tekst"; Caland (*Het Parsisme*, Baarn, 1913, p. 8) acht de beteekenis onzeker, maar vermoedt toch, dat de beteekenis „grondtekst, basis" het meest waarschijnlijk is.

Een groot deel van de oorspronkelijke Avestā-litteratuur is verloren geraakt. Van de Sāsānidische Avestā, die oorspronkelijk 21 boeken of nasks omvatte, is er slechts één ongeschonden bewaard gebleven, nl. het boek Vendidād. Van de andere 20 boeken bezitten wij slechts meer of minder groote fragmenten, tezamen ongeveer ¼ van het geheel. Van de verloren geraakte gedeelten zijn echter wel enkele middel-perzische vertalingen tot ons gekomen (zie aant. 448). Ook al stamt de tegenwoordige redactie van de Avestā uit den tijd der Arsaciden en Sāsāniden, toch is een groot deel zonder eenigen twijfel van veel ouderen oorsprong. Zie aantt. 443 en 446.

De bekendste tekstuitgaven van de Avestā zijn die van Westergaard (Kopenhagen, 1852-'54), van Fr. Spiegel (Weenen, 1853-'58) en van K. F. Geldner (Stuttgart, 1886-'95).

De eerste vertaling werd geleverd door A. du Perron (Paris, 1769-

1e de *Yasna* (= „gebed"), die in 72 capita de teksten bevat, welke bij het brengen van offers en het bereiden van de Haoma werden gereciteerd, en waarvan de kern gevormd wordt door de zeventien Gāthā's (= „liederen") (Yasna 28-34, 43-46, 47-50, 51 en 53) [442]), die algemeen voor de oudste gedeelten van de Avestā worden gehouden en aan Zarathuštra zelf worden toegeschreven [443]);

2e de *Vispered* (= „alle meesters"), een soort aanhangsel van de Yasna;

3e de *Vendīdād* (= „tegen de daemonen gegeven"), verdeeld in 22 zgn. Fargards. Het is in zijn geheel een soort wetboek.

'71), die den oorspronkelijken tekst na vele avonturen uit Perzië mee had gebracht naar het Westen. Bekende vertalingen uit lateren tijd zijn die van SPIEGEL (1852-'63), DE HARLEZ (1875-'78), DARMESTETER en MILLS (1880-'87) (in de serie „Sacred Books of the East", vols. 4, 23 en 31) en WOLFF (1910; 2e onveranderde dr. 1924).

De hieronder volgende citaten zijn grootendeels ontleend aan de vertaling der Avestā- en Pehlevi-geschriften van DARMESTETER, MILLS en WEST. Ik raadpleegde echter ook SPIEGEL, BARTHOLOMAE, WOLFF en EBERHARDT (zie voor BARTHOLOMAE en EBERHARDT aant. 442).

[441]) cf. C. P. TIELE, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, II, p. 19; A. JEREMIAS, *Allgemeine Religionsgeschichte* [3], p. 117; EDV. LEHMANN, *Die Perser*, p. 108 en GELDNER, art. *Avesta* in RGG, I [2], Sp. 688 sqq.

[442]) Men zie de afzonderlijke vertaling van CH. BARTHOLOMAE, *Die Gathas des Awesta übersetzt*, Strassburg, 1905 en PAUL EBERHARDT, *Das Rufen des Zarathushtra*, Jena, 1913.

[443]) Men stelt de Gāthā's als „de oudere Avestā" dan ook wel tegenover de rest als „de jongere Avestā". De meening van DARMESTETER (*The Zend Avesta*, I [2], Oxford, 1895, Introd., pp. XLVII sqq.), dat de vroegere Avestā-litteratuur van den Achaemenidentijd, indien zij er ooit is geweest, na den inval van Alexander den Groote vernietigd zou zijn en dat de Avestā-geschriften van thans, ook de Gāthā's, van veel jongeren datum zouden zijn en beïnvloeding van het Gnosticisme en PHILO zouden vertoonen, wordt vrijwel door niemand gedeeld. Alleen HÜSING (Mitt. Geogr. Ges., 1919, p. 412) is blijkbaar ook van oordeel, dat de Gāthā's in lateren tijd zijn ontstaan. Zoowel taal als inhoud der Gāthā's wijzen echter op een veel ouderen tijd, cf. GELDNER, *Avesta-litteratur*, p. 27 sq.; BARTHOLOMAE, *Zarathuštras Leben und Lehre*, p. 10 sq. (in zijn rede te Heidelberg, 1918, onder denzelfden titel, p. 5 * sq.) en CHRISTENSEN, *Die Iranier*, p. 214 sq. De Yašt's bevatten voor een deel ook wel oudere bestanddeelen (cf. CHRISTENSEN, o.c., p. 214 sq.), maar behooren taalkundig toch tot de „jongere" Avestā.

Aan de eigenlijke wetten gaan echter twee hoofdstukken vooraf, die een korte scheppingslegende, het verhaal van Yima (den eersten mensch en eersten doode), van Yima's paradijs en van den zondvloed bevatten. In cap. 19 wordt „de verzoeking" van Zarathuštra beschreven. In het slothoofdstuk volgen na de wetten nog enkele eschatologische beschouwingen;

4e de *Yašt's* (het woord Yašt beteekent „aanbidding" of „offer"). Dit zijn hoofdzakelijk godenhymnen, die voor een deel oud-Iraansche of oud-Arische godheden bezingen en dus oude bestanddeelen moeten bevatten [444]) en lofliederen ter eere van engelen en helden van den voortijd [445]);

5e de *Khorda-Avestā* (= „kleine Avestā"), een soort gebedenboek voor de „gewone" geloovigen [446]).

Als tweede bron komt naast de Avestā in aanmerking de zgn. *Pehlevi-litteratuur* uit den tijd der Sāsāniden en der Arabische overheersching. Ze omvat behalve de middel-Perzische vertaling van de ons bewaard gebleven Avestā ook nog vertalingen van andere verloren geraakte Avestā-geschriften, o.a. de *Būndahis* (= „de oorspronkelijke schepping"), waarin de Perzische kosmologie en eschatologie behandeld worden [447]), voorts de *Maīnog-ī Khirat* of *Minokherd* (= „de beschouwingen" [of: „het gelaat"] van den wijzen geest"), een geschrift, dat behalve allerlei sagen ook enkele mededeelingen bevat over het lot van de zielen der afgestorvenen, en tenslotte de *Ardā Virāf*, waarin de Perzische opvattingen betreffende den hemel en de hel beschreven worden [448]).

---

[444]) cf. A. Christensen, *Les Kayanides*, Kopenhagen, 1932, pp. 12 sqq.

[445]) Dezelfde stof werd later door Firdausi verwerkt in zijn *Šāhnāme*. Een afzonderlijke vertaling van de Yašt's werd in 1927 door H. Lommel uitgegeven (*Die Yašts des Awesta*, Göttingen-Leipzig, 1927).

[446]) Grieksche en Romeinsche schrijvers spreken lang voor de Sāsāniden reeds over de heilige litteratuur en liturgie der Perzen. In de eerste eeuwen zal het grootste gedeelte van de Avestā-litteratuur wel mondeling zijn overgeleverd.

[447]) Volgens H. H. Schaeder (*Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen*, ZDMG, 1925, p. 201) moet men eigenlijk Zandāgāsīh lezen, i.p.v. Būndahiš en beteekent het woord „Grundlegung" of „Überlieferungskunde".

[448]) Van Ardā Vīrāf wordt in het naar hem genoemde geschrift

Van de verdere Perzische geschriften, die als bronnen voor ons onderzoek in aanmerking komen, noem ik hier alleen nog de *Šāhnāme*, het heldenepos van den Perzischen dichter Firdausi, waarin ook enkele gebeurtenissen uit den oertijd worden bezongen [449]), terwijl eindelijk als bronnen voor onze kennis van den Perzischen godsdienst nog dienen vermeld te worden de geschriften of ook losse opmerkingen van Grieksche, Romeinsche e.a. schrijvers [450]).

---

verteld, dat hij den hemel en de hel bezocht; hij is dus eenzelfde figuur als Henoch e.a. uit de Joodsche en Christelijke apokryphen (cf. het Register s.v. „hemelreis" en „hellevaart"), als Odysseus in de Grieksche legende en Dante in de Divina Commedia; dit laatstgenoemde gedicht is dan ook in velerlei opzicht door de Joodsche, Perzische en Mohammedaansche voorstellingen ten deze beïnvloed (cf. E. J. Becker, *A Contribution to the comparative Study of the Medieval visions of Heaven and Hell*, Baltimore, 1899; J. J. Modi, *The Divine Comedy of Dante and the Virâf-nâmeh of Ardâi Virâf*, Asiatic Papers, Bombay, 1905, pp. 31 sqq.; E. Blochet, *Les sources orientales de la Divine Comédie*, Paris, 1911; J. J. Salverda de Grave, *Dante en de Islam*, De Gids, 1919, III, pp. 256 sqq.; Fr. Kampers, *Dantes Beziehungen zur Gnosis und Kabbala*, Deutsches Dante-Jahrbuch, VI, 1921; Seb. Merkle, *Dante und die muhammedanische Eschatologie*, ib., XI, 1929; men zie ook Exc. IV en het Reg. s.v. „Dante").

Over de Pehlevi-litteratuur in het algemeen zie men: Haug-West, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, London, 1878, pp. 78 sqq., 93 sqq., 318 sqq., 338 sqq.; E. W. West, *Pahlavi Literature*, Gr. ir. Phil., II, pp. 75 sqq.; id., *Pahlavi Texts* (in de Serie „Sacred Books of the East", vols. 8, 18, 24, 37 en 47); L. H. Gray, art. *Pahlavi Literature*, ERE, VIII, pp. 104 sqq.; Lehmann, *Die Perser*, II [4], p. 209 sq.; Lommel, *Pehleviliteratur*, RGG, IV [2], Sp. 1058 sq. Een opgâve van de verschillende edities en vertalingen o.a. in A. J. Carnoy, *Iranian Mythology*, Myth. of all Races, vol. VI, Boston, 1917, p. 395.

[449]) Bekende uitgaven van Firdausi's *Šāhnāme* zijn: T. Macan, *The Shah nameh*, 4 vols, Calcutta, 1829; *Firdusii Liber Regium qui inscribitur Shah Name*, ed. Vullers (et Landauer), I-III, Lugdunum, 1877—'84 (niet volledig) en Jules Mohl, *Le Livre des Rois* (teksteditie) T. 1-7, Paris, 1838—'78; id. (vertaling met commentaar), T. 1-7, Paris, 1876—'78. Van de andere vertalingen noem ik hier alleen die van Fr. Rückert (*Firdosi's Königsbuch*, Bd. I-III, Berlin, 1890—'95) en die van A. G. and E. Warner (London, 1905 sqq.). Men zie over Firdausi en zijn epos de uitvoerige studie van Th. Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos* (Gr. ir. Phil., II, pp. 130 sqq., inzonderheid pp. 147 sqq.), waarvan in 1921 een 2e druk verscheen en Edv. Lehmann, in Chantepie's *Lehrbuch*, II [4], p. 262 sq.

[450]) cf. Haug-West, *Essays*, pp. 3 sqq.; A. Rapp, *Die Religion und*

Als mogelijke parallellen van den bijbelschen boom des levens (of als verbasteringen van de traditie betreffende dezen boom) komen enkele boomen in aanmerking, die in de boven besproken Perzische litteratuur met verschillende namen worden aangeduid, zooals de Har-Višpa-taokhma of Alzaadboom, de boom Hvāpa, de boom Jaṭbēš (= „zonder lijden"), de Gaokĕrĕna of Gōkarṭ en de Haomaboom.

De boom „Alzaad" wordt in Yašt, XII [451]) beschreven [452]) als de boom van šaēna [453]), die midden in den oceaan Vuru-

Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen, ZDMG, XIX (1865), pp. 1 sqq.; XX (1866), pp. 49 sqq.; R. J. H. Gottheil, *References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature* (in Class. Studies in Honour of H. Drisler, New-York, 1894, pp. 24 sqq.; Carl Clemen, *Fontes historiae religionis persicae (ex auctoribus graecis et latinis)*, uitgegeven in 1920.

[451]) Een hymne ter eere van Rašnu, den engel der gerechtigheid, en daarom Rašn Yašt genoemd.

[452]) Nl. in Rašn Yašt 17. Blijkens dit vers bevond Rašnu zich op den boom „Alzaad". Men vergelijke hiermee den boom des levens met den H. Geest in Apoc. Pauli, den boom des levens, waarop God rustte, in Sl. Hen. 8 : 3 en de „hooge sycomore", den Egyptischen „boom des levens", den zetel der goden (cf. p. 243 en aant. 355).

[453]) Šaēna is de mythische vogel (adelaar?) der Perzen (cf. Garuḍa bij de Indiërs en Zū of Im-Dugud bij de Sumeriërs en Babyloniërs), die ook Šīnamrū (of Sīmūrgh) wordt genoemd (cf. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin, 1863, p. 166; Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, p. 173; Carnoy, *Iranian Mythology*, p. 289 sq.; V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes* (I-XII, Liège, 1892—1922), VII, p. 12 en L. C. Casartelli, *Çyêna-Sîmurgh-Roc*, in „Compte rendu du congrès scientifique intern. des catholiques 1891", VI, pp. 79 sqq.). Men zie ook Maīnōg-ī Khiraṭ LXII, 37 (vert. West): „The nest of the griffin bird is on the tree opposed to harm, the many-seeded" (vgl.: „of all seeds"). Sīmūrgh woont op het gebergte Kaf, in de Mohammedaansche traditie bekend als het gebergte, waarboven de zon opgaat (cf. Wensinck, *Tree and Bird*, p. 42 en het Register s.v. „Kaf"). Niet onwaarschijnlijk staan Sīmūrgh en Alzaadboom daarom ook met de zon in verband (zie ook Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 65). In de *Šāhnāme* wordt verteld (cf. Carnoy, *Iranian Mythology*, p. 290), dat de veeren van Šaēna (Sīmūrgh) geluk brachten en allerlei geschenken (dat herinnert aan den wondervogel uit een Rotineesche legende, cf. Hoofdstuk I, p. 37).

Behalve Šaēna (Šīnamrū) wordt in de Perzische teksten ook de vogel Šamrōš genoemd, die het zaad van den Alzaadboom verzamelt en naar Tīštar brengt (zie beneden). Als een parallel daarvan mag

kaša staat. Het is de boom van de heelmiddelen, die de zaden van alle planten bevat [454]).

men den Indischen boom Ašvattha (ficus religiosa) beschouwen, die in den hoogsten hemel staat, terwijl twee vogels zich in den top bevinden. Onder dezen boom drinkt Yama, de eerste mensch (later de god der gestorvenen), soma met de goden (Ṛgweda X, 135, 1; cf. KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, pp. 42 sqq.). In Chānd. Upan. VIII, 5, 3 wordt hij ook de „vijgeboom, waaruit de soma druppelt" (aśvatthaḥ somasavanaḥ) genoemd. In Kāuš. Upan. I, 3 en 5 is dat de boom Ilya (Ilpa), de wereld- en levensboom (cf. LEOP. v. SCHROEDER, *Lebensbaum und Lebenstraum*, Festschrift-KUHN, Breslau, 1916, p. 59), dien KUHN (*Herabkunft des Feuers*, pp. 128 sqq.) met den Alzaadboom en den Noorschen wereldboom Yggdrasil vergelijkt. Voor een Soembaneesche parallel zie men aant. 460.

[454]) Rašn Yašt, 17 (vert. DARM.) „... the tree of all remedies, and on which rest the seeds of all plants" (vert. WOLFF: „der Baum des Adlers, der Vīspō-biš 'Allheiler' heisst, auf dem aller Pflanzen Samen niedergelegt ist"). In Vendīdād, Farg. V, 19 wordt hij genoemd (vert. DARM.): „the wellwatered tree (Hvāpa, zie beneden), whereon grow the seeds of many plants of every kind". In Būnd. XVIII, 9 (vert. WEST): „The tree of many seeds has grown amid the wideformed ocean, and in its seed are all plants; some say it is the proper-curing, some the energetic-curing, some the all-curing".

In de mythologie der zigeuners komt ook een wonderboom voor, „auf einer Wiese im Grunde des Wassers der allerlei Samen trägt, von denen das Wachstum auf der Erde abhängt" (cf. H. v. WLISLOCKI, *Die transsilvanischen Zigeuner*, p. 9, nr. 7, geciteerd door SCHEFTELOWITZ, *Altpers. Rel.*, p. 193, Anm. 2).

Volgens SCHULTZ (*Zeitrechnung und Weltordnung*, Leipzig, 1924, p. 179 sq.) is de Alzaadboom een maan(d)boom, evenals de Soma-plant (ib., p. 181 sq.). Dat de Haoma (= Soma) met de maan samenhangt blijkt vooral uit de Indische litteratuur (cf. Wāyu-purāṇa XXVII, 37; Ṛgweda X, 85 e.a.). Het is merkwaardig, dat in de Joodsche apokryphe litteratuur met den boom des levens allerlei voorstellingen verbonden worden, die sterk herinneren aan den Perzischen Alzaadboom (cf. BOUSSET, *Rel. d. Judent.*, p. 488 sq. en boven, aantt. 25 en 77). Volgens BOUSSET (l.c.) „steht hinter dem Lebensbaum, „der das ganze Paradies bedeckt", und hinter dem Baum „Allsamen" die mythologische Vorstellung von dem Weltbaum oder dem die Erde überspannenden Himmelsbaum", welke voorstelling hij ook in Dan. 4, Ez. 31 e.a. terugvindt. „Die iranisch-chaldäischen Vorstellungen", zegt BOUSSET, „haben im slavischen Henoch die Genesiserzählung derart überwuchert, dass ihr ursprüngliches Merkmal, der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, verschwunden ist". Beïnvloeding van de latere Joodsche en Christelijke opvattingen van den boom des levens door deze Perzische voorstelling van den Alzaadboom lijkt mij ook

Het is blijkbaar dezelfde boom als de boom Jaṭbēš, want ook van dezen boom wordt gezegd [455]), dat hij de rustplaats is van šīnamrū en dat hij „harvišpa taokhma" is, d.w.z.: „van alle zaden voorzien" [456]).

Ook de boom Hvāpa (= „goed water") schijnt met dezen boom identiek te zijn [457]), want deze boom stond eveneens in den oceaan Vurukaša en er wordt van gezegd [458]), dat daaraan alle soorten plantenzaden groeien.

Niet onmogelijk zijn oorspronkelijk de namen Jaṭbēš en Hvāpa slechts adjectieven geweest, ter nadere bepaling van den boom Alzaad.

Voor ons vergelijkend onderzoek komen dus twee boomen uit de Perzische mythologie in aanmerking, nl. de Alzaadboom Harvišpa taokhma, die ook Jaṭbēš en Hvāpa wordt genoemd, en de Haoma-boom, die met den boom Gaokĕrĕna identiek blijkt te zijn [459]).

Wat den eersten boom betreft, we lezen in Yašt XII: Wanneer šīnamrū (šaēna) zich verheft groeien duizend takken

---

niet onmogelijk. In het bijbelsch paradijsverhaal zelf vindt men voor zulk een beïnvloeding (afgezien van andere bezwaren tegen een dergelijke hypothese) geen enkele aanwijzing. Men zie ook BAUDISSIN, *Studien*, II, p. 187, Anm. 2: „In dem Lebensbaum des alttestamentlichen Paradieses eine Nachbildung des Persischen Baumes „Allsamen" oder des Unsterblichkeit spendenden weissen Haoma-baumes zu erkennen, scheint mir nicht geboten". Wel vermoedt hij een relatie tusschen die beide, maar dan op grond van „allen Völkern gemeinsamen Anschauungen" t.a.v. den levensboom. Een bezwaar tegen het aannemen van „einen engeren historischen Zusammenhang" lijkt hem het feit, dat in de Perzische mythologie de boom der kennis niet voorkomt (cf. daarover aant. 515).

[455]) Maīnōg-ī-Khiraṭ LXII, 37 (cf. aant. 453).

[456]) cf. WINDISCHMANN, *Zoroastrische Studien*, p. 166.

[457]) cf. WINDISCHMANN, o.c., p. 167.

[458]) Vend., Farg. V, 19 (56) (zie aant. 454), cf. JACKSON, *Die iranische Religion*, Gr. ir. Phil., II, p. 672. — W. STAERK (*Hat sich der Paradiesesmythos Gen. 2 f. in parsistischer Tradition erhalten?*, ZATW, 1936, p. 226) noemt dezen boom een „paradijsboom".

[459]) DARMESTETER (*Haurvatât et Ameretât*, Paris, 1875, p. 55, n. 2) vermoedt, dat de Haoma(-boom) de meest oorspronkelijke is, en dat de vermelding van de duizenderlei soorten planten rond den boom Gaokĕrĕna de aanleiding werd tot het ontstaan van de voorstelling van den Alzaadboom.

aan den Alzaadboom; en wanneer hij neerstrijkt, breekt hij duizend takken af, waardoor de zaden naar alle zijden worden verstrooid. Dan komt de vogel šamrōš om het zaad van den Alzaadboom te verzamelen en het te brengen naar de plaats, waar Tīštar het water met de zaden vermengt en op de aarde laat regenen [460]).

In Būndahiš IX, 2 wordt van de vrouwelijke aartsengel der onsterfelijkheid, Amĕrĕtāṭ [461]), verteld, dat zij de planten fijn

[460]) Volgens Yasna X, 11 wordt het zaad door vogels verspreid. — Een merkwaardige parallel van deze voorstelling vindt men op Soemba. In de reeds meermalen genoemde Soembaneesche doodenlitanie (men zie daarvoor o.a. Excursus XI) komt nl. ook een passage voor over den vogel Rato Kangaka (behoorende tot dezelfde familie als de zonnevogel Mbakoe), die door het laten vallen van een aardkluit den berg Jawila (den „navel" van het eiland Soemba) deed ontstaan en daarna de zaden voor de verschillende gewassen naar Soemba overbracht uit Tana Djawa (d.i. het land buiten Soemba). Op den Jawila staan twee boomen, nl. de boom Jawila en de boom Etala. Daar bevindt zich ook de bron, vanwaar al de rivieren zich over het eiland Soemba verspreiden en die zelf haar water ontvangt uit de bovenwereld, waarmee zij in verbinding staat. Deze hemelsche bron wordt ook wel „de bron van het groene water" genoemd.

Wat de Iraansche figuur van Tīštar betreft, misschien is hij in oorsprong dezelfde als de Indische Tvaṣṭar, die o.a. tot taak heeft het vaatwerk te vervaardigen, waaruit de goden drinken en dien men als god der vruchtbaarheid aanroept, opdat hij den menschen vruchtbaar zaad schenke (cf. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, pp. 120 sqq.; Oldenberg, *Religion des Veda*, pp. 237 sqq.). Tvaṣṭar is de bewaker van den soma-drank, die „de mede van Tvaṣṭar" wordt genoemd (cf. A. A. Macdonell, *Vedic Religion*, ERE, XII, p. 606).

[461]) Amĕrĕtāṭ is één van de zes zgn. Amešaspenta's, aartsengelen, hypostasen of genii (Geldner, *Die Zoroastrische Religion*, Tübingen, 1926, p. 17 vertaalt: „unsterbliche Heiligen", evenals Edv. Lehmann, in Chantepie's *Lehrbuch*, II [4], p. 221; amešas of amurtas = Skt. amṛta; spenta = heilig, maar in de Avestā-litteratuur beteekent het ook: (het leven) bevorderend; een uitvoerige uiteenzetting over de Amešaspenta's vindt men in Gr. ir. Phil., II, pp. 633 sqq.; zie ook Lehmann, o.c., pp. 221 sqq.; Scheftelowitz, *Altpers. Rel.*, pp. 133 sqq. en Christensen, *Die Iranier*, pp. 222 sqq.), die Ahura Mazda ter zijde staan. Een andere (aarts)engel, die meestal tezamen met Amĕrĕtāṭ voorkomt is Haurvatāṭ, de (aarts)engel van de gezondheid of welvaart. Tevens zijn zij de genii van het water en van de planten, en reeds in de Gāthā's komen ze voor om den drank en de spijze aan te duiden, die de zaligen in het hemelsche paradijs zullen ontvangen (cf. J. Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, p. 8 sq.; Caland, *Het Parsisme*, p. 13).

maakt en met water vermengt, en dat Tīštar daarna dit mengsel als regen op de aarde uitgiet.

De boom Alzaad nu zou blijkens één der volgende verzen [462]) ook uit dezen kiem zijn voortgekomen [463]).

Naast den Alzaad-boom stond de boom Gōkarṭ [464]), die de

De gedachte, dat water en planten de bronnen zijn van leven en gezondheid, is gemeenschappelijk Indo-Arisch, waarschijnlijk zelfs Indo-Europeesch en moet dus reeds heel oud zijn (cf. JACKSON, *Die Iran. Rel.*, Gr. ir. Phil., II, p. 639). Met Haurvatāṭ en Amĕrĕtāṭ zijn dan ook te vergelijken de Vedische woorden „sarvatāt" (volheid van zegen) en amṛtatva (onsterfelijkheid), cf. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig*, p. 191; DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité*, p. 73).

Amĕrĕtāṭ staat vooral in nauwe relatie met den Haomaboom (Gaokĕrĕna), omdat deze de onsterfelijkheid verleent (zie beneden aant. 483).

Vroeger beschouwde men de Amešaspenta's als tot abstracties vervluchtigde godenfiguren (zoo bijv. L. H. GRAY, ARW, 1904, p. 34 en BOUSSET, *Kurios Christos* [2], p. 306), maar door de onderzoekingen van B. GEIGER (*Die Amesha Spentas, Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien, 1916) is het waarschijnlijk geworden, dat het ontwikkelingsproces juist omgekeerd is verloopen en oorspronkelijk abstracte begrippen tot concrete engelen of genii zijn gepersonifiëerd of gehypostaseerd (cf. SCHEFTELOWITZ, *Altpers. Relig.*, p. 133 sq.; J. RICHTER, *Die Religionen der Völker*, 1927, p. 23, Anm. 1), terwijl de oude Perzische godheden door Zarathuštra heftig bestreden zijn.

De Amešaspenta's worden nog al eens genoemd in verband met een mogelijke beïnvloeding van de Joodsche (en bijbelsche) angelologie door het Parsisme (cf. daarover behalve de in aant. 412 genoemde litteratuur: BERTHOLET, *Der Schutzengel Persiens*, Or. Studies in hon. of Dasturji Sahib C. E. P., 1934, pp. 34 sqq. en W. EICHRODT, *Theol. d. A. T.*, II, Leipzig, 1935, p. 105 sq.). Men zie over de Amešaspenta's en inzonderheid over Haurvatāṭ en Amĕrĕtāṭ: DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité*, pp. 62 sqq.

462) Būnd. IX, 5.

463) cf. E. W. WEST, *Pahlavi Texts*, I, Oxford, 1880, p. 31: „From that same germ of plants the tree of all germs was given forth, and grew up in the wideformed ocean, from which the germs of all species of plants ever increased".

464) Būnd. IX, 6. — De gedachte van SCHEFTELOWITZ (*Altpers. Rel.*, p. 193), dat de Alzaadboom met den boom Gaokĕrĕna identiek zou zijn, lijkt mij onjuist. Hij verwart den Alzaadboom met den witten Haomaboom. Wel acht ik het mogelijk, dat de voorstelling van de „witte Haoma" de meest oorspronkelijke is, en dat de idee van den Alzaad-boom pas later is opgekomen (zie aant. 459).

eeuwige jeugd en de volkomenheid in de wereld in stand hield [465]).

De boom Gōkarṭ werd als Gaokĕrĕna blijkens de Avestā [466]) reeds van oudsher vereerd als „de machtige schepping van Mazda". Hij bewerkt niet alleen de eeuwige jeugd [467]), maar wie van zijn vruchten eet, ontkomt zelfs aan den dood [468]).

Meermalen wordt de Gaokĕrĕna met den witten Haomaboom gelijkgesteld [469]).

De beteekenis van den naam Gōkarṭ (of Gōkarn; oud-perz. Gaokĕrĕna) is onzeker. Waarschijnlijk beteekent het koehoren (cf. CARNOY, *Iranian Mythology*, p. 281; BÖKLEN, *Adam und Qain*, pp. 55, 65). Misschien hangt dat samen met het maan-karakter van dezen boom (men denke aan het verband tuschen Gaokĕrĕna, Haoma en Soma) of met de reis naar de bovenwereld of het zielenland op een buffel (niet onmogelijk zal op deze wijze het embleem van den Egyptischen god Anubis, een buffelhuid aan een paal [cf. MÜLLER, *Egyptian Mythology*, p. 111 en p. 393, n. 62], moeten worden verklaard; Anubis was immers de god, die de zielen naar het doodenland geleidde; een andere bevredigende verklaring van dit embleem van den Egyptischen psychopompos is tot nu toe niet gevonden; volgens de Iraansche mythologie reden de menschen in den oertijd op den rug van den oeros Hadhayōs van de eene streek naar de andere, cf. CARNOY, *Iranian, Mythology*, p. 289). Op verschillende plaatsen in den Indischen Archipel treft men buffelhorens op graven aan (cf. daarover o.a. Excursus XI). De (koe)horen is symbool van de aarde en van de maan, van vruchtbaarheid, levenskracht en leven uit den dood (cf. A. J. EVANS, *Mycenaean Tree and Pillar Cult*, JHS, 1901, pp. 99 sqq.; I. SCHEFTELOWITZ, *Das Hörnermotiv in den Religionen*, ARW, 1912, pp. 450 sqq.; J. A. MAC CULLOCH, art. *Horns*, ERE, VI, pp. 791 sqq.; W. B. KRISTENSEN, *De heilige horens in den oud-Kretensischen godsdienst*, Meded. Kon. Ak. v. Wet., Amsterdam, 1913, pp. 74 sqq.; FRAZER, *G. B.*, II, p. 42; V, p. 33 sq., 163 sq.; VI, p. 50 e.a. Zie ook Hoofdstuk IV, aant. 102). WINDISCHMANN maakte er reeds opmerkzaam op, dat ook in het Skt. gokarna vaak voorkomt ter aanduiding van planten. RÜCKERT vergeleek gaokĕrĕna met het latere kōkanār, waarmee de papaver wordt bedoeld (cf. FR. SPIEGEL, *Commentar über das Avesta*, I, Wien, 1864, p. 463).

[465]) WEST, l.c.: „And near to that tree of all germs the Gôkard tree was produced, for keeping away deformed decrepitude; and the full perfection of the world arose therefrom".

[466]) Ormazd Yašt, 30; Haptān Yašt, 3 (= Sīrōzah I, 7).

[467]) Būnd. XIX, 19.

[468]) Būnd. XXVII, 4; XXX, 25; cf. DARMESTETER, *Haurvatât et Ameretât*, p. 54 en beneden aantt. 470 en 472.

[469]) De naam Haoma of Hōm (Skt. Soma) wordt afgeleid van een

Ieder, die van den witten Haoma-boom (= Gaokĕrĕna) drinkt in den dag der opstanding, zal onsterfelijk worden [470]).

De boom Gaokĕrĕna is op den eersten dag der schepping

stam hu (Skt. su), die „uitpersen" of „tot poeder stampen" beteekent, cf. J. J. Modi, art. *Haoma*, ERE, VI, p. 506. — Over het verband tusschen Soma en Haoma zie men: Ad. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin, 1859, pp. 118 sqq.; V. Henry, *Soma et Haoma*, Paris, 1907; Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlin, 1923, pp. 169 sqq.; Dumézil, *Festin d'Immortalité*, pp. 65, 250; Paul Linder, *Das Geheimnis um Soma, das Getränk der alten Inder und Perser*, Forsch. u. Fortschr., IX, 5 en W. Koppers in „Die Indogermanen- und Germanenfrage", IV, Leipzig, 1936, pp. 357 sqq.). Reeds in den Indo-iraanschen tijd moet i.p.v. de oude honigmede het geperste sap van de Soma-(Haoma-)plant gekomen zijn (Oldenberg, o.c., p. 171; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, Breslau, 1927, p. 287).

Volgens de Perzische religie zijn er twee Haoma's, nl. de gele of gouden Haoma, d.i. de aardsche Haoma, „de koning der heelkruiden" (cf. Bŭnd. XXIV, 18 en XXVII, 4: „the chief of medicinal plants"); en de (hemelsche) witte Haoma of Gaokĕrĕna, die groeit in den oceaan Vurukaša, omgeven door 10.000 geneeskrachtige planten (cf. Vend., Farg. XX, 4). Deze heelkruiden rond den boom Gaokĕrĕna waren noodig tegen de ziekten, die door Angro Mainyu, den boozen geest, in de wereld waren gekomen (cf. Vend., Farg. XX, 3; Bŭnd. IX, 4). De eerste, die deze heelkruiden gebruikte, was Thrita (cf. Vend., Farg. XX, 2) of Thraētaona (Feridun), van wien in Farvardīn Yašt, 131 gezegd wordt, dat hij „het kwaad bestreed, dat door de Slang was gewekt". Ook in de Ṛgweda (I, 158, 5; VII, 47, 13 sq.; X, 99, 6) komt Thrita voor als bestrijder van de slang en als god der genezing (cf. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 141 sq.; zie ook J. Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, p. 77 sq. en Carnoy, *Iranian Mythology*, p. 265).

Voor de gelijkstelling met den Haomaboom zie men ook Bŭnd. XVIII, 2 sq.; XXX, 5; Dādist.-ī Dīn. XLVIII, 16 en Dīnkard VIII, 44, 88.

In de Perzische mythologie komt Haoma ook voor als een door Ahura Mazda geschapen held, die woont op den berg Hukairya (voor dezen berg zie men aantt. 478 en 479). Waarschijnlijk heeft men hier te doen met een personificatie van de heilige plant haoma (de soma der Indiërs, die ook tot een godheid geworden is), cf. Dumézil, *Festin d'Immortalité*, p. 69 sq. Hij wordt bezongen in Yasna 9-11 als degene, die den dood weert (Yasna IX, 2 sqq.) en langdurige levenskracht schenkt (IX, 19).

In Yasna IX wordt ook het paradijs van Yima beschreven (cf. o.a. de vertaling van Geldner in Bertholet's *Religionsgesch. Lesebuch*, I [2], Tübingen, 1926, p. 24 sq.). Het verband met den Haoma-boom en den Haoma-drank blijkt herhaaldelijk (zoo bijv. in Yasna IX, 16; X, 3 sqq.; X, 17 etc.). Men zie over de Haoma ook aant. 483.

gegroeid in de diepten van den Oceaan[471]); hij is in staat het heelal te vernieuwen en de onsterfelijkheid te verlee-

In de Gāthā's komt de Haoma niet voor. Wel wordt op den Haoma-cultus gezinspeeld, maar dan in bewoordingen, die er duidelijk op wijzen, dat Zarathuštra van dezen dienst niet veel moest hebben (cf. Bartholomae, *Zarathuštras Leben und Lehre*, Heidelberg, 1919, Anhang, p. 7*).

[470]) Būnd. XXVII, 4; vert. West: „Near, to that tree (nl. den Alzaad-boom) the white Hôm, the healing and undefiled, has grown at the source of the water of trēd-vīvsūr; every one who eats it becomes immortal, and they call it the Gôkard tree, as it is said that Hôm is expelling death; also in the renovation of the universe they prepare its immortality therefrom; and it is the chief of plants"; Būnd. XXX, 25: „Sôshyans (de Heilandsfiguur der Perzen, cf. Jackson, o.c., p. 686), with his assistants slaughters the ox Hadhayōs (een mythisch dier uit den oertijd, cf. Jackson, o.c., p. 645); from the fat of that ox and the white Hôm they prepare Hûsh, and give it to all men, and all men become immortal for ever and everlasting" (vert. Geldner in Bertholet's *Religionsgesch. Lesebuch*, I², p. 49: „Von den Fett dieses Stieres und vom weissen Hōm bereiten sie das Lebenselixer und geben es allen Menschen, und alle Menschen werden unsterblich für immer und ewig"). Zie ook Būnd. XIX, 13; XXX, 25; Daṭistān-ī-Dīnīk XXXVII, 99, 112; XLVIII, 34; XC, 4.

Over den boom Gaokĕrĕna handelt voorts nog Būnd. XVIII, 1 (vert. West): „On the nature of the tree they call Gôkard it says in revelation, that it was the first day when the tree they call Gôkard grew in the deep mud within the wide-formed Ocean; and it is necessary as a producer of the renovation of the universe, for they prepare its immortality therefrom"; en Būnd. XXIV, 27 (vert. West): „.... the Gôkard tree with which they restore the dead".

De Gaokĕrĕna-boom is dus de boom der onsterfelijkheid zoowel in het begin als aan het einde der schepping. In dit opzicht komt deze boom overeen met den boom des levens in het paradijs, die in het hemelsche paradijs ook weerkeert als de belooning voor de gezaligden (cf. Op. 2 : 7; 22 : 2, 14, 19). Mede met het oog daarop concludeert W. Staerk (*Paradiesesmythos in pars. Trad.*, p. 226): „Der Baum Gôkart ist also der paradiesische Lebensbaum in urzeitlicher und endzeitlicher Sicht".

[471]) Būnd. XVIII, 1, cf. aant. 470. West leest hier „gil" (modder, slijk) en vertaalt: „in the deep mud"; Windischmann en Justi lezen „gar" (berg); dan stond de Gaokĕrĕna dus op een berg in den oceaan. Dat de Alzaad-boom zich op den berg Hukairya bevond, dus zoowel in den aardschen oceaan als op den hemelberg, volgt wel uit Rašn Yašt, 23-25 in verband met 17. Men zie ook Tīr Yašt, 32, waar van den „Indischen berg" (= Meru) gezegd wordt, dat hij stond midden in

nen [472]), maar de booze geest zond een hagedis om den Haoma-boom te vernielen [473]). Met het oog daarop schiep Ahura Mazda tien Kar-visschen, die zonder ophouden rond den Haoma-boom zwemmen, met de koppen gericht naar de hagedis [474]). Hun strijd duurt tot aan de vernieuwing van het heelal [475]).

---

de zee Vurukaša. Van den boom Gaokĕrĕna, die naast den Alzaad-boom staat (Būnd. IX, 6), geldt dus hetzelfde (zie aantt. 478, 479, 480 en 482). — De Kalmukken kennen een voorstelling, die met de Iraansche nauw verwant is. Volgens hen verhief de Zambu-boom (cf. den Indischen Jambū-boom) zich uit de zee Marvo, een groot bergmeer, vanwaaruit vier groote 500-armige rivieren stroomden, die na zeven wendingen weer naar de zee Marvo terugkeerden (cf. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p. 73 sq.). Men vergelijke daarmee de Iraansche voorstelling van den stroom Ardvīsūra en de zee Vurukaša, in verband met den berg Hukairya en den Alzaad-boom, zie aantt. 478-480. — De aardsche en de hemelsche Alzaad-boom (c.q. Gaokĕrĕna, Haoma-boom; men denke ook aan den „aardschen" en „hemelschen" Haoma-drank, waarover in aant. 469 reeds gesproken is) worden blijkbaar in elkaars verlengde gedacht. We hebben dezelfde voorstelling vroeger in Slav. Hen. (zie aant. 20) en Targ. (Ps.-) Jonathan (cf. aant. 79) reeds aangetroffen.

[472]) Būnd. XVIII, 1 (vert. West: „it is necessary as producer of the renovation of the universe, for they prepare its immortality therefrom"). Hij is geneeskrachtig, cf. Būnd. XVIII, 9; XXVII, 2 („opposed to harm"); XXIX, 5 (id.).

[473]) Būnd. XVIII, 2.

[474]) Būnd. XVIII, 3. De Kar-visch is de „koning der waterdieren" (Būnd. XXIV, 13). In de Avestā wordt telkens maar één Kar-visch (als beschermer) genoemd (cf. Vend., Farg. XIX, 42; Baḥram Yašt 29; Dīn Yašt, 7). Volgens Dumézil (*Immortalité*, p. 66) hebben we hier te doen met een reminiscentie aan den strijd tusschen goden en daemonen en aan den roof van den goddelijken levensdrank. — Merkwaardig is, dat ook op sommige Babylonische zegelcylinders de visch in verband met den „boom des levens" voorkomt, cf. Ward, *Seal Cylinders of Western Asia*, figg. 678, 686-690. Volgens Ward bestaat er dan ook „a genetic relation" tusschen den boom Gaokĕrĕna en „the tree of life of the Assyrian monuments". — A. Wünsche maakt in zijn *Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser* (p. 3) melding van Ferverdin als bewaker van den witten Haoma-boom. Waarschijnlijk bedoelt hij hier de Fravaši's (Middelperz.: Farvardīn), die (den Haoma-boom in) de zee Vurukaša bewaken (cf. Maīnog-ī-Khiraṭ LXII, 28; Farvardīn Yašt, 59; zie de volgende aant.) of denkt hij aan den held Ferīdūn (Thraētaona), die de slang Adji Dahāka versloeg (cf. aant. 469). Ad. Kuhn (*Die Herabkunft des Feuers*, p. 124 sq.) noemt Zairi-

Tusschen den Gaokĕrĕna en den Alzaad-boom bevindt zich een hooge berg, vanwaar al het water der aarde stroomt naar de 7 landen der wereld [476]).

De witte Haoma-boom staat [477]) bij de bron Ardvīsūr [478]),

---

pāšna, den bewaker van de zee Vurukaša, omdat hij vermoedt, dat deze bewaking oorspronkelijk ook den Haomo-boom in die zee betrof, aangezien de Indiërs een dergelijken bewaker van de soma kennen.

Voor het Armenische lentefeest, waarbij de levensplanten Haurot en Maurot door jonge meisjes tegen het rooven door de jongens worden bewaakt, zie men aant. 483.

[475]) Būnd. XVIII, 4. — In Maīnog-i-Khiraṭ LXII, 28 sqq. wordt verteld, dat de Kar-visch den Haoma-boom beschermt, cf. vert. West: „The Hôm, which is the preparer of the dead, is grown in the sea Varkash, in that which is the deepest place; and 99.999 guardian spirits of the righteous are appointed as its protection. The Kar-fish, too, ever circles around it, and always keeps the frog and other noxious creatures away from it". Dit vers is waarschijnlijk ontstaan naar aanleiding van Farvardīn Yašt, 59, waarin sprake is van 99.999 Fravaši's, die den oceaan Vurukaša beschermen. De Haoma-boom stond immers midden in dezen oceaan.

[476]) Būnd. XVIII, 10. De bedoeling zal wel zijn, dat beide boomen zich op dezen mythischen berg Hukairya bevonden, maar dan op de tegenover elkander liggende hellingen. Andere teksten wekken den indruk, dat de boomen dichter bij elkaar stonden, zoo bijv. Būnd. XXVII, 4 (cf. aant. 470). Zie ook aantt. 471, 478 en 479.

[477]) Blijkens Būnd. XXVII, 4.

[478]) In Būnd. XVII, 5 wordt de bron Ardvīsūr in verband gebracht met den mythischen hemelberg Alburǧ of Hara Berezaiti (= „de ijzeren berg"), die zich rondom de aarde verheft en speciaal met één der toppen daarvan, den berg Hukairya. Zoo ook in Yasna LXV; Ābān Yašt, 3, 25, 96; Mihir Yašt, 88; Rašn Yašt, 24 en Farvardīn Yašt, 6. Rondom den berg (of één der toppen, nl. den ijzeren berg Taera) wentelen zich de hemellichamen (cf. Mihir Yašt, 50; Rašn Yast, 23, 25; Būnd. V, 3; XII, 4). Men vergelijke daarmee den berg Meru der Indiërs.

Niet onwaarschijnlijk hebben de Jakuten en Tataren hun paradijssagen aan de Iraniërs ontleend, of gaan hun voorstellingen op een gemeenschappelijke traditie terug. Zij kennen ook de idee van een „ijzeren berg" (cf. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 65). Reeds Lenormant was van oordeel, dat de Tataren hun voorstellingen betreffende den „boom des levens" aan de Iraansche hadden ontleend (cf. *Les Origines de l'Histoire*, I [2], p. 76, aant. 4), waarbij hij verwees naar A. Schiefner, *Heldensagen der minussinischen Tataren*, pp. 62 sqq.

Van de Noordzijde van den Alburǧ stroomen twee rivieren, nl. de Arang-rūt naar het Westen en de Veh-rūt naar het Oosten (cf. Būnd.

de verzamelplaats van het (hemelsche) water, dat van den berg Hukairya [479]) stroomt naar den oceaan Vurukaša [480]),

XX, 1 sqq.). Met de Arang-rūt (= de Rangha van Ābān Yašt, 63; Rašn Yašt, 18; Rām Yašt, 27), die o.a. naar Egypte stroomt, zal misschien de Nijl (of de Ganges) zijn bedoeld, en met de Veh-rūt de Indus (cf. Fr. Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, I, pp. 192, 209, 462; West, *Pahlavi Texts*, I, p. 77 sq. Zie ook Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*, II [2], pp. 95 sqq.).

Van de andere in Būnd. XX in verband met Arang en Veh genoemde (paradijs)rivieren zijn de Diglat (Tigris) en Frat (Eufraat) de voornaamste. Niet onwaarschijnlijk zullen de oude Perzen (Iraniërs), evenals de Hindoes, vier rivieren hebben gekend, die van den Alburǧ (resp. den Meru) naar de vier windstreken der aarde stroomden. Ook de oerbron van alle wateren, Ardvīsūra, zal waarschijnlijk oorspronkelijk wel met de paradijsrivieren in verband hebben gestaan (cf. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 71). Zie ook aant. 530.

In Yasna LXV wordt het water Ardvī Sūra Anāhitā bezongen als de geneeskrachtige, reinigende, leven-wekkende stroom (cf. ook Yašt V, 1 en de vertaling van Geldner, in Bertholet's *Religionsgesch. Lesebuch*, I [2], p. 21). Voor den rechtvaardige is dit water een bron van zegen, voor den onrechtvaardige werkt het ten kwade (men verg. hiermee de סם החיים en de סם המות van Ta'anith 7 a Baraitha, cf. p. 264). De gelijknamige godheid van dezen stroom is tevens godin van de vruchtbaarheid. Haar oorspronkelijke naam Ardvīsūra werd door Artaxerxes Mnemon met dien van de Semietische godin Anāhitā verbonden (cf. Edv. Lehmann in Chantepie's *Lehrbuch*, II [4], p. 228; Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 80; A. Jeremias, *Allg. Religionsgeschichte* [2], p. 127 sq.; Christensen, *Die Iranier*, p. 229 en Carnoy, *Iranian Mythology*, pp. 278 sqq.). Bij de Altaïsche volken wordt de melkzee in het paradijs als geboortegodin en godin der vruchtbaarheid vereerd (cf. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 79 sq.; zie ook boven, aant. 63), terwijl in een aan Simon Magus toegeschreven geschrift het paradijs met een baarmoeder en de paradijsrivier met een navel(streng) vergeleken worden, cf. Rud. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 478 sq.: „.... .. ἔστω, παράδεισος ἡ μήτρα, Ἐδὲμ δε τὸ χωρίον, ποταμὸς δὲ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον ὁ ὀμφαλὸς" (cf. H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924, p. 75). Door deze parallellen komt het paradijskarakter van de bron Ardvīsūra nog te sterker uit. Zie ook aant. 480.

[479]) De berg Hukairya of Hara Berezaiti is de wereld- en paradijsberg, die door den sterrenhemel heen zich verheft tot in het eeuwige licht (Būnd. XII, 1). Daarlangs gaan de zielen der gestorvenen naar den hemel (Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, I, p. 463; ook van den Haoma-boom wordt dat gezegd, cf. Böttticher, *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin, 1856, p. 516, aangehaald door Philpot, *The*

en dat de kracht bezit om hen, die er van drinken, de onsterfelijkheid te verleenen [481]).

Ook de Haoma-boom zelf, die groeit op den berg Hukairya [482]), bewerkt de onsterfelijkheid [483]).

Sacred Tree, p. 123). Daar heerscht geen duisternis of ziekte of onreinheid (Mihir Yašt XXIII, 88 sqq.; Rašn Yašt XII, 23). Het is het paradijsoord van Mithra en Yima. Zie ook de vorige aant.

[480]) cf. Yasna LXV, 3. Wanneer we deze plaats in verband brengen met Vend., Farg. V, 15 sqq.; XXI, 4 (15); Būnd. XX, 4 e.a. blijkt de bedoeling te zijn, dat de wateren uit den hemeloceaan Ardvīsūra Anāhitā (cf. Ābān Yašt, 85, 88) via den hemel- en wereldberg Hukairya naar den wereld-oceaan Vurukaša stroomen en vandaar in duizend vertakkingen over de aarde en weer terug (cf. Ābān Yašt, 3 sqq.; Tīr Yašt, 46 sq.; Rašn Yašt, 24, 25; Farvardīn Yašt, 65 sqq.). Misschien liggen hieraan ten grondslag de voorstelling van den Melkweg als waterstroom en primitieve opvattingen over ebbe en vloed. Zoo bestaat bijv. bij de Tlingit in Amerika de voorstelling, dat zich in het N.W. der aarde een gat bevindt, waardoor het zeewater tijdens de eb in de onderwereld stroomt, terwijl het bij vloed er weer uitkomt (cf. Boas, Z. f. Ethn., 1895, p. 231). Men vergelijke hiermee ook de Soembaneesche mythe van den berg Jawila en de hemelsche bron der aardsche rivieren, vermeld in aant. 460. In 'Umāra's Alexanderroman (cf. Exc. X) wordt verteld, dat aan den voet van den wereldberg Kāf de zee door een opening naar binnen stroomt en verdwijnt.

[481]) Yasna LXV, 14 sq.

[482]) cf. Yasna X, 3 sqq., 10 sqq., 17.

[483]) (De) Haoma verschaft niet alleen gezondheid, bescherming tegen ziekte en gevaar, kinderzegen e.d. (cf. Yasna IX, 2, 16 sqq.; X, 21) maar zijn werking strekt zich ook uit tot het hiernamaals (Yasna IX, 19; vert. Wolff: „Um diese erste Gunst bitte ich dich, Todwehrer Haoma: um das lichte, alle Wonnen bietende beste Dasein der Ašagläubigen; um diese zweite Gunst bitte ich dich, Todwehrer Haoma: um Gesundheit dieses (meines) Leibes; um diese dritte Gunst bitte ich dich, Todwehrer Haoma: um langes Leben der Lebenskraft") en hij schenkt het eeuwige leven in gemeenschap met Ahura Mazda (cf. Söderblom, *La Vie future d'après le Mazdéisme*, pp. 330 sqq.; Edv. Lehmann, in Chantepie's *Lehrbuch*, II [4], p. 237 sq.). Windischmann (*Zoroastr. Stud.*, p. 251) zegt in verband daarmee: „Hierdurch erweist sich der weisse Haoma oder der Baum Gokart als der Baum des Lebens, der im Paradiese wächst". Zoo ook Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, p. 45 en C. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erkl. d. N.T.* [2], 1924, p. 149.

Behalve de in aantt. 469 en 470 genoemde teksten uit Avestā en Būndahiš zie men voor den Haoma-boom als boom des levens nog Dādistān-ī Dīnīk XXXVII, 100 (vert. West: „Also the long life which

Nu kent het Parsisme ook de voorstelling, dat de oorspronkelijke onsterfelijkheid van den mensch verloren is gegaan.

is through its allcontrolling power [nl. van de witte Haoma] .... is because of the Hôm that is white and the promotor of perfect glory, which possesses the wholesomeness of the elixer of immortality, and through it the living become everliving"; en Dād.-ī Dīn. XLVIII, 16 (vert. WEST: „The well-grown Hôm through which the production of Zaratûšt occurred [zinspeling op de generatie van Zarathuštra nadat zijn ouders Haoma-sap hadden gedronken, cf. WEST, *Pahlavi Texts*, I = S E B, V, p. 187], is a symbol of the white Gôkerânô as regards the immortality of the renovation of the universe manifest therefrom ...."

Vandaar dat Amĕrĕtāṭ in zulk een nauwe relatie staat met den witten Haoma-boom (= Gaokĕrĕna), cf. Haptān Yašt, 3; Sīrōza I, 7; II, 7 (men zie daarover aant. 461 en DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité*, p. 64 sq.). In den lateren Perzischen Mithra-cultus herinnert het heilige brood, dat door de deelnemers wordt genuttigd, aan het voedsel dat door Amĕrĕtāṭ aan de zaligen wordt geschonken (cf. Ormazd Yašt, 25) en de heilige wijn aan den Haomadrank (cf. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig, 1903, p. 119: „Man erwartete von dieser mythischen Mahlzeit, namentlich von dem Genuss des geheiligten Weines, übernatürliche Wirkungen: der berauschende Trank verlieh nicht nur Körperkraft und materielle Wohlfahrt, sondern auch Weisheit des Geistes; er stärkte den Neophyten für seinen Kampf gegen die bösen Geister; ja noch mehr, er schenkt ihm, wie seinem Gotte, eine gloriereiche Unsterblichkeit").

Merkwaardig is in dit verband het feit, dat bij het Armeensche lentefeest vooral twee planten een belangrijke rol spelen, nl. het kruid des levens en der jeugd Haurot en de magische plant Maurot. Van deze planten wordt een drank bereid, die op het lentefeest door de jonge meisjes in een vaas (Havgir) bewaakt wordt tegen de jongens, die de vaas met den levensdrank willen rooven (cf. DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité*, pp. 210 sqq.).

Ook schenkt de Haoma heiligheid en kennis (cf. Yasna IX, 22, vert. WOLFF: „Haoma teilt denen, die gern dem Studium der Nasks obliegen, Heiligkeit und Wissen zu"), wijsheid en verstand (cf. Yasna X, 13) en midden in de Hymne op den Haoma-drank (Yasna X, 16) staat de bekende belijdenis van den offeraar, dat hij kiest voor het goede en wijkt van het kwade (vert. MILLS: „To five do I belong, to five others do I not; of the good thought am I, of the evil I am not; of the good word am I, of the evil I am not; of the good deed am I, and of the evil not. To obedience am I given, and to deaf disobedience not; to the saint do I belong, and to the wicked not; and so from this on till the ending shall be the spirits' parting"). Zie ook aant. 523.

Het is niet bekend welke de plant was, die de oude Hindoes en Parsis gebruikten voor de bereiding van den soma- (resp. haoma-) drank. Volgens WEST (*Pahlavi Texts*, II, p. 164, aant. 3) wordt tegen-

Ten tijde van Yima [484]), die leefde op den paradijsberg

woordig door de Brahmanen de Sarcostemma Brevistigma gebruikt. Volgens J. J. Modi, art. *Haoma*, ERE, VI, p. 507 is de Haomaplant een soort Ephedra (behoorende tot de Gnetaceeën). De Gubernatis (*Mythologie des Plantes*, vol. II, p. 350) en Fergusson (*Tree and Serpent worship*, p. 45) noemen de Sarcostemma viminalis of Asclepias acida. Zie ook Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, pp. 3 sqq. en de daar vermelde litteratuur.

In *De Is. et Osir.*, 46 (cf. vert. M. Meunier, Paris, 1924, p. 147 sq.) beschrijft Plutarchus de wijze, waarop het ὄμωμι of ἄμωμον (Meunier denkt blijkens zijn vertaling aan het wonderkruid μῶλυ), bij verschillende godsdienstige plechtigheden bereid werd. Het wordt ook door Plinius (*Hist. natur.* 14, 16) genoemd, terwijl volgens Ovidius (*Metamorph.* 15, 394) door het sap van het amomum de Phoenix tot nieuw leven werd gewekt. Het schijnt echter niet geheel zeker te zijn of met ὄμωμι de Perzische haoma is bedoeld (cf. Benveniste, *Un rite zervanite chez Plutarque*, JA, 1929, pp. 287 sqq. en Christensen, *Die Iranier*, p. 293).

Carnoy (*Iranian Mythology*, p. 283) vergelijkt de haoma-plant met het geboorte-kruid uit de Babylonische Etana-mythe, dat ook op de bergen groeit en aan Šamaš behoort. Meer overeenkomst is er m.i. met de heelkruiden, die Hanumān plukt op den Meru om de in den strijd gevallen helden weer tot het leven terug te roepen (cf. Hoofdstuk I, aant. 64).

[484]) Yima, die reeds in de Gāthā's genoemd wordt, is blijkbaar niet de eerste mensch (cf. J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, p. 148 sq., 307 sq.; Vriezen, *Onderzoek*, p. 5, aant. 5), want hij wordt (o.a. in Vend., Farg. II, 3, cf. de vertaling van Geldner in Bertholet's *Rel. gesch. Lesebuch*, I [2], p. 28 sq.) de zoon van Vivanghvat (die het eerst het Haoma-offer bracht, cf. Yasna IX, 4, evenals de Indische Vivasvat) genoemd, en blijkens Rām Yašt, 15 sqq. waren er menschen vóór hem, die niet de onsterfelijkheid bezaten. Hij vroeg (en verkreeg) die gunst op zijn bede, cf. vert. Darmesteter: „Unto him (nl. den genius Vayu) did the bright Yima, the good shephard, sacrifice from the height Hukairya, the all-shining and golden .... He begged of him a boon, saying: „Grant me this, o Vayu! who dost work highly, that I may become the most glorious of men born to behold the sun: that I may make in my reign both animals and men undying, waters and plants undying, and the food for eating creatures neverfailing ...". Vayu, who works highly, granted him that boon, as the maker, Ahura Mazda, did pursue it". Zie ook: Ābān Yašt, 28 sqq.

Volgens Maīnog-ī Khirat VIII, 27 was Yima onsterfelijk geschapen. Door zijn zonde is hij echter sterfelijk geworden (cf. Pehlevi Vendidād II, 6). Yima is in de Avestā-litteratuur echter de oude Patriarch, de vaderlijke beschermer der oudste menschheid, de eerste koning en de volkomen mensch (cf. Yasna IX, 4), aan wien Ahura Mazda zijn

Hukairya, heerschte er geen koude noch hitte, geen dood noch boosheid, en de menschen aten zonder ouder te worden onvergankelijk voedsel [485]).

---

wet openbaarde (door middel van den sprekenden vogel Karšipta, cf. Vend., Farg. II, 42; zie ook Bünd. XIV, 23; XIX, 16; XXIV, 11 e.a.). Yima is oorspronkelijk dezelfde als de Indische eerste mensch, de latere god van het doodenrijk, Yama. De traditie van Yima moet dus reeds heel oud zijn (cf. SPIEGEL, *Eranische Alterthumskunde*, I, p. 439 sq., 522 sqq. en CARNOY, *Iranian Mythology*, pp. 312 sqq.). En evenals het gouden tijdperk tijdens zijn regeering met de trekken van den paradijstoestand beschreven wordt (zie aant. 485), kunnen ook in de beschrijving van het einde zijner gelukkige heerschappij elementen van de zondeval-traditie zijn opgenomen. Niet onwaarschijnlijk is Yima oorspronkelijk in de Iraansche legenden ook de eerste mensch geweest (cf. SPIEGEL, *Eranische Alterthumskunde*, I, pp. 504, 527 sqq.; HOLMBERG, *Baum des Lebens*, p. 64; EDV. LEHMANN, in CHANTEPIE's *Lehrbuch*, II [4], p. 214 sq.; H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig*, pp. 315 sqq.). Als Jamšēd (waarschijnlijk ontstaan uit Yima Xšaēta = de glanzende Yima) leeft hij voort in de Perzische sage als paradijskoning. Voor nadere bijzonderheden over het „paradijs" van Yima en de Indogermaansche parallellen (inzonderheid in India) zie men L. H. GRAY, *The Persian Abode of the Blest*, ERE, II, pp. 702 sqq. en A. CHRISTENSEN, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire des Iraniens*, Arch. d'Ét. Orient., Vol. 14, 1 en 2, t. I, Upsala, 1917; t. II, ib., 1934 (het eerste deel behandelt de verhalen betreffende Gayōmart; het tweede deel handelt voornamelijk over Yima). — C. CLEMEN (*Religionsgesch. Erkl. d. N. T.* [2], p. 148 sq.) trekt een parallel tusschen het paradijs van Yima en de paradijsbeschrijving in Op. 22 : 1 sq. Zie ook BOUSSET, *Religion des Judentums* [3], 1926, p. 490.

[485]) cf. Yasna IX, 4 sq.; Vend., Farg. II, 1 sqq. en voorts Rām Yašt, 16; Ābān Yašt, 26; Gōš Yašt, 8 sqq.; Aši Yašt, 28 sqq.; Zamyād Yašt, 31 sqq. Zie ook N. SÖDERBLOM, *La Vie future d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901, pp. 175 sqq. In Dīnkart VII, I, 24 wordt het paradijs van Yima met den hoogsten hemel vergeleken. Ook de Vedische Yima is paradijskoning in den hemel. Zijn burcht bevindt zich waar de zonne-paarden worden gevoed (X, 114, 10); Yama's paradijs wordt beschreven in Mahābhārata II, 311 sqq.

In Vend., Farg. II, 1 sqq. wordt verteld, dat Yima de aarde telkens grooter maakte, naar gelang ze meer menschen en dieren herbergen moest (ditzelfde motief vindt men terug in verschillende scheppingslegenden in M. en N. Azië, N. en O. Europa en N. Amerika, cf. O. DÄHNHARDT, *Natursagen, I, Sagen zum Alten Testament*, Leipzig-Berlin, 1907, p. 2, 9 sq.; FELDMANN, *P. u. S.*, pp. 367 sqq.; L. WALK, *Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urschöpfungs-(und Sintflut-) Mythen*,

Maar „toen hij behagen begon te scheppen in woorden van valschheid en leugen [486]), geraakte hij in de macht van den

MAGW, 1933, pp. 60 sqq.; ook in den Indischen Archipel is het bekend, o.a. op Soemba: het ontstaan van den berg Jawila, den „navel" van Soemba, waar de aarde het eerst droog werd in het midden van den Oceaan). Op bevel van Ahura Mazda moet hij een „afsluiting" (var of vara) maken, om zijn menschen en dieren te beschermen tegen den watervloed, die komen zou. Binnen die omheining (var = omheining = oud-Perzisch pairidaēza, cf. Hoofdst. II, aant. 139) leven nu de menschen in eeuwige jeugd en zonder verdriet en afgunst en bedrog. Aan de beschrijving van Yima's burcht ligt waarschijnlijk ook een beschrijving van het „land der zaligen" ten grondslag (cf. GÜNTERT, o.c., pp. 372 sqq.), terwijl de paradijsvoorstelling hier met de zondvloedtraditie schijnt te zijn verbonden.

[486]) cf. Zamyād Yašt, 33 sq. (vert. DARMESTETER: „(33) In whose reign their was neither cold wind nor hot wind, neither old age nor death, nor envy made by the Daēvas, in the times before his lie, before he began to have delight in words of falsehood and untruth [vert. WOLFF: „vordem er anfing sich in Gedanken mit ihm, dem lügnerischen unwahren Wort zu beschäftigen"]. (34) But when he began to find delight in words of falsehood and untruth, the Glory [WOLFF: „die Herrlichkeit"] was seen to flee away from him in the shape of a bird. When his Glory had disappeared, then the great Yima Khshaēta [= de stralende], the good shepherd, trembled and was in sorrow before his foes, he was confounded, and laid him down on the ground [WOLFF: „begann Yima betrübt umherzuirren, und der Feindseligkeit erlegen musste er sich über die Erde hin verborgen halten"]). Volgens Dādist. ī Dīn. XXXIX, 15 bestond zijn zonde in het streven naar de hoogste (goddelijke) heerschappij en wilde hij niet langer aan Ahura Mazda gehoorzaam zijn. Ook volgens FIRDAUSI pretendeerde hij een god te zijn (cf. DARMESTETER, *Zend-Avesta*, II, p. 293, n. 6) en bestond zijn zonde dus in ὕβρις (cf. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig*, p. 370 en SCHEFTELOWITZ, *Altpers. Rel.*, p. 110). — Van Māšya en Māšyōī, de beide eerste menschen, wordt verteld, dat ze door Ahura Mazda rein geschapen werden, maar dat de vijand hun denken verduisterde, zoodat ze logen (cf. Būnd. XV, 6 sqq.). Ahura Mazda had hun bevolen zijn gebod te bewaren en goed te denken, te spreken en te handelen. Eerst erkenden zij ook Ahura Mazda als hun schepper, maar later zeiden ze, dat Angro Mainyu de schepper was. Volgens de Middelperzische geschriften brachten de daemonen Yima en zijn zuster Yimak ten val door hen te verleiden met daemonen te huwen. Uit deze huwelijken werden daemonische wezens geboren, die zich over de geheele aarde verspreidden (cf. Būnd. XXIII, 1 sq.; Pehlevi Rivāyat, vert. WEST, SBE, XVIII, p. 418 sq.; men verg. daarmee Gen. 6 : 4; Eth. Hen., c. 6 sq.; Jub. 5; Test. Ruben 5; zie ook GÜNTERT, *Der arische Weltkönig*, p. 364 en SCHEFTE-

booze en vloog de Glans [487]) van hem weg in de gedaante van een vogel" [488]). Tot drie maal toe verdween de Glans van hem [489]). De eerste maal werd hij gegrepen door Mi-

LOWITZ, *Altpers. Rel.*, p. 110). Ook schijnt het verlies der onsterfelijkheid met vleeschetен in strijd met het bevel van Ahura Mazda in verband te staan (cf. Yasna XXXII, 8; zie ook WINDISCHMANN, *Zoroastr. Stud.*, pp. 212, 220 sq.; GÜNTERT, *Der arische Weltkönig*, p. 374 sq. en beneden aant. 502. De voorstelling, die R. FOLKARD (*Plant-lore, Legends and Lyrics*, London, 1892, p. 9) en PHILPOT (*The Sacred Tree*, p. 130) van deze gebeurtenis geven is wel wat al te veel met Gen. 3 „gelijkgeschakeld". Over den „val" van Gayōmarṭ zie men ook aant. 499.

[487]) Perz.: Hvarĕnah.

[488]) cf. Zamyād Yašt, 34 sqq. Men vergelijke daarmee de כְּבוֹד, die Adam na den zondeval verloor volgens de Joodsche legende (cf. Ber. Rabba, Par. 12; Wajjiḳra Rabba, Par. 20, 2; Syr. Baruch 4; zie BOUSSET-GRESSMANN, *Religion des Judentums* [3], pp. 409 sqq., 490; GRÜNBAUM, *Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde*, p. 57; SCHEFTELOWITZ, *Altpers. Rel.*, p. 103; ERW. PREUSCHEN, *Die apokryphen Gnostischen Adamschriften*, p. 52 en VOLZ, *Jüd. Eschat.* [2], 1934, p. 397) en de lichtgewaden der paradijsbewoners, waarover in de Joodsche legende van R. Jozua b. Levi (cf. RAPPOPORT, *Myth and Legend*, I, p. 117 sq.) en in *Apoc. Petri* gesproken wordt (cf. aant. 55). PAUL VOLZ (*Jüd. Eschat.* [2], 1934, pp. 396 sqq.) noemt nog verschillende andere teksten (vooral uit Hen. en Bar.), waarin over de „lichtnatuur der zaligen" gesproken wordt. — HANS SCHMIDT (*Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tübingen, 1931, p. 35) vermoedt, dat in het „oorspronkelijk" paradijsverhaal stond, dat de paradijsmenschen niet naakt waren, maar gekleed „in einem Gewande wie es die Götter tragen, also bekleidet mit Kabod, mit Doxa, mit Lichtglanz!" — EPHRAEM SYRUS was van oordeel, dat de slang de kleeding van Adam en Eva had weggenomen (cf. UHLEMANN, p. 168; geciteerd door BÖKLEN, *Adam und Qain*, Leipzig, 1907, p. 91), waardoor ze hun naaktheid zagen. Dezelfde gedachte vinden we in den Kor'ān (Soera 7 : 26).

Volgens de Pentateuchschool van R. MEIR waren juist de kleeren, die God blijkens Gen. 3 : 21 voor Adam en Eva maakte, lichtgewaden, schitterend als edelsteenen (cf. Ber. Rabba, Par. XX; vert. WÜNSCHE, p. 94; zie ook WÜNSCHE, *Schöpfung und Sündenfall*, p. 42, 66).

Volgens Ardā Vīr. XII, 9 zullen de Zarathuštra-geloovigen ook eenmaal „met goud en zilver versierde, zeer stralende gewaden" ontvangen (cf. SCHEFTELOWITZ, o.c., p. 193). Men raadplege voorts het Register s.v. „licht" en „glans".

[489]) De Glans is volgens DARMESTETER (*Zend-Avesta*, II, p. 294) nl. drievoudig, want hij duidt op den koning als priester, krijgsman en echtgenoot. Volgens Zamyād Yašt, 56 sqq. behoort deze Glans aan het Arische volk en aan Zarathuštra (cf. ook Dink. VII, 2, 7 sq.;

thra [490]), de tweede maal door Thraētaona [491]), de derde maal door Keresāspa [492]). Adji Dahāka, „de vijandige slang", het schepsel van Angro Mainyu, verkreeg nu de heerschappij en regeerde in plaats van Yima duizend jaren [493]).

Zādsparam XIII, 2 sq.). Ook van Buddha en Mohammed (cf. de „Nur Muhammad") wordt verteld, dat ze zulk een lichtglans bezaten.

[490]) Mithra is de god der waarheid; in het latere Parsisme speelt hij een groote rol, cf. o.a. F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles, 1896—'99; id., *Les Mystères de Mithra* [3], Paris, 1913; A. DIETERICH, *Eine Mithras-liturgie* [2], Paris, 1910; M. N. DHALLA, *Zoroastrian Theology*, New York, 1914, pp. 103 sqq.; H. STUART JONES, art. *Mithraism*, ERE, VIII, pp. 752 sqq.; JOH. LEIPOLDT, *Die Religion des Mithra* (in: HAAS, *Bilderatlas*, XV) 1930; C. SCHNEIDER, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Leipzig, 1934, pp. 127 sqq.

[491]) Thraētaona heeft Adji Dahāka overwonnen en gebonden (Yasna IX, 8 e.a., cf. WINDISCHMANN, *Zoroastr. Stud.*, p. 29 sq.; DARMESTETER, *Zend-Avesta*, I, p. 219 sq.; CARNOY, *Iranian Mythology*, pp. 265 sq., 311, 320. Zie ook aant. 520.

[492]) Keresāspa zal Dahāka aan het einde der dagen overwinnen en dooden (CARNOY, o.c., pp. 311, 322, 324 sqq.). Zie ook aant. 520.

[493]) Dahāka is een gemeenschappelijk-Arische figuur. Oorspronkelijk was hij een slang of een draak (cf. Yasna IX, 25; Ābān Yašt, 34; Baḥram Yašt, 40 e.a.). In de Iraansche sagen wordt hij ook als koning opgevat. Zoo wordt bijv. in Ābān Yašt, 29 van hem gezegd, dat hij in Bawri, d.i. Babylon, offers bracht; daar was dus blijkbaar zijn residentie (een afbeelding van Adji Dahāka als koning Zohāk van Babylon, voorkomend in een lithographische uitgave van FIRDAUSI's *Šāhnāme*, vindt men in *Asiatic Mythology*, p. 44, fig. 7 en in CARNOY, *Iranian Mythology*, pl. XXXIX, 1). Als usurpator zou hij ook een langen tijd over Iran hebben geregeerd (cf. SPIEGEL, *Eranische Alterthumskunde*, I, pp. 350 sqq. en JACKSON, Gr. ir. Phil., II, p. 663 sq.).

Angro Mainyu (Nieuw-Perzisch: Ahriman) is de Satansfiguur in de Perzische religie. Hij verschijnt in verschillende gedaanten, maar gewoonlijk toch als een hagedis (Būnd. III, 9). Over Angro Mainyu zie men JACKSON, Gr. ir. Phil., II, pp. 649 sqq.; id., art. *Ahriman*, ERE, I, pp. 237 sqq.; TIELE, *De Godsd. v. Zarath.*, pp. 186 sqq.; id., *Gesch. v. d. Godsd. in de Oudheid*, II, pp. 143 sqq., 264 sqq.; LEHMANN, in CHANTEPIE, I [4], pp. 230 sqq.; CARNOY, *Iranian Myth.*, pp. 275 sqq.; C. VON ORELLI, *Allg. Rel. gesch.*, II [2], pp. 164 sqq.; DUMÉZIL, *Festin d'Immort.*, pp. 67 sqq. — Volgens FELDMANN (*P. u. S.*, p. 321) zou Angro Mainyu in de Avestā ook „slang" worden genoemd. Hij grondt zich daarbij waarschijnlijk op SPIEGEL, die in zijn Avestā-vertaling (Vend., Farg. XXII, 5 en 6) inderdaad spreekt over „de slang" Angro-mainyu. DARMESTETER vertaalt echter „the ruffian"; zoo ook WOLFF: „der Schurkische". Wel

De Glans zelf verdween daarna in de diepte van den oceaan Vurukaša [494]), waar hij door Apām-Napāṭ [495]) gegrepen werd. Tevergeefs dook Frangrasyan [496]) tot naar den bodem van den Oceaan om dezen Glans te bemachtigen [497]).

Volgens Būnd. XV is de oermensch Gayo Marĕtan [498]). Na

staat de slang Adji Dahāka met Angro Mainyu in verbinding. Dat Angro Mainyu in Vend. XIX, 4 „bedrieger der stervelingen" zou worden genoemd, zooals Feldmann (o.c., p. 323) beweert, is niet juist. Vooreerst is de vertaling onzeker (Darmesteter en Wolff hebben hier een heel andere vertaling dan Spiegel) en bovendien heeft deze uitdrukking niet op Angro Mainyu zèlf, maar op één van de aan hem ondergeschikte geesten betrekking. Wel is de leugen en de ellende, het verderf en de dood door hem in de wereld gekomen. Zie ook aant. 524.

[494]) Zamyād Yašt, 51. Men zie daarover Dumézil, *Festin d'Immortalité*, p. 72 sq.

[495]) Lett.: „de zoon der wateren" of ook „de bron" of „de navel der wateren" (Ved.: Apām Napāt). Als mannelijke watergodheid staat hij naast Ardvī Sūra Anāhitā, cf. Jackson, Gr. ir. Phil., II, p. 642; Carnoy, *Iranian Mythology*, p. 340.

[496]) Frangrasyan is de Turaansche koning Afrāsiāb. Ook Dahāka zelf had reeds zonder resultaat hetzelfde beproefd.

[497]) Yašt V, 41 sqq.; zie ook Yasna XI, 7; Yašt IX, 18 sqq.; XIX, 56 sqq.; cf. Carnoy, *Iranian Mythology*, p. 332 sq. — Over de beteekenis van dezen Glans zie men Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, II, pp. 197 sqq.; Edv. Lehmann, in Chantepie, *Lehrbuch*, II [4], p. 216 sq.; Scheftelowitz, *Altpers. Rel.*, pp. 100 sqq. en Jos. Denner, *Weltalter, Stände und Herrschaft in Iran*, ARW, 1937, pp. 254 sqq. Men vergelijke daarmee de schitterende glans (tédja soebasita) in de zee, waarvan sprake is in de Javaansche *Serat Manik Maja* (ed. Prijohoetomo, 1937, p. 15). Deze glans werd veroorzaakt door Sang Kanékapoetra, die ascese bedreef om aan Batara Goeroe (den oppergod) gelijk te worden. Zie ook aantt. 488 en 489.

[498]) Volgens Firdausi was Gayōmarṭ niet de eerste mensch, maar de eerste koning (dus evenals Yima in de Avestā) en Yima de vierde koning uit het geslacht der Pešdatiden, die door Zohāk werd verdreven en later in stukken gezaagd. Volgens Güntert (o.c., p. 378) zou dat laatste een verbastering zijn van de oude mythe van het ontstaan der wereld uit de ledematen van den oermensch (cf. de Indische Puruṣa en de Noordsche Ymir). In de Avestā is Gayomarĕtan echter de oermensch, cf. Yasna XIII, 7; XIX, 3 (al wordt daar zijn naam niet genoemd); LXVIII, 22; Vispered XXI, 2 en vooral Yasna XXVI, 9 en Farvardīn Yašt, 145. Zijn naam beteekent letterlijk: „sterfelijk leven bezittend" (cf. Güntert, *Der arische Weltkönig*, p. 346; zie ook H. H. Schaeder, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen*, ZDMG, 1925, p. 201). Waar hij gewoond heeft is niet zeker.

diens dood [499]) groeide uit zijn zaad het eerste menschenpaar: Māšya en Māšyōī [500]). Dezen vereerden aanvankelijk Ahura Mazda en erkenden hem als schepper. Doch toen „de vijand" hun denken bevlekte, logen ze en zeiden dat Ahriman (Angro Mainyu) de wereld geschapen had [501]).

Door deze zonde geraakten zij in de macht van den boozen geest en begonnen melk te drinken en dieren te slachten [502]). Zij kleedden zich voortaan in dierenhuiden [503]) en twist en

---

SPIEGEL vermoedt, dat met den berg, die als zijn woonplaats genoemd wordt, de Alburǧ bedoeld is, de hemelberg (cf. *Eranische Alterthumskunde*, I, p. 509). Men zie over Gayōmarṭ ook JACKSON, Gr. ir. Phil., II, p. 673; GÜNTERT, *Der arische Weltkönig*, pp. 346 sqq.; CHRISTENSEN, *Les types du premier homme*, I, Upsala, 1917; id., *Les Kayanides*, 1931, p. 42 en CARNOY, *Iranian Mythology*, pp. 293, 298 sq.

[499]) De booze geest Ahriman was begonnen de geheele schepping van Ormuzd (= Ahura Mazda) te verderven. Ahriman verscheen in de gedaante van een hagedis (Būnd. III, 9), nadat hij als een slang uit den hemel op aarde was gesprongen (III, 11), en bracht daarna dood en verderf over de gansche schepping. Ook over den oerstier (Hadhayōs of Gōš) en Gayōmarṭ. Maar uit het lichaam van den oerstier ontstonden de dieren en de planten (cf. CARNOY, *Iranian Mythology*, p. 286 sq.) en uit het zaad van Gayōmarṭ de menschen. Tevoren had Ahura Mazda, met het oog op de komst van Ahriman, uit het zweet van Gayōmarṭ reeds een knaap van 15 jaar gevormd (Būnd. III, 19) met wien een vrouwelijke daemon ontucht bedreef. Men zie daarover GÜNTERT, *Der arische Weltkönig*, pp. 348 sqq. en CARNOY, *Iranian Mythology*, p. 293 sq. Volgens GÜNTERT zou (in de oorspronkelijke mythe) van een schepping uit het zweet van de godheid zelf sprake zijn geweest, en de zondeval van Gayōmarṭ in toegeven aan de wellust hebben bestaan, waardoor hij ontucht bedreef met zijn „anderik" (Gayōmarṭ zou nl. als een androgyne zijn geschapen; dezelfde voorstelling vinden we ook in verschillende Joodsche geschriften, zooals Ber. R., Par. 8, 1; Wajjiḳra R., Par. 14, 1; Jalḳuṭ ad Gen. § 20; Berākōt 61*a*. Waarschijnlijk hebben de Joden deze voorstelling aan de Grieken ontleend).

[500]) Uit het zaad van den gedooden Gayōmarṭ ontstond eerst een Rīvas-plant en daaruit groeiden Māšya en Māšyōī. De Avestā zelf kent deze beide stamouders van het menschelijk geslacht niet. Wel Gayōmarṭ en Yima. Men zie over het verhaal van Māšya en Māšyōī ook CARNOY, *Iranian Mythology*, pp. 294 sqq.

[501]) Būnd. XV, 8 sq.

[502]) Tevoren hadden zij alleen van water en planten geleefd, de booze geest bracht hen er toe ook melk te drinken en dieren te slachten (Būnd. XV, 10 sqq.; XXX, 1).

[503]) Būnd. XV, 15.

tweedracht ontstonden op de aarde [504]). Van Māšya en Māšyōī stammen al de menschen af [505]).

Op grond van ons onderzoek mogen wij dus vaststellen, dat er in het Parsisme voorstellingen bestaan, omtrent enkele met name genoemde boomen, die in verschillende opzichten aan den boom des levens in het bijbelsche paradijsverhaal herinneren [506]).

Immers, ook al komt de benaming „boom des levens" of een nauw daarmee verwante uitdrukking zelf niet voor, zooals in de Babylonische en Egyptische litteratuur, de boom Gaokĕrĕna (identiek met den witten of hemelschen Haoma) wordt beschreven als een bijzondere schepping van Ahura Mazda [507]), als een boom, die de onsterfelijkheid schenken kan [508]) in de gemeenschap met Ahura Mazda [509]), waarbij inzonderheid op de eschatologische beteekenis daarvan de nadruk wordt gelegd [510]). Bovendien stond deze boom op den paradijsberg Hukairya [511]), waar eenmaal ook Yima leefde [512]) en de menschen een „gouden eeuw" hebben gekend van ongestoord geluk, waarin geen zonde of dood den mensch bedreigden [513]). Door de zonde van Yima verloor hij echter de onsterfelijkheid en kwam een einde aan het paradijsleven op den Hara Berezaiti [514]).

Over een „boom der kennis van goed en kwaad" lezen we niets in de Perzische litteratuur [515]). Wel kende het Parsisme

---

[504]) Būnd. XV, 17.

[505]) Būnd. XV, 22 sqq. De eerste twee kinderen, die ze ontvingen, aten ze op, maar de latere kinderen lieten ze in leven.

[506]) Voor afbeeldingen van den Perzischen „boom des levens" zie men afbb. 41, 50 en 101 en voorts die, welke in aant. 299 zijn vermeld. Op sommige dezer Perzische boomen (of zuilen) ziet men een vogel op de plaats van de vertakking (cf. LAJARD, *Mithra*, pl. LIVc, fig. 6).

[507]) cf. aant. 468.

[508]) cf. aantt. 470, 471 en 483.

[509]) cf. aant. 483.

[510]) cf. aantt. 470 en 483.

[511]) cf. aantt. 471, 476, 479.

[512]) cf. aantt. 484, 485.

[513]) cf. ib.

[514]) cf. aant. 486.

[515]) cf. o.a. BAUDISSIN, *Studien*, II, p. 187, Anm. 2. In de Šikand-

een boom, die dicht bij den Gaokĕrĕna stond, nl. den boom Višpa taokhma, maar deze herinnert meer aan den boom des levens dan aan den boom der kennis [516]). Omgekeerd lijkt het mij niet onmogelijk, dat in sommige eigenschappen, die aan den Haoma-boom worden toegekend, een herinnering aan den boom der kennis is bewaard gebleven [517]).

Aan de paradijsrivieren herinneren de Arang-rūt en de Veh-rūt, terwijl ook de Diglat en de Frat worden genoemd onder de rivieren, die met den paradijsberg in verband worden gebracht [518]). Ook dient hier de wereldoceaan Vurukaša

---

gūmānīk-Vijār (XI, 51 sqq.; XIII, 18 sqq., 143), een Middel-Perzisch godsdienstig geschrift uit de 9e eeuw, wordt de boom der kennis wel genoemd, maar hier hebben we duidelijk te doen met een (hoewel niet letterlijk) citaat uit Gen. 2 (ook andere verzen uit het O.T. worden geciteerd), dat in een polemiek met het Jodendom wordt aangehaald, cf. L. H. Gray, *Jews in Zoroastrianism*, ERE, VII, p. 562 sq.

Tegen het O. T. (en het Christendom) richt zich ook Dādisṭ.-ī Dīn. XXXVII, 90, terwijl Dīnk. III, 132 en Šikand-gūm. XII en XIV het monotheïsme van het Jodendom bestrijden, waarbij enkele citaten uit de Midrašim worden aangehaald (cf. Scheftelowitz, *Altpers. Rel.*, p. 216).

Een vage reminiscentie aan den boom der kennis zou men nog kunnen zien in de mythe, volgens welke Angro Mainyu, de booze Geest, het sap van de planten met gift vermengde, waardoor de menschen, die er van aten, stierven (Būnd. XXVII, 1) terwijl in Zād-Sparam II, 5 sprake is van een schoonen boom zonder takken en zonder schors, die bij het naderen van den Boozen Geest verdorde (cf. Carnoy, *Iranian Mythology*, p. 283). In Dante's *Divina Commedia* (Purg. XXXII, 38 sqq.) wordt met dezen kalen boom („.... dispogliata di fiori e d'altra fronda in ciascun ramo") duidelijk de boom der kennis bedoeld, evenals in Purg. XXIV, 103 sqq. (cf. Exc. IV), terwijl de „omgekeerde boom" van Purg. XXII, 130 sqq. waarschijnlijk de boom des levens is (cf. o.a. John S. Carroll, *Prisoners of Hope, An Exposition of Dante's Purgatorio*, London, 1906, pp. 308 sqq., 466 sqq.).

[516]) cf. aant. 454. M.i. zegt Lenormant dan ook ten onrechte, naar aanleiding van deze beide boomen: „.... correspondant exactement à ceux du Gan-'Èden biblique" (cf. *Les Origines de l'Histoire*, I [2], p. 76 en II [2], p. 28).

[517]) cf. aant. 483 (wijsheid, kennis, heiligheid). Wellicht met het oog op dergelijke uitdrukkingen verklaarde Feldmann (*P. u. S.*, p. 318 sq.), dat de Haoma, „in seinen Eigenschaften denjenigen des Lebensbaumes und vielleicht auch denjenigen des Erkenntnisbaumes entspricht".

[518]) cf. aant. 478.

te worden genoemd, omdat daaraan de gedachte ten grondslag ligt, dat al de rivieren der aarde uit dezen oceaan hun water ontvangen en wij elders [519]) ook reeds dezen oceaan met een traditie van den boom des levens verbonden hebben aangetroffen.

De slang Dahāka en de hagedis van den Gaokĕrĕna doen eenigszins denken aan de slang uit het bijbelsch paradijsverhaal [520]), terwijl Angro Mainyu, de booze geest, die gewoonlijk in de gedaante van een hagedis optreedt, wordt beschreven als de daemonische tegenstander van Ahura Mazda, die altijd zint op den ondergang der schepping en met het oog daarop de leugen, de ellende en den dood in de wereld bracht [521]).

In de groote visschen, die op Ahura Mazda's bevel den Gaokĕrĕna-boom beschermen [522]), zou men een vage herinnering kunnen zien aan de door God gezonden Kerubim, die den weg naar den boom des levens moesten bewaken.

Tenslotte, wat het karakter van den boom Gaokĕrĕna betreft, ook al wekken de Perzische geschriften doorgaans den indruk, dat de onsterfelijkheid op physisch-magische wijze door het eten van de vruchten van den Gaokĕrĕna of door het drinken van den Haoma-drank verkregen wordt, het ethische element ontbreekt toch niet geheel [523]), hetgeen ook

[519]) Men raadplege daarvoor het Register s.v. „(wereld)oceaan".

[520]) Mogelijk bevat Vend., Farg. I, 3 ook nog een reminiscentie aan dit gebeuren. Want nadat in dat vers eerst gesproken is over het goede land, dat Ahura Mazda het eerst geschapen had, het Arische paradijs (Aryana Vaējah), wordt daarna melding gemaakt van den alverderver Angro Mainyu, die met het oog op dat paradijs de „roodachtige slang" schiep (zoo vertaalt Wolff; Darmesteter leest: „he countercreated by his witchcraft the serpent in the river"). Volgens Darmesteter (*Zend-Avesta*, Pt. I, p. 5, aant. 3, cf. Introd., p. LXV) is dat Adji Dahāka (= Zohāk), die koning Yima (Jemšēd) overwon en doodde. Later werd Zohāk zelf door Ferīdūn (= Thraētaona) overwonnen en door Keresāspa gedood (Zie aantt. 491, 492 en 493).

[521]) cf. aant. 493.

[522]) cf. aantt. 474 en 475.

[523]) cf. aant. 483. Ik denk ook aan uitdrukkingen, zooals bijv. in Vend. XVIII, 6, waar staat, dat de „heilige wetenschap, die door Zarathuštra beoefend wordt, voert tot het (eeuwige) leven, tot gerechtigheid en tot de beste plaats in het paradijs" (cf. Scheftelowitz, *Altpers. Rel.*, p. 186; de vertaling van Wolff [*Avesta*, 1910, p. 418] luidt eenigszins anders, maar biedt toch zakelijk hetzelfde).

niet te verwonderen is aangezien het Parsisme wellicht meer dan eenige andere heidensche godsdienst een sterken ethischen inslag vertoont [524]).

Alles bij elkaar genomen vertoont de Perzische religie dus vele trekken, die aan het bijbelsche paradijsverhaal herinneren; soms schijnt de overeenkomst zelfs zoo groot te zijn, dat van een godsdiensthistorische parallelie gesproken kan worden, die òf aan een nawerking der paradijstraditie òf aan wederzijdsche beïnvloeding moet worden toegeschreven.

Toch is de situatie niet zoo gunstig, als men op grond van het bovenstaande wel vermoeden zou. De qualitatieve verschillen zijn, ondanks enkele religieus-ethische trekken in

[524]) De voornaamste karaktertrek van het Zoroastrisme is het dualisme, de strijd tusschen Ahura Mazda of Ormuzd (= Heer der Wijsheid) en Angro Mainyu of Ahriman (= de verdervende Geest). Deze strijd draagt niet alleen, of zelfs niet in de eerste plaats, een physisch karakter (= de strijd tusschen licht en duisternis), maar is zeker niet minder een ethische strijd tusschen goed en kwaad (cf. P. Wurm, *Religionsgeschichtliche Parallelen zum A. T.*, Beitr. z. Förd. chr. Theol., III, 3, Gütersloh, 1899, p. 25; Jackson, Gr. ir. Phil., II, pp. 678 sqq.).

De belangrijkste factor in dit dualisme is de leer van den vrijen wil van den mensch. Men kan zelfs zeggen, dat deze leer den grondslag vormt der Zoroastrische ethiek. De mensch behoort van nature, als schepsel van Ahura Mazda, tot het rijk van het goede, maar god liet hem de vrije keuze tusschen goed en kwaad. Van deze keuze hangt zijn eeuwig lot af. Zarathuštra beschouwde het dan ook als zijn goddelijke zending de menschen te brengen tot de goede keuze; men zie bijv. Yasna 31, 2: „Doch ist es oft so schwer, in allem den rechten Weg zu finden. Seht, darum bin ich zu euch gekommen; nun überlegt mit mir, für euch und für mich, meine Menschenbrüder. Seht hier vor euch mich! Gott weiss es, wie ich mich sehne, nach seinen Willen zu leben" (vert. Paul Eberhardt, *Das Rufen des Zarathuštra, Die Gathas des Awesta*, Jena, 1913, p. 9; cf. ook Jackson, Gr. ir. Phil., II, pp. 678 sqq.). Het zedelijk hoogstaande leven der Parsis in Br. Indië getuigt van de doorwerking dezer leer. Aan het slot van zijn beschouwing over de Perzische ethiek spreekt Jackson dan ook als zijn overtuiging uit, dat het moeilijk is „ausser dem Lichte der biblischen Offenbarung unter den heidnischen Völkern einen höheren moralischen Massstab zu finden, oder einen edleren Sittencodex als den, welchen Zoroaster verkündete" (cf. Gr. ir. Phil., II, p. 683). Het Zoroastrisme is ook één van de weinige heidensche godsdiensten, die de zonde kennen als overtreding van Gods gebod (cf. Lehmann, in Chantepie, *Lehrbuch*, II [4], p. 246).

de Perzische voorstelling van den boom der onsterfelijkheid, vrij groot, en ook bij de toepassing van het quantiteitscriterium valt er een groot onderscheid te constateeren. Wel vinden we in de Perzische litteratuur verschillende passages, die aan de beschrijving van het historisch milieu van den boom des levens in Gen. 2 en 3 herinneren, maar deze dragen vrijwel alle een fragmentarisch karakter. Het boven gegeven overzicht, waarin al de afzonderlijke fragmenten te zamen zijn gebracht, kan gemakkelijk een te gunstigen indruk wekken van de godsdiensthistorische parallelie tusschen het bijbelsche verhaal en de Perzische voorstellingen. In werkelijkheid zijn ze echter genomen uit geschriften, die uit zeer verschillende perioden der Perzische godsdienstgeschiedenis afkomstig zijn, nl. uit de periode van de Avestā-litteratuur, uit de periode van de Middel-Perzische geschriften (waartoe o.a. de Būndahiš en in het algemeen de Pehlevi-litteratuur behooren) en uit de Nieuw-Perzische litteratuurgeschiedenis (uit welken tijd o.a. de Šāhnāme van Firdausi dateert), waarbij dus zoowel innerlijke ontwikkeling als factoren van buiten hun invloed kunnen hebben doen gelden [525]). Bovendien is de voorstelling in vele gevallen vrij vaag en de vertaling (en daardoor de beteekenis) niet altijd met zekerheid vast te stellen.

Het spreekt vanzelf, dat we bij de vergelijking van den bijbelschen boom des levens met den Perzischen Haoma- en Alzaad-boom met dit alles rekening moeten houden. Toch is de overeenkomst te groot, dan dat ze door „toevallige" convergentie kan worden verklaard. De boven besproken gegevens dringen ons daarom tot een verklaring door gemeenschappelijke traditie of door ontleening.

Wat dit laatste betreft, boven wees ik er reeds op, dat de mogelijkheid voor ontleening zeker aanwezig is, maar van de vele „parallellen", die men, sinds de ontdekking der Perzische godsdienstige geschriften, in de Oudtestamentische en Joodsche litteratuur meende te kunnen aantoonen [526]) is er

[525]) Met het oog daarop pleitte Herzfeld in zijn „Archaeol. Mitt. aus Iran" meer dan eens voor een toepassing van de (in de archaeologie gebruikelijke) stratigraphische methode bij het onderzoek der verschillende mythen en sagen.

[526]) Men zie daarvoor de in aant. 414 vermelde litteratuur.

feitelijk geen enkele, waarvan de ontleening met zekerheid kan worden vastgesteld [527]).

---

[527]) Van sommige Perzische woorden in het O.T. gaf ik in aant. 439 reeds een enkel voorbeeld. Verder maakte ik melding van een paar citaten uit het O.T. in een Middel-Perzisch geschrift (cf. aant. 515). Een voorbeeld van mogelijke rechtstreeksche ontleening lijkt mij de naam van den boozen geest Asmodaeus (Asmodi) in het apokryphe boek Tobias (3 : 8, 17), waarmede de Perzische daemon Aēšma daēva overeenkomt. Wel wordt de combinatie Aēšma daēva pas in Būnd. XXVIII, 15 gevonden, maar Aēšma is toch ook in de Avestā reeds bekend als één der voornaamste daēva's na Ahriman; en ontleening door de Joden is hier dus heel goed mogelijk (cf. WINDISCHMANN, *Zoroastr. Studien*, p. 138 sq.; KOHUT, *Jüd. Angelologie u. Dämonol.*, p. 75 sq.; SPIEGEL, *Eran. Alterthumsk.*, II, p. 132; TIELE, *De Godsd. van Zarathustra*, p. 186; STAVE, *Einfl. d. Pars.*, 1898, p. 263 sq.; J. H. MOULTON, *The Iranian Background of Tobit*, ET, XI, p. 257 sq.; JACKSON, Gr. ir. Phil., II, p. 658; LEHMANN, in CHANTEPIE's *Lehrbuch*, II [4], 1925, p. 225; GELDNER, art. *Asmodi*, RGG, I [2], 1927, Sp. 583; G. A. BARTON, art. *Hebrew Demons and Spirits*, ERE, IV, p. 600 sq.; GRÜNBAUM, ZDMG, 31, pp. 216 sqq.; CL. HUART, *The Mythology of Persia*, in Asiatic Mythology, 1932, p. 43; W. EICHRODT, *Theol. d. A.T.*, II, 1935, p. 111 e.a. Toch heerscht ook t.a.v. dit voorbeeld nog allerminst zekerheid. Zoo acht bijv. ED. KÖNIG (*Gesch. d. A.T. Rel.* [3], 1924, p. 525) Asmodi „kaum zusammenhängend" met den Perzischen Aēšma (daēva). Elders in ditzelfde werk (p. 491) wijst KÖNIG er terecht op, dat juist in den lateren tijd de mogelijkheid van beïnvloeding van het Jodendom door het Parsisme er niet grooter op werd, daar het Parsisme steeds meer tot idololatrie en polytheïsme verviel. „Während in Israel die Prinzipien des Monotheismus und der Bildlosigkeit des Kultus immer mehr auch über die Volksreligion zum Siege gelangten, verhüllten sich in der Zarathustrischen Religion die ursprünglichen höheren Ideen immer dichter mit dem Schleier der Naturreligion".

Ook SCHEFTELOWITZ (*Altpers. Rel.*, p. 61) acht de ontleening van Asmodi aan het Perzisch „zweifelhaft". En wat het O.T. betreft luidt zijn conclusie, na een diepgaand onderzoek, dat vrijwel al het in aanmerking komende materiaal omvatte: „vollständig frei vom Parsismus ist das Alte Testament geblieben, obzwar es persische Lehnwörter enthält" (o.c., p. 228). Wel meent hij Perzische invloeden te kunnen aantoonen op de latere Joodsche kosmologische voorstellingen, angelologie, daemonologie en eschatologie. Reeds in een vroegere studie (*Arisches im A.T.*, II, Berlin, 1903, p. 48) had hij geconstateerd: „Dass bei der grossen Zahl von Persischen Fremdwörtern in der Bibel kein einziges auf das religiöse Leben der Juden Bezug hat, beweist zur Genüge, dass das Judentum in *alttestamentlicher Zeit* nichts vom Parsismus entlehnt hat" (zie ook ib., pp. 55, 61).

Dit geldt ook voor de verschillende passages, die wij aanhaalden ter vergelijking met het verhaal van Gen. 2 en 3 [528]). Indien hier echter ontleening heeft plaats gehad, dan komen in dit geval de Perzen eerder als ontleeners in aanmerking dan de Joden, want ten tijde der Achaemeniden was het boek Genesis reeds lang op schrift gesteld, terwijl de betrokken Perzische geschriften (met uitzondering misschien van de Gāthā's) uit een veel latere periode dateeren [529]).

Nu behooren verschillende Perzische voorstellingen, zooals bijv. die van de Haoma als onsterfelijkheidsdrank, van Yima als den eersten mensch, van de paradijsrivieren op den Alburz [530]), van Thraētaona den drakendooder e.a., ongetwijfeld tot de oud-Iraansche traditie, zooals blijken kan uit overeenkomstige verhalen bij de Indiërs, maar andere, zooals bijv. de „zondeval" van Yima, de figuur van Angro Mainyu e.d., zijn uit de Oud-Arische mythologie moeilijk te verklaren [531]),

---

[528]) „Weder die allgemeinen Ideen, noch die Details zwingen eine direkte Abhängigkeit der Erzählungen anzunehmen", zegt FELDMANN (*P. u. S.*, p. 325). Hij zoekt de oplossing dan ook in het aannemen van een gemeenschappelijke traditie. Zie ook TENNANT, *Sources*, p. 58 sq. en GUNKEL, *Genesis*, p. 37 sq. (GUNKEL denkt aan Babylonischen oorsprong).

[529]) Men zie o.a. NÖTSCHER, *Auferstehungsglauben*, p. 82 en voorts de litteratuur genoemd in aant. 414.

[530]) Dit geldt niet de *namen* van deze rivieren, die wij in de Būndahiš aantroffen (cf. aant. 478), want deze zijn ongetwijfeld aan de Joodsche (of Christelijke) traditie ontleend; maar de idee van den paradijsberg met de vier wereldrivieren in het algemeen behoort tot de Indo-germaansche traditie (cf. J. MEINHOLD, *Indogermanen in Kanaan?*, Beih. z. ZATW, nr. 33, Giessen, 1918, p. 351 sq.; zie ook G. BEER, *Die Bedeutung des Ariertums*, p. 10 sq.: „die Vorstellung von dem Götterberg im Norden, wo das Paradies gelegen gedacht ist und die vier Weltströme entspringen .... gehört arischen Ideenkomplexen an"). Ten onrechte trekken MEINHOLD en BEER daaruit echter de conclusie, dat de Israëlietische voorstelling ten deze aan de Indogermaansche traditie zou zijn ontleend.

[531]) Wel kent de Indische mythologie de voorstelling van de vier wereldtijdperken (yuga's), die telkens minder werden, zooals die o.a. beschreven worden in Mahābhārata III (Wana Parva) cap. CXLIX. De Krita Yuga was het tijdperk der volmaaktheid; in de Tretā Yuga verminderde de deugd reeds aanmerkelijk; maar pas in de Dwāpara Yuga begonnen de menschen van de waarheid af te

en danken hun oorsprong wellicht aan de aanraking met de oud-oostersche religie in Elam of Mesopotamië, waar dergelijke tradities mogelijk wèl zijn bewaard gebleven [532]), of aan het contact met de Joden, die sinds de 6e eeuw v. C. in de diaspora woonden, eerst in Mesopotamië, later ook in Perzië zelf. Van een rechtstreeksche ontleening uit de oorspronkelijke geschriften is waarschijnlijk nimmer sprake geweest (daarvoor is de overeenstemming, inzonderheid wat de details betreft, lang niet groot genoeg), maar een putten uit de mondelinge traditie der Joden acht ik, inzonderheid voor den lateren tijd, heel goed mogelijk, zoowel door de wederzijdsche handelsrelaties als door de veroveringen der Perzen en door de emigratie en de godsdienstige propaganda der Joden, wier proselytisme ons o.a. uit het N.T. bekend is [533]); ongeveer op dezelfde wijze dus (zij het ook in veel mindere mate) als de Arabieren later vele gedeelten van het Oude en Nieuwe Testament hebben leeren kennen door het contact met de Joden

---

wijken en kwamen de verschillende ziekten in de wereld, die in de Kali Yuga, waarin wij thans leven, nog verergerd werden (cf. de vert. van PROTAP CHANDRA ROY, *The Mahabharata*, III, Calcutta, 1884, pp. 445 sqq.; zie ook H. VON GLASENAPP, *Der Hinduismus*, München, 1922, p. 231 sq.; N. M. PENZER, *The Ocean of Story*, London, 1923 sqq., IV, p. 240, n. 1; VII, p. 1, n. 5). Men vergelijke daarmee de voorstelling van het gouden, zilveren, bronzen en ijzeren tijdperk bij de Grieken en Romeinen (cf. voor de Grieken: HESIODUS' *Op.* V, 108 sqq.; zie ook *Theog.* V, 507 sqq.; en voor de Romeinen: OVIDIUS' *Metamorph.* I, 89 sqq. en VERGILIUS' *Aen.* VIII, 315 sqq.). Ook de Chineezen kennen deze voorstelling (cf. J. C. FERGUSSON, *Chinese Mythology*, Boston, 1928, p. 33). Een vrijwel volledig overzicht van de verschillende opvattingen daaromtrent ook bij andere volken met uitvoerige litteratuuropgave vindt men in ERE, I, pp. 183 sqq. (*The Ages of the World*); voor de Indische zie men pp. 200 sqq., voor de Perzische pp. 205 sqq.

[532]) Men zie hierover o.a. A. J. CARNOY, *Iranian Views of Origins in Connection with similar Babylonian Beliefs*, JAOS, XXXVI (1917), pp. 300 sqq.

[533]) cf. Matt. 23 : 15. — Dat de Joden ook in Perzië propaganda maakten voor hun geloof kan men opmaken uit *Sibyll. Or.* V, 113 sq. en JOSEPHUS, *Antiqu.* XX, 2, 3. Trouwens reeds in Esther 8 : 17 en 9 : 27 is daarvan sprake (cf. SCHEFTELOWITZ, *Altp. Rel.*, p. 6, Anm. 1 en R. H. WOLTJER, *Het Woord Gods en het woord der menschen*, Utrecht, 1913, pp. 348 sqq.).

en Christenen van hun tijd, waarvan we den neerslag vinden in den Ḳor'ān en in de hadith-litteratuur.

Wanneer we nu ten slotte ons onderzoek van het Perzische materiaal nog eens in het kort resumeeren, komen we tot de volgende conclusies:

1. Voor een vergelijking met den boom des levens van Gen. 2 en 3 komen in de Perzische godsdienstige litteratuur in aanmerking de boom Gaokĕrĕna (Gōkarṭ) of witte Haoma en de Alzaadboom Višpa taokhma.

2. Als trekken van overeenkomst tusschen den boom Gaokĕrĕna en den bijbelschen boom des levens kunnen worden beschouwd:

a. dat deze boom beschreven wordt als een bijzondere schepping van den eenigen god Ahura Mazda op den paradijsberg Hukairya, vanwaar de rivieren over de aarde stroomen;

b. dat deze boom door zijn vruchten of den daaruit bereiden drank den menschen de onsterfelijkheid en de gemeenschap met Ahura Mazda doet verkrijgen;

c. dat deze boom staat in de nabijheid van een anderen boom (nl. Višpa taokhma) en van de bron (rivier) Ardvīsūra;

d. dat deze boom door den boozen geest Angro Mainyu wordt bedreigd door middel van een hagedis en in verband daarmee op bevel van Ahura Mazda door wachters (de Karvisschen) wordt beschermd;

e. dat deze boom behalve het eeuwige leven ook wijsheid en heiligheid schenken kan (cf. Spr. 3 : 18; 11 : 30);

f. dat deze boom inzonderheid bij de komst van den Heiland (Saošyant) in den dag der opstanding aan de geloovigen de onsterfelijkheid schenkt (cf. Op. 2 : 7; 22 : 2, 14, 19).

3. De verschillen met den bijbelschen boom des levens hebben betrekking op:

a. den naam: De naam „boom des levens" komt in de besproken Perzische geschriften niet voor, ondanks het feit, dat de boom Gaokĕrĕna de onsterfelijkheid verschaft en met Amĕrĕtāṭ, de vrouwelijke geest der onsterfelijkheid, in nauw verband staat;

b. de functie: Van een functie, die deze boom ten opzichte van den mensch in het aardsche paradijs als vertegenwoor-

diger van de positieve zijde van het proefgebod te verrichten had, wordt geen melding gemaakt;

c. het karakter: Hoewel de religieus-ethische trekken in de beschrijving van den witten Haoma of Gaokĕrĕna niet geheel ontbreken, draagt de wijze waarop den menschen de onsterfelijkheid geschonken wordt toch een onmiskenbaar physisch-magisch karakter;

d. de entourage: Hoewel uit de beschrijving van den boom Gaokĕrĕna valt af te leiden, dat hij stond op den paradijsberg Hukairya (of Hara Berezaiti), wordt zijn standplaats in het midden van het aardsche paradijs toch nergens uitdrukkelijk vermeld. Wel wordt gezegd, dat hij stond in het midden van den Oceaan.

De boom der kennis van goed en kwaad wordt niet genoemd. Van een verdrijving der eerste menschen van den Perzischen „boom des levens" na den „zondeval" is geen sprake. De bewaking van den Gaokĕrĕna door de Kar-visschen geschiedt niet met het oog op de menschen, maar op de door Angro Mainyu geschapen hagedis.

4. De overeenkomst tusschen den Perzischen Gaokĕrĕna en den bijbelschen boom des levens is echter te groot dan dat ze door „toevallige" convergentie kan worden verklaard. Anderzijds maken de talrijke verschillen het onmogelijk aan een rechtstreeksche ontleening te denken. Het meest bevredigend acht ik daarom de hypothese, dat we hier te doen hebben met een oud-Iraansche traditie van den historischen boom des levens, welke in den loop der eeuwen o.a. onder invloed van het mystisch-magisch karakter der heidensche natuurreligie is verbasterd, maar toch, wellicht mede dank zij het later contact met de aan het Joodsche volk geschonken openbaring, verschillende oorspronkelijke trekken vrij zuiver heeft bewaard.

5. De overeenkomst tusschen den boom Alzaad en den boom des levens van Gen. 2 en 3 beperkt zich hoofdzakelijk tot de algemeene idee van bijzondere levenskracht. Van een rechtstreeksche godsdiensthistorische parallel kan daarom niet gesproken worden. De nawerking van een oorspronkelijke paradijstraditie acht ik overigens niet geheel uitgesloten. Voor dat laatste zou kunnen pleiten het feit, dat deze boom werd

geacht te staan in de nabijheid van den boom Gaokĕrĕna op den paradijsberg Hukairya, en dat de latere Joodsche en Mohammedaansche traditie betreffende den boom des levens verschillende elementen in zich heeft opgenomen, die waarschijnlijk aan de Perzische voorstelling van den boom Alzaad zijn ontleend [534]).

[534]) cf. o.a. aantt. 25 en 77.

HOOFDSTUK IV.

ONDERZOEK NAAR EVENTUEELE INDIRECTE GEGEVENS IN DE H. SCHRIFT BETREFFENDE DEN BOOM DES LEVENS.

De opzet van deze studie, zooals die in het eerste hoofdstuk is omschreven en in den ondertitel kort is geformuleerd, brengt met zich mede, dat niet alleen die teksten in de H. Schrift worden behandeld, waarin rechtstreeks over den boom des levens gesproken wordt (men zie daarvoor het tweede hoofdstuk), maar houdt ook in, dat een onderzoek wordt ingesteld naar eventueele *indirecte* gegevens aangaande dezen boom.

We zullen daarom in dit vierde en laatste hoofdstuk de verschillende plaatsen in de H. Schrift (inzonderheid van het Oude Testament), welke met den boom des levens in verband (zouden kunnen) worden gebracht, in het kort de revue laten passeeren.

Eén van de passages in het Oude Testament, die daarvoor wel het eerst in aanmerking komen, is Ez. 47 : 1-12, inzonderheid de verzen 7 en 12.

Deze verzen vormen een onderdeel van de profetische beschrijving van het nieuwe Godsrijk, dat aan Ezechiël in een gezicht getoond werd (cf. Ez. 40 : 1 sqq.). Nadat de profeet in hoofdst. 40-46 over den nieuwen tempel en den daarmee in verband staanden tempeldienst heeft gehandeld, begint hij in hoofdst. 47 met de beschrijving van het heilige land en de heilige stad, zooals hij die in zijn visioen had aanschouwd.

Dit hoofdstuk sluit onmiddellijk aan het voorafgaande aan, doordat het eveneens op den tempel betrekking heeft, waarin de heerlijkheid des Heeren haar intrek genomen had (43 : 5). Van onder den drempel van den Oostelijken ingang ziet hij nl. water te voorschijn komen, dat door den voorhof langs het brandofferaltaar naar het Zuidoosten stroomt, in de richting

van de Doode Zee. Dit water wast zóó snel, dat de profeet de eerst ondiepe beek (47 : 3) na nauwelijks 1500 m. (drie maal duizend el) reeds niet meer doorwaden kan, maar zwemmen moet (vs. 5). Als hij daarna langs den oever der beek op zijn schreden is teruggekeerd, ziet hij „zeer veel geboomte aan beide zijden langs den oever der beek" (vs. 7), dat waarschijnlijk door de levendmakende kracht van het water (waarover ook in vs. 8-10 gesproken wordt) is opgeschoten. Dit geboomte bedoelt ook de man met het meetsnoer, die Ezechiël begeleidt, in vs. 12, wanneer hij zegt, dat „langs de beek op de beide oevers allerlei vruchtboomen zullen opschieten, waarvan de bladeren niet zullen verwelken en de vruchten niet zullen ophouden; elke maand zullen ze opnieuw vruchten dragen, want het water (dat de boomen drenkt) komt uit het heiligdom, en zoo worden hun vruchten tot spijze en hun bladeren tot medicijn".

Van den boom des levens is hier geen sprake. Er staat alleen עֵץ רַב מְאֹד (vs. 7) en כָּל־עֵץ־מַאֲכָל (vs. 12). Volgens G. Ch. Aalders [1]) heeft men in deze verzen dan ook „geheel ten onrechte" een zinspeling willen zien op den boom des levens, al zou het alleen maar zijn, omdat hier sprake is van „geboomte" en niet van een boom. Ook Vriezen [2]) acht de meening, dat in Ez. 47 : 12 van „levensboomen" sprake zou zijn, onjuist.

Nu is het m.i. ook wel zeker, dat hier niet rechtstreeks op dien bepaalden boom uit het paradijs wordt geduid. Niet zoozeer omdat de naam „boom des levens" hier niet voorkomt, of omdat er van „geboomte" gesproken wordt (zie beneden), maar omdat het karakter en de functie van deze boomen geheel anders zijn dan die van den boom des levens in het paradijs. Evenals echter in Spreuken de boom des levens tot een symbolische uitdrukking geworden is, staat n.m.m. ook hier de boom des levens, al wordt hij niet met name genoemd, wel op den achtergrond van de voorstelling.

[1]) G. Ch. Aalders, *G. o. G.*, p. 485; id., *De boom des levens*, GTT, XII, p. 248 sq.

[2]) *Onderzoek*, pp. 138, 228. Wel noemt Vriezen op p. 232 van zijn dissertatie „de geneeskrachtige, voedzame boomen van Ez. 47 een eigenaardige parallel van den levensboom".

In zekeren zin kunnen we dat zelfs voor Ez. 47 met nog meer recht zeggen dan voor de teksten uit het boek der Spreuken, die we in het tweede hoofdstuk behandeld hebben, want in Spr. is het, zooals we gezien hebben, nòch uit den naam, nòch uit het verband met absolute zekerheid op te maken of werkelijk de boom des levens uit het paradijs is bedoeld, terwijl we in Ez. 47 in ieder geval te doen hebben met een eschatologische voorstelling, die ons in een paradijsachtige sfeer verplaatst[3]), waarin een zinspeling op den boom des levens uitnemend past, en bovendien de nadere beschrijving van vs. 12 nog meer aan den boom des levens denken doet dan עֵץ חַיִּים in Spr. 3 : 18; 11 : 30; 13 : 12 en 15 : 4, vooral omdat in Openb. 22 in vrijwel dezelfde bewoordingen over den *ξύλον (τῆς) ζωῆς* gesproken wordt, waarin we toch zeker een zinspeling op den boom des levens in het paradijs van Gen. 2 en 3 hebben te zien[4]). Noordtzij[5]) zegt dan ook in zijn verklaring

[3]) A. Troelstra zegt dan ook (*Ezechiël*, II, p. 181), dat door de tempelbron „de dorste oorden zullen wezen als een paradijs", en verwijst dan naar Gen. 2 en 3. Over het verband tusschen paradijs en tempel zie men beneden, pp. 450 sqq.

[4]) G. Ch. Aalders neemt dan ook wel aan, dat Ez. 47 : 12 „mede invloed heeft uitgeoefend op de bewoordingen, waarin Op. 22 van den boom des levens spreekt" (*G. o. G.*, p. 485), hetgeen overigens natuurlijk niet behoeft in te sluiten, dat de beschrijving van Ez. 47 : 12 daarom ook op den boom des levens betrekking zou moeten hebben. Wel wijst het er m.i. op, dat Johannes de overeenkomst met den boom des levens zoo groot achtte, dat hij de bewoordingen, waarin Ezechiël sprak over het geboomte aan den oever van de tempelbeek, zonder eenig bezwaar ook bezigde voor den boom des levens.

De overeenkomst met Op. 22 beperkt zich trouwens niet tot dit vers alleen. Zoo blijkt bijv. zoowel uit Ez. 40 : 2 als uit Op. 21 : 10, dat de visionnair geschouwde tempel zich bevond op een hoogen (paradijs) berg; en de van onder den drempel van het heiligdom te voorschijnkomende stroom met het levenwekkende water uit Ez. 47 correspondeert met de „rivier van het water des levens", dat „voortkomt uit den troon Gods en des Lams" in Op. 22 : 1 (cf. o.a. ook Ps. 36 : 10; 46 : 5; 87 : 7; Jes. 33 : 21; Jer. 2 : 13; 17 : 13; Joël 3 (4) : 18; Zach. 14 : 8; zie ook Wensinck, *The Ocean*, p. 57 en p. 60 n. 1; Keil, *Ezechiel*, ad 47 : 12; en onze opmerkingen in hoofdst. III, aant. 270), evenals „de man met het meetsnoer" van Ez. 40 sqq. in Op. 21 en 22 terugkeert als „de engel met de meetroede".

Men vergelijke met deze passage uit Ez. 47 ook Hen. 26 : 1 sqq., waarin sprake is van boomen in „een gezegend oord in het midden

op Ez. 47 : 12: „dit zijn naar waarheid levensboomen" en verwijst dan naar Spr. en Op 2 : 7 en 22 : 2; zoo ook TROELSTRA [6]), GUNKEL [7]), WÜNSCHE [8]), terwijl vele anderen met nadruk wijzen op het paradijskarakter van Ez. 47 : 1-12 [9]).

der aarde", terwijl water uit „een heiligen berg" naar het Zuiden stroomt. We hebben in het derde hoofdstuk trouwens wel gezien, dat in de apokryphe en pseudepigraphische Joodsche en Christelijke geschriften meer dan eens een verband werd gelegd tusschen den boom des levens en Ez. 47 : 1-12. Men zie daarvoor het tekstregister op Ez. 47 : 1-12.

[5]) *Ezechiël*, p. 484.

[6]) o.c., p. 181.

[7]) *Das Märchen im A.T.*, p. 48: „deutlich ist auch hier, dass es sich ursprünglich um Lebenswasser und Lebensbäume handelt".

[8]) WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 5: „wenn der Seher c. 47 die wunderbaren alles belebenden Wirkungen der Tempelquelle schildert, die zu einem mächtigen Flusse wird, an dessen Ufern alle Bäume mit geniessbaren Früchten emporschiessen, so ist zweifellos, dass seine Phantasie nicht nur mit dem Bilde des irdischen Paradieses mit seinen Fruchtbäumen, sondern auch mit dem Bilde des Lebensbaumes erfüllt ist". WÜNSCHE drukt zich hier wel wat te sterk uit, maar wanneer men i.p.v. „zweifellos" „wahrscheinlich" leest, kan ik mij met zijn oordeel geheel vereenigen.

[9]) Zoo bijv. JOH. HERRMANN, *Ezechiel übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1934, p. 295: „Nimmt man hinzu Gen. 2 : 10-14 so kann über den Vorstellungskreis (waaraan Ezechiël zijn beeldspraak ontleend heeft) kein Zweifel sein: es ist der Paradiesesstrom, der dort entspringt, wo Gott wohnt, und das Heiligtum auf Zion ist Gottes Wohnung". Men zie ook BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, p. 257 (BAUDISSIN noemt de boomen van Ez. 47 „eine Spezialisierung der bei den Nordsemiten weitverbreiteten Vorstellung vom Lebensbaume, der im A.T. in der Form vorkommt, dass der Genuss der Früchte des Baumes Leben bewirkt"; in *Studien*, II, p. 187 vergelijkt hij de boomen van Ez. 47 met den boom des levens uit Gen. 2 en 3) en voorts BENZINGER, *Hebr. Archäol.*[3], 1927, p. 316; SKINNER, *Genesis*, p. 59; GUNKEL, *Genesis*, p. 36; E. SELLIN, *Theologie des Alten Testaments*[2], Leipzig, 1936, pp. 63, 136. Ook PROCKSCH (*Genesis*, p. 42) ziet in Ez. 47 een duidelijke verwantschap met Gen. 2 en 3. „Nur im Göttergarten", zegt GRESSMANN (*Der Messias*, 1929, p. 180), „fliessen so wunderbare Lebenswasser, die das Salzige süss und das Kranke gesund machen". „Im Ganzen", verklaart BERTHOLET (*Hesekiel*, 1936, p. 165), in aansluiting aan deze woorden van GRESSMANN, „spielt der Gedanke mit, dass in der Endzeit urzeitliche paradiesische Zustände wiederkehren".

Het citeeren van deze uitspraken beteekent natuurlijk niet, dat wij de o.i. onjuiste gelijkstelling van „Urzeit" = „Endzeit" of de voorstelling van het paradijs als godentuin voor onze rekening zouden nemen;

Dat er in Ez. 47 over „geboomte" of „boomen" gesproken wordt, behoeft als zoodanig geen bezwaar te zijn om een zinspeling op den boom des levens aan te nemen. De functie van den éénen paradijsboom van Gen. 2 en 3 zou in het hemelsche paradijs wel door meer dan één boom kunnen worden vervuld. In Op. 22 : 2 vertalen dan ook velen „geboomte", zonder dat ze er aan denken om die reden de relatie met den boom des levens te loochenen. En al zijn we zelf van oordeel, dat in Op. 22 *ξύλον ζωῆς* het beste enkelvoudig kan worden vertaald, dit oordeel rust niet op de meening, dat bij een opvatting van *ξύλον* als collectivum het verband met den boom des levens in Gen. 2 en 3 niet zou kunnen worden gehandhaafd, maar op geheel andere gronden [10]). Eenige zinspeling op den boom des levens is m.i. in Ez. 47 dan ook onmiskenbaar, al beperkt zich de overeenkomst hoofdzakelijk tot de idee van de levensvolheid (die o.a. uitkomt in het feit, dat deze boomen elke maand opnieuw vruchten dragen [11])), en tot die van de (herstelde) levenskracht (die in het woord תְּרוּפָה ligt uitgedrukt) [12]).

---

wij halen deze uitspraken slechts aan om te wijzen op de onmiskenbaarheid van het paradijskarakter van Ez. 47, waarin een zinspeling op den boom des levens geheel op haar plaats is.

[10]) Zie boven hoofdst. II, pp. 154 sqq.

[11]) Dat aan dit twaalf maal 's jaars vruchten dragen de gedachte van den zgn. „kalenderboom" ten grondslag zou liggen, of dat uit deze bewoordingen het lunair karakter van den boom des levens zou blijken, zooals sommigen meenen (cf. bijv. PHILPOT, *The Sacred Tree*, p. 119; JEREMIAS, *ATAO* [4], p. 88; FR. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis*, Leipzig-Berlin, 1914, p. 40) vermag ik niet in te zien. Nòch de tekst zelf, nòch het verband geven ook maar eenige aanleiding in deze uitdrukking iets anders te zien dan de vertolking van de gedachte der levensvolheid. Men zie over den maand- of kalenderboom ook K. v. SPIESS, *Monatsbaum, Jahresbaum, Weltenbaum*, Wien, Z. f. Volksk., 1923 en SCHULTZ, *Zeitrechnung und Weltordnung*, pp. 51 sqq., 138 sq. en 152. — Volgens G. RICHTER (*Der ezechielische Tempel*, Beitr. z. Förd. chr. Theol., XVI, 2, Gütersloh, 1912, p. 91) beteekent לְחָדְשָׁיו niet: „in iedere maand", maar: „so oft die Zeit wiederkehrt, wo sie nach dem Lauf der Natur Frucht zu tragen haben". In verband met לְ distribut. en Op. 22 : 2 lijkt mij de vertaling „in iedere maand" echter meer waarschijnlijk.

[12]) Men vergelijke daarmee behalve Op. 22 : 2 ook Jez. Sir. 38 : 2:

Onze conclusie is dus, dat we in Ez. 47 : 7 en 12 wel van een indirect gegeven betreffende den boom des levens mogen spreken in zooverre de gedachte aan dezen boom mede invloed heeft uitgeoefend op de beschrijving van het geboomte in deze verzen, maar dat de relatie met den boom des levens zoo weinig rechtstreeksch is en de beteekenis van deze boomen bovendien zoozeer eschatologisch bepaald, dat we uit de beschrijving van vs. 7 en 12 m.i. geen conclusies mogen trekken voor het bepalen van het karakter of de functie van den boom des levens in het paradijs van Gen. 2 en 3, weshalve we de bespreking van deze teksten ook niet in het tweede maar in dit vierde hoofdstuk hebben opgenomen.

In de profetieën van Ezechiël komen nog enkele passages voor, die we met het oog op ons onderzoek hier nader zullen moeten bespreken.

Allereerst Ez. 28 : 12 sqq.

In deze teksten is sprake van den koning van Tyrus. Ezechiël moet een klaaglied over hem aanheffen. En nu beschrijft de profeet, hoe de koning van Tyrus zich bevond בְּעֵדֶן גַּן־אֱלֹהִים (vs. 13). Hij wordt genoemd een כְּרוּב מִמְשַׁח הַסּוֹכֵךְ (vs. 14*a*) die eertijds was בְּהַר קֹדֶשׁ אֱלֹהִים (vs. 14*b*), בְּתוֹךְ אַבְנֵי־אֵשׁ (vs. 14) en zelf ook bedekt met edelgesteente (vs. 13). Hoewel onberispelijk vanaf den dag zijner schepping werd er later ongerechtigheid in hem gevonden (vs. 15). Daarom zal hij van den הַר אֱלֹהִים worden verwijderd (vs. 16),

---

„παρὰ γὰρ ὑψίστου ἐστὶν ἴασις" en vs. 4: „κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς φάρμακα (תרופות)". Men zie ook BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 319 sqq. (over het woord רפא en de „heilende Götter" van de Babyloniërs en West-Semieten) en vooral pp. 385 sqq. (over Jahwe als „Erretter aus Krankheit und Tod"). Op p. 257 spreekt BAUDISSIN over den „heilkräftigen Baum von Eridu" en in aansluiting daaraan noemt hij verschillende voorbeelden van boomen, die door de tegenwoordige Semieten voor geneeskrachtig worden gehouden. Ik acht het ook niet onmogelijk, dat Ezechiël's beeldspraak hier beïnvloed is door de Babylonische voorstelling van de geneeskrachtige kruiden en bladeren (die ook wel met „levenskruid" of „levensplant" werden aangeduid; zie het Register s.v. „geneeskrachtige bladeren" en „levenskruid"), zooals hij in cap. 28 van de mythe van den godenberg gebruik heeft gemaakt.

op de aarde geworpen (vs. 17) en tenslotte verbrand (vs. 18).

Verschillende dezer trekken doen onwillekeurig denken aan het verhaal van Adams zonde in het paradijs en van zijn verdrijving uit den hof van Eden[13]). Velen hebben in Ez. 28 dan ook een zinspeling op het paradijs en den eersten mensch willen lezen. Zoo bijv. CORNILL[14]), ZIMMERN[15]), CHEYNE[16]), GUNKEL[17]), HERRMANN[18]), KEIL[19]), LOISY[20]), KRAETZSCHMAR[21]), PROCKSCH[22]), KÖNIG[23]), BOUSSET[24]), GRESSMANN[25]), TENNANT[26]),

---

[13]) Zie aant. 43.

[14]) *Buch des Propheten Ezech.*, 1886, pp. 358 sqq. CORNILL ziet in den klaagzang van Ezechiël op den koning van Tyrus „eine reichere und weitere Fassung der Paradiessage".

[15]) KAT[3], p. 523.

[16]) *Traditions and Beliefs of Ancient Israel*, London, 1907, p. 72.

[17]) cf. *Schöpfung und Chaos*, p. 148; *Genesis*, p. 34 sq. GUNKEL behandelt Ez. 28 (met Job 15 : 7 sq.) onder de „Israelitische Varianten zur Paradieserzählung". Volgens hem wordt in Ez. 28 de teekening gegeven van een halfgoddelijk oerwezen in den godentuin, die uit het paradijs op den godenberg verdreven wordt. Ook SKINNER (*Genesis*, p. 58) spreekt van een „highly mythological conception" in Ez. 28, waarin de godentuin de residentie is van een semi-goddelijk wezen en vergelijkt dien met het Arabische heilige woud (hīma) en het paradijs (o.c., p. 90).

[18]) HERRMANN beschouwt Ez. 28 als „eine stark mythische Rezension" van het paradijsverhaal, waarvan Gen. 2 en 3 „eine im Sinne des Jahwe-Monotheismus kraftvoll entmythologisierte Form" is, cf. *Ezechiel*, p. 182.

[19]) *Ezechiel*, pp. 277, 279 sq.

[20]) *Mythes*, pp. 196 sqq.

[21]) *Ezechiël*, p. 216. Volgens KRAETSZCHMAR vormt het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 den grondslag voor Ez. 28.

[22]) *Genesis*, p. 42. De eerste mensch zou volgens PROCKSCH zich tegelijk met den Kerub in het paradijs op den godenberg hebben bevonden (zoo zou althans Ezechiël het zich hebben voorgesteld volgens PROCKSCH). Door hybris is de mensch gevallen.

[23]) *Genesis*, p. 211: „Ein Zusammenhang des Paradieses mit dem Götterberg im Norden besteht nach Hes. 28 : 13f.".

[24]) *Religion des Judentums*[3], 1926, p. 489.

[25]) *Ursprung d. isr.-jüd. Eschat.*, Göttingen, 1905, p. 116 en *Mythische Reste in der Paradieserzählung*, ARW, p. 365 sq. Ondanks de groote verschillen tusschen de idee van de godenwoning en van het aardsche paradijs, zegt GRESSMANN, „darf man behaupten, dass Gen. 2 *f*, und Ez. 28 auf eine gemeinsame ausserisraelitische Quelle zurückgehen. Denn an der Stelle Adams muss in der Paradiesesgeschichte

Böklen [27]), Hommel [28]), Sellin [29]), Böhl [30]), Troelstra [31]), Hölscher [32]), Joh. Jeremias [33]), Obbink [34]), H. Schmidt [35]), Burrows [36]) en Bertholet [37]).

In dezen paradijshof zou de boom des levens uitnemend passen, en al wordt hij dan ook niet met name genoemd, men zou, zoo zegt men, in de vurige edelsteenen toch een reminiscentie kunnen zien aan dezen boom. Immers ook in de mythologieën van andere volken is sprake van een edelsteenboom [38]), die men met den boom des levens in verband

---

einmal ein Cherub (oder eine ähnliche himmlische Gestalt) als Wächter des Gottesgartens gestanden haben" (ARW, p. 366).

[26]) *Sources*, p. 63 sq.

[27]) *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1907, p. 92.

[28]) *Die Insel der Seligen*, 1901, p. 33 sqq.

[29]) Volgens Sellin (*Theol. d. A.T.*[2], 1936, p. 63) is in Ez. 28 een oude traditie bewaard gebleven betreffende den „Urzustand des Menschen" (§ 2), „wonach das erste menschenähnliche Wesen ein prachtvoll mit Edelsteinen ausgestatteter Engel voller Weisheit war, der auf dem Götterberge lebte".

[30]) „In Ezech. 28 : 12 vv", zegt Böhl (*Genesis*, I[2], p. 76) „wordt de koning van Tyrus vergeleken met den eersteling der schepping". Beider zonde was hybris (zondige overmoed) en toeëigenen wat hun niet toekwam.

[31]) *Ezechiel*, II, p. 70 sq.: „Dit klaaglied .... herinnert telkens aan het paradijs .... Hij (nl. Tyrus' vorst, voorgesteld als eerste mensch) woonde in Eden, hier het paradijs zelf".

[32]) *Ezechiel*, p. 142.

[33]) *Der Gottesberg*, p. 43; Jeremias spreekt over „die mythische Schilderung des Paradieses Ez. 28, 13 ff.", en zegt: „Der Text stellt die mythische Vorlage der biblischen Sündenfallgeschichte dar, die vom Himmel auf die Erde projiziert worden ist".

[34]) Obbink (*De Godsd. in zijn verschijn.*, p. 145) noemt Ez. 28: 12-14 in verband met de „paradijs-attributen".

[35]) *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, 1931, pp. 40 sqq. Zie aant. 38.

[36]) Orientalia, 30, 1928, p. 15.

[37]) *Hesekiel*, 1936, p. 101/3: „Der Tyrerkönig wird einem Paradieseswesen — vielleicht dem Urmenschen — gleichgesetzt".

[38]) Men zie daarover o.a. hoofdst. III, aant. 217 en het Register s.v. „edelsteenboom". — Gressmann (*Mythische Reste*, ARW, 1907, p. 365 en *Der Messias*, 1929, p. 167) beschouwt de edelsteenen als een symbool van de sterren, m.n. van den dierenriem (de paradijsberg zou tot in den hemel reiken), terwijl anderzijds de boom des levens

heeft gebracht. Zoo wijst bijv. Böklen [39]) in zijn bespreking van de paradijsrivieren op de edelsteenboomen van den tuin

ook via den wereld- en hemelboom met den sterrenhemel in verband wordt gebracht (de sterren als vruchten aan den „boom des levens"), cf. het Register s.v. „hemelboom" en „edelsteenboom". — Bertholet (*Hesekiel*, 1936, pp. 100, 103) leest בְּנֵי i.p.v. אַבְנֵי en verstaat onder deze „vuurwezens" (te onderscheiden van de kerubim) engelen, op wier vuurkarakter ook elders in de H. Schrift gewezen wordt. — Frazer (*G.B.*, V [3], 1936, p. 114 sq.) vermoedt, dat we hier te doen hebben met een rudiment van vroegere verbranding van koningen of van reinigingsceremoniën, waarbij het loopen over gloeiende steenen een rol speelde (elders noemt Frazer verschillende voorbeelden van dergelijke gebruiken bij andere volken, o.a. bij de Polynesiërs). — Van den glans van goud en kostelijke steenen, waarmee de woonplaats der goden als met een muur is omringd, is ook sprake in Babylonische inscripties (cf. KB, III, 2, pp. 47, 53; zie ook Frazer, *Folklore O. T.*, I, p. 369).

Met de edelsteenbekleeding van het hiergenoemde paradijswezen vergelijke men Yalḳ. §im'oni, Pent. XX (vert. Sidersky, *Les Origines des Légendes Musulmanes*, Paris, 1933, p. 12 sq.: „Il y a au paradis deux portes d'escarboucle gardées par six cent mille anges de service dont la face rayonne comme le firmament. À l'entrée d'un juste, ils le revêtissent d'habits d'honneur et placent sur sa tête une couronne d'or pur, garnie de pierres précieuses et de perles fines"). — Het bedekt zijn met edelgesteente schijnt volgens H. Schmidt (*Die Erz. von Par. u. Sünd.*, p. 41) op een „gewaad" van edelsteenen te duiden. In dat geval zou men deze edelsteenkleeding kunnen vergelijken met den glans en het lichtgewaad, waarmede de eerste mensch volgens de Joodsche en Perzische legenden oorspronkelijk bekleed was (cf. het Register s.v. „glans" en „lichtgewaad"). Volgens Schmidt zouden de eerste menschen in het paradijs inderdaad bekleed zijn geweest „mit einem Gewande, wie es die Götter tragen, also mit Kabôd, mit Doxa, mit Lichtglanz", en de „rokken van vellen" beschouwt hij als een „Ersatz einer höheren, einer himmlischen, mit dem Paradies verlorenen Kleidung" (o.c., p. 35). Zie ook Gunkel, *Zum religionsgesch. Verst. d. N. T.*, p. 8, Anm. 3 („Den Glanz des Urmenschen scheint schon Ez. 28 zu kennen"); Gressmann, *Der Ursprung d. isr.-jüd. Eschat.*, 1905, p. 109 sq., Anm.; en Bertholet, *Hesekiel*, 1936, p. 103 („Des Königs Paradiesesausstattung ist eine Decke in Gold gefasster Edelsteine. Man denkt an ihren funkelnden Glanz, der Feuer- und Lichtwesen eigen ist"). Men zou hier ook op het woord יְפִיָּה van vs. 17 kunnen wijzen, dat is afgeleid van den stam יפע (glanzen, lichten), cf. Ges. W., s.v. יפע.

[39]) *Adam und Qain*, p. 64. — Het spreekt in verband met Böklen's panlunarisme, waarop wij vroeger reeds gewezen hebben, wel bijna

van Sabitu Siduri, waar Gilgameš komt op zijn reis naar Utnapištim, als een parallel van de edelsteenen in Ez. 28 : 11 sqq.[40]) en BENZINGER[41]) noemt Ez. 28 : 13 sq. in onmiddellijk verband met den boom des levens van het paradijs en de boomen bij de tempelbeek in Ez. 47 : 7, 12.

Nu bezit deze redeneering echter niet veel bewijskracht, want zij bestaat uit een aaneenschakeling van drie beweringen (nl. 1° dat in Ez. 28 : 12 sqq. wordt gezinspeeld op het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3; 2° dat met de edelsteenen, waarvan in vs. 14 en 16 sprake is, edelsteenboomen worden bedoeld en 3° dat deze edelsteenboomen een reminiscentie bevatten aan of parallellen zijn van den boom des levens), waarvan vooral de laatste twee een louter hypothetisch karakter dragen[42]) en ook de eerste niet als onweerlegbaar bewezen mag worden beschouwd. Want wel staan in Ez. 28 : 12 sqq. enkele uitdrukkingen, die aan het paradijsleven en aan den zondeval van den eersten mensch zouden kunnen doen denken[43]), maar vooreerst is de beteekenis van vele dezer

---

vanzelf, dat hij zoowel in de edelsteenen als in den ter aarde gestorten kerub een duidelijke aanwijzing ziet, dat wij hier met een maanmythe te doen hebben.

[40]) Ook anderen wezen daar op, zooals FELDMANN, *P. u. S.*, p. 220; BURROWS, Orientalia 30, 1928, p. 15 sq. („The precious stones in the „Garden of God" could undoubtedly be best explained with reference to the garden of jewel-trees" en מסכה van vs. 13 zou volgens hem misschien een technische term kunnen zijn „for the plaited sacred trees as seen on monuments with the anointing cherub and the king ....") en VRIEZEN, *Onderzoek*, pp. 77, 222 sq.

[41]) I. BENZINGER, *Hebraische Archäologie*[3], Leipzig, 1927, p. 316. Ook JEREMIAS (*ATAO*[4], p. 94) wijst op de overeenkomst tusschen de edelsteenboomen van Sabītu Siduri en de edelsteenen in Ez. 28 : 13 sqq.; hij bespreekt ze in het hoofdstuk, waarin de boom des levens behandeld wordt, en brengt Ez. 28 : 11 sqq. in verband met het paradijs en den „oermensch" (p. 79 sqq.).

[42]) In den tekst zelf vindt men geen enkele aanwijzing dat met de vurige edelsteenen boomen (of een boom) zijn (is) bedoeld. Voor het verband, dat men heeft gelegd tusschen den boom des levens en den edelsteenboom uit den hof van Sabītu Siduri, zie men Hoofdst. III, p. 313.

[43]) In vs. 12 de woorden: „vol van wijsheid en volmaakt van schoonheid"; in vs. 13 het noemen van „Eden, den hof Gods" en de uitdrukking: „toen gij geschapen werdt"; in vs. 14 de vermelding van den

uitdrukkingen zeer onzeker[44]), en vervolgens mag niet over

„kerub" (en den „heiligen berg"); in vs. 15 de uitspraak omtrent de oorspronkelijke „feilloosheid" en de later in hem gevonden „ongerechtigheid", hetgeen in vs. 16 nog eens wordt herhaald doordat van hem gezegd wordt, dat hij „een zondaar is geworden", terwijl in dat zelfde vers sprake is van de „verdrijving van den godenberg"; in vs. 17 wordt nog eens het „zich verheffen in zijn hart" genoemd en in vs. 18 zijn „vele ongerechtigheden".

[44]) Alle exegeten van deze pericoop zijn het daarover wel eens. „De tekst van Ezechiël is hier heel onzeker", verklaart VRIEZEN in zijn korte uitlegging van Ez. 28 : 12*b*-17 (*Onderzoek*, p. 219). — „Bij de verklaring van dit klaaglied stuiten we op tal van moeilijkheden", zegt NOORDTZIJ (*Ezechiël*, p. 296), „tendeele omdat de tekst deze biedt, ten deele omdat de profeet hier allerlei toespelingen maakt op gedachtenreeksen, die ons verre van duidelijk zijn en misschien teruggaan op de een of andere mythe". — „Daar wij de mythe (waarop hier gedoeld wordt) niet kennen en de tekst bedorven of door glossen minder verstaanbaar geworden is, blijft veel duister," aldus TROELSTRA (*Ezechiël*, II, p. 70). — W. H. GISPEN (*Mondelinge overlevering in het O. T.*, Meppel, 1932, p. 171) hoopt, met het oog op al deze moeilijkheden, dat er nog eens een afzonderlijke exegetische monografie aan Ez. 28 : 12 sqq. zal worden gewijd. — „Der Text dieses Stückes ist stellenweise so grauenvoll verderbt", zegt BERTHOLET (*Hesekiel*, 1936, p. 101) „dass über seinen ursprünglichen Wortlaut nie Sicherheit zu erreichen sein wird". — HÖLSCHER en ROTHSTEIN laten verschillende woorden daarom eenvoudig onvertaald staan. Waar de tekst en de vertaling zoo onzeker zijn, mag men met het trekken van conclusies wel heel voorzichtig zijn.

Inzonderheid de uitdrukkingen חותם תכנית in vs. 12, en כרוב ממשח הסוכך in vs. 14 zijn tot nu toe door niemand op bevredigende wijze verklaard. Indien wij wisten wat hiermee bedoeld werd, en welke mythe Ezechiël hier op het oog had, zouden wij waarschijnlijk ook deze geheele pericoop beter in haar beteekenis en strekking kunnen verstaan. Wat de eerste uitdrukking betreft (ik zou hier met LXX, Pesch. en Vulg. חוֹתֵם willen lezen i.p.v. חוֹתָם, cf. LXX: *ἀποσφράγισμα*) moge ik er hier op wijzen, dat Mohammed hetzelfde woord ḥatam gebruikt, wanneer hij zich in Soera 33 : 40 „het zegel der profeten" (خَاتَمَ ٱلنَّبِيِّينَ) noemt (cf. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, 1926, p. 53 sq.) in den zin van afsluitenden profeet (ook anderen wezen daarop, o.a. BERTHOLET, *Hesekiel*, 1936, p. 100; op Java wordt Mohammed „Nabi panoetoep" genoemd, in dezelfde beteekenis van afsluiten en tegelijk bedekken), maar vooral lijkt het mij niet zonder beteekenis, dat volgens Haggai 2 : 23 (24) de HEERE Zerub-

het hoofd worden gezien, dat de koning van Tyrus, althans

babel, den zoon van Šealtiël, zal maken כַּחוֹתָם, terwijl in Jer. 22 : 24 Jojachin, de koning van Juda, met een zegelring (חוֹתָם) wordt vergeleken. De bedoeling is blijkbaar deze, dat de genoemde personen de bevestigers en voltrekkers zijn van den wil Gods, zooals een bevel met een zegel wordt bevestigd en bekrachtigd, en daarna ten uitvoer moet worden gebracht. Zoo zal m.i. ook in Ez. 28 : 12 de koning van Tyrus moeten worden beschouwd als een koning bij de gratie Gods, die Gods bevel ten uitvoer moest brengen, doch die zijn positie misbruikte door zich zelf te verheffen en onrecht te plegen, weshalve hij door God uit zijn ambt werd ontzet en van zijn hoogte nedergestooten. Ik kom op deze verklaring beneden in den tekst nog nader terug. — FRANKENBERG (Gött. Gel. Anz., 1901, p. 682) is van oordeel, dat het hier gaat om een zegelring, die door een kerub wordt bewaakt, maar dezelfde persoon wordt hier eerst als zegelring, later als kerub toegesproken. — GRESSMANN (*Mythische Reste*, ARW, 1907, p. 365) vermoedt, dat hōtam tabnīt een zinspeling bevat op den Phoenicischen koning, waarbij hij er op wijst, dat o.a. de vader van Esmun 'azar Tabnīt heette. — Merkwaardigheidshalve vermeld ik hier nog, dat Adam in de Gnostische litteratuur ook wel „zegel" wordt genoemd. Zoo las ik bijv. in het boek Baruch, dat Adam werd aangeduid als het „zegel" van de huwelijksgemeenschap tusschen Elohim en Eden (het derde der drie oerprincipia, half vrouw en half slang), waarvan het paradijs de vrucht zou zijn geweest (cf. KURT LATTE, *Die Religion der Römer*, Tübingen, 1927, p. 15; zie ook hetzelfde werk, p. 57).

De beteekenis van de tweede der door mij genoemde uitdrukkingen, staat m.i. met de eerste in nauw verband. De koning is als een kerub, die evenals de kerubim in Gen. 3 : 24 van God een bepaalde taak had ontvangen, waartoe hij ook gezalfd was (מְמֻשָּׁח = zalving), inzonderheid om te waken voor de heiligheid des Heeren (het הַסּוֹכֵךְ van vs. 14 zinspeelt m.i. op de taak van de kerubim, die met hun vleugelen de ark des Heeren beschermend moesten dekken; cf. SKINNER, *Genesis*, p. 90 en boven, hoofdst. II, p. 188 sq.), terwijl hij door zijn zondige hybris juist op die heiligheid des Heeren inbreuk had gemaakt en daarom zoo zwaar werd gestraft. Ook Adam had de taak het paradijs te beschermen (Gen. 2 : 15), cf. H. VISSCHER, *Het Paradijsprobleem*, p. 170.

Met den beschermenden kerub op den godenberg vergelijke men een wij-inscriptie van Rīm-Sin, den laatsten koning van Larsa, ter eere van de godin Nanā (door F. M. TH. BÖHL gepubliceerd in de Meded. d. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., Dl. 76, Serie B, no. 9, Amsterdam, 1933, p. 312; cf. ook F. THUREAU-DANGIN, VAB I, p. 220, no. f): „Voor Nanā, de gebiedster, die met pracht uitgedoscht is, wier genade zeer uitstekend is, de schitterende(?) dochter van den grooten Hemelgod,

volgens den Masoretischen tekst[45]), niet met den eersten mensch, maar met een kerub wordt vergeleken[46]). Ook mag de הַר קֹדֶשׁ אֱלֹהִים niet maar zonder meer met het paradijs worden vergeleken. Wel lag blijkens Gen. 2 : 10 het paradijs waarschijnlijk tamelijk hoog, en kan dit aanleiding hebben gegeven tot de voorstelling van den paradijsberg[47]), maar dat het paradijs werkelijk op een berg gelegen heeft, is daarmee niet gezegd. De uitdrukking in vs. 17: עַל־אֶרֶץ הִשְׁלַכְתִּיךָ wijst er zelfs eerder op, dat we althans in dit gedeelte niet aan een aardsch paradijs moeten denken[48]), maar te doen

---

hun gebiedster, hebben Kudurmabuk .... en Rīm-Sin, zijn zoon .... haar hartelijk geliefden tempel en beminde woning voor hun leven gebouwd, den top daarvan hoog gemaakt en gelijk een berg in het aanzijn geroepen. Een verblijdend koningschap (en) een gelukkige regeering moge de beschermende godheid herstellen en in overeenstemming met Anu en Innanna (de hemelsche goden) voor hen doen besluiten".

Men zie voor de uitdrukking כרוב מ' ה' ook het artikel van H. TORCZYNER in *„Jewish Studies in Mem. of G. Alex. Kohut"*, New York, 1936, Journ. of the Palest. Or. Soc., 1936, p. 4.

[45]) De LXX leest in vs. 14: *„μετὰ τοῦ χερουβ ἔθηκά σε ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ"*, en in vs. 16: *„..... καὶ ἤγαγέν σε τὸ χερουβ ἐκ μέσου λίθων πυρίνων"*. Volgens deze voorstelling bevond zich de koning van Tyrus dus mèt den kerub op den godenberg en werd door den kerub van dezen berg verdreven.

[46]) Zie ook aant. 44. — Van verleiding is hier bovendien geen sprake. — Men zie ook GISPEN, *Mond. Overlev.*, p. 175. Ondanks het feit, dat bijv. SCHMIDT en GRESSMANN Ez. 28 : 12 sqq. met het paradijsverhaal vergelijken, wijzen ook zij toch op deze groote verschillen, cf. SCHMIDT, o.c., p. 41 sq.; GRESSMANN, ARW, 1907, p. 366. Zie ook *Myth and Ritual*, p. 182 sq. („the crime is at bottom the same .... but there are striking differences ....").

[47]) Men zie daarvoor aant. 49 en voorts het Register s.v. „paradijsberg".

[48]) Men zie ook FRANKENBERG, Gött. Gel. Anz., 1901, p. 682 en BEVAN, *The King of Tyre in Ezekiel XXVIII*, Journ. of theol. Stud., 1903, pp. 398 sqq., 500 sqq. Volgens BEVAN wordt de koning van Tyrus in Ez. 28 voorgesteld als hoogepriester in het Tyrische heiligdom, naar welks model ook de tempel van Salomo was gebouwd; de paradijstrekken kunnen dan volgens BEVAN worden verklaard door het feit, dat de tempel van Tyrus, en in navolging daarvan ook die van Salomo, den paradijshof moest voorstellen.

hebben met de mythische voorstelling van den godenberg [49]),

[49]) De berg Zion kan hier moeilijk zijn bedoeld. De koning van Tyrus kan nóch in werkelijkheid nóch symbolisch worden voorgesteld op Zion. Vooral wanneer de godenberg van Ez. 28 identiek is met dien van Jes. 14 : 13 kan Zion niet zijn bedoeld, want van dien berg wordt uitdrukkelijk gezegd, dat hij in het Noorden lag, hetgeen op Zion niet past. De bijvoeging „heilig" maakt het ook niet noodzakelijk aan Zion te denken, want voor den koning van Tyrus was de godenberg een heilige berg (cf. GISPEN, *Mondelinge Overlevering*, p. 174).

Voor den (goden)berg in verband met het paradijs zie men KÖNIG, *Genesis*, p. 207 sq.; GUNKEL, *Genesis*, pp. 9, 36 sq.; id., *Das Märchen im A. T.*, p. 48; BÖKLEN, *Adam und Qain*, p. 62 sq.; WÜNSCHE, *Schöpfung und Sündenfall*, p. 68 Anm.; NIKEL, *GK*, p. 143; BOUSSET, *Religion des Judentums*, pp. 282 sqq., 489; FRIEDR. DELITSCH, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig, 1881, pp. 29, 117 sqq.; OBBINK, *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 115 sq.; ROTHSTEIN, ZATW, 1925, p. 248; MEISSNER, *Bab. u. Ass.*, II, p. 111; HOLMBERG, *Lebensbaum*, p. 71 sq.; FRANK, *Bab. Relig.*, pp. 179 sqq.; JEREMIAS, *ATAO* [4], pp. 87 sqq.; *HAOG* [2], p. 464 sq.; PALACHE, *Heiligdom*, pp. 148 sqq., 153 sq. en *Myth and Ritual*, p. 180 sq.

Voor den „godenberg" en den „berg in het Noorden" in het algemeen zie men (behalve de boven reeds genoemde litteratuur) : HOMMEL, *Insel der Seligen*, pp. 35 sqq.; JENSEN, *Die Kosmologie der Babylonier*, Strassburg, 1890, pp. 203 sqq.; FELDMANN, *P. u. S.*, p. 101; GUNKEL, *Das Märchen im A. T.*, p. 50 sq.; KRAETZSCHMAR, *Ezechiel*, p. 8 sq.; GRESSMANN, *Urspr. d. isr.-jüd. Eschat.*, Göttingen, 1905, pp. 100 sqq., 113 sqq., 221 sqq.; RIDDERBOS, *Jesaja*, I, p. 95 sq.; HERRMANN, *Ezechiel*, p. 182 sq.; GISPEN, *Mond. Overl.*, p. 170 sq.; OBBINK-BROUWER, *Inleiding tot den Bijbel*, Amsterdam, 1928, p. 177; JEREMIAS, *HAOG* [2], pp. 130 sqq.; BÖHL, *Bijb. Kerk. Woord.*, I, s.v. Noorden; PALACHE, *Heiligdom*, pp. 66 sqq., 125 sqq.; NIKEL, *Genesis und Keilschriftforschung*, p. 143; BAUDISSIN, *Studien*, II, p. 237; VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 224, aant. 6; R. HEINE-GELDERN, *Weltbild und Bauform in Südostasien*, Wiener Beitr. zur Kunst- und Kulturgesch. Asiens, Bd. IV, Wien, 1930, pp. 61 sqq.; KIRFEL, *Kosmografie der Inder*, pp. 14* sqq., 31*; W. GAERTE, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme*, Anthropos, 1914, pp. 956 sqq. en HOLMBERG, *Baum des Lebens*, pp. 36 sqq. Men zie ook JOH. JEREMIAS, *Der Gottesberg*, Gütersloh, 1919; RUD. FRIELING, *Der heilige Berg im A. und N. T.*, Stuttgart, 1930; B. ALFRINK, *Der Versammlungsberg im äussersten Norden*, Biblica, 1933, pp. 41 sqq. en het Register s.v. „Wereldberg" en „Noorden". Volgens BURROWS (*Tilmun, Bahrain, Paradise*, Orientalia, 30, Romae, 1928, p. 15) zou in Ez. 28 : 11 sqq. niet de mythische „berg van het Noorden" zijn bedoeld, maar waarschijnlijk KUR (ǧADU) TILMUN, het kustgebied van de Perzische Golf of de Bahrain-eilanden.

waarvan Ezechiël in zijn doodenklacht gebruik maakt om de godslasterlijke zelfverheffing van den koning en de Goddelijke veroordeeling daarnà aanschouwelijk voor te stellen [50]). Dat Ezechiël den godentuin met den naam Eden be-

[50]) Men vergelijke de voorstelling van den koning van Tyrus als godheid op den godenberg met de woorden van Tiglath Pilezer I (± 1110), die in één van zijn inscripties meedeelt, dat „die grossen Götter ihn zu Macht und Kraft, zum Sitz auf dem E-har-sag-kur-kurra (d.i. op den Wereldberg) für ewig berufen haben" (Keilinschr. Bibl., I, 16, 25 sqq.).

In Jes. 14 schijnt ook op dezen wereldberg te worden gezinspeeld. In Ps. 47 (48) : 3, waar evenals in Jes. 14 : 13 de uitdrukking יַרְכְּתֵי צָפוֹן voorkomt, als oppositie bij הַר צִיּוֹן hebben wij met een reëelen berg te maken, die zich (toevallig) in het Noorden van de stad bevond, en dus niet met een mythischen wereldberg, zooals in Jes. 14 en Ez. 28. Het spreekt van zelf, dat nòch Jes. nòch Ezechiël aan het bestaan van zulk een mythischen berg geloofden, maar dat zij eenvoudig in hun profetieën van deze voorstelling, die ook aan de Israëlieten niet onbekend zal zijn geweest, gebruik hebben gemaakt, om den koning van Babel en dien van Tyrus in de taal van hun eigen mythologie hun oordeel aan te kondigen.

Volgens Alfrink (*Der Versammlungsberg im äussersten Norden*, Biblica, 1933, p. 64) bevat misschien ook Ez. 28: 14, 16 geen zinspeling op den Babylonischen wereld- en godenberg, maar is de uitdrukking הר (קדש) אלהים „nach der Analogie des Tempelberges von Jerusalem geprägt". T.o.v. van Ps. 47 (48) : 3 neemt hij echter aan, dat de auteur met „het uiterste Noorden" de woonplaats van God in den hemel bedoelde. „Der Tempelbau im Norden der Stadt", zegt hij (o.c., p. 60) „ist dem Psalmisten die Darstellung der himmlischen Wohnstätte Gottes, der die allgemeine Auffassung jener Zeit einen Platz im Norden zuwies".

Eissfeldt (*Baäl Zaphon*, 1932, pp. 18 sqq. en *Einleitung in das A.T.*, 1934, p. 36), vermoedt, dat de Phoenicische (of Noordsyrische) mythe, waarop Ezechiël hier zinspeelt, handelde „von der Auflehnung eines göttlichen Wesens gegen den höchsten Gott und seiner kläglichen Niederlage"; Gressmann (*Mythische Reste*, ARW, 1907, p. 366), W. Staerk (Z.A.W., 1933, pp. 26 sqq.: „Mythos vom Fall des Satans") en Vriezen (*Onderzoek*, p. 222) denken aan de voorstelling van den val der engelen. Men zie ook Böhl, *Genesis*, I [2], p. 76 sq.; P. Cheminant, *Les prophéties d'Ezechiel contre Tyr*, Paris, 1912; W. E. Barnes, *Ezekiels denunciation of Tyre, Ch. 26-28*, Journ. Theol. Stud., 1934, pp. 50 sqq.; W. Eichrodt, *Theol. d. A.T.*, II, 1935, p. 56; Yahuda, *Sprache des Pentateuch*, p. 111 Anm. 1, e.a.

Met Ez. 28 zou men ook kunnen vergelijken de geschiedenis van

noemt herinnert wel heel sterk aan het paradijs [51]), maar ook elders in de H. Schrift wordt de naam Eden wel gebruikt om de schoonheid en vruchtbaarheid van een landschap aan te duiden, zonder dat daarmee dat landschap met het paradijs wordt gelijkgesteld [52]).

Anderzijds maakt het gebruik van den naam Eden het toch wel waarschijnlijk, dat Ezechiël hier ook aan het paradijs heeft gedacht, en dat we het ons dus zoo moeten voorstellen, dat Ezechiël in zijn rouwklacht als hoofdmotief de (Babylonische of Phoenicische) mythe van den kerub op den godenberg heeft gebruikt, maar voor de uitwerking van de details ook enkele trekken ontleende aan het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 [53]).

In verband met hetgeen ons bekend is over de opvatting van den koning als een godheid en over de feesten ter gelegenheid van de troonsbestijging van den koning [54]) en de nieuwjaarsplechtigheden in het Oude Oosten, lijkt het mij niet

---

de slang Nahuṣa, die verhaald wordt in het *Mahābhārata* (Wana Parva, CLXXX sq., transl. Protap Chandra Roy, Calcutta, 1884, pp. 530 sqq.; cf. Mahābh. V, 17 sqq., XII, 342 sqq. en XIII, 99 sq.). Nahuṣa was tot beheerscher der drie werelden aangesteld, maar van wege zijn hybris werd hij door Agastya, dien hij beleedigd had, vervloekt en uit den wagen, waarin hij op weg was naar den hemel van Indra, ter aarde geslingerd en in een slang veranderd.

[51]) גן־אלהים zal wel als suppositie bij עדן moeten worden opgevat. Dat בְּ niet herhaald wordt, behoeft daartegen geen bezwaar te zijn (cf. Aalders, *G. o. G.*, p. 392, aant. 2).

[52]) Zoo bijv. door Ezechiël zelf in c. 36 : 35. Zie ook Jes. 51 : 3 en Joël 2 : 3 (Hebr. tekst). In dezelfde beteekenis wordt גן יהוה gebruikt in Gen. 13 : 10. „Das Paradies", zegt Keil (*Ezechiel*, p. 277), „ist hier nicht nach seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung für die Menschheit, sondern nur als das herrlichste Land der irdischen Schöpfung in Betracht gezogen".

[53]) Ook velen van hen, die in Ez. 28 aan een variant van het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3 denken (zie boven, p. 433 sq.), wijzen op de combinatie met de mythe van den godenberg. Behalve de daar reeds genoemden vermeld ik hier nog Stade (*Der Mythus vom Paradies, Gen. 2, 3*, ZATW, 1903, p. 175); Nikel (*Genesis und Keilschriftforschung*, p. 143, Anm. 2); Gispen (*Mond. Overlev.*, p. 176) en Bertholet (*Hesekiel*, 1936, p. 101).

[54]) Reeds Keil (*Ezechiel*, p. 278) wees er op, dat het „geschapen

onwaarschijnlijk, dat Ezechiël hier zinspeelt op de deïficatie van den koning [55]), die bij de bovengenoemde ceremoniën dramatisch placht te worden voorgesteld [56]) (welke zelfver-

zijn" van vs. 15 wel zou slaan op de troonsbestijging van den koning.

[55]) Volgens Aelianus (*Var. hist.* XIV, 30) beschouwden de Phoenicische koningen zich als afstammelingen der goden. Ezechiël zal met de voorstelling van den koning als een godheid en met de deïficatie van den koning zeker bekend zijn geweest (cf. *Myth and Ritual*, 1932, p. 11 en C. R. North, *The Religious Aspects of Hebrew Kingship*, ZATW, 1932, pp. 21 sqq.).

[56]) Voor de Egyptische gebruiken ten deze verwijs ik naar hoofdst. III, aantt. 343, 349 en 385-387. Men raadplege ook het artikel van Foucart in ERE, VII, pp. 711 sqq. en *Myth and Ritual*, 1932, pp. 15 sqq.

Voor Babylonië zie men o.a. F. M. Th. Böhl, *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israel*, 1927, pp. 21 sqq.; Chr. Jeremias, *Die Vergöttlichung der Könige*, AO, 19, 3/4; Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, AO, 25, 3, 1926; S. A. Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival*, 1926; A. Jeremias, *HAOG*^{2}, 1929, 102 sqq., 291; Chantepie, *Lehrbuch*, I^{4}, 1925, p. 525 sq., Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 1921, pp. 127 sqq.; *Myth and Ritual*, 1932, pp. 47 sqq.; Frazer, *G.B.*, I^{3}, 1932, p. 417 sq.; G. A. Barton, *A Sketch of Semitic Origins*, New York, 1902, p. 168 sq.; T. G. Pinches, *Notes on the Deification of Kings and Ancestorworship in Babylonia*, PSBA, 1915, pp. 90 sqq.; St. Langdon, *Three New Hymns in the Cults of deified Kings*, PSBA, 1918, pp. 31 sqq. en W. J. Perry, *The Children of the Sun*, London, 1923, pp. 129 sqq. Zie ook aant. 50.

Voor de Indische deïficatie van den koning en zijn tocht naar den hemel bij het Vājapeya-feest zie men o.a. de Šatapatha Brāhmaṇa, vert. Eggeling, vol. III, pp. 1 sqq., 42 sqq. en voorts A. Weber, *Über den Vājapeya*, Sitz. ber. d. Berl. Ak., 1892, pp. 765 sqq.; id. *Über den Rājasūja*, Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss., 1893, pp. 114 sqq.; A. Hillebrandt, *Ritual-Literatur*, Strassburg, 1901, pp. 141 sqq.; F. W. Thomas, art. *Abhiseka*, ERE, I, pp. 20 sqq.; L. H. Gray, art. *Indian King*, ERE, VII, p. 720 sq.; Chantepie, *Lehrbuch*, II^{4}, 1925, p. 50; H. von Glasenapp, *Der Hinduismus*, München, 1922, p. 75; H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*$^{3-4}$, Stuttgart, 1923, pp. 469 sqq.; Frazer, *G.B.*, I^{3}, 1932, p. 403; *Myth and Ritual* pp. 72, 166 en W. J. Perry, *The Primordial Ocean*, London, 1935, pp. 230 sqq. — Evenals in Egypte de koning werd beschouwd als identiek met Osiris of Horus, verkreeg de Indische koning bij de Vājapeya-ceremoniën de goddelijke onsterfelijkheid door zijn vereenzelviging met Prajāpati, den god der schepping. Met het oprichten van de Ded-zuil bij de Egyptische Sedfeesten is te vergelijken de oprichting van de heilige achtkantige offerzuil, die Prajāpati moest voorstellen, en waarlangs de koning

goddelijking door Ezechiël als zondige hybris en gruwelijke godslastering werd veroordeeld) en waarbij ook op den oertijd der eerste menschen werd teruggegrepen [57]). Ook lijkt het

werd geacht ten hemel te stijgen. Zie ook hoofdst. III, aantt. 343, 349 en 387 en in het algemeen, J. G. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, London, 1905; *G.B.*, I [3], 1932, pp. 397 sqq.; E. W. Hopkins, *The Divinity of Kings*, JAOS, 51, pp. 309 sqq.; F. Kampers, *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, 1924; G. Roheim, *Animism, magic, an the Divine King*, London, 1930; v. d. Leeuw, *Phänomenologie*, pp. 102 sqq.

[57]) cf. Böhl, *Nieuwjaarsfeest*, p. 12 sq. en de litteratuur genoemd in aant. 56. Ook in de initiatieriten der primitieven speelde het scheppings- en paradijsverhaal een niet onbelangrijke rol, cf. o.a. hoofdstuk I, aant. 135. Over het verband tusschen initiatie-riten, scheppingsmythen en troonsbestijging van den koning zie men: *Myth and Ritual*, pp. 156 sq., 166; A. M. Hocart, *Kingship*, p. 158 en het Reg. s.v. „initiatie".

Een interessante illustratie van de oud-oostersche voorstelling van de wijsheid en de (oorspronkelijke) gerechtigheid als eigenschappen van den koning (waarvan in vs. 3 sqq., 7, 12, 15 en 17 sprake is), vindt men in een cylinder-opschrift van koning Sin-šar-iškun uit den Nebo-tempel te Assur (gepubliceerd door F. M. Th. Böhl in Meded. d. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., Dl. 82, Serie B, nr. 2, Amsterdam, 1936, pp. 97 sqq., dat aldus luidt: „Ik (ben) Sin-šar-iškun, de groote koning, de machtige koning, de koning der wereld, de koning van Assyrië . . . ., die ruim is van hart en diep van inzicht, die over inzicht en raad beschikt (en) van beraad weet, de rechtvaardige rechter, de verkondiger van recht en gerechtigheid, voor wien het onreine „tabu" en de leugen verboden is . . . ."

Niet onmogelijk zinspeelt Ezechiël in 28 : 3 niet op den ons uit den Bijbel bekenden Daniël, maar op den Syro-Phoenicischen god der wijsheid en der gerechtigheid D(a)n'el, die o.a. in de Ras Šamra-teksten herhaaldelijk voorkomt (cf. Ch. Virrolleaud, *La légende phénicienne de Danel*, Paris, 1936). Men zie over deze quaestie o.a. R. Dussaud, Syria, 1931, p. 77; Noordtzij, *Ezechiël*, pp. 159 sqq.; Bertholet, *Hesekiel*, p. 53 en R. de Vaux, *Les textes de Ras-Shamra et l'ancien Testament*, R.B., 1937, p. 546. De laatste wijst er op, dat in Ezechiël telkens דנאל staat, hetgeen meer met Dnel van Ras Šamra dan met דניאל van den ons bekenden Daniël overeenkomt (cf. J. Schoneveld, *De Oorsprong van het Bijbelsche Zondvloedverhaal*, Groningen, 1938, p. 84 en aant. 3). E. Dhorme (Syria, 1937, pp. 104 sqq.) verbindt den Phoenicischen Dan'el liever met Dan (den zoon van Jacob) dan met den Danel van Ez. 28. Ook Joh. Friederich (EOL, 1937/8, p. 348) acht de relatie tusschen Dan-El van Ras Šamra en Danel van Ez. 28 nog dubieus in het huidige stadium onzer kennis der Ras-Šamra-teksten.

mij niet onmogelijk, dat Ezechiël in deze verzen zinspeelt op nog een ander deel van den ritus der Babylonische Nieuwjaarsfeesten. Op den 3den dag van het feest werden nl. twee houten beelden vervaardigd, die met goud en edelgesteenten plachten te worden versierd, en in het „huis van den Berg des Levens" werden geplaatst. Op den zesden dag werden deze beelden op bevel van den god Nebo onthoofd en verbrand [58]).

De zondige hybris van den Oosterschen koning (i.c. van Tyrus) kon in sommige opzichten ook wel met de zonde der eerste menschen vergeleken worden [59]). Over den boom des levens wordt echter niet gesproken. Ook al zou men de edelsteenen als (een) edelsteenboom(en) willen opvatten, (waarvoor overigens in den tekst geen genoegzame gronden aanwezig zijn), dan zou men toch nog moeten aantoonen, dat met deze edelsteen(boom)en de boom des levens uit het paradijs was bedoeld. Aan de hand van de gegevens, waarover wij thans beschikken, is dit bewijs echter niet te leveren, zoodat ook de quaestie van mogelijke beïnvloeding door Babylonische voorstellingen ten deze vooralsnog buiten beschouwing kan worden gelaten.

Wel wordt elders in de profetieën van Ezechiël over een boom gesproken, die met meer schijn van recht met den boom des levens in verband zou kunnen worden gebracht, nl. de hooge ceder van hoofdst. 17 en de Libanon-ceder van hoofdst. 31.

In deze beide capita is blijkbaar sprake van een „wereldboom" [60]), terwijl we in hoofdstuk III hebben gezien, dat

[58]) cf. o.a. *Myth and Ritual*, 1932, pp. 48 sq., 55.

[59]) Ook bij hen speelde immers het verlokkende woord van de slang „eritis sicut Deus" (Gen. 3 : 5) een groote rol.

[60]) In den boom, waarvan Nebukadnezar droomde (cf. Dan. 4), heeft men eveneens zulk een „wereldboom" willen zien (zoo bijv. reeds de Simonianen in de 2de eeuw, cf. HIPPOLYTUS, *Werke*, III, ed. P. WENDLAND, 1916, p. 137. In onzen tijd o.a. GUNKEL, *Das Märchen im A.T.*, p. 25 en BÖKLEN, *Adam und Qain*, p. 60), en ik acht het ook niet onmogelijk, dat bij Nebukadnezar deze openbaringsdroom is opgekomen mede onder invloed van de wereldboom-voorstellingen, die ook hem niet onbekend zullen geweest zijn. Zulk een wereldboom was bijv. de boom in Eridu. Voor andere voorbeelden van den wereldboom zie men PHILPOT, *The Sacred Tree*, pp. 109 sqq.; HOLMBERG,

ook de boom des levens (o.a. in de Joodsche legenden) [61]) wel als een wereldboom wordt voorgesteld.

Nu wordt met den ceder (הָאֶרֶז) van Ez. 17 blijkbaar het huis van David vergeleken [62]). Blijkens vs. 22 sqq. zal de Heere zelf van dezen boom een twijgje planten op „een hoogen en verheven berg", op „de berghoogte van Israël" [63]), waar het zal opgroeien tot een prachtigen ceder (אֶרֶז אַדִּיר), waaronder allerlei dieren wonen zullen en in welks schaduw allerlei vogels zullen nestelen.

De beschrijving van dezen boom doet inderdaad eenigszins denken aan een „wereldboom" [64]); maar dat Ezechiël zelf hier

---

Baum des Lebens, pp. 51 sqq.; FRIEDLÄNDER, *Chadhirlegende*, p. 152; K. v. SPIESS, *Monatsbaum, Jahresbaum, Weltenbaum*, Wien. Z. f. Volksk., 1923; SCHULTZ, *Zeitrechnung und Weltordnung*, p. 247; WENSINCK, *Tree and Bird*, pp. 26 sqq.; MÜLLER, *Egyptian Mythology*, 1918, p. 35; LEHMANN in CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I [4], 1925, p. 35; WUNDT, *Völkerpsychologie*, II. Bd., 3. Teil, p. 192; GUNKEL, *Das Märchen im A.T.*, p. 24 sq.; THOMPSON, *Motif-Index*, I, 1932, A 632; A. C. PARKER, *Certain Iroquois Tree myths and Symbols*, A.A., New Ser. XIV, p. 608; BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit*, pp. 227, 234, 324, 378 en voorts aantt. 61 en 69 en het Register s.v. „wereldboom", „Yggdrasil", „Jambū", „Alzaadboom" e.d.

[61]) cf. VOLZ, *Eschat. d. jüd. Gem.*, 1934, p. 411; SIDERSKY, *Les Origines des Légendes Musulmanes*, Paris, 1933, p. 13. Zie ook WENSINCK, *Tree and Bird*, p. 26 sq.; RÜHLE, art. *Weltenbaum*, RGG, V [2], Sp. 1851 en W. GAERTE, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme*, Anthropos, 1914, p. 960..

[62]) Met den „kruin" (vs. 3*b*) zijn wellicht de aanzienlijken van het land bedoeld (2 Kon. 24 : 15) en met den „top van zijn spruiten" (vs. 4*a*) Jojachin. Misschien hebben we hier echter te doen met een parallellistische constructie en wordt met beide uitdrukkingen Jojachin bedoeld. De adelaar (vs. 3 sqq.) is Babel, de wijnstok (vs. 6) Zedekia en de andere adelaar, tot wien de wijnstok zijn wortelen keerde (vs. 7), is Egypte.

[63]) vs. 22*b* en 23*a* (vert. NOORDTZIJ, *Ezechiël*, p. 188), cf. Ez. 40 : 2; Jes. 2 : 2; Micha 4 : 2 en Op. 21 : 10. Over de relatie tusschen berg en paradijs zie men aant. 49; voor het verband tusschen tempel en berg bij de Semietische volken vergelijke men PALACHE, *Heiligdom*, pp. 66 sqq.

[64]) De adelaar in den top versterkt deze gedachte nog, omdat ook elders de wereldboom met den adelaar (het zonnesymbool bij uit-

den boom des levens op het oog zou hebben gehad is een veronderstelling, die op geen enkel gegeven van den tekst berust [65]). Van een verwijzing naar of een indirect gegeven betreffende den boom des levens mag hier dan ook m.i. niet gesproken worden; evenmin van een beïnvloeding door Babylonische levensboom-voorstellingen, zooals in hoofdstuk 28 door de mythe van den godenberg.

Dat zelfde geldt van den תְּאַשּׁוּר אֶרֶז בַּלְּבָנוֹן [66]) van Ez. 31, waarmede de Farao van Egypte vergeleken wordt [67]). Het

nemendheid) in verband wordt gebracht, cf. o.a. Ad. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*, pp. 124 sqq. en Wensinck, *Tree and Bird*, pp. 36 sqq. (Wensinck noemt Ez. 17 op p. 47); men denke ook aan de vele Babylonische boomvoorstellingen met een gevleugelden discus of adelaar boven den top; aan den Perzischen Alzaad-boom met de mythische vogels Šaēna (die telkens takken van dezen boom afbreekt) en Tšamros (die tot taak heeft het zaad van den boom naar elders over te brengen); aan den Garuḍa op den wereldboom en aan den soma-roovenden vogel in de Indische mythologie (cf. Ad. Kuhn, o.c., pp. 124 sqq., 138 sqq., 180 sqq.; zie ook het Register s.v. „Šaēna", „Garuḍa", „Phoenix", adelaar", „zonneboom" en „wereldboom".

[65]) Wel is er in verband met andere profetieën van dezen aard (bijv. Jes. 11 : 1 sq.; 53 : 2; Jer. 23 : 5; Zach. 6 : 12 e.d.) reden om hier te denken aan een voorspelling van de komst van den Messias, wiens rijk de gansche aarde omvatten zal. Een dergelijke gedachte komt ook in den droom van Nebukadnezar tot uiting (Dan. 2 : 35. cf. vs. 44).

[66]) Met Kittel, Noordtzij, Troelstra, Bertholet, Herrmann, Kraetzschmar e.a. lees ik in vs. 3 תְּאַשּׁוּר i.p.v. אַשּׁוּר (zoo ook in Ez. 27 : 6, cf. Jes. 41 : 19 en 60 : 13; zie ook de volgende aant.). Waarschijnlijk heeft een afschrijver het oorspronkelijke תאשור veranderd in אשור in verband met het volgende woord אֶרֶז. Men zou zich de gang van zaken dan aldus kunnen voorstellen, dat Ezechiël het woord אֶרֶז als een explicativum had ingevoegd, juist om te voorkomen, dat de lezers aan Assur zouden denken; een afschrijver vond echter òf תאשור òf ארז overbodig en vermoedde blijkbaar dat Assur werd bedoeld, weshalve hij de ת van het eerste woord niet in zijn afschrift overnam. De pijnboom van den Libanon is echter een soort ceder, (de Statenvertaling geeft het woord תאשור in Jes. 41 : 19 en 60 : 13 weer met „busboom"), en er is dus geen reden nòch om תאשור te veranderen, nòch om ארז te schrappen, zooals sommigen willen.

[67]) Zoo de meeste nieuwere exegeten (zie de vorige aanteekening).

tweemaal herhaalde בנן־אלהים in vs. 8 en de uitdrukking in vs. 9: כל־עצי־עדן אשר בנן האלהים (cf. ook vs. 16 en 18) doen onwillekeurig aan een paradijsboom denken, maar het betreft hier louter een vergelijking, die het niet noodzakelijk maakt, dat de boom zelf, waarover het hier gaat, ook als in het paradijs staande wordt gedacht. De plaatsbepaling van vs. 3 (בלבנון) is daarmee zelfs in strijd, en het feit, dat de boom van wege zijn zelfverheffing wordt omgehouwen en met de boomen van Eden in de onderwereld geworpen (vs. 19), wijst er wel op, dat hier moeilijk de boom des levens kan zijn bedoeld, waarmede sommigen dezen boom in verband hebben gebracht [68]). De beschrijving in vs. 4 sqq. doet meer nog

---

KEIL (*Ezechiël*, pp. 303 sqq.) en enkele anderen, vooral uit vroegeren tijd (ook de Statenvertaling), die אַשּׁוּר in vs. 3 laten staan, vatten hoofdst. 31 op als een beschrijving van de heerlijkheid en den ondergang van Assyrië, als een waarschuwing voor Egypte. Dat zou op zich zelf ook wel kunnen; want al was de macht van Assyrië reeds lang te voren verdwenen, de ondergang van Ninevé leefde toch nog bij velen in de herinnering voort (cf. Jes. 10 : 28 sqq.); maar uit de inleiding (vs. 2) en vooral uit het slot (vs. 18) blijkt m.i. duidelijk, dat de Farao van Egypte wordt bedoeld. Bovendien is het niet waarschijnlijk, dat in een profetie tegen Egypte zulk een groot gedeelte aan de beschrijvtng van de grootheid en den ondergang van Assyrië zou worden gewijd. Voorts is er van een „toepassing" in den geest van „zoo zal het ook U vergaan" nergens sprake. Eerder blijkt uit vs. 18, dat het Farao zelf is, die „met de boomen van Eden" naar de onderwereld zal worden nedergevoerd. De profeet gaat in hoofdst. 32 dan ook op dezelfde wijze verder als in cap. 31 door den Farao te vergelijken met een jongen leeuw en met een zeemonster, dat gevangen en gedood zal worden. De beschrijving van de wateren, die den pijnboom drenken (31 : 4 sq.), doet ook sterk aan den Nijl met zijn vele irrigatie-kanalen denken. De voorstelling van de תְּהוֹם (vs. 4 en 15), d.i. „watervloed" of „zee", ook gebruikt ter aanduiding van het chaotische oerwater, den zgn. oer-oceaan, waarvan ook elders in het O.T. sprake is (cf. NOORDTZIJ, *Ezechiël*, p. 323; TROELSTRA, *Ezechiël*, I, p. 85; AALDERS, *G. o. G.*, pp. 98 sqq.; HERRMANN, *Ezechiël*, p. 191, 204; BERTHOLET, *Hesekiel*, 1936, p. 108 sq. e.a.), ligt op den achtergrond.

[68]) cf. JENSEN, KB, VI, 1, 441: „Wie sie (nl. de ceder in het woud van Irnini), das Vorbild des Lebensbaumes im biblischen Paradies sein dürfte, so darf man sie auch in der hohen Zeder im Gottesgarten

dan die van Ez. 17 denken aan de voorstelling van den „wereldboom" [69]; immers zijn kruin verhief zich tusschen de wolken (vs. 3, 10) en zijn wortels strekten zich uit tot den onderaardschen oer-oceaan (vs. 4, 7); in zijn takken nestelden alle vogels des hemels (vs. 6), onder zijn twijgen wierp al het gedierte des velds zijn jongen (vs. 6b) en in zijn schaduw woonden alle volkeren der aarde (vs. 6c, 12). Men zou dus wel zeggen, dat Ezechiël in zijn profetie tegen Egypte van de (zoowel in Egypte [70]) als in Babylonië [71]) bekende) wereldboom-idee heeft gebruik gemaakt, maar eenig verband met den boom des levens acht ik in Ez. 31 niet aanwezig. Wel is het op zich zelf niet onmogelijk, dat de traditie van den boom des levens op de voorstelling van den wereldboom eenigen invloed heeft uitgeoefend of omgekeerd [72]), maar in den tekst van Ez. 31 is daarvan toch niets te bespeuren, ondanks het feit, dat over de boomen van Eden gesproken wordt.

(Ez. 31) wiederfinden". Men zie ook: L. Ragg, *Tree Lore in the Bible*, London, 1935, p. 26; Jeremias, *ATAO* [4], pp. 92, 94; Obbink, *Bijb. Paradijsverhaal*, p. 47; Böklen, *Adam und Qain*, p. 59 en Wünsche, *Lebensbaum*, p. 5 (cf. beneden aant. 76). Joh. Jeremias (*Der Gottesberg*, p. 42) spreekt van den „kosmischen Paradieszeder" van Ez. 31 : 3-9.

[69]) Als wereldboom wordt de ceder van Ez. 31 ook opgevat door Wensinck (*The Ocean*, p. 61). Men zie over dezen wereldboom behalve de in aantt. 60 en 68 genoemde litteratuur: Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, I, 1910, p. 273, Anm. 2; Gunkel, *Das Märchen im A.T.*, pp. 22 sqq.; Gressmann, *Der Messias*, 1929, p. 266 sq.; E. Siecke, *Drachenkämpfe*, Leipzig, 1907, p. 31, Anm. 7, p. 92, 96; Rob. Bleichsteiner, *Die gelbe Kirche*, Wien, 1937, p. 19; Feldmann, *P. u. S.*, p. 469 sq.; Koppers, *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Leipzig, 1936, p. 468 sq.; Schmidt, *Grundlinien*, p. 75; Evans in „The Frazer Lectures", 1932, p. 276; en het Register s.v. „wereldboom". — Gispen (*Mondel. Overlev.*, p. 178) acht geen voldoende gronden aanwezig om in Ez. 31 aan het gebruik maken van mythologische motieven te denken.

[70]) cf. W. Max Müller, *Egyptian Mythology*, p. 35: „Another early concept describes the sky as a huge tree overshadowing the earth, the stars being the fruits or leaves which hang from its branches."

[71]) Zoo wordt bijv. de boom van Eridu duidelijk als een wereldboom beschreven.

[72]) Ik denk bijv. aan de Joodsche legenden aangaande den boom des levens (cf. aant. 61).

Met eenig meer recht kan men in Ez. 41 : 18 sqq. een zinspeling vinden op den boom des levens uit het paradijs. In deze verzen toch wordt melding gemaakt van op de wanden en deuren van den visionnairen tempel afgebeelde kerubim en palmen (כרובים ותמרים), die blijkens 1 Kon. 6 : 29, 32, 35; 7 : 36 ook op de wanden en deuren van den Salomonischen tempel en op de lijsten der koperen stellingen waren aangebracht[73]), en die ons onwillekeurig herinneren aan de kerubim, die volgens Gen. 3 : 24 als bewakers van den boom des levens waren aangesteld. Deze vermelding wordt vooral van beteekenis, wanneer wij bedenken, dat in het Oude Oosten de tempel veelvuldig met het paradijs in verband werd gebracht en zelfs als een afbeelding van het Paradijs of van den godenberg werd beschouwd[74]). In verband daarmee is het op zichzelf niet onwaarschijnlijk, dat met de op den tempel van Salomo en op de koperen zee aangebrachte palmen (en zoo ook met die van den visionnairen tempel van Ezechiël) inderdaad paradijsboomen zijn bedoeld[75]), terwijl de kerubim dan zouden kunnen wijzen op eenige relatie speciaal met den boom des levens[76]). Zekerheid hebben we daaromtrent echter niet.

[73]) We hebben deze teksten vroeger ook in het tweede hoofdstuk reeds ter sprake gebracht, maar moeten er thans in verband met het vraagstuk der mogelijke indirecte gegevens omtrent den boom des levens nog even op terugkomen. Ook op (of bij) de posten van de poort der voorhal waren palmen aangebracht (Ez. 40 : 16).

[74]) cf. Palache, *Heiligdom*, pp. 63, 139 sqq., 163 sqq.; Joh. Jeremias, *Der Gottesberg*, pp. 44, 47 sqq.; Alfr. Jeremias, *HAOG*², pp. 32 sq., 114 sq., 137 sq., 396; W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient*, 1930; Galling, art. *Tempel*, RGG, V², Sp. 1040 sqq.; R. Heine-Geldern, *Weltbild und Bauform in Südostasien*, WBKKA, IV, Wien, 1930, pp. 28 sqq., 61 sqq., 70 sqq.; W. Foy, *Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs*, Festschrift Windisch, Leipzig, 1914; F. Jeremias, *Das Orientalische Heiligtum*, Angelos IV (1932), pp. 56 sqq. en Obbink, *Godsdienst*, 1933, pp. 144 sqq.

Men denke ook aan het heilig woud of park (*τέμενος*, lucus, castum nemus), dat wij bij vele volken, inzonderheid bij de oude Germanen als templum aantreffen (cf. J. A. MacCulloch, art. *Temples*, ERE, XII, p. 236 sq.; P. D. Chantepie de la Saussaye, *The Religion of the Teutons*, p. 355 sq.).

[75]) Merkwaardig is in dit verband, dat het atrium der oud-christelijke basilica, dat later met zuilengangen werd omgeven maar oor-

Nergens wordt in de H. Schrift op een eventueele gelijkstelling van den tempel met het paradijs eenigen nadruk gelegd; ook in den eeredienst wordt daarop niet gezinspeeld en in geen enkele ceremonie wordt deze gedachte tot uitdrukking gebracht. Wij moeten dan ook heel voorzichtig zijn bij het verklaren van de verschillende onderdeelen van den tempel of van den eeredienst, wanneer de bijbel zelf ons niets meedeelt omtrent hun eventueele symbolische of typische beteekenis [77]). Het is mogelijk, dat sommige van deze elementen eenvoudig van elders zijn overgenomen in verband met het feit, dat Salomo architecten en werklieden van elders in dienst heeft moeten nemen, die zich voor een groot deel wel aan de hun bekende modellen zullen hebben gehouden [78]); en we zouden dan kunnen nagaan welke beteekenis aan deze elementen werd gehecht in het land van oorsprong; maar dat zegt nog niet veel voor de beteekenis, welke zij voor Israël hebben gehad, want die kan wel een geheel andere zijn ge-

spronkelijk met boomen was beplant of van sierplanten voorzien, „paradisus" werd genoemd (cf. FELDMANN, *P. u. S.*, p. 494 sq.; K. VON SPIESS, Festschrift HOMMEL, II, p. 333; PALACHE, *Heiligdom*, p. 172).

[76]) cf. SKINNER, *Genesis*, p. 90; BEVAN, *The King of Tyre*, Journ. Theol. Stud., 1903, p. 502; PALACHE, *Heiligdom*, p. 64, 142 sq.; WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 5 („Verschiedene Schilderungen Ezechiels" zegt WÜNSCHE l.c., „erinnern deutlich an den Lebensbaum. Der Prophet beschreibt ihn ganz so, wie er ihn an den Wänden babylonischer Palaste geschaut hat, bald als Palme, bald Zeder. Als Palme in der verderbten Stelle, c. 41, 17. 18; als stolze und herrliche Zeder in dem Gleichnisse c. 31, 3-9"). „De gedachte aan een lusthof door cherubs bewaakt", zegt C. v. GELDEREN in zijn verklaring van 1 Kon. 3 : 29 sqq. (*Koningen*, I, p. 122 sq.), „ligt hier wel voor de hand. En theologisch schijnt het mij niet ongepast in den tempel een afbeelding te zien van het Paradijs Gods, waartoe de vrije toegang slechts verkregen wordt in den weg der verzoening, onder de strengste eerbiediging van des Heeren heiligheid, waarover de cherubs waken".

[77]) cf. L. SCHOUTEN, *De Tabernakel Gods Heiligdom bij Israël, Utrecht*, 1887/8, p. 2 sq.

[78]) Zoo vond men enkele jaren geleden in Chorsabad (bij Ninevé) op de wanden van een gebouw uit de 8e eeuw fresco's met rijen van ranken en rosetten, onderbroken door gevleugelde geniën ter weerszijden van stieren (cf. A. f. O., 1936, p. 383; BERTHOLET, *Hesekiel*, p. 145). HERRMANN vermoedt, dat de Phoeniciërs, die den Salomonischen tempel bouwden, van de Assyriërs den heiligen boom tusschen geniën overnamen. GALLING (BRL, Sp. 87) denkt aan over-

weest[79]), zooals dat bijv. ook met de besnijdenis e.a. ontleende gebruiken het geval is. Wanneer de H. Schrift ons daarover niet nader inlicht, kunnen wij ook niets met zekerheid vaststellen.

In sommige gevallen kan echter het stilzwijgen over de symbolische beteekenis van een of ander onderdeel worden verklaard uit het feit, dat de symboliek zoozeer voor zich zelf sprak, dat een nadere uitleg overbodig mocht worden geacht. Zoo zou het ook met de palmen en de kerubim kunnen zijn in verband met de in het Oosten levende gedachte der identiteit van paradijs en tempel. Het paradijs was het oord, waar God eenmaal met de menschen verkeerde, de tempel was de plaats, waar deze gemeenschap door middel van den door God verordineerden eeredienst symbolisch werd hersteld, in heenwijzing naar den beloofden Middelaar, die door Zijn verzoenend lijden en sterven deze gemeenschap ten volle herstellen zou. Zoowel in het verloren als in het door Christus herwonnen paradijs speelt de boom des levens een belangrijke rol als symbool dezer gemeenschap[80]), zoodat een heenwijzing naar dezen boom in den tempel van Salomo en in dien van Ezechiël zeker niet misplaatst zou zijn. In verband daarmee acht ik het niet onmogelijk, dat deze gedachte in de ingegraveerde palmboomen tot uitdrukking is gebracht, waardoor tevens de veronderstelling, dat de boom des levens een palmboom is geweest, misschien eenigen steun zou kunnen ontvangen.

In verband met het bovenstaande moeten wij ook nog iets zeggen over de beide pilaren Jāḳīn en Bō'az, die in 1 Kon. 7 : 15-22 en 41; 2 Kron. 3 : 15-17 en Jer. 52 : 20 sq. worden ge-

name uit Phoenicië o.a. omdat de palmen ook op Phoenicische munten voorkwamen (cf. ook Sp. 518).

[79]) cf. A. Noordtzij, *De O.T.-ische Godsopenbaring en het Oud-Oostersche leven*, Utrecht, 1912, p. 14 sq.; G. Ch. Aalders, *Sporen van Animisme in het O.T.?*, p. 13; W. H. Gispen, *Bijbelsche Archaeologie*, in Bijb. Handb. I, p. 267 sq.; Palache, *Heiligdom*, p. 145 sq.; Vriezen, *Onderzoek*, pp. 1 sqq. De beide laatsten wijzen vooral op het verschil ten aanzien van de paradijsvoorstellingen.

[80]) Voor de beteekenis van den boom des levens in het paradijs zie men nader het slot van het tweede hoofdstuk.

noemd, en waarmede waarschijnlijk de beide pilaren van Ez. 40 : 49 overeenkomen, die tegen de posten van den ingang der tempelhal stonden [81]). Naar hun namen te oordeelen [82]) hebben de Israëlieten in de beide zuilen Jāḳīn en Bō'az waarschijnlijk niets anders gezien dan symbolen van de vastheid van het huis in verband met Jahve. Volgens JEREMIAS [83]) hebben ze echter kosmische beteekenis gehad. Zoo ook BENZINGER [84]), die bovendien van oordeel is, dat in deze beide zuilen nog verschillende andere voorstellingen kunnen zijn belichaamd [85]). ROBERTSON SMITH dacht dat men ze als vuur-

[81]) cf. o.a. BERTHOLET, *Hesekiel*, 1936, p. 143: „Die Säulen in 40 : 49 meinen die in 1 R. 7 : 15ff. näher beschriebenen Bronzesäulen".

[82]) יָכִין beteekent waarschijnlijk „Hij stelt vast" (of: „hij staat recht op"), cf. NOTH, *Die israelitischen Personennamen*, BWANT, 1928, p. 228; C. F. KEIL, *Die Bücher der Könige* [2], p. 82; C. v. GELDEREN, *Koningen*, I, KVNV, p. 134; בֹּעַז: „in Hem is sterkte" (cf. KEIL, l.c.; C. v. GELDEREN, o.c., p. 134; GISPEN, *Bijb. Handb.* I, p. 272; volgens NOTH, o.c., p. 202, kan het ook beteekenen: „van scherpen geest"). GALLING (art. *Tempel*, RGG, V [2], Sp. 1045) vermoedt, dat „in jedem Wort die Abkürzung eines ganzen Satzes steckt", maar geeft niet nader aan welke die zinnen zouden kunnen zijn. — Merkwaardig is, dat in de latere Mohammedaansche traditie gesproken wordt van „den boom der zekerheid" (Jāḳīn), waarin Mohammed zich bevond in de gedaante van een pauw, vóór de schepping der wereld (cf. WENSINCK, *Tree and Bird*, p. 38). — In een Midraš-tractaat (Midraš Tadšē, cf. JELLINEK, *Bēth Hammidraš*, III, pp. 164 sqq.) wordt in een verklaring van 1 Kon. 7 : 21 sqq. Jāḳīn met de maan en Bō'az met de zon vergeleken.

[83]) ATAO [4], p. 542. In *ATAO* [3], p. 365 bracht JEREMIAS de beide bronzen zuilen in verband met de twee toppen van den wereldberg en de kosmische zuilen in het Oosten en Westen (zoo ook SELLIN, OLZ, 1912, p. 125 e.a.). Jāḳīn en Bō'az zijn echter niet in het O. en W. geplaatst, maar in het N. en Z. en bovendien wijst de ornamentiek er m.i. duidelijk op, dat geen bergen maar boomen zijn bedoeld.

[84]) *Hebr. Arch.* [3], 1927, pp. 321 sqq.

[85]) Zoo bijv. (behalve de beide wereldbergen in het Oosten en in het Westen) de zonnepoort en de twee toppen van den berg in het Noorden en ook zomer en winter, licht en duisternis, leven en dood, mannelijke en vrouwelijke godheid etc. Ook JEREMIAS (zie aant. 83) spreekt in verband met de beide paradijsboomen over „kosmische Bäume", die de beide toppen van den wereldberg, leven en dood, boven- en onderwereld, zon en maan e.d. beteekenen (ATAO [4], p. 87 sq.). Ook symboliseeren Jāḳīn en Bō'az volgens hem de beide deugden

altaren gebruikte[86]). GRESSMANN vermoedt, dat men met de namen Jākīn en Bō'az Jahve en Baäl bedoelde[87]). EERDMANS vergelijkt ze met twee obelisken, die voor Egyptische tempels voorkomen, en die nog in Ethiopië voor heiligdommen gevonden worden[88]), en denkt dat ze oorspronkelijk phallische beteekenis zullen hebben gehad[89]). De Israëlieten hebben

„recht en gerechtigheid" (o.c., p. 25, Anm. 2). De veelheid van mogelijkheden, die BENZINGER en JEREMIAS bieden, wijst er echter reeds op, dat hier meer naar een oplossing gezocht wordt, dan dat er één gegeven, laat staan bewezen of zelfs maar aannemelijk gemaakt wordt. — Hoe ver men soms gaat in het construeeren van overeenkomstigheden, die overname van elders moeten bewijzen, blijkt wel uit een opmerking van H. SCHNEIDER (*Kultur und Denken der Babylonier und Juden*, Leipzig, 1910, p. 277 sq.), die in Jākīn een „Kultbild Jahus" meent te herkennen (cf. PALACHE, *Heiligdom*, p. 32, aant. 1).

[86]) W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*[2], London, 1894, pp. 208, 488 sqq. Dat is evenwel in verband met den vorm en de ornamentatie al heel onwaarschijnlijk en nergens wordt daarop ook maar met een enkel woord gezinspeeld. Wel is het mogelijk, dat de zuilen van Tyrus een dergelijke bestemming hadden (cf. Herod. II, 44). Men zie daarvoor RUD. KITTEL, *Die Bücher der Könige*, Göttingen, 1900, p. 63; CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I[4], 1925, p. 617 sq.

[87]) cf. H. GRESSMANN, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels*, 1920, p. 62, Anm. 72. Anderen denken aan symbolen van Jahve, zooals de beide zuilen van Tyrus' tempel een symbolische aanduiding waren van de godin Melkarth (cf. FARBRIDGE, art. *Symbolism*, ERE, XII, p. 147*b*). Het is echter niet in te zien waarom deze zuilen godennamen zouden moeten dragen of een godheid aanduiden. Ook in Mesopotamië was men wel gewoon aan zuilen of maṣṣeben namen van personen te geven (cf. UNGER, *Sumer. u. Akkad. Kunst*, p. 44, aangehaald door K. MÖHLENBRINK, *Der Tempel Salomos*, Stuttgart, 1932, p. 110; zie ook DE GROOT, *Palestijnsche Masseben*, p. 69, die op het sepulchraal karakter van vele maṣṣeben wijst).

[88]) EERDMANS, *Godsdienst*, I, pp. 103 sqq. (Zoo ook J. A. MAC CULLOCH, art. *Door* in ERE, IV, p. 849; D. VÖLTER, *Aegypten und die Bibel, Die Urgeschichte Israels im Licht der aegyptischen Mythologie*, 4. Aufl., Leiden, 1909, p. 116 en F. J. HOLLIS, *The Sun-Cult and the Temple at Jerusalem in Myth and Ritual*, 1933, p. 106). EERDMANS wijst daarbij op de versiering met „vruchtbaarheids-emblemen".

[89]) De Egyptische obelisken hadden volgens EERDMANS oorspronkelijk eveneens phallische beteekenis, en blijkens PSEUDO-LUCIANUS (*De Dea Syria*, 16) werden in Syrië in veel lateren tijd twee zulke zuilen bij den ingang van den tempel te Hierapolis nog voor vruchtbaarheidsceremoniën gebruikt (cf. ook BENZINGER, *Hebr. Arch.*[3], pp. 323

deze zuilen, ook al zijn ze van elders overgenomen [90]), echter zeker niet als phalloi beschouwd [91]). Ze zouden dan niet alleen ten tijde van Salomo niet zijn opgericht, doch de profeten zouden er ook ongetwijfeld tegen hebben geprofeteerd, zooals ze dat t.o.v. andere verwante praktijken hebben gedaan [92]). MÖHLENBRINK is met WATZINGER van oordeel, dat Jāḳīn en Bō'az de plaats van de maṣṣeben hebben ingenomen, die door hen als de vereerde zetels van goddelijke wezens worden be-

---

sqq.). In Israël hebben de beide zuilen waarschijnlijk alleen ornamentieke beteekenis gehad. Zie daarover ook aant. 93.

[90]) Overname ligt wel voor de hand, waar in Assyrië, Phoenicië, Egypte en elders, ook in ouderen tijd, dergelijke zuilen voor de tempels worden aangetroffen (zie de volgende aant.). Ook wordt in sommige oorkonden van dergelijke zuilen melding gemaakt. In één van deze teksten (een fragment van een historischen tekst, gepubliceerd door F. M. TH. BÖHL, MKAW, Afd. Lett., Dl. 82, Serie B, nr. 2, Amsterdam, 1936, p. 88 sq.), waarin gesproken wordt over den herbouw van het kroonprinselijk paleis, wordt ook melding gemaakt van een deur, „geflankeerd door hooge en met brons beslagen pilaren". In een andere inscriptie is sprake van palmen van koper (cf. GALLING, art. *Tempel*, RGG, V², Sp. 1045).

[91]) Wel is het waarschijnlijk dat ze niet dienden als draagzuilen (ze waren hol en van grooten omvang en over een dak wordt nergens gesproken), maar dat ze afzonderlijk stonden vóór den ingang (de vorm der kapiteelen en de ornamentatie wijzen m.i. ook in die richting), hetzij aan weerszijden van de trap, hetzij op een terrasvormig voorplein (cf. C. F. KEIL, *Die Bücher der Könige*², pp. 79 sqq.; MÖHLENBRINK, *Tempel*, pp. 111 sqq.; LUNDGREEN, *Pflanzenwelt*, p. 78 sq. vat ze echter op als draagzuilen). Hetzelfde geldt van de beide zuilen in Ez. 40 : 49 (cf. BERTHOLET, *Hesekiel*, 1936, p. 143; volgens G. RICHTER, *Der ezechielische Tempel*, Gütersloh, 1912, p. 42 sq. stonden Jāḳīn en Bō'az wèl los vóór den tempel, maar behoorden de zuilen van Ez. 40 : 49 tot het gebouw). In dat geval zou men Jāḳīn en Bō'az kunnen vergelijken met de beide zuilen voor de tempels in Assyrië, Phoenicië en op Cyprus (cf. BENZINGER, *Hebr. Arch.*³, 1927, p. 317, Abb. 403). Men denke bijv. aan de palmboomzuilen voor de tempels in Chorsabad. Zie ook de vorige aant. en het Register s.v. „plantenzuilen".

[92]) Bovendien heeft G. BEER (*Die Steinverehrung bei den Israeliten*, 1920) aangetoond, dat de verklaring van de maṣṣeben als phalli onjuist is (cf. ook JOH. DE GROOT, *Palestijnsche Masseben*, Groningen, 1913, pp. 78 sqq.). Volgens GALLING (*BRL*, 1937, Sp. 220) „kennen wir bisher nur *ein* sicheres Beispiel eines kultisch verehrten Phallus, nämlich in einem Bezirk des M. Br.-Zeit-Tempels (d.i. een tempel

schouwd, waarvan deze beide zuilen dan de rudimenten zouden zijn[93]). De ornamentiek der zuilen wijst m.i. eerder naar

uit den Midden-Brons-tijd, dus tusschen 2000 en 1600 v. Chr.) bei Sichem".

[93]) cf. MÖHLENBRINK, *Tempel*, p. 113 sq.; C. WATZINGER, *Die griechische Grabstele und der Orient*, 1929, p. 25; Jāḳīn en Bō'az worden echter niet מַצֵּבוֹת maar עַמּוּדִים genoemd, en Jahve werd niet gedacht als te wonen in deze zuilen, maar in den tempel (cf. 1 Kon. 8 : 11 sqq.) en zelfs daar niet in den strikten zin van het woord (cf. 1 Kon. 8 : 27, 43 e.a.).

DE GROOT (*Palestijnsche Masseben*, pp. 42, 83, 93) rekent de zuilen Jāḳīn en Bō'az tot de ingangsmaṣṣeben en vergelijkt ze (evenals MACCULLOCH, EERDMANS e.a.) met de obelisken van de Egyptische tempels. Wel verklaart hij, dat ze allereerst architectonische beteekenis hadden, maar hij acht ze toch ook wat hun aan-God-gewijd-zijn betreft met die van de Phoenicische en Egyptische tempels te vergelijken (p. 42) en nauw verbonden met daemonengeloof en daemonenvrees (p. 93); zelfs vermoedt hij, dat ze evenals de zuilen te Tyrus en Hierapolis een astrale beteekenis hadden (p. 94). Het komt mij voor, dat DE GROOT hier te veel uit het oog verliest, dat in Israël wel meer gebruiken van elders zijn overgenomen, zonder dat daaraan dezelfde beteekenis werd gehecht (ik wees boven, p. 452, reeds op de besnijdenis), voorts dat gebruiken in den wettigen eeredienst niet naar hun beteekenis in den illegetiemen cultus mogen worden beoordeeld of naar hun verwording in den volksgodsdienst verklaard (gesteld dat met de „bāmōt der poorten" van 2 Kon. 23 : 8 werkelijk maṣṣeben bedoeld zijn, zooals DE GROOT veronderstelt, en dat ze met daemonenvrees samenhingen), hetgeen ik met de verwijzing naar Ez. 12 : 7; 21 : 6; Deut. 6 : 9; 15 : 17 en Zef. 1 : 9 nog niet bewezen acht) en tenslotte, dat juist uit plaatsen als 2 Kon. 25 : 8 (het verbreken van de bāmōt door Josia); Jer. 43 : 13 (de profetie van het verbrijzelen der maṣṣeben van den zonnetempel in Egypte); Micha 5 : 12 en vooral Dt. 16 : 22 (Jahve *haat* de maṣṣeben!) m.i. duidelijk blijkt dat de zuilen vóór Salomo's tempel onmogelijk maṣṣeben in den cultischen zin van het woord geweest kunnen zijn.

Deze opmerkingen gelden echter nog meer de andere in deze en de volgende aanteekening genoemde auteurs, want DE GROOT wijst elders (o.c., p. 83) zelf op het verschil tusschen den Israëlietischen godsdienst en de vereering van de chthonische- en zonne-goden door de Kanaänieten e.a., en spreekt zelfs van den „afkeer" van de maṣṣeben bij „de leidende geesten in Israël", terwijl hij in een noot (p. 83, aant. 3) zijn bovenaangehaalde vergelijkingen eigenlijk weer terugtrekt, wanneer hij verklaart, dat Jāḳīn en Bō'az in den grond der zaak wel als „religieuze ingangsmasseben" zijn op te vatten", maar in den tempel toch „alleen" (cf. het „allereerst" op p. 42!) archi-

een nabootsing van planten of boomen[94]), zooals ook de tempel van Gudea twee boomen had voor zijn ingang, nl. gišti en gišzida[95]). In het tweede en derde hoofdstuk hebben wij reeds gesproken over het verband, dat men tusschen deze beide boomen eenerzijds en den boom des levens en der kennis van goed en kwaad anderzijds heeft gelegd. Het behoeft dan ook niet te verwonderen, dat men deze beide boomen ook in de beide zuilen Jāḳīn en Bō'az heeft meenen te-

tectonische en geen cultische beteekenis hadden. Wanneer echter nòch de vorm als zoodanig (ze stellen boomen voor), nòch het materiaal (het zijn geen steenen, maar bronzen zuilen), nòch de naam (ze heeten 'ammudīm en niet maṣṣēbōt) nòch de kultische beteekenis deze zuilen als maṣṣeben bestempelen, is er m.i. ook geen enkele reden ze toch tot de maṣṣeben te rekenen.

[94]) Zoo zegt ook Möhlenbrink (*Tempel*, p. 114): „Wegen der Ausgestaltung der Kapitäle in der Form von Baumwipfeln könnte man auch mit gutem Grund an die Nachbildung heiliger Bäume, der Ascheren, denken." Ook elders werden wel ašēra's vóór den tempel geplaatst, evenals maṣṣeben (over de ašērā's en maṣṣeben zie men beneden pp. 458 sqq.). Lundgreen (*Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestam. Religion*, p. 76) is eveneens van oordeel, dat wij Jāḳīn en Bō'az „als eine künstliche Darstellung von Ascheren" moeten beschouwen. Zoo ook G. A. Barton, art. *Poles and Posts*, ERE, X, p. 94*b*). Dat laatste acht ik echter (evenals de verklaring als maṣṣeben) in verband met de veroordeeling van den ašērā-cultus in Israël uitgesloten; wel houd ik het voor mogelijk, dat zoowel aan deze zuilen als aan de ašērā's een zelfde voorstelling ten grondslag ligt: die van de paradijsboomen. In de beide tempel-zuilen is deze gedachte dan wellicht tot uitdrukking gebracht op dezelfde wijze als dat met de boven besproken palmboomvoorstellingen het geval was, terwijl we de ašērā's zouden kunnen beschouwen als een voorbeeld van de wijze, waarop de paradijstraditie in den illegetiemen cultus tot een afgodische caricatuur verbasterde. — Voor een hypothetische reconstructie van Jāḳīn en Bō'az, inzonderheid wat de kapiteelen betreft, zie men Benzinger, *Hebr. Arch.*[3], Abb. 222 en 223.

[95]) cf. Obbink, *Bijb. Paradijsverhaal*, pp. 41 sqq., 66; E. P. Dhorme, *L'Arbre de vérité et l'arbre de vie*, RB, 1907, pp. 271 sqq. Gišti (het Bab. iṣ balāṭi) beteekent levensboom; gišzida kan volgens Dhorme met „boom der waarheid" worden vertaald (cf. het Register s.v. „gišti" en „giš-zida"). Kristensen (TT, 1908, pp. 216 sqq.) heeft deze voorstelling van de beide boomen als levens- en doodsboom met kosmische beteekenis nader uitgewerkt voor Egypte. Volgens A. H. Sayce (*Religions of Ancient Egypt and Babylonia*, 1902, pp. 350, 459) zou Jāḳīn „a translation of Nin-gis-zida (= „Lord of the upright post") zijn en Bō'az „perhaps a corrupt reminiscence of Tammuz".

rug te vinden [96]). De bijbel zelf geeft ons echter geen enkele aanwijzing, dat Jākīn en Bō'az (en eventueel ook de beide pilaren van Ez. 40 : 49) een dergelijke symbolische beteekenis hebben gehad. In verband met hetgeen ik boven heb opgemerkt over de palmboomen en de kerubim op de wanden van den tempel lijkt het mij echter niet onmogelijk, dat ook met deze beide bronzen planten- of boom-zuilen een nabootsing van de paradijsboomen in het algemeen of van den boom des levens in het bijzonder [97]) is bedoeld, maar te bewijzen is dat niet. In ieder geval heeft men aan deze nabootsing van den boom des levens (gesteld dat deze inderdaad met de beide zuilen vóór den tempel, of met de palmboomafbeeldingen in den tempel is bedoeld) in Israël blijkbaar geen bijzondere religieuze of cultische waarde gehecht (was dat wèl het geval, dan zou dat zeker op de een of andere wijze in den eeredienst zijn uitgekomen) en is deze architectonische ornamentatie misschien eenvoudig van elders overgenomen, met een voor Israël gewijzigde beteekenis, die o.a. in de namen tot uitdrukking werd gebracht.

De bespreking van de beide zuilen voor den tempel van Salomo [98]) brengt ons vanzelf tot de ašērā's, die op vele plaatsen van het O.T. worden genoemd. Men heeft in Jākīn en Bō'az immers ook ašērā's willen zien [99]).

In de Statenvertaling wordt het woord אֲשֵׁרָה [100]) gewoon-

[96]) Zoo bijv. TH. BARNS, art. *Trees and Plants*, ERE, XII, p. 457*a*.

[97]) Van deze opinie is ook TH. BARNS, l.c. In dat geval zou de boom des levens dus als een granaatappelboom zijn beschouwd.

[98]) Op de tien gouden zevenarmige kandelaren van den tempel (1 Kon. 7 : 49; 2 Kron. 4 : 7), die door sommigen ook met den boom des levens in verband worden gebracht, kom ik beneden bij de bespreking van Zach. 4 : 2 sqq. nog nader terug.

[99]) Zoo bijv. G. A. BARTON, art. *Poles and Posts*, ERE, X, p. 94 en LUNDGREEN, *Pflanzenwelt*, p. 76 („Vielleicht müssen wir sie als eine künstliche Darstellung von Ascheren ansehen"). Zie aant. 94.

[100]) Een enkele maal komt ook de vorm אֲשֵׁירָה voor nl. in Dt. 7 : 5; 2 Kon. 17 : 16 en Micha 5 : 13. — Het woord beteekent waarschijnlijk: „de gelukkige" of: „de gelukbrengende" (beatrix) (cf. LUNDGREEN, *Pflanzenwelt*, p. 34; BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, p. 208; id., *Studien*, II, p. 219; KÖNIG, GAR, 1924, p. 297; C. J. GOSLINGA, *Het boek der Richteren*, KVNV, 1933, p. 77). Als pluralis komt zoowel

lijk door „bosch" vertaald[101]), maar het is wel zeker, dat in het O.T. met Ašērā òf een godheid is bedoeld, zeer waarschijnlijk identiek met Astarte (Hebr. עַשְׁתֹּרֶת, Bab. Ištar; in de Amarna-brieven: Ištar, Aširta, Aštarti en Ašērā), de vrouwelijke pendant van den Kanaänietischen mannelijken afgod Ba'al[102]), de vertegenwoordigster van de vrouwelijke natuurkracht, òf een boomstam of houten paal, in welken vorm zij onder Israël in den illegetiemen cultus als de bron van alle vruchtbaarheid en de onderhoudster van het leven werd vereerd[103]). Als godheid komt Ašērā voor in Richt. 3 : 7;

אֲשֵׁרִים als אֲשֵׁרוֹת voor. Dit zou er op kunnen wijzen, dat de ašērā de godheid der vegetatie symboliseerde zoowel in haar mannelijken als in haar vrouwelijken vorm (zie ook aant. 104). Men verg. daarmee de opmerking van EICHRODT (*Theol. A.T.*, p. 52), dat door de ašērā's het „Moment der Doppelgeschlechtlichkeit" in de godsvoorstelling van Israël werd ingevoerd. Men zie ook G. A. BARTON, ERE, X, p. 94*a*. Volgens M. JASTROW (*Hebrew and Babylonian Traditions*, London, 1914, p. 31) symboliseerde de ašērā het vrouwelijk element in de natuur en het altaar het mannelijk element. Of er ook mannelijke en vrouwelijke maṣṣebā's waren, zooals BENZINGER o.a. op grond van Jes. 51 : 1 (met verwijzing naar SELLIN, OLZ, 1912) beweert, lijkt mij allerminst zeker. In Jes. 51 : 1 wordt het woord maṣṣēbā niet eens gebruikt.

[101]) cf. LXX: ἄλσος; Vulg.: lucus, Lutherbibel: Hain.

[102]) Astarte is misschien ook de godin van de maan en Ba'al de god van de zon, hoewel de horens, die in verband met Astarte genoemd worden (men denke bijv. aan den plaatsnaam 'Aštērōt Karnaim in Gen. 14 : 5), evengoed op de horens van de koe (misschien het attribuut van Astarte) kunnen slaan als op de horens van de maan (cf. o.a. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 17 sqq. en FR. JEREMIAS in CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I [4], pp. 632 sqq., 642 sqq.; KITTEL, *GVI*, 1923, I, p. 178). In ieder geval staan zoowel Astarte als Ba'al in nauwe relatie met den vruchtbaarheidscultus en met de heidensche boom- en steenvereering (aan Astarte waren inzonderheid de altijd groene cypres en de myrteboom gewijd, aan Ba'al waarschijnlijk de palmboom). Zij worden in Richt. 3 : 7; 1 Kon. 18 : 19 en 2 Kon. 23 : 4 dan ook samen genoemd.

[103]) Men zie over de Ašērā's: BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 51, 176 sq., 438 sq.; id., *Studien zur Semitischen Religionsgeschichte*, II, Berlin, 1911, pp. 192 sqq.; id., art. *Astarte*, PRE, II [3], s.v.; ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites* [2], pp. 187 sqq., 203 sqq.; KITTEL, *GVI*, 1924, pp. 177 sqq., 194 sqq.; LUNDGREEN, *Pflanzenwelt*, pp. 33 sqq.; GOBLET D'AVIELLA, *Symbolen*, p. 130 sqq.; MOVERS, *Die Phoenicier*, I, pp. 560 sqq.; FR. JEREMIAS, in CHANTEPIE, *Lehrbuch* I [4], pp.

1 Kon. 15 : 13; 18 : 19; 2 Kon. 21 : 7; 23 : 4, 7; 2 Kron. 15 : 16; 19 : 3; 24 : 18 en 33 : 3 [104]); als een houten paal of boomstam [105]) in Ex. 34 : 13; Deut. 7 : 5; 12 : 3; 16 : 21; Richt.

---

642 sqq.; G. F. Moore, Encycl. Bibl., I, s.v. *Asherah*; Benzinger, *Hebr. Arch.*[3], 1927, p. 325 sq.; A. Alt, art. *Aschera*, RVL, I, 235 sq.; Galling, *BRL*, s.v. *Aschera*; König, GAR, p. 297 sq., 311 sq.; Noordtzij, *Gods Woord*[3], 1936, pp. 47, 349, 352; G. Ch. Aalders, art. *Astarte*, Chr. Enc., I, p. 187; id., art. *Bosch*, ib., p. 359; G. A. Barton, art. *Poles and Posts*, ERE, X, p. 93 sq.; J. G. Frazer, *G. B.*, V, 1936, pp. 107 sqq.; Gressmann, art. *Aschera*, RGG, I[2]; Eichrodt, *Theologie des A.T.*, I, p. 52; Z. Mayani, *L'Arbre sacré et le rite de l'alliance chez les anciens Semites*, Paris, 1935 en voorts de litteratuur genoemd in Ges. W., s.v. — De dissertatie van P. Torge, *Aschera und Astarte*, Leipzig, 1902, heb ik niet kunnen raadplegen.

[104]) Volgens B. Stade (*Gesch. Israels*, I, p. 460 sq.) „bedeutet Aschera lediglich den heiligen Pfahl." Uit de Amarnabrieven en de Ras Šamra-litteratuur (cf. H. Bauer, ZATW, 1933, p. 89) is echter wel duidelijk geworden, dat Ašērā ook als naam van de godheid voorkomt. Volgens Zimmern (ZDMG, 1927, pp. 43 sqq.) zou de grondbeteekenis van ašērā echter „hölzerner Kultpfahl" zijn, terwijl de godin Ašērā daarvan als „das perzonifierte Kultgerät" zou zijn afgeleid. Of de ašērā in het O.T. ook als een mannelijke godheid werd voorgesteld, zooals Galling (*BRL*, Sp. 36) op grond van Jer. 2 : 27 vermoedt, is niet zeker. In Jer. 2 : 27 wordt niet bepaald over de ašērā gesproken maar over עֵץ (boom of hout) in het algemeen. M. i. drijft de profeet hier den spot met de houten en steenen afgoden en hangt het „vader" en „moeder" alleen samen met het feit dat עֵץ mannelijk en אֶבֶן vrouwelijk is, cf. Ed. König, *GAR*, p. 312. Zie ook aant. 100.

Voor afbeeldingen van de godin Ašērā zie men Gressmann, *AOB*[2], Taf. CXVIII-CXXI.

[105]) De paal is de van bladeren beroofde boom, wellicht beeld van de ontsluierde Ištar in de onderwereld (cf. Benzinger, *Hebr. Arch.*[3], p. 325 sq.; Chantepie, *Lehrbuch*, I[4], p. 642). De tocht van Ištar naar de onderwereld wordt beschreven in het bekende Babylonische gedicht „Ištar's Hellevaart". Men zie over deze liturgie en over het motief van de ontsluierde Ištar in relatie met de Ašērā-paal ook Fr. Jeremias in Chantepie, *Lehrbuch*, I[4], pp. 556 sqq. De ašērā stelde dan ook waarschijnlijk de vagina voor (cf. Eerdmans, *Godsd. v. Isr.*, I, p. 117). De inkepingen van de Egyptische parallellen der maṣṣēbā's en ašērā's (obelisken en an-zuilen) versterken nog deze gedachte. Geen wonder dat de auteur van het boek der Koningen (1 Kon. 15 : 13) spreekt over het „schandelijk beeld" (מִפְלֶצֶת),

6 : 25, 26; 1 Kon. 14 : 15, 23; 16 : 33; 2 Kon. 13 : 6; 17 : 10, 16; 21 : 3; 23 : 6, 14, 15; 2 Kron. 14 : 2; 17 : 6; 31 : 1; 33 : 19; 34 : 3, 4, 7; Jes. 17 : 8; 27 : 9; Jer. 17 : 2 en Micha 5 : 13.

Deze palen [106]) werden meestal naast een altaar op heuvels

---

dat Maächa, de moeder van koning Asa, voor Ašērā gemaakt had. De samenhang met den boom is nog zoo nauw, dat voor het oprichten van de ašērā-paal hetzelfde werkwoord gebruikt wordt als voor het planten van boomen, cf. Ex. 34 : 13; Deut. 12 : 2 sq., 16 : 21 (in dit laatste vers wordt de uitdrukking אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ gebruikt) en 2 Kon. 17 : 10; zoo ook voor het afhouwen, uitrukken etc. (cf. LUNDGREEN, *Pflanzenwelt*, p. 35). — Uit de Mišna (Sukka III, 1, 2, 3, 5) zou men kunnen opmaken, dat zich aan de ašērā's nog looftakken bevonden, want blijkens dezen tekst was het den Israëlieten verboden voor het loofhuttenfeest takken te gebruiken, die van een ašērā waren genomen (של אשרה), cf. BAUDISSIN, *Studien*, II, p. 219.

Anderzijds waren het toch blijkbaar ook geen levende boomen meer, want in 1 Kon. 14 : 23 en 2 Kon. 17 : 10 staat, dat ze werden opgericht „*onder* alle groene boomen". Toch waren er wel Rabbijnen, die de ašērā's voor levende boomen hielden (cf. 'Abōda Zārā, 45*b*).

[106]) In verband met uitdrukkingen, zooals in 1 Kon. 14 : 15, 23; 16 : 33; 2 Kon. 17 : 16; 21 : 3 e.a. is het waarschijnlijk, dat de palen werden bewerkt. Hoe ze er uitzagen is echter niet bekend. Waarschijnlijk zal de vorm ongeveer dezelfde zijn geweest als die van een klei-model uit Cyprus (cf. afb. 102; men zie ook de voorstellingen op een zegel en op een potscherf, waarvan GALLING een afb. geeft in zijn *BRL*, 1937, Sp. 35; zie ook GRESSMANN, *AOB*, Abb. 595*f* en de afbeeldingen vermeld door KITTEL, BVI, I, 1923, p. 194, Anm. 2 en p. 195, Anm. 2). „Wie weit die A. mit dem stilisierten Lebensbaum zusammengehört," zegt GALLING, l.c. „lässt sich nicht entscheiden". Men zie ook LENORMANT, *Les Origines de l'Histoire* [2], I, p. 90, n. 1.

Het is niet onmogelijk, dat de ašērā ook met linten of slingers werd omwonden, vooral als er eenige samenhang was tusschen de ašērā en den Babylonischen „levensboom". Op een door DE SARZEC in Telloh gevonden zuil ziet men van het punt, waar de takken zich splitsen, linten afhangen (cf. J. MÉNANT, *Les pierres gravées de la Haute-Asie*, I, p. 220). Misschien was ook wel het hoofd van de godheid op het boveneinde van den paal aangebracht, of de afbeelding van de godin op den paal ingesneden. Dergelijke ašērā's zijn tenminste te Tell Halaf en op Cyprus gevonden (cf. CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I, pp. 618, 642 sqq.; zie ook LENORMANT, *Les Origines de l'Histoire* [2], I, p. 89 sq.: „ce pieu plus ou moins enrichi d'ornaments qui constituait le simulacre consacré de la déesse chthonienne de la fécondité et de la vie dans le culte kenânéen de la Palestine ....."). —

en onder groene boomen opgericht (cf. 1 Kon. 14 : 23 en Jer. 17 : 2). De eeredienst voor dezen heiligen paal was onder Israël uitdrukkelijk verboden (cf. Ex. 34 : 13; Deut. 7 : 5; 12 : 3; 16 : 21; zie ook Richt. 6 : 25 sqq., 1 Kon. 14 : 15, 23; 15 : 13; 16 : 33; 2 Kon. 13 : 6; 17 : 10; 18 : 4; 21 : 3, 7; 23 : 6, 15), maar de Israëlieten hadden toch, zooals uit de boven aangehaalde teksten blijken kan, dezen Kanaänietischen vruchtbaarheidscultus van de oorspronkelijke bewoners van Palestina overgenomen [107]). Zelfs maakt het Oude Testament melding van

2 Kon. 23 : 7 zou kunnen doen vermoeden, dat de ašērā's soms werden bekleed, zooals misschien ook met de ašērā's op Cyprus (cf. CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I [4], p. 618 en zeker met de Egyptische Ded-zuil het geval was; D. VÖLTER, *Aegypten und die Bibel* [4], Leiden, 1909, p. 108 sq. beschouwt dan ook de Ded-zuil als een parallel van den Ašērā-paal. Men zie daarvoor ook het Reg. s.v. Ded-zuil en het slot van aant. 118). De ašērā's schijnen soms ook met de maansikkel of de zonneschijf te zijn afgebeeld (cf. *CIS*, I, Tab., nrs. 326, 365, 370, 372, 388, 397 sq. en 426; KITTEL, *GVI*, 1923, I, p. 195, Anm. 2; G. A. BARTON, ERE, X, p. 93).

[107]) Dat blijkt duidelijk uit Ex. 34 : 13; Deut. 7 : 5; 12 : 3 en 16 : 21. — Over den invloed van den Kanaänietischen godsdienst op Israël zie men o.a. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 511 sqq.; ED. KÖNIG, *Gesch. d. altt. Rel.*, 1924, pp. 295 sqq.; A. NOORDTZIJ, *Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis* [3], 1936, p. 326 sqq., inzonderheid pp. 357 sqq.; G. CH. AALDERS, *Sporen van Animisme in het Oude Testament?*, p. 37; FR. NÖTSCHER, *Altorient. u. alttestam. Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926, pp. 195 sqq. (i.z. het Israëlietische opstandingsgeloof acht NÖTSCHER de Kanaänietische beïnvloeding van zeer geringe beteekenis; de invloed van het Kanaänietische geloof in een vegetatie-godheid op het volksgeloof en den illegetiemen cultus is veel grooter, cf. EICHRODT, *Theol. A.T.*, I, pp. 45, 51 sq., 70, 99, 111); O. EISSFELDT, *Philister und Phönizier*, AO, 34, 3, Leipzig, 1936, pp. 6 sqq.

Het is niet onmogelijk, dat de nadere bestudeering van de in 1929 en volgende jaren ontdekte Ras Šamra-litteratuur eenig meer licht zal kunnen verspreiden over de beïnvloeding van de Israëlietische volksgodsdienst en cultuur door die van Kanaän, maar voorloopig is de oogst in dat opzicht nog niet zoo heel groot; publicaties als *Die Keilinschriften von Ras Šamra und das A.T.*, ZDMG, 1935, pp. 372 sqq. van A. JIRKU; *The Ras Shamra Tablets. Their Bearing on the O.T.*, Edinburgh, 1935 van J. W. JACK; *Les textes de Ras Shamra et l'A.T.*, RB, 1937, pp. 526 sqq. van R. DE VAUX, en *Les Découvertes de Ras Shamra et l'A.T.*, Paris, 1937, van R. DUSSAUD, hoe waardevol ze op zichzelf ook mogen zijn voor het leeren kennen van den inhoud der te Ras Šamra gevonden klei-tabletten, wekken door hun titels toch

een ašērā in den tempel te Jeruzalem, die door koning Josia

grooter verwachtingen, dan bij het critisch doorlezen op grond van de tot nu bekend geworden feiten gerechtvaardigd schijnt. Vooral D. NIELSEN's *Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie* moet in dit opzicht praematuur worden genoemd (cf. TH. C. VRIEZEN, EOL, Jaarb. 5, 1937/8, p. 332). Voorzoover het ons onderzoek betreft volsta ik daarom met de volgende opmerkingen. Van een oorspronkelijk paradijs of daarin voorkomende bijzondere boomen is tot op heden, voorzoover mij bekend, nog geen spoor gevonden. Wel wijst men soms (zoo bijv. NIELSEN, o.c., p. 80) t.a.v. de beide boomen op het feit, dat in de Ras Šamra-mythologie aan El zoowel wijsheid als eeuwig leven moeten worden toegeschreven (men zie daarover ook Hoofdst. II, aant. 68), maar over eenig verband met paradijsboomen wordt nergens gerept. Wel schijnt de idee van een godentuin („het veld van El" en „het veld van Ašerat") voor te komen (cf. VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 121) en wordt „adm" of „'dm" in den zin van „mensch" gebruikt (cf. VRIEZEN, o.c., p.p. 119, 121), maar anderen, zooals A. VAN SELMS (EOL, 1937/8, p. 338) wijzen er op, dat we met etymologieën van VIRROLEAUD en DUSSAUD wat voorzichtig moeten zijn. — Voorts zijn afbeeldingen gevonden van voorstellingen, die aan den Babylonischen „levensboom" herinneren (cf. afb. 60), maar dat zegt niet zooveel, zoolang wij niet met zekerheid kunnen zeggen, wat deze „levensboom" precies voorstelt (cf. pp. 332 sqq.). — Merkwaardig is, dat in één van van de Ras Šamra-teksten het sterven der menschen wordt toegeschreven aan het gestorven zijn van den mythischen held Aliyan (cf. R. DUSSAUD, *Le mythe de Ba'al et d'Aliyan*, RHR, 1935, p. 54; zie ook H. BAUER, *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra*, Berlin, 1936, p. 44 en J. A. MONTGOMERY and Z. S. HARRIS, *The Ras Shamra Mythological texts*, Philadelphia, 1935, aangehaald door VRIEZEN, *Onderzoek*, p. 120), maar het verband is te vaag dan dat van een parallel met het bijbelsche verhaal gesproken kan worden. — Over de Phoenicische woorden ḥwt (met Eva in verband gebracht) en eden in den zin van weelde, geluk, spraken wij vroeger reeds (cf. p. 164, aant. 146 en p. 213 sq., aant. 295). — De Phoenicische mythe van de eerste menschen Aiōn en Protogonos en van de „ambrosiaansche rots" als een soort eiland der zaligen kennen wij alleen uit bronnen van veel lateren tijd en bevatten hoogstens een vage reminiscentie aan het oorspronkelijk paradijs. Voor den lichtenden olijfboom zie men p. 481.

Een overzicht van de Ras Šamra-vondsten vindt men behalve in de reeds genoemde litteratuur in JOH. FRIEDRICH, *Ras Šamra. Ein Überblick über Funde und Forschungen*, AO, 33, 1/2, Leipzig, 1933; id., *Ras Schamra*, EOL, Jaarb. nr. 5, 1937/8, pp. 340 sqq. Men zie ook de publicatie van allerlei mythologische teksten door CH. VIRROLLEAUD in het tijdschrift „Syria" (1929 sqq.); E. P. DHORME, R.B., 1930, pp. 571 sqq.; 1931, pp. 32 sqq.; R. DUSSAUD, RHR, 1931 en

daaruit verwijderd werd (2 Kon. 21 : 7; 23 : 4 sqq.) [108]). Waarschijnlijk was de houten paal of boom aan Astarte, de steenen zuil aan Ba'al gewijd [109]).

1935/6; H. Bauer, ZATW, 1933, p. 81 sqq.; 1935, pp. 44 sqq. en voorts O. Eissfeldt, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Funde von Ras Schamra*, ZDMG, 1934, p. 173 sqq.; F. Treu, *Quelques notes sur Ras Schamra, fouilles, monuments, et mythes*, Studia Catholica, I, Riga, 1935, pp. 201 sqq.; C. v. Gelderen, *Bijb. Handb.*, I, 1935, p. 105; A. Lods, *Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras Chamra et leurs rapports sur l'A.T.*, RHPhR, 1936, pp. 101 sqq.; J. A. Montgomery, *Notes on the mythological Epic Texts from Ras Shamra*, JAOS, 53, pp. 97 sqq.; J. H. Kroeze, *Genesis Veertien*, Hilversum, 1937, pp. 155 sqq. en de publicaties van de „Mission de Ras Shamra", T. I. Ch. Virrolleaud, *La légende phénicienne de Danel*, T. II, id., *La légende de Keret, roi des Sidoniens* (men zie ook de critiek daarop van E. P. Dhorme in „Syria", 1937, pp. 104 sq.). Tenslotte herinner ik nog aan de woorden, waarmede Joh. Friedrich zijn bovengenoemd artikel beeindigt (EOL, 1937/8, p. 348): „Unser Verständnis der Texte ist .... noch in einem derart elementaren Stadium, dass voreilige Schlüsse nur Unheil stiften könnten."

[108]) Het is in dit verband merkwaardig, dat in lateren tijd volgens de Mišna (Middōt 3, 8) zich „aan den ingang van den הֵיכָל een gouden wijnstok bevond, die over staken hing; en ieder, die een blad of een druif of een tros wilde schenken, bracht dien en hing dien daaraan op." Men zie ook Josephus, *Antiqu. Jud.*, XV, 11, 3 en *De Bello Judaico*, V, 5, 4). — Palache merkt naar aanleiding van deze plaats op (*Heiligdom*, p. 63), dat het brengen van geschenken aan dezen wijnstok sterk herinnert aan de votief-gaven, die men aan werkelijk heilige boomen placht te brengen. — Het volk geloofde, dat die gouden wijnstok op wonderbaarlijke wijze groeide en dat hij gouden vruchten voortbracht zooals een gewone wijnstok druiven. In dezen vorm is het verhaal ook tot de Mohammedanen gekomen (cf. Palache, o.c., p. 63, aant. 2). De uitspraak van R. Ōša'jā (in bar. Jōmā 21*b*), die beweerde, dat Salomo in den tempel allerlei gouden vruchtboomen geplant had, zal wel naar aanleiding van dezen gouden wijnstok in den tempel van Herodes ontstaan zijn. — Over den wijnstok in verband met den boom des levens zie men het Register, s.v. wijnstok; over gouden boomen e.d. zie men R. Köhler, *Kleinere Schriften* (ed. Bolte), I, Weimar, 1898, p. 412; V. Bérard, *De l'origine des cultes Accadiens*, Paris, 1894, p. 78; C. Böttticher, *Baumkultus*, pp. 212 sqq.; M. J. Bin Gorion, *Der Born Judas*, I [2], Leipzig, 1918, pp. 217, 375; N. M. Penzer, *The Ocean of Story*, IV, p. 128; ERE, II, p. 683*a* (gouden boom met water des levens in het paradijs der Dajaks) en voorts het Register s.v. „gouden boomen".

[109]) Baudissin, *Studien*, II, p. 218 sq.

Deze steenen zuilen zijn de zgn. Maṣṣēbā's (מַצֵּבָה) [110], die in Ex. 23 : 24; 34 : 13; Lev. 26 : 1; Deut. 7 : 5; 12 : 3; 16 : 22; 1 Kon. 14 : 23; 2 Kon. 3 : 2; 10 : 26 sq.; 17 : 10; 18 : 4; 23 : 14; 2 Kron. 14 : 2; 31 : 1; Hos. 3 : 4; 10 : 1 sq. in verband met den Kanaänietischen Ba'als-dienst worden genoemd [111].

---

[110]) Over de beteekenis van dit woord ook in de met het Hebreeuwsch verwante talen zie men J. DE GROOT, *Palestijnsche Masseben*, pp. 59 sqq.

[111]) Men zie over de maṣṣēbā's BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, pp. 29 sqq.; id., art. *Malsteine*, PRE [3], XII, pp. 130 sqq.; JOH. DE GROOT, *Palestijnsche Masseben*, inzonderheid pp. 38 sqq., 42 sqq., 59 sqq., 78 sqq.; A. NOORDTZIJ, art. *Masseben*, Chr. Enc., IV, p. 97 sq.; EICHRODT, *Theol. A.T.*, I, p. 51 sq.; H. GRESSMANN, *Dolmen, Masseben und Napflöcher*, ZATW, 1909, pp. 113 sqq.; ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites* [2], pp. 187 sqq., 203 sqq.; E. SELLIN, OLZ, 1912, pp. 119 sqq., 371 sqq.; B. D. EERDMANS, *The Sepulchral Monument „Maṣṣebah"*, JBL, 1911, pp. 109 sqq.; K. BUDDE, OLZ, 1912, pp. 248 sqq., 469 sqq.; KÖNIG, *GAR*, 1924, p. 107 sq., 110 sq.; KITTEL, *GVI*, 1929, I, pp. 192 sqq.; G. BEER, *Steinverehrung bei den Israeliten*, 1921; D. M. KAY, art. *Maṣṣēbhāh*, ERE, VIII, 487 sq.; G. F. MOORE, Enc. Bibl. III, s.v. „*Massebah*"; FRAZER, *G.B.*, V [3], 1936, pp. 107 sqq.; P. THOMSEN, *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden*, AO, 30, Leipzig, 1931, p. 45 sq.; BENZINGER, *Hebr. Arch.* [3], pp. 320 sqq.; C. v. GELDEREN, *Koningen*, II, KVNV, p. 82 sq. en GALLING, *BRL*, Sp. 368 sqq. Zie ook aant. 92 en de in Ges. W. s.v. מַצֵּבָה genoemde litteratuur.

Tegen den illegetiemen ašērā-cultus is altijd weer onder Israël van Godswege geprotesteerd als een afschuwelijke afgoderij. Tegenover de maṣṣeben, die ook als herinneringszuilen werden opgericht (cf. Gen. 28 : 18, 22; 31 : 13, 15; 35 : 14, 20; Ex. 24 : 4; Joz. 4 : 3 sqq.; 1 Sam. 13 : 3 sq.; 2 Sam. 18 : 18; Ez. 26 : 11, in welke plaatsen behalve מַצֵּבָה ook wel de woorden נְצִיב of מַצֵּב worden gebruikt, die van denzelfden stam יצב zijn afgeleid), werd over het algemeen een andere houding aangenomen. Soms werden de maṣṣeben zelfs in verband gebracht met Jahve, zooals in Jes. 19 : 19 (een maṣṣēbā „voor den HEERE"). Men denke ook aan de door Jacob opgerichte steenen (Gen. 28 : 18; 31 : 44 sqq.; 35 : 9 sqq.). Maar daar betreft het herinneringsmaṣṣeben, cf. KÖNIG, *GAR*, 1924, pp. 101 sqq., 107 sq.; zie ook G. CH. AALDERS, *Sporen van Animisme in het O.T.?*, pp. 38 sqq. De steen werd niet als godheid beschouwd, zelfs niet als openbaringsplaats (G. WILDEBOER, *Jahvedienst en Volksreligie*, Groningen, 1898, p. 21), maar is eenvoudig een herinneringssteen. Terecht zegt daarom de GROOT (*Palestijnsche Masseben*, p. 44): „Jakobs massebe te Bethel heeft met den lateren baetyliëndienst niets te maken." Zie ook G. CH.

Zoowel ašērā's als maṣṣēbā's worden door verschillende geleerden niet alleen met vruchtbaarheidsemblemen maar ook met den boom des levens in verband gebracht [112]). De moeder-

---

AALDERS, *Genesis*, II, p. 198 sq. Als kultische maṣṣeben, ook wanneer ze naast een altaar van Jahve werden opgericht, werden ze als uiting van verwerpelijk syncretisme door God uitdrukkelijk verboden (Dt. 16 : 22). Voorzoover ze met den Ba'al-dienst verbonden waren gold het prophetisch protest dus ook deze „opgerichte steenen" (men zie o.a. Ex. 23 : 24; 34 : 13; Dt. 7 : 5; 12 : 3; Micha 5 : 12; cf. ook 2 Kon. 10 : 26 sq.; Hos. 10 : 1 sq. Dit gold ook de חַמָּנִים ter eere van Ba'al-chammān, waarvan in Lev. 26 : 30; Ez. 6 : 4, 6 e.a. sprake is; cf. ook 2 Kron. 34 : 4), zelfs wanneer ze als Jahve-maṣṣeben zouden zijn bedoeld (cf. bijv. Lev. 26 : 1 en Dt. 16 : 22) en de uitroeiïng door Asa, Hizkia (2 Kon. 18) en Josia werd geprezen. Het naast elkaar vermelden van offers en maṣṣeben e.d. in Hos. 3 : 4 hield geen goedkeuring in; dat blijkt wel uit het feit, dat ook de terafīm werden genoemd, en dat door Micha (5 : 12), een tijdgenoot van Hizkia, de maṣṣeben uitdrukkelijk werden afgekeurd.

[112]) cf. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, p. 438: „In der alttestamentlichen Paradiesesgeschichte verleiht ein Baum durch den Genuss seiner Frucht die Gabe ewigen Lebens. Dieser Baum wird ein ausseralttestamentlicher Vorbild haben." Van den Babylonischen „levensboom" is dat niet zeker, zegt BAUDISSIN. „Unverkennbar dagegen," gaat hij dan verder, „waren dies, aber kaum mit einem Hinweis auf die Fortdauer des Lebens sondern wohl allein auf die Lebensentstehung, die heiligen Bäume der kanaanäischen Aschera; wir haben uns diese Göttin wie die Astarte als Lebensspenderin vorzustellen."

Zoo ook HOLMBERG, *Baum des Lebens*, pp. 83 sqq. Nadat HOLMBERG eerst heeft gewezen op het verband tusschen Ištar-Astarte (p. 84) en de Ašērā-paal (p. 86), brengt hij deze later weer in relatie met den boom des levens en de paradijsbron (p. 94) „Der Lebensbaum, die Paradiesquelle und der Omphalosstein," zegt hij, „befinden sich alle im Mittelpunkt der Erde. Im Verein mit einem Jeden erscheint eine Fruchtbarkeitsgöttin, welche die ganze Schöpfung gebiert und ernährt. So können wir zu keinem anderen Resultate kommen, als dass sie alle die Ausdrucksformen derselben Grossen Mutter sind und dass die orientalischen Völker also dieselbe Gottheit sich bald als Lebensbaum, bald als Quelle, bald als Nabelstein vorgestellt haben." Ook in India is de navel der aarde de levensbron en uit den navel van Wiṣṇu ontspruit de Lotus-bloem (p. 95). Hetzelfde verband tusschen Magna Mater en boom des levens vindt HOLMBERG bij de Ostjaken en andere volken (p. 96 sq.). Aan het slot van zijn hoofdstuk over „Die grosse Mutter" vat hij het resultaat van zijn onderzoek dan nogmaals samen in deze woorden: „So ist jene grosse allgebärende

godin (Magna Mater), tevens godin der vruchtbaarheid, werd onder een boom vereerd, en dikwijls als uit een boom tevoorschijn komend afgebeeld [113]). Bij de Sumeriërs heette ze Ninharsag en bevond ze zich, als godin van den navel der aarde, met den levensboom en de levensbron op den wereldberg in het middelpunt der aarde. Zoo zouden ook de maṣṣēbā als navelsteen of phallos en de cultus-ašērā als „boom des levens" met de vereering van Ašērā of Astarte (de Phoenicische moedergodin en godin der vruchtbaarheid) in verband staan [114]). Wij hebben daaromtrent echter geen enkele zekerheid. Wel wekken de Bijbelsche gegevens bij ons het vermoeden, dat wij in den Ašērā-cultus met een illegetiemen eeredienst te doen hebben, die door Kanaänietische boomvereering beïnvloed is, maar van eenige relatie met den boom des levens wordt toch nergens gerept. Natuurlijk is het niet onmogelijk, dat de Kanaänietische boomvereering en vruchtbaarheidscultus in eenig verband staan met de verbasterde traditie van den boom des levens, of dat er een wederkeerige beïnvloeding heeft plaatsgehad, maar historisch is dat niet meer na te gaan [115]) en onder Israël heeft men deze relatie (zoo zij er inderdaad ooit geweest is) in ieder geval niet gekend.

---

und -ernährende Mutter gleichzeitig als Erdnabel und Weltberg, als Paradiesquelle und Lebensbaum gedacht."

Men zie ook LENORMANT, *Les Origines de l'Histoire*, I [2], pp. 88 sqq. en BENZINGER, *Hebr. Arch.* [3], p. 316.

[113]) Zoo bijv. op een (Cyprische?) munt uit Myra in Lycia (cf. afb. 87).

[114]) cf. HOLMBERG, *Baum des Lebens*, pp. 84 sqq. (zie aant. 112). Volgens DE GROOT, *Palest. Masseben*, p. 78 sqq., hebben de maṣṣeben echter oorspronkelijk geen phallische beteekenis. Wel acht hij het mogelijk, dat de phallusvereering later met die van de maṣṣeben verbonden werd. Zoo kunnen ook de Kanaänieten en Israëlieten in den loop der tijden phallische maṣṣeben hebben gekend (cf. aant. 92).

[115]) Wel is het merkwaardig, dat op een bokaal van Phoenicischen oorsprong een gestyleerde „heilige boom" is afgebeeld tusschen twee als Assyriërs gekleede personen, die met de eene hand een lotusbloem plukken en in de andere hand een hengselkruis vasthouden. Hier wordt de heilige boom dus met de bloem en den sleutel des levens in verband gebracht. (Zie afb. 56 = GOBLET D'ALVIELLA, *Symbolen*, pl. V, fig. B.).

Met de Aŝērā-vereering hangt ten nauwste samen de cultus „onder iederen groenen boom" (תַּחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן), waarvan in Deut. 12 : 2; 1 Kon. 14 : 23; 2 Kon. 16 : 4; 17 : 10; 2 Kron. 28 : 4; Jes. 57 : 5; Jer. 2 : 20; 3 : 6, 13; 17 : 2 en Ez. 6 : 13 sprake is[116]). Het is niet zeker of men hier met een vereering van de boomen zelf of alleen met een cultus onder de boomen te doen heeft. Wanneer men alleen op de uitdrukking „onder iederen groenen boom" afgaat, lijkt dat laatste het meest waarschijnlijk[117]); in verband met de (waarschijnlijk ook in dien tijd reeds bestaande) Semietische boomvereering[118])

---

116) Men zie ook Jes. 1 : 29; 65 : 3; 66 : 17; Ez. 20 : 28 en Hos. 4 : 13. Waarschijnlijk zullen deze „groene boomen" vooral eiken zijn geweest (Hos. 4 : 13), wier bladeren altijd groen zijn. HIËRONYMUS vertelt, dat nog in zijn tijd een Abrahamseik (cf. Gen. 13 : 8) door Joden en Christenen, door Phoeniciërs en Arabieren en heidenen met gebeden werd vereerd. Aan den voet bevond zich een heilige bron, waarin men geldstukken en offerkoeken wierp, cf. B. STADE, *Gesch. d. Volkes Israel*, I², p. 461. Men zie voor dezen eik ook JOSEPHUS, *Antiqu.*, I, 10, 4; *De Bello Jud.*, IV, 9, 7. Helena, de Moeder van Constantijn den Groote liet den boom verwijderen en bouwde er een christelijke kapel voor in de plaats (cf. SOZOMENUS, *Hist. eccl.*, II, 4). Uit het hout van eiken werden ook de godenbeelden vervaardigd (Jes. 44 : 4).

Behalve de eiken komen echter ook de terebinthen (Jes. 1 : 29; 57 : 5; Ez. 6 : 13; Hos. 4 : 13) palmen, granaatappelboomen en in het algemeen de altijd groene boomen in aanmerking, die in den Israëlitischen illegetiemen cultus werden beschouwd niet als woonplaatsen der godheid (zooals bijv. WELLHAUSEN, *Proleg.*⁴, p. 239 en STADE, *Gesch. d. Volkes Isr.*, I², p. 451, dachten) maar als representanten van de physische levenskracht en als symbolen van de vruchtbaarheids- en vegetatiegodheden (cf. BAUDISSIN, *Studien*, II, p. 230).

117) cf. G. CH. AALDERS, *Sporen van Animisme*, p. 40.

118) F. K. MOVERS, *Die Phönizier*, I, 1841, pp. 567 sqq.; W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*², London, 1894 (3d. ed. ib., 1927), pp. 165 sqq.; J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heitentums*, Berlin, 1897, pp. 101 sqq.; LUNDGREEN, *Pflanzenwelt*, pp. 13 sqq.; GOBLET D'ALVIELLA, *Symbolen*, pp. 129 sqq.; BAUDISSIN, *Studien zur Sem. Rel. gesch.*, II, pp. 184 sqq.; G. A. BARTON, *A Sketch of Semitic Origins*, New York, 1902, pp. 75 sqq.; M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions Semitiques*², Paris, 1905, pp. 169 sqq.; PHILPOT, *The Sacred Tree*, pp. 3 sqq., 8 sq., 12, 39 sq., 75, 87 sqq.; S. J. CURTISS, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*,

lijkt het mij echter ook heel goed mogelijk dat hier de vereering der „groene boomen" zelf bedoeld is, als representanten van de godheid der vruchtbaarheid[119]) (behalve de Astarte- en Ba'al-cultus, was ook die van Adonis[120]), Attis[121]),

Leipzig, 1903, pp. 96 sqq.; PALACHE, *Heiligdom*, pp. 12 sqq., 26 sqq., 79; R. FRIELING, *Von Bäumen, Brunnen und Steinen in den Erzvätergeschichten*, Christengemeinschaft, XI, pp. 80 sqq., 104 sqq., 166 sqq.; J. SCHEFTELOWITZ, *Alt-Palästinensischer Bauernglaube*, Hannover, 1925, pp. 20 sq., 85 sqq.; B. MEISLER, art. *Heilige Bäume*, Enc. Jud., 3 s.v.; S. M. ZWEMER, *The Influence of Animism on Islam*, pp. 208 sqq.; B. GEMSER, *Persoonsnamen*, p. 217; SAM. KRAUSS, *Service Tree in the Bible and Talmud and in Modern Palestine*, Hebr. Un. Coll. Annual I, 1924, pp. 179 sqq. en Z. MAYANI, *L'Arbre sacré et le rite de l'alliance chez les anciens Semites*, Paris, 1935. Overigens verklaren de meeste der bovengenoemde orientalisten vele boomen, waarover in het O.T. gesproken wordt, voor „heilig", zonder dat het O.T. zelf daarvoor eenige aanleiding geeft. Zelfs wordt Jahve door sommigen voor een oorspronkelijke „boomgodheid" gehouden (zoo bijv. GRESSMANN, *Ursprr. d. isr.-jüd. Esch.*, pp. 55 sqq., o.a. op grond van het feit, dat de Heere aan Mozes in een braambosch verscheen). Men zie ook B. BAENTSCH, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tübingen, 1906, p. 107, die terecht opmerkt, dat men breken moet met de voorstelling, alsof het vóór-Mozaïsche tijdperk een periode van animistische en fetichistische boom- en steenvereering zou zijn geweest. — Uit LUCIANUS' *De Dea Syria* § 49 weten we, dat het in Hierapolis aan den Euphraat de gewoonte was in het voorjaar boomen uit het woud te halen, die als symbolen van het ontwakende leven op te richten op het voorplein vóór den tempel, met gewaden en allerlei sieraden te behangen en daarna te verbranden. Het betreft hier echter waarschijnlijk een Hethietisch gebruik (cf. ED. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 2 [2], p. 642 sq.). Voor dit feest en voor overeenkomstige gebruiken bij andere volken zie men W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, II [2], Berlin, 1904, pp. 259 sqq., 347 sqq. en het Register s.v. „lappenboom", „Meiboom", „Kerstboom", „wenschboom" en „lichtboom".

[119]) cf. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, p. 176 sq. — Ook AALDERS (*Animisme*, p. 40) spreekt als zijn oordeel uit, dat de „heilige" boomen „een zeer belangrijke rol spelen in den Kanaänietischen cultus zoowel als in den daardoor beïnvloeden illegetiemen volksgodsdienst".

[120]) cf. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, p. 139 sq., 166 sqq., 173, 188, 348 sq.; FRAZER, *G. B.*, V [3], 1936, pp. 227 sqq., 236 sqq.; H. GRESSMANN, *The Mysteries of Adonis and the Feast of Tabernacles*, Expositor, 1925, pp. 416 sqq.

[121]) BAUDISSIN, o.c., pp. 173, 370; FRAZER, o.c., pp. 266 sqq., 277 sqq.; ERE, I, 217 sq.; HEPDING, art. *Attis*, RGG, I [2], Sp. 621.

Esmun [122]), Melkarth [123]), Tammuz [= Adonis] [124]) en Marduk [125]) nauw met de boomvereering en de voorjaars- en vegetatie-riten verbonden), waarbij de adoranten en de eventueele altaren zich vanzelfsprekend *onder* den boom bevonden [126]). Deze illegetieme cultus had (evenals de gewone offerdienst vóór den tempelbouw [127])) plaats op natuurlijke of kunstmatige hoogten [128]), בָּמָה (pl. בָּמוֹת) geheeten (cf. 1 Kon. 3 : 2 sqq.; 11 : 7; 12 : 31 sq.; 13 : 32; 14 : 23; 15 : 14; 22 : 44;

---

[122]) Baudissin, o.c., pp. 256 sqq.

[123]) id., pp. 33, 359, 380.

[124]) id., pp. 6, 99 sqq., 103 sqq., 114 sq., 173, 352 sqq., 370 sqq.; Frazer, o.c., p. 230; Chantepie, *Lehrbuch*, I [4], p. 555.

[125]) Baudissin, o.c., p. 107 sq., 341 Anm. 4, 358, 377 Anm. 1, 380; Chantepie, o.c., pp. 558 sqq.

[126]) Deze opinie wordt m.i. nog versterkt door uitspraken in de H.S. zooals in Jes. 1 : 29, waar de profeet tot de Israëlieten zegt: „want zij zullen te schande worden om de eiken (אֵילִים), waarin gij lust hebt, en gij zult schaamrood worden om de hoven (גַּנּוֹת), die gij u hebt verkoren." Terecht merkt Ridderbos (*Jesaja* I, KVNV, Kampen, 1922, p. 11) op, dat dit slaat op den met heidensche praktijken vermengden offerdienst der Israëlieten. „De afgodendienst der Kanaänieten", zegt hij „bestond wezenlijk in een vergoddelijking der natuurkrachten; daarom offerde men gaarne onder groene boomen: het beeld der frissche levenskracht". De cultus heeft hier m.i. duidelijk betrekking op de boomen zelf. In het licht van deze teksten en van hetgeen wij over de boomvereering der Semieten in het algemeen weten lijkt mij daarom de opmerking van M. J. Lagrange, *Études sur les Religions Semitiques*, Paris, 1903, p. 173 (met instemming aangehaald door G. Ch. Aalders, *Sporen van Animisme*, p. 40), dat de boom voor de Kanaänieten zeer gezocht was „comme accessoire obligé du lieu de culte, nullement comme son objet" niet in overeenstemming met de werkelijkheid of althans van te stelligen aard. Over de גַּנּוֹת wordt ook gesproken in Jes. 65 : 3 en 66 : 17.

[127]) De tabernakel en het brandofferaltaar bevonden zich blijkens 1 Kron. 21 : 29 en 2 Kron. 1 : 3 op de hoogte te Gibeon, cf. ook 1 Sam. 9 : 12 sqq. en 10 : 13.

[128]) cf. Joh. Jeremias, *Der Gottesberg*, Gütersloh, 1919, pp. 28 sqq.; Baudissin, *Studien*, II, pp. 231 sqq., inzonderheid pp. 255 sqq.; id., art. *Höhendienst der Hebräer*, PRE [3], VIII, pp. 177 sqq.; W. Robertson Smith, *Religion of the Semites* [2], pp. 470 sqq.; König, *GAR*, pp. 92 sq., 309 sq.; Eerdmans, *Godsd. v. Isr.*, I, pp. 116 sqq.; Noordtzij *Ezechiël*, p. 82 sq., 173 sq., 226; Galling, art. *Kulthöhe*, BRL, 1937,

2 Kon. 12 : 3; 14 : 4; 15 : 4, 35; 17 : 9, 29, 32; 21 : 3; 23 : 8, 19; 1 Kron. 16 : 39; 2 Kron. 14 : 3; 21 : 11; Jes. 15 : 2; 16 : 12 [van Moab gezegd]; 36 : 7; Jer. 7 : 31; 19 : 5; 48 : 35 [Moab]; Ez. 16 : 16 [?]; Hos. 10 : 8 en Am. 7 : 9[129]). Het prophetisch protest richtte zich nog niet zoozeer tegen het feit, dat (vooral zoolang de tempel er nog niet was) de offerdienst op hoogten plaats had (cf. Ex. 20 : 34; Richt. 6 : 26; 1 Sam. 9 : 12 sqq.; 1 Kon. 3 : 2 sq.; 18 : 30 e.a.; zie ook VAN GELDEREN, Koningen I, KVNV, pp. 73 sqq.), hoewel ook deze hoogten, in zooverre ze met den Kanaänietischen afgodendienst in verband stonden, moesten worden verwoest (cf. Num. 33 : 52; Deut. 12 : 2), maar tegen den illegetiemen cultus zelf.

Men heeft de בָּמָה wel met den paradijs- en godenberg in verband willen brengen[130]) en er dus een parallel in willen zien van den Babylonischen zikḳurat[131]), en in de „groene boomen" zou men dan een reminiscentie aan het paradijs of aan den wereldboom en zoo ook aan den boom des levens[132]) kunnen zien, maar het eenige wat wij met vrij groote zekerheid kunnen zeggen is, dat deze illegetieme boom- en hoogtencultus der Israëlieten door beïnvloeding van de Kanaänietische pseudo-religie is ontstaan[133]). Ik acht een mogelijk verband tusschen deze vereering van „heilige boomen" en de vermythologiseerde traditie van den boom des levens niet a priori

Sp. 344 sq. — Over de beteekenis van het woord בָּמָה zie men BAUDISSIN, *Studien*, II, pp. 256 sqq. en Ges. W., s.v. De LXX vertaalt בָּמָה doorgaans met *ὑψηλή* of *ὕψος*. In het N.T. duidt *ὕψος* ook den hemel aan als de woonplaats Gods (cf. Luc. 1 : 78; 24 : 49; Ef. 4 : 8).

[129]) Zie ook 2 Kon. 17 : 10; Jes. 57 : 7; 65 : 7; Jer. 2 : 20; 3 : 6, 23; 17 : 2; Ez. 6 : 13; 18 : 6, 11, 15; 20 : 28; 22 : 9 en Hos. 4 : 13.

[130]) cf. o.a. KITTEL, *GVI*, I, 1923, p. 193.

[131]) Ook volgens BAUDISSIN, PALACHE (*Heiligdom*, p. 19) e.a. zijn de בָּמוֹת afbeeldingen van bergen.

[132]) Zoo noemt bijv. L. RAGG (*Tree Lore in the Bible*, London, 1935) in het hoofdstuk over „the symbolic trees of paradise" (o.c., pp. 19 sqq.) ook Dt. 12 : 2; Jes. 57 : 5; Jer. 2 : 20; 3 : 6, 13 en Ez. 6 : 13 en stelt de daar genoemde „groene boomen" op één lijn met den boom des levens uit Gen. 2 en 3 (dien zij overigens opvat als „one comprehensive tree of Life and Knowledge", o.c., p. 21), die volgens haar „definitely an object of worship" is geweest.

[133]) cf. W. EICHRODT, *Theol. d. A.T.*, I, 1933, p. 45.

uitgesloten, doch dit valt (evenals dit met den Ašērā-cultus het geval was) niet te bewijzen [134]).

In 1 Kon. 4 : 25 (M.T. 5 : 5); Micha 4 :4 en Zach. 3 : 10 wordt de bekende uitdrukking gebruikt, dat een ieder zal „wonen onder zijn wijnstok en onder zijn vijgeboom" [135]). Meer dan één heeft in deze spreuk een symbolische aanduiding van het paradijs willen zien, waarbij met den wijnstok en den vijgeboom resp. op den boom des levens en den boom der kennis van goed en kwaad zou zijn gedoeld [136]). De wijnstok wordt in het Babylonisch ideographisch ook als „hout des levens" geschreven. Volgens Jeremias [137]) hebben wijnstok en vijgeboom in de bovengenoemde teksten, die hij bespreekt in het hoofdstuk over de paradijs-boomen, kosmisch-symbolische beteekenis, als representanten van de beide zijden van den kosmos: leven en dood, en bedoelde de uitdrukking „zitten onder den wijnstok en den vijgeboom" aan te duiden de idee van wereldheerschappij, van zekerheid en van geluk.

[134]) Wel is in het O.T. de groene boom (dicht bij het water geplant) een geliefkoosd beeld ter aanduiding van de levensvolheid. Men denke bijv. aan Gen. 49 : 22; Num. 24 : 6; Job 8 : 16 sq.; Ps. 1 : 3; 37 : 35; 52 : 10; 80 : 10 sq.; 92 : 13 sqq.; 128 : 3; Spr. 11 : 28; Jes. 44 : 4; 58 : 11; 60 : 21; 61 : 3; Jer. 17 : 8; Ez. 17 : 5 sq., 23; 19 : 10 sq.; 31 : 3 sqq.; Am. 2 : 9 e.a.; zelfs wordt een enkele maal God zelf met een groenenden boom vergeleken (zoo bijv. in Hos. 14 : 9; over dezen tekst zie men beneden p. 474) gelijk Christus Zichzelf vergeleek met een wijnstok (Joh. 15 : 1 sqq.); maar meer dan een beeld is dit toch niet, en behalve in Spr. 3 : 18; 11 : 30; 13 : 12; 15 : 4 en Jes. 65 : 22 (LXX) wordt over den boom des levens in deze en dergelijke vergelijkingen toch niet gerept.

[135]) Zie ook 2 Kon. 18 : 31 en 1 Macc. 14 : 12.

[136]) Men zie bijv. Böhl, *Genesis*, I [2], p. 97. „Wijnstok en vijgeboom", zegt Böhl, „(boom des levens en boom der kennis) worden in het O.T. steeds samen genoemd op plaatsen, waar de terugkomst van het verloren Paradijs voorspeld wordt". — Voor de opvatting, dat de boom des levens een wijnstok is geweest, raadplege men het Register s.v. „wijnstok".

[137]) *ATAO* [4], p. 89 sq. — Men zie voor de beteekenis van deze uitdrukking ook V. Zapletal, *Der Wein in der Bibel, Kulturgeschichtliche und exegetische Studie*, Freiburg i. B., 1920, p. 19 sq. en Leop. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora*, Freiburg i. B., 1900, p. 113.

In den bijbel zelf vinden wij echter geen enkele aanduiding, dat de Israëlieten wijnstok en vijgeboom resp. met den boom des levens en den boom der kennis van goed en kwaad in verband hebben gebracht. M.i. beteekent deze uitdrukking niets anders dan dat de Israëlieten veilig en in goeden welstand in Kanaän woonden (1 Kon. 4 : 25) [138]) of in den Messiaanschen tijd zullen wonen (Zach. 3 : 10) [139]), zich verheugend in het genot van de opbrengst hunner akkers en vruchtboomen, zonder dat zij bevreesd behoefden te zijn, dat die hun door hun vijanden zou worden ontroofd [140]), indien zij in des Heeren wegen wandelden [141]). Alleen in Micha 4 is duidelijk sprake van „het laatste der dagen". Dan zal op den berg des Heeren (vs. 2) een paradijsachtige tijd van vrede en rust aanbreken (vs. 3; cf. Jes. 2 : 2 sqq.), waarin een ieder „zal zitten onder zijn wijnstok en onder zijn vijgeboom" (vs. 4) en de Heere Koning zal zijn tot in eeuwigheid (vs. 7). Hier hebben we dus te doen met een eschatologische schildering van het toekomstige paradijs, waarin de vermelding van den boom des levens (evenals in Op. 2 : 7 en 22 : 2, 14) wel op haar plaats zou zijn [142]). Maar het is niet in te zien, welke plaats de boom der kennis in het nieuwe, hemelsche paradijs zou moeten innemen. Nergens wordt dan ook in verband met het hemelsche paradijs de boom der kennis genoemd. Daarom meen ik, dat in Micha 4 : 4, evenals in 1 Kon. 4 : 25 en Zach. 3 : 10, alleen bedoeld is uitdrukking te geven aan de gedachte van de vruchtbaarheid, waarin de nieuwe

---

138) cf. C. v. Gelderen, *Koningen*, I, KVNV, p. 96.

139) cf. C. F. Keil, *Bibl. Comm. üb. die zwölf Kleinen Profeten* [3], p. 561; J. Ridderbos, *De Kleine Profeten*, III, KVNV, p. 77.

140) Blijkens 2 Kon. 18 : 31 deed de koning van Assyrië, bij monde van Rabsake, een dergelijke belofte aan de Israëlieten, indien zij zich aan Assyrië zouden onderwerpen.

141) cf. Zach. 3 : 7. — Israëls ontrouw wordt gestraft met verwoesting van zijn wijnstok en vijgeboom (Jer. 5 : 17; 8 : 13; Hos. 2 : 11, cf. ook Num. 20 : 5; Jes. 16 : 7 sq.; Joël 1 : 7, 12; Am. 4 : 9; Hab. 3 : 17 en Hagg. 2 : 20).

142) In de Joodsche (en Christelijke) eschatologische voorstellingen is dan ook herhaaldelijk sprake van den boom des levens in het hemelsche paradijs. Men zie daarover Volz, *Jüd. Eschat.*, 1934, pp. 411 sqq. en voorts boven, het derde hoofdstuk, pp. 238 sqq.

aarde zich verheugen zal [143]) en van de rust en zekerheid, die daar eenmaal zullen heerschen [144]).

Ook in Hos. 14 : 6-9 wordt gesproken over de toekomstige zegeningen aan Israël. De levensontplooiïng van Israël wordt daar geteekend onder het beeld van de lelie, van den ceder, van den olijfboom en van den wijnstok, terwijl in vs. 9 wordt gezegd, dat God voor Efraïm zal zijn als een groenende cypres (כִּבְרוֹשׁ רַעֲנָן). Procksch [145]) ziet daarin een zinspeling op den boom des levens, zonder echter de gronden voor deze bewering nader aan te geven. Waarschijnlijk heeft hij hier het oog op „het altijd groen zijn" van dezen boom. Hetzelfde woord רַעֲנָן hebben wij boven reeds ontmoet bij de bespreking van de uitdrukking: „onder iederen groenen boom". Voor het aannemen van een verband met den boom des levens vind ik in deze teksten echter geen enkele aanleiding. Natuurlijk kan men in de verklaring en toepassing van dezen tekst den boom des levens wel ter vergelijking aanhalen [146]), maar in den tekst ligt deze gedachte als zoodanig toch niet opgesloten.

Evenmin als bij de uitdrukking betreffende het zitten van een ieder onder zijn wijnstok en onder zijn vijgeboom aan een diepere religieuze (of volgens sommigen mythologische) beteekenis behoeft te worden gedacht is dat m.i. het geval

---

[143]) Men vergelijke daarmee de overeenkomstige uitspraken omtrent de vruchtbaarheid van het aardsche Kanaän en de beloften Gods betreffende het hemelsche Kanaän in Lev. 26: 4 sq.; Deut. 7 : 12; 28 : 3 sq.; 32 : 13; Jes. 4 : 2; 41 : 18 sqq.; 55 : 12 sq.; Ez. 47 : 9 sqq.; Hos. 2 : 23 sq.; Joel 4 : 18; Am. 9 : 13, waarbij een enkele maal ook Eden genoemd wordt (zoo bijv. in Jes. 51 : 3). In de Joodsche apokryphe en pseudepigraphische geschriften en in de Rabbijnsche litteratuur keert deze gedachte ook herhaaldelijk terug, cf. Volz, *Jüd. Esch.*[2], 1934, pp. 387 sqq. Men zie ook beneden de pericoop over „melk en honig".

[144]) cf. C. F. Keil, o.c., p. 333; J. Ridderbos, *De Kleine Profeten*, II, p. 86; Th. H. Robinson, *Die zwölf kleinen Propheten* (Handb. z. A.T., I, 14), Tübingen, 1936, p. 141.

[145]) *Die Genesis*, p. 24.

[146]) Waarschijnlijk heeft ook Keil het zoo bedoeld, wanneer hij in zijn commentaar op Hos. 14 : 9 (*Bibl. Comm. üb. die zwölf kl.*

bij een andere uitdrukking, die wij verscheidene malen in het O.T. tegenkomen (nl. in Ex. 3 : 8, 17; 13 : 5; 33 : 3; Lev. 20 : 24; Num. 13 : 27; 14 : 8; 16 : 13 sq.; Deut. 6 : 3; 11 : 9; 26 : 9, 15; 27 : 3; 31 : 20; Joz. 5 : 6; Jer. 11 : 5; 32 : 22; Ez. 20 : 6 en 15) en waarin gesproken wordt over „een land overvloeiende van melk en honig" (אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ)[147]. Ook t.a.v. deze woorden heeft men wel gemeend, dat zij op symbolische wijze het paradijs zouden bedoelen aan te duiden als een parallel van den boom des levens[148]. Inderdaad worden

---

Proph.[3], p. 119) zegt: „Im letzten Satze vergleicht sich Gott mit einer grünende Cypresse — als der rechte Lebensbaum, an welchem das Volk die Frucht findet, die sein leibliches und geistliches Leben nährt und kräftigt. In seiner Vollendung wird dieses Heil sich erst an den zum Glauben an Christum gelangenden Israeliten zeitlich und ewig erfüllen". Evenzoo J. Ridderbos, *De Kleine Profeten*, I, p. 117: „..... al wat (Israël) behoeft en ontvangt om zijn leven te onderhouden en te zaligen, komt van en uit zijn God, die de ware Levensboom, de Schenker en Onderhouder van alle leven is". — Volgens Robinson (*Die zwölf kleinen Propheten*, p. 54) is Hos. 14 : 9 een fragment, dat in verband met de voorafgaande beeldspraak, waarin verschillende boomen werden genoemd, later werd toegevoegd.

147) Men verg. ook Deut. 8 : 8; Deut. 32 : 13 sq.; Joël 4 : 18 (St. V. 3 : 18) en Am. 9 : 13. Zie ook Jes. 7 : 15, 22.

148) cf. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 76 sq. Van de in Ex. 3 : 8 en 33 : 3 voorkomende uitdrukking „overvloeiende van melk en honig" zegt hij „dass sie tatsächlich ein zur Paradiessage gehöriger Zug ist", op grond van „Sagen und Legenden der späteren Zeit". Men zie ook H. Usener, *Milch und Honig*, Kleine Schriften, IV. Bd., Leipzig-Berlin, 1913, pp. 398 sqq. (= Rhein. Mus., 1902, pp. 177 sqq.), die zegt (o.c., p. 401), „dass zu den Vorstellungen, womit das Götterland und was damit wesensgleich ist, der Aufenthalt der Seligen, das Paradies oder der Ort des goldenen Zeitalters, ausgestattet wurde, seit alters auch gehörte, dass es ein Land sei, wo Milch und Honig fliesst"; B. Stade, *Ein Land wo Milch und Honig fliesst*, ZATW, 1902, 321 sqq. (volgens Stade zou deze uitdrukking tijdens de Babylonisch-Assyrische overheersching in Kanaän zijn ingeburgerd; maar dat is onmogelijk, want de term komt ook in de oudere geschriften reeds voor) en H. Gressmann, *Der Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie*, Göttingen, 1905, pp. 211 sqq. „Milch und Honig", zegt Gressmann, o.c., p. 211, „sind Göttergaben und gehören zu den Dingen des Götterlandes". Door Ex. 3 : 8, 17 etc. „wird diese Vorstellung als altisraelitisch bewiesen". Ook al komt de gedachte van den goddelijken onsterfelijkheidsdrank thans in deze teksten niet meer voor, ze moet oor-

meermalen zoowel bij de Joden, Christenen en Mohammedanen als bij andere volken melk en honig met het paradijs in verband gebracht [149]). Dat wil echter niet zeggen, dat deze uitdrukking in het O.T. ook als zoodanig is bedoeld. De tekst zelf geeft daartoe geen aanleiding. Het is een stereotype uitdrukking ter aanduiding van den overvloed van het beloofde land [150]), waarmede in al de boven vermelde teksten het aardsche Kanaän is bedoeld en nergens op het paradijs wordt gezinspeeld [151]). Bovendien staat deze uitdrukking ook in

spronkelijk, volgens GRESSMANN (o.c., p. 214) toch met deze uitdrukking verbonden zijn geweest. „Die Unsterblichkeitsspeise, die sonst nur den Göttern vorbehalten ist, wird dann den Sterblichen gereicht und macht sie unsterblich". Hier hebben we dus een analogie van den boom des levens in het paradijs. Volgens GRESSMANN is deze uitdrukking waarschijnlijk uit Babel afkomstig (o.c., p. 215), „denn in Babylonien galt Honig als Götterspeise und dort spielte er eine Rolle im Kultus". In de liturgische teksten wordt meer dan eens een mengsel van dikke melk en honig genoemd, dat inzonderheid bij de wijding van godenbeelden werd gebruikt (cf. KAT [3], p. 526). Vandaar zal deze ritus dan naar Arabië, Palestina, Egypte en Griekenland zijn doorgedrongen. — Het is in dit verband niet zonder beteekenis, dat de uitdrukking „land van melk en honig" ook in de Ras Šamra-teksten schijnt voor te komen (cf. R. DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancient Testament*, Paris, 1937).

[149]) Men raadplege daarvoor het Register s.v. „melk", „honig" en „paradijsrivieren".

[150]) Ook in Arabië dient de combinatie van „melk en honig" „zur Bezeichnung des Überflusses", cf. J. GOLDZIHER, MDP, 1903, p. 73 sq.

[151]) Eschatologische trekken vindt men alleen in de verwante plaatsen Joël 4 : 18 en Am. 9 : 13 en voorts in de apokryphe en pseudepigraphische geschriften, zooals Sl. Hen. 8 : 5; 4 Ezra 2 : 19; Apoc. Pauli 23 sqq.; Orac. Sibyll. III, 744 sqq., V, 281 sqq. e.a.; ook EPHRAEM SYRUS (ed. UHLEMANN, X, 171 A. 36) vermeldt de paradijsrivieren van melk en honig. Volgens STRABO (XV, 733) zouden de Perzen in hun godsdienstige plechtigheden (evenals in de Mithrasmysterien, cf. FR. CUMONT, *Text. et Monum. figurés rel. aux mystères de Mithra*, I, p. 320) ook melk en honig hebben gebruikt: „*ἀποσπένδοντες οἱ μάγοι ἔλαιον ὁμοῦ γάλακτι καὶ μέλιτι κεκραμένον οὐκ εἰς πῦρ οὐδ' ὕδωρ ἀλλ' εἰς τοὔδαφος*". In de oude christelijke kerk was het eveneens gebruikelijk aan de doopelingen melk en honig te geven. In het „*Sacramentarium Leoninum*" van de 6e eeuw wordt deze gewoonte nog vermeld en de bron van melk en honig met het water des levens vergeleken. Na 600 schijnt het gebruik in de Westersche kerk te zijn afgeschaft. In Noord-Afrika was dat al eerder gebeurd, nl. op het

de bovengenoemde mythen en legenden met den boom des levens slechts in een zeer verwijderd verband. Er is daarom m.i. geen enkele reden aan een beïnvloeding van elders op deze typisch oud-testamentische spreekwijze te denken, noch om hierin een zinspeling op den boom des levens te zien.

Nauwer in verband met den tempel dan de ašērā's en maṣṣēbā's, waarover wij boven gesproken hebben, staat een andere passage in het Oude Testament, die volgens sommigen een zinspeling bevat op den boom des levens, nl. het vijfde visioen van Zacharia, dat ons in Zach. 4 : 2 sqq. beschreven wordt.

Blijkens dezen tekst zag Zacharia „een luchter, geheel van goud" (מְנוֹרַת זָהָב כֻּלָּהּ), met aan het boveneinde een oliereservoir (גֻּלָּהּ), die de zeven lampen (נֵרֹת) van den luchter voedde (vs. 2), en op zijn beurt door middel van twee gouden gootjes (צַנְתְּרוֹת) van olie voorzien werd (cf. vs. 12) door twee olijfboomen (שְׁנֵי זֵיתִים), die zich rechts en links van den luchter bevonden (vs. 3), en die in vs. 14 worden

derde Concilie van Karthago in 397 (cf. Conc. Carthag. III, c. 24). Canon LVII van het Concilium Trullanum van 692 bevat nog een bepaling, die op het geven van melk met honig gemengd betrekking heeft. We lezen daarin nl. o.a. deze zinsnede: *Ὅτι οὐ χρὴ ἐν τοῖς θυσιαστηρίοις μέλι καὶ γάλα προσφέρεσθαι.* Alleen de Koptische kerk heeft blijkens haar doopsformulier („Na de eucharistie zal men hun, die in Christus [weder]geboren zijn, melk [en] onvervalschte [honig] geven") deze gewoonte tot op heden gecontinueerd (cf. USENER, *Milch und Honig*, p. 407).

Ook in de mythen en sprookjes van andere volken is meer dan eens sprake van een heerlijk land, met rivieren van melk en honig e.d., cf. EURIPIDES, *Bakchoi*, 142; OVIDIUS, *Fasti* III, 736 sqq. (voor andere plaatsen in de Grieksche en Romeinsche litteratuur zie men USENER, *Milch und Honig*, pp. 398 sqq.); in India behoort het drinken van melk en honig ook tot de geneugten van den hemel van goden en zaligen (cf. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*[4], 1923, pp. 534 sqq. Men zie voor andere voorbeelden ook: E. SKLAREK, *Ungarische Volksmärchen*, p. 107). Volgens E. BÖKLEN zouden sommige volken zich het land overvloeiende van melk en honig als op de maan gelegen voorstellen (*Sintflutsage*, ARW, VI, pp. 31, 34, 134 en *Adam en Qain*, p. 65).

genoemd „de twee oliezonen" (שְׁנֵי בְנֵי־הַיִּצְהָר [152]), „die bij den Heer der gansche aarde staan" (הָעֹמְדִים עַל־אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ [153]).

De beteekenis van dit visioen is niet geheel duidelijk. Volgens de meeste nieuwere exegeten stelt de luchter God zelf voor, maar dan wordt m.i. het gevoed worden door de beide olijfboomen onverklaarbaar. Meer in overeenstemming met den tekst en met het voorafgaande lijkt mij daarom de opvatting, dat met den luchter op het herstel van Israël wordt gedoeld [154]). Door de gemeenschap met God (gesymboliseerd door de verbinding met de beide hemelsche olijfboomen [155])),

[152]) Feitelijk worden niet de twee olijfboomen, maar de twee olijftakken (eig. „aren"), cf. vs. 12, zoo genoemd, maar m.i. wordt met deze takken niets anders bedoeld dan een nadere specialisatie van de boomen (cf. o.a. Ridderbos, *De Kleine Profeten*, III, p. 87).

[153]) Men denkt bij de beschrijving van deze beide hemelsche boomen onwillekeurig aan den hemelschen lotusboom, den sidrat al muntahā, die in den Kor'ān genoemd en in de Mohammedaansche litteratuur nader beschreven wordt, en waarover wij in het derde hoofdstuk reeds gehandeld hebben (cf. het Register s.v. Ṭūbā). — Over het verband tusschen den „boom des levens" en den troon Gods zie men het Register s.v. „troon".

[154]) Daarover ging het immers ook in de voorafgaande visioenen. Voor het eerste visioen zie men 1 : 16 sq. (stad en tempel zullen worden herbouwd, ja ook de steden van Juda); voor het tweede visioen cf. vs. 20 sq. (de macht van de volkeren, die Juda verdrukken, zal worden vernietigd); voor het derde visioen cf. 2 : 2 sqq. (Jeruzalem wordt herbouwd en bevolkt en door den Heere zelf bewoond en beschermd); voor het vierde visioen cf. hoofdst. 3 (het hoogepriesterschap wordt hersteld, de Messias wordt aangekondigd en rust en veiligheid worden beloofd „onder den wijnstok en den vijgeboom").

[155]) Het lijkt mij niet waarschijnlijk, dat met de beide olijfboomen Jozua en Zerubbabel worden bedoeld of ook het koninklijke en hoogepriesterlijke ambt, zooals door velen wordt aangenomen. Daarvan hangt immers het herstel en de levenskracht van het volk des Heeren niet af. Zij zijn geen bronnen, hoogstens organen van de Goddelijke levenskracht. Men zie daarover de juiste opmerkingen van J. Ridderbos (*De kleine Profeten*, III, pp. 87 sqq.), die overigens de mogelijkheid, dat Jozua en Zerubbabel zijn bedoeld, niet geheel uitgesloten acht. Dat in Op. 11 : 4 met de beide olijfboomen en de twee luchters de twee getuigen worden bedoeld, behoeft geen reden te zijn aan de juistheid van onze opvatting te twijfelen. Vooreerst worden in Op. 11 de twee getuigen zoowel met de twee luchters als met de twee olijf-

ontvangt de gemeente des Heeren de olie (symbool van den H. Geest [156])), die haar in staat stelt haar taak in deze wereld te vervullen [157]).

Nu heeft men zoowel de zevenarmige luchter als de beide olijfboomen met den boom des levens in verband gebracht[158]). Ook de gouden kandelaar van den tabernakel [159]), en de tien

boomen vergeleken (en gaat het dus niet zooals in Zach. 4 over één luchter en twee olijfboomen tezamen in één beeld) en vervolgens, ook al neemt men aan, dat in Op. 11 : 4 op dit visioen van Zacharia wordt gezinspeeld, hetgeen ik ook wel waarschijnlijk acht (men zie daarover ook GREYDANUS, *Openbaring*, 1925, p. 230), dan nog is er geen enkel bezwaar om aan te nemen, dat het eenigszins gewijzigde beeld van Zach. 4 in Op. 11 op een andere wijze wordt toegepast (cf. RIDDERBOS, o.c., p. 89).

[156]) cf. vs. 6. Ook in Jes. 61 : 1 en Hand. 10 : 38 wordt een duidelijk verband gelegd tusschen de zalfolie en den H. Geest.

[157]) Zoo zegt ook G. KEIZER (art. *Kandelaar*, Chr. Enc., III, p. 275) dat de luchter in Zach. 4 „beeld is van het bondsvolk, dat zijn licht en leven ontvangt alleen van den God des Verbonds .... De Geest des Heeren is voor Israël de altijd stroomende bron van zegen". Hij wijst terecht op Ps. 18 : 29 en 36 : 10. Men denke ook aan het beeld van den wijnstok en de ranken in Joh. 15 : 2 sq., en aan dat van de zeven kandelaren in Op. 1 : 12 sq.

Het gaat in het beeld van den luchter niet uitsluitend om het licht, want uit JOSEPHUS, *Antiqu.* III, 8, 3 („quarum tres in sacro candelabro per totam Diem Deo lucebant, reliquae sub vesperum ascendebantur ....") zou men kunnen afleiden, dat althans een deel der lampen ook overdag brandde. Uit Ex. 27 : 20 of Lev. 24 : 3 is dat niet af te leiden, zooals LUNDGREEN (*Pflanzenwelt*, p. 46) en G. KEIZER (art. *Kandelaar*, Chr. Enc. III, p. 274) meenen. Uit deze plaatsen volgt eerder, dat oorspronkelijk de lampen alleen 's avonds en 's nachts brandden. Zie ook 1 Sam. 3 : 3 en 2 Kron. 13 : 11.

[158]) cf. JEREMIAS, *ATAO* [4], p. 90. — Volgens GUNKEL e.a. (zie aant. 170) stelt de zevenarmige luchter de wereldboom met de planeten voor, terwijl de wereldboom op zijn beurt weer met den boom des levens in verband is gebracht (cf. het Register s.v. „wereldboom" en „hemelboom"). — WENSINCK (*Tree and Bird*, p. 12 sq.) denkt bij de twee olijfboomen aan de beide boomen aan het einde der aarde, tusschen welke de zon opgaat en die soms ook als olijfboomen worden opgevat (cf. p. 12, fig. 11) en met den boom des levens in verband gebracht (zie het Register s.v. „Zonneboom"). — BÖKLEN (*Adam und Qain*, p. 60) beschouwt ze als symbolen van de zon en de maan en zoo ook als parallellen van den boom des levens.

[159]) cf. Ex. 25 : 31 sqq.; 26 : 35; 30 : 27; 31 : 8; 35 : 14; 37 : 17 sqq.; 39 : 37; 40 : 4, 24; Lev. 24 : 4; Num. 3 : 31; 4 : 9.

luchters van den Salomonischen tempel[160]) zouden met hun tweemaal drie takken, hun bloemkelken[161]) en „rieten"[162]) een imitatie van planten of boomen bedoelen te zijn[163]). Waarschijnlijk stonden de tien luchters van den tempel langs den wand van het heilige, en met de op den wand gegraveerde palmen versterkten zij zoo den indruk van een hof met boomen. De gestyleerde „levensboomen" der Babyloniërs en Assyriërs worden ook vrijwel altijd met takken alleen aan weerszijden afgebeeld en DALMAN vond in Wādi el-balāt een afbeelding van een „levensboom", die van boven een treffende overeenkomst vertoont met een zevenarmigen luchter[164]). Ook in latere Joodsche en christelijke litteratuur wordt meer-

---

[160]) cf. 1 Kon. 7 : 49; 1 Kron. 28 : 15; 2 Kron. 4 : 7, 20; (13 : 11); Jer. 52 : 19. — In den tempel van Zerubbabel stond blijkbaar slechts één gouden luchter (cf. Jez. Sir. 26 : 22). Deze werd door Antiochus Epiphanes geroofd en misschien vernield (cf. 1 Macc. 1 : 21 sqq.), maar later werd door Judas Maccabaeus een nieuwe luchter vervaardigd en in den tempel teruggebracht (cf. 1 Macc. 4 : 49 sq.). Zeer waarschijnlijk is het deze kandelaar, die op den bekenden triumfboog van Titus staat afgebeeld als één van de voorwerpen, die in het jaar 70 n. C. door de Romeinen in den tempel werden buit gemaakt (cf. JOSEPHUS, *De Bello Jud.*, VII, 5, 5). — Of de luchter van Zach. 4 er ook zoo heeft uitgezien is niet zeker. MÖHLENBRINK heeft in ZDPV, 1929, pp. 257 sqq. getracht den mogelijken vorm met behulp van archaeologische gegevens te reconstrueeren. Een afbeelding daarvan vindt men in GALLING, *BRL*, Sp. 348, Abb. 10.

[161]) cf. Ex. 25 : 31 sqq.; 37 : 17 sqq.; 1 Kon. 7 : 49 e.a.

[162]) Het woord קָנֶה wordt zoowel voor de armen van den luchter als voor de stengels van planten e.d. gebruikt.

[163]) Ook bij de oude Grieken en Romeinen kwamen luchters voor, die als boomen waren gevormd, waarbij de lampen als vruchten aan de takken hingen (cf. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, p. 127, Anm. 2).

[164]) cf. *Palästina-Jahrbuch 1906*, p. 50. — Op een eveneens door DALMAN gevonden zegel staan twee palmen afgebeeld, die met hun zeven waaiervormige takken ook aan zevenarmige luchters doen denken. — Dat in Israël de voorstelling van den Babylonischen „boom des levens" niet onbekend was, is uit de opgravingen wel gebleken. Merkwaardig is in dit opzicht vooral een afbeelding op een soort komfoor of oven (volgens anderen een reukofferaltaar), dat een dertig jaar geleden in Ta'annek gevonden werd (cf. E. SELLIN, *Tell Ta'annek*, 1904, Abb. 105; A. JEREMIAS, *ATAO*[4], p. 285, Abb. 133; P. THOMSEN, *Palästina und seine Kultur*, AO, 30, 1931, Taf. XI; BENZINGER, *Hebr. Arch.*[3], Abb. 244 en 245; GRESSMANN, *AOB*, Abb.

malen een nauwe relatie gelegd tusschen licht en leven [165]), tusschen de olie en den boom des levens [166]). En datzelfde geldt ook de beide olijfboomen. De vloeiende olijfboom wordt o.a. in Sl. Hen. 8 : 5 genoemd in onmiddellijk verband met den boom des levens, en meer dan eens wordt de boom des levens als een olijfboom voorgesteld [167]). Ook de heilige boom van Athene, die stond in het midden (*μεσόμφαλον*) van de dubbele Ambrosiaansche rots (het eiland der onsterfelijkheid), waarheen de eerste menschen gevaren waren [168]), was een olijfboom, die automatisch vuur uitstraalde, met een adelaar in den top [169]).

396). Op de voorzijde staan drie figuren afgebeeld met menschelijk aangezicht, dierlijk lichaam en vleugels, die sterk aan de kerubimvoorstelling van Ezechiël herinneren. Twee steenbokken, die met de ruggen naar elkaar staan toegekeerd en de koppen achterwaarts hebben gewend, eten blijkbaar aan een tusschen hen in groeienden boom (cf. afb. 60 C = GALLING, *BRL*, Sp. 358, Abb. 3). Men vergelijke met die voorstelling de afbeelding van een door steenbokken geflankeerden boom, die voorkomt op een eveneens in Ta'annek gevonden zegel (cf. afb. 45 = BENZINGER, *Hebr. Arch.* [3], p. 224, Abb. 248). Voor andere voorbeelden zie men afb. 60 A, B, D-G (= GALLING, *BRL*, art. Lebensbaum, Abb. 1-7).

[165]) Men raadplege daarvoor het Register s.v. „licht", „leven" en „lichtboom". — Volgens EPHRAEM SYRUS (geciteerd door BÖKLEN, *Adam und Qain*, p. 57) was de boom des levens de „zon van het paradijs" en waren „zijn bladeren lichtgevend". — MILTON stelde zich den boom des levens blijkbaar voor als vol met gouden ambrosiavruchten (*Paradise Lost*, 4, 216 sqq.; 9, 575 sqq.), cf. de gouden appels in den tuin der Hesperiden.

[166]) cf. het Register s.v. „olie".

[167]) Zoo bijv. in de *Vita Adae et Evae*. Zie het Register s.v. „olijfboom". De olijfboom kon als altijdgroene boom (cf. F. J. BRUIJEL, *De Olijfboom*, Org. v. d. Chr. Ver. v. Natuur- en Geneesk. in Ned., 1936, p. 161 sq.) ook gemakkelijk met den boom des levens in verband worden gebracht. In Ps. 52 : 10 is de olijfboom beeld van de levensvolheid van den rechtvaardige (cf. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, p. 164).

[168]) cf. KÖNIG, *Genesis*, p. 233; HOLMBERG, *Baum des Lebens*, p. 93.

[169]) cf. ACHILLES TATIUS II, 14 en NONNUS, *Dionysiaca sive Bacchia*, XL, 471 sqq. „.... *ἀκροτάτοις δὲ αἰετὸν ἀθρήσατε παρεδρήσσοντα κορύμβοις καὶ φιάλην εὔτυκτον*". Men zie ook ROSCHER, *Neue Omphalosstudien*, p. 71 en WENSINCK, *Tree and Bird*, pp. 17, 19, 45. — Een afbeelding van dezen boom vindt men bij PIETSCHMANN, *Die Geschichte der Phönizier*, Berlin, 1889, p. 295.

FERGUSSON deelt in zijn *Tree and Serpent Worship*, London, 1873,

Enkele steunpunten voor de hypothese, dat er tusschen den zevenarmigen luchter en de beide olijfboomen uit het visioen van Zacharia eenerzijds en den boom des levens anderzijds eenige relatie bestaat, zijn dus wel aanwezig [170]). Maar deze steunpunten zijn zóó zwak en de tekst zelf biedt daarvoor

p. 11 mede, dat op sommige Tyrische munten de boom staat afgebeeld met een slang rondom den stam.

Volgens den Phoenicischen geschiedschrijver SANCHUNIATHON (cf. PHILO-BYBLIUS bij EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica* I, 10) waren de eerste menschen Aiōn en Protogonos. Van Aiōn wordt gezegd, dat hij „het voedsel van de boomen ontdekte". Volgens hem zou Usōos, één der eerste cultuurheroën der menschheid, die o.a. voor het eerst huiden van dieren gebruikte als bedekking (Praep. Ev., I, 47), twee zuilen aan het vuur en aan den geest hebben gewijd en aangebeden, cf. KÖNIG, *Genesis*, p. 302. — Ik denk in dit verband ook aan de beide zuilen, die in Tyrus voor den tempel van Melkarth stonden, één van goud en één van smaragd (HERODOTUS, II, 44), die des nachts licht gaven. Op deze zuilen zinspeelt Ezechiël waarschijnlijk in 26 : 11 (cf. PRE, XIII [3], p. 135; TROELSTRA, *Ezechiël*, II, pp. 59, 72; NOORDTZIJ, *Ezechiël*, p. 278; T. G. PINCHES, art. *Phoenician Architecture* in ERE, I, p. 765*a*). Men denke ook aan de Perzische pyrs of vuuraltaren, die op de afbeeldingen op dezelfde wijze worden voorgesteld (met aan weerszijden een monsterfiguur en boven een gevleugelde discus) als de Babylonisch-Assyrische en Perzische „levensboomen" (cf. afb. 43 = GOBLET D'ALVIELLA, *Symbolen*, p. 126, afb. 55).

[170]) Volgens SMEND (*Alttestamentl. Religionsgesch.*, p. 343 A. 1), GUNKEL (*Schöpfung und Chaos*, pp. 125 sqq.), BAUDISSIN (PRE, VIII [3], p. 351), HALLER (SAT [2], III, 1, p. 101). BENZINGER (*Archäologie* [3], p. 330, 333), C. CLEMEN (*Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* [2], Giessen, 1924, p. 370) e.a. zou de gouden luchter een symbool zijn van den hemelboom met de 7 planeten. Men kan deze opvatting reeds vinden bij JOSEPHUS (*Antiqu.* III, 7, 7; *De Bello Jud.* V, 5, 5) en PHILO (*De Vita Mosis*, III, 147 sqq.). Men zie ook Midraš Tadšē (JELLINEK, *Bēth Hamm.*, III, 164 sqq.): „De goddelijke woning is overeenkomstig de inrichting der wereld .... met de hemellichamen (correspondeeren) de (lampen van den) luchter". Ook volgens IBN EZRA (een Joodschen geleerde uit de 12e eeuw) beteekende de luchter met zijn zeven lampen de zeven planeten, die de aarde beheerschen (cf. PALACHE, *Heiligdom*, p. 135). Het betreft hier echter, volgens PALACHE (o.c., pp. 127, 133, 136 sq.), een phantastische studeerkamerconstructie, die achterna is uitgedacht om de inrichting der heilige cultusobjecten „wetenschappelijk te motiveeren", maar die met de oorspronkelijke beteekenis niets te maken heeft. Ook WENSINCK (*Tree and Bird*, p. 29) acht het „doubtful whether the objects in the temple (m.n. dan de zevenarmige luchter) were made with a view to this symbolism".

zóó weinig houvast, dat het mij niet verantwoord lijkt uit de gegevens van deze teksten eenige conclusie te trekken ten aanzien van den boom des levens.

Ook voor het aannemen van een beïnvloeding door de Babylonische mythologie lijkt mij geen reden aanwezig. De voorstelling van den luchter uit dit visioen kan beter uit het Palestijnsche milieu dan uit het Babylonische cultuurcomplex worden verklaard, temeer omdat wij wel weten, dat zich in den tempel te Jeruzalem een dergelijke luchter bevond, als Zacharia in zijn visioen aanschouwde, terwijl ons van zulk een cultus-object uit Babylonië niets bekend is, noch van een voorstelling van den wereldboom als een luchter of i.d. [171]).

Tenslotte rest ons, voor wat het O.T. betreft, nog iets te zeggen over den toren van Babel. Het moge menigeen bij het eerste hooren bevreemdend schijnen, dat ook deze toren met den boom des levens in verband is gebracht, maar wanneer men zich herinnert hetgeen wij vroeger hebben opgemerkt over de Babylonische zikḳurats en over de combinatie van de traditie van den boom des levens met andere voorstellingen, is dit toch niet zoo bevreemdend meer, althans wanneer men zich stelt op het standpunt, dat in Gen. 11 : 1-9 geen historie wordt beschreven, maar dat we in dat verhaal eenvoudig te doen hebben met een historische inkleeding van het motief van het willen herstellen van de oorspronkelijke verbinding tusschen hemel en aarde [172]). De Babylonische tempeltoren of zikḳurat stelde immers een godenberg voor,

[171]) Gunkel erkent dit zelf (*Schöpfung und Chaos*, p. 130). Bovendien groeide de olijfboom niet in Babylonië (cf. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, p. 198), wel in Palestina (men denke bijv. aan den hof van Gethsemane en zie voorts Deut. 8 : 8; 28 : 40 e.a.; cf. W. H. Nieuwhuis, art. *Olijfboom* in Chr. Enc. IV, p. 406 sq.; Leop. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora*, Freiburg i. B., 1900, pp. 39 sqq.; F. J. Bruijel, *De Olijfboom*, pp. 164 sqq. en Galling, *BRL*, Sp. 85 sq., 402 sq.). Zelfs werd de olijfolie naar andere landen uitgevoerd (cf. 1 Kon. 5 : 11; 2 Kron. 2 : 10; Ez. 27 : 17; Hos. 12 : 2 e.a.).

[172]) H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1917, p. 156 sq. Gunkel trekt de parallel met Gen. 3 ook in zooverre door, dat hij de verkorting van den levensduur der menschen (zoo verklaart hij het slot van Gen. 6 : 3) als een straf beschouwt op den

die de verbinding vormde tusschen hemel en aarde[173]), en in de mythologie van vele volken komt ook de boom voor

torenbouw, zooals de verdrijving van den boom des levens een gevolg was van het eten van den boom der kennis en het daardoor aan God gelijkworden. Men zie ook T. H. Robinson, *Hebrew Myths*, in „Myth and Ritual", London, 1933, pp. 180 sqq. Robinson beschouwt zoowel het zondevalverhaal van Gen. 3 als het torenbouwverhaal van Gen. 11 (evenals Jes. 14 : 22 sqq. en Ez. 28 : 12 sqq.) als variaties op hetzelfde thema van „the war against the gods". — H. Junker (*Die Bibl. Urgesch.*, 1932, p. 52) schijnt een dergelijke opinie te zijn toegedaan, wanneer hij zegt: „Nun kleidet die Urgeschichte diese allgemeine Auffassung, dass das Streben nach immer höherer Steigerung der materiellen Kultur und ihrer Güter, sowie nach immer stärkere Macht die Menschheit von Gott abgeführt hat, in ein konkretes Gewand, indem sie als illustrierenden Typus jenes Strebens in falscher Richtung das babylonische Weltreich nimmt, an ihm die Entfaltung und die Ziele solchen Strebens aber auch sein innerlich notwendiges letztes Zusammenbrechen schildert". Men zie ook M. Jastrow, *Hebrew and Babylonian Traditions*, p. 6.

[173]) Men denke aan den terrassentoren Duranki (= band tusschen hemel en aarde), die behoorde bij den tempel E-kur (= berg-huis) in Nippur, en aan een dergelijken zikkurat, Etemenanki (= huis van de fundamenten van hemel en aarde), die bij den Marduktempel in Babel behoorde, cf. Maspéro, *The Dawn of Civilization*, pp. 628 sqq.; T. G. Pinches, art. *Assyro-Babylonian Architecture*, ERE, I, pp. 689 sqq.; Skinner, *Genesis*, pp. 226 sqq.; KB, III, 2, pp. 2 sqq.; KAT[3], p. 616 sq.; Th. Dombart, *Der Sakralturm*, I. Teil, *Zikkurat*, München, 1920; id., *Der babyl. Turm*, AO, 29, 2, 1930; G. H. Kraeling, *The Tower of Babel*, JAOS, 1920, pp. 275 sqq.; H. Th. Obbink, *De Godsdienst in zijn verschijningsvormen*, pp. 144 sqq.; A. Noordtzij, *Gods Woord*[3], 1936, pp. 193 sqq.; Woolley-Obbink, *Ur der Chaldeeën*, pp. 104 sqq.; Meissner, *Bab. und Ass.*, I, p. 314 sq.; E. Unger, *Der Turm zu Babel*, ZATW, 1927, pp. 162 sqq.; Eerdmans, *Godsd. v. Isr.*, I, p. 73 sq.; Jeremias, *HAOG*[2], pp. 114 sqq., 127 sqq., 135 sqq., 141 sq., 395 sqq.; id., *ATAO*[4], pp. 182 sqq.; H. Gunkel, *Turmbau*, RGG, V[2], Sp. 1325 sq.; R. Koldewey, *Das wiedererstehende Babylon*[4], Leipzig, 1925, pp. 179 sqq.; G. Martiny, *Der Turm zu Babel*, FF, 1934, pp. 30 sqq.; Galling, *BRL*, Sp. 72 sqq. Zie ook het Register s.v. „wereldberg", „hemelberg", „boom als verbinding tusschen hemel en aarde" etc.

Voor varianten van het verhaal van den torenbouw met het motief daardoor een verbinding met den hemel (of met de maan) tot stand te brengen zie men: Frazer, *Folklore in the Old Testament*, I, pp. 362 sqq., inzonderheid pp. 377 sqq.; L. Frobenius, *Atlantis*, XII, p. 196 sq. en H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, pp. 256 sqq. Ook het motief

als verbinding tusschen hemel en aarde [174]) (meestal voorgesteld als staande op den wereldberg in het centrum of aan den rand der aarde), welke boom weer met de traditie van

---

van het op die wijze verkrijgen der onsterfelijkheid ontbreekt niet (cf. BAUMANN, o.c., p. 259).

Een merkwaardige parallel van het torenbouw-verhaal vindt men in Mexico. Van den grooten pyramide-tempel van Cholula wordt nl. verteld, dat hij gebouwd werd door Xelhuaz, één van de zeven reuzen, die aan den zondvloed ontkwamen. Maar de goden verhinderden het verder bouwen door vuur van den hemel naar beneden te slingeren, toen Xelhuaz den hemel bijna had bereikt (cf. EDW. B. TYLOR, *Anahuac*, London, 1861, pp. 274 sqq.; FRAZER, *Folklore in the O.T.*, p. 379 sq.; LÜKEN, *Die Traditionen des Menschengeschlechts* [2], p. 318). Beïnvloeding door Westersche penetratie is hier niet geheel uitgesloten, evenals bij een dergelijk verhaal op de Admiraliteits-eilanden (cf. JOS. MEIER, *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner*, Anthropos, 1907, pp. 933 sqq.).

Bekend is ook de Grieksche sage van de beide reuzen Otus en Ephialtes, die den Ossa en den Pelion op den Olympus wilden stapelen om zoo den hemel te bestormen en Zeus te onttroonen.

Men zie over den torenbouw en zijn traditie of eventueele parallellen bij andere volken ook FRIEDR. LOOFS, *Die Schöpfungsgeschichte, der Sündenfall und der Turmbau zu Babel*, Hefte zur Chr. Welt, Tübingen, 1899; B. STADE, *Der Turm zu Babel*, ZATW, 1895, pp. 157 sqq.; NIKEL, *Genesis und Keilschriftforschung*, pp. 188 sqq.; ST. D. PEET, *The Tower of Babel and the Confusion of Tongues*, AAOJ, 1907, pp. 219 sqq.; JOH. JEREMIAS, *Der Gottesberg*, pp. 79 sqq.; TH. W. DANZEL, *Symbole, Dämonen und heilige Türme*, Hamburg, 1930, p. 10 sq., Tafel 1-14; BROCK-UTNE, *Gen. 11 : 1-9 im Lichte der Kulturgeschichte des nahen Orients*, ARW, 1935, pp. 293 sqq.; A. WADLER, *Der Turm von Babel, Urgemeinschaft von Sprachen*, 1935; G. CH. AALDERS, *Genesis*, I, pp. 307 sqq.; O. E. RAVN, *Der Turm zu Babel*, ZDMG, 1937, pp. 352 sqq. (de מִגְדָּל is volgens RAVN geen toren maar een burcht); A. LEIMBACH, *Die Biblische Urgeschichte*, Fulda, 1937, pp. 190 sqq.

[174]) G. CH. AALDERS zegt dan ook in zijn uitlegging van Gen. 11 : 1 sqq. (*Genesis*, I, p. 308): „Het dichtst bij het Bijbelsch verhaal komt de Indische sage, waarin sprake is van een grooten, tot aan den hemel reikenden boom, door middel waarvan de menschen hoopten in den hemel te komen; de boom werd echter door de godheid verpletterd en zijne takken werden over de geheele wereld verstrooid". Men vindt deze sage bij LÜKEN, *Die Traditionen des Menschengeschlechts* [2], p. 315. — Men raadplege voor dit motief van den boom (des levens) als verbinding tusschen hemel en aarde het Register s.v. „boom als verbinding tusschen hemel en aarde".

den boom des levens in verband is gebracht [175]). Zoodoende is het geen wonder, dat men eenige relatie heeft meenen te mogen constateeren tusschen het paradijs met den boom des levens eenerzijds en den godenberg-tempeltoren der Sumeriërs en Babyloniërs (en zoo ook met den toren van Babel in Gen. 11) anderzijds [176]). De bijbel geeft ons echter ook hier geen enkelen voldoenden grond, die ons zou nopen tot het vermoeden, dat de auteur van Gen. 11 aan zulk een relatie heeft gedacht. Wel lezen we in Gen. 11 : 4, dat de a.s. torenbouwers zeiden: „Welaan, laten wij ons een stad bouwen, met een toren, waarvan de spits ten hemel reikt", maar het is zeer de vraag of wij daarin iets meer hebben te zien dan een aanduiding, dat ze van plan waren een zeer hoogen toren te bouwen, zooals wij ook van „hemelhooge" bergen spreken. Er is m.i. dan ook geen dwingende reden in deze torenbouwers hemelbestormers te zien, zooals door velen beweerd wordt, en zooals het ook in de Joodsche en Mohammedaansche legenden betreffende den torenbouw van Babel (meestal in verband met Nimrod) wordt voorgesteld [177]). De bedoeling der bouwers

---

[175]) In de bovengenoemde Indische sage is de boom, waarlangs de menschen naar den hemel wilden klimmen, dan ook de paradijsboom (cf. NIKEL, *Genesis und Keilschriftforschung*, p. 197). Ook volgens een Amerikaansche sage zou een boom met de spraakverwarring in verband staan, want de kinderen van Coxcox, den eenigen mensch, die aan den zondvloed ontkwam, leerden de verschillende talen van een duif, die zich bevond in den top van een boom (cf. LÜKEN, o.c., p. 319).

[176]) cf. HOLMBERG, *Baum des Lebens*, pp. 33 sqq. — De „landenberg" der Babyloniërs heette in het Sumerisch „harsag (gal) kurkurra", in het Akkadisch „šad mātāti", de berg, „wiens top tot in den hemel reikt en wiens fundament in den oceaan (apsu) is gegrond" (cf. HOLMBERG, o.c., p. 43). Men vergelijke daarmee den Hara Berezaiti (Alburǧ) der Perzen, den Meru der Indiërs, den „wereldberg van zeven verdiepingen" der Siberische volken, den berg Sumbur der Mongolen, den Himinbjörg uit de Edda, den Sumeru der Chineezen en Kalmukken en de wereldbergen in de mythologie van Siam, Japan, Celebes en elders (cf. ANDRIAN, *Der Höhenkultus der asiatischen und europäischen Völker*, pp. 124 sqq.; ROSCHER, *Neue Omphalosstudien*, p. 72 sq.; WENSINCK, *The Navel of the Earth*, pp. 1 sqq. en de litteratuur genoemd in aant. 49).

[177]) Reeds JOSEPHUS (*Antiqu.* I, 4, 2 sq.) bracht Nimrod in verband met Gen. 11 : 1-9. Voor de Joodsche legenden betreffende Nimrod

was blijkens de beschrijving van Gen. 11 waarschijnlijk alleen door zulk een toren hun bij elkander wonen op één plaats van de aarde gemakkelijker te maken, in strijd met het oorspronkelijk bevel Gods, dat de mensch den aardbodem vervullen zou. Door de verwarring der spraak zorgde God er voor, dat de toren niet kon worden voltooid en de menschheid zich over de aarde begon te verspreiden. Hoe men echter deze geschiedenis ook wil interpreteeren, in ieder geval dient erkend, dat de auteur van Genesis met het verhaal van den torenbouw te Babel bedoelde een beschrijving te geven van een zelfstandige historische gebeurtenis[178]). Voor hen, die gelooven in de Goddelijke inspiratie der H. Schrift, kan daarom van het beschouwen van deze passage als een historische inkleeding van het „levensboom"-motief geen sprake zijn; maar ook zij, die zich niet op dit standpunt stellen, zullen bij de verklaring van deze passage met de opvatting van den auteur van Genesis, met de restanten van dergelijke torens in Babylonië en met de traditie van den torenbouw bij andere volken meer rekening dienen te houden dan in de boven besproken hypothesen het geval is.

Over de eventueele indirecte gegevens betreffende den boom des levens in het Nieuwe Testament kunnen wij, in verband met den opzet van deze studie, kort zijn.

In Joh. 4 : 10 sqq.; 6 : 27 sqq.; 7 : 37 sq. en 15 : 1 sqq. heeft men gemeend parallellen van den boom des levens te mogen zien. In Joh. 4 : 14 en 7 : 37 gaat het echter over het water des levens, dat wel met den boom des levens (ook in het N.T.)

---

en den torenbouw van Babel zie men o.a. A. S. Rappoport, *Myth and Legend of Ancient Israel*, I, London, 1928, pp. 234 sqq.; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I, Philadelphia, 1909, pp. 179 sqq.; D. Sidersky, *Les Origines des Légendes Muselmanes*, Paris, 1933, pp. 39 sqq. — In den Kor'ān vindt men in S. 16 : 28 waarschijnlijk een zinspeling op den torenbouw van Babel. Voor de Arabische traditie betreffende dit verhaal zie men R. Basset, *Mille et un Contes, récits et légendes arabes*, I, Paris, 1925, p. 179 en Sidersky, l.c.

178) Over de historiciteit van Gen. 11 : 1-9 zie men o.a. Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung*, p. 198 sq.; Ed. König, *Genesis* [3], pp. 433 sqq.; G. Ch. Aalders, *Genesis*, I, pp. 306 sqq.

in verband wordt gebracht, maar dat daarvan toch te onderscheiden is[179]).

In Joh. 6 : 35 en 48 noemt Jezus zichzelf het „brood des levens" *(ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς)*. Blijkens het verband moet dat beteekenen het brood, dat het leven meedeelt of bewerkt[180]). Op dezelfde wijze noemt Jezus zich *φῶς τῆς ζωῆς* (Joh. 8 : 12), ja het Leven zelf (11 : 25; 14 : 6; cf. 1 Joh. 1 : 2; 5 : 12, 20); en in Wien het leven is (1 : 4; cf. 2 Tim. 1 : 1; 1 Joh. 5 : 11); en die leeft tot in alle eeuwigheid (Op. 4 : 9, 10; 5 : 14; 10 : 6; 15 : 7). Elders wordt Hij door Johannes *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* genoemd (1 Joh. 1 : 1). Hij schenkt ook aan de Zijnen het levende water *(ὕδωρ ζῶν)* (Joh. 4 : 10 sqq.; 7 : 38), dat springt *εἰς ζωὴν αἰώνιον* (4 : 14)[181]); *τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον* (6 : 27); het levende brood *(ἄρτος ζῶν)* (6 : 51), dat doet leven tot in eeuwigheid (6 : 51, 58, cf. 57) en het leven zelf (6 : 33; 10 : 10; 1 Joh. 4 : 9), d.i. het eeuwige leven (*ζωὴν αἰώνιον*; cf. Marc. 10 : 30; Luc. 18 : 30; Joh. 3 : 15 sq., 36; 5 : 24; 6 : 40, 47, 54; 10 : 28; 17 : 2) en alles wat tot dat leven behoort (2 Petr. 1 : 3)[182]). Volgens Paulus is Hij *ἡ ζωὴ ἡμῶν* (Col. 3 : 4). Zijn woorden

---

[179]) M.i. noemt OBBINK (*The Tree of Life*, p. 111) deze plaatsen dan ook ten onrechte als parallellen van den boom des levens. Ze kunnen daarmee hoogstens als verwante uitdrukkingen vergeleken worden. Men zie over het „water des levens" bij de Joden STRACK-BILLERBECK, III, pp. 854 sqq., IV, pp. 885, 933 sqq. en voorts het Register s.v. „water (des levens)".

[180]) cf. THEOD. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1912, p. 336. Zie ook: GUNKEL, *Das Märchen im A.T.*, p. 58; S. E. JANOT, *Le Pain de Vie*, Gregorianum XI (1930), pp. 161 sqq. en BULTMANN, Art. *ζωη* in KITTEL's *Theol. W. z. N.T.*, II. Bd., pp. 871 sqq.

[181]) REISNER (*Der Baum des Lebens*, p. 27) brengt dit levende water van den wedergeborene (Joh. 4 : 14; 7 : 38) in onmiddellijk verband met het paradijs. Stroomen van levend water vloeien uit het binnenste van den geloovige, zegt hij, „denn er tritt in die Mitte des neuen Paradieses ein, wo in Ewigkeit der Brunnen des Lebens sprudelt, von dem in Off. 21, 6 geredet wird". Men zie ook Hoofdst. II, aant. 185.

[182]) De engelen noemen Hem (in Luc. 24 : 5) *τὸν ζῶντα*, omdat Hij door Zijn opstanding den dood voorgoed overwonnen heeft (cf. Op. 1 : 18) en daarom ook *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (1 Cor. 15 : 20) en *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Col. 1 : 18 en Op. 1 : 5) heet. Door Hem zullen ook de geloovigen uit de dooden opstaan ten leven (Joh. 5 : 29; Op. 20 : 11 sqq.), cf. GREYDANUS, *Openbaring*, 1925, p. 17 sq.

zijn πνεῦμα καὶ ζωὴ (Joh. 6 : 63) en ῥήματα ζωῆς αἰωνίου (6 : 68). Petrus noemt Hem τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς (Hand. 3 : 15) en Paulus getuigt van Hem, dat Hij ζωὴν en ἀφθαρσίαν aan het licht heeft gebracht (2 Tim. 1 : 10). Hij is Priester κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου (Hebr. 7 : 16). Die in Hem gelooven zullen leven (tot in eeuwigheid) (Joh. 11 : 25; 14 : 19; cf. Rom. 8 : 13; 10 : 5; 2 Cor. 6 : 9; 7 : 3; Gal. 2 : 20; 1 Thess. 3 : 8; 1 Joh. 4 : 9) met Hem (Rom. 6 : 8; 2 Cor. 13 : 4; 2 Tim. 2 : 11; 1 Thess. 5 : 10; Op. 20 : 4); zij ontvangen τὸ φῶς τῆς ζωῆς (Joh. 8 : 12), het leven zelf (zie boven en voorts Joh. 20 : 31; 2 Cor. 4 : 10 sq.), d.i. het eeuwige leven (zie boven en Rom. 6 : 22 sq.; Gal. 6 : 8; 1 Tim. 1 : 16; 6 : 19; Tit. 1 : 2; 3 : 7; 1 Joh. 2 : 25; 5 : 11, 13; Jud. : 21); hun namen zijn geschreven ἐν βίβλῳ ζωῆς (Fil. 4 : 3; Op. 3 : 5; 13 : 8; 17 : 8; 20 : 12, 15; 21 : 27; [22 : 19]) [183]); zij zullen door Hem ἐν ζωῇ, heerschen (Rom. 5 : 17), omdat door Christus de genade heerscht εἰς ζωὴν αἰώνιον (5 : 21); hun ζωή is met Christus verborgen in God (Col. 3 : 3); zij ontvangen τὸν στέφανον τῆς ζωῆς (Jac. 1 : 12; Op. 2 : 10); ze zijn erfgenamen χάριτος ζωῆς (1 Petr. 3 : 7) en zijn uit den dood εἰς τὴν ζωήν overgezet; eenmaal zullen zij eten van (τὸ) ξύλον (τῆς) ζωῆς (Op. 2 : 7; 22 : 2, 14) en drinken ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς (Op. 21 : 6, cf. 22 : 17).

Zoo vinden wij dus, vooral in de geschriften van Johannes, allerlei uitspraken, die met de uitdrukking „boom des levens" vergeleken kunnen worden. Men kan zelfs zeggen, dat het brood en het water des levens e.d. ongeveer dezelfde functie vervullen als eenmaal de boom des levens in het paradijs. Maar van een rechtstreeksche zinspeling op dezen boom, of zelfs een aanwijzing, dat Jezus of de discipelen daaraan gedacht hebben, lezen wij niets. Wel heeft Jezus Zijn woorden over het brood des levens en over het brood uit den hemel vastgeknoopt aan een oudtestamentische geschiedenis, maar

---

183) Over het boek des levens zie men Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 224 sq.; Volz, *Jüd. Eschat.*², 1934, p. 291; Strack-Billerbeck, II, pp. 169 sqq., III, pp. 623, 795, 815, 840; Gunkel, *Das Märchen im A.T.*, p. 104; RGG, IV², Sp. 411 en A. Jeremias, art. *Book of Life* in ERE, II, pp. 792 sqq. (Jeremias bespreekt ook de analoge voorstellingen bij andere volken). Men vergelijke ook Ex. 32 : 32; Ps. 69 : 29; 87 : 6; Jes. 4 : 3; Luc. 10 : 20 en Hebr. 12 : 23.

niet aan die van het paradijs of van den boom des levens, maar aan die van het manna in de woestijn (Joh. 6 : 31 sq., 49) [184]). En Johannes kent wel den boom des levens en noemt dien verschillende malen, maar legt toch bij de andere boven vermelde verwante uitdrukkingen nergens eenige relatie met dezen boom. Eenig positief resultaat leveren deze plaatsen dus niet voor ons op.

In Joh. 15 : 1 sqq. noemt Jezus Zichzelf ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή en zegt, dat al wie in Hem blijft veel vrucht zal dragen (vs. 5), maar van den boom des levens maakt Hij geen melding. De verhouding van den boom des levens tot degenen voor wie zijn vruchten bestemd waren is ook een geheel andere dan die van den wijnstok tot de ranken. Bovendien kenden de Joden wel de voorstelling van den Messias als wijnstok [185]), maar niet van den Messias als boom des levens. Wel heeft men in vroegeren en lateren tijd den boom des levens o.a. voor een wijnstok [186]) gehouden, maar dat Jezus zelf bij het bezigen van deze beeldspraak, waarin Hij Zichzelf met een wijnstok vergeleek, op den boom des levens zou hebben gezinspeeld of aan dien boom zou hebben gedacht, of dat aan Joh. 15 de voorstelling van den boom des levens als wijnstok ten grondslag zou liggen, zooals BULTMANN vermoedt [187]), is op grond van den tekst niet te bewijzen. Dan zou Hij Zich-

---

[184]) Voor de gedachte van de herhaling van het manna-wonder in den Messiaanschen tijd zie men VOLZ, *Jüd. Esch.*², 1934, p. 388 sq. en STRACK-BILLERBECK, II, p. 481; III, p. 793; IV, pp. 890, 954. Het is volgens de Joodsche opvatting de spijze der zaligen, cf. STRACK-BILLERBECK, IV, p. 793, p. 954.

[185]) cf. ZAHN, *Evang. d. Joh.*, p. 574 sq., Anm. 3.

[186]) „Voor den Israëliet", zegt BÖHL (*Genesis*, I², p. 97), „was de levensboom waarschijnlijk de wijnstok, welks most goden en menschen verblijdt (Richt. 9 : 13; Ps. 104 : 15)"; zie ook pp. 69, 73. In verband met Noach's wijnstok-planting zegt BÖHL (o.c., p. 80 sq.): „Uit denzelfden aardbodem, die door God vervloekt was, ontspruit door de hand van dezen „Vertrooster" weer de oude boom des levens". Men zie voorts over den boom des levens als wijnstok het Register s.v. „wijnstok".

[187]) Volgens BULTMANN ligt aan Joh. 15 „die Vorstellung des auf den Weinstock übertragenen Lebensbaums zugrunde", cf. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, p. 38, Anm. 2.

zelf eerder den waren boom des levens hebben genoemd, gelijk de Christenen van latere eeuwen dat niet zonder reden zouden doen. Het beeld van den wijnstok komt in het O.T. zoo veelvuldig voor, dat wij ter verklaring van het feit, dat Jezus dit beeld ook op Zichzelf heeft toegepast niet aan den boom des levens behoeven te denken [188]).

Wanneer wij thans aan het slot van dit vierde hoofdstuk nog eens in het kort de resultaten van ons onderzoek naar eventueele indirecte gegevens betreffende den boom des levens in de H. Schrift samenvatten, komen wij tot de volgende conclusies:

1. Van de verschillende plaatsen uit het Oude en Nieuwe Testament, die met den boom des levens in verband worden gebracht, bevatten alleen Ez. 47 : 7, 12 (het geboomte met wondere levenskracht aan den oever van de tempelbeek); 41 : 17 sqq.; 1 Kon. 6 : 29 sqq. en 7 : 36 (palmen met kerubim) mogelijk eenige zinspeling op dezen boom. Zij bieden echter geen nieuwe gegevens, die aanleiding zouden kunnen geven tot het wijzigen van de conclusies, die wij, op grond van ons onderzoek van de directe getuigenissen omtrent den boom des levens in de H. Schrift, aan het slot van het tweede hoofdstuk hebben vastgesteld.

---

[188]) cf. V. Zapletal, *Der Wein in der Bibel*, Freiburg i. B., 1920, p. 20 sq. en J. Th. Ubbink, *Het Evangelie van Johannes* [2], TU, 1928, p. 160. — Behalve dat de voorstelling van den Messias als wijnstok den Joden niet vreemd was (zie aant. 184), werd ook de wijnstok of de wijngaard wel als beeld voor het volk Israël gebruikt (zoo bijv. in Ps. 80 : 9 sqq.; Jes. 5 : 1 sqq.; Jer. 2 : 21; 12 : 10 sq.; Ez. 15 : 6; 17 : 5 sqq.; 19 : 10 sqq.; Hos. 10 : 11; Mt. 21 : 33 sqq. en de overeenkomstige plaatsen; men zie voor andere voorbeelden in de Joodsche litteratuur Strack-Billerbeck, I, p. 877 en II, p. 563) en de huisvrouw van den man, die den Heere vreest, met een wijnstok vergeleken (Ps. 128 : 3). Boven hebben we reeds gezien, dat de wijnstok met den vijgeboom in het O.T. gold als symbool van vrede en rust, inzonderheid met het oog op den Messiaanschen tijd. — In den heilstijd zal aan het volk des Heeren wijn geschonken worden (Jes. 25 : 6, cf. 55 : 1) en Christus zal met de Zijnen wijn drinken in Zijn Koninkrijk (Marc. 14 : 25).

2. Ook al is het niet a priori uitgesloten, dat de traditie van den boom des levens in verband staat met de oprichting van zuilen zooals Jāḳīn en Bo'az (waarmede de pilaren vóór den hoofdingang van den visionnairen tempel van Ezechiël te vergelijken zijn) en met de illegetieme vereering van ašērā's en „groene boomen" in Israël, of mede invloed heeft uitgeoefend op de voorstelling van de beide olijfboomen en den gouden luchter in het vijfde visioen van Zacharia, de betrokken teksten geven daartoe op zich zelf toch geen aanleiding en in ieder geval is deze relatie zóó hypothetisch, dat daaruit geen conclusies mogen worden getrokken ten aanzien van de beteekenis en het karakter van den boom des levens in het paradijsverhaal.

3. De bekende oudtestamentische spreekwijze, dat een ieder zal zitten onder zijn wijnstok en vijgeboom, geeft op voor Palestina karakteristieke wijze uitdrukking aan de gedachte van rust en veiligheid, en bevat geen heenwijzing naar de beide bijzondere paradijsboomen. Evenmin is er reden om in de herhaaldelijk voorkomende uitdrukking „overvloeiende van melk en honig" iets anders te zien dan een aanduiding van vruchtbaarheid en overvloed. Pas in lateren tijd heeft men deze zegswijze met het paradijs in verband gebracht.

4. Het torenbouw-verhaal van Gen. 11 is geen historische inkleeding van het motief van de verbinding tusschen hemel en aarde en staat dus in geenerlei verband met de geschiedenis van den boom des levens, waarin volgens sommigen ditzelfde motief op andere wijze tot uitdrukking zou zijn gebracht.

5. Van een beïnvloeding door de verbasterde traditie van den boom des levens of daarmee verwante mythologische voorstellingen bij andere volken, is alleen mogelijk eenige sprake in Ez. 47 : 12 (geneeskrachtige bladeren) en in Ez. 17 en 31 (wereldboom), terwijl Ezechiël in 28 : 12 sqq. voor zijn profetische doodenklacht van de heidensche mythe van den godenberg schijnt te hebben gebruik gemaakt.

6. In het Nieuwe Testament worden door Christus en de Apostelen wel enkele uitdrukkingen gebruikt, die met de voorstelling van den boom des levens zijn te vergelijken, zooals bijv. die van het brood en het water des levens e.d., maar van

een rechtstreeksch verband met dezen boom is toch nergens eenige sprake. Ook is er geen reden om aan te nemen dat Jezus, toen Hij Zichzelf „den waren wijnstok" noemde (Joh. 15 : 1 sqq.), met dezen wijnstok den boom des levens heeft bedoeld.

EXCURSUS I.

GARUḌA EN ZŪ.

De Javaansche Garuḍa-legenden en de Babylonische mythen betreffende Zū (Sum.: Im-Dugud) vertoonen enkele merkwaardige overeenkomsten.

Het Javaansche Garuḍa-verhaal [1]) luidt in het kort als volgt: Wirāṭa, de moeder van Garuḍa, is door het verliezen van een weddenschap in de macht geraakt van haar zuster Kadroe, die duizend nāga's (slangen) tot zonen heeft. Ook Garuḍa moet aan haar bevelen gehoorzamen en krijgt o.a. de opdracht met de nāga's naar de zon te vliegen. De nāga's beloven hem en zijn moeder echter de vrijheid, wanneer hij hun het amṛta (de onsterfelijkheidsdrank der goden) verschaft. Garuḍa besluit aanstonds aan hun wenschen te voldoen. Onderweg grijpt hij een olifant en een schildpad (twee betooverde broers) en vliegt met deze dieren eerst naar een gouden boom op de helling van den Himawān in de Zoutzee [2]),

[1]) Men zie voor de oudste weergave daarvan het oud-Javaansche Ādiparwa, ed. JUYNBOLL, pp. 36-45; voor de vertaling cf. H. H. JUYNBOLL, *De Geschiedenis van Garuḍa*, Gedenkschr. Kon. Inst., 's Gravenhage, 1926, pp. 157 sqq.; voor het Sanskrit-origineel, waaraan het Javaansche verhaal is ontleend, zie men *Mahābhārata, Calcutta-ed.* I, 1239 sqq., Bombay-ed. afd. XXIII-XXXIV, voor de vertaling: Protap Chandra Roy, *The Mahabharata*, I, Adiparwa, Calcutta, 1884, capp. 23-24.

[2]) Deze boom, de Rauhiṇa-boom in het Indische geschrigt Suparṇādhyaya, waarin de geschiedenis van Garuḍa's somaroof ook verhaald wordt, is volgens HOLMBERG, *Baum des Lebens*, p. 65, een levensboom; in Indonesië wordt deze boom Poh (of Paoeh) Djanggi genoemd; de Poh Djanggi komt als verboden boom voor in het Javaansche geschrift *Bajan Boediman*, L.U.B., cod. 1822; gevolg van de overtreding is de ondergang van het rijk, cf. VREEDE, *Catalogus*, p. 309; in de *Hijakat Indra Nata* (cf. JUYNBOLL, *Catalogus*, p. 136), wordt ver-

vervolgens naar een hoogen berg om ze daar te verslinden [3]). Daarna dringt hij door in de grot, waar de kruik met amṛta door twee slangen wordt bewaakt. Hij overwint de slangen, bluscht het vuur, dat den toegang belemmert, ontrooft het amṛta aan de goden en geeft het aan de slangen. Terwijl de slangen zich baden komt god Indra echter snel naderbij en neemt de kruik met amṛta weg. Slechts enkele druppels zijn aan het alang-alang-gras blijven hangen. De slangen likken

haald, hoe Indra Nata, om te voldoen aan de begeerte van zijn vrouw Tjandra Koesoema, op zoek gaat naar de vrucht van de Poh Djanggi; hij lijdt echter schipbreuk en wordt door een Garuḍa naar het rijk Tjamara gebracht, vanwaar hij later met zijn inmiddels geboren zoon Indra Lalana naar zijn vaderstad terugkeert; in één van de *Rama-Kling-verhalen* is de Poh Djanggi blijkbaar het middelpunt („de navel") van den oceaan, en tevens het middelpunt der wereld; de zee draait daar omheen, en er is een gat, waardoor het water naar de onderwereld stroomt; daar huist een geweldige krab, die ebbe en vloed veroorzaakt, cf. W. W. Skeat, *Malay Magic*, London, 1900, pp. 6 sqq. en Pigeaud, *De Dood van Indradjit*, Djåwå, 1926, p. 353; het water in dat gat heet „mā'al ḥajat" (levenswater); wie er van drinkt wordt onkwetsbaar, cf. Stutterheim, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien*, München, 1925, p. 54; voor parallellen van dit motief bij andere volken zie men het Register s.v. „gat naar de onderwereld" en „levenswater"; op de Philippijnen is het de boom Dangal Bahal, die zich op een rots in het midden (den navel) van den oceaan bevindt; een slang is om den stam gekronkeld; door het stijgen en dalen van dit centrum van den oceaan ontstaan ebbe en vloed, cf. E. B. Christie, *The Subanuns of Sindangan-Bay*, Bureau of Science, Manilla, 1909, pp. 96 sqq.; verschillende van de boven medegedeelde bijzonderheden betreffende de Poh Djanggi, die ook met de Javaansche goenoengan in verband wordt gebracht (cf. Stutterheim, *Oost-Java en de hemelberg*, Djåwå, 1926, p. 346), dank ik aan den heer Overbeck te Jogjakarta; men zie ook het Maleische verhaal van Dandan Setia, die door middel van een slang de aan een god toebehoorende vrucht van een mangga-boom in het midden der zee (welke de slang hem eerst had ontroofd) verkrijgt, van welk verhaal de Heer Overbeck een uittreksel publiceerde in het Journ. Mal. Branch. R.A.S., vol. X, pt. 1. Jan. 1932.

[3]) In de 1001 Nacht, ed. Henning, X, p. 29, wordt verhaald, hoe de mythische vogel Roḳ, die in veel opzichten met den Indischen Garuḍa overeenkomt, zich met een olifant en een stier in de lucht verheft en deze dieren verslindt; Carpentier, *Die Suparṇasage*, Uppsala, 1920, pp. 342, 352, 362 sqq. vermeldt enkele overeenkomstige verhalen; voor een Egyptische parallel zie men W. Printz, *Garuda und die ägyptische Greif*, ZDMG, 1936, p. 111 sq., cf. G. Roeder, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, Jena, 1927, p. 306.

deze druppels op, waardoor ze de onsterfelijkheid verkrijgen, doch tevens hun tongen gespleten worden [4]).

In het Babylonische epos *Etana's hemelvaart* [5]) wordt verhaald, hoe de adelaar Zū eerst tengevolge van een vriendschapsverbond met de slang haar jongen van voedsel voorziet, maar, nadat hij de overeenkomst heeft verbroken en de jongen der slang heeft verslonden, in een gevecht met de slang door deze wordt overwonnen en in een greppel geworpen. Etana redt den adelaar, waarop deze hem tot belooning naar den hemel van Ištar draagt om het geboortekruid (šammu ša alādi) te halen [6]). Beiden storten echter ter aarde.

In een andere Babylonische mythe [7]) wordt beschreven, hoe Zū de goddelijke lotstafels aan Enlil ontrooft. Geen enkele der goden durft den strijd tegen Zū opnemen. Tenslotte verklaart echter Lugalbanda (later met Marduk geïdentificeerd) zich daartoe bereid. Het slot van het verhaal schijnt te vertellen, hoe Lugalbanda (blijkbaar met behulp van den bedwelmenden drank van Ninkasi) er in slaagt Zū te overwinnen en de lotstafels weer te bemachtigen [8]).

---

[4]) Voor parallellen van deze laatste motieven (het rooven van den onsterfelijk makenden drank en het verkrijgen van de onsterfelijkheid door de slangen) zie men onze bespreking van het *Gilgameš-epos* in Hoofdstuk I, p. 9 sq. en Hoofdstuk III, pp. 304 sqq.

[5]) Cf. voor tekst en vert. o.a. E. T. Harper, *Beiträge zur Assyriologie*, Bd. II, pp 441 sqq.; voor de vertaling ook Gressmann, *AOTB* [2], Berlin-Leipzig, 1926, pp. 235 sqq.; A. Ungnad, *Die Rel. d. Bab. u. Ass.*, Jena, 1921, pp. 132 sqq.; S. Langdon, *The Legend of Etana and the Eagle, or the Epical Poem „The City they hated"*. Babyloniaca, XII, pp. 1-56.

[6]) Volgens Albright, AJSL 1919/1920, p. 278 zouden šamma ša alādi en šammu balāṭi, de plant des levens, „ultimately identical" zijn; ook Jastrow, *Rel. of Bab. and Ass.*, p. 519 en Ward, in Jastrow, *Bildermappe*, p. 98 sq., willen in de šammu ša alādi een parallel zien van den boom des levens, cf. Feldmann, *P. u. S.*, p. 233 sq.

[7]) Evenals bovenstaand gedicht afkomstig uit de bibliotheek van Assurbanipal; voor tekst en vertaling zie men o.a. Harper, o.c., Bd. II, pp. 467 sqq.; voor de vertaling zie men ook Gressmann, o.c., pp. 141 sqq.; Ungnad, o.c., pp. 151 sqq.

[8]) Cf. o.a. S. Langdon, *The Babylonian Epic of Creation*, pp. 18 sqq.; Albright, AJSL, 1919/20, p. 268 sq.; S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, 1926, p. 187 sq.). Voor de Sumerische recensie van deze mythe van Zū (Sum.: Im-dugud) zie men M. Witzel, *Die Überlistung des Zū*, Or., N.S., II, pp. 26 sqq.

EXCURSUS II.

IETS OVER ZGN. GODSDIENSTLOOZE VOLKEN.

„Die Wissenschaft", zegt ANKERMANN in *Die Religion der Naturvölker* [1]), „hat in der ersten Blütezeit der Darwinistischen Entwicklungslehre mit grossem Eifer nach religionslosen Völkern gesucht, da sie diese als Mittelglied zwischen der höher entwickelten Menschheit und deren tierischen Vorfahren nötig zu haben glaubte. Das Suchen ist vergeblich geblieben, und heute zweifelt niemand, dass sich Vorstellungen und Handlungen, die wir dem Gebiet der Religion zuweisen müssen, auch bei den tiefstehendsten Stämme der Erde vorfinden. Ja, es lässt sich nicht leugnen, dass das ganze Leben der Primitiven weit mehr von religiösen Elementen durchtränkt und beherrscht ist, als es bei Kulturvölkern der Fall ist. Es kommt bei dieser Frage allerdings darauf an, was man unter Religion versteht...."

In denzelfden geest spreekt EDV. LEHMANN zich uit in zijn *Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion* [2]). „Das religiöse Leben wächst überall im Menschengeschlecht heran, soweit wir dieses zu überschauen vermögen und soweit unsere Gedanken durch die Zeiten zurückreichen.... Wenn man früher meinte, wilde Stämme gefunden zu haben, die ohne Religion seien, so ist dies daraus zu erklären, dass man immer eine höhere Religion als Massstab nahm, weshalb die ihnen eigentümlichen religiösen Vorstellungen sich dem Blick entzogen haben" [3]).

Met dit oud-Babylonische verhaal van Zū en de bovenvermelde Indische (Javaansche) Garuḍa-legende zijn ook te vergelijken de Germaansche mythe van Odin, die aan den reus de bedwelmende „mede" ontrooft, in de gedaante van een adelaar (cf. o.a. VON GRÖNBECK, *Die Germanen*, in CHANTEPIE, *Lehrbuch*, II[4], p. 585 en H. OLDENBERG, *De Religion des Veda*[3], Stuttgart-Berlin, 1923, p. 72 sq.) en de Griekse mythe van Prometheus' vuurroof (cf. AD. KUHN, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin, 1859).

Voor een afbeelding van Zū met de leeuwen en Garuḍa met den olifant en den reuzenschildpad zie men afbb. 126 en 127.

[1]) CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I[4], p. 132 sq.

[2]) CHANTEPIE, o.c., I[4], p. 23.

[3]) Men zie ook H. BAVINCK, *Geref. Dogm.*, II[2], pp. 31, 69; id.

Toch zijn er ook tegenwoordig nog wel evolutionisten, die althans elke godsidee bij de „primitieven" ontkennen. Zoo verklaart bv. KREGLINGER in zijn *Études sur l'Origine et le Développement de la vie religieuse*, Bruxelles, 1919-1922, Vol. I, p. 71: „Les primitifs n'ont l'idée de la divinité"; p. 89: „Les dieux n'existent pas; ils ne sont qu'une invention relativement récente de l'humanité", en even verder: „Le Melanésien étudié par Codrington n'adore aucun Dieu"; p. 114: „Toute la vie religieuse des primitifs se définit par le mana" etc.

Als voorbeeld van zulk een „godsdienstloos" volk worden ook vaak de Koeboes aangehaald. Zoo bijv. door A. W. NIEUWENHUIS in zijn rectorale oratie *De Mensch in de Werkelijkheid*, Leiden, 1920, p. 28, op grond van de mededeelingen van G. J. VAN DONGEN [4]) en B. HAGEN [5]). Dat er toch bij vele primitieven wel een begrip van een „Algeest" is ontstaan, verklaart NIEUWENHUIS (p. 31) uit „den indruk, dien de wereld als geheel in den aanvang op een nadenkend mensch maakt", „zoodra hij zich rekenschap" begint „te geven van het bestaande buiten zichzelf". Ditzelfde standpunt neemt NIEUWENHUIS ook thans nog in, blijkens zijn artikel *Der Urmonotheismus* in Int. Arch. f. Ethn., Bd. 33, 1935, pp. 123 sqq., waarin hij het aannemen van een Hoogste Wezen „als kausales Begriff" wil verklaren, „als einen Ausfluss der allgemein menschlichen Veranlagung in Verbindung mit den überaus schweren Existenzbedingungen, unter denen die niedrigst stehenden Schwärmgruppen leben müssen", en de deugden van het Hoogste Wezen „als personifizierte Vorstellungen der sozialen Einrichtungen dieser Urmenschgruppen" (o.c. p. 145).

Ook W. VOLZ, *Im Dämmer der Rimbu*, Leipzig, 1925, pp. 85

Wijsbeg. der openb., Kampen, 1908, p. 124; H. VISSCHER, *Religie en Gemeenschap bij de natuurvolken*, I, Utrecht, 1907, pp. 146 sqq.; WURM-BLUM, *Religionsgeschichte*, Stuttgart, 1929, p. 15 („.... es ist bis jetzt kein Volk bekannt, das völlig religionslos wäre"). — Voor overeenkomstige getuigenissen uit vroegeren tijd (ARISTOTELES, PLUTARCHUS, CICERO e.a.) zie men C. VON ORELLI, *Allg. Religionsgeschichte*, II [2], p. 454 sq.

[4]) *De Koeboes in de onderafd. Koeboestreken der Res. Palembang*, BKI, 1910.

[5]) *Die Orang kubu auf Sumatra*, Frankfurt a. M., 1908.

sqq. wil den Koeboes iederen godsdienst ontzeggen, maar zijn bewijsmateriaal is verre van overtuigend.

HAGEN zelf geeft toe, dat bij de Koeboes geloof in geesten voorkomt. Ook VAN DONGEN spreekt over de booze geesten, waarvoor de Koeboes bevreesd zijn, en over hun doodenvereering. OESTERREICH zegt dan ook (mede in verband met HAGEN's eigen godsdienstige scepsis) in het hoofdstuk, dat over „Die Religiösität der Primitiven" handelt [6]), dat „in allen religiösen Dingen seinem (nl. HAGEN's) Zeugnis kein Gewicht zukommt" [7]).

Ook de eenige jaren geleden ondernomen poging van W. TESSMANN om aan te toonen, dat de Ucayali-Indianen een „godsdienstloos" volk zouden zijn [8]) bleek tegen de ethnologische critiek geen stand te kunnen houden, evenmin als een dergelijke poging om dit van de Vuurlanders te bewijzen [9]).

EXCURSUS III.

ENKELE VOORGESTELDE BRONNENSPLITSINGEN EN RECONSTRUCTIES VAN HET PARADIJSVERHAAL IN GEN. 2 EN 3.

Van de verschillende bronnensplitsingen of bronnenreconstructies, die in de laatste decennia zijn voorgesteld om de tegenwoordige litteraire samenstelling van het paradijsverhaal in Gen. 2 en 3, met zijn veronderstelde „tegenstrijdigheden", „doubletten" en „oneffenheden", te „verklaren", noem ik hier alleen de hypothesen van H. GUNKEL [1]), O. PROCKSCH [2]),

[6]) *Einf. in die Religionspsychologie*, Berlin, 1917, p. 108.

[7]) Men zie ook JOH. WARNECK, *Religionslose Völker?*, AMZ, 1910, pp. 465 sqq.; W. SCHMIDT in „Anthropos", 1909, p. 838 sq.; id., *U. d. G.*, I [2], p. 667 sq. en P. SCHEBESTA in „Anthropos", 1925, pp. 1128 sqq.

[8]) *Menschen ohne Gott*, Stuttgart, 1928.

[9]) Cf. „Anthropos", 1921/22, pp. 521 sqq.

[1]) GUNKEL acht 3 : 22 te behooren tot een parallel verhaal — met den boom des levens —, waarvan ook in 2 : 8; 3 : 19*a, c*, 21, 24*a, c* sporen te vinden zouden zijn, cf. zijn *Genesis*, pp. LXXX sqq., 4 sq., 24 sq., 26 sq.

[2]) *Genesis* [2], p. 19 sq., 23, 42. — PROCKSCH vermoedt, dat de Jahvist

R. SMEND [3]), JOH. DAHSE [4]), O. EISSFELDT [5]), MEINHOLD [6]), VAN DOORNINCK [7]), H. GRESSMANN [8]), ABR. MENES [9]), G. A. BARTON [10]), J. W. ROTHSTEIN [11]), W. F. ALBRIGHT [12]), A. AUDIN [13]),

---

twee verhalen combineerde: J^* (2 : 4*b*-8, 16-25; 3 : 1-19, 23), met den boom der kennis, en J^a (2 : 9-15; 3 : 20, 22, 24), met den boom des levens.

[3]) *Die Erzählung des Hexateuch*, 1912, pp. 18 sqq. Volgens SMEND behooren de verzen 22 en 24 met 2 : 4*b*, 9*ab*, 3 : 18, 19*b* en 21, tot tot de bron J^1, die vertelde over het nomadenleven van hen, die uit het paradijs verdreven werden. De andere bron had meer betrekking op „ein sesshaftes Leben".

[4]) *Wie erklärt sich der gegenwärtige Zustand der Genesis*, 1913, p. 17 sq. — DAHSE, overigens een tegenstander van de vierbronnenhypothese, vermoedt, dat 3 : 22-24 één der oude „Kapitelüberschriften" vormde, die later in den tekst geraakt zijn.

[5]) *Hexateuch-Synopse*, Leipzig, 1922, p. 254. — EISSFELDT rekent 3 : 22, 24 tot een bron L, waartoe ook 2 : 4*b*, 5*ac*, 7-9, 16, 25; 3 : 1-17*a*, 18*a*, 19*ac* behooren, als een tweede bron naast J.

[6]) *Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall*, Festschrift BUDDE, Beih. ZATW, 1920, p. 120 sqq. — MEINHOLD onderscheidt drie verhalen: J^1 en J^2 en een heel oud verhaal, waarin twee verboden boomen voorkwamen. Toen de mensch van één gegeten had, moest hij van den anderen worden verdreven. De rest van dat verhaal vindt MEINHOLD in vs. 22 en 24 terug. Zie ook zijn *Einführung in das A.T.*, 1926, pp. 114 sqq.

[7]) *Het Paradijs, Genesis* 2, 3, TT, 1905, pp. 225 sqq. — VAN DOORNINCK neemt twee paradijsverhalen aan: één met den boom der kennis (B) en één met den boom des levens (A), en bovendien nog verschillende latere toevoegingen.

[8]) *Die Paradiessage*, Festgabe VON HARNACK, Tübingen, 1921, p. 24 sqq. — Voor GRESSMANN „handelt es sich im letzten Grunde um den Gegensatz zwischen Himmelsgottheit und Unterweltsgottheit", tusschen Jahve Elohim en de slang. De Godheid wil den menschen het eeuwige leven schenken, maar de kennis voor zich houden, de slang daarentegen wil den menschen kennis verschaffen, maar het eeuwige leven voor zich zelf verkrijgen (pp. 26, 33); cf. ook zijn *Mythische Reste in der Paradieserzählung*, ARW, 1907, pp. 345 sqq.

[9]) *Die Sozialpolitische Analyse der Urgeschichte*, ZATW, 1925, pp. 33 sqq. — MENES neemt twee oorspronkelijke verhalen aan, één van Babylonischen oorsprong met den boom des levens, en één van Palestijnschen oorsprong met den boom der kennis.

[10]) *Semitic en Hamitic Origins*, Philadelphia, 1934, p. 143 sq. — BARTON neemt ook twee verhalen aan, één voor Gen. 2 en één voor Gen. 3.

[11]) *Die ältere Schicht J^1 in der Jahvistischen Überlieferung der*

JOACH. BEGRICH [14]), HANS SCHMIDT [15]) en P. HUMBERT [16]).

Geen van deze hypotheses [17]) vermocht het zoover te

Urgeschichte, Festschrift MARTI, Beih. ZATW, 1925, pp. 238 sqq. — ROTHSTEIN legt evenals BUDDE een nauw verband tusschen 6 : 1-4 en 3 : 22, 24.

[12]) *The Goddess of Life and Wisdom,* AJSL, 1919/20, pp. 281 sqq. — ALBRIGHT ziet in Gen. 2 en 3 een ineenwerking van 5 verschillende motieven o.a. van „the tree of life and wisdom inhabited by the serpent-genius" en van „the tree of life guarded by the griffins and the whirling sword".

[13]) *La légende des origines de l'humanité,* Paris, 1930. — AUDIN onderscheidt drie lagen in Gen. 2 en 3, nl. een „cycle des craintes de Jahweh", waartoe 2 : 8*a*, 9, 8*b*; 3 : 1-5, 22-24, 14 sq. behooren; een „cycle pénitentiel" met 2 : 9, 15-17, 25; 3 : 6-13, 16-19, 21, en een „récit des créations", 2 : 4*b*-7, 18-24.

[14]) *Die Paradieserzählung, eine literargeschichtliche Studie,* ZATW, 1932, pp. 92 sqq. BEGRICH onderscheidt een hoofdverhaal (2 : 4*b*-8, 16-25; 3 : 1-17, 19*ab*, (21), 23, 24), dat hij — met GUNKEL — *Je* noemt, en dat vertelde van de eerste menschen, die in een tuin woonden, met één verboden boom, maar als straf op hun ongehoorzaamheid tot landbouw werden veroordeeld (verbonden met een verhaal over de verleiding van een vrouw door een slang, waarna beiden werden gestraft), o.c., pp. 106 sqq., en een nevenverhaal, o.c., pp. 109 sqq., waarvan de fragmenten over zijn in 2 : 5*, 9, 15; 3 : 18, 19*c*, 22, 24*, dat vertelde van den oorspronkelijken akkerbewoner, die tot straf steppenbewoner werd, nadat hij van den boom der kennis (wijsheid) gegeten had, dien God voor zich wilde behouden, doch waarover hij Jahve in den godenraad had hooren spreken (Job 15 : 7); in dit nevenverhaal kwamen beide boomen voor.

[15]) *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall,* Tübingen, 1931. — SCHMIDT vindt in de paradijsgeschiedenis drie vertellingen terug. Het eerste verhaal (pp. 5 sqq.) heeft tot brandpunt de schepping van de vrouw, als hulp voor den landbouwer (2 : 4*b*, 5, 7, 18-24), het tweede (pp. 13 sqq.) den boom der kennis (2 : 8*b*, 9, 16, 17, 23; 3 : 1-18*a*, 19*a*, 22-24), het derde (pp. 31 sqq.) den boom des levens (2 : 8*a*, 15; 3 : 18*b*, 19*b*, 20, 21, 23*, 24*); in alle drie verhalen gaat het om het ontstaan van de liefdesverhouding tusschen man en vrouw.

[16]) *Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Génèse,* RHPhR, 1936, pp. 445 sqq. — HUMBERT ziet in Gen. 2 en 3 de verbinding van een (misschien Kanaänietische) scheppingsmythe (2 : 4*b*-7, 9*a*, 18-24), die in zeer veel opzichten verschilt van P (1 : 1-2 : 4*a*), met een paradijsmythe (2 : 8, 9*b*, 16, 17, 25; 3 : 1-24); hij is van oordeel, dat zoowel de boom der kennis als de boom des levens in het paradijsverhaal oorspronkelijk zijn.

[17]) Ik noem hier nog die van EM. BIN GORION in het *Gedächtnisschrift zum 19. Todestag van Micha Josef bin Gorion,* Berlin, 1931.

brengen, dat ze door allen of zelfs maar door velen werd aanvaard. Daarvoor waren ze meestal te subjectivistisch en te aprioristisch [18]). Tegen al deze hypotheses werden dan ook door anderen zeer ernstige bedenkingen ingebracht al getuigden ze vaak van veel scherpzinnigheid en hebben ze soms tot oplossing van bepaalde moeilijkheden in den tekst ook wel bijgedragen [19]).

Geen dezer „reconstructies" komt zonder soms ingrijpende tekstveranderingen uit, die ze al a priori verdacht maken. Zelfs de in dit opzicht gematigde reconstructie van HUMBERT ontkomt daar niet aan. Hij schrapt (met BUDDE) in 2 : 9 den boom des levens (al handhaaft hij dezen boom in het paradijsverhaal als zoodanig), hij beschouwt 2 : 10-15 als een latere invoeging en ziet over het algemeen (hoezeer hij ook in andere opzichten opruiming houdt onder allerlei zgn. „tegenstrijdigheden"), door een m.i. onjuiste interpretatie der betrokken teksten, de tegenstelling tusschen het scheppingsverhaal in Gen. 2 en het paradijsverhaal van Gen. 3 en enkele gedeelten uit Gen. 2 veel te scherp. Zoo stelt hij bijv. de jaloerschheid van God in het paradijsverhaal (God wilde de kennis en het eeuwige leven voor Zich behouden) tegenover de milddadigheid in het scheppingsverhaal (p. 456), de pessimistische kijk op het sexueele leven in het paradijsverhaal (3 : 16) tegenover het vreugdevol aanvaarden daarvan (2 : 23, 24) in het scheppingsverhaal (p. 457) etc.

Het bijbelsch paradijsverhaal is zoozeer een eenheid, dat elke bronnensplitsing of Ergänzungshypothese den tekst, die ons slechts met enkele varianten van ondergeschikte beteekenis is overgeleverd, m.i. geweld moet aandoen [20]).

N.m.m. kan alleen zúlk een theorie voldoening schenken,

---

[18]) Cf. BUDDE, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 2 en AALDERS, *G. o. G.*, p. 412 sq.

[19]) Voor een critiek op de bronnenhypothese van HANS SCHMIDT zie men K. BUDDE's bespreking in Christl. Welt, 1932, Sp. 198 sqq.; voor die van JOACH. BEGRICH: VRIEZEN, *Onderzoek*, pp. 201 sqq.

[20]) Men zie daarover de vaak zeer juiste opmerkingen van A. WEISER, *Die biblische Geschichte von Paradies und Sündenfall*, Deutsche Theologie, 1937, pp. 9 sqq. en in het algemeen A. NOORDTZIJ, *Het Probleem van het O.T.*, p. 58 sq. (men meet de Oostersche verhalen teveel naar Westerschen maatstaf, zegt NOORDTZIJ. De splitsing

die aan ál de gegevens van den tekst recht laat wedervaren, en niet een bepaalde opvatting van een onderdeel met behulp van tekstveranderingen in andere gedeelten wil verdedigen. Dat is naar mijn meening ook de fout van BUDDE, wanneer hij, om een plaats te vinden voor Gen. 6 : 3 in het paradijsverhaal en uitgaande van de veronderstelling, dat de mensch door de נשמת חיים reeds onsterfelijk was geworden, nu tot het schrappen van den boom des levens uit het oorspronkelijk paradijsverhaal overgaat, en zoo o.a. ook van vs. 22, terwijl dat vs. toch heel goed in het geheel past en door anderen daarom ook als een onmisbaar onderdeel van het paradijsverhaal wordt beschouwd.

EXCURSUS IV.

CRUX CHRISTI LIGNUM VITAE.

In het Nieuwe Testament wordt zoowel voor het kruis van Christus als voor den boom des levens het woord *ξύλον* gebruikt. Het lijkt mij niet onmogelijk, dat dit feit mede aanleiding is geweest voor het opkomen van de gedachte aan eenig verband tusschen het kruis en den boom des levens. Latere legenden, zooals we die o.a. vinden in de tegenwoordige redactie van de *Vita Adae* [1]) zullen deze gedachte

---

berust vaak op een verkeerde exegese of op phantasie. „Wie wel eens een blik heeft geslagen in den zgn. regenboog-bijbel, waarin met verschillende kleuren de verschillende handen worden geteekend, die aan een verhaal moeten hebben medegewerkt, weet niet waarover hij zich meer moet verbazen: de naïveteit, waarmede men meent, dat men tot in alle bijzonderheden den groei van zulk een verhaal .... kan demonstreeren, of de scherpzinnigheid, waarmede men de verschilpunten heeft aan het licht gebracht. Dat het b.v. mogelijk is vast te stellen, dat aan een enkel bijbelvers drie handen hebben meegewerkt, zal naar mijn bescheiden meening," zegt NOORDTZIJ, „alleen door hem worden geloofd, die zich de gave toekent het gras te hooren groeien."

[1]) Cf. Hoofdst. III, pp. 248 sqq.

nog hebben versterkt, en zoo vinden we zoowel in de oud-christelijke poëzie als in die van de latere middeleeuwen herhaaldelijk zinspelingen op dit verband, dat o.a. door ANASTASIUS SINAITA werd uitgedrukt in de spreuk: „Crux Christi est lignum vitae".

Ook zonder de relatie via het woord *ξύλον* en de bedoelde legenden lag het reeds voor de hand een vergelijking te maken tusschen den boom, die in het paradijs den mensch het eeuwige leven had kunnen verschaffen en het hout des kruises, waaraan Christus voor de Zijnen in werkelijkheid het eeuwige leven verworven heeft.

Bovendien werd reeds in den ouden christelijken tijd getracht in het Oude Testament profetieën te vinden, die op het kruis betrekking hadden, met behulp van typologische verklaringen (zoo bijv. in Jes. 60:13; zie beneden), waarbij ook oude Joodsche legenden werden gebruikt.

Eén van de oudste zinspelingen op het verband tusschen den boom des levens en het kruis van Christus vindt men in één van de geschriften van JUSTINUS [2]): *καὶ ταῦτα εἰπὼν προσέθηκα· ὅτι δέ, μετὰ τὸ σταυροθῆναι τοῦτον ὃν ἔνδοξον πάλιν παραγενήσεσθαι ἀποδεικνύουσιν αἱ γραφαί, σύμβολον εἶχε τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐν τῷ παραδείσῳ πεφυτεῦσθαι ἐλέλεκτο, καὶ τῶν γενησομένων πᾶσι τοῖς δικαίοις, ἀκούσατε* [3]).

Een nog duidelijker en meer uitgewerkte zinspeling komt voor in sommige gedichten van COMMODIANUS, waarop Prof. GROSHEIDE mijn aandacht vestigde. Zoo lezen we bijv. in *De Ligno Vitae et Mortis* [4]):

Gustato pomi ligno mors intravit in orbem:
Hoc ligno mortis quaeramus vitae futurae (sc. lignum).
In ligno pendit vita ferens poma, praecepta:
Kapite nunc (vobis) vitalia poma credentes.
Lex a ligno data est homini primitivo timenda,

---

[2]) Dial. 86, ed. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914, p. 199.

[3]) Cf. Dial. 138, ed. GOODSPEED, p. 260: *ξύλου, τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος . . . .*"

[4]) Eén van z'n *Instructiones*, cf. DOMBART, *Corpus Scr. Eccl. Lat.*, I, 35, cf. H. LIETZMANN, *Lateinische Altkirchliche Poesie*, Bonn, 1910, p. 43, nr. 41.

Mors unde provenit neglecta lege primordi:
Nunc extende manum et sume de ligno vitali [5]).

In het *Evangelie van Nicodemus* (dat waarschijnlijk dateert uit de vierde eeuw n. Chr.) zegt Hades (in c. XXIII) tot Satan: „Al wat gij verworven hebt door den boom der kennis *(διὰ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως)* hebt gij verloren door den boom van het kruis *(διὰ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ)*".

Over het verliezen van het eeuwige leven „door het hout" en het wederom verkrijgen daarvan eveneens „door het hout" sprak ook IRENAEUS [6]) naar aanleiding van 1 Cor. 15 : 21, 22 (waarin Paulus spreekt over de tegenstelling tusschen Adam en Christus): „Quemadmodum per lignum facti sumus debitores Dei, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem". Elders [7]) zegt hij: „Zooals in het paradijs zich een hout bevond, waaraan de ongehoorzaamheid van Adam werd gedemonstreerd, zoo heeft zich aan het hout des kruises de gehoorzaamheid van het Nieuwe Testament gedemonstreerd" [8]).

In de *Schatgrot* 4 : 3 [9]) lezen we: „Deze boom des levens in het midden van het paradijs is een voorbeeld van het kruis der verlossing, den eigenlijken boom des levens, en dit werd midden op de aarde opgericht" [10]).

Dezelfde identificatie tusschen kruis en boom des levens treffen we aan in een bezweringsformule der Christelijke Gnostieken, waarin o.a. deze zinsnede voorkomt: „Gij, die zonder vrees den vurigen muur hebt overschreden, gij, die macht hebt gekregen over de eerste poort, Horaios, laat mij voorbij, daar gij het teeken van uw macht ziet verdwenen

[5]) Men zie ook het *Carmen Apolog.* van COMMODIANUS, 295 (lezing van Ps. 95 : 10: Dominus regnavit a ligno), 327 (mors in ligno fuit et ligno vita latebat), 329 etc.

Over het *ξύλον*-motto bij JUSTINUS en het lignum-motief bij COMMODIANUS zie men voorts: N. J. HOMMES, *Het Testimoniaboek*, pp. 81 sqq.

[6]) *Adv. Haer.*, ed. HARVEY, p. 371.

[7]) V, 16, 3; cf. *Epideixis*, 34.

[8]) Cf. HENNECKE, *Neutest. Apokr.*,[2] Tübingen, 1924, p. 544, nr. 8; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913, p. 435 en JACOBY, art. *Kreuzholz* in Handw. d. deutsch. Abergl., Bd. V, Sp. 487.

[9]) Men zie voor dit geschrift Hoofdst. III, aant. 34.

[10]) Cf. CARL BEZOLD, *Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1883, p. 5 sq.; RIESSLER, *Altjüd. Schrifttum*, p. 947; BUDGE, *The Book of the Cave of Treasures*, London, 1927, p. 63; zie ook ib., pp. 34, 66 en 222.

door het beeld van den boom des levens (= het kruis), genomen naar de gelijkenis van den onschuldige (= Christus, cf. Mt. 27 : 4). De genade zij met mij, Vader! De genade zij met mij" [11]).

Op dit verband en de tegenstelling tusschen den boom der kennis en het kruis zinspeelt ook JOH. CHRYSOSTOMUS (cf. JOANNIS CHRYSOSTOMI, *In cap. III Gen. Homil. XVI*, ed. MIGNE, P. Gr. 53, p. 134): *ἐκεῖνο τὸ ξύλον* (nl. waarvan Adam en Eva gegeten hadden) *θάνατον ἐπεισήγαγε· ἀλλὰ τοῦτο* (nl. *ξύλον τοῦ σταυροῦ*) *ἀθανασίαν ἐχαρίσατο· ἐκεῖνο παραδείσου ἐξέβαλε, τοῦτο εἰς οὐρανοὺς ἡμᾶς ἀνήγαγεν.* Aan het slot van deze vergelijking vraagt hij dan: *εἴδετε ξύλου καὶ ξύλου διαφοράν;*

Men zie ook HIERONYMUS ad Marc. 15 : 23: „Hic figitur salus in ligno, ligno primo infixo est mors. Lignum primum lignum scientiae boni et mali est. Et secundum lignum boni tantum nobis et vitae lignum est".

Volgens de middeleeuwsche legende [12]) haalde Seth op verzoek van zijn vader een twijg van den boom des levens uit het paradijs; deze twijg werd door Seth geplant in de nabijheid van het paradijs; ze groeide op tot een boom en leverde later den balk voor het kruis van Christus. Misschien is deze legende [13]) mede ontstaan naar aanleiding van Ez. 17 : 22 sqq. [14]). Behalve van Seth wordt ook van Jonitus, den apokryphen zoon van Noach, verteld, dat hij naar het paradijs ging om een tak van den boom des levens te plukken [15]).

Bekend is ook de sage van den boom met drieërlei soort loof, die op den berg Moria uit de drie twijgen opgroeide, welke Lot, op verzoek van Abraham, uit het paradijs (bij de bronnen van den Nijl) had gehaald: *πεύκην καὶ κέδρον καὶ*

[11]) Cf. HENNECKE, o.c., p. 434.

[12]) Cf. E. KAMPERS, *Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi*, Köln, 1897 en WÜNSCHE, *Lebensbaum*, pp. 23 sqq.

[13]) Cf. de aantt. bij de *Vita Adae* in hoofdst. III, pp. 248 sqq.

[14]) Zoo vermoedt JACOBY, art. *Kreuzbaum*, Handw. d. deutsch. Abergl. Bd. 5, Sp. 493.

[15]) Cf. MEYER, *Die Gesch. des Kreuzholzes vor Christus*, Abh. d. Bay. Ak. d. Wiss., 1882, p. 112. Zie over Jonitus ook *Schatgrot*, 37, cf. BOUSSET, *Die Rel. d. Judentums* [3], 1926, p. 493.

κυπάρισσον[16]). De drievoudige boom wordt reeds door ANASTASIUS SINAITA vermeld[17]). Het lijkt mij zelfs niet onwaarschijnlijk, dat aan de beschrijving van den boom des levens in Sl. Hen. 24 : 4 dezelfde gedachte ten grondslag ligt[18]). Niet zonder beteekenis is in dit verband een uitspraak in een aan CHRYSOSTOMUS toegeschreven predicatie *De adoratione preciosae crusis*[19]): „*καὶ ὁ Ἡσαΐας*[20]), *πόθεν ἦν, καὶ ποῖα τὰ ξύλα τοῦ σταυροῦ λέγει· ἔν κυπαρίσσῳ καὶ πεύκῃ καὶ κέδρῳ, ἅμα δοξάσαι τὸν τόπον ἅγιον.*"

Ook de staf van Mozes wordt met den paradijsboom in verband gebracht. In het Syrische *Bijenboek* (c. XXX) wordt verhaald, dat Mozes als staf gebruikte een tak van den boom der kennis (een vijgeboom). Via Abraham, Juda (hij gaf dezen staf aan Thamar als pand) en Jethro kwam deze tak in handen van Mozes. De koperen slang hechtte hij aan dezen staf. Later diende hij tot dwarsbalk van het kruis van Christus[21]).

In hun commentaren op den Ḳor'ān (S. 2 : 57) deelen ZAMACHSARĪ en BAIḌAWĪ mee, dat Adam enkele takken van een myrteboom uit het paradijs had meegenomen, waarmede hij vuur maken kon. Later werd daaruit o.a. de staf van Mozes vervaardigd[22]).

---

[16]) Cf. W. MEYER, o.c., p. 126; FERGUSSON, *Tree and Serpent worship*, p. 9.

[17]) Cf. O. ZÖCKLER, *Das Kreuz Christi*, 1875, p. 470.

[18]) Cf. Hoofdst. III, aant. 25.

[19]) Opera, ed. MONTFAUCON 3, 823 B.

[20]) Bedoeld is Jes. 60 : 13.

[21]) Cf. WÜNSCHE, *Lebensbaum*, pp. 40 sqq. en H. GRESSMANN, *Der Zauberstab des Mose und die eherne Schlange*, Z. d. Ver. f. Volksk., 1913, pp. 18 sqq.

[22]) Men zie ook Targ. Jerusch. op Ex. 4 : 20; Pirke R. Eliezer, c. 40; Sefer hajjašar, 140*b* en JELLINEK, *Bēth hammidraš* I, 42 sq., cf. M. GRÜNBAUM, *Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde*, Leiden, 1893, pp. 161 sqq. en WÜNSCHE, l.c. Voor een eventueel verband tusschen de traditie van den boom des levens en den bloeienden staf van Aäron zie men P. SAINTYVES, *Essais de Folklore Biblique*, Paris, 1922, pp. 59 sqq. („La verge fleurie d'Aaron ou le bâton sec qui reverdit") en H. MARZELL, *Der Aronstab im Wandel der Zeiten*, Z. f. Volksk., 1935, pp. 36 sqq.

In verschillende middeleeuwsche kerk-liederen wordt het kruis van Jezus als boom des levens bezongen of op de relatie tusschen die beide gezinspeeld. Bekend is bijv. het eerste vers van *Vexilla regis prodeunt* [23]):

Vexilla regis prodeunt
Fulget crucis mysterium
Qua vita mortem pertulit
Et morte vitam protulit,

dat in de Nederlandsche vertaling [24]) aldus werd weergegeven:

Heft hoog het heilig teeken op!
't Straalt uit des Scheppers diep geheim,
Die in Zijn schepping sterven komt
En Zelf den levensboom herplant.

Ik denk hier ook aan Gez. 127 : 2, waarvan de tweede helft aldus luidt:

Wij schuldig, snood, van God verdreven,
Wij bleven ver van Eden staan,
Maar 't kruis werd ons de boom van 't leven,
Dien wees Uw Vader zelf ons aan.

In een ander loflied op het kruis, dat eveneens aan VENANTIUS FORTUNATUS wordt toegeschreven *(In Honore Sanctae Crucis)* luidt de tweede strophe aldus:

De parentis protoplasti
Fraude factor condolens
Quando pomi noxialis
Morte morsu corruit,
Ipse lignum tunc notavit,
Damna ligni ut solveret.

In het *Carmen de Jesu Christo deo et homine* komt o.a. deze regel voor: „Ligno vita perit, per lignum vita revertit" [25]).

---

[23]) Toegeschreven aan VENANTIUS FORTUNATUS, een monnik uit de 6e eeuw.

[24]) Cf. *Geestelijke liederen uit den schat van de Kerk der eeuwen,* nr. 168.

[25]) Cf. A. RIVINUS, *Sanctae reliquae duum Victorinorum,* Gotha, 1652, p. 124, aangehaald door WÜNSCHE, *Lebensbaum,* p. 40.

Herhaalde malen vond ik het „lignum vitae crux Christi" of de tegenstelling tusschen den boom der kennis, die den dood bracht, en het kruis, dat het leven schonk, in andere middeleeuwsche kerkliederen. Men zie bijv. in *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung* van DREVES-BLUME [26]), dl. I, p. 137 („....Vitale lignum, vitam portans omnium.... Per lignum servi, per te, lignum liberi...."), p. 156 sq. („Et contra mortis poterium vitae propines antidotum"), p. 303 sq. („lignum ligno opposuit"), p. 351 sq. („crux est vena paradisi, in qua solum sunt confisi, qui viceruntomnia"), dl. II, p. 78 sq., p. 81 („Ligni fructus iam redemit, Ligni gustu quos peremit, Mater nostri generis"), p. 82 („in qua vitam reparavit"), p. 83 sq. („Salve, vitae ferens fructum, vitis salutifera") etc.

Merkwaardig is de kruishymne *De Sancta Cruce Sequentia* [27]), die niet alleen het kruis met den boom des levens vergelijkt, maar ook in de derde strophe de vier boomsoorten noemt, waaruit het kruis vervaardigd zou zijn (men zie boven de passage over den drievoudigen boom) en tevens melding maakt van het manna, den wijn en de rivieren der wereld, in verband met den boom des levens:

Est olivae, cypressinum,
Palmae lignum et cedrinum,
Crucis genus hoc bis binum
  Nullo visum nemore.
Manna, vinum, purga mentes
Signum crucis proferentes
Mundi fluctus per prementes
  Vitae locans arbore.

Ook de „praefatio" van de liturgie van den lijdenstijd stelt den boom van het paradijs, die den dood veroorzaakte, tegenover het kruis, dat het leven bracht, met deze woorden: „Qui (i.e. Deus) salutem humani generis in ligno crucis constituisti, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et qui (i.e. Satan) in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur".

Met de boven besproken tegenstellingen verwant is de voor-

[26]) Leipzig, 1909.
[27]) DREVES-BLUME, II, p. 82 sq.

stelling van den verdorden en den bloeienden boom [28]). In verschillende middeleeuwsche legenden [29]) wordt verteld, dat Seth in het paradijs zag, dat „super vero fontem (Gen. 2 : 10) quaedam arbor stabat nimis ramosa, sed foliis et cortice nudata", terwijl de wortels zich uitstrekten tot de onderwereld. Om den stam kronkelde zich de slang, maar bovenaan groeide als vrucht een kind in doeken, symbool van de verlossing: „usque ad celos elevatum (het is dus een soort wereld- of hemel-boom) et in summitate arboris quasi parvulum iam natum et pannis involutum" [30]).

De door David afgehouwen boom is de „arbor sicca", die later als kruisboom wordt gebruikt [31]) en zoo tot boom des levens wordt.

Het motief van den dorren boom, die opnieuw begint te bloeien, treffen we ook bij DANTE aan [32]). Dat hier de paradijsboom is bedoeld, en wel de boom der kennis, blijkt o.a. uit het feit, dat allen, die dezen boom zien, „Adam" fluisteren en den adelaar gelukkig prijzen, die niet van de vruchten van dezen boom heeft geproefd, terwijl in de onmiddellijk voorafgaande verzen gesproken wordt over „haar, die aan het woord van de slang geloof heeft gehecht". Deze boom (hier symbool van de menschheid of van den staat) komt dan opnieuw tot leven door de werking van den adelaar (symbool van Christus), die den wagen (symbool van de kerk) aan den boom verbindt. De *Divina Commedia* bevat trouwens wel meer voorstellingen, die door oud-Joodsche, oud-Christelijke en Mohammedaansche legenden uit het Oosten beïnvloed schijnen te zijn [33]).

---

[28]) cf. F. X. KRAUS, *Gesch. der chr. Kunst*, 1896 sqq., 2, 1, p. 270: de beide boomen op den grafsteen van aartsbisschop Heinrich von Finstingen.

[29]) MEYER, *Gesch. des Kreuzholzes vor Christus*, p. 135; cf. ook WÜNSCHE, *Lebensbaum*, pp. 29 sqq.

[30]) Deze voorstelling vindt men ook in *Dboec van den houte* van JACOB VAN MAERLANT, uitgegeven door TIDEMANN, Leiden, 1844.

[31]) MEYER, o.c., p. 114.

[32]) *Div. Comm.*, Purgat., XXXII, 38 sqq.

[33]) Cf. KARL WITTE, *Dante und der Orient*, Jahrb. d. deutschen Dante-Ges., Bd. I, 1867; H. K. H. DELFF, *Dante und seine Meister*, ib., Bd. IV, 1877; FRANZ KAMPERS, *Dantes Beziehungen zur Gnosis und*

Veelvuldig komt ook de boom (des levens) als symbool van Christus zelf voor [34]).

Het lijkt mij niet onwaarschijnlijk, dat onze kerstboom, een duidelijke representant van den licht- en zonneboom, den altijd groenen levensboom en den wenschboom, mede ontstaan is uit de voorstellingen betreffende het kruis van Christus als boom des levens [35]).

Op een middeleeuwsch muntje [36]) staat een piroen afgebeeld met het bijschrift: „signum salutis", hetgeen op een verband met het kruis zou kunnen wijzen. Kruis en pijnappel komen trouwens wel meer gecombineerd voor [37]), terwijl de pijnappel ook als boom des levens werd beschouwd, getuige o.a. het opschrift bij den bronzen pijnappel voor den Dom te Aken [38]):

Kabbala, Deutsches Dante-Jahrbuch, VI, 1921; M. A. Palacio, *Die muselmanische Eschatologie und die Divina Commedia*, ib., Bd. VII, 1923; Seb. Merkle, *Dante und die muhammedanische Eschatologie*, ib., Bd. XI, 1929 e.a.; men raadplege ook het Register s.v. Dante.

[34]) Cf. Origenes in *Joh.* XX, n. 29 en in *Epist. ad Rom.*, VI; Justin., *Dial. c. Tryph.*, c. 86; Cyrillus van Jeruz., *Catech.*, XVIII; Macarius Chrysophalus, *Orat. in exalt. Crucis*, c. 4; Ambrosius, *Enarrat. in Ps. 1 : 3;* Pseudo-Cyprianus in z'n *Hymnus de pascha Domini;* August., *De Civ. Dei*, XIII, c. 21 etc.). Men zie daarover o.a. Ferd. Piper, *Der Baum des Lebens*, in de „Evang. Kalender für das Jahr 1863", pp. 52 sqq. In de Zohar, het bekende hoofdwerk der Joodsche Kabbalistiek, wordt de Messias de „Boom des Levens" genoemd (cf. Hoofdst. III, p. 264).

Voor de voorstelling van het kruis van Christus als boom des levens in de oud-chr. en middeleeuwsche kunst zie men Ludw. v. Sybel, art. *Ξύλον ζωῆς*, ZNTW, 1919/20, p. 90 sq.; Wünsche, *Lebensbaum*, p. 54 sq.

[35]) Cf. o.a. Jacoby, art. *Kreuzholz*, in Handw. d. deutsch. Abergl., Bd. V, Sp. 496; Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen*, pp. 242 sqq.; Philpot, *The Sacred Tree*, p. 169 sq.; Th. Barns, art. *Trees and Plants*, ERE, Vol. XII, p. 456; G. Krekelberg, *Over den Kerstboom*, Tijdschr. v. Volksk., 1922, pp. 76 sqq.; Otto Laufer, *Neue Beiträge zur Geschichte des Weihnachtsbaumes*, Z. f. Volksk. 1936, pp. 233 sqq.; zie ook het Register s.v. „kerstboom".

[36]) Cf. J. Six, *De herkomst en beteekenis van den piroen*, Meded. d. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett. 56, B, Amsterdam, 1923, p. 101, fig. 2.

[37]) Cf. het artikel van J. Six, p. 110 sq.

[38]) Cf. J. Strygowski, *Pinienzapfen als Wasserspeier*, Mitt. a. Rom. XVII, 1904, p. 185.

Dant orbi latices quaeque incrementa gerentes
Phison auriferes, Gehon sed mitior undis
Fertilis Eufrates, velox ut missile Tygris
Auctori grates Canit Oudalrich, pius Abbas.

Bij een soortgelijke voorstelling staat in een middeleeuwsch handschrift: „Arbor Vitae fluens aquas". J. Six [39]) noemt in dit verband ook een relief uit Ravenna, te Venetië, dat duidelijk op het verband tusschen den pijnappel en den boom des levens wijst [40]).

EXCURSUS V.

DE BOOM DER KENNIS VAN GOED EN KWAAD ALS APHRODISIACUM.

Eén der eersten uit den nieuweren tijd, die de theorie van den boom der kennis van goed en kwaad als aphrodisiacum voorstond, was Gressmann. In zijn *Mythische Reste in der Paradieserzählung* [1]) zegt hij: „Ferner liesse sich denken, dass ursprünglich von einem Baume erzählt war, der die Zauberwirkung eines Aphrodisiakums ausübte, wie man in Israël „Liebesäpfel" kannte und benützte. Dieser Baum könnte sehr gut der Baum des Wissens genannt sein, da der geschlechtliche Verkehr nach semitischem Sprachgebrauch als ein Erkennen bezeichnet wird". In overeenstemming daarmee vermoedt Gressmann dan ook in zijn *Paradiessage*, p. 27, dat het oorspronkelijk verhaal aldus zal hebben geluid: „Als die Menschen vom Baum gegessen haben, da beginnen sie, ihr Geschlecht erkennend, zu zeugen und Leben zu schaffen. Das ist das Wissen," zegt hij, „das die Gottheit ihnen verwehren wollte, weil es gottgleich macht; denn Zeugen und Lebenwecken ist eine göttliche Kunst".

Van dezelfde opinie zijn A. B. Ehrlich, *Randglossen zur*

[39]) o.c., p. 105.

[40]) Voor den boom des levens en het kruis als wijnstok raadplege men het Register s.v. „kruis" en „wijnstok".

[1]) ARW, 1907, pp. 354 sqq.

hebr. Bibel, 1908 sqq.; ALBERT [2]), die van de vruchten van den boom der kennis zegt, dat ze „die Augen für geschlechtliches Wissen öffnen" (p. 185); zoo ook H. GUNKEL [3]), W. F. ALBRIGHT [4]), HANS SCHMIDT [5]), F. DORNSEIFF [6]), S. LANDERSDORFER [7]), K. TH. PREUSS [8]), S. LANGDON [9]), L. LEVY [10]), RANK [11]), GORDIS [12]), BAUMANN [13]) en M. A.

[2]) *Ein neuer Erklärungsversuch von Gen. 2 und 3,* ZATW, 1913, pp. 161 sqq.

[3]) O.a. in *Die Urgeschichte und die Patriarchen,* Die Schriften des A.T., I, 1 [2], Göttingen, 1921, p. 59: „Das Wissen, das hier in Betracht kommt, ist also zunächst das um den Unterschied der Geschlechter"; zie ook zijn *Genesis,* p. 14.

[4]) *The Goddess of Life and Wisdom,* AJSL, 1919/20, p. 281; als het vierde mythologisch motief, dat in het bijbelsch paradijsverhaal zou zijn verwerkt, noemt hij: „the seduction of the archetype man by the mother (-goddess), who induces him to eat of the fruit of knowledge (= sexual intercourse)"; in een noot voegt hij er dan aan toe: „the sexual meaning of the fruit of the tree of knowledge is generally recognized" en verwijst naar het Assyr. inbu, „vrucht", dat ook een sexueele beteekenis zou hebben.

[5]) *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall,* p. 22: „Die Erkenntnis, um die es sich hier handelt, ist das Wachwerden des Geschlechtssinnes, und es ist nach der Meinung des Erzählers *nur* das und nichts anderes"; zie ook pp. 25 sqq.; volgens SCHMIDT gaat het bij den boom des levens om dezelfde idee.

[6]) *Antikes zum A.T.,* I, *Genesis,* ZATW, 1934, pp. 57 sqq.) p. 62: „Der Gott wollte den Menschen die Liebeslust vorenthalten, sie ist das tobh. Sie haben sie sich aber trotzdem genommen, mit einer Art prometheischer Überschreitung ihrer Befugnisse und sind nun wissend geworden, und schämen sich nach der Nacht, als Jahve im Morgenwind den Adam ruft"; cf. ook p. 63.

[7]) *Der Sündenfall,* Theol. und Glaube, 1925, pp. 48 sqq.

[8]) *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker,* 1930, p. 8.

[9]) *Sumerian epic of paradise,* Philadelphia, 1915, p. 40.

[10]) *Sexualsymbolik in der biblischen Paradiesgeschichte,* Imago, 1917, pp. 16 sqq.

[11]) *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung,* Leipzig, 1922, pp. 74 sqq. — Volgens RANK zou de oorspronkelijke „Fassung" van de paradijsmythe een „Inzestverbrechen" hebben behandeld: Eva (= moeder aarde) bedrijft bloedschande met haar zoon Adam.

[12]) *The Significance of the Paradise myth,* AJSL, 1936, pp. 86 sqq. — GORDIS wil טוב ורע verklaren als hetero- en homosexueel, waarbij hij er echter niet aan schijnt te denken, dat in het paradijs homosexualiteit ten eenenmale was uitgesloten.

[13]) *Schöpfung und Urzeit,* pp. 265 sqq. (de slang wekt bij Eva,

Beek [14]). Voor wat Rud. Kittel betreft zie men Hoofdst. II, aant. 38.

Nu is tegen een dergelijke opvatting van den boom der kennis al dadelijk in te brengen, dat het verbod om van dezen boom te eten op die wijze geheel onbegrijpelijk wordt, want God had blijkens Gen. 1 : 28 juist tot de menschen gezegd: „weest vruchtbaar en vermenigvuldigt u, vervult de aarde".

Bovendien (en dit geldt dan als argument voor hen, die de uitspraak Gods in Gen. 1 : 28 niet concludent achten voor Gen. 2 en 3, aangezien zij Gen. 1 tot de bron P en Gen. 2 en 3 tot de bron J rekenen te behooren) kende Adam het geslachtsonderscheid ook vóór den zondeval reeds, zooals duidelijk blijkt uit de geschiedenis van de schepping der vrouw en haar naamgeving door Adam (2 : 18-24).

Er is ook geen enkele reden om te vermoeden, dat „het zien van hun naaktheid" een euphemisme zou zijn voor de geslachtsgemeenschap, want evenals in 4 : 1 zou dat hier ook gezegd kunnen zijn, wanneer iets dergelijks bedoeld was. Na het overtreden van het Goddelijk gebod is het geweten van Adam en Eva ontwaakt, en de auteur van Genesis demonstreert dat a.h.w. op een enkel, het meest voor de hand liggend punt, waarop hij aan het slot van het voorgaande hoofdstuk zijn lezers reeds had voorbereid: hun schaamtegevoel. Meer behoeft dit „zien van hun naaktheid" niet in te sluiten. Böhl gaat m.i. daarom nog te ver, wanneer hij in zijn commentaar [15]) als „het onmiddellijk gevolg" van hun zondige daad de „onkuischheid" noemt. Hij wekt daardoor den indruk ook te behooren tot hen, die den boom der kennis als aphrodisiacum beschouwen. Wel acht ik het mogelijk, dat „het zien van hun naaktheid" niet alleen het ontwaken van hun geweten demonstreert, maar ook wijst

door haar den „Fruchtbarkeitsapfel" te doen eten, de geslachtsdrift, waarna zij Adam verleidt).

[14]) *De betekenis van het O.T. voor deze tijd*, Zeist, 1937, p. 25: „Na het eten van de verboden vrucht ontdekken de eerste mensen hun naaktheid en na Gods vervloeking krijgt Eva de naam levensmoeder. Men voelt duidelijk het verband tussen dit alles: vruchtbaarheid en voortplanting lichten de begrippen goed en kwaad toe. Maar de voorstelling van een zondeval was aan dit verhaal geheel vreemd".

[15]) *Genesis* I, p. 74.

op het feit, dat ze zich bewust werden van hun toestand van ellende, van hulpeloosheid en schande. Terecht wees A. v. d. Flier er onlangs nog op [16]), dat ook elders in het O.T. de „naaktheid" in een dergelijke beteekenis voorkomt, zoo bijv. in 2 Sam. 10 : 3 sqq.; Job. 1 : 21; 22 : 6; Pred. 5 : 14; Jes. 20 : 4, Hos. 2 : 2 e.a.

Ook wordt bij de opvatting van den boom der kennis als aphrodisiacum de straf op de overtreding geheel onbegrijpelijk. Waarom bestond die straf in den dood? Waarom werd den mensch daarna het eten van den boom des levens verboden en werd hij uit het paradijs verdreven?

„Vollends unmöglich," zegt Gottfr. Quell [17]) „kann es gelingen tob und ra' in die sexuelle Sphäre zu ziehen. Es ist kaum vorstellbar, dass das Sprachgefühl eines Hebräers ohne weiteres einen sexuellen Sinn der Worte empfand; weder Pro 31, 12; Dt. 1, 39 noch vollends 2 S. 19, 36 reichen zu einem Nachweis aus. Demnach dient die Auffassung der Erzählung als einer Darstellung der „Entstehung der sinnlichen Liebe" kaum der Klärung".

Op dezelfde wijze laat Jacob [18]) zich uit, wanneer hij zegt: „Unhaltbar ist die Erklärung, dass wegen 2 : 25, 3 : 7 unter der Erkenntnis (wenn auch nur in erster Linie) der Unterschied der Geschlechter gemeint sei, so dass die Frucht ein Aphrodisiacum gewesen wäre. Denn wie sollte Gott, der selbst den Mensch als Mann und Weib geschaffen hat, ihm diese Erkenntnis haben vorenthalten wollen, und wie sollte dies zu 3 : 5, 22 passen?" [19])

---

[16]) *Enkele opmerkingen over het Paradijsverhaal,* N. Th. St. 1937, p. 309.

[17]) Kittel, Th. W. z. N.T., I, 1933, p. 284.

[18]) *Genesis,* 1934, p. 92.

[19]) Men zie voorts over dit onderwerp o.a. Bavinck, *Geref. Dogm.,* III [3], p. 4; Budde, Paul Haupt-Festschrift, Leipzig, 1926, pp. 21 sqq.; id., Chr. Welt, 1932, Sp. 198 sqq.; id., *Der Baum der Erkenntnis,* ZDMG, 1933, p. 108 sq.; Aalders, *G. o. G.,* p. 464 sq.; id., *Genesis,* p. 132. Zie ook Hoofdst. II, aantt. 172, 281-283.

EXCURSUS VI.

ENKELE OPVATTINGEN BETREFFENDE DE PARADIJSSLANG.

GRESSMANN [1]) ziet de slang als onderwereldgodheid, die den mensch kennis en beschaving brengt [2]). In denzelfden geest spreekt JOH. HEMPEL [3]). W. F. ALBRIGHT beschouwt de slang als „ the goddess of life and wisdom" [4]); HEHN [5]), als prototype van den Satan; cf. ook FRIEDR. DELITZSCH [6]), ZIMMERN [7]), BÖHL [8]) en OBBINK [9]). VRIEZEN [10]) is eveneens van oordeel, dat de slang-voorstelling in Gen. 3 trekken vertoont van de beschouwing der slang als magisch levens- en wijsheidsdier. De rol van menschenverleidster zou aan het oorspronkelijk verhaal als een specifiek Israëlietisch-jahwistische schepping zijn toegevoegd.

FELDMANN [11]) beschouwt de slang niet als een gewoon dier maar als een daemonisch wezen, zooals de djinn's der Ara-

---

[1]) *Die Paradiessage*, p. 26, 32 sqq.

[2]) Cf. ook GUNKEL, *Genesis*, p. 15.

[3]) *Gott, Mensch und Tier im A.T.*, ZSTh, 1932, p. 227: „Die Schlangengottheit", die over „leven" en „wijsheid" beschikt, „sucht dem weltenschaffenden Gott sein Werk zu verderben. Hinter Gen. 3 steht in abgewandelter Gestalt der Gottes-Chaos-Drachenkampf".

[4]) AJSL, 1919/20, pp. 271 sqq.

[5]) *Zur Paradiesesschlange*, Festschrift-MERKLE, 1922, pp. 137 sqq.

[6]) *Babel und Bibel*, 1921, p. 39 sq., 73 sq.; id., *Land ohne Heimkehr*, p. 8 sq.

[7]) *KAT* [3], p. 529.

[8]) *Genesis*, I, p. 71: „De slang is het dier van den beheerscher van het doodenrijk, die de macht heeft over ziekte en dood, die over geneeskracht (vgl. Num. 21 : 9) en wijsheid beschikt .... In een ouderen vorm van het verhaal heeft de slang nog stellig duidelijker het karakter gehad van een anti-goddelijke, duivelsche macht. Maar de omwerking, in den geest van het monotheïsme, heeft deze trekken opzettelijk verwijderd en alleen nog de schranderheid en het spraakvermogen overgelaten".

[9]) *Bijbelsch Paradijsverhaal*, p. 146: „De slang in het Genesisverhaal vertoont twee trekken: haar schranderheid (wijsheid) en haar antigoddelijk karakter".

[10]) *Onderzoek*, pp. 172 sqq.

[11]) *P. u. S.*, p. 132.

bieren, die dikwijls in slangengedaante worden voorgesteld, en verwijst daarvoor naar ROBERTSON SMITH [12]). Deze voorstelling van Satan in slangengedaante vinden we bij vele R.K. schrijvers [13]). De Pauselijke Bijbelcommissie heeft in haar beslissing van 30 Juni 1909 [14]) wel de identificatie van de slang met Satan veroordeeld, maar niet de opvating van de slang als schijngedaante van den duivel [15]). H. WILBERS, S.J. [16]) neemt overigens aan, dat in Gen. 3 een „echte slang" en niet een schijngedaante is bedoeld.

H. VISSCHER [17]) is van oordeel, dat met de slang alleen „het slangen-beest" kan zijn bedoeld, maar dan „als incarnatie eener demonische macht" [18]), en in den vloek over de slang wordt z.i. Mozes' veroordeeling van het Babylonische heidendom, dat de slang aanbad als een goddelijk wezen, tot uitdrukking gebracht [19]).

W. BAUDISSIN [20]) en C. FRANK [21]) zien de slang meer als magisch dier, dat wijsheid en kennis verschaft.

BUDDE [22]) acht de slang van Gen. 3 wel te behooren tot de dieren, maar is van oordeel, dat hier de slang als type („*de* slang") is bedoeld, zooals altijd in dierenfabels. Bij het fabelkarakter past ook het spreken van de slang. De mensch verstaat de taal der dieren en omgekeerd [23]).

---

[12]) *Lectures on the religion of the Semites*[2], p. 168 sq.; men zie ook JACOB, *Altarabische Parallelen zum A.T.*, 1897, p. 5; BAUDISSIN, *Studien zur Sem. Rel. gesch.*, I, p. 225 sq.; NÖLDEKE, Z. f. Völkerpsych., I, p. 412 sqq.; WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten*, III[2], p. 152 sq.

[13]) Cf. W. ENGELKEMPER, BZ, 1910, pp. 351 sqq.; FRUHSTORFER, *Paradiessünde*, pp. 11 sqq.; P. JOUON, *Le grand Dragon, l'ancient Serpent*, RSR, 1927, pp. 444 sqq.; HEINISCH, *Genesis*, pp. 120 sqq.

[14]) „Divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio".

[15]) Cf. Acta Ap. Sedis, I, p. 568.

[16]) *Schepping, Paradijs en Zondeval*, Utrecht, 1918, p. 43.

[17]) *Het Paradijsprobleem*, Zwolle, 1928.

[18]) o.c., p. 81.

[19]) o.c., p. 116 sq.; men zie daartegenover de opmerkingen van J. SCHELHAAS, *De Messiaansche profetie*, pp. 23 sqq.

[20]) *Studien zur Semitischen Religionsgeschichte*, I, 1876, p. 290 sq.

[21]) *Studien zur babylonischen Religion*, I, 1911, pp. 249 sqq.

[22]) *Die bibl. Paradiesesgeschichte*, p. 43.

[23]) o.c., p. 44.

Volgens ALBERT [24]) moet de slang „die im Menschen erwachende Begierde nach dem verbotenen Baum darstellen", op grond van het feit, „dass die Schlange dem Menschen nur sagt, was er doch schon weiss". Zoo ook reeds PHILO en de Talmud [25]).

Volgens E. SIECKE [26]) is de slang symbool van de donkere maan. Zoo ook BÖKLEN [27]), B. MARR [28]), e.a. aanhangers van de astraalmythologische school.

DELITZSCH [29]) beschouwt de slang als instrument van een booze macht, die Gods schepping verderven wil. Dat is in het licht van heel de Schriftopenbaring ook o.i. de eenig bevredigende verklaring [30]).

In het Oude Testament wordt wel gesproken over het ongunstig, vijandig karakter van de slang, bijv. in Ps. 58 : 5 sq.; 140 : 4; Spr. 23 : 32; Jes. 14 : 29 en zoo ook in Mt. 3 : 7 e.a., maar op eenige relatie met den duivel wordt niet gezinspeeld. In Job 26 : 13; Jes. 27 : 1 en Amos 9 : 3, die nog al eens worden aangehaald om te bewijzen, dat het O.T. een mythologisch chaotisch dier zou kennen, wordt niet van de slang van Gen. 3 of als scheppingsmonster gesproken. In Job 26 : 13 hebben we waarschijnlijk te doen met de voorstelling van de zonsverduistering, die volgens Jobs beschouwing veroorzaakt wordt door een zon-verslindend monster, dat op zijn beurt door Gods hand wordt doorboord, zoodat de zonsverduistering ophoudt; in Jes. 27 : 1 met een aanduiding van aan Israël vijandige wereldmachten; in Am. 9 : 3 met een gewone slang [32]).

---

[24]) *Ein neuer Erklärungsversuch von Gen. 2 und 3*, ZATW, 1913, p. 180.

[25]) Cf. JACOB, *Genesis*, p. 101 sq.

[26]) *Drachenkämpfe*, Leipzig, 1907, p. 93.

[27]) *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1907, pp. 68 sqq.

[28]) *Der Baum der Erkenntnis*, Dux, 1904, II, p. 123 sq.

[29]) *Genesis*, l.c.

[30]) Cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 488; zie ook NIKEL, *GK*, p. 163.

[31]) Cf. GUNKEL e.a., zie ook A. DEIMEL, *Der Drachenkampf bei den Babyloniern und in der H.S.*, Orientalia, 5, 1922, pp. 26 sqq.; HEMPEL, art. *Drache*, in RGG, I [2], Sp. 1996 sqq.

[32]) Cf. AALDERS, *G. o. G.*, pp. 106 sqq.; zie ook J. MEINHOLD, *Einführung in das A.T.*, 1932, p. 122.

Slechts twee teksten in het O.T. kan men aanhalen, om met eenigen schijn van kans aan te toonen, dat de slang met de „magie" in verband wordt gebracht, nl. Pred. 10 : 11 en 2 Kon. 18 : 4. Maar in Pred. gaat het om het „bezweren" van een gewone slang, die iemand gebeten heeft en in 2 Kon. 18 : 4 om de afgodische vereering van de koperen slang (nechuštan) door de Israëlieten (cf. Num. 21 : 9). Een bewijs voor de opvatting van de slang in Gen. 2 en 3 als een magisch levens- en wijsheidsdier kan men daarin niet vinden.

Wel wijzen allerlei archaeologische vondsten op een Kanaänietischen slangencultus [33]) en is het waarschijnlijk, dat het woord נחש voor slang, met נחש, waarzeggen, samenhangt, maar Gen. 3 geeft ons geen enkel recht eenig verband te leggen tusschen de slang en de mantiek (bijv. via den boom der kennis als mantischen boom, zooals Baudissin wil) of de slang te houden voor een goddelijk of daemonisch wijsheidsdier [34]) of in Gen. 3 een belichaming te zien van een Mozaïsch protest tegen heidenschen slangencultus (H. Visscher, zie boven), of als een „spätmonotheistische Opposition" tegen de opvatting van de slang als goddelijk wezen [35]).

In de apocryphe en pseudepigraphische litteratuur wordt de duivel rechtstreeks genoemd of de slang met den duivel geïdentificeerd, cf. Hen. 69 : 6; Wijsh. v. Sal. 2 : 24; Ps. van Sal. 4 : 9 e.a.

Men zie voorts over de slang van Gen. 3, wat onze eigen opvatting betreft, ook hoofdstuk II, B, 4 en de daarbij behoorende aanteekeningen.

---

[33]) Cf. F. M. Th. Böhl, *Palestina in het licht der jongste opgravingen*, 1931, p. 54, n. 1; K. Galling, *Bibl. Reallexicon*, 1935, Sp. 225 sqq.; Vriezen, *Onderzoek*, p. 178 sq.

[34]) Cf. Vriezen, *Onderzoek*, p. 179 sq.

[35]) M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, Giessen, 1912, p. 776; cf. ook Skinner, *Genesis*, p. 81.

EXCURSUS VII.

KERUBIM EN VLAMMEND ZWAARD.

Voor een overzicht over de verschillende opvattingen omtrent de Kerubim zie men J. NIKEL, *Die Lehre des A.T. über die Cherubim und Seraphim*, Breslau, 1890, pp. 33 sqq.; A. DEIMEL, *Die biblische Paradieserzählung*, Orientalia, 16, 1925, pp. 94 sqq. en E. P. DHORME en L. H. VINCENT, *Les Chérubins*, RB, 1926, pp. 328 sqq., 481 sqq.

PHILO en CLEMENS ALEXANDRINUS hielden de Kerubim voor zinnebeelden van Goddelijke eigenschappen. TERTULLIANUS (*Apol.*, c. 47) zag er een aanduiding in van de „zona arida" rond het paradijs. De meeste kerkvaders en M.E. theologen beschouwden de Kerubim als engelen, en dat is tegenwoordig nog de meest verbreide opvatting.

Men heeft de Kerubim ook wel als personificaties van de onweerswolken opgevat[1]) of van den wind[2]) of als mythologische voorstellingen[3]). CARL CLEMEN[4]) denkt aan sterrebeelden.

Ook heeft men de Kerubim wel met de *γρύπες* van de Indo-Germaansche mythologie in verband gebracht[5]) en vooral

---

[1]) ZOO DELITZSCH, *Wo lag das Paradies?*, p. 155; id., *Genesis*, l.c.; EERDMANS, TT, 1905, p. 485; DILLMANN, *Genesis*, p. 83; PROCKSCH, *Genesis*, p. 41 sq.; STRACK, *Genesis*, p. 15; ROTHSTEIN, ZATW, Beih. 41, 1925, p. 244; EICHRODT, *Theol. d. A.T.*, II, 1935, p. 108; BERTHOLET, *Hesekiel*, Tübingen, 1936, p. 7.

[2]) TYLOR, PSBA, 1889, pp. 383 sqq.; J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1908, pp. 178 sqq.; SKINNER, *Genesis*, p. 90; BARTON, *Semitic and Chamitic Origins*, pp. 128, 144.

[3]) GUNKEL, BOUSSET, ZIMMERN e.a.; GUNKEL (*Genesis*, p. 24) beschouwt de Kerubim als goddelijke dieren, die met den dierenriem e.a. hemelmythologische voorstellingen samenhangen„ en ziet er een laatste herinnering in aan de diervereering uit den oertijd. Zie ook zijn *Das Märchen im A.T.*, Tübingen, 1917, p. 88 sq. en *Zum Religionsgesch. Verständnis des N.T.*, p. 46 sq. Voor ZIMMERN zie *KAT*[3], pp. 391 sq., 631 sq.; voor BOUSSET o.a. *Offenbarung Johannis*, pp. 250 sqq.

[4]) *Religionsgesch. Erklärung des N.T.*[2], Giessen, 1924, pp. 377 sqq.

[5]) Zoo reeds EICHHORN, *Einl. in das N.T.*, III[4], p. 80 en voorts SPIEGEL, *Eranische Alterthumskunde*, I, p. 467; FRIEDR. DELITZSCH, *Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwantschaft*, pp. 106 sqq.; WELLHAUSEN, *Prolegomena*[6], p. 309; PROCKSCH, p. 41; KITTEL, *Handk.* ad

met de gevleugelde leeuwen- en stierkolossen van de Assyrische paleizen en tempels [6]).

König [7]) verklaart het woord kerub als „Glanzerscheinung" en beschouwt de Kerubim in Gen. 3 : 24 als „Repräsentanten der Weltgegenwart Gottes" [8]).

Zij, die de Kerubim als onweerswolken opvatten, zien in het Vlammend Zwaard natuurlijk een personificatie van den bliksem. Gunkel c.s. denken aan een daemonisch wezen of aan een mythologische voorstelling zooals de „Waberlohe" rondom Brunhilde e.d. [9]); Thureau-Dangin [10]) brengt het

1 Kon. 6 : 23; Skinner, *Genesis*, p. 89 (niet bewezen, maar „plausible"); O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, I [2], Berlin-Leipzig, 1917-'23, p. 409 (art. *Greif und Drache*); Meinhold, Beih. ZATW, 1918, p. 353 e.a.

[6]) Zoo reeds Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*, I [2], Paris, 1880, pp. 112 sqq. (op p. 129 concludeert Lenormant: „Quoi qu'il en soit, les Kéroûbim placés à la garde de l'entrée du Gan-'Eden sont sûrement les taureaus à face humaine de l'architecture des rives de l'Euphrate et du Tigre..."; het bleek later echter, dat Lenormant ten onrechte aannam, dat de naam ki-ru-bu op een Babylonischen talisman voorkwam, cf. Zimmern, *KAT* [3], p. 529); zie voorts Delitzsch, *Paradies*, l.c.; Meissner, OL, 1911, p. 476 sq.; Jeremias, *ATAO* [4], p. 110 sq.; Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 463; id., *Die Paradiessage*, p. 41; Jirku, *Altor. Komm. z. A.T.*, 1923, p. 27; Hoberg, *Genesis*, p. 55; Obbink, *Het Bijbelsch Paradijsverhaal*, p. 156 sq.; Landsberger, in Meissner-Festschrift (Altor. Stud. 2. Bd.) 1929, p. 311; L. Dürr, *Ezechiels Vision*, 1917, pp. 21 sqq.

[7]) *Genesis*, p. 259 sq.

[8]) Zie ook zijn *Theol. d. A.T.* [3], Stuttgart, 1923, p. 198 sq. en zijn *Geschichte der alttestamentlichen Religion* [3], Gütersloh, 1924, p. 447 sq.

Men zie voorts over de Kerubim Ges. W. s.v. כרוב; *Bibl. Reallex.* van Galling, art. *Mischwesen;* Galling, art. *Geister, Dämonen, Engel*, RGG, II [2], Sp. 963 sq.; R. W. Moss, art. *Cherub*, ERE, III, pp. 508 sqq.; A. Noordtzij, Chr. Enc., p. 443 (art. *Cherub*); J. Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung*, Freiburg, 1903, pp. 155 sqq.; Feldmann, *P. u. S.*, pp. 254 sqq.; H. Visscher, *Het Paradijsprobleem* [3], pp. 161 sqq.; A. Jacoby, *Zur Erklärung der Kerubs*, ARW, 1923/4, pp. 257 sqq.; Vriezen, *Onderzoek*, p. 199 sq. en Cheyne, EB, vol. I, s.v. *Cherub*.

[9]) *Genesis*, p. 25; cf. ook Jeremias, *ATAO* [4], p. 111 sq.; Winckler, *Altorientalische Forschungen*, III, p. 392 sq.; v. d. Leyen, *Zur Entstehung des Märchens*, Arch. f. d. Stud. d. neueren Spr. u. Lit., CXIII, p. 258, Anm. 3 en Heinisch, *Genesis*, p. 131.

[10]) *Le glaive tournoyant*, RHLR, 1896, pp. 146 sqq.

Vlammend Zwaard in verband met den koperen bliksem (birik siparri) dien Tiglath Pilezer I op een verwoeste stad aanbracht [11]) en herinnert aan den gouden bliksem (zwaard?) van Adad in den Anu-Adadtempel te Assur [12]); ALBRIGHT [13]), voor wien de Kerubim, die den boom des levens bewaken, „unquestionable are the winged genii of fecundity who fertilize the female date palm in Assyrien sculptures", vermoedt, dat het Vlammend Zwaard ontstaan is uit een misvatting van de gevleugelde zonneschijf, die de genii boven de palmboomen houden ter verzekering van de vruchtbaarheid; NIELSEN [14]) denkt aan de flonkerende Venusster, die op de Zuid-Arabische monumenten wel als speerpunt wordt voorgesteld; DHORME-VINCENT [15]) beschouwen het Vlammend Zwaard als een remplaçant van de lamassu-genii, die evenals de karibu in stierengedaante aan de zijde der tempelpoorten stonden [16]); LENORMANT [17]) noemt ter vergelijking de Indische tjakra en de Babylonische vlammende schijf liṭṭu (met de consonanten l ḫ t), die in een Akkadisch lied als wapen voorkomt [18]); OBBINK denkt aan de flikkerende vlam (nablu muštaḫmitu), waarmee Marduk Tiāmat bestreed [19]), aan het bliksemstrijdwapen, waarvan Gudea gewaagt [20]) en aan Nergal's naam Ugur (= namṣaru = zwaard); H. VISSCHER [21]) herinnert (in aansluiting aan DHORME-VINCENT) ook aan de lamassu-figuur, maar verklaart op p. 170 het „bliksemzwaard, ontdaan van alle mythologische omwindselen", als „symbool der goddelijke energie, die zich op een bepaalde plaats openbaart"; JACOB [22]) is van meening, dat Kerubim evenmin als Elohim een pluralis behoeft aan te duiden en vat de ך op als een ך

[11]) Cf. *KAT* [3], p. 520, KB, I, 36 sq., 15.
[12]) Cf. *AOTB* [2], nr. 327.
[13]) ASJL, 36, p. 282 sq.
[14]) *Ras Šamra-Mythologie*, p. 50.
[15]) RB, 1926, pp. 482 sqq.
[16]) Cf. FR. JEREMIAS, in CHANTEPIE, *Lehrbuch*, I [4], p. 499.
[17]) *Les Origines de l'Histoire*, I [2], pp. 133 sqq.
[18]) Cf. Cunif. inscr. of Western Asia, vol. II, pl. 19, nr. 2.
[19]) Enuma Eliš, Taf. IV, 40.
[20]) Cycl. B 14, 5.
[21]) *Het Paradijsprobleem* [3], p. 169.
[22]) *Genesis*, p. 129.

explicativum, dus het Vlammend Zwaard als een synoniem van de Kerubim [23]).

Voor mijn eigen opvatting omtrent de Kerubim en het Vlammend Zwaard zie men hoofdstuk II, B, 5 en de daarbij behoorende aanteekeningen.

EXCURSUS VIII.

OVER DE LETTERLIJKE VERKLARING VAN DEN BOOM DES LEVENS IN VROEGEREN EN LATEREN TIJD.

Reeds de Antiocheensche school verdedigde een letterlijke exegese, tegenover de allegorisatie van de Alexandrijnsche school [1]).

Bekende vertegenwoordigers der Antiocheensche school waren Diodorus, Joh. Chrysostomus, Theodorus en Theodoretus.

Als voorbeeld van de wijze, waarop de aanhangers dezer school den boom des levens verklaarden, kies ik de *Homilieën* van Sevarianus, bisschop van Gabala, op Gen. 1-3 [2]).

Severianus begint met op te merken, dat hij het paradijs voor historische werkelijkheid houdt. De allegorische verklaringsmethode, die er een geestelijk paradijs in den hemel van wil maken, voert hij ad absurdum. Wat zou een vijgeboom daar moeten doen? vraagt hij (*ἐν οὐρανῷ συκῆ τί ποιεῖ*;). En hoe zit dat dan met die rivieren, vraagt hij verder, want die worden toch geographisch nader bepaald en bevinden zich dus op aarde.

De boomen van het paradijs deelt hij in drie groepen in: de gewone boomen, die den mensch het voedsel verschaffen om te leven, de boom der kennis, die middel was om het

[23]) Cf. Hoofdst. II, aant. 212.

[1]) Cf. o.a. Herm. Kihn, *Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet*, 1896.

[2]) Cf. Joh. Zellinger, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*, Alttest. Abh., VII, 1, Münster i. W., 1926; G. Krüger, art. *Severian, Bischof von Gabala*, in PRE, XVIII [3], s.v.; Migne, *P. Gr.*, 65, pp. 10 sqq.

zedelijk leven van den mensch te beproeven, en de boom des levens, die het eeuwige leven verschafte (*τρεῖς διαφοραὶ ξύλων· τὰ μὲν ἐδόθη αὐτῷ, ἵνα ζῇ· τὰ δὲ, ἵνα εὖ ζῇ· τὰ δὲ, ἵνα ἀέι ζῇ·* En, zegt hij: *τοῦτο ἦν εὖ ζῆσαι, τῷ θεῷ πεισθῆναι*).

Wat nu de boom des levens betreft, dien beschouwt SEVERIANUS, evenals THEODORETUS, als een soort kampprijs (cf. Op. 2 : 7), terwijl de boom der kennis een soort kampplaats is. Wanneer de mensch gehoorzaam is aan het gebod, zal hij ten teeken der overwinning de vrucht van den boom des levens ontvangen (*ἔκειτο τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ, ὥσπερ βραβεῖον· τὸ ξύλον τῆς γνώσεως ὡς πάλαισμα, ὡς γυμνάσιον. Φυλάξας τὴν ἐντολὴν ἐπι τούτῳ τῷ ξύλῳ, λαμβάνεις τό βραβεῖον*). De boom der kennis staat als een teeken van de Goddelijke souvereiniteit in den hof. Door den zondeval werd Adam gewaar, hoe goed het was God te gehoorzamen en hoe kwaad Hem niet te gehoorzamen. Elke physische werking van deze boomen wijst hij af.

SEVERIANUS, wiens homilieën in zijn tijd zeer werden gewaardeerd, is een typisch vertegenwoordiger der Antiocheensche school en in zijn exegese afhankelijk van THEODORETUS, JOH. CHRYSOSTOMUS e.a. Zijn voornaamste zegsman is EPHRAEM SYRUS, wiens geschriften hij vaak letterlijk citeert, zonder overigens zijn bronnen nader aan te geven.

In de M.E. was het vooral NICOLAAS VAN LYRA, die, hoewel hij de middeleeuwsche onderscheiding van vierderlei schriftzin erkende, toch den nadruk legde op de letterlijke beteekenis.

De beroemde Joodsche commentatoren RASCHI (SALOMON B. ISAAK, 11e eeuw), KIMCHI (12e eeuw) en JARCHI (13e eeuw) waren ook voorstanders van een letterlijke verklaring van het paradijsverhaal, al schreef KIMCHI ook een allegorische uitlegging op Genesis[3]). Over den boom des levens zeggen zij echter weinig of niets. RASCHI noemt den boom des levens nòch in zijn bespreking van Gen. 2 : 9, nòch in die van 3 : 22 en 24. De mensch werd, volgens RASCHI, van den boom des levens verdreven, omdat hij anders (indien hij het eeuwige leven verkreeg) door de andere schepselen als een god zou worden vereerd. Met opzet noemt hij de haggadische verklaringen van den boom des levens niet, omdat die niet

[3]) Cf. AALDERS, *G. o. G.*, p. 414, n. 1.

met de letterlijke beteekenis overeen te brengen zijn (ויש מדרשי אגדה אכל אין מישבין על פשוטו).

NACHMANIDES (MOSES BEN NACHMAN), een Spaansch Talmudist uit de 13e eeuw, die ook een beroemden commentaar op den Pentateuch geschreven heeft, spreekt wel in het algemeen over de boomen in het paradijs als de plantingen van Gods hand, wier vruchten en bladeren eeuwig bleven en niet verwelkten, maar van den boom des levens zegt hij alleen, dat zijn vruchten, aan wie ze aten een lang leven (חיים ארכים) schonken.

Vooral de reformatoren verdedigden de letterlijk-historische exegese[4]). LUTHER en MELANCHTON verklaarden beiden den letterlijken zin voor den eenigen zin der Schrift. CALVIJN moest van den vierderlei schriftzin ook niets hebben. Hij beschrijft in zijn commentaar op Gal. 4:22 de allegorische Schriftverklaring als een uitvinding van den duivel en pleit krachtig voor een vasthouden aan den letterlijken zin[5]).

In onzen tijd wordt deze letterlijke verklaring nog voorgestaan door de Gereformeerden, enkele orthodoxe Protestanten (o.a. KEIL) en enkele Roomschen[6]).

[4]) Cf. J. RIDDERBOS, *Over de uitlegging der Heilige Schrift*, in Bijbelsch Handboek, I, Kampen, 1935, p. 370 sq.

[5]) Ed. BAUM, CUNITZ, REUSS, vol. L, col. 236 sq.: „Hoc procul dubio Satanae commentum fuit ad elevandam scripturae autoritatem, et verum ex lectione illius tollendum usum ... Scriptura, inquiunt, foecunda est ideoque multiplices sensus parit. Ego scripturam uberrimum et inexhaustum omnis sapientiae fontem esse fateor: sed eius foecunditatem in variis sensibus nego consistere, quos quisque sua libidine affingat. Sciamus ergo eum esse verum scripturae sensum, qui germanus est ac simplex: eumque amplectamur et mordicus teneamus. Fictitias expositiones quae a literali sensu abducunt, non modo negligamus tanquam dubias, sed fortiter repudiemus tanquam exitiales corruptelas." Voor de opvatting van LUTHER en CALVIJN betreffende den boom des levens zie men Hoofdst. II, pp. 232 sqq.

[6]) Cf. o.a. JOH. RICHTERS, *Die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündflutgeschichte*, Leipzig, 1854, pp. 210 sqq.; L. MÉCHINEAU, S.J., *L'Historicité des trois premiers chapitres de la Genèse*, Rome, 1910; G. HOBERG, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, l.c.; J. RIDDERBOS, *De boom des levens*, Chr. Enc., I, p. 353 sq.; G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, pp. 473 sqq. en in het algemeen G. C. BERKOUWER, *Het Probleem der Schriftcritiek*, Kampen, 1938, inzonderheid pp. 129 sqq., 252 sqq., 296 sqq.

EXCURSUS IX.

IETS OVER DE BETEEKENIS VAN חַיִּים

De beteekenis van het begrip חַיִּים in het O.T. is moeilijk te omschrijven. חַיִּים beteekent allereerst het physische, organische leven, maar is toch ook de samenvatting van al de levenskrachten en levensverschijnselen. De Israëliet waardeerde het leven, m.n. het lange leven, als één der hoogste goederen, die hem ten deel konden vallen [1]). Het woord חַיִּים komt in bepaalde gevallen zelfs als synoniem van geluk voor [2]).

Bovendien wist de geloovige Jood, dat zijn leven gebonden was aan God, den Heer van leven en dood, die het boek des levens heeft [3]), en dat hij aan dat leven deel kreeg niet door magische ceremoniën en mysteriën, zooals in Babylonië en Egypte [4]), maar door gehoorzaamheid aan Gods Woord, door wetsvervulling [5]). Zoo kan de Thora ook de boom des levens worden genoemd [6]). In de gemeenschap met God is het leven [7]).

---

[1]) Cf. Gen. 15 : 15; 25 : 8; Richt. 8 : 32; Job 42 : 17 etc.

[2]) Cf. W. Baudissin, *Alttestamentliches hajjim „Leben" in der Bedeutung von Glück*, in Festschrift-E. Sachau (1915) pp. 143 (m.n. p. 159); L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im A.T. und im antiken Orient*, 1926; O. Procksch, *Der Lebensgedanke im A.T.*, in: Chr. Wiss. 4 (1928), pp. 145 sqq., 193 sqq.; B. Gemser, *De Spreuken van Salomo*, I, 1929, p. 91 sq., 106, 142 sq.

[3]) Cf. Ex. 32 : 32; Ps. 69 : 29; Jes. 4 : 3; Mal. 3 : 16; zie ook Num. 27 : 16; Job 12 : 10; 34 : 14 sq.; Deut. 32 : 39; 2 Kon. 19 : 4; Ps. 36 : 10; 42 : 3; 104 : 29 sq.; 139 : 13 sqq.

[4]) Cf. E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, 1931, pp. 65 sqq. en H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, 1926, pp. 348 sqq.

[5]) Cf. Deut. 4 : 1, 40; 8 : 1, 3; 11 : 9, 21; 16 : 20; 30 : 6, 15 sq.; 32 : 47; Ps. 16 : 11; Spr. 5 : 6; 6 : 23; 10 : 17; 14 : 12; Jer. 38 : 20; Ez. 3 : 18 sqq.; 14 : 13 sqq.; 18 : 1 sqq.; 20 : 1 sqq.; 33 : 1 sqq.; Hab. 2 : 4.

[6]) Cf. Strack-Billerbeck, II, p. 483 op Joh. 6 : 35 en III, p. 792 op Op. 2 : 7; cf. ook p. 498 op 2 Cor. 2 : 16 en zie voorts het Register s.v. „Thora als boom des levens".

[7]) Ps. 36 : 10; Am. 5 : 4, 14 e.a.; cf. Bavinck, *Ger. Dogm.*, IV [3], pp.

De mensch was zóó geschapen, dat hij sterven kon. Wel had God den levensadem in zijn neusgaten geblazen, maar die verschafte hem alleen de mogelijkheid tot eeuwig leven. In de keuze tusschen leven en dood koos hij den dood en ging den boom des levens voorbij om van den boom der kennis te eten. Zoo verloor hij het „posse non mori" [8]). De mogelijkheid van het „posse mori" en het sterfelijk zijn was den mensch dus reeds met zijn schepping gegeven, maar zijn ongehoorzaamheid bracht den dood als een, niet door God gewild, oordeel van 's Heeren wege over hem. Indien hij in gehoorzaamheid gekozen had het eten van den boom des levens, dan zou hij het eeuwige, onvergankelijke, onverliesbare leven (het „non posse mori") ontvangen hebben in de gemeenschap met God [9]).

660 sqq.; NÖTSCHER, *Auferstehungsglauben*, pp. 223 sqq.

[8]) Gen. 3 : 19; 2 Sam. 14 : 14; Job 10 : 9; Ps. 78 : 39; 89 : 49; 90 : 3 sqq.; 146 : 4; Pred. 3 : 20; Jes. 40 : 6 e.a.; cf. H. JANSEN, *Het verband van zonde en dood in het Oude Testament*, Kampen, 1911, pp. 15 sqq., 28 sqq.

[9]) Cf. Hoofdst. II, aant. 24 en pp. 229 sqq. — Men zie voor de beteekenis van het begrip „leven" (ook voor wat het N.T. betreft) voorts: JOH. LINDBLOM, *Das Ewige Leben*, Uppsala, 1914; BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, 1911, pp. 310 sqq., 396 sqq., 450 sqq., 480 sqq., 489 sqq., 527; J. TH. UBBINK, *Het eeuwige leven bij Paulus*, Groningen, 1917 (m.n. Hoofdstuk III); F. NÖTSCHER, *Auferstehungsglauben*, vooral pp. 218 sqq. („Das Leben als geistiges Gut") en 223 sqq. („Gottesgemeinschaft in den Psalmen"); H. PRIBNOW, *Die johanneische Anschauung vom „Leben". Eine biblisch-theol. Untersuchung in religionsgesch. Beleuchtung*, Greifsw. theol. Forsch. 4, Greifswald-Bamberg, 1934; GERH. VON RAD, art. *Leben und Tod im A.T.*, in KITTEL's *Th. W. z. N.T.*, II, 1935, pp. 844 sqq.; ERNST SELLIN, *Theologie des Alten Testaments* [2], Leipzig, 1936, pp. 15 sqq., 59, 78 sqq., 137 sqq. en A. DE BONDT, *Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na dit leven?*, Kampen, 1938, pp. 4 sqq. (met litteratuuropgave p. 6, aant. 14 en p. 7, aant. 18; de uitspraak van DE BONDT op p. 13, dat Dan. 12 : 2 de eenige plaats zou zijn, waar עוֹלָם met חַיִּים verbonden voorkomt, is alleen juist wanneer men met לעולם en עד־העולם e.d. geen rekening houdt; men zie daarover onze opmerkingen in Hoofdst. II, aant. 69).

Voor wat het verband tusschen leven en wijsheid betreft zie men Hoofdst. II, aant. 91 en voor de verbinding „eeuwig leven" Hoofdst. II, aant. 69.

EXCURSUS X.

ALEXANDERS TOCHT NAAR DE LEVENSBRON.

Reeds bij zijn leven was Alexander de Groote, de geniale wereldveroveraar uit de 4e eeuw v. C., een legendarische figuur geworden. De verhalen betreffende zijn persoon en zijn expedities naar het Oosten behooren tot de legendenschat van vele volkeren in Z. Europa, Z. Azië en N. Afrika. Eén van de meest bekende zijner ondernemingen is zijn tocht naar de levensbron. Het motief zelf van het zoeken naar het water des levens is veel ouder dan de Alexanderromans. Reeds in het *Gilgameš-epos* lezen we van den held, naar wien dit gedicht genoemd werd, dat hij op zoek ging naar het eeuwige leven en op aanwijzing van Utnapištim het verjongingskruid verkreeg [1]) en eeuwenlang moeten verwante motieven deel hebben uitgemaakt van het volksgeloof in een groot gedeelte van het Oosten. Deze motieven zullen ook zijn verwerkt in het verhaal van Alexanders tocht naar de levensbron.

Den Griekschen Alexanderroman (*Βίος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος*) van den zgn. PSEUDO-CALLISTHENES [2]) een compilatie-werk, dat waarschijnlijk in het eind van de 2e of het begin der 3e eeuw n. C. te Alexandrië geschreven is [3]) Volgens anderen zou het verhaal reeds veel ouder zijn [4]).

---

[1]) Cf. Hoofdst. I, p. 9 sq. en Hoofdst. III, pp. 310 sqq.

[2]) Uitgeg. door C. MÜLLER, *Pseudo-Callisthenes*, Parijs, 1846, en door G. KROLL, *Historia Alexandri Magni*, 1926; vertaald door A. AUSFELD, *Der Griechische Alexanderroman*, Leipzig, 1907.

[3]) Cf. J. ZACHER, *Pseudo-Callisthenes. Forschungen zur Kritik und Geschichte der ältesten Aufzeichnung der Alexandersage*, Halle, 1867, p. 102; E. A. WALLIS BUDGE, *The History of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge, 1889, p. XXXVI sq.; I. FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig-Berlin, 1913, p. 3 sq.; W. KROLL, art. *Kallisthenes*, in: PAULY-WISSOWA's Real-Encyclopädie der Cl. Altertumswiss., X, Stuttgart, 1919, Sp. 1707 sqq., inzonderheid Sp. 1718 sqq.; CHRIST-SCHMID, *Gesch. der griech. Literatur*, II, 2, München, 1924, pp. 815 sqq.

[4]) Cf. F. KAMPERS, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Profetie und Sage*, 1901, p. 62 sq.; E. ROHDE. *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1876, p. 184, Anm. 2; A. AUSFELD, *Der griechische Alexanderroman*, pp. 214 sqq.

Reeds vrij spoedig ontstonden, zoowel in het Oosten als in het Westen, verschillende *vertalingen en bewerkingen van dezen Griekschen Alexanderroman.* Ik noem hier bijv. de *Latijnsche* van JULIUS VALERIUS in de 3e of 4e eeuw en van den Archipresbyter LEO in de 10e eeuw [5]), een *Syrische vertaling* uit de 5e eeuw of later [6]), een *Armeensche vertaling,* waarschijnlijk ook uit de 5e eeuw [7]) en *een Hebreeuwsche bewerking* [8]).

In het *Arabisch* is ons geen eigenlijke vertaling van den Pseudo-Callisthenes bewaard gebleven [9]). Wel bestaan er verschillende, niet afzonderlijk uitgegeven versies van de Alexanderlegende, die door FRIEDLÄNDER zijn verzameld en

---

[5]) Het Latijnsche geschrift *Alexandri Magni iter ad Paradisum,* uitgeg. door ZACHER in 1859, is geen vertaling van den Griekschen Alexanderroman van Ps.-CALLISTHENES, maar is wellicht naar Hebreeuwsche bronnen bewerkt, cf. ISR. LÉVI, *La légende d'Alexandre dans le Talmud,* REJ, II (1881), pp. 295 sqq.; id., *La légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrasch,* REJ, VII (1883), pp. 78 sqq.; FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende,* p. 40 sq.; M. J. BIN-GORION, *Der Born Judas,* III, pp. 143 sqq., 271 sq.; voor Alexanders tocht naar het paradijs zie men: Tāmīd 31*b* sq., cf. RAPPOPORT, *Myth and Legend,* I, pp. 126 sqq.

[6]) Cf. ZACHER, *Pseudo-Callisthenes,* p. 192; BUDGE, *History of Alex. the Great,* p. LX (het paradijs bevindt zich volgens dezen Syrischen Alexanderroman op een hoogen berg, cf. BUDGE, o.c., p. 152); bovendien bestaat er nog in het Syrisch een Christelijke legende over Alexander den Groote en een gedicht over hem, waarin o.a. ook het motief van het zoeken naar het levenswater voorkomt, welke niet op den Ps.-Callisthenes, maar op oude Syrische legenden schijnen terug te gaan, cf. W. BOUSSET, *Beitr. z. Gesch. d. Eschatologie,* Z. f. Kirchengesch., 1900, pp. 115 sqq.; voor het Syrische Alexanderlied, dat uitvoerig handelt over de levensbron-episode, zie men: C. HUNNIUS, *Das Syrische Alexanderlied,* Göttingen, 1904.

[7]) Cf. ZACHER, o.c., pp. 85 sqq.; M. TCHÉRAZ, *La légende d'Alexandre le Grand chez les Arméniens,* RHR, 1901, pp. 345 sqq. en KROLL, in PAULY-WISSOWA, X, Sp. 1708.

[8]) Een vrije vertaling van LEO's *Historia Alexandri Magni,* cf. ISR. LÉVI *Les traductions hébraiques de l'histoire d'Alexandre,* REJ, III (1881), pp. 238 sqq.; M. STEINSCHNEIDER, *Hebr. Übers. des Mittelalters,* Berlin, 1893, pp. 894 sqq.; voor den tekst zie men: GASTER, JAS, 1897, pp. 485 sqq.; voor tekst en vertaling: I. LÉVI, Festschrift-STEINSCHNEIDER, Leipzig, 1896, pp. 142 sqq. (tekst), 235 sqq. (vert.).

[9]) Cf. A. J. WENSINCK, art. *al-Khaḍir, Enz. d.* Isl., II, 1927, p. 925.

onderzocht [10]) en waarschijnlijk heeft er wel een Arabische vertaling (eventueel via de reeds genoemde Syrische Ps.-Callisthenes) bestaan. Bovendien kenden de Arabieren het Alexanderverhaal (met de levensbron-episode) uit den Alexanderroman van 'Umāra [11]), voorts uit de legendenverzameling van Ibn Hišām [12]), uit de korte Alexander-biographie van Mubaššir ibn Fātik [13]) en uit een werk over Alexander en Chadhir van aṣ-Ṣūrī [14]).

De Syrische Alexanderroman is waarschijnlijk ook de bron geweest *voor het verhaal over Alexander* (Dzū'l-Ḳarnain) *in den Ḳor'ān* (S. 18 : 82 sqq.) [15]).

Behalve door deze Arabische versies werd de Alexanderlegende *in Perzië* populair door Firdausi's *Šāhnāme* [16]), door Nizāmī's gedicht over Alexander [17]) en door de *Iskandarnāme*

[10]) Cf. zijn *Chadhirlegende*, pp. 67 sqq., 326 sqq.

[11]) 8e eeuw; cf. Friedländer, pp. 130 sqq.; voor den inhoud van 'Umāra's geschrift zie men beneden.

[12]) 9e eeuw, cf. Friedländer, *Die Chadhirlegende*, pp. 191 sqq.; volgens Ibn Hišām vond Alexander het water des levens achter de wereldzee en het land der duisternis op een verblindend witte rots, op wier top zich een adelaar bevond. Alleen Chadhir dronk echter van dit water.

[13]) 11e eeuw; een soort uittreksel uit den Ps.-Callisthenes; cf. B. Meissner, *Mubashshirs Akhbār al-Iskandar*, ZDMG, 1895, pp. 583 sqq.

[14]) 17e eeuw, cf. Friedländer, o.c., p. 180 sqq.; Alexander en Chadhir komen bij den wereldoceaan, dringen door in het land der duisternis, waarna Chadhir zich baadt in de levensbron en zijn veldflesch vult met het water uit deze bron. Wanneer hij echter ook Alexander van het levenswater wil laten drinken, blijkt zijn flesch leeg te zijn; men vergelijke t.a.v. dat laatste motief de Indonesische levenswater-legenden, vermeld in Hoofdst. I, pp. 35 sqq.

[15]) Cf. E. Mittwoch, art. *Dhū'l-Karnain* in Enz. d. Isl., 1913, pp. 1002 sq. Volgens Rhuvon Guest (art. *al-Iskandar*, Enz. d. Isl., II, 1927, p. 571) zou de Ps.-Callisthenes daarvoor de bron zijn geweest, doch dat is niet wel aan te nemen.

[16]) ± 1000 n. C.; cf. F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1851; Friedländer, *Die Chadhirlegende*, pp. 204 sqq.; men zie voor hem ook het Register s.v. Firdausi; de bron met het water des levens (abi ḥajwān) is volgens Firdausi uit het paradijs afkomstig; een stem zegt tot Alexander: „als gij daarin baadt verdwijnen uw zonden". Alexander gaat met Chidher op weg, doch alleen de laatste slaagt er in zich te baden in de bron en van het water te drinken.

[17]) 12e eeuw; volgens Nizāmī bevond zich de levensbron in het

van Dzāmi, die leefde in de vijftiende eeuw na Christus [18]).

Uit de 15e eeuw dateert ook een *Ethiopische bewerking* van den Ps.-Callisthenes [19]).

In *Voor-Indië* schijnt de Alexanderroman vóór de 18e eeuw niet te zijn doorgedrongen [20]). De Maleische, Javaansche en Boegineesche Alexanderlegenden zijn daarom vrijwel zeker pas na de Islamiseering van den Indischen Archipel ontstaan, ook al bevatten zij talrijke motieven uit veel ouderen tijd [21]).

De Westersche Middeleeuwsche Alexanderromans, zooals de oud-Fransche en de Middelnederlandsche bewerking van Jacob van Maerlant (*Alexanders Gheesten*), gaan vrijwel alle terug op de reeds genoemde Latijnsche vertalingen van Valerius en Leo.

Een beknopt, doch vrij volledig overzicht met bronnen- en litteratuuropgave vindt men in het reeds vermelde artikel van Kroll, RECAW [2], X, Sp. 1723 sqq. en in v. Leeuwen, *De Maleische Alexanderroman*, pp. 6 sqq.

Uit bovengenoemde vertalingen en bewerkingen blijkt wel, welk een groote invloed er van den Griekschen Alexander-

---

land der duisternis in het hooge Noorden, onder de poolster; Chadhir komt met Elias bij de bron, met behulp o.a. van een lichtend juweel, en drinkt van het water, doch als Alexander de plaats van de bron heeft bereikt, blijkt zij plotseling verdwenen te zijn; men zie ook Wünsche, *Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, pp. 77 sqq.

[18]) cf. Rhuvon Guest, art. *Iskandar-Nāme*, in Enz. d. Isl., II, 1927, p. 571.

[19]) Cf. E. A. Wallis Budge, *The life and exploits of Alexander the Great. A series of translations of the Aethiopic histories of Alexander*, London, 1896; K. F. Weymann, *Die Äthiopische und Arabische Übersetzung des Pseudo-Callisthenes*, Heidelberg, 1901 en Friedländer, *Die Chadhirlegende*, pp. 217 sqq.; de levensbron schenkt volgens deze vertaling niet alleen het eeuwige leven, maar ook goddelijke kennis; het paradijs bevindt zich op den top van den hoogsten berg tusschen hemel en aarde, cf. Budge, o.c., p. 235.

[20]) Cf. P. J. van Leeuwen, *De Maleische Alexanderroman*, Meppel, 1937, p. 11 sq.

[21]) Cf. A. C. Vreede, *Catalogus van de Jav. en Mad. Hss.*, pp. 32 sqq.; H. H. Juynboll, *Catalogus van de Maleische Hss. der Leidsche Univ. Bibl.*, pp. 191 sqq.; Ph. S. van Ronkel, *Cat. van de Mal. Hss. van het Bat. Gen. v. K. en W.*, Verh. Bat. Gen., 1909, pp. 255 sqq.; art. *Alex. de Groote*, in Enc. v. N. I., I [2], 1917, p. 29 sq.; Th. Pigeaud, *Alexander, Sakèndèr en Sénapati*, Djåwå, 1927, pp. 321 sqq.; van Leeuwen, o.c., pp. 13 sqq.

roman van Ps.-Callisthenes op een belangrijk deel van de wereldlitteratuur in vroegeren en lateren tijd is uitgegaan.

De episode van Alexanders tocht naar de levensbron komt voor in een brief van Alexander aan zijn moeder Olympias [22]). Waarschijnlijk is deze episode later ingevoegd, want in de oudste recensies komt ze niet voor [23]). Ook ontbreekt ze in de Armenische [24]) en in de Syrische vertaling [25]). Alexander beschrijft in dezen brief hoe hij op zijn tochten kwam in het land der duisternis, waar het oord der zaligen is [26]). Hij noemt het een nevelig oord [27]). Daar ontdekten Alexander en de zijnen „een doorzichtige bron, waarvan het water blonk als het weerlicht". De lucht was vervuld van heerlijke geuren [28]). Daar Alexander hongerig was, riep hij zijn kok, Andreas geheeten, en beval hem een toespijs klaar te maken. Met een gedroogde visch ging deze naar de bron om de visch te wasschen. Zoodra de visch echter met het water in aanraking kwam, werd ze weer levend. De kok nam daarop een weinig van het water mee in een zilveren beker [29]), doch vertelde niets van hetgeen gebeurd was aan Alexander. Een eindweegs verder ontmoette Alexander twee vogels met menschengezichten, die hem bevalen terug te gaan. Eén van deze vogel-menschen zeide tot hem: „Het land, dat gij betreedt,

---

22) *Ps.-Callisthenes*, ed. Müller, II, 23-42.

23) Cf. Friedländer, *Die Chadhirlegende*, p. 4; Kroll, art. *Kallisthenes*, RECAW 2, X, Sp. 1723.

24) Cf. Kroll, o.c., Sp. 1721.

25) Cf. van Leeuwen, o.c., pp. 16 sq., 316.

26) *ἐκεῖ οὖν ἐστὶν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα.*

27) *τόπον ὁμιχλώδη*; ook volgens de oude Syrische Alexanderlegende is het paradijs door een nevel omgeven; hetzelfde motief treffen we bij sommige andere volken aan; zoo vertellen de Savoeneezen bijv., dat het goud- en edelsteeneiland Tana Kerara door een nevel omgeven is.

28) Voor parallellen van dit motief raadplege men het Register s.v. „geur".

29) Volgens de Syrische redactie sprong de kok de visch achterna, cf. Friedländer, o.c., p. 55; in den Talmud, Tāmid, fol. 31*b*, staat, dat Alexander zelf bij de bron brood at en gezouten visch in de hand had. Toen men die visch wiesch, werd zij weer levend, waaruit Alexander concludeerde, dat het water van die bron uit het paradijs afkomstig moest zijn, cf. Friedländer, o.c., p. 45 sq.

o Alexander, behoort aan God alleen. Keer terug, armzalige, want het land der zaligen zult gij niet kunnen betreden". Alexander gehoorzaamde en keerde terug naar het land van het licht. Daar bleek, dat de steenen, die ze hadden meegenomen, goud en edelsteenen waren.

Merkwaardig is nog in verband met ons onderzoek naar den „boom des levens", dat Alexander in het „paradijs" twee boomen aantrof, Helios en Selene, die met menschelijke stem tot hem spraken. De zonneboom voorspelde hem, dat hij spoedig door één van de zijnen gedood zou worden, en de maanboom, dat hij in Babylon zou sterven [30]).

FRIEDLÄNDER [31]) e.a. wezen op de overeenkomst met de Grieksche sage van Glaukos, die bemerkte, dat een visch door het eten van een bepaald soort kruid weer levend werd en zelf daarna ook van dat kruid at en onsterfelijk werd.

M.i. is er echter meer overeenkomst met het *Gilgameš-epos;* ik denk daarbij vooral aan het land der duisternis, aan de edelsteenen, die herinneren aan de edelsteen-boomen in het park van Sabitu Siduri en aan de vogels met menschengezichten, die een zelfde rol vervullen als de schorpioenmenschen bij de zonnepoort in het *Gilgameš-epos* [32]).

In verschillende versies van den Alexanderroman wordt een duidelijk verband gelegd tusschen de levensbron en het paradijs. De Hebreeuwsche Alexander-legende vermeldt, dat Alexander kwam bij „de rivier Pison, de Indische Ganges, waaruit de Egyptische Nijl voortkomt" en stelt het zóó voor, dat de levensbron zich in de onmiddellijke nabijheid van het

---

[30]) *Pseudo-Callisthenes*, ed. MÜLLER, III, 17; cf. ZACHER, *Pseudo-Kallisthenes*, Halle 1867, p. 102; men zie ook M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, 1893, *Διήγησις Ζωσίμου εἰς τὸν βίον τῶν μακάρων* pp. 89, 97 sq.; in FIRDAUSI's *Šāhnāme* zijn het een mannelijke en een vrouwelijke boom, waarvan de eerste overdag, de tweede 's nachts sprak, cf. FERGUSSON, *Tree and Serpent worship*, p. 46.

[31]) *Die Chadhirlegende*, p. 32 sq., 241 sq.

[32]) Men zie hierover o.a. B. MEISSNER, *Alexander und Gilgamos*, Leipzig, 1894; GRESSMANN, *Gilgamesch-epos*, pp. 152 sqq., 183 sqq.; W. PRINTZ, *Gilgamesch und Alexander*, ZDMG, LXXXV, pp. 196 sqq. en FR. E. BURROWS, *Tilmun, Bahrain, Paradise*, Orientalia 30, 1928, pp. 20, 24.

paradijs bevond [33]); de Koptische recensie spreekt over „de vier paradijsrivieren", die Alexander en de zijnen bereikten en uit wier bronnen zij water dronken [34]). De Mohammedaansche traditie brengt de levensbron, waarin de visch weer levend werd, in verband met „de vereeniging der beide zeeën" [35]), naar aanleiding van Soera 18 : 59 [36]).

Ibn 'Abbās (in Ṭabarī) noemt het water van deze bron: mā' al-ḫuld, d.i. „onsterfelijkheidswater".

In de Mohammedaansche Alexander-legenden speelt vooral Chadhir een belangrijke rol. Volgens Friedländer [37]) is hij een zeedaemon en moet zijn figuur uit de Glaukos-sage worden verklaard [38]). Waarschijnlijk zullen in de Chadhir-verhalen verschillende oud-Oostersche legenden zijn verwerkt, zooals bijv. de mythe van Utnapištim in het *Gilgameš-epos* [39]) en Joodsche legenden, zooals die betreffende Elia en R. Jozua b. Levi [40]). Chadhir is degene, die van het water des levens gedronken heeft en daardoor onsterfelijk is geworden [41]).

---

[33]) Cf. Friedländer, o.c., p. 39 sq.

[34]) Cf. Osk. von Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten*, St. Petersburg, 1903, p. 94.

[35]) Maǧna 'al baḥrain, cf. het Register s.v.

[36]) Cf. Friedländer, *Die Chadhirlegende*, pp. 61 sqq., 67 sqq.

[37]) *Die Chadhirlegende*, pp. 108 sqq., 241 sqq.

[38]) *Γλαῦκος* beteekent: de blauwachtige, Chadhir de groene; ik herinner hier ook aan den doodenveerman op den bodem van den oceaan in de Edda, die een groen hoofddeksel draagt, cf. Alex. Slawik in: *Die Indo-Germanen- und Germanenfrage*, WBKL, 1936, p. 704.

[39]) Ḫasisathra = al-Chadhir, cf. Guyard, RHR, I, p. 344; Fr. E. Burrows, Orientalia, 1928, p. 24 en S. H. Hooke, *Myth and Ritual*, 1933, p. 80.

[40]) Cf. Jellinek, Bēth Hammidraš, V, pp. 133 sqq., VI, 131 sqq.; Rappoport, *Myth and Legend*, III, pp. 235 sqq.; Sidersky, *Orig. d. Lég. Mus.*, pp. 92 sqq.

[41]) Voor de verschillende opvattingen betreffende Chadhir zie men Friedländer, *Die Chadhirlegende*, pp. 251 sqq.; id., art. *Khiḍr*, ERE, VII, pp. 693 sqq.; K. Dyroff, *Wer ist Chadhir?* Z. f. A., 1892, pp. 319 sqq.; S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion*, Leipzig, 1903, pp. XVII, XXII, 110 sq., 241, 283 sqq.; K. Vollers, *Chidher*, ARW, 1909, pp. 234 sqq.; G. Zart, *Chidher im Sage und Dichtung*, Samml. gemeinv. wiss. Vorträge, No. 280, Hamburg, 1897; M. de Hond, *Beiträge zur Erklärung der Elhidr-legende und von Korân, Sure 18 : 59* sqq., Leiden, 1914; G. W. J. Drewes, *Drie Javaansche goeroe's*, Leiden, 1925,

Chadhir wordt met verschillende O.T.-figuren geïdentificeerd, zooals Seth, Henoch (Idris), Sem, Eliezer, Melchizedek, Job, Elia, Jona, Jeremia e.a. PHILO stelt hem in relatie met den Logos [42]). Ook in de Rabbijnsche traditie wordt hij beschouwd als een Messiaansche figuur [43]). Anderen denken aan een relatie met Ahasveros, den eeuwigen Jood [44]). VIROLLEAUD bracht hem in verband met El in de Ras šamra-mythologie [45]).

Het uitvoerigst handelt over de levensbron-episode 'UMĀRA (8e eeuw n. C.), die beschrijft hoe Dzūl-ḳarnain, de gehoornde [46]), uit een geschrift van zijn voorvader Sem, den zoon van Noach, te weten komt, dat God een levensbron geschapen heeft, waarvan het water uit het paradijs afkomstig is. Wie uit deze bron drinkt, „wordt met heerlijkheid bekleed en met het gewaad des levens bedekt, zoodat hij als een engel leeft tot aan den dag der opstanding" [47]). Na

pp. 56 sq., 195 sq.; A. J. WENSINCK, art. *al-Khaḍir, Enz. d. Isl.*, II, 1927, pp. 923 sqq.; D. SIDERSKY, *Les Origines des Légendes Musulmanes*, Paris, 1933, pp. 90 sqq. en v. LEEUWEN, o.c., p. 17 sq.

[42]) Cf. FRIEDLÄNDER, o.c., p. 258.

[43]) Cf. FRIEDLÄNDER, o.c., p. 266.

[44]) Cf. M. LIDZBARSKI, *Wer is Chadhir?* Z. f. A., 1892, p. 116.

[45]) Cf. HOOKE, *Myth and Ritual*, 1933, p. 80.

[46]) = Alexander; voor de verschillende verklaringen van den naam Dzū'l-ḳarnain zie men o.a.: FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende*, pp. 277 sqq.; MITTWOCH, art. *Dhu'l-Karnain*, Enz. d. Isl., I, p. 1002 sq.; TH. NÖLDEKE-FR. SCHWALLY, *Geschichte der Qorāns*, I, Leipzig, 1909, p. 140 sq., Anm. 5 en v. LEEUWEN, o.c., p. 289 sq.; volgens BUDGE, *The life and exploits of Alex. the Great*, p. 46, n. 1, zou Alexander zoo zijn genoemd, omdat hij als zoon van Jupiter Ammon, den god met de ramshorens, werd beschouwd; in de Syrische Alexanderlegende wordt gezegd, dat Alexander tot God sprak „Ik weet, dat Gij mij horens op mijn hoofd hebt laten groeien, opdat ik daarmee de koninkrijken der wereld vernietigen zou"; volgens TH. NÖLDEKE, *Beiträge zur Gesch. d. Alexanderromans*, DKAWW, 1890, p. 32 en MITTWOCH, Enz. d. Isl., I, p. 1002 sq. zou daaruit de benaming Dhū'l-ḳarnain in den Ḳor'ān en de Mohammedaansche Alexanderlegenden te verklaren zijn; volgens C. HUNNIUS, *Das Syrische Alexanderlied*, Göttingen, 1904, is dat echter onmogelijk, omdat deze Syrische legende van jongeren datum is dan de Ḳor'ān; in Dan. 8 : 21 is „de ram met de twee horens" symbool van de koningen van Medië en Perzië, terwijl de bok met één horen zinnebeeld is van het Grieksche rijk van Philippus en Alexander den Groote, cf. AALDERS, *Daniël*, KVNV, 1928, pp. 170 sqq.

[47]) Cf. FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende*, p. 135.

allerlei avonturen bereikt Alexander met Elia (die met Chadhir wordt geïdentificeerd) den rand der aarde, waar de zon ondergaat achter het gebergte Ḳāf. Elia-Chadhir reist dan verder naar het Oosten en komt in het land der duisternis; hij trekt door dat land, geleid door een lichtend juweel, en ziet daar een edelsteenboom, met wortels van goud en welriekende stoffen als twijgen en allerlei gewaden als bladeren.

Bij den wortel van dezen boom bevindt zich een bron met helder water „witter dan sneeuw, welriekender dan muskus en heerlijker van smaak dan honig". Een stem zegt tot hem, dat dit de bron des levens is. Hij daalt dan in het water af, drinkt er van en wordt daarop „met het gewaad des (eeuwigen) levens bekleed". Een stem roept hem toe: „Gij zijt al-Chadir (= de groene) en overal, waar uw voeten de aarde raken, zal zij groen worden.... God heeft u onsterfelijkheid verleend" [48]). Chadhir keert daarop naar Alexander terug en vertelt hem alles wat er gebeurd is. „Toen ik uit de bron des levens dronk," zegt hij, „verliet mij de boosheid van de kinderen Adams, zoodat geen boosheid meer in mij is" [49]). Alexander zelf dringt later ook tot in het land der duisternis door, maar de bron des levens vindt hij niet.

Dat de Alexanderverhalen ook in den Indischen Archipel niet onbekend zijn, hebben we boven reeds even vermeld en, althans voor zoover het Java betreft, in het eerste Hoofdstuk met enkele voorbeelden aangetoond [50]). Hier moge nog iets volgen over den Maleischen Alexanderroman *(Hikajat Iskander Dzu'l-karnain)*.

Uit het onderzoek van P. J. VAN LEEUWEN [51]) is gebleken, dat de verschillende hss. van den Maleischen Alexanderroman alle teruggaan op een Arabisch origineel, m.n. het geschrift van AṢ-ṢŪRĪ. Wegens de uitgebreidheid der hss. heeft VAN LEEUWEN niet den geheelen tekst uitgegeven, doch slechts die gedeelten, welke, hetzij vanwege hun inhoud, hetzij met het oog op vergelijking met vroegere Alexanderromans of met de Arabisch-

[48]) Cf. FRIEDLÄNDER, o.c., p. 145.
[49]) Cf. FRIEDLÄNDER, o.c., p. 146.
[50]) Cf. pp. 17 sqq.
[51]) *De Maleische Alexanderroman*, pp. 13 sqq., 21 sqq.

Perzische versies, van belang zijn. De tekst van de levensbronepisode vindt men op pp. 208 sqq. Alexander is doorgedrongen tot in het land der duisternis [52]). Chidhir, die van Alexander een lichtend juweel ontvangen heeft [53]), gaat met de voorhoede van het leger voorop. Ze rapen onderweg steenen op, die later edelsteenen blijken te zijn. Op den elfden dag wordt het lichter en komen ze bij een gouden huis, met edelsteenen versierd [54]). Hier laat Alexander zijn leger achter en gaat alleen op zoek naar de levensbron. Chidhir wordt echter ongerust als Alexander lang wegblijft en gaat hem zoeken. Hij ontmoet onderweg het beest Dābattu 'l-arz [55]), dat vóór den dag der opstanding verschijnen zal om geloovigen en ongeloovigen door een zegel op hun voorhoofd te merken. Dit beest deelt hem mee, dat Alexander niet van het levenswater drinken zal, maar dat Chidhir zich reeds dicht in de nabijheid van de levensbron [56]) bevindt. Iblis, de duivel, tracht Chidhir nog op een dwaalspoor te brengen door hem een verkeerde bron aan te wijzen als de bron des levens, maar Chidhir doorziet de list van den Satan, die zich eerst als een kluizenaar later als een oude vrouw vermomd heeft. Hij ziet daarop het licht van de zon en een zeer hoogen berg en hoort een stem, die tot hem zegt, dat het water des levens zich op dezen berg bevindt [57]). Aan den voet van den berg ontdekt hij dan inderdaad een bron, omringd door allerlei vruchtboomen [58]). Het water van de bron is wit als melk [59]) en de geur is heerlijk, zooals van muskus en amber [60]). Bij de bron ontmoet hij nabi Alias (= Elia) en

---

[52]) „Tirai Loeloemat", cf. het Javaansche „Loelmat".

[53]) Soeatoe manikam terlaloe amat besar tjahajanja seperti tjahaja matahari baharoe terbit.

[54]) Seboeah roemah daripada emas jang mérah dan beberapa manikam jang terkena pada roemah itoe.

[55]) = „het Beest der Aarde", cf. A. S. Fulton, Enz. d. Isl., I, p. 921.

[56]) Mata air hajat.

[57]) Pada boekit jang toeanhamba lihat itoe, itoelah mata air hajat.

[58]) Soeatoe mata air dikeliling oléh segala pohon kajoe jang dimakan oléh segala manoesia boeahnja.

[59]) Terlaloe poetih airnja seperti soesoe lagi amat djernih.

[60]) Baoenja terlaloe haroem seperti baoe kastoeri bertjampoer dengan 'ambar.

Ārām (waarschijnlijk = Melchizedek) den zoon van Sjam (= Sem), die het graf van Adam bewaakt [61]). Samen baden ze zich in de bron en drinken van het water, waarop Chidhir zich geheel gezond gevoelt [62]). Een engel brengt hem hemelsche spijze en daarna keert Chidhir terug naar het leger. Na enkele dagen komt Alexander van zijn tocht door het land van de duisternis terug. Hij heeft de levensbron niet gevonden. Wel heeft hij van den engel Asrafil hemelsche vruchten [63]) ontvangen, die voor altijd honger en dorst kunnen stillen en ziekte voorkomen [64]), maar Iblis verleidt hem tot het eten van een appel [65]), waardoor de werking van de hemelsche vruchten wordt opgeheven. Alexanders tocht is dus geheel tevergeefs geweest.

Uit deze korte beschrijving is wel duidelijk geworden, dat de Maleische Alexander-legende verschillende motieven bevat, die we ook in het *Gilgameš-epos* en andere (voornamelijk Joodsche en Mohammedaansche) legenden reeds hebben aangetroffen, zooals het land der duisternis, de edelsteenen, het licht worden op den elfden dag, de levensbron op den berg, de verschillende vruchtboomen bij de levensbron, de heerlijke geur, de hemelsche spijze, de vergeefsche tocht etc. Men raadplege daarvoor het Register op de betrokken woorden.

---

[61]) Ialah jang memeliharakan koeboer nabi Allah Adam; volgens de Oostersche legende heeft Melchizedek Adam begraven en bewaakt hij diens graf, waarvoor hij het eeuwige leven ontving, cf. FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende*, p. 263.

[62]) 'Afiatlah toeboeh hamba pada ketika itoe djoega.

[63]) Serantai zabib.

[64]) Maka oléh Asrafil diambilnja serantai zabib, laloe diberinja kepada radja Iskandar: inilah karoenia Allah ta'ala akandikau, maka makanlah oléhmoe akandia selama hidoepmoe, dan tiadalah engkau merasaï lapar dan dahaga lagi .... Dan barangsiapa makan dia, tiadalah darasaïnja penjakit selama hidoepnja itoe.

[65]) Boeah toeffa.

EXCURSUS XI.

DE BOOM ALS VERBINDING TUSSCHEN HEMEL EN AARDE OP SOEMBA.

Bij verschillende graven op Soemba treft men eigenaardig bewerkte opstaande grafsteenen (monolithen) aan [1]), die soms aan bovenelkaar aangebrachte karbouwehorens, soms aan een gestyleerd „geraamte" doen denken [2]). Indien een geraamte is bedoeld, dan zou men daarin een parallel kunnen zien van de geraamte-achtige voorouderbeelden van het Paascheiland. Voor „karbouwehorens" pleit de gewoonte om de horens van de geslachte karbouwen boven elkaar aan de offerpalen te bevestigen; ook het feit, dat de deksteenen van het graf, bij het trekken, als karbouwen worden aangesproken, en dat op verschillende graven inderdaad karbouwehorens staan afgebeeld, hetgeen o.a. wel zal samenhangen met de opvatting [3]), dat een karbouw de gestorvenen naar het zielenland overbrengt [4]). Misschien kan op deze wijze ook worden verklaard het feit, dat het Javaansche woord voor grafsteen (de steenen paaltjes aan het hoofd- en voeteneinde van het graf), nl. maédjan of maésan, etymologisch samenhangt met het Krama-woord voor karbouw: maésa, Skt. mahiṣa [5]). Deze maésan's hebben in sommige streken (bijv. in Banten) een vrij duidelijken boomvorm. Het is in dit verband merkwaardig, dat zich volgens de Afrikaansche Dinka's in het zielenland een boom bevindt, die er uitziet als een van horens voorziene buffelkop [6]).

Toch geloof ik, dat de bovengenoemde bewerkte monolithen

[1]) Cf. afbb. 78-82 en *Ethnogr. van de kleine Soenda Eil. in Beeld*, 's Grav. 1937, pp. 32, 34, 36, 46 en 52.

[2]) Met het oog daarop betitelde ROUFFAER deze graven, blijkens de bijschriften bij de foto's in de *Ethn. van de Kl. Soenda-eil.*, dan ook als „geraamte-graven".

[3]) Die we ook elders in den Archipel aantreffen, o.a. op Sumatra, cf. F. M. SCHNITGER, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, Leiden, 1937.

[4]) Men zie ook hoofdst. III, aant. 464.

[5]) Cf. GUERICKE-ROORDA, *Jav. Ned. Handwbk.*, 1901, I, p. 548; II, p. 463.

[6]) Cf. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit*, p. 65.

geen karbouwe-horens, en nog veel minder gestyleerde geraamten voorstellen, maar een afbeelding zijn van den weg naar den „hemel", zooals die ook elders [7]) als een boom of een paal met inkepingen wordt voorgesteld. De menschfiguren (soms te paard) en de vleugelvorm, die we een enkele maal op of aan deze monolithen aantreffen, zijn met een „geraamte"-afbeelding niet te rijmen, maar wel met een „reis naar den hemel".

Ook de Soembaneesche verhalen zijn daarmee geheel in overeenstemming. Zoo ontving ik bijv. van Ds. Lambooy van Soemba een uittreksel van een verhaal, waarin verteld wordt van Oemboe Ndiloe, die naar den hemel wilde gaan; een adelaar nam hem op zijn rug, maar kon zoo hoog niet komen; hij klom daarom in een lontarpalm, maar ook deze poging mislukte; ten slotte kwam hij toch in den hemel doordat een Spaansche peper-plant, waarin hij geklommen was, door zijn (magisch krachtig) zingen steeds hooger groeide, totdat hij den hemel bereikt had.

Blijkens mededeelingen, die ik van Dr. Onvlee ontving, komt een vrijwel gelijkluidend verhaal ook op W. Soemba voor. Oemboe Ndiloe gaat op zoek naar de dochter van zijn oom „Ramboe Kahoe in den bovensten hemel". Met behulp van een gierststengel, die zich met hem in de hoogte verheft, komt hij bij „Ramboe Kahoe in het hemeleind" [8]). De gierststengel levert hem ook den bruidsschat, dien hij noodig heeft om met Ramboe Kahoe te kunnen huwen.

In een variant van dit verhaal, door Dr. Onvlee in Anakalang (W. Soemba) opgeteekend, komen enkele bijzonderheden voor, die in verband met den boom als band tusschen hemel en aarde en het motief van het zoeken naar het levenswater van beteekenis zijn.

Het verhaal luidt als volgt: I Raboe Danga is ziek. Ze eet en drinkt niet. Voor haar huis staat een klapper, die tot in de

---

[7]) Zie het Register s.v. „hemelboom", „hemelreis", „wereldzuil" en „sjamanenboom".

[8]) Van een adelaar en een lontarpalm wordt hier niet gerept; wel noemt Dr. Onvlee nog een verhaal uit Kambera, M. Soemba, waarin verteld wordt hoe Ndiloe Mila met behulp van den vogel Mbakoe Haoe naar de achtste hemellaag opstijgt.

achtste hemellaag reikt, maar geheel bezet is met dorens en daarom moeilijk te beklimmen. Raboe Danga verlangt echter zeer naar het klapperwater van dezen boom, want zij weet dat dit haar zou kunnen genezen. Haar broer stuurt verschillende menschen, die trachten den boom te beklimmen, maar niemand slaagt daarin. Tenslotte probeert haar broer, Oeboe Noenoe, het zelf. Met behulp van een bijl hakt hij treden in den stam. Al zingend klimt hij naar boven. Telkens na vier maal hakken bereikt hij een volgende hemellaag, totdat hij tenslotte bij zijn vader en moeder komt in de achtste laag. Men viert er feest en bezingt de dapperheid van O. Noenoe, die naar den hemel klom. Men plukt daarna voor hem vier klappervruchten, die zich „in het Westen" bevinden, en schenkt hem bovendien nog een jonge hond en een pijl[9]). Hond en pijl moeten hem beschermen, opdat hij met het geneeskrachtige klapperwater veilig naar de aarde zal kunnen terugkeeren. Als hij langs den klapperboom weer is neergedaald uit den hemel, geeft hij zijn zuster het klapperwater te drinken, waarop zij herstelt.

Voorts wordt in verschillende verhalen verteld van iemand, die door middel van een snel omhooggroeienden boom of een dito plant[10]) of ook met behulp van een pijl ten hemel steeg. Van de „acht vrouwen van aanzien en de zeven mannen van moed" wordt verhaald, dat ze neerdaalden uit den hemel langs de (ingehakte) treden van een kapokstam. Van een ander wordt verteld, dat hij neerdaalde langs een bamboe, die ontstaan was uit den rechterhoren van een geslachten karbouw. Herhaalde malen is sprake van „de ladder om naar boven en naar beneden te gaan" en van „de trap van opklimmen en neerdalen voor allen", vooral in de doodenlitanieën; van de zeven of acht stations (ndăne), die moeten worden gepasseerd, en van de zeven of acht hemellagen. De derde van deze acht stations heet: „ta Waloe Gaina, ta Waloe Woeana", d.i. „bij hetgeen acht vruchten en acht trossen heeft", waarmee volgens den Soembaneeschen Ratoe Dangoe Manoe „een ladder met acht treden" zou zijn bedoeld.

---

[9]) Volgens een andere lezing ruilt hij twee van zijn vier klappers voor een hond en een pijl.

[10]) Tamarinde, lontarpalm, Spaansche peper of gierst.

De hemelladder der gestorvenen, die met verschillende namen wordt genoemd [11]), wordt blijkbaar in het Oosten gedacht, want men bereikt haar na „het punt van uitkomen van de zon", „daar, waar de zon opgaat", te hebben gepasseerd. Ter plaatse, „waar de aarde en het luchtruim elkaar raken" daalden ook de marapoe's uit den hemel af naar de benedenwereld. Bondo Mboeloe (of Mbowila) heet dat oord, d.i. heuvel van den boom Mboeloe of Mbowila. Het is de woonplaats van „de zeven vrouwen van aanzien en de acht mannen van moed", voor zij naar de aarde neder-daalden. Daar bevindt zich ook een groote bron, waarvan het water zich in tweeën verdeelt, één stroom naar het Noorden, en één stroom naar het Zuiden. Vandaar kwamen de stamouders der Soembaneezen, via Kaap Sasar, op Soemba.

Vroeger, „toen de aarde pas was drooggemaakt", klommen de eerste menschen telkens weer langs deze hemelladder op tot „Ina Pakawoeroe, Ama Pakawoeroe" (= Al-Moeder, Al-Vader), om mededeelingen te doen aangaande het leven op aarde. In dit hoogste gedeelte van de aarde (het gebergte Taboendoeng aan de Zuidkust van Midden-Soemba), dat het eerst droog kwam te liggen, bevindt zich nu nog de „parai mameti", de kampoeng der gestorvenen, waarheen zij vanuit den hemel neerdalen. Geheel boven aan het eindpunt (van den weg naar den hemel), boven op den top (van de hemelladder) bevinden zich „Ramoekoe Nda Mihi, Ndeha Nda Malai", d.i. „de niet opdrogende poel, de niet verwelkende Ndeha" (een soort groen kruid): varianten van de levensbron en het levenskruid.

[11]) Zoo bijv. „Koti Răngoe, Loenda Lolo", d.i. „kapokboom, wortels van de kruipplant"; of „panoengo besi, panoengo atoe", d.i. „trap van ijzer, ladder van kernhout"; of „wisi woela, wisi lădo", d.i. „maanvoet, zonnevoet".

EXCURSUS XII.

„PARALLELLEN" VAN DEN BOOM DES LEVENS IN MYTHOLOGIE EN FOLKLORE.

Van de vele zgn. „parallellen" van den boom des levens in de mythologie en folklore van verschillende volkeren hebben wij in de voorafgaande studie slechts enkele kunnen behandelen, nl. die van Mesopotamië, Egypte en Perzië. In het eerste hoofdstuk hebben wij immers uiteengezet, dat wij voor een onderzoek naar eventueele parallellen van den boom des levens niet konden volstaan met een eenvoudig naast elkander plaatsen van in naam of beschrijving min of meer met elkander overeenkomende voorstellingen, maar dat wij de in aanmerking komende concepties met behulp van het qualiteits- en het quantiteitscriterium hadden te toetsen naar hun innerlijke beteekenis, in het licht van de wereld- en levensbeschouwing, waarvan zij een onderdeel vormden. Zoowel de ethnologen, philologen en historici als de beoefenaars van de vergelijkende godsdienstwetenschap geraken er steeds meer van overtuigd, dat termen en begrippen bij volkeren van geheel verschillende religie en cultuur, ook wanneer zij schijnbaar hetzelfde aanduiden, bij nader onderzoek vaak in het geheel niet identiek blijken te zijn. Een Javaan verstaat bijv. onder „dosa" of „kaloepoetan" heel iets anders dan een Romein onder „peccatum" en wij onder „zonde", ook al wordt ons woord „zonde" in het Javaansch met „dosa" of „kaloepoetan" en in het Latijn met „peccatum" vertaald. En datzelfde geldt van voorstellingen zooals die van de levensplant, den levensboom e.d., die schijnbaar geheel met de idee van den bijbelschen boom des levens overeenstemmen, doch bij nader onderzoek allerminst aequivalent blijken te zijn. Om te kunnen vaststellen of wij al of niet met werkelijke parallellen of met een traditie van den boom des levens te doen hebben is het dus noodzakelijk de (schijnbaar) analoge voorstellingen in de mythologie en folklore van andere volkeren naar hun qualitatieve beteekenis in het cultuur-historisch verband, waarin zij voorkomen, te onderzoeken (cf. p. 52). Voorzoover het de voorstellingen aangaande den „boom des

levens" betreft, hebben wij ook getracht een bijdrage te leveren voor zulk een onderzoek, dat met al deze eischen rekening houdt. Hadden wij dit onderzoek echter uitgestrekt tot ál de voorstellingen, die vóór en na met den boom des levens in verband zijn gebracht, dan zou deze studie zeker tot het viervoudige van den huidigen omvang zijn uitgedijd. Met het oog daarop moesten wij ons wel beperken tot een onderzoek, waarbij wij bleven „binnen het kader der oud-testamentische wetenschap".

Toch willen wij deze studie niet beëindigen zonder althans in het kort enkele van de voornaamste „parallellen" van den boom des levens in de mythologie en folklore, die in deze studie niet konden worden behandeld, te releveeren, met een beknopte litteratuuropgave voor hen, die deze voorstellingen nader zouden willen bestudeeren. Van een onderlinge vergelijking volgens de vroeger door mij omschreven eischen der cultuurhistorische typologie kan daarbij natuurlijk geen sprake zijn, maar ook al zou nader onderzoek leiden tot de conclusie, dat al deze zgn. „parallellen" in werkelijkheid geen parallellen zijn, eenig inzicht in den historischen samenhang zou van zulk een onderzoek toch wel het resultaat kunnen zijn. Bij een migratie van bepaalde symbolen kan de oorspronkelijke beteekenis, onder invloed van de ontvangende religie en cultuur, een ingrijpende wijziging ondergaan; vooral in de decoratieve kunst worden vaak verschillende ornamenten door het eene volk van het andere overgenomen, terwijl de oorspronkelijke beteekenis òf anders wordt geïnterpreteerd òf soms geheel te loor gaat. Men denke bijv. aan de catacombenschilderingen: oude heidensche motieven werden hier door de Christelijke kunstenaars overgenomen en in christelijken zin „umgedeutet". Vooral van de Mesopotamische ornamentiek is wel gebleken, dat zij op de kunst van vele volkeren, ook van Europa, een grooten invloed heeft uitgeoefend, waarbij de Mohammedaansche kunst dikwijls als intermediair diende. Op deze wijze is soms in Europa een traditie bewaard gebleven, die tot in het derde millennium vóór Christus terugreikt. In verband daarmee lijkt het mij bijv. in het geheel niet onmogelijk, zelfs meer dan waarschijnlijk, dat de Friesche levensboomvoorstellingen, die wij soms op oude

koekplanken aantreffen[1]) historisch verwant zijn met de Babylonische levensboomvoorstellingen, die wij in het derde hoofdstuk hebben besproken. Het zou mij echter te ver voeren, wanneer ik in dezen excursus daarop uitvoeriger zou ingaan[2]).

Wij beginnen ons overzicht met het vermelden van enkele algemeene werken. Speciaalliteratuur over den boom des levens is er heel weinig. Men zie daarvoor p. 53, aant. 157 en p. 113. Voorts vindt men verschillende gegevens in A. DE GUBERNATIS, *La Mythologie des Plantes*, Paris, 1878—'82; W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, I-II, Berlin, 1875 (2. Aufl. 1904); A. BASTIAN, *Der Baum in vergleichender Ethnologie*, Z. f. Völkerps. u. Sprachwiss., 1868, pp. 287 sqq.; J. A. MACCULLOCH, art. *Branches and Twigs*, ERE, II, pp. 831 sqq.; G. A. BARTON, art. *Poles and Posts*, ERE, X, pp. 91 sqq.; TH. BARNS, art. *Trees and Plants*, ERE, XII, pp. 448 sqq.; FELDMANN, *P. u. S.*[3]); voorts de verschillende commentaren op Genesis[4]); G. CH. AALDERS, *G. o. G.*, pp. 347 sqq.; JOH. BLOCHWITZ, *Kulturgeschichtliche Studien*, Leipzig, 1882, pp. 160 sqq.; ASTEY, *Tree and pillar-worship*, London, Transact. Roy. Soc. Lit. XXIV (1903), pp. 1 sqq.; J. E. PHYTHIAN, *Trees in nature, myth and art*, London, 1907; CH. M. SKINNER, *Myths and legends of flowers, trees, fruits and plants*, Philadelphia, 1911; id. *Myths and legends of trees in all ages*, London, 1926; G. v. D. LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, pp. 36 sqq.; H. TH. OBBINK, *Godsdienst*, pp. 49

---

[1]) Cf. afbb. 69, 75 en 76.

[2]) Ik verwijs hier alleen naar een artikel van J. SIX over *De herkomst en beteekenis van den piroen*, in Meded. d. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., 56 B, Amsterdam, 1923, pp. 101 sqq. en naar de lezing, welke Prof. H. FRANKFORT kortgeleden hield voor de „Ver. v. Vrienden v.h. Allard Pierson Museum" te Amsterdam over *Babylonische monsters in Fransche kathedralen*, waarvan een verslag is opgenomen in het ochtendblad van het Alg. Handelsblad van 17 Mei 1938. Men zie ook afbb. 53, 67, 70 en 71.

[3]) Cf. Namen- und Sachregister, s.v. „Baum des Lebens", „heilige und mythologische Bäume", „Früchte", „Lebenskraut", „Lebensspeise", „Verjüngungskraut" en „Weltbaum".

[4]) Inzonderheid HEINISCH, pp. 131 sqq.

sqq.; Fr. Nötscher, *Auferstehungsglauben*, pp. 324 sqq.; J. W. Hauer, *Die Religionen*, I, Stuttgart, 1923, pp. 53 sqq.; J. H. F. Kohlbrugge, *'s Menschen Religie*, I, Groningen-Batavia, pp. 51 sqq.; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, V 2, Leipzig, 1914, pp. 224 sqq.; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Gen. Index, s.v. „Trees"; Chantepie, *Lehrbuch* 4, cf. Register s.v. „Bäume", „Himmelsbaum", „Lebensbaum" en „Weltenbaum"; Art. *Baum* in Handw. d. Deutschen Abergl., I, 1927, pp. 954 sqq.; RGG 2, Stichwortregister, s.v. „Bäume und Pflanzen" en „Lebensbaum" en Thompson, *Motif-Index*, A 652, 661, 665, 878, 1331; D 950, 955, 965, 1338, 1346, 1461, 1470, 1500; E 90; F 54, 162, 811, 813 en H 1333.

Van de „parallellen" van den boom des levens in het Oude Nabije Oosten hebben we in Hoofdstuk III die van Mesopotamië [5]), Egypte [6]) en Perzië (Iran) [7]) behandeld en in Hoofdstuk IV die van Phoenicië, Syrië en Kanaän vermeld [8]). In aansluiting daaraan noem ik hier dan nog de voorstellingen van een heiligen boom in de oude Indusvallei-cultuur, op Cyprus en op Creta, welke eenerzijds met den Babylonischen levensboom, anderzijds met de Kanaänietische ašērā veel overeenkomst vertoonen.

Voor de Indus-vallei-cultuur zie men in het algemeen de in Hoofdst. I, aant. 92 en Hoofdst. III, aant. 122 genoemde litteratuur; voor den levensboom (meestal in verband met een bok) meer speciaal W. Koppers in *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, WBKL, 1936, p. 356, Anm. 172 en C. L. Fabri, *Mesopotamian and Early Indian Art, Comparisons*, Études d'Orientalisme Linossier, pp. 203 sqq.; zie ook afb. 63.

Voor Cyprus zie men in het algemeen M. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, die Bibel und Homer*, I-II, Berlin, 1893; E. Oberhummer in Pauly-Wissowa's RECAW 2, XII, 1924, Sp. 59 sqq.; G. v. Hoorn, *De Kretische kunst*, Haarlem, 1925 en E. Gjerstad, *Studies on prehistoric Cypros*, Uppsala, 1926; speciaal voor den levensboom (en verwante voorstellingen):

[5]) Cf. afbb. 19, 27, 29-37, 46, 47, 55, 103.
[6]) Cf. afbb. 21, 25, 61, 88, 91-98.
[7]) Cf. afbb. 41, 43, 50, 101.
[8]) Cf. afbb. 38-40, 42, 45, 48, 56, 60, 62, 84 en 85.

WARD, *Seal Cylinders*, pp. 344 sqq. (cylinders from Cyprus), inzonderheid p. 345, fig. 1169 en figg. 1171 sqq.; LUNDGREEN, *Pflanzenwelt*, p. 139; M. H. OHNEFALSCH-RICHTER, *Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern*, Berlin, 1913, pp. 38 sqq., 134 sqq., Tfl. 67, p. 264, fig. 15, Tfln. 72 en 79; PHILPOT, *The sacred Tree*, p. 9; W. GAERTE, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit*, Anthropos, 1914, pp. 963 sq., 978 sq.; SCHULTZ, *Zeitrechnung und Weltordnung*, p. 138 en WENSINCK, *Tree and Bird*, p. 10. Zie ook afbb. 18, 44, 57, 68 en 102.

Voor Creta (en Mycene) raadplege men in het algemeen: A. J. EVANS, *Essai de classifications des époques de la civilisation minoenne*, London, 1906; A. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques* [2], Paris, 1914; D. FIMMEN, *Die kretisch-mykenische Kultur* [2], Leipzig, 1924; G. KARO in EBERT's *Reallexikon der Vorgeschichte*, VII, 1926, pp. 63 sqq.; L. BÜRCHNER und G. KARO, art. *Kreta* in PAULY-WISSOWA's RECAW[2], XI, Sp. 1718 sqq., inzonderheid Sp. 1743 sqq.; H. TH. BOSSERT, *Alt-Kreta* [3], Berlin, 1937; *Die kretisch-Mykenische Kunst*, in „Die Antike", 1935, pp. 171 sqq. en A. W. BIJVANCK, *De beteekenis der Oud-kretenzische Kunst*, EOL, Jaarb. nr. 5, 1937/8, pp. 373 sqq. Speciaal voor parallellen van den boom des levens: A. EVANS, *Mycenaean Tree and Pillar Cult*, JHS, 1901, pp. 99 sqq., 154 sqq.; id., *The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries*, in „The Frazer Lectures 1922—1932", London, 1932, pp. 248 sqq. (men zie o.a. p. 260, fig. 5; p. 276, fig. 13*a*); W. GAERTE, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit*, Anthropos, 1914, pp. 960, 969 sq., 978 sq.; RECAW[2], XI, Sp. 1792; SCHULTZ, *Zeitrechnung und Weltordnung*, p. 137 sq. Zie ook afbb. 51, 52 en 117.

Over het vraagstuk van de eventueele beïnvloeding der Palestijnsche cultuur door die van Mycene, Creta en Cyprus zie men J. HEMPEL, *Westliche Kultureinflüsse auf das älteste Palästina*, Pal. Jahrb. d. D. ev. Inst. f. Alt. wiss. d. H. Landes zu Jerus., 1927, pp. 52 sqq.

Voor verwante voorstellingen in Elam (inzonderheid betreffende den wereldberg en verschillende zonne-symbolen) zie men: W. GAERTE, *Das Weltbild der protoelamischen Kultur*, Anthropos, 1919/20, pp. 1 sqq.

Aan de groep van „parallellen" in het Oude Nabije Oosten sluiten zich in het Westen de Grieksch-Romeinsche, Germaansche, Oud-Noorsche e.a. oud-Europeesche voorstellingen omtrent een „boom des levens" aan, in het Oosten die der Hindoes.

Voor *Griekenland (en Rome)* denk ik daarbij inzonderheid aan de mythe van den tuin der Hesperiden met de gouden appels, die de onsterfelijkheid konden verschaffen en door de Hesperiden en den draak Ladon werden bewaakt[9]); aan het wonderkruid μῶλυ[10]), aan de mythe van Prometheus' vuurroof[11]); aan de voorstelling van het onsterfelijkmakende godenvoedsel[12]); aan de legende van de doos van Pandora[13]); aan de legende van Glaukos en het onsterfelijkmakende slangenkruid[14]); aan den heiligen olijfboom van Athene[15]);

---

[9]) Cf. EURIPIDES, *Herakles*, vss. 395 sqq.; APOLLODORUS, *Bibl.* II, 5, 11; DIOD. SICULUS, IV, 26; daar is volgens EURIPIDES' *Hippolytus*, vss. 746 sqq., het oord,

„wo Atlas die Grenzen des Himmels behütet,
und Hesperos' Töchter die güldenen Äpfel!
Da steht der Palast, wo der König der Götter
die Hochzeit begangen, da sprudelt der Nektar,
da spendet die Erde, die ew'ge, den Göttern
die Speise des seligen Lebens."

cf. vert. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechische Tragödien*, I, p. 158; voor een vergelijking tusschen Hercules' tocht naar den tuin der Hesperiden en Gilgameš' reis naar Utnapištim zie men o.a. DUMÉZIL, *Festin d'Immort.*, p. 117.

[10]) *Od.*, X, 305; OVID., *Metam.*, XIV, 291 sq.; cf. PAULY-WISSOWA, RECAW[2], XVI, 1933, s.v. Moly.

[11]) HESIODUS, *Erga*, vss. 27 sqq.; cf. o.a. W. HEALDAM, *Prometheus and the Garden of Eden*, The Classical Quarterly, London, XXVIII, pp. 63 sqq.

[12]) Nectar en ambrosia, cf. W. H. ROSCHER, *Nektar und Ambrosia*, Leipzig, 1883; H. GÜNTERT, *Kalypso*, 1919, pp. 158 sqq.; DUMÉZIL, *Festin d'Immort.*, pp. 84 sqq.

[13]) HESIODUS, *Erga*, vss. 42 sqq.; id., *Theog.*, vss. 507 sqq.

[14]) APOLLODORUS, *Biblioth.*, III, 3; OVID., *Metam.*, XIII, 898 sqq.; hetzelfde kruid groeit op de eilanden der zaligen; Helios voedt er zijn zonnerossen mee en in de nabijheid bevindt zich de bron des levens, RECAW[2], VIII, Sp. 1244.

[15]) HEROD., VIII, 55, cf. o.a. KRISTENSEN, *Leven uit den Dood*, p. 181 sq.

aan de witte cypres bij de bron in den Hades [16]); aan de boomen op de eilanden der zaligen aan het einde der aarde, die driemaal 's jaars aan de zaligen hun vruchten verschaffen [17]); aan de „bloem van Zeus" *(Διὸς ἄνθος)*, waarmede Morie haar door een slangenbeet gedooden broer Tylos weer tot het leven terugriep [18]); aan de „aurea prima aetas", toen een eeuwige lente heerschte [19]) en in het paradijsland rivieren van melk en nectar stroomden en de honig druppelde uit den altijd groenen eik [20]); aan de gouden twijg, met behulp waarvan Aeneas in de onderwereld komt [21]) en aan sommige beschouwingen over dood en leven, die in de Grieksche mysteriën tot uitdrukking werden gebracht.

Men zie over deze voorstellingen behalve de verschillende handboeken over den Griekschen en Romeinschen godsdienst en de betrokken artikelen in Roscher's *Ausführliches Lexikon der griech. und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1924 (Hesperiden, Pandora, Prometheus etc.) en Pauly-Wissowa's RECAW [2] (I, Sp. 1809 sqq., art. *Ambrosia und Nektar;* V, Sp. 2470 sqq., art. *Elysion;* VII, Sp. 1408 sqq., art. *Glaukos;* VIII, Sp. 1243 sqq., art. *Hesperiden* etc.): O. Gruppe, *Griech. Mythothologie und Religionsgeschichte*, I-II, München, 1897—1906; C. Böttticher, *Der Baumcultus der Hellenen*, Berlin, 1856; Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*, I, p. 94 sq.; Fergusson, *Tree and Serpent worship*, p. 16 sq.; Wünsche, *Lebensbaum*, pp. 9 sqq.; Goblet d'Alviella, *Symbolen*, p. 152 sq.; E. Siecke, *Drachenkämpfe*, Leipzig, 1907, p. 91 sq.; L. Weniger, *Altgriechischer*

---

[16]) Deze passage komt voor op het bekende goudtafeltje van Petelia, dat den gestorven Orphicus den weg wijst naar den Hades, cf. M. P. Nilsson, *Die Religion der Griechen*, Bertholet's *Religionsgesch. Lesebuch*, 4, Tübingen, 1927, p. 52; G. v. d. Leeuw, art. *Refrigerium*, Mnemos., 1936, p. 133; over de *λεύκη* als boom des levens zie men W. Schultz, *Philol.*, 1909, pp. 492 sqq. en de opmerkingen daarover van O. Gruppe, Jahresb. üb. die Fortschr. d. kl. Alt. wiss., Bd. 186, Leipzig, 1921, p. 126.

[17]) Cf. Hesiodus, *Erga*, vss. 156 sqq.

[18]) Cf. Roscher, *Lexikon*, V, Sp. 1404 sq.

[19]) ver erat aeternum".

[20]) „flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant. Flavaque de viridi stillabant ilice mella", Ovidius, *Metamorph.*, I, 89 sqq.

[21]) Verg., *Aen.*, VI, 136, 205 sqq.

Baumkultus, Leipzig, 1919; GUNKEL, *Das Märchen im A.T.*, p. 154; W. S. FOX, *Greek and Roman Mythology*, Boston, 1916, pp. 87 sq., 105, 263; F. W. HALL, *The Greek and Roman abode of the Blest*, ERE, II, pp. 696 sqq.; H. TÜRCK, *Pandora und Eva, Menschenwerdung und Schöpfertum im griech. und jüd. Mythus*, Weimar-Leipzig, 1931; DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité*, pp. 84 sqq., 126 sqq.; J. J. G. VÜRTHEIM, *Rhadamanthys, Ilithyia, Elysion*, Med. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., Dl. 59 (1925), nr. 1; E. D. BAUMANN, *De gedaanteverwisseling van Daphne, Een studie over plant en mensch in de primitieve mentaliteit*, Vragen van den Dag, 48 (1933), pp. 611 sqq. en F. DORNSEIFF, *Antikes zum Alten Testament*, ZATW, 1934, pp. 57 sqq.

Voor een nader onderzoek naar eventueele parallellen (of een al of niet door andere voorstellingen beïnvloede traditie) van den boom des levens komen voor *de Germanen, Kelten en met hen verwante volken* in aanmerking de mythe van de appels van Iduna (Idhun), die den goden de eeuwige jeugd verschaften [22]); de altijd groene wereld- en levensboom Yggdrasil met de slang bij de Urdh-bron [23]); de Irmunsul [24]); de altijdgroene heilige boom naast een bron bij den gouden tempel van Uppsala [25]); de heilige boom van Tortu [26]); de appelboomen met zilveren takken en kristallen bloemen op de Iersche eilanden der zaligen, waar edelsteenen zijn en nectar en honig vloeit en de dood niet heerscht [27]).

---

[22]) Dämesaga, 12, 14, 24; zie ook Gylfaginning, 26; Bragaroedhur, 2; cf. o.a. WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 11 sq.; E. SIECKE, *Drachenkämpfe*, 1907, p. 95 sq.; men verg. daarmee de Iersche sage van de appels van Hisberna, cf. WÜNSCHE, *Lebensbaum*, p. 105 sq.

[23]) Cf. Völuspa, 19 sq., 27, 47; Grimnismāl, 27 sqq.; zie ook Gylfaginning, 15 sq., 39; Fjölsvinnsmāl, 13 sqq.

[24]) RUDOLF VAN FULDA zegt van deze zuil: „Frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant; truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irminsul appellantes, quod latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia".

[25]) Cf. ADAM VAN BREMEN, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 26 sq. en de scholia 138 sqq.

[26]) Cf. K. MEYER, *Bruchstücke der ältesten Lyrik Irlands*, Abh. Berl. Ak. d. Wiss., 1919, p. 39.

[27]) Cf. K. MEYER, *Der altirische Totengott und die Toteninsel*, Sitz.

Men zie over deze voorstellingen, inzonderheid over Yggdrasil en de Irminsul: W. MANNHARDT, *Der Baumkultus der Germanen*, Berlin, 1875 (2. Aufl. 1904), pp. 54 sqq. (Yggdrasil), pp. 303 sqq. (Irminsul); P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *The Religion of the ancient Teutons*, Boston-London, 1902, p. 124 sq. (Irmunsul), pp. 347 sqq. (Yggdrasil); PHILPOT, *Sacred Tree*, p. 113 sq. (Yggdrasil), p. 120 (Irminsul); GOBLET D'ALVIELLA, *Symbolen*, pp. 104 sqq. (Irminsul), 158 sq. (Yggdrasil); FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*, p. 25 sq. (Yggdrasil); S. N. HAGEN, *The origin and meaning of the name Yggdrasil*, Modern Philol., 1903/4, pp. 57 sqq.; AXEL OLRIK, *Yggdrasil*, Danske Studier, 1917, pp. 49 sqq.; D. E. MARTIN CLARKE and N. KERSHAW, art. *Teutonic Religion*, ERE, XII, pp. 252, 254, 257 sq.; J. A. MACCULLOCH, *Teutonic Abode of the Blest*, ERE, II, p. 708 sq.; id., *Eddic Mythology*, Boston, 1930, pp. 321 sqq.; FR. R. SCHRÖDER, *Die Germanen*, BERTHOLET's *Rel. gesch. Lesebuch*, nr. 12, Leipzig, 1929, pp. 45 sqq. (Yggdrasil), 58 sq. (Irminsul); HOLMBERG, *Baum des Lebens*, p. 15 (Irminsul), pp. 66 sqq. (Yggdrasil); AL. CLOSS, *Die Religion des Semnonenstammes*, in *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, WBKL, 1936, pp. 590 sqq., 654 (Irminsul); J. DE VRIES, *De Germaansche Oudheid*, Haarlem, 1930, pp. 204 sqq. (over Yggdrasil en de wereld-mede); id., *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, Berlin-Leipzig, 1935, pp. 239 sqq. (Irminsul); id., II, ib., 1937, pp. 402 sqq. (Yggdrasil). Zie ook afb. 123.

De idee van den „levensboom", die men in een groot deel van het Germaansche gebied aantreft [28]) is waarschijnlijk van anderen oorsprong, en meer verwant met den Babylonischen „levensboom" en de beide versierde boomen (kembar majang), die ter gelegenheid van het Javaansche huwelijk worden opgesteld [29]), e.d. dan met den bijbelschen boom des

ber. d. Berl. Ak. d. Wiss., 1919, pp. 537 sqq.; J. A. MACCULLOCH, *The Celtic Abode of the Blest*, ERE, II, pp. 689 sqq. en W. KRAUSE, *Die Kelten*, BERTHOLET's *Rel. gesch. Lesebuch*, nr. 13, Tübingen, 1929, p. 11 sq.; van sommige boomen wordt uitdrukkelijk verteld, dat ze onsterfelijkheid of eeuwige jeugd konden schenken, cf. ERE, II, p. 693.

[28]) Cf. o.a. MANNHARDT, *Baumkultus*, pp. 45 sqq., 221 sqq., zie ook afbb. 69, 72-77.

[29]) Cf. Soeara Pemoeda, IX, 1937, p. 127 sqq.; ook de Germaan-

levens. Toch kan ook heel goed een traditie van den boom des levens op deze voorstellingen hebben ingewerkt of daarmee verbonden zijn [30]).

Men zie voor deze Germaansche „parallellen" voorts nog: WÜNSCHE, *Lebensbaum*, pp. 11 sqq.; FELDMANN, *P. u. S.*, pp. 356 sqq.; K. MEYER, *The Voyage of Bran, son of Febal to the Land of Living*, I-II, London, 1895—'97; K. HELM, *Altgermanische Rel. gesch.*, I, Heidelberg, 1913, pp. 214 sqq.; W. ANDERSON, *Das altnordische Paradies*, Mannus XXIV, pp. 19 sqq.; J. SIX, *De herkomst en beteekenis van den piroen*, Med. Kon. Ak. v. Wet., Amsterdam, 1923, pp. 101 sqq.; Handw. d. Deutschen Abergl. I, 1927, s.v. „Apfel" en „Baum"; V, 1932/3, s.v. „Lebenskraut", „Lebenswasser" en „Lebenswurzel"; W. GOLTHER, *Zur deutschen Sage und Dichtung*, Leipzig, 1911; J. A. MACCULLOCH, *The Childhood of Fiction*, London, 1905, pp. 83, 432 sqq.; id., *Celtic Mythology*, Boston, 1918, pp. 13, 54, 84, 111, 120, 131, 138, 143; id., *Die Kelten*, in CHANTEPIE's *Lehrbuch*, II [4], pp. 601 sqq., inzonderheid p. 615 sq., 630 sqq.; T. STARCK, *Der Alraun, ein Beitrag zur Pflanzensagenkunde*, Baltimore, 1917; D. A. MACKENZIE, *Teutonic Myth and Legend*, New York, 1934; T. W. ROLLESTON, *Myths and Legends of the Celtic Race*, New York, 1934; H. C. A. GROLMAN, *Nederlandsche Volksgebruiken*, Zutphen, 1931 en Jos. SCHRIJNEN, *Nederlandsche volkskunde*, I-II, 2e dr. Zutphen, 1930/33 (cf. het Alg.Reg. s.v. Boomvereering, Kerstboom, Levensboom, Levensroede, Meiboom, Palmpaschen, inzonderheid I [2], pp. 249 sq., 291 sq.; II [2], pp. 338, 342, 370 sq., 373).

Voor den Kerstboom zie men het Register, s.v. „Kerstboom".

Tenslotte, wat de sage van den *Heiligen Graal* betreft en haar filiatie met de traditie van den boom des levens (de Graal schenkt o.a. ook het eeuwige leven, zoo bijv. in

---

sche en Friesche levensboom staat met het huwelijk in nauw verband.

[30]) Het is merkwaardig, dat de mythische geluksschepen op oude Skandinavische rotsteekeningen behalve met een wielkruis (een zonnesymbool) ook dikwijls met een levensboom worden afgebeeld (cf. de Egyptische en Indonesische doodenschepen met hun levenssymbolen). Zie ook afb. 70. Men denke voorts aan de Meiboomen, den Kerstboom, de levensroede, verschillende Paasch- en Pinkster-, voorjaars-, midzomer- en midwintergebruiken, aan de gelukbrengende marentak etc.

WOLFRAM VON ESCHENBACH's *Parzifal*, en verschaft heerlijke spijzen etc.) en het kruis(lijden) van Christus, zie men: E. WECHSSLER, *Die Sage vom heiligen Gral in ihrer Entwicklung bis auf Richards Wagners Parsifal*, Halle, 1898, inzonderheid, pp. 12 sqq.; W. STAERK, *Über den Ursprung der Gralsagende*, Tübingen-Leipzig, 1903; L. E. ISELIN, *Der morgenländische Ursprung der Grallegende*, Halle, 1909; L. v. SCHRÖDER, *Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral*, Sitz. ber. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., CLXVI, 2 (1910); J. M. E. and M. Ross, *The Holy Grail*, ERE, VI, pp. 385 sqq. (zie ook ERE, II, p. 6 sq.); R. S. LOOMIS, *Celtic and Arthurian Romance*, New York, 1927; M. GASTER, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apokrypha and Samaritan Archaeology*, I-III, London, 1925—'28; A. WESSELSKI, *Märchen des Mittelalters*, Berlin, 1925; W. KRAUSE, *Die Kelten*, Tübingen, 1929, p. 25 sq.; DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité*, 1924, pp. 178 sqq.; J. POKORNY, *Der Gral in Irland und die mythischen Grundlagen der Gralsage*, MAGW, 1912, pp. 340 sqq.; W. GOLTHER, *Parzival und der Gral in der Dichtung des Mittelalters und der Neuzeit*, 1925; A. B. W. M. KOK, *De Heilige Graal*, Op den Uitkijk, 1935, pp. 433 sqq. en G. v. D. LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, p. 347. — Een uitvoerige bibliographie betreffende de Graallegende vindt men in G. EHRISMANN's *Geschichte der Deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters* (1927), pp. 247 sqq.

Over enkele *Indische „parallellen"* van den boom des levens (Jambū, kalpawrkṣa, ašvattha, pārijāta, amrta, soma, Rauhiṇa-boom e.d.) hebben wij in het eerste hoofdstuk reeds een en ander gezegd. Men raadplege daarvoor het Register op de betrokken woorden en zie voorts (behalve de gewone handboeken voor den Indischen godsdienst): AD. KUHN, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, pp. 118 sqq., 126 sqq., 138 sqq., 247 sqq. (amṛta en soma), 197 sqq. (ašvattha); PHILPOT, *Sacred Tree*, p. 115 (kalpadruma), p. 116 (Bodhiboom), pp. 124 sqq. (soma); E. BÖKLEN, *Adam und Qain*, 1907, p. 58 sq. (hemelboom, ašvattha); FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*, pp. 78 sqq. (vereering van boomen, inzonderheid van den Bodhiboom); R. GH. CHOWBE, *On Hindu beliefs about trees*, Journ. of the Anthr. Soc. of Bombay,

1899/1901, pp. 224 sqq.; S. S. METHA, *Aswattha or tree worship*, ib., 1913/16, pp. 315 sqq.; S. N. ROY, *Some trees and herbs in rituals and folklore*, ib., 1927/28, pp. 588 sqq.; O. SCHRADER, *Aryan Religion*, ERE, II, pp. 45 sqq. (boomvereering); E. W. HOPKINS, art. *Soma*, ERE, XI, pp. 658 sqq.; W. SCHULTZ, *Zeitrechnung und Weltordnung*, pp. 180 sq., 194 (soma); ANTTI AARNE, *Vergleichende Märchenforschungen*, Helsingfors, 1907, p. 142 (appels, die onsterfelijk maken); H. JACOBI, *The Hindu Abode of the Blest*, ERE, II, pp. 698 sqq. (o.a. over den Jambū-boom op den Meru en de wenschboomen van Uttarakuru); H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*[3], 1923, pp. 169 sqq., 364 sqq., 449 (soma); KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, 1920, pp. 42 sqq. (ašvattha-boom), 93 sq., 188, 234 (Jambū-boom), p. 108 sq., 188 (de wenschboomen van Uttarakuru; men zie daarover ook L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *The Buddhist Abode of the Blest*, ERE, II, p. 687), p. 219 (de goud- en edelsteen-lotus in de Padma-zee op den wereldberg Himavāt), p. 228 (de wenschboomen in het paradijsoord op den Himavāt); DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité*, 1924, p. 50 (pārijāta, die te voorschijn komt bij het karnen van den oceaan); HOLMBERG, *Baum des Lebens*, p. 62 sq. (Ašvattha- en Jambū-boom), 65 (de Rauhiṇa-boom van Garuḍa in den wereldoceaan); WÜNSCHE, *Lebensbaum*, pp. 3 sq., 73 sq.; GOBLET D'ALVIELLA, *Symbolen*, pp. 112, 119 sq. (levensboom tusschen twee dieren), 152 sqq. (pārijāta, ašvattha, amṛta, Bodhi-boom); FELDMANN, *P. u S.*, pp. 327 sqq.; *Jātakam* (übers. v. JUL. DUTOIT, Leipzig, 1908 sqq.), Bd. I, p. 138 sq. (de pārijāta of koraalboom in den Tāvatimsa-hemel van Indra, die correspondeert met den Cittāpaṭalī-boom in de onderwereld der Asura's), Bd. IV, p. 425 (de door slangen bewaakte Nigrodha-boom, die spijzen en kostbaarheden verschaft en waaruit een waterstroom te voorschijn komt) en *The Ocean of Story*, transl. by C. H. TAWNEY, ed. by N. M. PENZER, London, 1928, II, pp. 96, 189; VII, p. 91 sqq. (ašvattha); I, p. 108 (alzaadboom); II, p. 138 sq. (wenschboom); VI, pp. 15 sqq., 110, IX, p. 47 (jambū-boom); I, pp. 8, 144, IX, p. 87 sq. (wenschboom in het paradijs); II, p. 13, IV, p. 128, VIII, p. 248 (de vijf boomen in het paradijs); I, p. 144, VI, p. 134, IX, p. 144 (levensboom); VII, p. 16, VIII, pp. 170 sqq., 186, IX, p. 87 (pārijāta of koraalboom); IV, p.

128 sq., 139, IX, p. 154 (gouden of zilveren boom); I, p. 222, II, p. 155 sq., III, pp. 43, 253 sq., VI, pp. 98, 262 sq., VII, p. 225 (het water des levens). Zie ook afbb. 16, 49, 54, 58, 66, 73, 118-122.

De „parallellen" in den *Indischen Archipel* behoef ik hier niet afzonderlijk te vermelden. Ik heb ze in de hoofdstukken I en III herhaaldelijk ter sprake gebracht. Men raadplege voor Java het Register s.v.: hemelboom, wenschboom, Nagasari, (Poh)Djanggi, goenoengan, kalpataru, kalpawṛkṣa, pārijāta, Déwa Daroe, (gouden) lotus, Réwan, Lata mahasada, tjoepoe manik aṣṭagina, Sandilata, (Djaja) Koesoema, widjaja, Rĕtnadoemilah en wit koeldi en voor den Indischen Archipel in het algemeen, behalve H. Th. Fischer, *Indonesische Paradiesmythen*, Z. f. Ethn., 64, pp. 204 sqq., het Reg. s.v.: boom als verbinding tusschen hemel en aarde, doodenpaal, Garing-boom (Batang Garing, Limut Garing Tinga), offerpaal, (Bataksche) tooverstaf, waringin soengsang en voorts s.v.: Babar, Bali, Bataks, Borneo, Celebes, Flores, Leti, Loewang, Kei-eil., Mentawei-eil., Minahassa, Molukken, Nias, Nieuw-Guinea, Roti, Sangir, Savoe, Seran, Soemba, Sumatra, Timor, Toradja's. Vooral de Javaansche boomen Réwan en Sandilata [31]) en de Garingboom der Dajaks zijn echte „boomen des levens". Van den Garing-boom vertellen de Dajaks, dat zijn vruchten „den adem" (d.w.z. het leven) verlengen. Hij draagt „als bladeren fijne kleedingstoffen, zijn bloesems zijn van goud, en zijn vruchten zijn mooie, groote agaatsteenen". Ook het levenswater, dat levenskracht schenkt, bevindt zich daar [32]).

Tenslotte rest mij nu nog in het kort enkele verwante voorstellingen te noemen, die we aantreffen in de mythologie en folklore van de volken van Noord- en Oost-Azië, Noord- en Oost-Europa, Amerika, Afrika en Oceanië (met Australië).

Voor *China* komen als eventueele parallellen in aanmer-

[31]) Cf. het Reg. s.v.

[32]) Cf. R. Kühnle-Degeler, *Salamat*, 's Gravenhage, s.a., p. 29, aant. 1 en R. Brandstetter, *Die Hymnen der Dajakischen Tiwah-Feier*, Festschrift-Schmidt, 1928, p. 191; zie ook het Reg. s.v. Garingboom.

king de levensboom in de tuin van Si-wang-mu op het Kwen Lun-gebergte, wiens vruchten de onsterfelijkheid schenken [33]); de wonderboom met de bron der onsterfelijkheid en de vier rivieren in het paradijs, dat door het beklimmen van de hemelzuil wordt bereikt [34]); het levenskruid, dat groeit op de eilanden der zaligen [35]); de zonneboom Fu-sang en de Jod-boom, „wiens bloesem de wereld verlicht" [36]) en de voorstelling van de hemelzuil [37]). Men zie voorts nog: N. B. Dennys, *The Folk-lore of China and its affinities with that of the aryan and semitic races*, London, 1876; J. J. M. de Groot, *The Religion of China*, Leyden, I-IV, 1892—1912; Rich. Wilhelm, *Chinesische Volksmärchen*, Jena, 1914; J. C. Coyajee, *Some Shahnameh Legends and their Chinese Parallels*, Journ. As. Soc. Beng., N.S. 24, pp. 177 sqq.; E. T. C. Werner, *Myths and Legends of China*, London, 1922 en J. C. Ferguson, *Chinese Mythology*, Boston, 1928.

Voor *Japan* komen voor een vergelijkend onderzoek in aanmerking de metalen pijnboom in het Noorden, waar zich volgens de Japansche opvatting de navel der aarde bevindt [38]); de gouden boom met zilveren wortels en edelsteenvruchten op den berg der onsterfelijkheid Fusan in het paradijs Hō-

---

[33]) Cf. Goblet d'Alviella, *Symbolen*, p. 151 sq.; Philpot, *The Sacred Tree*, p. 118; Feldmann *P. u. S.*, p. 35 sq. en H. Maspero, *The Mythology of Modern China*, in *Asiatic Mythology*, London, 1932, pp. 262, 357, 382 sq.; een afbeelding van Siwang-mu vindt men in *Asiatic Mythology*, p. 383, fig. 90, op het terras van haar edelsteenpaleis p. 384, fig. 91.

[34]) Cf. W. T. Warren, *Paradise Found*, London, 1885, p. 144; Philpot, *The Sacred Tree*, p. 133.

[35]) Cf. B. Laufer, *Ethnographische Sagen der Chinesen*, Festschrift-Kuhn, München, 1916, p. 209; zie ook H. P. Yetts, *The Chinese Isles of the Blest*, FL, 1919.

[36]) Cf. E. Erkes, *Chinesisch-Amerikanische Mythenparallelen*, T'Oung Pao, 1925/26, pp. 35 sqq.; Al. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, in *Die Indogermanen- und Germanen-Frage*, WBKL, 1936, p. 727, Anm. 10.

[37]) Ed. Erkes, o.c., p. 48.

[38]) Cf. Philpot, *The Sacred Tree*, p. 118; Holmberg, *Baum des Lebens*, pp. 19, 52 sqq.; ook de windgod wordt als „pijler tusschen hemel en aarde" beschouwd, cf. K. Florenz, in Chantepie, *Lehrbuch*, I [4], p. 290 sq.

raisan [39]); het levenselixer op den Fuji-yama [40]); de masten op cultus-schepen en -wagens, waarlangs de goden afdalen naar de aarde [41]); de sakaki-boom, met juweelen in den top en met de gewaden der goden behangen, vóór de grot, waarin Amaterasu, de godin van de zon, zich verborgen had [42]); de edelsteenboomen in het paradijsland van de Japansche Buddhisten, dat in het boek Sukhāvatīvyūha beschreven wordt [43]) en de heilige lotusboom van Amitābha in het land der zaligen, waarover de Saddharma Puṇḍarīka spreekt [44]). Gaffelboomen worden beschouwd als symbolen van den phalluscultus; de phallus zelf geldt als symbool van de levenskracht en wordt op rijstvelden e.d. opgericht om de doodbrengende machten te weren [45]). Men zie voor Japan voorts nog: A. B. F. Mitford, *Tales of Old Japan* [3], London, 1876; K. Florenz, *Japanische Mythologie*, Tokio, 1901; D. C. Holton, *Some notes on Japanese tree worship*, Transact. of the Asiat. Soc. of Japan, 2nd Ser., 6, 1931 en E. Franz, *Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur Griechischen*, Bonn, 1932.

Andere *Centraal- en Noord-Aziatische en met hen verwante volken in N.- en O.-Europa* kennen den zonneboom met 9

---

[39]) Philpot, o.c., p. 141; J. A. MacCulloch, *The Japanese Abode of the Blest*, ERE, II, p. 701.

[40]) Cf. F. Hadland Davis, *Mythen en legenden van Japan*, voor Ned. bew. door B. C. Goudsmit, Zutphen, 1914, pp. 114 sqq.

[41]) Cf. Al. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, WBKL, 1936, p. 727.

[42]) Cf. K. Florenz, *Die Japaner*, in Chantepie, *Lehrbuch*, I [4], p. 280 sq. en Serge Eliséev, *The Mythology of Japan*, in *Asiatic Mythology*, p. 392; men zie ook de afb. op p. 393, fig. 6; de sakaki-boom wordt met de hinoki-boom ook wel geplant vóór de Šintotempels, cf. ib., p. 405; zie ook Florenz, o.c., p. 312 sq.; deze beide boomen, de altijd groene cypres en de ceder, zijn de eigenlijke heilige boomen van de Šinto-religie, cf. K. Florenz, *Die Japaner*, Chantepie, *Lehrbuch* I [4], p. 289; boomen en zuilen werden oorspronkelijk als goden vereerd, cf. ib., p. 309.

[43]) M. Müller, *Buddhist Mahāyāna Texts*, SBE, XLIX, 2, Oxford, 1894.

[44]) Cf. H. Kern, SBE, XXI, Oxford, 1884, p. 417; zie afb. 59; men raadplege voor de paradijsvoorstellingen van het Japansche Buddhisme ook Florenz, *Die Japaner*, Chantepie, *Lehrbuch*, I [4], pp. 382 sqq.

[45]) Cf. Florenz, o.c., p. 295.

takken [46]), de wereldzuil of den wereldboom [47]), den omgekeerden Sjamanenboom als verbinding tusschen hemel en aarde [48]), de gouden berk in het midden der aarde [49]), den boom met zeven verdiepingen, vanwaar het levenswater stroomt [50]), den levensboom, van welks takken een melkregen neerdaalt op den stamvader der menschen [51]), de geneeskrachtige appels [52]), het levenwekkende slangenkruid [53]) e.d., die voor een onderzoek naar eventueele parallellen of een traditie van den boom des levens bij deze volken in aanmerking komen. Men zie voorts: C. Hahn, *Kaukasische Reisen und Studien*, Leipzig, 1896, pp. 118 sqq. (heilige boomen en bosschen); J. Máchal, *Slavic Mythology*, Boston, 1918; U. Holmberg, *Finno-Ugric Mythology*, Boston, 1927 en L. Barbar, *Baumkult der Bulgaren*, Anthropos, 1935, pp. 797 sqq.

In de mythologie van de volken van *Noord- en Zuid-Amerika* vinden we verschillende voorstellingen, die met de boven besprokene een duidelijke verwantschap vertoonen. Ik noem hier (zonder op de vraag betreffende de historische filiatie en de wegen, waarlangs deze tot stand zou kunnen zijn gekomen,

---

[46]) Cf. W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Siberiens*, I, Petersburg, 1866, pp. 175 sqq.; Feldmann, *P. u. S.*, p. 362 sq.; zie ook Holmberg, *Baum des Lebens*, pp. 52 sqq., 135 sqq.

[47]) Cf. Goblet d'Alviella, *Symbolen*, p. 159 sq.; Holmberg, *Baum des Lebens*, pp. 10 sqq.

[48]) Men raadplege daarvoor het Register s.v. „Sjamanenboom", „omgekeerde boom" en „boom als verbinding tusschen hemel en aarde" en zie afbb. 104, 105, 114-116; in sommige Finsche tooverliederen is sprake van zulk een omgekeerden boom; de Lappen plaatsen bij het altaar van den god der vegetatie een omgekeerden boom; in een legende van de Oostersche kerk wordt verteld, dat een engel aan Mozes een wonderboom toonde, met de kruin naar beneden, bij de bron Mara; toen Mozes de twijgen van dezen boom in het water dompelde werd het water zoet, cf. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 54 sq.; de Sjamaan klimt dikwijls, na zijn hemelreis te hebben volbracht, weer omlaag met het hoofd naar beneden, cf. Holmberg, o.c., p. 143.

[49]) Holmberg, o.c., p. 56 sq.

[50]) ib., p. 60.

[51]) ib., p. 76.

[52]) Cf. Antti Aarne, *Vergleichende Mythenforschungen*, pp. 113 sqq.

[53]) Cf. R. Bleichsteiner, *Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker*, WBKL, 1936, pp. 430 sq., 440 sq., 453.

nader in te gaan) den paradijsboom in het Mexikaansche paradijs Tamoanchan [54]), den Mexicaanschen levensboom Tonacaquahuitl [55]), den Mexicaanschen wereld- en hemelboom [56]), den onsterfelijkheidsdrank, dien Tezcatlipoca aan Quetzalcouatl gaf [57]), den hemelboom in de Mexicaansche traditie, „that distils milk from the extremety of its branches" [58]), den levensboom der Foxes-Indianen [59]), den wereldboom der Irokeezen, vanwaar alle leven afkomstig is [60]), den wereldboom van Br. Guiana [61]) en van de Selishstammen [62]), den boom in het paradijsachtig oord van de eerste voorouders der Navajo-Indianen [63]) en de totempalen, die nauw met den oorsprong der verschillende stammen samenhangen [64]). De Indianen kennen ook de voorstelling van den „boom als verbinding tusschen hemel en aarde [65]). Men zie voorts P. EHRENREICH, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*, Berlin, 1905; E. P. DIESEL-

[54]) Cf. H. BEYER, *Tamoanchan, das altmexikanische Paradies*, Anthropos, 1908, pp. 870 sqq.

[55]) Cf. ST. D. PEET, *The Garden of Eden*, AAOJ, 1907, pp. 291 sq.; E. CRAWLEY, *The Tree of Life*, London, 1905, pp. 108, 227; FELDMANN, *P. u. S.*, p. 467 en J. A. MACCULLOCH, *The Abode of the Blest*, ERE, II, p. 685; zie ook afb. 65.

[56]) Cf. L. SPENCE, ERE, IV, p. 330; PHILPOT, *The Sacred Tree*, p. 118; H. B. ALEXANDER, *North American Mythology*, Boston, 1916, p. 307; D. KREICHGAUER, *Neue Beziehungen zwischen Amerika und der alten Welt*, Festschrift-SCHMIDT, 1928, p. 369 sq. en fig. 3; zie afb. 125.

[57]) Cf. A. RÉVILLE, *Les religions du Mexique de l'Amérique Centrale et du Perou*, Paris, 1885, pp. 75 sqq.; FELDMANN, *P. u. S.*, p. 467; met de Indische soma en de Grieksche ambrosia is de levenwekkende godendrank pulque te vergelijken, cf. P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie*, Leipzig, 1910/11, p. 144.

[58]) Cf. E. R. EMERSON, *Indian Myths*, Boston, 1884, p. 137.

[59]) W. SCHMIDT, *U. d. G.*, II, p. 574.

[60]) Cf. A. C. PARKER, *Certain Iroquois Tree myths and symbols*, AA, N.S., XIV, 1912, p. 608.

[61]) Cf. W. H. BRETT, *The Indian Tribes of Guiana*, London, 1868, pp. 378 sqq.

[62]) SCHMIDT, *U. d. G.*, II, p. 356 sq.; V, p. 407; VI, pp. 69 sq., 88.

[63]) Cf. ST. D. PEET, *The Inheritance of Noah*, AAOJ, 1907, p. 7 sq.

[64]) Cf. G. A. BARTON, art. *Poles and Posts*, ERE, X, p. 97.

[65]) Cf. het Register s.v.

DORFF, *Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heutigen Mittelamerika*, I-III, 1926-'33; P. E. GODDARD, *Indians of the South West* [4], New York, 1930 (over de Navajo's); H. VAN CAPPELLE, *Mythen en Sagen uit West-Indië*, Zutphen, 1926 [66]); K. TH. PREUSS, *Die Eingeborenen Amerikas* (BERTHOLET's *Religionsgesch. Lesebuch*, nr. 2), Tübingen, 1926, pp. 20 sq., 57, 41 sq.; ST. THOMPSON, *Tales of the North American Indians*, Cambridge (Mass.), 1929; L. SPENCE, *Myths of the North American Indians*, New York, 1932; de „Bulletins of the Bureau of American Ethnology" en de „Publications of the American Ethnological Society".

Voor *Afrika* zie men H. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker*, Berlin, 1936 [67]) en A. WERNER, *African Mythology*, Boston, 1925. De studie van A. J. WAGENER (*Afrikanische Parallelen zur biblischen Urgeschichte*, Bonn, 1927) bevat vrijwel geen gegevens, die ook niet reeds in FELDMANN's *P.u.S.*, pp. 418 sqq., in FRAZER's geschriften en in de verschillende artikelen in de ERE waren verzameld.

De mythologie van de oorspronkelijke bewoners van *Australië* is nog zeer weinig onderzocht t.a.v. eventueele „parallellen" van het bijbelsch paradijsverhaal. Volgens sommige Australische stammen ligt het doodeneiland in het Westen [68]) en hangt de oorsprong van de zonde samen met de overtreding van het verbod een bepaalden boom te naderen [69]). Den doodenboom (minga) der Wiradyuri-Kamilaroi-stammen [70]) noemde ik vroeger reeds. Voorts verwijs ik naar J. A. MACCULLOCH, ERE, II, pp. 681, 686 [71]) en SCHMIDT, *U. d. G.*, III, pp. 689, 815,

[66]) Inzonderheid pp. 18 sq., 26 over den mythischen levensboom Allepántepo, waarvan alle gekweekte planten afkomstig zijn; p. 118 sq., over den boom, met welks bladeren de dooden kunnen worden opgewekt.

[67]) Inzonderheid pp. 72, 128, 230 sqq. en 295, met uitvoerige litteratuuropgave. Zie ook het „Namen- und Sachverzeichnis" s.v. Baum, Himmelleiter, Lebensbaum, Lebenskraut en Weltbaum.

[68]) Cf. C. VON ORELLI, *Allg. Rel. gesch.*, II [2], p. 435.

[69]) Cf. ERE, I, pp. 34, 36, II, pp. 36, 45, VII, p. 452.

[70]) Cf. W. SCHMIDT, *U. d. G.*, III, p. 904; zie ook E. O. JAMES, art. *Staff*, ERE, XI, p. 811.

[71]) O.a. over de paradijsvoorstellingen en over legenden betreffende het bereiken van het hemelsche paradijs door middel van een boom.

844 sq.; VI, p. 337 sq. [72]). Evenals in Amerika staan ook in Australië de totempalen in nauw verband met den oorsprong der verschillende stammen[73]). Op het verband tusschen initiatieriten, oorsprongsmythen en paradijslegenden wees ik vroeger reeds [74]). Men zie ook A. LANG, *Myth, Ritual and Religion*, London, 1887; K. LANGLOH PARKER, *Australian Legendary Tales*, London, 1897; id., *More Australian Legendary Tales*, London, 1898; A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, London, 1904; A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1906; B. SPENCER en F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899; id., *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904; id., *Across Australia*, Londen, 1887; C. STREHLOW, *Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien*, I—V, Frankfurt a. M., 1907-1920; E. VATTER, *Der australische Totemismus*, Mitt. Mus. für Völkerk., Hamburg, 1925; R. THURNWALD, *Die Eingeborenen Australiens und der Südsee-inseln* (in BERTHOLET's *Religionsgesch. Lesebuch)*; DIXON, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916 en R. W. SMITH, *Myths and legends of the Australian aboriginals*, New York, 1932.

Met het vermelden van eenige gegevens uit het Oceanisch materiaal en de desbetreffende litteratuur wil ik thans dezen excursus beëindigen. Uit den rijken mythenschat van *Polynesië* hebben wij in het eerste hoofdstuk reeds een enkel voorbeeld aangehaald in verband met de traditie van het water des levens [75]). Op de Tonga-eilanden kent men ook den boom met onsterfelijk makende vruchten op het paradijseiland Bolotu [76]). Volgens de bewoners van Fotuna en Savaii, één van de Samoa-eilanden, groeit in het midden van het paradijs Pulotu, aan den oever van het meer Vaiola, dat de eeuwige

[72]) Over den boom, waarlangs de menschen opklimmen naar het Hoogste Wezen Bundjil, over het paradijsland Mud'i-gali, dat dicht bij den hemel ligt en over den hemelboom.

[73]) Cf. o.a. A. LANG, *The Secret of the Totem*, London, 1905.

[74]) Cf. het Register s.v. „initiatieriten".

[75]) ka waiola a Kane, cf. W. D. WESTERVELT, *Legends of Old Honolulu*, London, 1915, pp. 38 sqq. en A. KRÄMER, *Die Samoa-Inseln*, I, Stuttgart, 1902, pp. 124 sqq.; men zie het Register s.v. „water des levens" en „Polynesië".

[76]) Cf. FELDMANN, *P. u. S.*, p. 483 sq.

jeugd schenken kan, een reusachtige boom, Pukatala geheeten, die allerlei soorten van spijzen verschaft[77]). Overeenkomstige mythen zijn ook bij de Maori's, bij de bewoners van Tonga en bij die van de Fidji-eilanden bekend[78]). Volgens de vroeger reeds genoemde legende van Faalataitauana's tocht naar de onderwereld groeit een boom bij de draaikolk naar de onderwereld[79]); daar is ook de woonplaats van de zon en bevindt zich het water des levens. Voor de mythologie der Polynesiërs zie men ook nog: W. SCHMIDT, *Grundlinien*, pp. 98 sqq.; K. VON DEN STEINEN, *Marquesanische Mythen*, Z. f. Ethn., 65, pp. 1 sqq., 326 sqq. en R. W. WILLIAMSON, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, I-II, New York, 1934 en raadplege voorts het Register s.v. „Polynesiërs".

Voor de mythen der *Melanesiërs* zie men, behalve het reeds genoemde werk van LORIMER FISON, ook: G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, London, 1910; R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford, 1891; W. H. R. RIVERS, *History of the Melanesian Society*, I-II, Cambridge, 1914; C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910; ST. LEHNER, *Märchen und Sagen des Melanesierstammes der Bukawac*, Baessl. Arch., XIV, pp. 35 sqq.; A. P. LYONS, *Tree reverence amongst Papuans*, Man, 1923, pp. 72 sqq.; JOS. MEIER, *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-halbinsel* (Neu-Pommern), Münster i. W., 1906; id., *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner*, Anthropos, 1907, pp. 933 sqq.; P. SUAS, *Mythes et Légendes des indigènes des Nouvelles-Hébrides*, Anthropos, 1911, pp. 901 sqq., 1902, pp. 33 sqq. en C. E. FOX, *The Threshold of the Pacific*, London,

[77]) Cf. J. C. ANDERSON, *Myths and Legends of the Polynesians*, London-Bombay, s.a., pp. 419 sqq.

[78]) Cf. A. BASTIAN, *Die heilige Sage der Polynesier*, Leipzig, 1881; G. GREY, *Polynesian Mythology*[2], Auckland, 1885; W. P. MORPETH, *The Hunakeha tree*, Journ. of the Polyn. Soc., XIV (1905), pp. 216 sqq.; H. M. EMERSON, *Unwritten Literature of Hawaii. The sacred songs of the Hula*, Washington, 1909; W. VON BULOW, *Samoanische Sagen*, Globus, 1909, pp. 322 sqq.; LORIMER FISON, *Tales from old Fiji*, London, 1904 en CH. A. WILSON, *Legends and Mysteries of the Maori*, London, 1932.

[79]) Cf. O. SIERICH, *Samoanische Märchen*, Int. Arch. f. Ethn., 1902, pp. 174 sqq.; P. HAMBRUCH, *Südseemärchen*, 1916, p. 248.

1924[80]). Volgens de bewoners van Nieuw-Mecklenburg staat een Papus-boom bij den ingang naar de onderwereld[81]). Ook kennen zij een boom (een Matai-boom), waaromheen twee slangen gekronkeld zijn, die met hun kop of hun staart tot aan den hemel reiken[82]). Het dal, waarin deze boom groeit, is een soort paradijsland, met een overvloed van vogels, vischen en vruchten. De menschen zouden door deze slangen geschapen zijn en nog worden beheerscht.

Voor de legenden van *Micronesië* raadplege men P. HAMBRUCH, *Nauru* I-II, Hamburg, 1914/5 (cf. daarover AL. KAYSER, *Die Eingeborenen von Nauru,* Anthropos, 1917/18, pp. 1313 sqq.).

[80]) Over de Salomons-eilanden; men zie inzonderheid, pp. 277 sqq.
[81]) Cf. K. NEUHAUS, *Beobachtungen und Studien,* Nunapope, Südsee, 1934, p. 76 sq.
[82]) ib., p. 53.

BIJLAGE.

Rondschrijven betreffende het voorkomen van een eventueele traditie (c.q. parallellen of varianten) van den boom des levens in den Indischen Archipel.

L. S.

De bekende Afrikaansche-talen-kenner MEINHOF heeft eens gezegd: „In den Märchen findet man die Möglichkeeit das wirkliche Denken des Afrikaners kennen zu lernen". Dat geldt niet alleen voor Afrika, maar ook voor ons Indië. En de tallooze publicaties van zendelingen en missionarissen in de „Verh. van het Kon. Bat. Gen.", in het „Tijdschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde", in de „Bijdragen" en andere periodieken wijzen er wel op, dat men ook hier reeds lang de juistheid van MEINHOF's uitspraak heeft ingezien.

Nu zal over het algemeen de kennis van de Indonesische mythen en legenden voor de evangelie-verkondiging aan de inheemschen alleen van formeele beteekenis zijn, nl. als één der belangrijkste middelen om de taal, de mentaliteit en den gedachteninhoud der hoorders te leeren kennen.

In bepaalde gevallen zullen deze mythen echter voor de prediking *ook van materiëele beteekenis* kunnen zijn, bijv. wanneer zij een herinnering bevatten aan de schepping der wereld, aan paradijs en zondeval, aan den zondvloed e.d., met andere woorden wanneer wij ze mogen rekenen tot de *scheppings-, paradijs- of zondvloed-tradities*, waarvan wij de sporen bij vrijwel al de volken der wereld nog kunnen aantreffen.

Ook in onzen Indischen Archipel zijn deze tradities niet zeldzaam, al zijn er, voorzoover ik weet, tot op heden slechts zeer weinige samenvattende studies over dit onderwerp verschenen. Eigenlijk komt daarvoor alleen FISCHER's *Indone-*

sische Paradiesmythen in aanmerking; en deze studie van nauwelijks 40 pagina's is bovendien nog zeer onvolledig. Over Java bijv. bevat het vrijwel niets, terwijl er op Java toch heel wat materiaal te vinden zou zijn en in verschillende tijdschriften ook reeds een en ander is gepubliceerd, dat met dit onderwerp in rechtstreeksch verband staat.

De grootere werken over dit thema, waarin de scheppings- en paradijsmythen, en de daarop betrekking hebbende symbolen van de verschillende volkeren der wereld in hun geheel of ten deele worden behandeld, zooals bijv. die van FELDMANN, D'ALVIELLA, HOLMBERG, WÜNSCHE, WENSINCK, LÜKEN, PHILPOT, LOWIE, ANDERSON, LUKAS, WEINSTEIN, LENORMANT e.a., hebben vrijwel geen van alle iets van beteekenis over Indonesië opgenomen, en als ze er iets over vermelden, zooals bijv. MACCULLOCH in de *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, WEINSTEIN in zijn *Entstehung der Welt und der Erde*, FELDMANN in zijn *Paradies und Sündenfall*, dan heeft het meestal alleen betrekking op enkele algemeenheden of op de Britsche gedeelten van onzen Archipel.

Toch leek het mij om verschillende redenen, zoowel van wetenschappelijken als van practischen aard, wel van belang eens een onderzoek in te stellen naar het voorkomen van dergelijke tradities ook in ons Indië. Reeds eenige jaren heb ik mij daarom bezig gehouden met het verzamelen van allerlei gegevens, die op dit onderwerp betrekking hebben, maar daarbij deden zich allerlei moeilijkheden voor, die mij tenslotte er toe hebben gebracht mij in een *rondschrijven* te richten tot U en enkele andere zendelingen, missionarissen, bestuursambtenaren, taalgeleerden e.d., die ik persoonlijk kende of van wie ik wist, dat zij zich meer dan gewoon interesseerden voor de beschavingsuitingen van de volken, met wie zij door hun arbeid in aanraking kwamen, en van wie ik daarom meende te mogen verwachten, dat zij mij behulpzaam zouden kunnen en willen zijn bij het samenstellen van een zoo volledig mogelijk overzicht van de verschillende scheppings- en paradijstradities in onzen Archipel.

Nu is zulk een onderzoek niet zoo eenvoudig als het oppervlakkig misschien lijkt. Van de vele moeilijkheden, die mij tot dit rondschrijven hebben doen besluiten wil ik er hier enkele

noemen, mede ook om U de bedoeling van de vragen aan het slot te verduidelijken.

1. Allereerst bleek het voor mij niet gemakkelijk na te gaan *wat er al zoo over deze materie is gepubliceerd.* Behalve de gegevens, die in de boven reeds vermelde tijdschriften zijn opgenomen (die bovendien vaak in artikelen of aanteekeningen verscholen zullen zijn, waardoor ze aan mijn aandacht kunnen zijn ontsnapt), zijn er ongetwijfeld in vele andere periodieken en publicaties op ethnologisch en linguistisch gebied, nog wel meer gegevens te vinden, die voor mij niet altijd gemakkelijk te ontdekken zijn, omdat ze vrijwel alleen maar bekend zijn aan hen, die van den verhalenschat van het bepaalde volk, waaronder zij arbeiden, een meer „ausschöpfende" studie hebben gemaakt. De opgave van deze litteratuur en vindplaatsen, liefst zoo volledig mogelijk, kan voor het door mij bedoelde onderzoek van groote beteekenis zijn, weshalve ik mij tot U heb gewend met het vriendelijk verzoek mij, zoo het eenigszins mogelijk is, deze gegevens te willen verstrekken. Wat ik zelf over Uw gebied reeds gevonden heb en (of) waarover ik gaarne nadere bijzonderheden zou vernemen, heb ik in een afzonderlijken brief aan dit rondschrijven toegevoegd.

2. Bovendien zullen er nog wel talrijke verhalen aan zendelingen, bestuursambtenaren en ethnologen bekend zijn, *die nog niet zijn gepubliceerd.* Van de Molukken bijv. is al heel weinig over dit onderwerp in druk verschenen, terwijl dergelijke verhalen toch ook dáár wel niet geheel zullen ontbreken. En ik vermoed, dat voor vele andere streken van den Archipel ditzelfde geldt. Java noemde ik reeds. En toch zou het van groot belang zijn, dat ook deze verhalen, liefst met eenig critisch apparaat, werden opgeteekend en gepubliceerd, vóórdat christianisatie of Westersche beschaving deze mythen verder naar den achtergrond gedrongen of de oorspronkelijke lezing beïnvloed hebben. Voor een vergelijkende studie van deze mythen is een zoo volledig mogelijke critische verzameling van onschatbare waarde. Een tot nu toe niet gepubliceerd verhaal kan voor de richting van het verder onderzoek en het vaststellen van conclusies van beslissende beteekenis zijn,

of ook de „missing link" blijken te zijn bij het historisch onderzoek.

Het zal U echter duidelijk zijn, dat het voor mij onmogelijk is overal ter plaatse een onderzoek in te stellen, al zou het alleen maar zijn, omdat ik de taal van de betreffende bevolkingsgroep niet machtig ben. Dat is de tweede reden, waarom ik mij tot U heb gewend met het verzoek of U mij misschien ook een opgave zou kunnen doen van de door mij bedoelde verhalen, die tot op heden nog niet werden gepubliceerd. Het liefst zou ik deze verhalen natuurlijk van U ontvangen in den oorspronkelijken vorm (met vertaling of alleen in vertaling), waarin ze U werden meegedeeld, en met vermelding van allerlei bijzonderheden, die naar Uw meening voor de verklaring of anderszins van belang kunnen zijn. Maar ook voor beknopte weergave, of zelfs vermelding van het vóórkomen alleen, houd ik mij ten zeerste aanbevolen.

3. Voor de prediking doet het er meestal weinig toe of de betrokken mythen *onder invloed van het later bekend geworden bijbelsch paradijsverhaal zijn ontstaan of niet.* Voor het wetenschappelijk onderzoek (bijv. bij het vaststellen van bepaalde beschavingskringen en historische beïnvloedingen) is het echter van groot belang te weten of deze legenden uit vroegere Christelijke of Mohammedaansche beïnvloeding zijn te verklaren, of dat ze werkelijk geheel of ten deele een oudinheemsche traditie weergeven. In het algemeen is dat reeds niet gemakkelijk uit te maken door de gecompliceerde samenstelling dezer verhalen en de sterke verbastering van oorspronkelijke bestanddeelen, maar het spreekt vanzelf dat zulk een onderzoek ter plaatse door hen, die ook van het verleden der betrokken bevolking op de hoogte zijn, minder moeilijk moet zijn dan voor een buitenstaander, die alleen op gepubliceerde gegevens moet afgaan, en daardoor licht allerlei over het hoofd ziet, dat aan U, als insider, wel bekend is, en zulk een verhaal in een geheel ander licht kan plaatsen. Ook dit was een der redenen, waarom ik mij tot U heb gewend met dit rondschrijven.

4. Een andere moeilijkheid, die ik boven reeds even noemde,

is deze, dat een eventueele scheppings- of paradijstraditie *dikwijls in een vorm voorkomt, die den oppervlakkigen kenner van deze verhalen niet zoo spoedig zou doen vermoeden, dat hij met zulk een traditie te maken heeft.* Ik hoop U daarom straks enkele bijzonderheden te vermelden, die oogenschijnlijk met schepping, paradijs of zondeval niets te maken hebben, en waarin wij toch, op grond van nauwgezette bestudeering, bepaalde karaktertrekken van zulk een traditie kunnen herkennen. Voor hen, die geen bepaalde studie van dit onderwerp gemaakt hebben, zijn deze echter niet gemakkelijk te herkennen, met als noodzakelijk gevolg, dat velen een bepaald verhaal nimmer als een paradijsmythe hebben beschouwd, en dus ook niet als zoodanig hebben gepubliceerd, of misschien in het geheel niet hebben gepubliceerd. Met het oog daarop laat ik hieronder een kort exposé volgen van de voornaamste der bovenbedoelde karaktertrekken, dat naar ik hoop verhelderend zal kunnen werken en er toe bijdragen, dat sommige van de U bekende verhalen door U als paradijssagen worden herkend, in welk geval U mij ten zeerste zou verplichten, indien U mij daarvan mededeeling zou willen doen.

5. De samengesteldheid van de meeste scheppings- en paradijs-tradities heeft mij er in den loop der jaren toe gebracht bij mijn onderzoek mij te beperken tot een bepaald concreet gegeven (waarvan ik mocht veronderstellen dat het mij gemakkelijker in staat zou stellen bepaalde karaktertrekken en hun historisch proces te herkennen, dan wanneer ik mijn onderzoek uitstrekte tot het geheel van de traditiegeschiedenis van het scheppings- en paradijsverhaal), en wel de *traditie betreffende den boom des levens.* Straks zal U wel blijken, dat deze traditie in den loop der eeuwen toch al gecompliceerd genoeg is geworden, zóó dat ook hier de oorspronkelijke trekken haast niet meer te herkennen zijn, maar ze biedt toch meer houvast dan met de meeste andere details van deze geschiedenis het geval is. Ook al blijven mij daarom al Uw mededeelingen over scheppings-, paradijs-, en zondeval-tradities van de bevolking in Uw ressort ten zeerste welkom, omdat ze vaak gegevens bevatten, die de verschillende onderdeelen

(en zoo ook die betreffende den levensboom) van een bepaalde zijde belichten, toch stel ik, zooals na het bovenstaande wel vanzelf spreekt, het meest prijs op het ontvangen van gegevens, die rechtstreeks op dezen boom betrekking hebben, en op de voorstellingen, die in den loop der eeuwen met dezen boom in verband zijn gebracht, zooals ik dat hier beneden nader uiteen hoop te zetten.

Voor ik daartoe echter overga moet ik (mischien ten overvloede) nog opmerken, dat het mij in dit beknopt gehouden rondschrijven niet altijd mogelijk is nader aan te geven op welke gronden ik meen zulk een relatie of identificatie te mogen aannemen, en dat het exposé zoowel van de bijbelsche als van de ethnologische gegevens verre van volledig is. Het is alleen maar mijn bedoeling door dit overzicht U de beantwoording van de aan het slot gestelde vragen te vergemakkelijken.

* * *

Ik begin daartoe met een kort overzicht van de *bijbelsche gegevens*, waarbij ik de verschillende voorstellingen, die met den boom des levens in verband worden gebracht, heb onderstreept.

Allereerst het historische paradijs-verhaal van *Gen. 2 en 3.*

In Genesis 2 en 3 wordt de boom des levens beschreven als staande *in het midden* van het paradijs (2 : 9), dicht bij *den boom der kennis* (2 : 9; 3 : 22), waarvan het eten den mensch op straffe des *doods* verboden was (2 : 17; 3 : 3 vv., 11, 17, 22).

In het paradijs stroomde ook een *rivier*, die zich in *vier takken* splitste (2 : 10), waaruit zou kunnen volgen, dat het paradijs vrij *hoog* (op een hoogvlakte of een berg) moet hebben gelegen. Misschien bevond zich zelfs de *bron* van deze rivier in het paradijs, dicht bij den boom des levens.

De *slang* verleidde den mensch (3 : 3 vv., 11, 14 v.) en werd zoo oorzaak van den *zondeval* en van de *verdrijving van den mensch uit het paradijs* (3 : 23 v) en *van den boom des levens* (3 : 22, 24). *Cherubs* met een *vlammend lemmer* van een bliksemend *zwaard* bewaakten den toegang (3 : 24). Maar eenmaal zal *de slang* worden overwonnen en *gedood* (3 : 15).

Verschillende van deze gegevens keeren later in de dichterlijke en profetische boeken van den bijbel nog terug, hier en daar uitgebreid of met andere voorstellingen verweven.

In het boek der *Spreuken* wordt de *wijsheid* met een levensboom vergeleken (3 : 18); of wordt de levensboom met de *gerechtigheid* (11 : 30), met de *vervulling der menschelijke begeerten* (13 : 12) en met de *„zachtheid der tong"* (15 : 4) in verband gebracht; de tegenstellingen (in de tweede helft van den tekst) met den *dood* (11 : 30, Grieksche tekst: 15 : 4; cf. ook 1 : 19; 3 : 2; 10 : 2; 11 : 18 v.; 12 : 28; 21 : 26).

De gerechtigheid, wijsheid en vreeze des Heeren worden ook met een *levensbron* vergeleken (10 : 11; 13 : 14; 14 : 27; 16 : 22 en 18 : 4).

Onder de profeten heeft vooral *Ezechiël* voor den vorm zijner profetieën blijkbaar veelvuldig gebruik gemaakt van allerlei mythologische paradijsvoorstellingen, die hij in Babel aantrof. In Hoofdst. 31 vergelijkt hij Farao met een *ceder* op den Libanon (vs. 3), een *wereldboom*, in welks schaduw alle volken der aarde woonden (vs. 6, 12), die groot werd door het rondom stroomende *water* (vs. 4) en de schoonste was van al de *paradijsboomen* (vs. 8, 9). Om zijn *hoogmoed* (vs. 10, 11) werd hij *omgehouwen* (vs. 12) en neergestort in het *doodenrijk* (vs. 14-18), waar ook *de andere boomen van Eden* waren (vs. 16-18).

In hoofdst. 28 wordt iets dergelijks verteld van den koning van Tyrus, die vergeleken wordt met *den eersten mensch* in den *hof van Eden* (vs. 12 vv.), een luisterrijken *cherub* op den heiligen *godenberg* (vs. 14, 16). Hij verhief zich echter op zijn schatten en *wijsheid* (vs. 3, 4) en dacht zich *Gode gelijk* te zijn (vs. 29), in zijn *godenwoning* in *het hart van den oceaan* (vs. 2); daarom werd hij van zijn glans ontdaan (vs. 7), van den godenberg als een onheilige *verdreven* (vs. 16), en in de *onderwereld* geworpen (vs. 8), zoodat hij stierf *in het hart van den oceaan* (vs. 8, 10), nadat hij door het (hemel)*vuur* was verbrand (vs. 18).

Een parallel van dit verhaal vinden wij in *Jes. 14*, waar in ongeveer gelijke bewoordingen de val van den koning van Babel beschreven wordt. Deze wilde *opklimmen op den godenberg* in het *Noorden* (vs. 13 v.) (cf. ook Ps. 48 : 3 en

Job 37 : 22), maar werd in het *doodenrijk* nedergestooten (vs. 9 v., 11 v., 15, 19) en daarom vergeleken met *den gevallen engel* (vs. 12), van wien ook Jezus zeide, dat Hij hem *als een bliksem uit den hemel* had zien vallen (Luc. 10 : 18).

In *Openb.* 12 : 9 wordt van de *slang* gezegd, dat ze op de aarde geworpen werd, daarna in den *afgrond* (20 : 2 v.) en tenslotte in den eeuwigen *dood* (20 : 10, 15; 21 : 8). Dit is dezelfde slang, die de *vrouw met de arendsvleugelen* vervolgde (12 : 14) en in 12 : 9 *duivel* en *Satan* wordt genoemd.

Keeren wij nu weer tot *Ezechiël* terug.

Over een *wereldboom* had Ezechiël ook in hoofdstuk 17 van zijn profetieën (vs. 23) reeds gesproken. Een groote *adelaar*, met *veelkleurig* gevederte (de koning van Babel) had den top van een *ceder* (waarmee Davids huis werd bedoeld) weggenomen en elders geplant (vs. 3, 4). Daaruit was een *wijnstok* ontsproten (het huis van Zedekia), op een *terras* (vs. 7, 10) aan vele *wateren* (vs. 5, 8), die echter zijn wortels en ranken boog naar een anderen *adelaar* (Egypte), opdat deze hem drenken zou (vs. 7). Tot straf werd de wijnstok ontworteld (vs. 10), maar God plant nu zelf een twijgje van den ceder op *„een hoogen berg"* (vs. 22), waar het uitgroeit tot een wereldboom (vs. 23).

Over dien *„hoogen berg"* spreekt Ezechiël ook in 40 : 2. Het is dezelfde berg, die reeds in 17 : 22 v.; 20 : 40 en 34 : 14 wordt genoemd; cf. ook Jes. 2 : 2, Micha 4 : 2 vv. (de berg waarop *de vrede van het paradijs* zal terugkeeren en ieder zitten zal onder zijn *wijnstok en vijgeboom)*, Dan. 2 : 35 (de berg in den droom van Nebukadnezar, die de geheele wereld omvat).

Blijkbaar is hier de *wereldboom* op Sion (Ez. 17 : 20 v.) bedoeld als tegenhanger van den Babylonischen wereldboom (cf. Dan. 4 : 10-12, 20, de wereldboom midden op de aarde, in den droom van Nebukadnezar), en de ideale *paradijs- en tempel-berg* als tegenhanger van den godenberg der heidenen en van den babylonischen zikkurat (de terrassen-pyramide of tempel*toren van Babel*), waarvan ook in Gen. 11 : 1-9 sprake is.

Ezechiël noemt Sion het midden van Palestina (5 : 5), ja het middenpunt, de *navel der aarde* (38 : 12) (hetgeen overi-

gens niet wil zeggen, dat dit het „wereldbeeld" van Ezechiël of van den bijbel zou zijn).

Hoe nauw *paradijs* (lustoord der menschen en tevens ontmoetingsplaats met de godheid) en *tempel* (godswoning en tevens ontmoetingsplaats van god en menschen) samenhangen, blijkt wel uit de dichterlijke beschrijving van den nieuwen tempel in Ez. 40 vv. Deze tempel lag *op een hoogen berg* (40 : 2), het ideale Sion; in dien tempel ontspringt het *water des levens* (nadat Jahve is teruggekeerd, cf. 43 : 2 vv.), dat *naar het Oosten*, langs het *altaar*, stroomt (Ez. 47 : 1, 8 v.). Aan weerszijden groeit het *geboomte des levens* (vs. 7, 12), dat *elke maand vruchten* voortbrengt (vs. 12), terwijl de bladeren dienen tot *geneesmiddel* (vs. 12).

De voorstelling van een *levensbron*, die in den tempel of bij God ontspringt, vinden we ook in Ps. 36 : 9 v.; 65 : 10; Jes. 2 : 13; 17 : 13; Openb. 7 : 17; 21 : 6; 22 : 1, 17. In *Openb.* 22 keert de gedachte van het *geboomte des levens bij de levensbron*, waarvan de vruchten tot spijs en de bladeren tot genezing dienen (vs. 2), terug. De zaligen hebben recht op de vruchten van dit geboomte (vs. 14) en mogen de *poort* binnengaan (vs. 14). Christus zelf geeft hun te eten van den boom des levens *in het midden van het paradijs* (Openb. 2 : 7).

Op de wanden van het ideale tempelgebouw van Ez. 40 vv. waren voorstellingen aangebracht van *palmen*, telkens tusschen 2 *cherubs* (met twee aangezichten, nl. van een mensch en van een leeuw) (41 : 18 vv.), evenals op de deuren van het heilige (41 : 24 vv.). Cherubs en palmen waren ook op den tempel van Salomo afgebeeld (I Kon. 6 : 29, 32, 35; 7 : 36).

De *twee pilaren* van Ez. 40 : 49 hebben, evenals *de pilaren Boas en Jachin* van den Salomonischen tempel (I Kon. 7 : 15 vv.; II Kon. 3 : 17; Jer. 52 : 20), met hun *granaatappel*versiering, ook iets met den boom des levens te maken.

Over *cherubs* met vier aangezichten (van een *mensch*, een *leeuw*, een *stier* en een *adelaar*) spreekt Ezechiël uitvoerig in 1 : 5 vv. en 10 : 2 vv. Ook *een blinkend rad* en *vuurvlammen* worden met deze cherubs in verband gebracht (I : 4, 15 vv.).

Boven hen is een uitspansel van *kristal*, dat den troon Gods draagt (1 : 22 vv.). In *Openb.* 4 : 2 vv. is het de *glazen zee* vóór den troon van God, met de vier levende wezens rondom

den troon, in Openb. 22 : 1 de *levensstroom*. In den Salomonischen tempel stond een *„koperen zee"* vóór het heilige (I Kon. 7 : 23 vv., Jer. 52 : 20), zooals de Babylonische tempels kunstmatige *„oceanen"* hadden voor liturgische reinigingen.

Jezus zegt van de geloovigen, dat *levend water* uit hun binnenste zal vloeien (Joh. 4 : 14, 7 : 38), terwijl Hij ook spreekt over het *levenswater* (Joh. 4 : 10, 14), het levensbrood en de levensspijs (Joh. 6 : 27, 32, 35, 38, 41 v., 48, 50 v.), die eeuwigheidsleven schenken. In Joh. 17 : 3 noemt Jezus het *kennen van God* het eeuwige leven.

Tenslotte komt zoowel in het Oude als het Nieuwe Testament de gedachte voor van *het boek des levens*, waarin de namen staan van hen, die eeuwig zullen leven (Ex. 32 : 32 v.; Ps. 69 : 29; Jes. 4 : 3; Dan. 12 : 1; Pilipp. 4 : 3; Openb. 3 : 5; 13 : 8; 17 : 8; 20 : 12, 15; 21 : 27 en 22 : 19).

Met deze bijbelsche gegevens meen ik voor het boven aangegeven doel te kunnen volstaan.

Ik zou nu een dergelijk overzicht kunnen geven van de levensboom- en levenswater-voorstellingen in de Joodsche litteratuur, bij de Sumeriërs en Babyloniërs, in Perzië en India, in de Mohammedaansche geschriften, in de mythologie van de Midden- en Noord-aziatische stammen, van de Europeesche en Amerikaansche volken etc., maar voor een opsporen en herkennen van dergelijke voorstellingen in de legenden van de volkeren en stammen in onzen Indischen Archipel lijkt mij zulk een uitvoerig overzicht toch niet bepaald noodzakelijk.

Ik wil daarom alleen nog wijzen op *enkele verhalen of symbolen, die met de levensboom-idee in nauw verband staan* (voorzoover ze nog niet of onvoldoende in het overzicht van de bijbelsche gegevens ter sprake kwamen), en die toch voor ons Indië van belang zijn, omdat ze op den inheemschen verhalenschat invloed (kunnen) hebben uitgeoefend.

Dat geldt allereerst van de *Mohammedaansche en Indische voorstellingen* (althans voor een groot deel van den Archipel); maar bovendien hebben VON HUMBOLDT, KERN, SCHMIDT e.a. op voornamelijk linguistische gronden aangetoond, dat de prae-Mohammedaansche- en Hindoeïstische cultuur van

de volken van ons Indië samenhangt met die van de Achter-Indische en Centraal-Aziatische volken. Tezamen met de Melanesische en Polynesische cultuur vormen deze Indonesische en Austro-Aziatische cultuur het Austrische beschavingsgebied, dat op zijn beurt weer *met de oude beschaving van Mesopotamië, Elam en het Iraansche hoogland* samenhangt, o.a. via de prae-Arische beschaving, die voor een tiental jaren bij de opgravingen in de Indus-vallei aan het licht kwam. Zoo heeft bijv. één der jongste ontdekkingen aangetoond, dat het nog nimmer verklaarde pictographische schrift van het Paascheiland een zeer groote overeenkomst vertoont met het schrift, dat in de Indus-vallei is gevonden. En deze cultureele samenhang betreft niet alleen het schrift, maar ook andere beschavingsmonumenten (megalithen, terrassenheiligdommen, e.d.). Zoo is het mogelijk, dat ook wat de mythologie betreft rechtstreeksche samenhangen met de oude vóór-Aziatische beschaving zijn aan te toonen, ja zelfs, dat in Indonesië tradities zijn bewaard gebleven, die in velerlei opzicht een zuiverder en scherper beeld hebben bewaard van de levensboom- en levenswatervoorstellingen dan de jongere Mohammedaansche en Indische culturen. Een nauwkeurig historisch critisch onderzoek van het reeds verzamelde en nog te verzamelen feiten-materiaal zal dit nog nader moeten uitwijzen.

Ik begin daarom met iets te vertellen over *de Babylonische litteratuur* in verband met de levenswater- en levensboomstellingen. Allereerst iets over de *helle-vaartsliederen.*

Het bekendste is dat van *Ischtar,* de godin der vruchtbaarheid en tevens moedergodin, die naar de *onderwereld* gaat om het *levenswater* te halen, waardoor Tammuz, de god der vruchtbaarheid en van de onderwereld, uit den dood kan worden opgewekt. Op haar tocht komt zij door *7 poorten,* waar telkens een kleedingstuk van haar wordt afgenomen, totdat ze eindelijk *naakt* voor Ereschkigal, de godin der onderwereld, verschijnt.

Tenslotte wordt zij echter met het levenswater der onderwereld besprenkeld, en tegelijk met Tammuz vrijgelaten.

Een parallel van Ischtars hellevaart vormt het lied van *Nergal,* den *zonnegod,* die de *14 poorten* der onderwereld

doorschrijdt en daarna huwt met Ereschkigal en de *tafels der wijsheid* uit haar hand ontvangt.

Naast deze godenmythen komen voor ons doel in aanmerking enkele heldendichten.

Bekend is de Adapa-mythe, waarin beschreven wordt, hoe *Adapa*, de *eerste mensch*, voor den *hemelgod* Anu moet verschijnen om zich te verantwoorden wegens een vergrijp op aarde. Adapa weet de beide *hemelwachters*, Tammuz en Gischzida, voor zich te winnen, maar weigert toch, door een *verkeerden raad* van zijn vader Ea misleid, de *levensspijs* te eten en het *levenswater* te drinken, waardoor de *onsterfelijkheid* hem ontgaat.

In een ander verhaal wordt verteld van *Etana*, die zoekt naar *het geboorte-kruid*. De *zonnegod* verwijst hem naar den *adelaar*, die door de *slang*, met wie hij in strijd is geraakt, *in een kuil* is geworpen om daar te *sterven*, maar door Etana wordt gered. Als belooning draagt de adelaar Etana hoog boven den *oceaan* en den *wereldberg*, eerst *naar den hemel* van Anu, waar echter het geboortekruid niet aanwezig is, en daarna naar den hemel van Ischtar. Als ze echter zoo hoog zijn gekomen, dat de aarde niet meer zichtbaar is, wordt Etana bang en stort hij *met den adelaar in de diepte*.

Het meest beroemde Babylonische heldenepos is de *Gilgamesch-mythe*.

Gilgamesch is een *halfgod*, koning van Uruk, die na den dood van zijn vriend Enkidu *op zoek gaat naar het eeuwige leven*. Hij begeeft zich daartoe naar Ut-napischtim, zijn voorvader, die woont op het *eiland der zaligen*. Onderweg komt hij bij *'t gebergte* Maschu, aan het *einde der wereld*, waar de *hemelmuur* de *onderwereld* raakt, en zich de *zonnepoort* bevindt (cf. Zach. 6 : 1 vv.). Als *poortwachters* staan hier 2 *schorpioenmenschen*, wier aanblik alleen reeds *doodelijk* is. Gilgamesch wordt echter vriendelijk door hen ontvangen en ze *wijzen hem zelfs den weg*. Zoo komt Gilgamesch, na *12 uren* door het land der *duisternis* te zijn getrokken, in een *godentuin*, waar de boomen *edelsteenen* in plaats van vruchten dragen. Daarna moet hij nog de *wateren des doods* oversteken, maar een *bootsman* brengt hem veilig naar het eiland der zaligen, waar Ut-napischtim hem uitlegt, hoe hij *het*

kruid „als grijsaard wordt men jong" kan verkrijgen, dat groeit *op den bodem van den oceaan.* Gilgamesch slaagt er ook in dit kruid te plukken, maar kort daarna ontrooft een *slang* hem zijn kostbaar bezit, zoodat hij onverrichterzake naar Uruk moet terugkeeren.

Een tweede belangrijke sagenkring betreffende de levensboom- en levenswater-voorstellingen, die ook hier in Indië invloed heeft uitgeoefend, groepeert zich rondom de figuur van *Alexander den Groote, en zijn tocht naar de levensbron,* (welke legende op haar beurt weer aanknoopt aan allerlei Babylonische, Joodsche e.a. legenden).

Van Alexander wordt in deze sagen verteld, dat hij ronddwaalde in een *land van duisternis,* dat hij *afdaalde naar de diepte van de zee* en eindelijk kwam in het *land der zaligen,* het *paradijs* met de *levensbron.* Twee *vogels met menschengezichten,* bevalen hem echter terug te keeren. Alexander gehoorzaamde, maar hij nam *edelsteenen en goud* mee, dat hij vond op den weg.

Uit de Alexander-romans blijkt, hoe het zoeken naar de *onsterfelijkheid verbonden* kan zijn met *heerschzucht* en drang naar *kennis.*

De latere Mohammedaansche versies van de Alexanderlegende vertellen ook over den *wereldberg* (Ḳāf) en de *wereldzee,* over een *lichtend juweel,* dat Alexander den weg verlicht, over de *muur,* die Alexander opricht in 't Noorden tegen Gog en Magog, en over een *boom van robijnen,* met wortels van *goud,* en welriekende *stoffen* als twijgen, en allerlei *gewaden* als bladeren, aan welks voet zich de *levensbron* bevindt. Chadir, die de levensbron vindt, vertelt, hoe hij na het drinken voelde, dat „de *boosheid* der zonen Adams" hem *verliet,* en *kennis* en *wijsheid* zijn deel werden.

De *Kor'ān* kent ook den levensboom: de sidra (lotusboom) van de *uiterste grens* (S. 53 : 14) in het paradijs (S. 56 : 27), de gezegende *olijfboom,* die *licht* geeft in het midden der wereld (S. 24 : 35), de ṭūbā in den 7en hemel, die van boven naar beneden groeit, terwijl in Sura 37 : 60 vv. en 44 : 43 vv. de daemonische boom al zaḳḳum wordt genoemd, die uit de benedenste hel omhoog groeit.

Een derde groep van voorstellingen, die op ons Indië hebben ingewerkt, wordt gevormd door de *Indische kosmologische speculaties*. Volgens het kosmographische systeem der Brahmanen is de hemel een *halve bol*, die zich over de aarde welft. De toegang tot den hemel vormt een *poort met vleugels*, waardoor de goden, en ook de *zonnegod*, den hemel binnengaan. Deze poort bevindt zich in het Noord-Oosten. In het Zuid-Oosten is de toegang tot de *onderwereld*. De onderste hemel is de *hemeloceaan*, vanwaar de regen en de dauw op de aarde komen. *Vier hemelsche rivieren* monden uit in dezen hemel-oceaan. In den *derden hemel*, den hemel van Indra en van de gelukzaligen, staat de *Ašvattha-boom*, de *zetel der goden*, waar zich de soma bevindt en de Aditya's hun *madhu* drinken.

De aarde bestaat uit 7 *ringvormige continenten*, door 7 *zeeën* gescheiden. Het middelste werelddeel is Jambudwipa, omspoeld door den Lavanoda-(zout)-oceaan. Jambudwipa is door gebergten verdeeld in 9 landen. In het midden van één dier landen, Ilavṛta, verheft zich de terrasvormige berg *Meru*, de *hemelberg*, in het Oosten wit, in het Zuiden geel, in het Westen zwart, en in het Noorden rood gekleurd. De Meru zelf wordt als van *goud* of van *edelgesteente* voorgesteld. Rond den Meru verheffen zich 4 *gebergten*. Op elk van deze gebergten groeit een *wereldboom*. Naar één van deze boomen (Jambu-boom), wordt heel het eiland Jambu-dwipa genoemd. De vruchten van dezen boom zijn zoo groot als olifanten. Wanneer ze uit den boom op de aarde vallen, springen ze stuk en vormt zich uit het sap de Jambunadi, die rondom den Meru stroomt en terugkeert naar den voet van den Jambuboom. Zij, die uit deze rivier drinken behouden de *eeuwige jeugd* en *reinheid van hart*. Eén van de andere drie wereldboomen, de Vaṭaboom, heeft kleeren en versierselen aan zijn takken hangen, ook melk en boter en allerlei eetwaren, die al de *wenschen* der bewoners *bevredigen* (kalpavṛksa).

De zon, de maan, de planeten en de sterren beschrijven hun banen rondom den Meru.

Tusschen den Meru en het Nila-gebergte ligt het land Uttarakuru. De bewoners leven daar *zonder zonde, ziekte en lijden*. De bodem bestaat uit *edelsteenen* en *goud*. De boomen

dragen *steeds vruchten* en bloesems, en schenken de menschen voedsel, kleeding en versierselen *(wenschboomen)*.

Langs den Meru stroomt ook de Ganges, die *in den hemel ontspringt* en langs de maan en de sterren den Meru bereikt. Hier *splitst hij zich in 4 deelen* en stroomt dan door de lucht naar de 4 hoofdgebergten rondom den Meru en vandaar in de zee rondom Jambudwipa.

Onder den Meru, in de *onderwereld*, wonen de Asura's en de *slangen*.

Het buitenste van de 7 ringcontinenten wordt ook door *gelukzaligen* bewoond. Er staat een *Nyagrodha-boom, waarin Brahman huist*. Rondom wordt het land door den *zoetwateroceaan* omspoeld. Aan gene zijde daarvan is *het einde der wereld*. Daar wonen geen levende wezens meer. Het wordt omsloten door een *gebergte, de tjakrawala*, waarbuiten *eeuwige duisternis heerscht*, omdat de zon er nimmer schijnt.

Heel dit wereldgeheel wordt omsloten door de schaal van het Brahma-ei, dat door 4 olifanten gedragen wordt.

Deze kosmologische voorstellingen vindt men o.a. ook in de groote Indische heldendichten, het Mahabharata en het Ramayana, die op hun beurt weer invloed hebben uitgeoefend op de litteratuur van ons Indië, voornamelijk van Java.

Hoewel ik met deze drie groepen van levensboom- en levenswater-tradities en verwante voorstellingen misschien zou kunnen volstaan, wil ik toch nog *enkele andere symbolen* noemen (zonder telkens nader aan te geven bij welke volken ze worden aangetroffen), die met den levensboom in verband worden gebracht, of met dezen boom worden geïdentificeerd, omdat het niet is uitgesloten, dat dergelijke mythologische voorstellingen ook in den Archipel worden aangetroffen.

Zoo denken sommige volken zich bijv. den levensboom in of bij den *navel* der aarde (deze wereldnavel is vaak tegelijk de *toegang tot de onderwereld*, en al de rivieren der aarde denkt men zich als daar ontsprongen).

Ook wordt de levensboom wel gedacht als de *spijker der aarde*, als de *wereld- en hemel-as* (waaraan ook de sterren verbonden zijn), en als *licht-* of *hemel-* of *zonneboom*, of als

de *wereldzuil*, die hemel en aarde verbindt (soms denkt men zich den hemel als een tent en de wereldzuil als een tentpaal; ook stelt men zich deze wereldzuil wel voor met verschillende [meestal 7] *verdiepingen*, of met inkepingen, hetgeen samenhangt met de *hemelreis van de Sjamanen* of van de zielen na den dood), terwijl bovendien de levensboom wordt afgebeeld *tusschen twee menschelijke of dierlijke figuren*. Soms is de wereldzuil zelf als een menschenfiguur voorgesteld, die den hemel draagt.

Over het verband met den *wereldberg* en de *terrassenheiligdommen* (tempeltorens) van Babel (die zulk een wereld- of godenberg moesten voorstellen) heb ik boven reeds gesproken. De Babylonische wereld- of godenberg is de harsag (gal) kurkura, een geweldige *tweetoppige berg* in het midden der aarde, juist boven de onderwereld, welks top tot den hemel reikt en die door de goden wordt bewoond.

De vierhoekige *torentempel van Babel*, Etemenanki (d.i.: het huis der grondvesting van hemel en aarde), had 7 verdiepingen. Een andere dergelijke Babylonische torentempel heette Duranki, d.i.: band tusschen hemel en aarde.

De *Indische wereldberg Meru* stelde men zich ook voor met 3 of 7 verdiepingen (vergelijk ook de Chineesche pagoda's en de Balineesche meru-tempels met hun verschillende verdiepingen). De *berg aan het einde der wereld* denkt men zich meestal met een (zonne)*poort*, of als een *gespleten berg of poort* (denk aan de gespleten Balineesche poort), die zich telkens sluit, om den doortocht van onbevoegden te verhinderen.

Dikwijls wordt de *adelaar* (symbool van de zon) in (boven, of naast) den top van den levens- of wereldboom afgebeeld (van den Indischen Garuda wordt verhaald, dat hij het levenswater en de soma aan de goden ontroofde); of ook wel *de zon* (en *de maan*) zelf, die achter den wereldboom (of den wereldberg) opkomen of ondergaan.

Over het verband met de levensbron, het levenswater, het levenssap (haoma, soma, amrta), de paradijsrivieren, den wereldoceaan, ook wel als melkzee voorgesteld, heb ik boven reeds iets gezegd.

Voorts is er dan in den loop der eeuwen nog een verband

gelegd tusschen den levensboom en de idee van een *magna mater*, de moedergodin (Ninharsag, d.i. „heerscheres van den berg" der Sumeriërs; Ischtar der Akkadiërs etc.), die alle leven van goden en menschen onderhoudt, de *godin der vruchtbaarheid*, de hemelkoningin (soms met zon en maan in haar schoot, of met een klein kind, of ook met vele borsten, of uit een boom te voorschijn komend afgebeeld) en zoo ook tusschen levensboom en *navelsteen* (zie boven), *phallus* en *yoni* e.d., als symbolen van de vruchtbaarmakende vereeniging van zon en aarde.

Tenslotte is ook de levensduur met den levensboom in verband gebracht (kalenderboom, jaarboom met 12 takken, 12 maal vruchten etc.), den *levenslot*boom e.d.

De *spinster van den levensdraad* der menschen wordt ook vaak voorgesteld als zittend in den wereld- of levensboom; en de 7 lotbepalende goden (de Aditya's der Indiërs) als huizend op den hemelberg. Ook wordt de boom zelf wel als *weversboom* of *spinnewiel* voorgesteld. Daarmee is ook de voorstelling van de *„lots-tafels"* en het *„levensboek"* verwant. Soms wordt de levensboom zelf ook wel als zulk een *„Schicksals"-boom* voorgesteld, op welks bladeren een godheid het lot der menschen schrijft, of als een *orakelboom* (eik van Dodana, orakel van Delphi e.d.).

Door deze korte opsomming van de belangrijkste bijbelsche en ethnographische gegevens meen ik een voldoende toelichting te hebben gegeven op de vragen, die ik hieronder laat volgen.

VRAGENLIJST.

A. *Betreffende het paradijs en den godenberg.*

1. Zijn U (in Uw ressort) ook verhalen bekend, die handelen over een geluksstaat in het verleden, een soort „gouden tijdperk", waarin
   a. de aarde nog met den hemel verbonden was
   b. de goden met de menschen verkeerden
   c. geen zonde, ziekte, ellende of dood heerschten
   d. de menschen in een lusthof leefden?
2. Zoo ja, *a.* op welke wijze werd toen de hemel dan met de aarde verbonden gedacht (door middel van een hoogen boom, door een omgekeerd groeienden boom, door een liaan of andere planten, door een ladder, een toren, een paal [zuil], een menschelijke figuur, of ook doordat de hemel toen zóóveel dichter bij de aarde was dan tegenwoordig, dat de uiteinden elkander raakten etc.)?
   b. Waarin bestond dat nauwere verkeer van de goden met de menschen?
   c. Wat was het kenmerkend verschil tusschen het leven in dat „paradijs" en den tegenwoordigen tijd (vrede, vreugde, eeuwig leven, eeuwige jeugd, geen zonde, ziekte, zorgen e.d.)?
   d. Waar bevond zich dat paradijs? (in welke windstreek; in welk land; op een berg of in een vlakte; op den bodem der zee of op een eiland; op de aarde, in den hemel of in de onderwereld; op de zon, de maan of één der planeten)?
   e. Indien op een berg, waar bevond zich dan deze berg? Was deze door zeeën omringd? was hij te beklimmen? of in terrassen verdeeld? indien op de aarde, werd het paradijs dan in het midden gedacht of in één van

de vier „einden der aarde"? door gebergten omringd of niet?
Indien in den hemel, in de onderwereld of op één der hemellichamen, hoe dacht men zich dat dan in, en welke bijzonderheden kunt U daarover meedeelen?

f. Was dit paradijs een tuin met boomen, of bevond er zich ook een tempel?

g. Werd er ook goud en edelgesteente gevonden?

h. Hoe werd dat paradijs genoemd en wat beteekenen die namen?

i. Was dit paradijs de woonplaats van de(n) eerste(n) mensch(en) of niet?

j. Woonde(n) de goden (godheid) daar ook, of kwam(en) deze slechts van tijd tot tijd uit den hemel in dezen lusthof?

k. Bestaat dat paradijs ook nu nog, of is het verdwenen?

l. Indien het eerste, waar bevindt het zich dan (op de aarde, in den hemel, in de onderwereld, en is het nog bereikbaar? indien het laatste, hoe is het dan gebeurd?

m. Indien het bereikbaar was (is), op welke wijze dan (zie ook vr. 2*a* en 2*q*) en door wie?

n. Zijn er gevallen bekend van goden (halfgoden, menschen, priesters, sjamanen, daemonen) die het paradijs hebben bereikt?

p. Wat is de drijfveer voor zulk een tocht naar het paradijs (eeuwige jeugd, eeuwig leven, kennis, heerschzucht, bestrijding van ziekte, terughalen van zielen, juweelen, goud, schatten e.d.)?

q. Kunt u ook nadere bijzonderheden meedeelen over zulk een tocht naar het paradijs (of naar het zielenland): den te volgen weg, het vervoermiddel (vogel, paard, karbouw, visch, vliegend tapijt, etc.); wat men onderweg ziet (gebergten, zeeën, rivieren, poorten, duisternis, boomen, bronnen, goud, edelgesteenten); wie men tegenkomt (reuzen, slangen, goden, etc.)?

r. Bestond (bestaat) er ook eenig verband tusschen het paradijs en de zon, de maan of de sterren?

s. Bestond (bestaat) er ook eenig verband tusschen het paradijs en de onderwereld (bijv. doordat het paradijs

zich bevindt boven de onderwereld; of doordat een bepaalde plaats in het paradijs den toegang vormt tot de onderwereld; of doordat een boom uit de onderwereld omhoog groeit, door het paradijs, naar den hemel; of doordat de hemelas, die onder- en bovenwereld verbindt, loopt door het paradijs etc.)?

Over de oorzaken van het verbreken van den band tusschen hemel en aarde, van de verdrijving uit het paradijs, de bewaking van het paradijs, van den levensboom en het levenswater, e.d., zie de vragen onder D. en E.

3. *a.* Bestaan er ook verwachtingen, dat deze geluksstaat eenmaal wederkeeren zal (cf. vr. 31 *j*)?
   b. Zoo ja, voor wie? Voor de gestorvenen in het algemeen of voor bepaalde uitverkorenen? Indien dit laatste wie zijn dat dan?
   c. Hoe denkt men zich dat toekomstig paradijs (een geluksstaat in een hof; in den hemel bij de goden; afzonderlijk in de onderwereld of elders) en hoe ziet het er uit?
   d. Waar bevindt zich dat zielenland en hoe komt men er? (cf. vr. 2 *l*).
   e. Kan men het ook tijdens dit leven bereiken (cf. vr. 2 *l*).

B. *Betreffende de paradijsboomen.*

4. *a.* Zijn U (in Uw ressort) ook verhalen bekend over één of meer boomen, die een bepaalde rol spelen in het paradijsverhaal? (zie ook vr. 2*a* en *q*).
   b. Zoo ja, wat zijn dat dan voor boomen? (zie voor nadere specialiseering de vragen 5-12).
   c. Was aan één of meer van deze boomen ook een goddelijk verbod verbonden? (zie ook vr. 7*c*).
5. *a.* Zijn U ook mythen of legenden bekend, die handelen over een boom of plant, die door zijn (haar) vruchten, bladeren, of wortels (eeuwig) leven, eeuwige jeugd, genezing of onsterfelijkheid schenkt?
   b. Zoo ja, waar bevond (bevindt) zich deze boom (of

plant) (in den hemel, in de onderwereld, op de aarde; in het paradijs, op een berg, op een eiland, op den bodem der zee, op één der hemellichamen)?

c. Hoe is deze boom (plant) te bereiken?

d. Zijn er gevallen bekend van goden of menschen, die van dezen boom (plant) gegeten hebben? Zoo ja, wat waren daarvan de gevolgen? En zoo neen, wat waren daarvan de oorzaken?

e. Speelt deze boom nog een rol in het leven van de menschen? En zoo ja, welke? (bij welke gelegenheden: geboorte, huwelijk, besnijdenis, initiatie, overlijden, begrafenis, etc.).

f. Hoe is de naam van dezen boom en wat beteekent die naam?

g. Wat voor soort boom is het (wijnstok, vijgeboom, palmboom etc.)?

h. Bestaat er ook eenig verband tusschen dezen boom en één (of meer) der volgende?

6. *a.* Zijn U ook mythen of legenden bekend, die spreken van een boom (of plant), die door zijn (haar) vruchten of bladeren kennis of wijsheid schenkt?

b. Zoo ja, hoe ziet deze boom er uit?

c. Waar bevindt hij zich? (hemel, aarde, onderwereld, hemellichamen etc.).

d. Hoe is hij te bereiken?

e. Zijn er gevallen bekend van menschen of (half)goden, die van zijn vruchten (bladeren) gegeten hebben? Zoo ja, bij welke gelegenheden?

f. Hoe heet deze boom en wat beteekent die naam?

g. Bestaat er ook eenig verband met den levensboom of met de boomen van vr. 7-12?

7. *a.* Kent U ook verhalen over een boom (op plant), die den dood veroorzaakt van hen, die van zijn (haar) vruchten (bladeren, wortels) eten?

b. Zoo ja, hoe ziet deze boom er uit (wortels, stam, takken, bladeren, vruchten)?

c. Bestond (bestaat) er ook een bepaald verbod of een waarschuwing betreffende het eten van dezen boom? (cf. vr. 4 *c*).

d. Zijn er ook menschen of (half)goden, die van dezen boom gegeten hebben?
e. Wat waren (zijn) de gevolgen daarvan?
f. Speelt deze boom nog een rol in het leven der menschen? Zoo ja, welke?
g. Hoe heet deze boom en wat beteekent deze naam?
h. Wat voor soort boom is het?
i. Is er ook eenig verband tusschen deze en de bovengenoemde en hieronder nog te noemen boomen?

8. *a.* Bestaan er in Uw ressort ook verhalen over een boom, die de wenschen vervult van hen, die van zijn vruchten (bladeren) eten?
b. Zoo ja, hoe ziet deze boom er uit? (wat voor wortels, stam, takken, bladeren, vruchten etc.).
c. Waar bevindt zich deze boom (hemel, aarde, onderwereld, hemellichamen)? Indien op de aarde, waar dan (één van de windstreken, middelpunt, berg, terras etc.)?
d. Hoe is deze boom bereikbaar?
e. Kan men zijn wenschen ook verkrijgen op een andere wijze dan door het eten van zijn vruchten of het plukken der bladeren (bijv. doordat de boom allerlei geschenken, kleeren, goud, edelgesteenten e.d. draagt, die men eenvoudig mee kan nemen)?
f. Hoe wordt deze boom genoemd en wat beteekent deze naam?
g. Speelt deze boom nog een rol in het dagelijksche (godsdienstige) leven van de menschen? En zoo ja, welke?

9. *a.* Kent U ook legenden over een boom, die de geheele aarde overschaduwt?
b. Zoo ja, waar bevindt zich deze boom, hoe ziet hij er uit, hoe wordt hij genoemd, en wat voor functie vervult hij?

10. *a.* Bestaan er in Uw ressort ook verhalen, die spreken van een boom, die licht verspreidt (hetzij door lichtgevende takken [bladeren, vruchten], door juweelen en goud, door de zon etc.)?
b. Zoo ja, waar bevindt zich de boom, hoe wordt hij genoemd en wat voor functie vervult hij?

11. *a.* Bestaan er ook verhalen over een kalender- of lotsboom in Uw ressort, die op eenigerlei wijze met het leven van bepaalde personen samenhangt?
    b. Zoo ja, op welke wijze wordt dan de tijdsduur aangegeven of het lot der menschen bepaald?
    c. Hoe heet deze boom?
12. *a.* Komen er in Uw ressort ook verhalen voor over een omgekeerden boom?
    b. Zoo ja, waar bevindt zich die boom (zon, maan, hemel, etc.)?
    c. Hoe heet die boom en welke functie verricht hij?
13. Bestaat er ook eenig verband tusschen één der boven genoemde boomen en één der hemellichamen (zon, maan, sterren) of symbolen daarvan (adelaar, bol, monsterkop, gevleugelde discus, caduceüs, uraeüs, trisoela etc.)?
14. Bestaan er ook afbeeldingen of nabootsingen van één dezer boomen? Zoo ja, hoe zien die er uit; waar wordt deze boom geplaatst; en welke rol spelen zij in het (godsdienstige) leven? Worden daarop de hemellichamen (of symbolen daarvan) ook afgebeeld? (cf. vr. 13).
15. Komen twee (of meer) dezer boomen (zuilen) ook gecombineerd voor?
16. Bestaat er ook eenig verband tusschen één dezer boomen en den wereldberg of de wereld-(hemel)-as? (zie vr. 2*s*).
17. Zijn de hemellichamen ook aan één dezer boomen verbonden of beschrijven ze hun banen rondom één van hen? (cf. vr. 13).
18. Bestaat er ook eenig verband tusschen één dezer boomen en den wereldnavel, de vruchtbaarheid in het algemeen (phallisme, linga en yoni e.d.), een bepaalde vruchtbaarheidsgod(in)? En zoo ja, hoe is dit verband? Komt dat uit bij godsdienstige plechtigheden?
19. Bestaat er ook eenig verband tusschen één dezer boomen en het levenswater, den wereld-(hemel-)oceaan, den oorsprong der rivieren etc., waarover in de volgende vragen wordt gehandeld?

C. *Betreffende de paradijsrivieren en het levenswater.*

20. *a.* Zijn U ook mythen of legenden bekend, waarin ge-

sproken wordt over het levenswater, een levensbron, levenssap of levensstroomen?

b. Indien er sprake is van een levensstroom, is er dan slechts één, of zijn er meer (eventueele splitsing), en zoo dat laatste het geval is, hoeveel dan?

c. Wat ontvangt hij, die van dit levenswater drinkt (eeuwig leven, onsterfelijkheid, eeuwige jeugd, genezing, of ook wijsheid, kennis, profetische gave, of juist vergetelheid)?

d. Hoe heet dit water (deze levensbron, levensstroomen) en wat beteekent die naam?

e. Waar bevindt zich dit levenswater (in het paradijs, bij den levensboom, in het midden der aarde, in den hemel, in de onderwereld, op den bodem van den oceaan, in vruchten, op den godenberg, in een tempel etc.)? En hoe bereikt men het?

f. Wordt het levenswater(-sap) op natuurlijke wijze verkregen (uit een bron, vruchten etc.) of wordt het bereid? Indien het laatste, hòe wordt het dan bereid (samenstelling) en door wie?

g. Zijn er gevallen bekend van menschen of (half-)goden, die uit de levensbron of van het levenswater(-sap, -stroomen) hebben gedronken? Zoo ja, wat was het resultaat? (cf. vr. 20c).

21. Staat het levenswater ook in eenig verband
a. met een slang,
b. met een adelaar,
c. met goud,
d. met den oorsprong van alle rivieren,
e. met (den navel der) aarde,
f. met de onderwereld,
g. met den dood of
h. met één der hemellichamen?

22. Wordt er naast het levenswater ook gesproken van water(en) des doods of van een bron, die den dood of i.d. veroorzaakt?

23. Wordt in de U bekende verhalen ook iets gezegd over een hemeloceaan, over een bewaarplaats van regen, over rivieren, die in den hemel, bij een godheid ontspringen

en vandaar naar de aarde stroomen? En worden die ook met het levenswater in verband gebracht? (cf. vr. 19).

24. Zijn U ook mythen bekend, waarin gesproken wordt van een wereldoceaan, van een zoutwater-, een zoetwater- of (en) een melk-zee? Zoo ja, staan die ook in eenig verband met het levenswater? (cf. vr. 19).

25. Kent U ook verhalen over een godin der vruchtbaarheid (moedergodin e.d.) met vele borsten, die de goden (menschen, dieren en planten) voedt door de melk van haar borsten? staat die godin ook in eenige betrekking tot het levenswater? (cf. vr. 18).

26. Bestaat er ook eenig verband tusschen het levenswater en de vruchtbaarheid in het algemeen en bepaalde vruchtbaarheidsriten (phallisme, linga- en yoni-cultus e.d.)? (cf. vr. 18).

D. *Betreffende de slang, den zondeval, den vloek en de paradijsbelofte.*

27. *a.* Zijn U ook mythen en legenden bekend, waarin de slang een meer of minder belangrijke rol speelt? Zoo ja, hoe luiden deze legenden?

b. Hoe stelt men zich de slang voor (als een gewone slang, als een draak, een monster, een godheid, een daemon met pooten, met vleugels, met een kroon, met vuur etc.)?

c. Staat de slang ook in eenig verband met den levensboom (den doodsboom, boom der kennis) of het levenswater? Zoo ja, welke is dat verband?

d. Wordt de slang ook in verband gebracht met de oorzaak van de scheiding tusschen hemel en aarde, van zonde, ziekte, ellende, dood e.d.?

e. Kent men de slang ook als verleidster der menschen of als roofster van het levenswater, de levensplant e.d.?

f. Waar wordt de slang gedacht te wonen (op of onder den godenberg, in de aarde, in de onderwereld etc.)? Indien in de onderwereld, waar bevindt zich dan de toegang?

g. Wordt de slang beschouwd als een onheil- of als een gelukbrengend dier?

h. Bestaat er ook een legende, dat de wereld door een slang wordt omgeven of door een slang gedragen? Of door een ander dier (olifant, schildpad etc.)?

28. *a.* Wat beschouwt men als de oorzaak van de zonde, den dood, de scheiding tusschen hemel en aarde etc.? (cf. vr. 27 *d.*).
b. Indien veroorzaakt door (half)goden, engelen, menschen, dieren, planten, hoe kwamen deze tot die daad en waarin bestond ze?
c. Wat waren de gevolgen? (zie ook vr. 29).

29. *a.* Zijn U ook verhalen bekend van een oordeel over menschen, die als god willen zijn; die naar den hemel opklimmen of op den godenberg; die uit den hemel de wijsheid, de onsterfelijkheid, het levenswater, vuur, rijst, vruchten, of iets dergelijks willen rooven, en die daarin al dan niet geslaagd zijn? Zoo ja, welke is dan dat oordeel (dood, ziekte, oud worden; verbranden met [hemel]vuur; verbreking van den band met de godheid of verdrijven uit den godentuin; naaktheid; moeizaam verkrijgen van levensonderhoud e.d.)?
b. Wordt een dergelijk oordeel ook vermeld van andere menschen, van goden, engelen, dieren (slang, adelaar etc.), planten (boomen e.d.)?
c. Staat dit oordeel ook in eenig verband met de onderwereld of met de hel?

30. *a.* Wordt er in de U bekende mythen en legenden ook gesproken van een strijd tusschen slangen en een godheid, tusschen slangen en menschen (halfgoden, heroën etc.) of tusschen slangen en andere dieren (adelaar, stier, paard etc.)?
b. Hoe is het einde van dezen strijd? (cf. vr. 29 *b*).
c. Is er ook sprake van een terugkeer naar het oorspronkelijk paradijs? (cf. vr. 2 *k-q*).
d. Kan men zelf naar het paradijs terugkeeren of heeft men een helper (raadgever, wegwijzer, beschermer, verlosser) noodig?
e. Indien dat laatste, wie is dan deze helper, hoe heet hij en wat beteekent die naam?

E. *Betreffende de poortwachters.*

31. *a.* Zijn U ook mythen of legenden bekend, waarin de held op zoek naar het levenswater (of naar het paradijs, het eeuwige leven, het geluk, naar kennis, naar zijn bruid, naar een geroofden schat, naar goud etc.) onderweg menschen (reuzen, monsters, halfgoden), goden, engelen, dieren (slangen, draken, schorpioenen, adelaars, etc.) ontmoet, die hem den toegang belemmeren? (cf. vr. 2*m-q*).

b. Zoo ja, hoe zien deze menschen, goden, engelen of dieren er uit? Hoe heeten ze? Wat is hun bedoeling en taak? Hoe eindigt hun strijd?

c. Zijn er behalve deze menschen etc. ook nog andere belemmeringen (vuur, zwaarden, smalle bruggen, ravijnen, gebergten, zeeën, duisternis etc.)? En hoe overwint hij deze moeilijkheden? Wat zijn de gevolgen voor hem?

d. Kent U ook legenden, waarin de held gebergten moet doortrekken, die zich telkens openen en sluiten, of poorten (zuilen), die een dergelijke eigenschap hebben of die streng worden bewaakt?

e. Zoo ja, waar bevinden zich die poorten (in een muur, in een gebergte, poorten van een tuin of van een tempel, van den hemel of van de onderwereld)? Hoeveel van die poorten (gebergten) moet de held doorschrijden? Hoe zien die poorten er uit (ook met vleugels)? En hoe zien de bewakers er uit?

f. Indien de held er in slaagt deze poorten te doorschrijden, waaraan dankt hij dat, en wat zijn de gevolgen voor hem (verliezen van bezittingen, van kleeren, van lichaamsdeelen, bepaalde beloften etc.)?

g. Staan deze poorten ook in eenig verband met den hemel (godenpoort, poort in hemelmuur) of met de hemellichamen (zonnepoort e.d.), met het paradijs, den levensboom, het levenswater of met de onderwereld? (cf. vr. 31 *e*).

h. Is er ook sprake van verschillende terrassen, die moeten worden beklommen, van verschillende stadia of sferen, die doorloopen moeten worden, van een hemel-

berg met verdiepingen, een hemelzuil met inkepingen, een hemelreis met verschillende stations etc.?

i. Indien de held niet slaagt in zijn ondernemingen, zal dan het paradijs (eeuwige leven, geluk, levenswater etc.) altijd onbereikbaar blijven of zullen de zielen na den dood of de menschheid in de toekomst toch het paradijs (den hemel etc.) bereiken (cf. vr. 3).

Naschrift.

1. Indien over één van de onderwerpen, die in de bovenstaande vragen worden aangevoerd of behandeld, reeds iets is gepubliceerd, zou ik gaarne van U daarvan opgave ontvangen, liefst zoo volledig mogelijk.
2. Mochten van bepaalde legenden verschillende lezingen bestaan, dan verzoek ik U vriendelijk mij ook de afwijkingen (liefst met aanduiding van de plaats van oorsprong en [of] den zegsman) te willen meedeelen.
3. Indien de door mij bedoelde mythen nog niet zijn gepubliceerd, dan zou U mij ten zeerste verplichten door mij die verhalen in den oorspronkelijken vorm, waarin ze U werden medegedeeld (eventueel met opgave van afwijkende lezingen), met vertaling (of alleen in vertaling) toe te zenden.
4. Indien U nog meerdere gegevens, aanwijzingen, raadgevingen kunt verschaffen, die naar Uw oordeel voor mijn onderzoek van belang kunnen zijn, ook al worden ze niet in mijn vragen genoemd, dan zal ik U daarvoor ten zeerste dankbaar zijn.
5. Aangezien het voor mij van groot belang is, dat zooveel mogelijk verhalen uit alle oorden van Indië worden verzameld, onderzocht, gerangschikt en vergeleken, zou ik vooral gaarne van U willen weten, en liefst zoo spoedig mogelijk:
   a. of U genegen is mij in dezen te willen helpen, door de bovenstaande vragen alle (of ten deele) zooveel in Uw vermogen is te beantwoorden;
   b. zoo ja, wanneer ik ongeveer mag rekenen op het ontvangen van Uw beantwoording;
   c. zoo neen, of U mij ook namen en adressen kunt op-

geven (liefst zooveel mogelijk) van personen, die naar Uw oordeel geacht mogen worden mijn vragen te kunnen en te willen beantwoorden;

d. of U hetzelfde wilt doen (als onder *c* wordt gevraagd) ook al bent U zelf ook bereid deze vragen te beantwoorden.

En nu tenslotte, op het belang van een onderzoek als door mij bedoeld, behoef ik U wel niet te wijzen. Ik ben overtuigd, dat U het daarin geheel met mij eens zult zijn. Ook wat betreft de noodzakelijkheid van samenwerking in dezen. Anders zou ik U deze vragen niet hebben toegezonden. Maar toch wil ik dit rondschrijven niet beëindigen dan nadat ik U bij voorbaat van harte dank gezegd heb voor de bereidwilligheid, waarmede U mijn exposé hebt willen lezen en een deel van Uw tijd en Uw kennis wilt beschikbaar stellen voor het beantwoorden van mijn vragen.

Ik hoop U bij leven en welzijn te zijner tijd de resultaten van ons gemeenschappelijk onderzoek te kunnen meedeelen.

Met beleefde groeten,

Hoogachtend
Uw dw.,
w.g. H. BERGEMA.

REGISTER VAN TEKSTEN.

Gen. 2 bl. 292.
Gen. 2 : 4*a* 219 sq.
Gen. 2 : 5 203.
Gen. 2 : 7 203.
Gen. 2 : 8 163, 169.
Gen. 2 : 9 120 sqq., 146, 153.
Gen. 2 : 10 177 sqq.
Gen. 2 : 10-14 126, 165.
Gen. 2 : 15 364.
Gen. 2 : 16, 17 140, 169.
Gen. 2 : 19 203.
Gen. 2 : 25 195.
Gen. 2 : 8—3 : 24 114.
Gen. 2 en 3 118 sqq.
Gen. 3 : 3 128.
Gen. 3 : 5 172.
Gen. 3 : 7 172 sq.
Gen. 3 : 14 150, 184.
Gen. 3 : 15 183 sq., 203.
Gen. 3 : 20 213 sq.
Gen. 3 : 21 203.
Gen. 3 : 22 125, 142 sqq., 173.
Gen. 3 : 22, 24 135 sqq., 138, 140, 146, 165, 450.
Gen. 3 : 23 203.
Gen. 6 : 3 126, 128, 137, 483.
Gen. 11 : 1-9 483 sqq.
Gen. 43 : 32 348.
Gen. 46 : 34 348.
Gen. 50 : 10 348.
Ex. 1 : 10 138.
Deut. 1 : 39 167.
Deut. 12 : 2 468.
Deut. 32 : 40 bl. 136.
1 Sam. 2 : 6 136.
1 Sam. 13 : 19 139.
2 Sam. 10 : 3 sqq. 515.
2 Sam. 14 : 17 167.
2 Sam. 19 : 35 167.
1 Kon. 1 : 31 135.
1 Kon. 3 : 9 168.
1 Kon. 4 : 25 472.
1 Kon. 6 : 29, 32, 35 450, 491.
1 Kon. 7 : 15-22 en 41 452.
1 Kon. 7 : 36 450, 491.
1 Kon. 14 : 23 460.
1 Kon. 15 : 13 460.
2 Kon. 16 : 4 468.
2 Kon. 17 : 10 468.
2 Kon. 18 : 4 519.
1 Kron. 29 : 23 135.
2 Kron. 3 : 15-17 452.
2 Kron. 28 : 4 468.
Neh. 2 : 3 135.
Job 1 : 21, 22 515.
Job 7 : 16 136.
Job 19 : 25 136.
Job 19 : 25-27 136.
Job. 26 : 13 518.
Ps. 2 135.
Ps. 16 : 9-11 136.
Ps. 17 : 15 136.
Ps. 22 : 27 136.
Ps. 36 : 10 332.
Ps. 45 135.
Ps. 47(48) : 3 441.

Ps. 49 : 16 bl. 136.
Ps. 73 : 24 136.
Ps. 73 : 26 136.
Ps. 89 : 2 137.
Ps. 90 : 2 136 sq.
Ps. 101 : 26 sqq. 137.
Ps. 110 135.
Ps. 133 : 3 136.
Spr. 3 : 18 145, 240.
Spr. 10 : 11 332.
Spr. 11 : 30 145, 148.
Spr. 13 : 12 146, 148.
Spr. 13 : 14 332.
Spr. 14 : 27 332.
Spr. 15 : 4 146, 148.
Spr. 15 : 24 136.
Spr. 16 : 22 332.
Pred. 3 : 11 137.
Pred. 5 : 14 515.
Pred. 10 : 11 519.
Hoogl. 4 : 15 332.
Jes. 1 : 29 470.
Jes. 5 : 20 168.
Jes. 7 : 15, 16 167.
Jes. 14 : 13 440 sq.
Jes. 14 : 22 sqq. 484.
Jes. 19 : 19 465.
Jes. 20 : 4 515.
Jes. 25 : 8 136.
Jes. 26 : 19 136.
Jes. 27 : 1 518.
Jes. 32 : 1 135
Jes. 40 : 28 137.
Jes. 45 : 4-7 392.
Jes. 50 : 10sq. 392.
Jes. 57 : 5 468.
Jes. 65 : 22 (LXX) 149 sq., 240.
Jer. 2 : 13 332.
Jer. 2 : 20 468.
Jer. 2 : 27 460.
Jer. 3 : 6, 13 468.
Jer. 10 : 10 136.
Jer. 17 : 2 468.
Jer. 17 : 13 332.
Jer. 22 : 24 438.
Jer. 23 : 5 135.
Jer. 30 : 9 bl. 135.
Jer. 52 : 20 452.
Klaagl. 4 : 20 135.
Ez. 6 : 13 468.
Ez. 8 : 16 392.
Ez. 17 445 sq., 492.
Ez. 28 : 12 sqq. 432 sqq., 484, 492.
Ez. 28 : 13 sqq. 161, 163, 432 sqq.
Ez. 31 447 sqq., 492.
Ez. 37 : 1-14 136.
Ez. 37 : 22, 24 135.
Ez. 40 : 16 450.
Ez. 40 : 49 453, 455, 458.
Ez. 41 : 18 sqq. 450 sqq., 491.
Ez. 47 382.
Ez. 47 : 1-12 246, 278, 332, 427 sqq.
Ez. 47 : 7 157, 256, 258, 427 sqq., 436, 491.
Ez. 47 : 9 157.
Ez. 47 : 12 153, 242, 427 sqq., 436, 491, 492.
Dan. 4 445.
Dan. 4 : 34 135.
Dan. 6 : 27 135.
Dan. 7 : 14 135.
Dan. 12 : 2 136.
Hos. 2 : 2 515.
Hos. 6 : 2 136.
Hos. 9 : 3 162 sq.
Hos. 13 : 14 136.
Hos. 14 : 9 474.
Joël 4 : 18 332.
Am. 5 : 14 168.
Am. 9 : 3 518.
Jona 4 : 11 167.
Micha 3 : 2 168.
Micha 4 : 4 472.
Hagg. 2 : 23 (24) 437.
Zach. 1 : 5 136.
Zach. 3 : 3-5 256.
Zach. 3 : 10 472.
Zach. 4 256.

Zach. 4 : 2 sqq. bl. 477.
Zach. 14 : 8 332.
Matth. 17 : 2 256.
Marc. 9 : 3 256.
Luk. 24 : 4 256.
Joh. 3 : 14 229.
Joh. 4 : 10, 11 332.
Joh. 4 : 14 332, 487.
Joh. 6 : 35, 48 488.
Joh. 7 : 37 487.
Joh. 15 : 1 490 sq., 493.
Joh. 20 : 12 256.
Rom. 5 : 12 148.
1 Cor. 15 378.
Openb. 1 : 12 sq. 479.
Openb. 2 : 7 bl. 129, 152 sq., 278, 341, 403, 430, 489, 524.
Openb. 3 : 4 sq., 18 256.
Openb. 4 : 4 256.
Openb. 6 : 11 256.
Openb. 7 : 9, 13 256.
Openb. 11 : 4 478.
Openb. 22 : 1 sq. 410.
Openb. 22 : 2 153 sqq., 254, 278, 341, 403, 430, 431, 489.
Openb. 22 : 14, 19 154, 158, 278, 341, 403, 489.

REGISTER VAN AUTEURSNAMEN.

De cursief gedrukte cijfers verwijzen naar de overeenkomstige nummers in de lijst van afbeeldingen.

A.

Aalders, G. Ch., 53, 68, 83, 116, 118, 121, 122, 123, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 146, 149, 153, 160, 163, 164, 166, 168, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 203, 213, 219, 220, 223, 226, 228, 233, 234, 290, 296, 298, 299, 305, 311, 314, 327, 345, 348, 357, 364, 366, 387, 428, 442, 448, 452, 460, 462, 465, 466, 468, 469, 470, 485, 487, 502, 515, 518, 524, 525, 535, 545.
Aarne, Antti, 23, 60, 61, 554, 558.
R. Abba, 248.
'Abd-al-Kārīm al-Gīlī, 272.
Abū Naṣr al-Sarrāj, 272.
Achilles Tatius, 481.
Acosta, Jos., 104.
Adam van Bremen, 550.
Addison, J. Th., 102.
Adriani, N., 45, 48, 319.
Adriani-Kruyt, 45, 48.
Adriani-Schwartz, 319.
Aelianus, 443.
Agrippa, H. Corn., 201.
Ahrens, K., 267.
Aichele, W., 6, 35, 44, 275.
Aiken, C. F., 382.
R. Akiba, 260.
Albert, E., 383, 513, 518.
Albright, W. F., 9, 164, 176, 214, 248, 261, 289, 294, 298, 311, 312, 313, 316, 319, 333, 345, 496, 500, 501, 513, 516, 522.
Alexander, H. B., 276, 332, 559.
Alfrink, B., 440, 441.
Allier, Raoul, 44.
Alt, A., 348, 460.
Althaus, P., 107, 111.
Ambrosius, 194, 197, 199, 511.
Amélineau, A., 357.
Amélineau, E., 181.
Amer Ali Syed, 15.
Ammianus Marcellinus, 389.
Anastasius Sinaita, 247, 504, 507.
Andel, H. A. van, 103, 104.
Anderson, J. C. 562.
Anderson, W., 10, 86, 552.
Andrae, Tor, 266, 267.
Andrae, W., 450.
Andres, 104.
Andrian, 486.
Ankermann, B., 76, 497.
Anselmus van Canterbury, 231.
Apollodorus, 548.
Aristobulus, 194.
Aristoteles, 498.
Arnold, T. W., 15.
Assemani, J. S., 198.
Astey, 545.
Astruc, J., 124.
Athanasius, 211.
Audin, A., 500, 501.
Auerbach, 176.
Aufhauser, J. B., 113.
Augustinus, 102, 112, 194, 198, 199, 200, 201, 231, 511.
Ausfeld, A., 528.
Ayles, B. H. H., 176, 211, 213.

B.
Baal, J. van, 44, 376.
Baentsch, B., 343, 469.
Baetge, W., 102.
Baiḍawī, 274, 507.
Baikie, J., 347, 350.
Bājazid, 272.
R. Banna'a, 264.
Barbar, L., 558.
Bardenhewer, O., 197, 256.
Barnes, W. E., 441.
Barns, Th., 458, 511, 545.
Barth, J., 123, 266.
Barth, K., 110.
Bartholomae, Chr., 389, 391, 393, 403.
Bartmann, B., 202.
Boerkoel, J. D., 232.
Barton, G. A., 176, 207, 212, 248, 288, 289, 298, 325, 334, 369, 421, 443, 457, 458, 459, 460, 462, 468, 500, 520, 545, 559.
Basilius de Groote, 197.
Basset, R., 487.
Bastian, Ad., 14, 60, 73, 74, 75, 276, 331, 545, 562.
Baudissin, W., 39, 89, 121, 182, 272, 296, 324, 329, 334, 337, 340, 342, 368, 376, 398, 416, 430, 432, 440, 458, 459, 461, 462, 464, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 482, 517, 519, 526, 527.
Bauer, H., 134, 214, 460, 463, 464.
Bauer, Walter, 151, 160.
Baum, Joh. W., 174, 232, 234, 525.
Baumann, E. D., 550.
Baumann, H., 39, 182, 276, 317, 318, 319, 339, 359, 368, 446, 484, 485, 513, 539, 560.
Baumgärtel, Fr., 343.
Baumgarten, W., 142, 176.
Baur, F. Chr., 206.
Bavinck, H., 70, 101, 108, 125, 130, 172, 174, 183, 185, 224, 232, 497, 515, 526.
Bavinck, J. H., 2, 46, 107.
Bea, A., 142.
Becker, C. H., 267.
Becker, E. J., 395.
Beda Venerabilis, 201.
Bédier, J., 60.
Beek, M. A., 132, 142, 514.
Beer, G., 242, 244, 383, 422, 455, 465.
Beets, H., 101.
Begrich, J., 133, 500, 501, 502.
Behm, Joh., 157.
Bekker, Balth., 201.
Belf, Jos., 35.
Bell, Rich., 267.
Bellon, K. L., 66, 67, 68, 69, 77, 86.
Belot, J. B., 268.
Benfey, Theod., 60, 61.
Bengel, E. G., 155.
Bensly and James, 241.
Benveniste, E., 389, 390, 409.
Benzinger, I., 305, 430, 436, 453, 454, 455, 457, 459, 460, 465, 467, 480, 481, 482, *18*, *45*.
Bérard, V., 464.
Berdjajew, N., 205.
Berg, C. C., 3, 33, 114.
Bergema, H., 1, 31, 33, 57, 66, 69, 70, 71, 77, 79, 80, 82, 101, 104.
Bergsträsser, G., 345.
Berkouwer, G. C., 70, 203, 220, 226, 525.
Berliner, A., 266.
Bernet Kempers, A. J., 30.
Bertholet A., 100, 157, 160, 161, 181, 182, 400, 402, 403, 406, 409, 430, 434, 435, 437, 442, 444, 447, 448, 451, 455, 520, 549, 551, 560, 561.
Bertling, C. T., 95.
Bertram, G., 136.
Best, E., 31.
Bestermann, T., 114.
Bethe, E., 58, 64.
Bevan, 439, 451.
Bevan Jones, L., 15.
Beverland, Hadr., 211.
Beyer, H., 559.

Bezemer, T. J., 45.
Bezold, C., 88, 249, 296, 301, 505.
Bilabel, F., 301.
Bin-Gorion, Em., 501.
Bin-Gorion, M. J., 464, 529.
Bissing, Fr. W. von —, 348.
Blackman, A. M., 357, 358, 367, 370.
Blagden, O., 5, 28.
Blau, A., 226.
Bleichsteiner, R., 262, 332, 449, 558.
Blochet, E., 395.
Blochwitz, Joh., 545.
Blok, H. P., 358.
Boas, Fr., 80, 95, 96, 97, 276, 407.
Böckh, H., 65.
Boehmer, J., 214.
Boer, R. C., 58.
Boeser, P. A. A., 354, 368.
Boetzelaer van Dubbeldam, C. W. Th. van, 103.
Böhl, F. M. Th., 44, 83, 89, 90, 100, 138, 160, 185, 191, 220, 250, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 299, 309, 330, 357, 434, 438, 440, 441, 443, 444, 455, 472, 490, 514, 516, 519.
Boissier, A., 175.
Böklen, E., 39, 64, 148, 208, 209, 230, 257, 262, 319, 331, 339, 383, 401, 412, 434, 435, 440, 445, 449, 477, 479, 481, 518, 553.
Boll, Fr., 188, 431.
Bolte, J., 38, 276, 464.
Bolte-Polivka, 38, 59, 276, 319, 331.
Bonaventura, 231.
Bondt, A. de —, 527.
Bonhoeffer, 227.
Bonnet, 374.
Bonnwetsch, G. Nath., 171, 243.
Borchardt, L., 346, 372.
Bornemann, W., 105.
Bosch, F. D. K., 42.
Bosch, J. W. v. d., 103.
Bossert, H. Th., 527.
Böttticher, C., 406, 464, 549.
Bousset, W., 152, 153, 155, 181, 188, 254, 359, 378, 397, 400, 410, 433, 440, 489, 505, 506, 520, 529.
Bousset-Gressmann, 244, 254, 383, 412.
Box, G. H., 241.
Brandes, J., 26.
Brandstetter, R., 45, 555.
Brandt, W., 261.
Breasted, J. H., 346, 350, 351, 357, 368, 370.
Bretschneider, K. G., 206.
Brett, W. H., 559.
Briem, Efr., 89.
Brock-Utne, A., 162, 485.
Brockhaus, 26.
Brögelmann, E., 348.
Bros, A., 68, 72.
Brown, G., 562.
Brown, Radcliffe, 94.
Browne, George, 176.
Browning, C. W., 129, 138.
Brugges, E., 295.
Brugsch, H. K., 350, 363, 367, 370.
Brunner, E., 70, 107.
Bruijel, F. J., 481, 483.
Buber, M., 142, 263.
Bucher, P., 352.
Buck, A. de —, 322, 351, 352, 356, 359, 368, 373, 374, 378, *24*, *25*, *96*.
Budde, K., 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 162, 165, 166, 172, 173, 175, 190, 213, 216, 304, 305, 334, 335, 343, 465, 500, 501, 502, 503, 515, 517.
Budge, E. A. W., zie Wallis Budge, E. A.
Buhāri, 271, 272, 273.
Bulck, G. van —, 74, 76, 81, 97, 98, 99.
Bulow, W. von —, 562.
Bultmann, R., 158, 488, 490.
Bunsen, C. K. J. von —, 206.
Bürchner, L., 527.
Buren, E. Douglas van —, zie:

Douglas van Buren, E.,
Burkitt, F. C., 123.
Burney, 207.
Burrows, Fr. E., 175, 176, 179, 287, 290, 307, 308, 316, 317, 320, 434, 436, 440, 533, 534.
Bury, J. B., 301.
Buschan, G., 28, 375.
Buttenwieser, M., 242.
Bijvanck, A. W., 547.

C.

Cajetanus, 206.
Caland, W., 392, 399.
Calvijn, 143, 174, 176, 183, 232, 233, 234, 525.
Cameron, G. C., 384.
Campbell, J. F., 182.
Campbell-Bonner, 244.
Campbell Thompson, R., 285, 293, 294, 295, 296, 305, 306, 309, 317, 318.
Canaän, T., 332.
Capart, J., 361.
Cappelle, H. van —, 560.
Capellen, Carl, 5.
Caron, 104.
Carnoy, A. J., 389, 395, 396, 401, 402, 406, 409, 410, 413, 414, 415, 417, 423.
Carpentier, V., 495.
Carroll, J. S., 417.
Casartelli, L. C., 396.
Cassirer, E., 64.
Celsus, 197, 204.
R. Chama b. Chanina, 264.
Champollion, J. F., 62.
Chantepie de la Saussaye, P. D., 62, 63, 182, 301, 306, 322, 323, 326, 350, 355, 368, 378, 387, 392, 395, 399, 406, 407, 410, 413, 414, 419, 421, 443, 446, 450, 454, 459, 460, 461, 462, 470, 497, 522, 546, 551, 552, 556, 557.
Charles, R. H., 153, 155, 240, 244, 246, 249, 254.
Chauvin, V., 37, 396.
Cheminant, P., 441.
Cheyne, J. K., 382, 433.
Chiera, E., 289, 291, 292, 305.
Childe, V. Gordon, zie: Gordon Childe, V.
Chowbe, R. Gh., 553.
Christ, von —, 197.
Christ-Schmid, 528.
Christensen, A., 385, 386, 387, 389, 390, 391, 393, 394, 399, 406, 409, 410, 415.
Christian, V., 30, 285, 302, 386.
Christie, E. B., 495.
Chrysophalus, 511.
Chrysostomus, Johannes, 506, 507, 523, 524.
Chwolsohn, D., 275.
Chijja, 260.
Cicero, 498.
Claire Holt, 35.
Clarke, D. E. M., 551.
Clay, A. T., 290, 291, 292, 294, 323.
Clemen, Carl, 80, 207, 256, 383, 391, 396, 407, 410, 482, 520.
Clemens Alexandrinus, 112, 194, 196, 197, 211, 254, 520.
Clemens Romanus, 152.
Closs, A., 45, 551.
Codrington, R. H., 562.
Cohen Stuart, A. B., 17, 19.
Cohen-Wendland, 194, 195, 196.
Commodianus, 504, 505.
Comte, A., 66, 67.
Conteneau, G., 301, 359.
Cook, St. A., 343.
Cornill, K., 433.
Cosquin, M. E., 60, 86.
Coyajee, J. C., 556.
Conteneau, G., 301, 359.
Crooke, W., 88, 182.
Crüger, J. D., 201.
Cumont, F., 332, 377, 379, 408, 413, 476.
Cunitz, A. E., 174, 232, 234, 525.
Curtiss, S. J., 272, 468, 534.
Cyrillus van Jeruzalem, 511.

D.

Dahmen, P., 102.
Dähnhardt, O., 331, 378, 410.
Dahse, Joh., 500.
Dalman, Gust., 184, 480, 481.
Danoe Adiningrat, R. Tg., 18.
Dante, 275, 417, 510.
Danzel, Th. W., 485, *17, 125.*
Darimi, 272.
Darmesteter, J., 382, 388, 393, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 409, 411, 412, 413, 414, 418.
Darwin, 73.
Daubanton, F. E., 105.
Daumer, G. F., 273.
Davis, F. Hadland, zie: Hadland Davis, F.
Davy, G., 45.
Deimel, A., 175, 176, 180, 182, 208, 229, 287, 293, 295, 299, 309, 335, 518.
Delaporte, L., 182, 284, 301, 302, 325, 386.
Delff, H. K. H., 510.
Delitzsch, Franz, 145, 146, 149, 177, 179, 183, 190, 518.
Delitzsch, Friedr., 84, 121, 131, 175, 176, 177, 287, 299, 304, 305, 334, 440, 516, 520, 521.
Dempwolff, O., 28, 31.
Denner, Jos., 414.
Dennys, N. B., 556.
Deursen, A. van —, 50, 276.
Dhalla, M. N., 386, 413.
Dhorme, E. P., 86, 89, 134, 229, 293, 294, 295, 297, 298, 306, 308, 309, 318, 323, 327, 331, 332, 444, 457, 463, 464.
Dhorme-Vincent, 187, 189, 520, 522.
Dieseldorff, E. P., 560.
Dieterich, A., 89, 255, 413.
Dillmann, A., 133, 134, 143, 185, 226, 246, 304, 305, 520.
Diodorus Siculus, 368, 376, 523.
Dittmar, W., 89.
Dixon, R. B., 36, 39, 80, 81, 93, 95, 96, 97, 98, 275, 276, 377, 561.
Dobschütz, E. von —, 175.
Dombart, Th., 484, 504.
Dongen, G. J. van —, 498, 499.
Doorninck, A. van —, 131, 500.
Dornseiff, Fr., 142, 513, 550.
Douglas van Buren, E., 134, 182, 332.
Dreves-Blume, 509.
Drewes, G. W. J., 18, 534.
Drews, Arth., 65.
Drews, P., 103.
Drisler, H., 396.
Driver, S. R., 175, 177, 188, 189.
Dumézil, G., 332, 400, 402, 404, 408, 413, 414, 548, 550, 553, 554.
Durkheim, E., 1.
Dürr, L., 521, 526.
Dussaud, A., 547.
Dussaud, R., 142, 444, 462, 463, 476.
Dutoit, Jul., 554.
Duyvendak, J. Ph., 31, 46, 47, 48, 359.
Dyroff, K., 534.

E.

Ebeling, E., 286, 293, 296, 301, 306, 308, 309, 312, 323, 324, 325, 326, 330, 331, 526.
Eberhardt, P., 393, 419.
Ebert, 386, 547.
Edelkoort, A., 343.
Edwards, Ch. E., 103.
Eekhout, J. H., 306.
Eerde, J. C. van —, 28, 33.
Eerdmans, B. D., 123, 131, 132, 143, 175, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 296, 304, 305, 454, 456, 460, 465, 470, 484, 520.
Eggeling, 443.
Ehrenreich, P., 45, 51, 64, 65, 66, 86, 97, 208, 210, 211, 559.
Ehrismann, G., 553.
Ehrlich, A. B., 212, 512.

Eichhorn, J. G., 171, 193, 204, 205, 231, 520.
Eichhorn-Gabler, 193, 201, 205, 206.
Eichrodt, W., 121, 392, 400, 421, 441, 459, 460, 462, 465, 471, 520.
Eickstedt, E. Fr. von —, 29, 30, 31, 49, 50, 89, 90, 282, 285, 346, 348, 384, 385, 386.
Eiselen, F. C., 166, 171, 172.
Eisenstädter, Jul., 74, 98.
Eisler, R., 406, 449.
Eissfeldt, O., 58, 217, 441, 462, 464, 500.
Eitan, J., 214.
Elliot Smith, 69, 82, 86, 90, 92, 93, 94, 95, 345.
Eliséev, S., 557.
Emerson, E. R., 331, 378, 559.
Emerson, H. M., 562.
Engelkemper, W., 175, 176, 184, 517.
Epiphanius, 259.
Ephraëm Syrus, 198, 268, 339, 412, 476, 481, 524.
Erkes, Ed., 314, 516.
Erman, Ad., 181, 273, 346, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 358, 360, 361, 362, 364, 365, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 377, 378, 379.
Erman-Ranke, *88*.
Erp, T. van —, *8*, *9*.
Eschenbach, Wolfram von —, 553.
Eugubinus, 176.
Euripides, 477, 548.
Eusebius, 194, 204, 254, 482.
Evans, A. J., 377, 401, 449, 454, 547.
Evans, J. H. N., 377.
Ewald, H. G. A., 157, 220.

F.

Fabri, C. L., 282, 546.
Fabricius, J. A., 250.
Fahrenfort, J. J., 80.
Falkenstein, A., 330.
Farbridge, 454.
Farnell, L. R., 54.
Fausböll, 62.
Feist, S., 302.
Feldmann, Jos., 49, 53, 134, 152, 164, 171, 176, 182, 186, 190, 193, 202, 206, 213, 225, 226, 293, 294, 297, 309, 320, 323, 328, 331, 332, 335, 336, 360, 365, 366, 378, 410, 413, 414, 417, 422, 436, 440, 449, 451, 496, 516, 521, 545, 552, 554, 556, 558, 559, 560, 561.
Fergusson, J. C., 181, 319, 407, 409, 423, 481, 507, 533, 549, 551, 553, 556.
Ferguson, J. C., 556.
Ferrand, J. G., 28.
Fimmen, D., 527.
Finkel, J., 266.
Firdausī, 16, 394, 395, 411, 414, 420, 530, 533.
Firmicus Maternus, 369, 377.
Fischer, H. Th., 35, 47, 48, 51, 70, 71, 87, 88, 89, 95, 275, 359, 371, 372, 377, 555.
Fischer, J., 173.
Flade, G., 102.
Flaskamp, Chr., 102.
Fleure, H. J., 285.
Flier, A. van der —, 515.
Flinders Petrie, W. M., 347, 372.
Florenz, K., 378, 556, 557.
Foerster, W., 158.
Folkard, R., 412.
Fonck, L., 472, 483.
Forrer, E., 301.
Forster, F. H., 267.
Foucart, G., 331, 357, 367, 443.
Fox, C. E., 562.
Fox, W. S., 550.
Foy, W., 450.
Frank, K., 182, 440, 517.
Frankenberg, W., 438, 439.
Frankfort, H., 30, 88, 89, 282, 284, 285, 294, 297, 346, 545.
Frank-Kamenetzki, I., 376.,
Franz, E., 557.
Frazer, J. G., 39, 44, 45, 55, 69, 89, 97, 114, 148, 182, 207, 318, 332,

352, 357, 359, 367, 369, 370, 371, 372, 375, 376, 377, 379, 401, 435, 443, 444, 460, 465, 469, 470, 484, 485, 546, 560.
Freire-Marecco, E., 68.
Freud, S., 64.
Frick, H., 52, 54, 103.
Friederichs, H. F., 30, 50.
Friederici, G., 28, 31.
Friedländer, I., 16, 18, 266, 316, 446, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 538.
Friedrich, J., 306, 312, 444, 463, 464.
Frieling, R., 440, 469.
Fritzsche, O. F., 240.
Frobenius, L., 75, 76, 79, 276, 319, 484.
Frothingham, 298.
Fruhstorfer, 174, 186, 292, 517.
Fulton, A. S., 537.
Fulton, W., 30.

G.

Gabler, J. Ph., 193, 205.
Gadd, C. J., 282, 285, 292, 306, 338.
Gaerthe, W., 440, 446, 547, *117*.
Gairdner, W. H. T., 239.
Galling, K., 450, 451, 453, 455, 460, 461, 465, 470, 480, 481, 483, 484, 519, 521, *6*, *102*.
Galm, M., 103.
Gamaliël I, 260.
Gamaliël II, 260.
Gardiner, A. H., 348, 351, 369, 370, 371, 373.
Garvie, A. E., 107.
Gaster, M., 265, 383, 529, 553.
Gastfreund, Is., 266.
Gebhardt-Harnack, 242.
Geffcken, J., 101, 194, 259.
Geiger, A., 22, 266, 274.
Geiger, B., 400.
Gelderen, C. van —, 121, 143, 188, 189, 286, 301, 305, 343, 346, 347, 348, 349, 385, 386, 451, 453, 464, 465, 471, 473.
Geldner, K. F., 296, 392, 393, 399, 402, 403, 406, 409, 421.
Gemser, B., 145, 146, 147, 299, 330, 469, 526.
Gennep, A. van —, 44, 561.
Germain, L., 93.
Gerstenberg, J. H. von —, 201.
Gesenius, W., 136, 206.
Geurtjens, H., 48, 277.
Giesebrecht, Fr., 305.
Gillen, F. J., 44, 561.
Ginzberg, L., 247, 318, 487.
Gispen, W. H., 119, 305, 349, 437, 439, 440, 442, 449, 452, 453.
Gjerstad, E., 546.
Glasenapp, H. von —, 423, 443.
Glaser, Ed., 176.
Glöckner, O., 204.
Glover, T. R., 102, 112.
Glover, R. H., 103.
Gobineau, De —, 176.
Goblet d'Alviella, 44, 53, 298, 340, 342, 373, 459, 467, 468, 482, 549, 551, 554, 556, 558, *47*, *48*, *49*, *50*, *51*, *52*, *53*, *54*, *55*, *56*, *58*, *59*, *62*, *64*, *68*, *70*, *71*, *87*, *101*, *103*, *118*.
Goddard, P. E., 560.
Goedewagen, T., 44.
Goetze, Albr., 301, 302, 348.
Goldenweiser, A. A., 80, 95, 96, 97, 98.
Goldschmidt, L., 264.
Goldziher, J., 272, 476.
Golther, W., 552, 553.
Gomme, G. L., 72.
Gonda, J., 4, 28, 30, 33.
Goodspeed, E. J., 101, 152, 504.
Gordis, 513.
Gordon Childe, V., 30, 284, 285, 346, 384.
Gorion, Em. bin —, 501.
Goris, R., 13, 275.
Goslinga, C. J., 458.
Goslings, B. M., 6.
Gottheil, R. J. H., 396.
Goudmit, B. C., 322, 557.
Grabmann, M., 104.

Grabowsky, F., 39, 48.
Graffin, 329.
Graebner, Fr., 76, 77, 78, 80, 81, 98.
Grapow, H., 350, 352, 365.
Grassel, A., 71.
Graul, K., 104, 105, 106.
Gray, L. H., 383, 395, 400, 410, 417, 443.
Gregorius van Nazianze, 197.
Gregorius van Nyssa, 197.
Gregorius Tholosanus, 276.
Gressmann, H., 16, 64, 86, 87, 100, 149, 169, 170, 172, 176, 177, 181, 184, 190, 207, 208, 214, 215, 247, 259, 293, 296, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 316, 317, 323, 324, 325, 331, 367, 369, 370, 376, 378, 430, 433, 434, 435, 438, 439, 440, 441, 449, 454, 460, 461, 465, 469, 475, 476, 480, 496, 500, 507, 512, 516, 521, 533, *61*.
Grether, O., 121.
Grey, G., 276, 562.
Greydanus, S., 113, 153, 154, 156, 158, 188, 203, 479, 488.
Grimm, Gebr., 23, 59, 61, 67, 71.
Grolman, H. C. A., 552.
Grönbeck, V., 497.
Groot, J. de —, 86, 141, 247, 306, 454, 455, 456, 465, 467.
Groot, J. J. M. de —, 329, 556.
Grosheide, F. W., 116, 203, 504.
Grössel, W., 103.
Grotefend, G. F., 62.
Gruhn, 176.
Grünbaum, M., 266, 412, 421, 507,
Grundemann, R., 105.
Grünwedel, A., 36.
Gruppe, O., 181, 549.
Gubernatis, A. de —, 104, 409, 545.
Guericke-Roorda, 539.
Guest, Rhuvon, 530, 531.
Gunkel, H., 134, 143, 164, 165, 175, 176, 177, 178, 181, 183, 188, 190, 207, 213, 219, 221, 222, 226, 244, 262, 299, 305, 309, 323, 366, 378, 422, 430, 433, 435, 440, 445, 446, 449, 479, 480, 482, 483, 484, 488, 489, 499, 501, 513, 516, 518, 520, 521, 550.
Gunning, J. G. H., 18.
Günter, H., 36.
Güntert, H., 400, 410, 411, 412, 414, 415, 548.
Günther, H. F. K., 386.
Güterbock, H. G., 284, 324.
Guthe, H., 305.
Gutmann, B., 113.
Guyard, 534.

H.

Haas, H., 368, 370, 372, 374, 413.
Haberlandt, Arth., 72.
Haberlandt, Mich., 75.
Hackin, J., 29.
Haddon, A. C., 68, 71, 72, 74, 94, 95, 96, 97.
Hadland Davis, F., 322, 557.
Hadorn, W., 153, 155, 156, 157.
Hafis, 273.
Hagen, B., 498, 499.
Hagen, S. N., 551.
Hahn, C., 558.
Halévy, J., 214, 382.
Hall, F. W., 550.
Haller, M., 149, 482.
Hambruch, P., 40, 562, 563.
Hanbal, Ahmad ibn —, 272.
Hänel, I., 343.
Harlez, C. de —, 382, 393.
Harnack, A. von —, 101, 102, 105, 204, 500.
Harper, E. T., 496.
Harper, W. R., 329.
Harris, R., 259.
Harris, Z. S., 463.
Harrison, J. E., 520.
Hartenstein, K., 107, 113.
Harting, 104.
Hartmann, H., 390.
Harvey, 505.
Hattinga Raven, A. J. J., 53.

Hauck, A., 101.
Hauer, J. W., 44, 80, 344, 375, 546.
Haug, M., 388.
Haug-West, 388, 395.
Haupt, E., 382.
Haupt, P., 211, 304, 306, 320, 515.
Havermans, F. M., 77.
Hazeu, G. A. J., 19, 32.
Healdam, W., 548.
Heberer, G., 49.
Hegel, 171, 206.
Hehn, J., 54, 86, 182, 298, 330, 335, 343, 516.
Heine-Geldern, Rob., 28, 440, 450.
Heinemann, J., 194.
Heinisch, P., 100, 129, 133, 139, 140, 175, 177, 179, 184, 186, 189, 190, 191, 220, 230, 233, 328, 517, 521, 545.
Held, G. J., 2, 4, 44, 46.
Heller, Bernh., 266.
Hellmuth Frey, 231.
Helm, K., 552.
Hempel, J., 139, 142, 143, 212, 325, 516, 518, 547.
Hengstenberg, E. W., 157.
Hennecke, E., 152, 241, 247, 254, 255, 259, 359, 505, 506.
Hennig, Rich., 282.
Henning, M., 252, 273, 313, 318, 495.
Henry, V., 402.
Hepding, 469.
Hepp, V., 70, 116.
Herder, 64, 171, 204, 206.
Herrmann, Joh., 157, 430, 433, 440, 447, 448, 451.
Herodotus, 339, 548.
Hertel, J., 391.
Herzfeld, E., 285, 384, 386, 389, 391, 420.
Hesiodus, 423, 548, 549.
Hetzenauer, M., 176.
Hévésy, M. G. de —, 29.
Hidding, K. A. H., 35, 42, 44, 48, 332, 375, 377, *3*.
Hieronymus, 204, 244, 468, 506.
Hilion, G., 307.
Hillebrandt, A., 402, 409, 443.
Hillel, 260.
Hippolytus, 199, 445.
Hirschfeld, H., 266.
Hitzig, Fr., 145.
Hoberg, G., 176, 521, 525.
Hocart, A. M., 357, 444.
Hoesein Djajadiningrat, 15, 18.
Holl, K., 102, 103.
Hollander, J. J. de —, 21.
Hollis, F. J., 454.
Hollmann, G., 383.
Holmberg, U., 45, 48, 53, 175, 257, 275, 277, 296, 297, 372, 373, 396, 404, 405, 406, 410, 440, 445, 466, 467, 475, 481, 486, 494, 551, 554, 556, 558, *91*, *104*, *105*, *114*, *115*, *122*.
Hölscher, G., 214, 305, 434, 437.
Holsten, W., 103.
Holt, Claire —, zie Claire Holt.
Holt, H., 81.
Holton, D. C., 557.
Holzinger, H., 127, 139, 165, 177, 178, 180, 183, 184, 219, 221, 231, 335.
Holtzmann, O., 156.
Hommel, F., 161, 175, 176, 285, 287, 293, 294, 301, 304, 331, 434, 440, 451.
Hommes, N. J., 102, 194, 505.
Hond, M. de —, 16, 534.
Hooke, S. H., 534, 535.
Hoonacker, A. van —, 163, 186.
Hoop, A. N. J. Th. à Th. van der —, 29.
Hoops, Joh., 182.
Hoorn, G. van —, 546.
Hoornbeek, Joh., 104.
Hopkins, E. W., 331, 378, 444, 554.
Hopkins, L. C., 182.
Horovitz, J., 22, 266, 267, 270, 437.
Hort, F. J. A., 155, 156.
Hose, Ch., 47, 275.
Howitt, A. W., 44, 561.
Hrozný, B., 284, 302.

Huart, Cl., 421.
Huber, P. E., 299.
Huizinga, J., 57.
Humbert, P., 123, 124, 130, 142, 207, 227, 500, 501.
Humboldt, A. von —, 27.
Hummelauer, Fr. von —, 225, 232.
Hunnius, G., 529, 535.
Hunter, G. R., 30, *63*.
Hüsing, G., 86, 302, 386, 393.

I.

Ibn 'Abbās, 534.
Ibn Ezra, 211, 482.
Ibn Hišām, 530.
Ibn Sa'īd, 28.
Irenaeus, 505.
Iselin, L. E., 553.

J.

Jack, J. W., 462.
Jackson, A. V. W., 389, 398, 400, 403, 413, 414, 415, 419, 421.
Jacob, B., 129, 133, 134, 139, 143, 144, 146, 174, 189, 190, 232, 234, 515, 517, 518, 522.
Jacobi, H., 554.
Jacoby, Ad., 275, 505, 506, 511, 521.
James, E. O., 560.
James, M. R., 241, 250, 252, 256, 257, 533.
Janot, S. E., 488.
Jansen, H., 140, 527.
Jarchi, 524.
Jasadipoera II, 19.
Jastrow, M., 26, 148, 176, 182, 190, 287, 288, 289, 297, 304, 311, 316, 326, 329, 330, 333, 334, 340, 359, 459, 484, 496, 519.
Jastrow-Clay, 306.
Jaussen, 272.
Jean, Ch. F., 89, 289, 297, 298, 324, 326.
R. Jehuda b. Šalom, 260, 264.
Jelke, R., 70.
Jellinek, 242, 267, 453, 482, 507, 534.
Jensen, Kj., 176.
Jensen, P., 2, 10, 65, 85, 86, 87, 165, 176, 306, 308, 309, 311, 316, 317, 318, 320, 323, 326, 334, 335, 440, 448.
Jéquier, G., 352.
Jeremias, A., 82, 85, 86, 87, 88, 89, 161, 164, 176, 209, 284, 285, 287, 293, 294, 296, 298, 306, 308, 309, 312, 313, 316, 325, 326, 331, 333, 335, 336, 338, 339, 343, 359, 372, 389, 393, 406, 431, 436, 440, 443, 449, 450, 453, 454, 472, 479, 480, 484, 489, 521.
Jeremias, Chr., 443.
Jeremias, Fr., 301, 306, 308, 323, 326, 450, 459, 460, 522.
Jeremias, J., 176, 209, 294, 434, 440, 449, 450, 470, 485.
Jerusalem, Joh. Fr. W., 202.
Jirku, A., 214, 290, 305, 323, 342, 462, 521.
R. Jirmeja, 264.
Jischaḳ, 260.
R. Joch. b. Zakkai, 260, 262.
Johannes Damascenus, 177, 198.
Jonathan, (Ps.), 404.
De Jong, 104.
Jong, J. P. B. de Josselin de —, zie: Josselin de Jong, J. P. B. de —.
Jonathan, 120.
Jonker, J. C. S., 37.
Jordan, L. H., 63.
R. Jose, 248.
Josephus, 165, 254, 423, 464, 479, 480, 482, 486.
Josselin de Jong, J. P. B. de —, 33, 45, 96.
R. Jozua b. Levi, 267.
Jouon, P., 517.
Julius Valerius, 529, 531.
Junker, H., 139, 140, 144, 172, 173, 202, 203, 228, 346, 347, 367, 368, 370, 379, 386, 484.

Justi, Ferd., 384, 385, 386, 387, 388, 403.
Justinos, 198, 199.
Justinus, 152, 504, 505, 511.
Justinus Martyr, 112.
Justus Heurnius, 104.
Juynboll, H. H., 3, 25, 26, 42, 494, 531.

K.

Kagarow, E., 275, *116*.
Kähler, M., 105.
Kampers, E., 506.
Kampers, Fr., 395, 444, 510, 528.
Kampman, A. A., 284, 285, 302, 308.
Kant, I., 171, 205.
Karo, G., 527.
Kats, J., 35.
Kautzsch, E., 244, 246, 248, 249, 254, 259.
Kautzsch, Ges. —, 122, 166.
Kawerau, G., 103.
Kay, D. M., 465.
Kayser, A., 563.
Keane, 27.
Kees, H., 161, 347, 350, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 360, 362, 363, 365, 367, 371, 372, 526.
Keil, C. F., 157, 176, 429, 433, 442, 448, 453, 455, 473, 474, 525.
Keith, Arth., 386.
Keizer, G., 479.
Kellerhals, E., 109.
Kennedy, H. A. A., 30.
Kennet, 176.
Kent, R. G., 384, 390.
Kern, H., 5, 27, 28, 32, 42, 388, 557.
Kershaw, N., 551.
Kessler, Lina, 173.
Keyzer, M., 266.
Kihn, H., 523.
Kilger, L., 102.
Kimchi, 524.
King, L. W., 289, 301, 307, 308, 316, 366.
Kirfel, W., 30, 42, 296, 397, 440, 554, *16*, *119*, *120*.
Kittel, G., 101, 136, 137, 152, 158, 166, 172, 188, 207, 447, 459, 461, 462, 465, 471, 488, 515, 520, 527,
Kittel, R., 127, 173, 367, 447, 454, 514.
Klameth, G., 361, 362, 376.
Klaproth, 176.
Kleiweg de Zwaan, J. P., 28, 31.
Knappert, L., 67, 73.
Knight, G. A. F., 349.
Knobel, A. W., 185.
Knöpfer, A., 102.
Knudtzon, J. A., 304, 323.
Köberle, B. J., 225.
Koch, P., 383.
Köhler, L., 89, 130, 162, 174, 214.
Köhler, R., 38, 276, 316, 464.
Kohut, A., 382, 421.
Kohlbrugge, J. H. F., 546.
Kok, A. B. W. M., 553.
Koldewey, R., 484.
Konen, W., 102.
König, Ed., 86, 118, 123, 129, 139, 143, 164, 166, 175, 177, 178, 183, 190, 212, 214, 216, 219, 220, 226, 227, 233, 248, 288, 290, 305, 324, 335, 343, 383, 391, 421, 433, 440, 458, 460, 462, 465, 470, 481, 482, 487, 521.
Ed. König—A. Jirku, 305.
König, Fr. W., 385, 390.
Konow, S., 28.
Koppers, W., 78, 302, 402, 449, 546.
Körner, Th., 322.
Kraeling, G. H., 484.
Kraemer, H., 2, 15, 54, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113.
Kraetzschmar, R., 157, 433, 440, 447.
Krahe, H., 302.
Krämer, A., 561.
Kramers, J. H., 302, 384, 385, 390.
Krampf, A., 198.
Krappe, A. H., 148.

Kraus, F. X., 247, 510.
Krause, Fr., 80.
Krause, W., 551, 553.
Kreglinger, R., 498.
Kreichgauer, D., 559.
Krekelberg, G., 511.
Kretschmer, K., 179.
Krickeberg, W., 314.
Kristensen, W. B., 134, 148, 165, 207, 217, 315, 322, 323, 326, 338, 340, 353, 356, 360, 362, 363, 367, 369, 370, 371, 373, 376, 377, 401, 457, 548, *94*.
Kroeber, A. L., 81, 95, 96.
Kroeker, Jac., 233.
Kroeze, J. H., 305, 464.
Kaarle Krohn, 60, 61, 72.
Kroll, G., 528.
Kroll, W., 528, 529, 531, 532.
Krom, N. J., 26, 29, *8*, *9*.
Krüger, G., 523.
Kruyt, Alb. C., 39, 45, 48, 68, 322, 376, 377.
Kübler, O., 105.
Küchler, Fr., 320.
Kuenen, A., 130, 304.
Kugler, Fr., 86, 87.
Kuhn, Ad., 39, 62, 64, 275, 331, 397, 399, 402, 404, 447, 497, 553, 556.
Kuhn, Gottfr., 146.
Kühnle-Degeler, R., 555.
Kunze, W., 104.
Küster, E., 181.
Kuyper, A., 70, 100, 109, 110, 111, 113, 116, 224, 232, 233.
Kuyper, H. H., 68, 86, 103.

L.

Lacau, P., 351.
Lagrange, A. M. H., 383.
Lagrange, M. J., 224, 225, 327, 334, 468, 470.
Lajard, F., 62, 340, 416.
Lambooy, P. J., 378, 379, 540.
Lammens, H., 266.
Landauer, 395.
Landersdorfer, S., 176, 208, 229, 287, 288, 289, 290, 319, 345, 513.
Landsberger, B., 182, 298, 310, 320, 325, 330, 335, 521.
Lang, Andrew, 44, 69, 375.
Langdon, S., 176, 182, 214, 287, 288, 293, 297, 298, 305, 319, 323, 326, 330, 371, 443, 496, 513.
Lang, A., 561.
Lange, H. O., 350, 351, 355, 368, 378.
Lange, J. P., 105, 176.
Langloh Parker, K., 561.
Latte, K., 438.
Laufer, B., 556.
Lauffer, O., 39, 511.
Lawlor, 247.
Lazarus, M., 72.
Leeuw, G. v. d. —, 44, 54, 58, 322, 332, 360, 362, 444, 490, 545, 549, 553.
Leeuwen, N. D. van —, 287.
Leeuwen, P. J. van —, 17, 18, 531, 532, 535, 536.
Lefébure, E., 352, 353, 356, 367, 368, 372, 377.
Lehmann, Edv., 49, 62, 334, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 395, 399, 406, 407, 410, 413, 414, 419, 421, 446, 497.
Lehmann, E. F., 176.
Lehmann-Haas, 298, 350, 392.
Lehmann Nitsche, R., 182.
Lehner, St., 562.
Leimbach, K. A., 140, 144, 232, 320, 328, 485.
Leipoldt, J., 101, 413.
Leisegang, H., 194, 199, 406.
Lemm, Osc. von —, 534.
Lemme, L., 102.
Lemmens, 102.
Lenormant, Fr., 62, 185, 190, 206, 207, 226, 340, 341, 405, 406, 417, 461, 467, 521, 522, 549.
Leo, 529, 531.

Leonard, W. E., 306.
Lepsius, R., 351.
Lessmann, H., 99, 331.
Leszinsky, R., 266.
Lévi, Isr., 529.
Lévi, S., 28, 30.
Levy, L., 513.
Leyen, F. von der —, 58, 60, 61, 521.
Lichtenberg, R. Fr. von —, 372.
Lidzbarsky, M., 214, 316, 535.
Liddel-Scott, 151.
Lietzmann, H., 504.
Lilje, H., 108.
Lindblom, Joh., 116, 343, 527.
Lindeboom, L., 183.
Linder, P., 402.
Ling Roth, H., 47.
Lipsius-Bonnet, 247, 253.
Lloyd, S. H. E., 284.
Locher, G. W., 46, 182, 375.
Lods, Ad., 207, 287, 288, 464.
Loeb, Edw., 28.
Lohmeyer, E., 153, 155, 245.
Loisy, A., 131, 143, 176, 207, 308, 323, 325, 433.
Lommel, H., 385, 386, 389, 390, 391, 394, 395.
Loofs, Friedr., 485.
Loomis, R. S., 553.
Loret, V., 367.
Lorimer Fison, 562.
Lotz, W., 327, 335, 336.
Lowie, R. H., 69, 95, 97.
Lubbock, J., 66, 67, 70.
Lublinski, I., 332.
Lucianus, 454, 469.
Luckenbill, D. D., 301.
Lüken, H., 485, 486.
Lundgreen, Fr., 120, 121, 232, 455, 457, 458, 459, 461, 468, 479, 527.
Luschan, F. von —, 97.
Luther, 232, 525.
Luttig, H. G., 49.
Lutz, A. F., 291, 295.
Lyons, A. P., 562.

M.

Macan, T., 395.
MacCulloch, J. A., 182, 276, 322, 401, 450, 454, 456, 545, 551, 552, 557, 559, 560.
Mac Donell, A. A., 399.
Mac Dougall, W., 47, 275.
Máchal, J., 558.
Mackay, E., 30, 88.
Mackenzie, D. A., 552.
Macnoughton, D., 347.
Maerlant, Jacob van —, 510, 531.
Malinowski, B., 44.
Manetho, 254, 346.
Mangkoe Nagoro VII, Z. H., 13, 46.
Mannhardt, W., 67, 469, 511, 545, 551.
Mansikka, V., 275.
Marck, J. à, 176, 232.
Marett, R., 68, 94.
Margoliouth, D. S., 266, 267.
Mariette-Bey, A., 368, 377.
Marillier, L., 73.
Marquart, J., 385.
Marr, B., 64, 208, 210, 518.
Marshall, Sir John, 30, 282, 283.
Marti, K., 127, 207, 378, 501.
Martiny, G., 484.
Marzell, H., 507.
Maspéro, G., 350, 352, 354, 359, 360, 361, 367, 370, 484.
Maspero, H., 556.
Masson-Oursel, 30.
Mas'ūdī, 248.
Matthias a Corona, 104.
Mauss, M., 1.
Mayani, Z., 460, 469.
Mayer, L. Th., 6.
Meyeur, Clot., 250.
Maynard, J. A., 248, 383.
Méchineau, L., 525.
Meer, P. E. van der —, 384.
Meerwaldt, J. H., 375.
Meier, Jos., 485, 562.
Meinertz, M., 101.
Meinhold, J., 207, 422, 500, 518, 521.

R. Meïr, 247, 260, 412.
Meisler, B., 469.
Meissner, Br., 16, 284, 289, 295, 301, 306, 311, 320, 323, 325, 327, 329, 330, 331, 333, 440, 483, 484, 521, 530, 533.
Meissner-Rost, 329.
Melanchton, 525.
Melzer, Fr., 101.
Ménant, J., 334, 335, 461.
Menes, Abr., 207, 500.
Menghin, O., 285.
Mercer, 287.
Merckle, 335.
Meriggi, P., 30.
Merkle, Seb., 395, 511, 516.
Metha, S. S., 554.
Metzger, E., 40.
Meunier, M., 367, 373, 376, 391, 409.
Meyer, Ed., 176, 177, 284, 301, 302, 346, 348, 366, 382, 390, 469.
Meyer, K., 550, 552.
Meyer, W., 249, 252, 253, 506, 507, 510.
Migne, J. P., 171, 177, 196, 197, 198, 199, 200, 211, 506, 523.
Millies, H. C., *15 A-F.*
Mills, L. H., 383, 391, 393, 408.
Milton, 481.
Minutoli, Alex. von —, 354.
Mironow, N. D., 302.
Mitford, A. B. F., 557.
Mitra Panchanan, 95.
Mittwoch, E., 18, 266, 530, 535.
Moberg, A., 267.
Modi, J. J., 395, 402, 409.
Moelia, T. G. S., 68, 95.
Moesa, 43, 47.
Moffatt, J., 153, 155.
Mogk, 62.
Mohammed, 211, 215.
Mohl, J., 395.
Möhlenbrink, K., 454, 455, 456, 457, 480.
Möhler, G., 369.
Möller, W., 142.
Montfaucon, B. de —, 507.
Montgomery, J. A., 463, 464.
Moore, G. F., 460, 465.
Moret, A., 45, 301, 357, 367, 370, 371, 374, 375, 376, 377, *97*, *98*.
Morgan, De —, 340.
Morgenstern, J., 318.
Morpeth, W. P., 562.
Moss, R. W., 521.
Moulton, J. H., 382, 389, 409, 421.
Moulton-Milligan, 151.
Movers, F. K., 459, 468.
Mowinckel, S., 304, 305.
Mozes b. Šemtob de Leon, 265.
Mühlmann, W. E., 29, 31.
Muir, W., 266.
Mulders, Alph., 100, 101, 102, 103, 104.
Müller, C., 528, 532, 533.
Müller, H. W., 30, 50.
Müller, K. O., 62.
Müller, Max, 62, 63, 106, 118.
Müller, M., 557.
Müller, W. Max, 265, 350, 356, 357, 358, 361, 362, 363, 367, 368, 369, 376, 379, 401, 446, 449.
Murray, M. A., 352.
Muslim, 272.

N.

R. Nachman b. Jiṣchaḳ, 260, 263.
Nachmanides (Moses ben Nachman), 525.
Nau, Fr., 267.
Naville, Ed., 351, 352, 354, 367.
R. Nechemja, 248.
Nehring, 302.
Nes, H. M. van —, 65.
Nes, Jac. van —, 264.
Neuhaus, K., 563.
Nicetas Acominatos, 265.
Nicholson, R. A., 272.
Nicol Magnicol, 15, 54, 108.
Nicolaas van Lyra, 524.
Niebuhr, B. G., 62.
Nieden, E. zur —, 104.
Nielsen, D., 162, 212, 463, 522.

Niemann, G. K., 15, 47.
Nieuwenhuis, A. W., 47, 377, 498.
Nieuwhuis, W. H., 483.
Nikel, Joh., 175, 181, 186, 188, 225, 309, 320, 326, 327, 332, 335, 440, 442, 485, 486, 487, 518, 520, 521.
Nilsson, M. P., 549.
Ninck, M., 331.
Nizāmī, 16, 20, 530, 531.
Nöldeke, Th., 89, 126, 213, 267, 273, 395, 517, 535.
Th. Nöldeke-Fr. Schwally, 191, 266, 267, 535.
Nonnus, 481.
Noordtzij, A., 136, 142, 157, 177, 183, 287, 290, 305, 343, 383, 429, 437, 444, 446, 447, 448, 452, 460, 462, 465, 470, 482, 484, 502, 503, 521, *30*.
North, C. R., 443.
Noth, M., 453.
Nötscher, Fr., 135, 146, 233, 329, 331, 333, 361, 369, 383, 392, 422, 462, 527, 546.
Nyberg, B., 39.
Nyèssen, D. J. H., 31, 49.

O.

Obbink, H. Th., 58, 72, 133, 137, 138, 140, 161, 162, 165, 170, 185, 186, 190, 208, 213, 217, 218, 228, 269, 287, 288, 289, 291, 293, 295, 298, 299, 309, 323, 324, 325, 326, 333, 335, 336, 338, 354, 357, 360, 367, 376, 434, 440, 449, 450, 457, 484, 488, 516, 521, 522, 545, *69*, *92*, *93*.
Obbink, H. W., 284.
Obbink-Brouwer, 440.
Oberhummer, E., 546.
Oehler, W., 101.
Oepke, A., 105.
Oesterreich, T. K., 499.
Ohlert, 319.
Ohm, Th., 104, 108.
Ohnefalsch-Richter, M., 546, 547.
Olbrechts, M., 68, 70, 71, 94, 95, 96.
Oldenberg, H., 43, 118, 389, 391, 399, 402, 443, 477, 497, 554.
Oldham, C. F., 181.
Olrik, A., 551.
Onk, 143.
Onvlee, L., 37, 38, 540.
Ophuysen, Chr. A. van —, 375.
Opitz, D., 284.
Orelli, C. von —, 137, 352, 388, 413, 498, 560.
Origenes, 152, 194, 196, 197, 204, 206, 278, 511.
Ossenbruggen, F. D. E. van —, 2, 7, 32, 69.
Otto, R., 54.
Overbeck, H., 43, 47, 275, 340, 495.
Ovidius, 409, 423, 477, 548, 549.

P.

Page Renouf, P. le —, 352.
Palache, J. L., 46, 99, 162, 189, 265, 440, 446, 450, 451, 452, 454, 464, 469, 471, 482.
Palacio, M. A., 511.
Pallis, S. A., 443, 496.
Palmer van den Broek, 34.
Paraeus, 232.
Parker, A. C., 446, 559.
Parrot, A., 322, 332.
Parthey, 367.
Patrick, J., 102.
Pauly-Wissowa, 528, 529, 546, 547, 548, 549.
Peake, H., 285.
Peet, St. D., 485, 559, *65*.
Peet, T. E., 357.
Penard, A. P., 181.
Penard, F. P., 181.
Penzer, N. M., 318, 332, 423, 464, 554.
Perles, F., 179.
Perkins, I., 256.
Perron, A. du —, 62, 389, 392.
Perry, W. J., 39, 44, 82, 86, 90, 92, 93, 94, 322, 332, 345, 357, 368, 371, 375, 443.

Peschel, O., 106.
Petrie, W. M. Flinders —, zie: Flinders Petrie, W. M.
Petrus Lombardus, 231.
Pfisterer, E., 103.
Pfleiderer, O., 171, 207, 208, 334, 336.
Philo-Byblius, 482.
Philo, 194, 195, 196, 199, 211, 239, 265, 393, 482, 518, 520, 535.
Philostratus, 269.
Philpot, J. H., 39, 48, 53, 207, 276, 296, 342, 372, 406, 412, 431, 445, 468, 511, 547, 551, 553, 556, 557, 559, *66, 67, 95, 123.*
Phythian, J. E., 545.
Pieper, M., 350, 358, 361, 365.
Pierpont Morgan, J., 323.
Pietschmann, R., 481.
Pigeaud, Th., 2, 5, 18, 21, 32, 43, 51, 495, 531.
Pinard de la Boullaye, H., 52, 62, 63, 66, 67, 68, 76, 86, 97, 102.
Pinches, T. G., 293, 297, 371, 443, 482, 484.
Piper, F., 511.
Pittioni, 302.
Plato, 197.
Plinius, 409.
Plutarchus, 367, 369, 391, 409, 498.
Poebel, A., 307, 324.
Pohle, J., 202.
Pokorny, J., 553.
Polivka, G., 38.
Porphyrius, 204.
Porzig, W., 302.
Possevinus, Ant., 104.
Pressel, 176.
Preuschen, E., 171, 249, 252, 270, 314, 412.
Preuss, K. Th., 44, 69, 161, 513, 560.
Pribnow, H., 527.
Prins, D. C., 35, 275.
Printz, W., 495, 533.
Prinz, A., 331, 338.
Procksch, O., 120, 131, 176, 177, 183, 213, 430, 433, 474, 499, 520, 526.
Proosdij, B. A. van —, 286, 299, 338.
Protap Chandra Roy, 11, 423, 442.
Prijohoetomo, M., 3, 4, 21, 319, 377, 414.
Przyluski, 28, 30.
Pseudo-Callisthenes, 322, 528, 532.
Pseudo-Clemens Romanus, 194.
Pseudo-Cyprianus, 511.
Pseudo-Lucianus, 454, 469.
Quell, Gottfr., 207, 515.

R.

Raabe, A. H., 63.
Rad, Gerh. von —, 527.
Radin, P., 95, 98.
Radloff, W., 558.
Raffles, 27.
Ragg, L., 230, 339, 449, 471.
Ranggawarsita, R. Ng., 19, 24, 43.
Ranke, H., 347, 350, 365.
Rank, 513.
Rapp, A., 395.
Rappoport, A. S., 239, 261, 262, 272, 378, 412, 487, 529, 534.
Raptschinsky, B., 119.
Rasch, J., 73.
Raschi, (Salomon b. Isaak), 143, 524.
Rassers, W. H., 32, 33, 35, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 61, 377.
Ratzel, Fr., 60, 73, 74, 75, 76, 78, 106.
Raven, A. J. J. Hattinga —, zie: Hattinga Raven, A. J. J.
Ravn, O. E., 485.
Reche, 386.
Reiche, K., 66.
Reisner, Erw., 114, 178, 201, 214, 215, 229, 230, 231, 233, 488.
Reitzenstein, R., 152.
Reland, A., 176, 177.
Renau, L., 389.
Rensch, B., 49.
Renz, Barb., 182.

Reschke, H., 35, 375.
Reuchlin, J., 264.
Reuss, E., 174, 232, 234, 525.
Réville, A., 559.
Richter, G., 431, 455.
Richter, J., 101, 103, 105, 107, 391, 400, 525.
Richter, M., 104.
Ridderbos, J., 139, 149, 150, 166, 168, 172, 173, 174, 194, 203, 227, 233, 234, 440, 470, 473, 474, 475, 478, 479, 525.
Riedel, J. G. F., 48.
Riehl, W. H., 72.
Riessler, P., 134, 175, 176, 211, 242, 243, 249, 254, 256, 297, 378, 505.
Rinkes, D. A., 15, 18.
Rivers, W. H. R., 82, 91, 92, 93, 94, 562.
Rivet, P., 28, 29, 30, 31.
Rivetus, 232.
Rivinus, A., 508.
Roberts, R., 151.
Robertson, Edw., 175.
Robertson Smith, W., 68, 454, 459, 465, 468, 470, 517.
Robinson, T. H., 241, 320, 474, 475, 484.
Roeder, G., 351, 365, 367, 495.
Roes, A., 388.
Rogers, R. W., 296, 301, 323.
Rohde, E., 318, 332, 528.
Roheim, G., 444.
Romein, J., 357.
Ronkel, Ph. S. van —, 531.
Roscher, W. H., 9, 269, 367, 378, 481, 486, 548, 549.
Rosenkrantz, G., 107, 108.
Ross, J. M. E., 553.
Ross, M., 553.
Rossi, G. B. de —, 152.
Rothe, R., 105.
Rothstein, J. W., 127, 131, 144, 437, 440, 500, 501, 520.
Rouffaer, G. P., 539, *112*, *113*.
Rovenius, 104.
Rückert, Fr., 395, 401.
Rudolf van Fulda, 550.
Rudolph, W., 142, 266.
Rühle, O., 58, 446.

S.

Sachsse, Ed., 298.
Sachau, E., 526.
Saintyves, P., 61, 372, 507.
Sale, G., 271.
Salverda de Grave, J. J., 395.
Š ammai, 260.
Sanchuniathon, 482.
Sanjana, P. B., 389.
Sapir, E., 80, 95.
Saravia, Adr., 104.
Sarzec, De —, 461.
Sasradiwirja, R. M., 43.
Sasse, 137.
Saussaye, P. D., Chantepie de la —, zie: Chantepie de la Saussaye, P. D.
Sayce, A. H., 175, 176, 230, 287, 288, 293, 294, 296, 301, 308, 326, 339, 457.
Schacht, J., 272.
Schaeder, H. H., 383, 394, 414.
Schäfer, H., 350, 365, 367, 368.
Schapiro, Isr., 266.
Scharff, A., 346, 347, 365.
Schebesta, P., 499.
Scheftelowitz, J., 182, 256, 263, 383, 391, 392, 397, 399, 400, 401, 411, 412, 414, 417, 418, 421, 423, 469.
Scheil, V., 323, 390.
Schelhaas, J., 183, 184, 185, 226, 517.
Schell, H., 202.
Scheller, W., 107.
Schelling, 64.
Scheltema de Heere, G. A. N., 359.
Schiefner, A., 405.
Schilder, K., 113, 154, 158.
Schiller, 171.
Schlatter, W., 103.

Schlegel, A. W. von —, 64.
Schleiermacher, F., 105.
Schlier, H., 152.
Schlunk, M., 103, 106, 107, 113.
Schmidlin, J., 102, 103, 104.
Schmid-Stählin, 197.
Schmidt, A., 367.
Schmidt, Hans, 87, 127, 173, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 334, 412, 434, 435, 500, 501, 502, 513.
Schmidt, Konr., 211.
Schmidt, S. P., 31.
Schmidt, Wilh., 27, 28, 29, 33, 39, 40, 41, 45, 48, 50, 62, 63, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 86, 88, 94, 95, 96, 97, 99, 148, 159, 272, 276, 285, 321, 332, 346, 362, 375, 377, 439, 449, 499, 555, 559, 560, 562.
Schmökel, H., 100, 302.
Schneider, C., 413.
Schneider, H., 454.
Schnitger, F. M., 539.
Schomerus, H. W., 54, 103, 104, 105, 108, 109, 110.
Schoneveld, J., 304, 305, 307, 308, 444.
Schott, Alb., 9, 296, 305, 306, 308, 309, 310, 312, 313, 315, 316, 318, 325.
Schouten, L., 451.
Schouten, W. J. A., 226.
Schrader, Eb., 83, 126, 219, 335.
Schrader, O., 302, 521, 554.
Schrank, 288.
Schrieke, B. J. O., 15, 52, 271.
Schröder, Chr. M., 343.
Schröder, E. W. Gs., 272.
Schröder, Fr. R., 39, 262, 263, 551.
Schröder, L. von —, 275, 397, 553.
Schroeder, O., 323.
Schrijnen, J., 60, 62, 67, 72, 73, 552.
Schultz, H., 189, 206.
Schultz, W., 148, 275, 332, 340, 397, 431, 446, 547, 549, 554.
Schurtz, H., 44.
Schwally, Fr., 273.
Schwaner, C. A. L. M., 39.
Schwartz, J. A. T., 35.
Schwartz, R., 74.
Schwartz, W., 295.
Schweitzer, A., 107.
Seeberg, R., 101.
Seeligmann, I. L., 142, 362.
Seligmann, C. G., 49.
Selim 'Abd-ul-Ahad, 239.
Sellin, E., 100, 121, 135, 170, 207, 221, 304, 305, 430, 434, 453, 459, 465, 480, 527.
Selms, A. van —, 463.
R. Šemuel b. Nachman, 264.
Serrurier, L., 49.
Sethe, K., 345, 350, 352, 353, 357, 358, 360, 364, 370, 371.
Severianus, 179, 523, 524.
Seijffert, C., 71.
Shedd, W. A., 267.
Sidersky, D., 22, 261, 266, 267, 276, 435, 446, 487, 534, 535.
Siecke, E., 64, 449, 518, 549, 550.
Siegfried, K., 157.
Sierich, O., 562.
Sikkel, J. C., 181, 183, 233, 234.
Simon, G., 54, 108.
R. Simon b. Jochai, zie: Mozes b. Šemtob de Leon.
Simon Magus, 230, 406.
Sindoesastra, M. Ng., 34.
Sinker, R., 241.
Siuts, H., 312.
Six, J., 511, 512, 545, 552, 84.
Skeat, W. W., 47, 495.
Skinner, Ch. M., 545.
Skinner, J., 123, 127, 129, 130, 139, 175, 177, 190, 207, 214, 221, 248, 294, 430, 433, 438, 451, 484, 519, 520, 521.
Sklarek, Ed., 313, 477.
Slawik, A., 45, 276, 322, 534, 557.
Smend, Rud., 187, 207, 482, 499, 500.
Smith, Elliot —, zie: Elliot Smith.
Smith, George, 334.

Smith, H. P., 267.
Smith, R. W., 561.
Smith, S., 301, 330.
Snouck Hurgronje, C., 15.
Soden, H. von —, 102.
Söderblom, N., 383, 407, 410.
Sörensen, 105.
Sozomenus, 468.
Speer, R. E., 101, 102, 105, 107.
Speiser, E. A., 302, 305.
Speiser, F., 182, 284, 285.
Speleers, L., 350.
Spence, L., 559, 560.
Spencer, B., 44, 561.
Spencer, H., 66, 68, 97.
Spiegel, Fr., 182, 382, 392, 393, 401, 406, 410, 413, 414, 415, 421, 520, 530.
Spiegel, Joach., 354.
Spiegelberg, W., 9, 345.
Spiess, K. von —, 331, 431, 446, 451.
Spiller, 176.
Spreeuwenberg, A. F., 48.
Sprenger, A., 176, 273.
St. Chauvet, 29.
St. Clair Tisdall, 266.
St. Wake, C., 181.
Stade, B., 68, 128, 138, 207, 213, 304, 305, 309, 325, 442, 460, 468, 475, 485.
Staerk, W., 138, 176, 208, 217, 398, 403, 441, 553.
Stähelin, 220.
Starck, T., 552.
Stave, E., 383, 421.
Steffes, J. P., 108, 113.
Stein Callenfels, P. V. van —, 28.
Steindorff, Georg, 242.
Steinen, K. v. d. —, 74, 562.
Steinhart, W. L., 276.
Steinleiter, Fr., 89.
Steinschneider, M., 529.
Steinthal, H., 72.
Sternberg, J., 80, 98.
Sternberg, Leo, 275.
Strabo, 476.
Strack, L., 175, 177, 190, 219, 520.
Strack-Billerbeck, 160, 248, 262, 264, 331, 488, 489, 490, 491, 526.
Strathmann, H., 101.
Streck, M., 311.
Strehlow, C., 561.
Streit, R., 104.
Stresemann, E., 48.
Strong, A., 323.
Strygowski, J., 386, 511.
Stuart Jones, H., 151, 413.
Stucken, Ed., 82, 85, 86, 87, 285.
Studer, 126.
Stutterheim, W. F., 5, 13, 15, 26, 32, 35, 41, 44, 51, 340, 495, *2, 12, 13, 14, 89, 127.*
Suas, P., 562.
Suchtelen, Van —, 48.
Sujuti, 273.
Sundkler, B., 101.
Swellengrebel, J. L., 2.
Sybel, L. von —, 152, 511.
Sydow, E. von —, 48, *99, 106.*

T.

Tabari, 269, 272, 274, 534.
Tallquist, 299.
Tanghe, P. Bas., 182.
Tatianus, 194.
Tawoney, C. H., 554.
Tchéraz, M., 529.
Tennant, F. R., 147, 207, 366, 422, 433.
Tertullianus, 244, 520.
Tessmann, G., 368.
Tessmann, W., 499.
Thauren, J., 113.
Theis, J., 175, 176, 177.
Theodor, J., 247, 261.
Theodoretus, 523, 524.
Theodorus, 523.
Thierry, G. J., 357.
Tholuck, F. A. G., 206.
Thomas, F. W., 443.
Thomas, J. W., 72.
Thomas a Jesu, 104.
Thomas v. Aquino, 104, 231.

Thompson, Stith, 23, 36, 37, 39, 59, 61, 182, 276, 319, 322, 332, 359, 366, 378, 446, 546, 560.
Thomsen, P., 465, 480.
Thureau-Dangin, F., 30, 288, 295, 297, 319, 438, 443, 521.
Thurnwald, R., 561.
Thyagaraju, A. S., 30.
Tichelman, G. L., 375.
Tidemann, J., 510.
Tiele, C. P., 334, 335, 357, 367, 378, 382, 388, 391, 393, 413, 414, 421.
Tiele-Söderblom, 392.
Tillema, H. F., 375.
Tirmidhi, 271.
Tischendorf, C., 249, 252, 254, 256.
Titus, M. T., 15.
Toit, S. du —, 142.
Toltie, 105.
Torczyner, H., 439.
Torge, P., 460.
Torrey, Ch. C., 266.
Toscanne, 182, 334.
Treu, F., 464.
Troelstra, A., 157, 429, 430, 434, 437, 447, 448, 482.
Troeltsch, E., 107.
Troje, L., 152, 214, 250.
Tuch, Fr., 206.
Türck, H., 128, 550.
Tuuk, H. N. van der —, 3, 25.
Tylor, E. B., 67, 68, 72, 97, 276, 336, 337, 485, 520.

U.

Ubbink, J. Th., 491, 527.
Uhlemann, 412, 476.
Ulback, E., 182.
'Umāra, 21.
Unger, E., 339, 454, 484.
Ungnad, A., 134, 176, 184, 208, 209, 217, 227, 285, 290, 296, 297, 299, 306, 308, 309, 313, 315, 318, 319, 323, 324, 325, 496.
Ungnad-Gressmann, 86, 306, 308, 311.
Usener, H., 63, 475, 477.

V.

Vahl, 105.
Vallée Poussin, L. de la —, 554.
Väth, A., 113.
Vatter, E., 561.
Vaux, R. de —, 444, 462.
Veen, H. v. d. —, 45, 48, 359.
Venantius Fortunatus, 508.
Vergilius, 423, 549.
Vierkandt, A., 68.
Virrolleaud, Ch., 308, 311, 312, 316, 444, 463, 464, 535.
Visscher, H., 44, 70, 174, 186, 187, 190, 234, 438, 498, 517, 519, 521, 522.
Visser 't Hooft, 105.
Vitringa, M., 232.
Voetius, Gisb., 104.
Vogel, J. Ph., 26, 42.
Volck, W., 148, 231.
Vollers, K., 16, 266, 534.
Völter, D., 454, 462.
Volz, P., 142, 145, 160, 170, 194, 239, 243, 245, 249, 356, 383, 412, 446, 473, 474, 489, 490.
Volz, W., 498.
Voorhoeve, P., 39, 47, 276.
Vreede, A. C., 6, 18, 36, 43, 319, 494, 531.
Vries, J. de —, 35, 37, 60, 61, 319, 377, 551.
Vries, G. de —, 39, 48, 359.
Vriezen, Th., C., 53, 87, 124, 130, 132, 133, 134, 139, 140, 147, 160, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 177, 185, 186, 189, 190, 208, 213, 214, 216, 217, 218, 223, 229, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 316, 318, 319, 320, 325, 326, 327, 329, 330, 342, 343, 409, 428, 436, 437, 440, 441, 452, 463, 502, 516, 519, 521.
Vroklage, B. A. G., 376.
Vuippens, Ild. de —, 165, 194, 201, 232, 239.
Vullers, 395.

Vürtheim, J. J. G., 550.
Vuuren, L. van —, 28.

W.

Wach, Joach., 54.
Wadler, A., 485.
Wagener, A. J., 560.
Waitz, T. H., 106.
Walk, L., 321, 410.
Walker, J., 266.
Wallis Budge, E. A., 177, 249, 311, 347, 351, 352, 354, 355, 356, 358, 361, 362, 367, 368, 371, 374, 505, 528, 529, 531, 535, *21*, *22*, *23*.
Walter, P., 104.
Ward, W. H., 26, 41, 182, 311, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 359, 404, 496, 547, *19*, *20*, *26*, *27*, *28*, *29*, *31*, *32*, *33*, *34*, *35*, *36*, *37*, *38*, *39*, *40*, *41*, *42*, *43*, *57*, *85*, *86*, *126*.
Wardle, W. L., 86.
Warneck, G., 103, 104, 105, 106, 109.
Warneck, J., 101, 113, 375, 499.
Warner, A. G., 395.
Warner, E., 395.
Warren, W. T., 176, 556.
Waterman, L., 287.
Watzinger, C., 455, 456.
Weber, A., 443.
Weber, O., 335, 336, *46*.
Webster, H., 44.
Wechssler, E., 553.
Weidner, E. F., 176, 209, 306.
Weil, G., 266, 272.
Weil-Keyzer, 276, 277.
Weinel, H., 241, 254.
Weinheimer, W., 179.
Weiser, A., 502.
Weiser Aall, L., 72.
Weiss, Joh., 65, 87.
Weissbach, F. H., 301, 389.
Wellhausen, J., 68, 170, 206, 213, 221, 272, 468, 517, 520.
Welsford, 182.
Wendland, P., 445.
Wendrin, Von —, 176.
Weniger, L., 549.
Wensinck, A. J., 9, 22, 53, 148, 207, 261, 262, 265, 266, 271, 273, 274, 275, 293, 311, 314, 316, 322, 332, 338, 378, 396, 429, 446, 447, 449, 453, 479, 481, 482, 486, 529, 535, 547, *44*.
Werner, A., 560.
Werner, E. T. C., 556.
Wernle, P., 101.
Wesendonk, O. G. van —, 389, 391.
Wesselski, A., 553.
West, E. W., 388, 393, 395, 396, 397, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 411.
Westcott, W. F., 155, 156.
Westergaard, 392.
Westervelt, W. D., 561.
Wette, W. M. L. de —, 155, 206.
Weule, K., 97.
Weymann, K. F., 531.
White, H. V., 105.
Widney, J. P., 266.
Wiedemann, A., 347, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 362, 364, 368, 378.
Wielenga, J. D., 107.
Wiersma, J. P., 39.
Wieter, F., 107.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von —, 548.
Wilbers, H., 203, 517.
Wilde, W. J. de —, 265.
Wildeboer, G., 128, 129, 130, 465.
Wilhelm, R., 118, 556.
Wilken, G. A., 39, 45, 68.
Wilkinson, R. J., 21.
Williamson, W., 49, 562.
Wilpert, J., 152.
Wilson, Ch. A., 562.
Wilson Cash, 15.
Winckler, H., 82, 83, 84, 85, 87, 88, 305, 521.
Winckler-Abel, 323.
Windelband, W., 66, 67.
Windisch, H., 65, 450.

Windischmann, F., 388, 396, 398, 401, 403, 407, 412, 413, 421.
Winter, C. F., 3, 19, 21, 319, 377.
Wissler, Cl., 95, 96, 97.
Witte, Joh., 107, 161.
Witte, K., 510.
Witzel, P. M., 289, 305, 496.
Witzel, Th., 336.
Wlislocki, H. von —, 397.
Woensdregt, Jac., 359, 377.
Wolf, W., 348.
Wolff, M., 266, 271, 273, 393, 397, 407, 408, 411, 413, 414, 418.
Woltjer, J., 116.
Woltjer, R. H., 382, 387, 423.
Woolley, C. Leon., 284, 286, 301.
C. L. Woolley-H. W. Obbink, 284, 285, 286, 484.
Wright, Th., 266.
Wulff, 152.
Wundt, W., 44, 48, 58, 64, 66, 87, 276, 377, 546.
Wünsche, A., 53, 131, 181, 198, 231, 232, 248, 250, 261, 263, 264, 266, 270, 272, 273, 276, 309, 331, 339, 404, 412, 430, 440, 449, 451, 506, 507, 508, 510, 511, 531, 550, 552, 554.
Wurd-Blum, 498.
Wurm, P., 419.

Y.

Yahuda, A. S., 175, 176, 179, 217, 328, 345, 355, 357, 360, 361, 364, 365, 366, 441.
Yetts, H. P., 556.

Z.

Zacher, 529, 533.
Zahn, Theod., 153, 488, 490.
Zamachsarī, 507.
Zanchius, 232.
Zapletal, V., 472, 491.
Zart, G., 16, 534.
Zellinger, Joh., 179, 523.
Zimmern, H., 83, 140, 181, 305, 308, 311, 323, 324, 325, 329, 331, 443, 460, 520, 521.
Zöckler, O., 101, 175, 247, 507.
Zoetmulder, P. J., 275.
Züllig, 155.
Zwemer, S. M., 105, 266, 272, 273, 469.

REGISTER VAN NAMEN EN ZAKEN.

De cursief gedrukte cijfers verwijzen naar de afbeeldingen.

A.

Aalders, G. Ch., (over den boom des levens), 234.
Aalu, 165, 359.
Aanknoopingspunt (antithetisch —), 109 sqq.
Aanpassing, 109.
Aardberg, 48.
Aarde (Bergen aan het einde der —), 245, 246; (Boomen aan het einde der —), 479; (Paradijs aan het einde der —), 248; (Rand van de —), 4, 9, 536.
Aarne, Antti, 60 sq.
Aartsengelen, 245, 399.
Abel, 210.
Abessinië, 244.
Abkallu, 324.
Abhiseka, 443.
Abi hajwān, 530.
Abraham, 303, 506.
Abrahamseik, 468.
Absoluutheid van het Christendom, 54.
Abu Muhammed „de Luiaard", 313.
Achaemenes, 385.
Achaemeniden, 385, 389, 390, 391, 393, 422.
Accomodatie, 113.
Acculturatie, 81.
Achab, 304.
Acheroesische zee, 259.
Achter-Indië, 27.
Acintya, 3, 6, 7, 8, 10, 20.
Acta Andreae, 247.
Adae (Vita —), 20, 152; (Vita — et Evae), 249.
Adad, 522.
Adadnirari, 303, 329.
Adam, 20, 163, 195, 199, 209, 211, 240, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 258, 261, 269, 270, 278, 279, 314, 319, 326, 327, 334, 412, 433, 438, 507, 510, 513, 514, 538; (Nabi —), 19; (als god der dooden), 148; (en Zoè), 214; (en Christus), 505.
Adāmā, 326.
Adamsboeken, 19; (Armenische —), 249.
Adapa, 294, 323, 324, 325, 326, 327; (-mythe), 288, 294, 323 sqq., 331, 333, 342.
Adelaar(s), 4, 34, 313, 338, 339, 378, 379, 396, 446, 447, 481, 496, 497, 510, 530, 540; (als grafsymbool), 379; (-marapoe), 378. Zie ook: Garuḍa, Phoenix, Roḳ, Šaēna, Zonnevogel, Zū.
Ādiparwa, 4, 26, 494.
Aditya's, 42.
Adji Dahāka, 404, 413, 414, 418.
Adm, 463.
Admiraliteits-eilanden, 485.
Adonis, 89, 469, 470.
Aēšma-daēva, 421.
Afrāsiāb, 414.
Afrika, 49, 60, 276, 319, 339, 359, 368, 388, 476, 539, 560.
Agastya, 442.

Agni, 62.
Ahasveros, 387, 535.
Ahriman, 413, 415, 418, 419, 421.
Ahura Mazda, 365, 389, 390, 399, 402, 404, 407, 409, 411, 412, 415, 416, 419, 424. Zie ook: Ormuzd.
Airyana Vaēya, 385, 418.
Aiōn, 463, 482.
'Ajil, 120.
A-ka-al ba-lāṭi, 324, 325.
Akal ša muṭi, 325.
R. Akiba, 260.
Akkad, 283, 301, 338, 384; (en Sumer), 283, 284, 301.
Akkadiërs, 90, 286, 300.
Akkadisch, 286, 306, 522.
Akkerbewoner, 501.
Alā ed-Din, 313.
Alaparos, 326.
Alburǧ, 47, 405, 406, 415, 422, 486.
Alexander de Groote, 17, 18, 134, 244, 321, 332, 350, 381, 387, 393, 528 sqq., 535; (en Gilgameš), 16.
Alexanderlegenden, 16, 58, 311, 322, 339.
Alexanderlied (Syrisch —), 529.
Alexanderroman(s), 209, 322, 407, 528; (Griekse —), 528; (van 'Umāra), 530, 535; (Ethiopische bewerking van den —), 531; (Syrische —), 529; (Westersche Middeleeuwsche —), 531.
Alexanderverhalen (Arabische —), 21; (Javaansche —), 17, 18, 531; (Maleische), 17, 531, 536, 538; (Mohammedaansche —), 20, 23, 24; (Perzische —), 18; (Boegineesche —), 531.
Alexanders Gheesten, 531.
Alexandrijnsche school, 193, 196, 197, 523.
Alge, 320.
Algeest, 498.
Algemeene genade, 109, 112.
Aliyan, 463.
'Allā, 120.
Allegorische uitleggingsmethode, 193 sq.
Allepántepo, 560.
'Allōn, 120.
Alruin, 552.
„Als God zijn", 357.
ἄλσος, 459.
Altaïsche volken, 406.
Alzaad-boom, 47, 243, 245, 262, 295, 360, 396, 397, 398, 399, 400, 403, 404, 405, 420, 424, 425, 426, 447, 554.
Amanus-gebergte, 308.
Amarnabrieven, 458, 460.
Amaterasu, 557.
Amber, 275.
Ambrosia, 331, 332, 481, 548.
Ambrosiaansche rots, 269, 463, 481.
Ambrosius, 194, 199.
Amduat, 352, 356.
Amenemhat, 347.
Amenhotep IV, 323.
Amenophis II, 349, 365; — III, 370.
Amĕrĕtaṭ, 22, 399, 400, 408, 424.
Amerika, 60, 96, 276, 314, 321, 332, 359, 375, 378, 407, 410, 486, 559; (Cultuur van —), 93; (Zendingswetenschap in —), 105.
Amerikaansche school in de ethnologie, 80, 95 sqq.
Amešaspenta's, 399, 400.
Am-ha-ru-plant, 288, 290, 291.
Amitābha, 557, *59*.
'Ammudīm, 457.
ἄμωμον, 409.
Amon, 356, 360, 365.
Amomum, 409.
Amon-Rē, 355, 365.
Amorieten, 90.
'Amrān, 248.
Amṛta, 3, 4, 41, 206, 215, 257, 331, 332, 494, 495, 553, *89*, *122*.
Amṛtanjiwani, 3, 4.
Amsterdam, *77 B, C*.
Amuletten, 340, *15 A-F*.
Anahita, 406.

Anakalang, 82.
Anastasius Sinaita, 247.
Andalusië, 316.
Andreas, 244, 532.
Androgyne, 415.
Angelologie, 382, 400, 421.
Angro Mainyu, 402, 411, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 422, 424, 425.
Animisme, 67, 68, 69, 82, 469; (Invloed der — theorie), 68.
Anthropologie, 58.
Anthropomorphisme, 224.
Antichrist, 242.
Antiocheensche school, 523, 524.
Antiochus Epiphanes, 480.
Antithese, 108, 109, 110, 111.
Anu, 208, 287, 297, 324, 325, 327, 355, 439.
Anu-Adad, 522.
Anubis, 379, 401.
Anunnaki, 324, 331.
Anwar, (Sajid —), 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26.
An-zuilen, 460.
Apām-napāṭ, 414.
Apapus, 348.
Apepi III, 348.
Aphobis, 348.
Aphrodisiacum, (Boom der kennis als —), 173; (Boom des levens als —), 132, 211 sqq.
Aphrodite, 89.
Apocalypsis van Adam. Zie: Testament van Adam.
Apocalypsis Eliae, 241; (Hebreeuwsche —), 242; (Koptische —), 242.
Apocalypsis Pauli, 256.
Apocalypsis Petri, 254, 255.
Apocryphe Apostel-legende, 253.
Apocryphen, (Joodsche —), 238; (Oud-Christelijke —), 238; (van het Oude Testament), 238; (van het Nieuwe Testament), 239.
Apollo, 63.
Apologeten, 101 sq., 104, 194.
Apologetiek, 100.
Apologetische vaders, 112.
Apophis-slang, 355, 367, 368, *21*.
Appel(en), 277, 538, 550, 558; (-boom), 281, 550; (gouden —), 337, 548; (van Hisberna), 550; (die onsterfelijk maken), 554.
Apsū, 293, 295, 318, 486.
Aqua viva, 333.
Arabië, 176, 476.
Arabieren, 387, 423, 468, 516, 517.
Arabisch, 312.
Aralu, 359.
Arang-rūt, 405, 406, 417.
Araxes, 176.
Archaeologie, 57.
Archipel, (Indische —), 88, 275, 276, 319, 322, 331, 332, 359, 377, 388, 401, 411; (Islamiseering van den —), 15, 531.
Ardā Virāf, 394.
Ardjoena, 6.
Ardjoena Sasra Baoe, 34, 42.
Ardvīsūra, 404, 405, 406, 407, 424.
Ardvī Sūra Anāhitā, 406, 414.
Ariërs, 302, 385, 412.
Arisch, 296.
Zie ook: Indo-Germanen.
Armeensch lentefeest, 408.
Armeniden, 90, 386.
Armenië, 176, 311, 405.
Arsaciden, 387, 392.
Artaxerxes I, 386, 387.
Artaxerxes Mnemon, 406.
Arthasastha, 387.
'Arūm (beteekenis van —), 184 sq.
Asa, 461, 466.
Asarhaddon, 329.
Asaru, 330.
Asclepias acida, 409.
Ašērā, 206, 459, 461, 467; (-cultus), 457, 465, 467, 468, *102*.
Ašērā's, 369, 457, 458, 460, 462, 463, 466, 492, 546.
Aširta, 459.
Asmara, 7.
Asmara Soepi, 36.

Asmodaeus, 421.
Asmodi, 421.
Asschepoes, 73.
Assur, 303, 329, 331, 342, 444, 447, 522.
Assurbanipal, 303, 306, 323, 325, 496.
Assurhaddon, 303.
Assurnazirpal, 303.
Assur-uballit I, 303.
Assyrië(rs), 283, 286, 304, 329, 340, 342, 349, 385, 444, 448, 451, 455, 467, 473, 480; (Geschiedenis van Babylonië en —), 301 sqq.
Assyrische periode, 304.
Aṣtagina (tjoepoe manik —), 20, 21.
Astarte, 9, 459, 464, 466, 467, 469.
Aštarti, 459.
Astraalmythologie, 65, 83, 85, 86, 88, 90.
Astraal-mythologische school, 64, 208 sqq., 518.
Astraalreligie, 343.
Astrale beteekenis, 456.
Astyages, 386.
Ašvattha (boom), 42, 43, 397, 553, 554.
Athanasius, 211.
Atheïsme, 66.
Athene, 481, 548, *51*, *52*.
Atjeh, 15.
Atrahasîs, 315, 324.
Atrium, 450.
Attis, 89, 469; (-mysteriën), 370.
Atum, 356, *61*.
Atum-Rē, 365.
Audumla, 263.
Augustinus, 102, 194, 199 sqq.
Australië, 50, 375, 560.
Austrisch, 28.
Austrisch beschavingsgebied, 29, 33.
Austro-aziatisch(e), 28; (cultuur), 33.
Austronesisch(e), 27, 28; (cultuur), 31, 34; (cultuurgebied), 25, 40.
Avestā, 385, 390, 392, 393, 401, 420.
Avondmaal, 254.
Awirota, 7, 8.
Azianieken, 285.

B.

Ba, 358.
Ba'al, 454, 459, 464, 465; (-dienst), 466, 469.
Ba'al-chammān, 466.
Baarmoeder, 406.
Babad Tjerbon, 17.
Babar, 359.
Babel, 288, 301, 380, 381, 441, 446, 484; (en Bijbel), 87; (en Israël), 343; — (Toren van —), 483 sqq.
Babylon, 286, 329, 339, 359, 386, 413.
Babylonië, 27, 30, 191, 207, 217, 247, 269, 283, 286, 287, 288, 303, 323, 333, 336, 369, 373, 378, 379, 384, 442, 443, 449, 460, 471, 476, 483, 517, 521, 522, 526, *19*, *20*; (Geschiedenis van — en Assyrië), 301 sqq.; (Beïnvloeding der Israëlitische religie door die van —), 303; (en India), 30.
Babyloniërs, 323, 336, 354, 371, 432, 486.
Babylonisch(e) (ballingschap), 304, 381; (invloeden), 281, 483; (Nieuwjaarsfeest), 372.
Babylonisch-Assyrisch(e), 340, 342, 343; (cultuur), 2, 340, 342, 343, 384; (litteratuur), 384; (materiaal), 300 sqq.
Zie ook: Akkad, Assyrië, Mesopotamië en Sumer.
Bachu, 354.
Badoej's, 31.
Baetyliëndienst, 465.
Baḥrain (-eilanden), 287, 316, 440.

Bajan Boediman, 494.
Bajāzīd, 272.
Bali, 4, 48, 336, *5*, *89*.
Balian, *90*.
Ballingschap (Babylonische —), 304, 381.
Balsem, 257, 262, 268, 279.
Bamboe, 541.
Bāmōth, 456, 470, 471.
Banjoe oerip, 3, 18, 331.
Banju mahāpawitra, 3.
Baraboedoer, *8*, *9*.
Baraitha, 260.
Baresman-takken, 392.
Barmhartigheid, (Boom der —), 249, 250, 251, 273, 277; (Boom des levens en boom der —), 250; (Olie der —), 251.
Barongan, 46.
Baron Sakènḍèr, (Serat —), 17, 18, 23.
Baruch, 198, 378.
Bašašušinak, 384.
Basilica, 450.
Bastian, 60, 73, 74, 75.
Bataks, 276, 376, *83*.
Bataksche tooverstaf, 375, *106*, *107*.
Batang Garing, 555, *99*, *109*.
Baṭara Goeroe, 21, 24, 414.
Bawri, 413.
Bāyu, 8, 13.
Bédier, 60.
Beginselen en Feiten, 116 sq.
Beliar, zie: Belias.
Belias, 199, 279.
Benfey, Theod., 60, 61.
Bennu, 378.
Berg(en), 4, 9, 247, 260, 338, 354, 355, 373, 405, 446, 537, *26*; (heilige —), 430, 437; (aan het einde der aarde), 245, 246; (in het midden van de aarde), 246; (in het Noorden), 453; (in den oceaan), 403; (met boom[en]), 47, 538; (Paradijs en —), 440, 446; (Tempel en —), 446; (Boom des levens op een —), 280, *46*; (Paradijs op een —), 529, 531, 554; (der onsterfelijkheid), 556.

Zie ook: cha, godenberg, hemelberg, heuvel, hoogte, oerheuvel, paradijsberg, scheppingsheuvel, wereldberg, ziḳḳurat, en voorts: Alburǧ, Hara Berezaiti, Ḳāf, Meru e.d.

Berk (gouden), 558.
Berosos, 315, 326.
Bethe, 64.
Bevruchting, 336, 337.
Bewaakster (van den boom en het water des levens), 312.
Bewaker (van het water des levens), 36.
Bezwerings-tekst(en), 250, 289, 292, 295, 330, 341.
Bhārata-yuddha, 3.
Bhārhut, *66*.
Bhīma (zie ook Wṛkodara), 3, 8, 11, 12, 13, 14, 322.
Bimasoetji, 3, 8, 10.
Biologische methode (in de godsdienstwetenschap en ethnologie), 70.
Biriḳ siparri, 522.
Blauwbaard, 61.
Bladeren (als medicijn), 428, 432; (gewaden als —), 536.
Bliksem, 522; (Vlammend Zwaard als —), 521.
Bloem van Zeus, 549.
Boas, 80, 95.
Bō'az (beteekenis van —), 453, 457.
Bō'az, zie: Jāḳīn en en Bo'az.
Bodhi-boom, 553, *66*.
Boek des levens, 489, 526.
Boek van Henoch (Slavische —), 242, 353; (Ethiopische —), 242, 244 sqq.
Boek van Raziël, 264.
Boghazkeuï, 283, 284, 302, 306, 308.

Bokken, 481, 546, *34*, *42*, *50*, *75*.
Bolotu, zie: Pulotu.
Boom(en) (edelsteen-), 9, 271, 273, 295, 307, 312, 313, 314, 434, 435, 436, 445, 533, 536; (gouden —), 4, 5, 21, 23, 272, 274, 312, 313, 555, 556; (altijd groene —), 121, 245, 462, 468, 469, 470, 472, 492, 511; (juweelen-), 21, 312, 313; (zilveren —), 6, 313, 555; (omgekeerde —), 48, 274, 275, 558; (samengestelde —), 245, 506, 509, *36*; (zingende —), 23; (aan het einde der aarde), 479; (in de onderwereld), 38, 554; (als verbinding tusschen hemel en aarde), 45, 48, 276, 277, 372, 373, 406, 484, 485, 539 sqq., 558, 559, 561, *116*; (in de mythologie der volken van den Ind. Archipel), 47; (in het zielenland), 539; (Erica-), 368, 369; (Heilige —), 337, 338, 339, 340, 379, 451, 467, 469, 471, 481, 550, 557; (Kale —), 369, 417, 460, 510; (Licht-), 261, 265, 272, 280, 295, 314, 339, 469, 481, 511; (Lots-), 273; (Maan-), 533; (Lotus-), 273, 478; (Zonne-), 134, 265, 275, 295, 314, 339, 341, 363, 446, 447, 479, 511, 533, 556, 557; (Door middel van een — [-tak] in het paradijs of naar den hemel), 276; (met berg), 47, 538; (voor bruid), 43; (doode — met levenskracht), 20; (met kleedingstukken), 6, 43, 272; (oorsprong der menschen uit —), 39; (op den Sinaï), 270; (en water), 41, 537, 538, 554; (in het midden der aarde), 558; (en bron), 537, 538, 558; (bij den weg naar de onderwereld), 562.

Zie ook: appelboom, ceder, citroenboom, cypres, eik, granaatappelboom, myrteboom, olijfboom, palm, pijnappel, vijgeboom, wijnstok, etc.

Boom der barmhartigheid, 249, 251, 273, 277.
Boom des doods, 148, 265, 276, 279, 457; (Boom der kennis als —), 134.
Boom der eenheid, 272.
Boom des eeuwigen levens, 268.
Boom der kennis (van goed en kwaad), 124, 125, 126, 132, 166 sqq., 195, 247, 258, 268, 270, 272, 274, 278, 294, 314, 321, 336, 364, 398, 416, 417, 425, 457, 473, 484, 500, 501, 506, 507, 509, 523, 524, 527; (later toegevoegd), 130 sqq.; (in Gen. 2 en 3), 133; (als allegorie), 225; (als aphrodisiacum), 173, 512 sqq.; (als beeldspraak), 147 sq.; (als boom des doods), 134; (als citroenboom), 248; (als magisch werkende boom), 170; (als mantische boom), 519; (als tarwe-plant), 248; (als vijgeboom), 248, 252, 472, 507; (als wijnstok), 247; (De functie van den —), 174 sq.; (Tak van den —), 253, 314; (en dood), 258.
Boom des levens, (ook: Levensboom), 34, 38, 46, 47, 52, 67, 83, 114, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 289, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 305, 307, 309, 310, 314, 319, 322, 324, 325, 327, 328, 333, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 355, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 373, 380, 381, 382, 383, 396, 397, 398, 403, 404, 405, 407, 416, 417, 418, 420, 424, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 436, 445, 446, 447, 449, 450, 452, 457, 458, 466, 467, 471, 473, 474,

475, 476, 477, 478, 481, 482, 483, 486, 487, 489, 490, 491, 494, 496, 499, 500, 501, 502, 505, 512, 524, 527, 533, 543 sqq., 546 sqq., *21, 29, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60 A-G, 61, 63, 69, 76, 77 A-C, 84, 91, 93, 117, 123, 124;* (Litteratuur over den —), 545; (als Leitmotiv bij het vergelijkend godsdienst-historisch onderzoek), 52; (Goddelijke openbaring omtrent den —), 115, 118; (een gewone boom), 120 sq.; (de historiciteit van den —), 218 sqq.; (éénmaal eten van den — voldoende om het eeuwige leven te verwerven), 218, 228 sq.; (sacramenteele beteekenis van den —), 232; (functie van den —), 119, 122, 227 sqq.; (historische entourage van den —), 119, 159 sqq.; (geen verboden boom), 140; (Het al of niet eten van den — vóór den zondeval), 125 sqq., 128 sq., 136 sqq., 162, 227 sq.; (De beteekenis van den —), 192 sqq.; (De positieve beteekenis van den —), 125, 229; (als representant van de keerzijde van het proefgebod), 228 sq.; (als exponent van de verbondsrelatie tusschen God en mensch), 229 sqq.; (De verdrijving van den —), 144 sq.; (De verdrijving van den — geen barmhartigheid maar straf), 233; (Religieus-ethisch karakter van den —), 149, 150, 235, 281, 320, 343, 364. 425; (Verschillende beteekenis van den — in het aardsche en in het hemelsche paradijs), 129; (Geschriften over den —), 113 sq.; (in de Joodsche apocryphe en pseudepigraphische litteratuur), 153; (Philo over den —), 194 sqq.; (Clemens Alexandrinus over den —), 196 sq.; (Origenes over den —), 197; (Gregorius v. Nazianze over den —), 197 sq.; (Gregorius v. Nyssa over den —), 197 sq.; (Ephraëm de Syriër over den —), 198; (Joh. Damascenus over den —), 198; (Gnostieken over den —), 198 sq.; (Ophieten over den —), 198 sq.; Ambrosius over den —), 199 sq.; (Augustinus over den —), 199 sq.; (Middeleeuwsche theologen over den —), 210 sq., 524; (Roomsche exegeten over den —), 202 sq., 225 sq.; (Calvijn over den —), 232 sq., 525; (Luther over den —), 232, 525; (G. Ch. Aalders over den —), 234; (A. Kuyper over den —), 232 sq.; (J. Ridderbos over den —), 232 sq.; (J. C. Sikkel over den —), 234; (H. Visscher over den —), 234; (Astraal-mythologische verklaring van den —), 208 sqq.; (Symbolische verklaring van den —), 229 sq.; (Letterlijke verklaring van den —), 523 sqq.; (Mythologische verklaring van den —), 204 sqq.; (Allegorische opvatting van den —), 193 sqq., 225, 523; (Physische of magische opvatting van den —), 205, 231 sqq.; (Historisch-folkloristische opvatting van den —), 225 sq.; (Mohammedaansche opvatting van den —), 265 sqq.; (Traditie van den —), 56, 115, 295, 300, 321, 341, 344, 363, 365, 373, 376, 380, 396, 418, 425, 426, 449, 467, 471, 483, 492, 552, 558; (als aphrodisiacum), 132, 211 sqq.; (als beeldspraak), 153, 157, 239; (als granaatappelboom), 458; (als hemelboom), 262, 265; (als

lichtboom), 265; (als palmboom), 339, 452; (als samengestelde boom), 245, 247, 280; (als wereldboom), 261, 262, 265, 271; (als wijnstok), 121, 247, 248, 281, 464, 472, 490; (als zonneboom), 265; (als latere toevoeging), 124 sqq., 503; (als verboden boom), 131 sq., 212, 215, 230, 268, 269; (als nog bestaande), 150; (als rustplaats van God [H. Geest]), 258, 360, 396; (oorspronkelijk identiek met boom der kennis), 132, 145, 230, 269, 471; (oorspronkelijk alleen voor de goden bestemd), 216 sqq.; (Christus als de —), 114, 265, 491, 511; (Kruis als de —), 152, 503 sqq., 508; (De vromen als de —), 239; (Thora als de —), 263 sq., 277, 278, 526; (Messias de „—"), 511; (Traditie-geschiedenis van den —), 238; (De eschatologische —), 240, 246, 473; (verdwijnt des nachts), 265; (Perzische —), 416, 480; (Egyptische —), 353 sqq.; (Genezing door den —), 158; (Hoogere werking van de vruchten van den — op het lichaam), 150, 524; (Genezing der heidenen door —), 254; (Lunair karakter van den —), 431; (Rondschrijven met vragenlijst betreffende de traditie van den —), 56, 564 sqq.; (in verband met water des levens), 21, 180, 558; (Water[en] van onder den —), 178, 180, 258, 261, 262, 279, 296, 399; (Bron bij den —), 254; (identiek met mensch), 196; (in den hemel), 227, 271; (oorspronkelijk in het paradijs), 501; (Olijfolie en —), 152, 250; (— en boom der wijsheid), 145 sq.; (Kruis en —), 151 sq., 250; (Slang en —), 185; (en barmhartigheid), 250; (op een berg), 280; (in het Oude Nabije Oosten), 281 sqq.; (bedekt het geheele paradijs), 243; (Tak van den —), 252, 254, 506; (Overplanting van den —), 246.

Zie ook: Boomvereering, doodsboom, (altijd) groene boom, hajjim, helleboom, hemelboom, hemelladder, hemelzuil, hout des levens, kalenderboom, kerstboom, lappenboom, leven, levensboom, lichtboom, maandboom, Mei-boom, paal, paradijsboom(en), wenschboom, wereldboom, wonderboom, wijsheid, zuilen, etc., en voorts Aśvattha, Ašērā, amrta, ambrosia, Ded-zuil, Jambū, Nagasari, Nectar, Yggdrasil etc.

Zie ook: Heelkruid, geneeskrachtige bladeren, levenskruid, levensplant, levenswortel, plantenzuil etc.

Boom der onsterfelijkheid, 240, 268, 269, 420.

Boom der verzoeking, 279.

Boom der waarheid, 297, 298.

Boom der wijsheid, 145 sq., 246, 278.

Boombegrafenis, 368.

Boomgodheid, 355, 376; (Jahve als oorspronkelijke —), 469.

Boomgraf, 368.

Boomvereering, 67, 99, 341, 459, 467, 470, 553; (Semietische —), 468 sqq.

Boomzuilen, 458.

Böklen, 64, 209.

Borneo, 39, 41, 45, 47, 48, 275, 322, 375, 377, 7, *90*, *99*.

Bosch, 459.

Bovenlicht, 77 *A-C*.

Braambosch, 469.

Brahmā, 7.

Brahmāṇḍapurāṇa, 5.

Br. Guiana, 559.

Bron, 331, 399, 414, 424, 468, 537, 542; (bij den boom des levens), 254; (in de onderwereld), 245, 331, 549; (des levens; ook: Levensbron), 10, 16, 20, 38, 146, 147, 180, 181, 332, 466, 467, 488, 528 sqq., 548, *91*; (der onsterfelijkheid), 556; (Boom en —), 537, 538, 558.
Bronnen(-hypothese) (vier —), 124, 141 sq., 147, 219, 500; (— interpretatie), 80; (— splitsing in Gen. 2 en 3), 131, 141 sq., 501 sqq.
Brood (en drank) des (eeuwigen) levens, 329, 362, 488, 489, 492; (Heilig—), 408; (Hemelsch—), 278; (van den sterrenhemel), 259.
Bruid, (Boom voor —), 43; (Halen van toovervoorwerpen voor de —), 23.
Bruidsschat, 540.
Bucer, 103.
Budde, Karl, (over den boom des levens), 124.
Buddha, 413.
Buddhisme, 557.
Buffel, zie: Karbouw.
Buffelhorens, zie: Horens (Koe-).
Buffelhuid, 401.
Buik, (Kruipen in een — van een godheid om het heelal te zien), 7, 12, 23.
Bulck, Van —, 81 sqq.
Bulūkijā, 318, 319.
Būndahis, 394, 420.
Burma, 49.
Busiris, 369.
Bijbelcommissie (Pauselijke —), 202 sq., 517.
Byblos, 368, 369, 373, 376, 377.

C.

Caduceus, 298.
Calvijn, 103; (over den boom des levens), 232 sq., 525.
Cambyses, 349, 386.
Canon Muratori, 254.
Cassia-plant, 288.
Cassirer, 64.
Catacomben-schilderingen, 544.
Cederberg, 309.
Ceder(boom)(en), 308, 309, 337, 341, 446, 448, 451, 474, 557; (hooge —), 445; (Libanon-—), 445.
Celebes, 45, 48, 275, 376, 377, 486.
Celsus, 102.
Centraal-Azië, 28, 31.
Cepheus, 208.
Chadhir, zie Khiḍr.
Chajjīm, zie: ḥajjīm.
Chaldeeën, 385.
Chaldeeuwsche Rijk, 303.
Chamieten, 346.
Cha-teeken, 373, 374.
Chawilah, 177.
Chawwā, zie Eva.
Cheops, 347.
Chephren, 347.
Chidher, zie Khiḍr.
Chidhir, zie Khiḍr.
China, 314, 329, 423, 555.
Cholula, 485.
Chorsabad, 451, 455.
Christendom (Absoluutheid van het —), 54, 107 sq., 111; (exclusief —), 109; (als normatief), 106; (onderscheiding tusschen Evangelie en —), 106.
Christendom en pseudo-religie, (Principiëel verschil tusschen —), 53, 54, 111; (Verhouding van —), 107 sqq.
Christus als de (ware) boom des levens, 114, 265, 491, 511.
Chrysostomus, 104.
Chthonische goden, 456.
Citroenboom, 248; (boom der kennis als —), 248.
Classificatiesysteem (Javaansche —), 2; (primitieve —), 1.

Clemens Alexandrinus, 194, 196 sq., 211.
Coen (Jan Pietersz.), 17.
Colchis, 176.
Comte, 66.
Concilie van Karthago, 477.
Concilium Trullanum, 477.
Conditioneele onsterfelijkheid, 125.
Confucius, 118.
Congo, 317.
Constantijn de Groote, 468.
Convergentie, 82, 96, 97, 98, 364, 420, 425.
Cosquin, 60.
Coxcox, 486.
Crawley, 114.
Creatio ex nihilo, 82.
Creta, 282, 283, 546, 547.
Criteria (voor het bepalen van den ouderdom eener cultuur), 79; (voor het vergelijkend onderzoek), 53.
Crux ansata, zie: Hengselkruis.
Culture areas, 95 sq.
Cultureele divergentie, 52.
Cultureel element (het karakter van elk — wordt door het geheel bepaald), 52.
Cultusmythe, 289.
Cultuur (onze houding tegenover de inheemsche —), 112 sqq.; (zondeval als aanvang der menschelijke —), 171 sq., 205, 207; (-migratie), 81.
Cultuurhistorische school, 69, 76 sqq., 81, 96, 111; (beoordeeling van de —), 82.
Cultuurhistorische verklaring van parallellen (critiek op de —), 79.
Cultuur-kringen, 76; (-theorie), 80.
Cultuurtaak der zending, 113.
Cultuurverspreiding, 76, 77.
Cultuurverwantschap, 78, 79.
Cyaxares, 385.
Cygnus, 208.
Cypres, 245, 280, 338, 459, 474, 549, 557, 27.
Cyprus, 455, 461, 462, 467, 546, *18, 44, 57, 68, 102.*
Cyrus I, 384; — II, de Groote, 303, 384, 386.
Chijja, 260.

D.

Dābattu 'l-arz, 537.
Dadelpalm, 248, 336, 339; (Boom des levens als —), 339, 342.
Daemonologie, 382, 421.
Daemonologisme, 67.
Daēva's, 421.
Dag der opstanding, 537.
Dahāka, 418.
Daiva-vereering, 390.
Dajaks, 39, 41, 376, 464, 7.
Damar Woelan (Lajang —), 42.
Damascenus, Joh., 198.
Dan, 444.
Dana Asmara, 43.
Dana Selira (Lakon Bambang —), 21.
Dandan Setia, 495.
Dangal Bahal, 495.
D(a)n'el, 444.
Danga (I Raboe —), 540.
Daniël, 444.
Danom Kaharingan, 39.
Dante, 275, 395, 417, 510.
Daphne, 63.
Darius, 381, 386, 389, 390, 391; de Meder, 387.
Darmakaṇḍa (Serat —), 18.
Dateering van Spreuken, 147.
David, 349, 446, 510.
Decretum Gelasianum, 239.
Ded-zuil, 277, 358, 367, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 379, 380, 462, *24, 95 A, 96, 97*; („bekleede" —), 370, *95 B*; (oprichten van een —), 370, 374, 375, 443.
Degeneratie (eener oorspronkelijke openbaring), 64.

Deïficatie van Koningen, 135, 357, 371 sq., 443.
Zie ook: Koning als god (-heid) en Kroningsfeest.
Dējokēs, 385.
Delitzsch, Friedr., 84.
Demak, 15.
Denderah, 368, 376, *88 C.*
Derde hemel, 242, 243, 256.
Dermagandoel, (Serat —), 268.
Deutero-Maleiers, 49.
Déwa Daroe, 6, 43.
Déwaroetji, 3.
Dèwi Sri, 377.
Dialectische theologie, 110, 113.
Diaspora-Joden, 112, 381, 423.
Dierenhuiden, 415.
Dierenriem, 434, 520.
Diffusionisme, 82, 86, 90 sqq., 283, 345; (critiek op het —), 93 sqq.
Diglat, 406, 417.
Dilmun, 287, 290, 291, 294, 299, 440.
Dinka's, 539.
Discus (gevleugelde —), 447, 482.
Divergentie, 99.
Divina Commedia, 395, 417, 510.
Dixon, 80, 81, 93, 95, 96 sq.
Djaja Koesoema, 21.
Djago, (tjaṇḍi), 5, *12.*
Djemdet Nasr, 286, 384.
Djinn's, 191, 516.
Djoarsah, 319.
Doelganen, *104, 105.*
Dom te Aken, 511.
Dood, 306, 327, 410, 414, 415, 418, 472, 488, 509, 515, 527, 550; (Beteekenis van —), 233; (Boom der kennis en —), 258; (De — niet „natuurlijk"), 125; (Leven uit den —), 315, 331, 340, 369, 373, 374, 376, 401; (Medicijn des —s), 264; (Middel dat vrijwaart voor ziekte en —), 19; (Spijze des —s), 324; (Water[en] des —s), 10, 37, 40, 315, 321, 324; (Wijsheid en —), 134, 148.
Dooden (Opwekken van — met water des levens), 18; (Spijs voor de —), 217, 312.
Doodenboek, 134, 351.
Doodenboom, 560, *110.*
Doodeneiland, 560.
Doodengericht, 354.
Doodenhuis, 7.
Doodenklacht, 441.
Doodenlitanie, 38, 399, 541.
Doodenpaal, 20, 148, 375, *90.*
Doodenritus, 375.
Doodenrijk, 299, 315, 322, 356, 357, 376, 410, *19.*
Doodenschepen, 48, 376, 552, *99, 100;* (Egyptische —), 376, *94, 98.*
Doodenvereering, 499.
Doodenveerman, 534.
Doode Zee, 428.
Doodkisten, 340.
Doodsboom, Zie: Boom des doods.
Doop, 254.
Draak, 413, *35.*
Draco, 209.
Draupadī, 11, 12.
Drews, Arthur, 65.
Drieëenheid, 143.
Droṇa, 11.
Dschagga-negers, 368.
Dualisme, 392, 419; (Kosmologisch —), 47.
Duat, 352, 353, 356.
Duimpje (Klein —), 61.
Duisternis, 9, 20, 244, 270, 407, 419, 453; (land der —), 311, 313, 530, 531, 532, 533, 536, 538.
„Duizend en één nacht", 252, 273, 313, 318, 495.
Dungi, 286, 300, 338.
Duranki, 484.
Dwāpara Yuga, 422.
Dynamisme, 68.
Dzjemdet-Nasr, zie: Djemdet-Nasr.

Dzū'l-Ḳarnain, 535, zie voorts: Alexander.

E.

Ea, 287, 293, 294, 315, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 341.
Eau de vie, 332, 333.
Ebara-guldu, 288.
Ebbe en vloed, 407, 495.
Eclecticisme, 109.
Edda, 261, 486, 534.
Edelsteen(en), 271, 295, 412, 434, 436, 445, 532, 533, 537, 538, 550, 555, 556; (-boom[en]), 9, 271, 273, 295, 307, 312, 313, 314, 434, 435, 436, 445, 533, 536, 554, 557; (vurige —), 434, 436.
Eden, 162, 163, 164, 165, 177, 180, 209, 243, 261, 263, 267, 268, 291, 292, 299, 319, 417, 433, 434, 436, 438, 441, 442, 448, 449, 463, 474.
Edin, 299.
Edinu, 299.
Eenheid (van het menschelijk geslacht), 2; (met den Heer), 8.
Eerste (mensch[en]), 410, 433, 434, 439, 444, 445, 481, 482, 501; (voorouders), 46.
Eeuwige (jeugd), 43, 376, 401, 410, 411, 550, 551, 561; (lente), 549.
Eeuwig leven, 10, 324, 325, 327, 328, 333, 343, 357, 358, 369, 374, 407, 418, 424, 463, 500, 524, 527, 531, 552; (in het O.T.), 135, 149; (Verkrijgen van het —), 505; (Verliezen van het —), 505.
Eeuwigdurende spijze en drank, 361.
Eeuwigheid, 364.
Egypte, 217, 247, 255, 273, 282, 283, 285, 322, 323, 332, 338, 345, 386, 406, 443, 446, 447, 448, 449, 454, 455, 456, 462, 476, 495, 526, 546, *21, 22, 23, 61, 94, 95, 96;* (Geschiedenis van —) 345 sqq.
Egyptisch(e) (boom des levens), 353 sqq.; (cultuur), 384; (hiëroglyphenschrift), 373; (litteratuurgeschiedenis), 350 sq.; (materiaal), 344 sqq.
Ehrenreich, 64, 66.
Eichhorn, 171, 204 sq.
Eik, 549.
(Ei)land der zaligen, 161, 463, 548, 549, 550, 556, 557.
Einde (der aarde) (Bergen aan het —), 245, 246; (Paradijs aan het —), 248.
E-kur, 484.
El, 463, 535; (veld van —), 463.
'Ēl, 121.
'Ēlā, 120, 121.
Elam, 286, 303, 308, 384, 423, 547.
El-Amarna-periode, 303, 304.
Elamieten, 285, 301, 302, 386.
El-Chidr, zie: Khiḍr.
„Elementargedanken", 14, 74, 75.
Elenctiek, 58, 100.
Eleusinische vlakte, 259.
Elia, 200, 201, 242, 531, 534, 535, 536, 537.
Eliëzer, 535.
Elliot Smith, 82, 90 sq., 94, 345.
Elohim, 438, 522.
'Ēlōn, 120.
Engel (des Heeren), 23.
Engeland, 378.
Enki, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 296, 299.
Enkidu, 9, 11, 19, 306, 307, 308, 309, 310, 311, *46.*
Enlil, 289, 308, 315, 496.
Entemena, 26.
Envermeu, *71.*
Ephedra, 409.
Ephialtes, 485.
Erech, zie: Uruk.
Erica-boom, 368, 369.
Eridu, 287, 293, 294, 296, 316, 323, 324, 325, 326, 330, 432, 445, 449.
Erini, 309.
E-sagila, 329.

'Ēs (boom), 120 sqq.
Eschatologie, 382, 416, 421, 429.
Eschatologische paradijsbeschrijvingen, 381.
'Ēšėl, 120.
Esmun 'azar, 438, 470.
Essenen, 165.
Estland, 378.
Etala, 399.
Etana, 27, 496; (-mythe), 409.
Etana's hemelvaart, 496.
Etemenanki, 484.
Ethiopië, 349, 454.
Ethische inslag van het Parsisme, 419.
Ethnologie, 57, 58, 70, 71, 75; (biologische methode in de godsdienstwetenschap en —), 70; (geschiedenis van de —), 71; (opkomen van de —), 71.
Ethrog, zie: Citroenboom.
Eucharistie, 477.
Eufraat, 165, 175, 176, 221 sq., 406.
E-ú-nam-ti-la, 299.
Europeanisatie, 106, 113.
Europiden, 50.
Eva, 163, 195, 199, 209, 211, 213 sq., 249, 251, 252, 254, 258, 270, 278, 279, 334, 412, 463, 513, 514.
Evangelie van Barnabas, 239.
Evangelie (onderscheiding tusschen — en Christendom), 106.
Evangelium Nicodemi, 251, 252, 505.
Evolutie-theorie (beteekenis van de — in de godsdienstwetenschap en ethnologie), 69; (critiek op de —), 69 sqq.; (ontwikkelingsschema van de — met de werkelijkheid in strijd), 70.
Evolutionisme, 68, 70, 71, 73, 80, 85, 111, 113, 498; (in de biologie), 70; (critiek op het —), 69 sqq.
Evolutionistische school (in godsdienstwetenschap en ethnologie), 66 sqq.
Excommunicatie, 200.
Exogamie, 92.
4 Ezra, 241.
4 Ezra 8 : 52, 241.
5 Ezra, 259.

F.

Faalataitauana, 562.
Farao, 447, 448.
Feiten (Beginselen en —), 116 sq.
Feridūn, 402, 404, 418.
Ferverdin, 404.
Fetišisme, 66, 67, 469.
Ficus religiosa, 156.
Fidji, 562.
Finland, 378, 558.
Finnen, 275.
Finsche school, 60 sq., 72.
Firdausi, 16, 395, 414.
Flesch, (juweelen-), 6, 20.
Flores, 48, 376, *111, 112*.
Folklore, 71, 72; (verband tusschen — en godsdienstwetenschap), 73.
Fotuna, 561.
Foxes-Indianen, 559.
Frangrasyan, 414.
Frankfort, H., 88.
Frankrijk, 378.
Frat, 406, 417.
Fravaši's, 404, 405.
Frazer, 69.
Freud, 64.
Friesche levensboom, 544, 552, 72, *73, 74*.
Frobenius, 75, 76, 79.
Fuji-yama, 557.
Functie (van den boom der kennis), 174 sq.; (van den boom des levens), 119, 122, 227 sqq.
Fusan, 556.
Fu-Sang, 314, 556.

G.

Gabriël, 198, 242, 245, 271.
Gaffelboomen, 557.
Galaten (brief aan de —), 101.
Gamaliël I, 260.
Gamaliël II, 260.
Gamělan kaṭoprak, 24.
Gan, 208.
Ganges, 175, 406, 533.
Gaokěrěna, 295, 365, 396, 398, 400, 401, 403, 404, 405, 408, 416, 417, 418, 424, 425, 426.
Garuḍa, 2, 4, 25, 26, 215, 311, 379, 396, 447, 494 sqq., *127*.
Gat (naar de onderwereld), 495.
Gāthā's, 390, 391, 393, 399, 403, 409, 422.
Gattungsforschung, 142.
Gayōmarṭ, 410, 412, 414, 415.
Gaza, 348.
Gê, 342.
Geboorte(-godin), 406; (-kruiden), 409, 496.
Gehinnom, 262, 268, 275.
Geloof, 109.
Geluksschepen, 552.
Gelijke psychische aanleg van den mensch (als verklaring van parallellen), 74.
Gemeenschappelijke (oorsprong), 98; (traditie), 422.
Gemara, 260.
Geneesgoden, 289.
Geneeskrachtige (bladeren), 432, 492; (kruiden), 432; (appels), 558.
Geneesmiddel, zie: Medicijn.
Genezing der heidenen door boom des levens, 254.
Genii, 336, 337, 338, 340, 341, 399, 451, 522; (Lamassu-), 522.
Georgië, 332.
Geraamte-graven, 539.
Germanen, 322, 450, 497, 550; (Kerstening der —), 102.
Geschiedenis (van Babylonië en Assyrië), 301 sq.; (van Egypte), 345 sqq.; (van Perzië), 383 sqq.; (van Sumer), 284 sqq.
Gethsemane, 483.
Geur (Heerlijke —), 5, 243, 245, 246, 247, 255, 262, 263, 280, 532, 537, 538.
Gevleugelde (dieren), 336; (discus), 447, 482; (zonneschijf), 42, 339, 522.
Gewaad des levens, 535.
Gewaden (als bladeren), 536.
Gibeon, 470.
Gichōn, 177.
Gierst, 540, 541.
Gilgameš, 10, 36, 37, 38, 305 sqq., 324, 334, 335, 436, 548, *28*; (en Alexander), 16.
Gilgameš-epos, 2, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 19, 20, 24, 25, 36, 37, 40, 65, 85, 86, 142, 161, 247, 289, 296, 305 sqq., 335, 337, 342, 528, 533, 534, 538.
Ǧīlī ('Abd-Al-Kārīm al-Ǧīlī), 272.
Giš-an, 295.
Gišd, 355.
Giš-gán-abzu, 295.
Giš-gi-túg-gi, 292.
Giš-har, 293.
Giš-kin, 292, 293, 294, 295, 296, 297.
Giš-ti, 134, 208, 297, 298, 457.
Giš-zi-da, 134, 208, 297, 298, 324, 327, 457.
Gi-uš-du, 291, 292.
Glans, 412, 414, 435.
Glazen vijver, 6.
Glaucus, 318, 533, 534, 548.
Gnostieken, 171, 193, 264, 275, 312, 314, 359, 393, 395, 438, 505; (over den boom des levens), 198.
Goddelijke dieren (Kerubim als —), 520.
Goddelijke kennis, 408, 531.
Goddelijke openbaring (bewijzen voor —), 79.

Godenbeelden, 476.
Godenberg, 84, 160, 161, 165, 310, 432, 433, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 447, 450, 471, 483, 486, 492; (in het Noorden), 433, 440; (in verband met het paradijs), 440.
Godenboom, 21.
Godendrank, 62, 312.
Godenhemel, 160.
Godenmoeder, 288.
Godennijd, 125, 139.
Godenraad, 501.
Godenspijs, 217, 291, 362.
Godentuin, 5, 130, 160, 161, 162, 163, 169, 216, 227, 313, 320, 430, 433, 441, 463.
Godenwoning, 433.
Godin der vruchtbaarheid, 406.
Godin der wijsheid, 312.
Godsdienst (verklaring van den — uit niet-religieuze factoren), 65, 66, 67, 70.
Godsdiensthistorisch „bewijs" voor het bestaan Gods, 80.
Godsdienstlooze volken, 82, 497 sqq.
Godsdienstwetenschap, 58; (vergelijkende —), 62; (biologische methode in de — en ethnologie), 70; (verband tusschen folklore en —), 73.
Godsidee, 343, 498; (oorsprong der —), 66.
Goed (en kwaad), 166 sqq.; (in ethischen zin), 172 sqq.
Goedjarat, zie: Gujarat.
Goenoengan, 6, 34, 35, 41, 43, 46, 47, 336, 375, 495, *1*, *2*, *3*, *4*, *5*.
Gōkarṇ, 396, 400, 401, 403, 424.
Goldenweiser, 95.
Gōš, 415.
Goud, 243, 274, 280, 313, 412, 435, 445, 482, 532, 555.
Gouden (appelen), 337, 548; (boom[en]), 21, 23, 274, 312, 313, 464, 554, 555, 558; (eeuw), 161, 416; (huis), 537; (kandelaren), 458, 477, 479, 492; (plataan), 339; (twijg), 549; (tempel), 550; (vruchten), 272, 337, 464, 481; (wijnstok), 464.
Gouden, zilveren, bronzen en ijzeren tijdperk, 423.
Graal (Heilige —), 552; (-legende), 553.
Graebner, 76 sqq., 80, 81.
Grafsteenen, 539, *78*, *79*, *80*, *81*, *82*, *113*.
Granaatappelboom, 121, 267, 339, 468; (boom des levens als —), 458.
Graul, 105.
Gregorius van Nazianze, 197 sq.
Gregorius van Nyssa, 197 sq.
Gressmann, 64, 86, 87.
Grieken, 415, 423, 480.
Griekenland, 322, 378, 386, 476, 477, 548.
Grieksche (invloeden), 281; (mythologie), 331, 337, 485; (mysteriën), 549.
Grimm, 59, 61, 67, 71.
Grobag, *124*.
Groene boom(en), (Altijd—), 121, 245, 462, 468, 469, 470, 472, 492, 511, 550.
Grouw, *76*.
γρύπες, 520.
Guadalquivir, 316.
Gudea, 286, 288, 295, 297, 300, 319, 457, 522.
Guadiana, 316.
Gú-edin-na, 299.
Guinea (Nieuw-), 49.
Gujarat, 15, 387.

H.

Ḥabiru, 305.
Hades, 331, 505, 549.
Hadhayōs, 401, 415.
Hadith-litteratuur, 424.
Hafis, 273.
Hagar, 271.

Hagedis, 404, 413, 415, 418, 425.
Hahāmaniš, 385.
Ḫajjīm (beteekenis van —), 122 sq., 135 sq., 288, 366, 526 sqq.
Halfgod, 311.
Halys, 385.
Ḫalziḳu, 331.
Hammurapi, 89, 286, 287, 301, 304, 348.
Hanumān, 11, 21, 42, 297, 312, 409, *89*.
Haoma(-boom), 252, 312, 331, 332, 340, 396, 397, 398, 400, 401, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 417, 420, 422; (witte [hemelsche] —), 398, 400, 401, 402, 405, 408, 416, 424, 425; (en Soma), 402; (gele of gouden —), 402.
Haoma-cultus, 403; (drank), 402, 404, 408, 418; (-offer), 409.
Har-Višpa-taokhma, 396, 398, 417, 424.
Harā Berezaiti, 47, 311, 405, 406, 416, 425, 486.
Harappa, 29, 282, 283, 285, *63*.
Harišraya, 6.
Hariwangša, 5.
Hariwijaya, 4.
Haroet en Maroet, 22.
Haroeṭa, 21.
Harsag (gal) kurkurra, 486.
Ḫasis-atra, 315, 534.
Ḫatam, 437.
Hathor, 312, 354, 355, 358, 361, 362, *91*.
Hatšepsut, 349.
Haurot, 405, 408.
Haurvatāṭ, 22, 399, 400.
Havgir, 408.
Hawaii, 36.
Heelkruiden, 402, 409.
Hegel, 171.
Heilig(e) (berg), 430, 437; (boom [en]), 337, 338, 339, 340, 379, 451, 467, 469, 471, 481, 550, 557; (Geest), 479; (Graal), 552; (haan), 378; (huwelijk), 88; (land), 427; (stad), 427; (woud), 450.
Heiligen-legenden (Midden-Javaansche), 18.
Heiligheid, 408, 424.
Hel, 356, 395.
Helena, 468.
Heliopolis, 378.
Helios, 134, 339, 533, 548.
Hellas, 282.
Helleboom, 38, 274, 275, 276.
Hellenisme, 387.
Hellenistische staten, 387.
Hellespont, 302.
Hellevaart, 38, 395.
Hemel, 395; (Derde —), 242, 243, 256; (Hoogste —), 410; (Weg naar den —), 22; (door middel van een boom[-tak] in het paradijs of naar den —), 276.
Hemelberg, 22, 35, 44, 46, 48, 244, 403, 405, 407, 415, 484.
Hemelbestormers, 486.
Hemelboom, 6, 42, 43, 46, 47, 99, 265, 276, 277, 280, 362, 372, 379, 397, 435, 479, 482, 540, 553, 554, 559, *12*, *13*, *125*; (Boom des levens als —), 262, 265; (in de Egyptische mythologie), 265.
Hemelkoe, 365.
Hemellaag, 541.
Hemelladder, 38, 48, 277, 358, 359, 372, 374, 541, 542, 560.
Hemelmuur, 311.
Hemeloceaan, 407.
Hemelpaal, 373.
Hemelreis, 34, 45, 48, 271, 277, 359, 372, 395, 401, 406, 444, 540, 541, 558, 560.
Hemelreizen (Sjamanistische —), 44, 45, *114*; (der ziel), 45.
Hemelstier, 359.
Hemelvaart, 372, 374.
Hemelwachter, 276.
Hemelzuil(en), 245, 280, 373, 416, 556, *104*.
Hemelsch Kanaän, 474.

Hemelsche spijze, 399, 538.
Hemelsche vruchten, 538.
Hengselkruis, 373, 374, 467, *24*, *62*, *96*.
Henoch, 200, 201, 244 sqq., 254, 256, 270, 276, 395, 535.
Heracles, 269, 548.
Herder, 64, 204.
Herero's, 49.
Herodes, 464.
Herodotus, 71.
Hervorming en de zending, 102 sq.
Hesperiden (tuin der —), 210, 337, 481, 548.
Hethieten, 283, 301, 302.
Hethietisch, 283, 306, 308, 311, 336, 469, *84*, *85*.
Heurnius, 104.
Heuvels, 461.
Hierapolis, 454, 456, 469.
Hiëroglyphenschrift (Egyptisch —), 373.
Hikajat Indra Nata, 494.
Hillel, 260.
Hīma, 433.
Himavāt, (Himawān), 494, 554.
Himinbjörg, 486.
Hindoeïsme, 25, 51; (Javaansch —), 33.
Hindoe-litteratuur, 11, 24.
Hindoes, 14, 31, 268, 406, 408.
Hisberna, 550.
Hisiprasini, 384.
Hizkia, 466.
Hobab, 308.
Hol, 378.
Hollanders (eerste — in Indië), 15; (komst der — op Java), 17.
Hōm, zie Haoma.
Homerische gedichten, 60, 118.
Homosexualiteit, 513.
Hond, 541.
Hongaarsche sprookjes, 313.
Honig, 43, 243, 254, 257, 259, 260, 262, 268, 271, 275, 279, 313, 475, 476, 477, 549, 550; (Melk en —), 475, 492.
Hoogten, 470, 471.
Hoogste Wezen, 498.
Hoornbeek, 104.
Horaios, 505.
Hōraisan, 556 sq.
Horen(s) (Koe-), 401, 459, 535, 539, 541.
Horietisch, 285, 306.
Horus, 356, 357, 358, 368, 372, 375, 443.
Ḫōtam, 437.
Houten beelden, 445.
Huis van den Berg des Levens, 445.
How, *88 D*.
Hukairya, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 410, 416, 424, 425, 426.
Ḫumba, 308.
Ḫumbaba, 9, 161, 307, 308, 309, 310.
Humboldt, Von —, 27.
Hunakeha-boom, 562.
Huri's, 267.
Hurrieten, zie: Horietisch.
Hüsing, G., 86.
Huwachšathra, 385.
Huwelijk (tusschen hemel en aarde), 88, 89.
Hvāpa, 365, 396, 398.
Ḫwt, 213 sq., 463.
Hybris, 433, 434, 438, 441, 442, 444, 445.
Hyksos, 348.
Hypostasen, 399.
Hystaspes, 389.

I.

Ialu, 359; (Spijsvelden van —), 359.
Iaru, 356; (veld —), 359, 361, 363, 374; (-zee), 374.
Ibi-Sin, 286.
Iblis, 537, 538.
Ichnaton, 349.
Idhun, 550.
Idris (= Henoch), 244, 276, 535.
Idris (Nabi), 21.

Iduna, 550.
Izdubar, 306.
Illegetieme cultus, 468, 469, 470, 471.
Ilpa, 397.
Ilya, 397.
Im-Dugud, zie: Zū.
India, 12, 30, 88, 209, 275, 379, 419, 466, 477; (Babylonië en —), 30.
Indiden, 90.
Indië, 312, 369, 371, 423, 443, *118, 119, 120, 122.*
Indiërs, 257, 405, 422, 486.
Indo-Arisch, 400.
Indo-Europeesch, 400.
Indo-Europeanen, 285.
Indo-Germanen, 67, 287, 296, 300, 302, 348, 386, 422.
Indonesië, 92, 494; (rassen in —), 49.
Indonesiërs, 28, 31.
Indonesische levenswaterverhalen, 34 sqq.
Indra, 5, 7, 42, 302, 442, 554.
Indrabāhu, 4, 8.
Indradjit, 42.
Indra Lalana, 495.
Indra Nata, 495.
Indus, 175, 406.
Indusvallei, 29, 50, 283, 285, *63;* (-cultuur), 30, 41, 282, 283, 546. Zie ook: Harappa en Mohenjo-Daro.
Initiatie, 48, 357, 374.
Initiatieriten, 34, 44, 45, 46, 61, 82, 114, 374, 375, 444, 561.
Innanna, 439.
Inwerking van Joodsche godsdienstige voorstellingen op die van het Parsisme, 381.
Inwijding, zie: Initiatie.
Inwijdings-ceremoniën, zie: Initiatie-riten.
Iraansche godsdienst, 388 sq.
Iran, 380, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 546.
Iraniërs, 302, 405, 406.
Irminsul, 550, 551.
Irnini, 307, 308, 309, 310, 312, 448; (woud van —), 308.
Irokeezen, 559.
Iṣ balāṭi, 297, 457.
Iskander (= Alexander), 17, 18.
Iskander (Serat —), 17, 18.
Isimun, 291.
Isis, 368, 373, 379, *88 C.*
Islam, 14, 25; (— en Jodendom), 266; (Joodsche en Christelijke bronnen van den —), 266, 267.
Islamiseering (van India), 15; (van den Indischen Archipel), 15, 531; (van Java), 15, 16.
Israël, (Babel en —), 343; (invloed van den Kanaänietischen godsdienst op —), 462, 471.
Israëlieten, 304.
Israëlietische religie en cultuur, (beïnvloeding van de — door die van Babylonië), 303; (— van Egypte), 366.
Issus, 381.
Ištar, 89, 184, 306, 307, 308, 312, 325, 331, 459, 460, 466, 496.
Ištars Hellevaart, 331, 460.
Išwara, 7.
Italië, 378, 477, 480, *117.*
'Iw-plant, 379.

J.

Jacatra, 17.
Jacob, 444, 465.
Jafeth, 380.
Jahve (als oorspronkelijke boomgodheid), 469.
Jahve Elohim (strijd tusschen — en de slang), 500.
Jāḳīn, (beteekenis van —), 453, 457.
Jāḳīn en Bō'az, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 492.
Jakuten, 405.
Jalḳuṭ Šim'oni, 261.
Jaloerschheid van God, 502.

Jambū, 42, 43, 47, 296, 404, 554, *120, 121*.
Jambūnadi, 43.
Jambudwīpa, 4.
Jamšēd, 410.
Janaka, 32.
Japan, 322, 378, 486, *59*.
Jaralu, 359.
Jarchi, 524.
Jasadipoera II, 19.
Jaṭbēš, 396, 398.
Java, 14, 15, 31, 49, 50, 88, 98, 244, 268, 270, 275, 282, 312, 319, 321, 322, 331, 336, 340, 375, 377, 379, 414, 494, 551, *1, 2, 15, 124, 127*; (bevolking op —), 32; (oudste bevolking van —), 31; (gecompliceerde cultuur op —), 14, 49, 50, 51, 54, 98; (prae-Hindoeïstische cultuur op —), 33; (oud-Aziatische traditie op —), 25, 27, 32; (Islamiseering van —), 15; (rassen op —), 49; (Traditie van den boom des levens op —), 56; (en Sumer), 1, 25, 33, 41.
Javaansche cultuur, 1, 27, 32; (gecompliceerdheid van de —), 14, 49, 50, 51, 54, 98; (beteekenis van de — voor het vergelijkend godsdiensthistorisch en ethnologisch onderzoek), 51 sq.
Jawila, 399, 407, 411.
Jaxartes, 176.
Jehuda, 260.
Jemšēd, 418.
Jensen, P., 2, 10, 65, 85, 86, 87.
Jeremia, 535.
Jeremias (Alfred), 82, 85, 87, 88.
Jerobeam, 349.
Jeruzalem, 478.
Jethro, 507.
Jeugd (eeuwige —), 43, 376, 401, 410, 411, 550, 551, 561.
Jezus en de zending, 101.
Jezus Sirach 19 : 19, 240.
Jiṣchaḳ, 260.
Job, 535.
Joch. b. Zakkai, 260.
Jod-boom, 556.
Jodendom (en Parsisme), 382, 389, 421, 422.
Jodenzending, 103.
Johannesbroodboom, 247, 280.
Jojachin, 438, 446.
Jona, 535.
Joodsche diaspora, 112, 381.
Jordaan, 253.
Josafat, 304.
Josia, 456, 463, 466.
Jozef, 348, 366.
Jozua, 478.
R. Jozua b. Levi, 534.
Juda, 507.
Judas, 230.
Judas Maccabaeus, 480.
Julianus de Afvallige, 171.
Jupiter Ammon, 535.
Justinos, 198.
Juweel 23; (lichtend —), 23 , 531, 536, 537.
Juweelen (boomen), 21, 312, 313; (flesch), 6, 20; (kruikje), 20.

K.

Ka, 357.
Kabbala, 264, 275, 395.
Kabbalistiek, 193, 511.
Ḳabōd, 412, 435.
Kadr, 273.
Kadroe, 494.
Ḳāf, 22, 311, 318, 396, 407, 536.
Kāfiristān, 29.
Kajoearoen, 376.
Kain, *110*.
Kaïn, 210.
Kaïro, 273.
Kalmawadi, Serat —), 268.
Kale boom, 369, 417, 460, 510.
Kalenderboom, 431.
Kali Yuga, 423.
Kalmukken, 296, 404.

Kalpa, zie: Kalpwrkṣa.
Kalpadruma, zie: Kalpawrksa.
Kalpataru, zie: Kalpawrkṣa.
Kalpawrkṣa (ook Kalpataru en Kalpadruma), 5, 6, 42, 206, 553.
Kalypso, 9, 312.
Kamahāyānikan, 14.
Kamaṇḍalu, 3, 6, 21.
Kambera, 540.
Kambodja, 27.
Kameroen, 368.
Kamfer, 275.
Kanaän(ieten), 304, 381, 456, 462, 465, 467, 469, 470, 546.
Kanaän (Hemelsch —), 474.
Kanaänietische slangencultus, 519.
Kandelaren (gouden —), 458, 477, 479, 480.
Kandiawa, (Lakon —), 6, 43.
Kane, 561.
Kanékapoetra (Sang —), 414.
Kant, 171, 205.
Kapokboom, 541.
Kapsi, 22.
Karbouw, 35, 401, 539, *112*; (die de gestorvenen naar het zielenland brengt), 539.
Karibu, 186, 187, 522.
Kārlī, *58*.
Karnen van den wereldoceaan, 4, 257, 554, *122*.
Karneool, 313, 355.
Karoeda (Oemboe —), 379.
Karšipta, 410.
Karubu, 186.
Kar-visschen, 404, 405, 418, 424, 425.
Kassieten, 177, 285, 302, 303, 386.
Kastuba, 42.
Kasūplant, 288, 289.
Kat, 355; (De Gelaarsde —), 61.
Kaukasische volken, 261.
Kaukasus, 19, 316, 385.
Keane, 27.
Keb, 352, 362.
Keḍaton (tjaṇḍi), 26.
Kei-eilanden, 277.
Kekajon, (zie ook: Goenoengan), 6, 34, 35, 41, 43, 44, 46, 48, 270, 336, *3*, *4*, *5*.
Kelten, 322, 550.
Kembar majang, 551.
Kenan, 254.
Kennis, (Goddelijke —), 408, 531.
Kennis van goed en kwaad, 166 sqq.
Keresāspa, 413, 418.
Kern, H., 27, 28.
Kerstboom, 511, 552.
Kerub(im), 47, 163, 165, 185 sqq., 210, 245, 252, 253, 258, 279, 321, 340, 378, 418, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 450, 451, 452, 458, 481, 491, 501, 520 sqq.; (als dragers van Jahve), 187; (als onweerswolken), 520, 521; (als goddelijke dieren), 520.
Khiḍr, 16, 17, 18, 20, 319, 530, 531, 534 sqq.
Khorda-Avesta, 394.
Kiḍal (tjaṇḍi), 26.
Kilir (Nabi), zie: Khiḍr.
Kinderzegen, 407.
Kimchi, 524.
Ki-ru-bu, 521.
Kiškanu, 288, 292, 293, 294, 295, 296.
Kitab (Arabische — -litteratuur), 18.
Klappervruchten, 541.
Klapperwater (geneeskrachtig —), 541.
Kleederen, (witte —), 242, 256.
Kleedingstukken (aan boom), 6, 536.
Klein-Azië, 302.
Kleuren, 273; (veel — van den boom des levens), 280.
Knottedoek, *74*.
Koe, 459.
Koeboes, 498.
Koeda-kèpang, 46.
Koekenijzer, *69*.
Koekplanken, 545, *75*, *76*.

Koer, 176.
Koeš, 176, 177.
Koesnijamalébari, 19, 21.
Kolokwint, 320.
Koning als god(heid), 357, 371, 442, 443.
Zie ook: Deïficatie van koningen.
Koningin van Scheba, 253.
Koperen (slang), 507, 519; (stad), 313; (stellingen), 450.
Koptische kerk, 477.
Koraal, 320, 554.
Ḳor'ān, 118, 191, 248, 278, 424, 478, 487.
Ḳor'ān-reciet, 191.
Korawāçrama, 4.
Kores, 386.
Kosmische (beteekenis), 453, 472; (levensbeschouwing), 1.
Kosmogram, *17*.
Kossaeërs, 176, 386.
Krita Yuga, 422.
Krohn, (Kaarle —), 60 sq.
Kroningsfeest(en), 357, 370, 371, 442.
Kroon (krans) des levens, 489.
Kruid (des levens; ook: levenskruid), 4, 289, 318, 329, 330, 335, 408, 432, 533, 542, 556, 560; (der onsterfelijkheid), 369.
Kruikje, (juweelen —), 20.
Kruis, 247, 250, 252, 253, 506, 507, 509, 511, 512, 553, *70*; (als boom des levens), 152; (als wijnstok), 247; (en boom des levens), 151 sq., 250.
Kšayāršā, 387.
Kudurmabuk, 439.
Kugler, Fr., 87.
Kuhn, Ad., 62.
Kundang Diya, 5.
Kuñjarakarṇa, 5.
Kuribu, 186.
Kūruš, 386.
Kutei, 5.
Kuwera, 11.
Kuyper (over den boom des levens), 232 sq.
Kwaad (goed en —), 166 sqq.; (in ethischen zin), 172 sqq.
Kwen-lun-gebergte, 556.
Kybele, 89.

L.

Laatste oordeel, 244, 246.
Ladon, 548.
Lagaš, 26, 286, 297, 299, 300, 306, 384.
Lakediven, 24.
Laki Padada, 35.
Lamassu, 522.
Land der duisternis, 311, 313, 530, 531, 532, 533, 536, 538.
Landenberg, 486.
Lang, A., 69.
Langdonsche Paradijsverhaal, 287 sqq.
Langkā, 42.
Laoeli, *80, 81, 113*.
Lapis lazuli, 5, 6, 9, 11, 293, 295, 313.
Lappen, 275, 558.
Lappenboom, 6, 43, 272, 461, 469, 536, 555. Zie ook: Gewaden en Kleedingstukken.
Larsa, 286, 301, 438.
Lata Maho-sada, 20, 21.
Leeuwarden, *76*.
Legende, 58.
Lelie, 474.
Lenormant, 206 sq.
Lente (Eeuwige —), 549.
Leti, 359.
Leven, 453, 472, 488, 509, 516, 526 sqq.
Leven (beteekenis van —), 146, 147, 233, 288, 331, 332, 344, 527; (eeuwig —), 10, 324, 325, 327, 328, 333, 343, 357, 358, 369, 374, 407, 418, 424, 463, 488, 500, 505, 524, 527, 531, 552; (Licht en —), 270, 314, 481; (Wijsheid

en —), 134, 527; (Boek des levens), 489, 526; (Boom des levens), zie onder: Boom des levens; (Bron des levens), 10, 16, 20, 38, 146, 147, 180 sq., 332, 466, 488, 528 sqq., 548; (Brood des levens), 329, 488, 489, 492; (Gewaad des levens), 535; (Kruid des levens), 4, 289, 318, 329, 330, 335, 408, 432, 533, 542, 556, 560; (Licht des levens), 488, 489; (Medicijn des levens), 264, 329; (Olie des levens), 249, 250, 252, 278; (plant des levens), 14, 25, 150, 218, 269, 288, 289, 291, 297, 299, 320, 321, 325, 328, 329, 330, 333, 335, 339, 342, 344, 376, 405, 432, 496, 543, *19, 75;* (rivier des levens), 180, 271; (sleutel des levens), 338, 372, 374; (spijze des levens), 319, 324, 325, 327, 328, 329, 342; (vrucht des levens), 10; (water des levens), 3, 6, 7, 8, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 34, 37, 38, 39, 40, 99, 157, 181, 218, 257, 262, 312, 322, 323, 324, 331, 332, 333, 341, 360, 376, 429, 430, 464, 476, 487, 488, 489, 492, 495, 528, 529, 530, 532, 534, 537, 540, 554, 558, 561, 562, *91, 92, 122;* (woord des levens), 488; (uit den dood), 315, 331, 340, 369, 373, 374, 376, 401; (middel om eeuwig te —), 9.

Levend(e) water(en), 35, 36, 244, 488.

Levendmaken (door levenswortel), 20; (met water des levens), 18.

Levendmaking, 21.

Levensadem, 130.

Levensboom (Babylonische), 248, 300, 361, 447, 451, 461, 463, 466, 480, 482, 545, 551, *29, 32, 33, 34;* (Friesche —), 544, 552, *72, 73, 74;* (in den Indischen Archipel), 555; (op Java), 555; (Perzische —), 416, 480.

Zie ook: Boom des levens.

Levensbron, zie: Bron des levens.

Levensbrooden, 317. Zie ook: Brood des levens.

Levensdrank, 404, 408.

Levenselixer, 318, 403, 425, 557.

Levenskracht, 425, 431.

Levenskruid, zie: Kruid des levens.

Levensplant, zie: Plant des levens; (rooven van de —), 218.

Levensrivier, zie: Rivier des levens.

Levensroede, 552.

Levensvolheid, 431.

Levenswater, zie: Water des levens.

Levenswaterverhalen (Indonesische —), 34; (op Java), 36.

Levenswortel, 20, 21, 25.

Levens- of eeuwigheidsteeken, 361.

Levi, 240.

Libanon, 311, 445, 447.

Licht, 255, 257, 270, 280, 419, 453, 482, 533; (-boom), 261, 269, 272, 280, 295, 314, 339, 469, 481, 511; (Boom des levens als — -boom), 265, 280; (-gewaden), 255, 256, 412, 435; (-glans), 412, 413; (-zuil), 242; (en leven), 270, 314, 481; (des levens), 488, 489.

Lichtend juweel, 15, 531, 536, 537.

Lichtnatuur der zaligen, 412.

Lignum-motief, 505.

Limut Garing Tinga, 39.

Litteratuur over den boom des levens, 545.

Little Paxton, *70.*

Liṭṭu, 522.

Liturgie van den lijdenstijd, 509.

Loelmat, 20, 536.

Loewang, 359.

Logos spermatikos, 112.

Lontarpalm, 540, 541.

Loofhuttenfeest, 461.
Lot, 506.
Lotsboom, 273.
Lotstafels, 496.
Lotusbloemen, 466, 467, *40*; (hemelsche —), 11.
Lotus-boom, 273, 478, 557, *59*; (gouden —), 554, 555.
Lowie, 95.
Lubbock, 66, 70.
Luchter, 477, 478, 479, 480, 482, 483, 492. Zie ook: Kandelaar.
Lucus, 450, 459.
Lugalbanda, 311, 496.
Lugal-ú-edina, 299.
Luhisan, 384.
Lunair karakter van den boom des levens, 431.
Lun Yü, 118.
Luther, 103; (over den boom des levens), 232, 525.
Luwiërs, 302.
Lybiër, 349.
Lycia, 467, *87*.
Lijketoren, 48.
Lijkkist, 368, 369, 377.

M.

Maächa, 461.
Mā'al ḥajat, 495.
Maan, 363, 401, 453, 459, 477, 479, 484, 518, *38*, *39*, *57*, *115*.
Maanboom, 533.
Maandboom, 397, 431.
Maangod, 361.
Maanmythologie, 33, 64, 209, 436.
Maansikkel, 462.
Maanvoet, 542.
Madagascar, 28.
Madjapahit, 15, 340.
Maésan, 539.
Magie, 68, 69, 82, 110, 114, 170, 233, 281, 343, 344, 351, 354, 356, 519.
Magisch-physisch, 281, 320, 342, 343, 418, 425, 524.
Magische knoop, 373.
Maġma 'al baḥrain, 534.
Zie ook: Samenvloeiïng van de beide zeeën.
Magna Mater, 88, 214, 466, 467.
Mahābhārata, 3, 11, 12, 13, 24, 26.
Mahāmeru, zie Meru.
Maïnog-ī Khiraṭ, 394.
Maori's, 562.
Makale, 35.
2 Makk. 7 : 9, 136.
2 Makk. 7 : 14, 136.
2 Makk. 7 : 23, 136.
2 Makk. 7 : 36, 136.
4 Makk., 240.
4 Makk. 18 : 16, 240.
Makrokosmos (en mikrokosmos), 8, 83, 84.
Malachiet, 313.
Malaka, 15, 148.
Maleisch-Polynesische volken, 27.
Manchester-school, zie: Diffusionisme en Pan-Egypticisme.
Mandara, 257.
Mandaeërs, 261, 281.
Manetho, 346.
Mangga-boom, 495.
Mangoekoehan, 377.
Manicheeën, 171, 193, 275.
Manik Maja (Serat —), 4, 21, 23, 41, 262, 319, 322, 377, 414.
Manisme, 66.
Manna, 490, 509.
Mannenhuis (sacrale —), 46.
Mannhardt, Wilh., 67.
Mantiek, 519.
Mantisch(e), (Boom der kennis als — boom), 519.
Mantjawarna, 6.
Maoelkajat, 20.
Mara, 558.
Marapoe's, 542.
Marduk, 89, 288, 301, 329, 330, 333, 341, 470, 484, 496, 522.
Marduknadinahe, 339.
Marentak, 552.
Marigny, *53*.

Mārkaṇḍeya, 12.
Maroet, (Haroet en —), 21.
Maroeta, 21.
Marseille, *88 B.*
Marvo, 296, 404.
Maš, 311.
Māšeru, 354, 355.
Masîs, 311.
Maṣṣebā's, 459, 460, 465, 466, 467.
Maṣṣeben, 454, 455, 456, 457; (herinnerings-), 465; (ingangs-), 456; (Jahve-), 466; (kultische —), 466; (phallische —), 467.
Masten op cultus-schepen, 557. Zie ook onder: doodenschepen.
Mašu, 311, 315, 321, 354.
Māšya, 411, 415, 416; (zonde van —), 415.
Māšyōî, 411, 415, 416; (zonde van —), 415.
Mata air hajat, 537.
Mataram, 15.
Matai-boom, 563.
Mattheüs, 254.
Maurot, 405, 408.
Maya's, *65.*
Ma'yong, 47.
Mazda, 390, 401.
Mazdaïsme, 380, 388, 389, 390, 391, 392.
Mbakoe Haoe, 399, 540.
Mbowila, 542.
Mē balāṭi, 325, 331.
Mede, 312, 402, 497; (-roof), 497.
Meden, 303, 380, 385, 386, 390.
Medicijn, 297, 428; (des doods), 264; (des levens), 264, 329; (bladeren tot —), 428.
Medië, 385, 386, 535.
Medinensische periode, 268.
Mediterraniërs, 89, 386.
Megalithische cultuur, 31.
Megalithische monumenten, 90, 91, 92.
Meiboom, 369, 552.
R. Meïr, 260.
Mekkaansche periode, 267.
Melanchton, 525.
Melanesiërs, 49, 91, 498, 562.
Melanesische boog, 80, 81.
Melanesische boogcultuur, 76, 78, 81.
Melchizedek, 535, 538.
Melk, 43, 243, 257, 259, 260, 262, 268, 271, 275, 279, 313, 415, 475, 476, 477, 537, 549, 558, 559; (en honig), 475 sqq., 492; (-rivieren), 262; (-weg), 210; (-zee), 257, 406.
Melkarth, 454, 470, 482.
Memphis, 347, 362, 370.
Menak-cyclus, 17.
Menes, 347.
Mengwezens, 188 sq.
Mensch (de — niet sterfelijk geschapen), 125; (eerste —), 410, 433, 434, 439, 444, 445, 481, 482, 501; (oer- —), 323, 410, 414, 436); (volkomen —), 272.
Menschen uit planten (boomen), 415.
Merenptah, 349.
Merenpath, 349.
Meru (ook: Mahāmeru), 4, 6, 21, 42, 43, 47, 296, 311, 403, 405, 406, 409, 486, 554, *119.*
Mes-anni-padda, 286.
Mesopotamië, 2, 24, 89, 175, 250, 283, 284, 286, 300, 337, 344, 423, 454, 544, 546; (rassen en cultuur van —), 89 sq.
Messias, 447; (als wijnstok), 490, 491; (de „Boom des Levens"), 511.
Methode van het vergelijkend onderzoek, 53; Methode (van onderzoek), 98 sq.
Methodisme, 110.
Mexico, 485, 559, *65, 125.*
Michaël, 198, 245, 251, 256, 270.
Micronesië, 563.
Midden-Rijk, 347 sq., 350.
Midrašim, 260, 265.
Migratie(s), 93, 98; (van symbo-

len), 544; (-theorie), 74, 75, 78; (Verklaring van parallellen door —), 74, 78.
Mikkèdèm (beteekenis van —), 164 sq.
Mikrokosmos (Makrokosmos en —), 8, 83, 84.
Milham, 378.
Mimmènnu (beteekenis van — in Gen. 3 : 22), 142 sqq.
Minahassa, 35.
Minokherd, 394.
Minos, 318.
Mišna, 260.
Mišna-tractaten, 260.
Mithra, 407, 413.
Mithrascultus, 359, 408.
Mithrasmysteriën, 476.
Mitra, 302.
Mittanni, 348.
Moeder Aarde, 89, *69*. Zie ook: Magna mater en Moedergodin.
Moedergodin, 88, 92, 215, 306, 467, *86, 87*.
Moer Djangkoeng, 17.
Moersada, 36.
Mohammed, 211, 215, 267 sqq., 413, 437, 453; (Hemelvaart van —), 271.
Mohammedanisme, 51, 476, 486; (Joodsche en Christelijke bronnen van het —), 266, 267.
Mohammedaansche kunst, 544.
Mohenjo-Daro, 29, 282, 283, 285.
Molukken, 48.
Moly, 409.
Mondelinge traditie, 118.
Monding (der stroomen), 24, 294, 316, 320.
Mongolen, 296, 486.
Mongoliden, 50.
Mon-Khmer, 27.
Monotheïsme, 66, 67, 69, 417, 421, 433.
Montja-pat, 6.
Morgenschip, 355.
Moria, 506.
Morie, 549.
Mozes, 277, 345, 349, 469, 507, 517, 558; (staf van —), 252, 507.
Müller, K. O., 62.
Müller, Max, 62 sqq.
Mummie, 369, 371; (-kist), 372, 373, 374, *94*.
Mummificatie, 91, 92, 93.
Mūsās, 311.
Muskus, 275.
Mycene, 547.
Myra, 467.
Myrteboom, 459, 507.
Mysterie-godsdiensten, 333.
Mysteriën, 526.
Mystiek, 110.
Mythe(n), 58, 420; (en ritus), 44, 61, 375, 444; (taal- en —), 64; theorieën over het ontstaan van —), 64 sq.; (ontstaan van —), 65.
Mythologie, 58, 67; (Oud-Arische —), 422; (vergelijkende —), 59, 61, 67.
Mythologische verklaring (van het O.T.), 65; (van het N.T.), 65.
Muur, (vurige —), 435, 505.
Myra, *87*.

N.

Naakt (-heid), 412, 514.
Naas, 199.
Nabi panoetoep, 437.
Nablu muštaḫmitu, 522.
Nabopolassar, 303.
Nachmanides, 525.
Nāga's, 494.
Nagasari, (Pohon), 43.
Naḫaš, 519.
Naḫuša, 12, 442.
Nanā, 438.
Napoleon, 210.
Nationalisme, 106.
Natuurgodsdienst, 343, 425.
Natuurmythologie, 65, 82.
Natuurmythologische school, 62 sqq.

Natuurvolken, 71.
Navajo-Indianen, 559, 560.
Nava-ratna, 5, 6, *64*.
Navel, 399, 411, 414, 466, 467, 495, 556; (-steen), 467, *44*; (-streng), 406.
Nawaratnakusuma, 5.
„Nawaruci", 2, 3, 4, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 23, 24, 25, 26, 34, 38, 42, 142, 312, 313.
Nawawi, (Serat —), 17, 18.
Ndeha, 542.
Ndiloe Mila, 540.
Ndiloe, (Oemboe), 540.
Nebo, 444, 445.
Nebukadnezar, 303, 445, 447.
Nechuštan, 519.
Zie ook: Koperen slang.
Nectar, 331, 332, 548, 549, 550.
Nederlandsche (cultuurinvloed op Java), 14.
Negers, 339.
Negrito's, 31, 49.
Nent, 372.
Neolithische cultuur, 31.
Nephthys, *88 C*.
Nergal, 522.
Nesieten, 302.
Nevel (rondom het paradijs), 532.
Ngadjadjil, 20, 22.
Ngala, 317.
Ngoko, 13.
Nias, 272, 276, 359, 377.
Nicobaren, *17*.
Nicolaas van Lyra, 524.
„Niet-zijn" (het — vóór de Schepping), 290.
Nieuw-Mecklenburg, 563.
Nieuwe Rijk, 348 sq., 351, 352, 353.
Nieuwe Testament, (mythologische verklaring van het —), 65; (houding tegenover de pseudo-religie in het —), 100 sq.
Nieuw-Guinea, 376, 377.
Nieuw-Hebriden, 375.
Nieuwjaarsfeest(en), 442; (Babylonisch —), 372, 445.
Nig-gil-(ma), 306 sq.
Nigrodha-boom, 554.
Nimrod, 306, 486, 487.
Ninella, zie: Ninsikilla.
Ninevé, 303, 331, 385, 448, 451.
Ningirsu, 288, 319.
Ningišzida, 298, 324, 457.
Ninhursag, 288, 289, 290, 291, 467.
Ninînsina, 299.
Nini-Ṭowong, 46.
Ninkarsak, 330.
Ninkasi, 496.
Ninlil, 325.
Ninsikilla, 287.
Nintu, zie: Ninhursag.
Nippur, 287, 484.
Nir, 297.
Nirbita, 6.
Nizāmi, 16, 20.
Noach, 345, 490, 506, 535.
Nobili, Robert de —, 102.
Noenoe (Oeboe), 541.
Noertjahja, (Sang Hjang —), 19, 24.
Nomos Arabia, 356.
Non posse mori, 125, 527.
Noorden, 20, 165, 176, 353, 433, 440, 441, 531, 556; ([Goden]berg in het —), 433, 440, 453; (Paradijs in het —), 165, 176, 243, 353.
Noordpool, 20.
Normandië, *53*, *71*.
Nur-Adad, 296.
Nur-Muhammad, 413.
Nusa Kambangan, 4.
Nut, 312, 352, 355, 358, 361, 362, 376, 379, *93*.
Nijl, 22, 175, 248, 271, 354, 360, 368, 406, 448, 506, 533.

O.

Obelisken, 454, 456, 460.

Oceaan, 293, 295, 312, 318, 321, 403, 411, 425, 486, 495, 534; (Hemel —), 407; (Oer- —), 321, 322, 368, 448, 449; (Zoetwater —), 320; (Zuider —), 322; (Berg in den —), 403; (Bodem van den —), 10, 38, 321; (Onderwereld in den —), 322.
Oceanië, 33, 50, 78, 81, 276.
Oden van Salomo, 259.
Odin, 497.
Odysseus, 312, 395.
Oemakištar, 385.
Oemman-Manda, 385.
Oeralaltaïsch, 285.
Oer-bron, 406; -culturen, 77; -heuvel, 322, 374; -mensch, 323, 410, 414, 436; -oceaan, 321, 322, 368, 448, 449; -os, 401; -stier, 415; -wezen, 433; (-zee-scheppingsmythen), 321.
Offerpalen, 375, 539, *109*, *111*, *112*.
Offerzuil, 443.
'Ōlām (beteekenis van —), 136 sq.
Oldebroek, 77 *A*.
Olie, 152, 243, 249, 250, 256, 257, 259, 262, 268, 269, 270, 279, 320, 362, 479, 481; (des levens), 249, 250, 252, 278; (der barmhartigheid), 251; (lichtende —), 270.
Oliesel (Laatste —), 152.
Olifant, 494.
Olijfboom(en), 121, 243, 250, 256, 269, 270, 278, 279, 281, 474, 477, 478, 479, 481, 482, 483, 492, 548; (hemelsche —), 478; (lichtende —), 280, 463.
Olijfolie, 483; (en boom des levens), 152, 250.
Olympus, 485.
ὀμφαλός, 9, 466.
ὄμωμι, 409.
Onafhankelijk van elkaar ontstaan (van parallellen), 60, 96; (verklaring van parallellen door —), 73, 74.
„Onbevooroordeeld" onderzoek, 115 sqq.
Onderwereld, 38, 40, 257, 293, 298, 306, 311, 321, 324, 331, 341, 353, 355, 356, 358, 359, 407, 448, 453, 460, 495, 510, 549, 554, 562, 563; (in den oceaan), 322; (in het westen), 245, 353; (boom in de —), 38, 554; (bron in de —), 245, 549; (Water des levens in de —), 38, 40; (Gat naar de —), 495; (-godheid), 516.
Onsterfelijkheid, 7, 24, 35, 43, 131, 162, 170, 222, 327, 341, 356, 362, 369, 371, 401, 402, 403, 407, 408, 409, 416, 418, 424, 425, 481, 485, 496, 536, 548, 551, 554, 556, 560; (Kruis der —), 369; (Verliezen van de [oorspr.] —), 408, 412; (Slang en —), 318, 337, 496; (Vrucht der —), 241; (Bron der —), 556; (Berg der —), 556.
Onsterfelijkheids(-drank), 312, 422, 475, 494, 559; (rooven van de —), 215; (-voedsel), 476; (-water), 534.
Ontleening, 52, 60, 75, 98, 283, 420, 421, 422, 423, 425; (verklaring van parallellen door —), 73, 74.
Ontmythologiseeringsmethode, 124, 169.
Onweerswolken (Kerubim als —), 520, 521.
Oord der zaligen, 321, 353, 355, 358, 364, 379, 411, 475, 532, 533. Zie ook: (Ei)land der zaligen en Paradijs.
Oorsprong (gemeenschappelijke 98; (der cultuur), 292; (der stroomen), 312.
Oorsprongsmythen, 561.
Oorspronkelijk contact met den hemel, 374.
Oost-Friesland, *69*.
Oosten, 164, 165, 353, 354, 356, 358, 359, 360, 362, 363, 364, 372,

374, 453, 536, 542; (paradijs in het —), 164, 165, 176, 243, 249, 353.
Oost-Indische Compagnie, 103.
Openbaring (verhouding tusschen Schrift- — en pseudo-religie), 100; (Principiëel onderscheid tusschen Schrift- en andere litteratuur), 141.
Ophieten, 152, 171, 229; (over den boom des levens), 198.
Opstanding, 136, 355, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 424, 462, 488, 537.
Oracula Sibyllina, 259.
Orakelboom, 293.
Orientaliden, 89, 90.
Origenes, 102, 104, 194, 197.
Ormuzd, 415, 419.
Orphicus, 549.
Osiris, 121, 321, 330, 352, 357, 358, 361, 367, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 443, *23*, *88*; (-graf), 368; (-mummie), 368; (-mysteriën), 367, 371, 375; (mythe van —), 367, 373.
Ossa, 485.
Ostjaken, 466.
Otus, 485.
Oud-Arische mythologie, 422.
Oud-Babylonische litteratuur-geschiedenis, 284.
Oude Nabije Oosten (Het — als historische entiteit), 281 sqq.; (boom des levens in het —), 281 sqq.
Oude Rijk, 346 sq., 350.
Oude Testament (mythologische verklaring van het —), 65; (houding tegenover de pseudo-religie in het —), 100 sq.; („Eeuwig leven" in het —), 135, 149.
Oud-Testamentische wetenschap, 68.
Oxus, 176.

P.

Paal (palen), (heilige —), 459, 460, 461, 462, 464, 540.
Zie ook: Doodenpaal, offerpaal, pilaren, tooverstaf, zuilen en voorts: Ašērā, Batang Garing etc.
Paascheiland, 29, 539.
Padma-zee, 554.
Pairidaëza, 160, 411.
Pakawoeroe, (Ama —), 542; (Ina —), 542.
Pakoembo, *80*.
Palaeolithische cultuur, 31.
Palämongoliden, 31.
Palau-eilanden, 331.
Palestina, 381, 476, 547, *60 A-G*.
Palm(boom[en]), 121, 189, 245, 257, 267, 270, 280, 281, 334, 339, 355, 450, 451, 452, 455, 457, 458, 459, 468, 480, 491, 522, *31*; (Dadel-), 248, 336, 339; (Lontar-), 540.
Palmboomzuilen, 455.
Palmette, 339.
Panbabylonisme, 1, 2, 83 sqq., 283; (critiek op het —), 84 sqq.
Pāṇḍawa's, 3, 11, 12.
Pandji, 32, 43, 340.
Pandji-roman, 33.
Pandora, (Doos van —), 548.
Pan-Egypticisme, 92, 94.
Panlunarisme, 64, 209 sq., 435.
Paoeh Djanggi, 494.
Papaver, 320, 401.
Papua's, 322.
Papus-boom, 563.
Papyrus-rol, 351.
Parad, (beteekenis van —), 179.
Paradisus, 451.
Paradijs, 5, 43, 46, 160 sqq., 240, 241, 242, 243, 249, 252, 253, 254, 255, 259, 263, 267, 269, 270, 273, 274, 276, 278, 279, 287, 299, 310, 319, 320, 321, 322, 326, 329, 339, 340, 352, 353, 354, 356, 362, 364,

374, 379, 382, 403, 406, 407, 410, 411, 418, 428, 429, 430, 431, 434, 438, 439, 442, 445, 448, 451, 452, 463, 464, 471, 472, 473, 476, 486, 488, 489, 490, 506, 509, 515, 520, 523, 529, 530, 532, 533, 535, 549, 554, 556, 559, 561, 563, *17*; (Godenberg in verband met het —), 440, 446; (Ligging van het —), 164 sq., 175 sqq. 243, 249; (verband tusschen — en tempel), 46, 47, 162, 189, 429, 439, 450, 451, 452; (aardsch —), 262, 267, 280, 424, 425, 433, 439; (hemelsch —), 243, 262, 267, 280, 399, 403, 431, 473; (Perzisch —), 245; (Poorten van het —), 250, 251, 279; (Wachter[s] over het —), 245; (aan het einde der aarde), 248; (tusschen hemel en aarde), 243, 531; (in het Noorden), 165, 176, 243, 353; (in het Noordoosten), 249; (in het Noordwesten), 249; (in het Oosten), 164, 165, 176, 243, 249, 353; (in het Westen), 165, 243, 249, 353; (Door middel van boom [-tak] in het — of naar den hemel), 276; (op een berg), 529, 531, 554.

Zie ook: (Am)duat, (ei)land der zaligen, Eden, godentuin, hemel, Ialu, onderwereld, oord der zaligen, Uttarakuru, zielenland etc.

Paradijsberg, 46, 134, 161, 177, 243, 310, 406, 416, 417, 422, 424, 425, 426, 429, 434, 439, 471.

Paradijsbewoners, 412.

Paradijsboom(en), 42, 43, 271, 272, 275, 294, 295, 322, 342, 360, 363, 398, 431, 448, 450, 458, 463, 472, 486, 492, 510, 523, 554, 559, *16*, *119*, *122*; (aardsche —), 277; (hemelsche —), 5, 277, 278; (verdorde —), 250; (en paradijsrivier), 180; (in de onderwereld), 5 sq.; (De zaligen als —), 259.

Paradijsbron, 262, 466, 467.

Paradijsgeschiedenis van Gen. 2 en 3, 380.

Paradijsgeographie, 175 sqq., 243.

Paradijskoning, 410.

Paradijsmythen, 82.

Paradijsrivier(en), 43, 175 sqq., 210, 242, 243, 257, 258, 261, 268, 271, 279, 321, 322, 354, 360, 364, 404, 406, 417, 422, 424, 430, 435, 476, 509, 523, 525, 534; (Paradijsboom en —), 180.

Paradijsslang, 118 sqq., 326, 516 sqq.

Paradijstoestand, 290.

Paradijstraditie(s), 46, 98, 99, 112, 133, 161, 283, 310, 344, 364, 366, 380, 381, 419, 425, 457; (niet historisch te bewijzen), 57; (op Java), 41, 49, 51; (oud-Aziatische —), 34; (der volken), 134, 181.

Paradijsverhaal (verhalen), 35, 44, 288, 289, 290, 291, 332, 344, 345, 365, 366, 379, 398, 405, 412, 416, 418, 419, 433, 442, 444, 499 sqq., 502, 560; (Historiciteit van het —), 210, 219 sqq.; (als historische documentatie), 142; Twee boomen in het —), 133 sqq.; (Litteraire samenstelling van het — in Gen. 2 en 3), 499 sq.; (Historisch-allegorische verklaring van het —), 226; (Historisch-mythologische verklaring van het —), 226; (Beïnvloeding van het —) (door Babylonië), 303; (door Egypte), 379; (door het Parsisme), 381.

Paradijsvoorstellingen (in de Joodsche litteratuur), 160, 194, 239; (in den Ḳor'ān), 267 sqq.

Parai-Kihi, *79*.

Parakĕsit lair (Lakon —), 21.

Parallellen, (ethnographische en

godsdiensthistorische —), 1 sqq., 112; (van den boom des levens), 543 sqq.; (verklaring van —), 59 sqq., 73 sqq., 78, 79 sqq.
Paramajoga, (Serat —), 19, 24, 25, 26.
Parameṣṭhi, 8.
Parsis, 387, 408, 419.
Parsisme, 380, 387, 400, 413, 416, 419; (Jodendom en —), 382, 389, 421, 422.
Parta Krama, 43.
Pārijāta, 4, 5, 6, 42, 554, *122*.
Paulus en de zending, 101.
Pauw, 453.
Pegasus, 208.
Pehlevi-litteratuur, 387, 393, 394, 395, 420.
Pelion, 485.
„Pèn", (beteekenis van het Hebreeuwsche woord —), 137 sqq.
Pendjāb, 14.
Pentateuch, 147, 148, 194, 525; (-critiek), 124, 141 sq.; (-school), 412; (ontstaan van den —), 143.
Perpetua, 359.
Perry, 82, 90, 92 sq., 94, 345.
Persea-boom, 355, 356.
Persepolis, 390.
Persoonsnamen, 330, 344.
Perzen, 380, 381, 386, 390, 406, 476, 486; (Geschiedenis van de —), 383 sqq.
Perzië, 180, 209, 283, 340, 349, 378, 379, 380, 381, 387, 393, 423, 482, 530, 535, 546, *41, 43, 101*.
Perzisch(e) (beïnvloeding), 280, 281, 421; (afkomst van den Islam op Java), 16; (golf), 176, 287, 316, 440; (mythologie), 331, 365; (materiaal), 380 sqq.
Pešdatiden, 414.
Phaenomenologische bestudeering der religies, 54.
Phallisch(e) (beteekenis), 454; (symbool), 337.
Phallus, 455, 467, 557; (-vereering), 467, 557.
Phasis, 176.
Philae, *88 A*.
Philippus, 535.
Philippijnen, 495.
Philo, 194 sqq., 211.
Phoenicië(rs), 164, 283, 368, 373, 438, 441, 442, 443, 444, 451, 452, 455, 456, 463, 467, 468, 546, *18, 48, 55, 68*.
Phoenicische beïnvloeding, 280.
Phoenix, 188, 378, 409.
Piëtisme, 108, 110, 113.
Pilaren, 453.
Pioepioe-tanggoehan, *106*.
Piroen, 511, 545.
Pišōn, 177, 533.
Planeten, 479, 482.
Plant(en) (uit doode lichamen), 377, 378, 415; (menschen uit — of boomen), 415; (des levens) (ook: Levensplant), 14, 25, 150, 218, 269, 288, 289, 291, 297, 299, 320, 321, 325, 328, 329, 330, 333, 335, 339, 342, 344, 376, 405, 432, 496, 543, *19, 75*; (-zuil[en]), 372, 455.
Zie ook: Boom des levens, kruid des levens, verjongingsplant etc.
Plataan (gouden—), 339.
Poedjangga, 19.
Poeloe Poetih, 36.
Poelo Sĕpi, 24.
Poestaka Radja, 43.
Poh Djanggi, 494, 495.
Polemiek, 100.
Polyïdus, 318.
Polydaemonisme, 343.
Polynesië(rs), 29, 30, 31, 40, 49, 276, 285, 321, 378, 435, 561, 562.
Polytheïsme, 67, 69, 421.
Poolster, 531.
Poort(en), 4, 34, 257, 297, 311, 352, 356, 373, 505, *7, 20, 28*; (zonne-), 9, 42, 86, 165, 311,

321, 338, 356, 373, 533; (met vleugels), 34, 41, *13;* (van het paradijs), 250, 251, 279; (des hemels), 250, 362; (met slangen), 22.
Positivisme, 66.
Posse mori, 527.
Posse non mori, 125, 527.
Prae-animisme, 68.
Prae-hindoeïstisch cultuurbezit op Java, 14.
Praehistorie, 57, 71, 286.
Prajāpati, 443.
Prambanan, 26.
Prasida Djati, 17.
Prediking (methode der Evangelie- —), 109 sqq.
Primaire culturen, 77.
Primitieven, 71, 85; (Godsdienst der —), 73.
Proefgebod, 425.
Profetie (Direct-Messiaansche — in Gen. 3 : 15), 183.
Prometheus-sage, 64, 497, 548.
Proselytisme, 423.
Prosthetiek, 100.
Proto-Akkadiërs, 90; -Elamieten, 285, 384; -Ḫatti, 285, 302.
Protogonos, 463, 482.
Proto-Maleiers, 31, 49; -Mediterraniërs, 89; -Subareeërs, 90; -Sumeriërs, 285; -Turaniden, 90.
Psalmen van Salomo, 240.
Ps. Sal. 14 : 2, 239.
Pseudepigraphen, 238; (N.T.-ische —), 239; (O.T.ische —), 165, 239.
Pseudo-Callisthenes, 322, 528.
Pseudo-Clementinen, 259.
Pseudo-religie (wezen van de —), 111 sqq., 231.
Pseudo-religie (Houding tegenover de — in het N.T.), 100 sq.; (Houding tegenover de — in het O.T.), 100 sq.; (Houding tegenover de — in de eerste eeuwen van het Christendom), 101 sq.; (Houding tegenover de — in de Middeleeuwen), 102; (Principiëel verschil tusschen Christendom en —), 53, 54, 111; (Verhouding tusschen Schrift-openbaring en —), 100, 105 sq.; (Onze houding tegenover de —), 107, 115; (Houding van de zending tegenover de —), 108.
Psychologische interpretatie, 96.
Psychopompos, 401.
Ptah, 362.
Ptah-hotep, 351.
Ptah-Sokaris-Osiris, 370.
Ptolemaeën, 350.
Ptolemaeüs II, 346.
Pulotu, 561.
Pūrṇawijaya, 5.
Puruṣa, 414.
Pijl (in verband met hemelreis), 541.
Pygmeeën, 77.
Pijnappel, 511, 512, *67, 71.*
Pijnboom, 247, 280, 447, 556.
Pyramiden, 347, 350.
Pyramiden-teksten, 350, 363.

Q.

Qualiteitscriterium, 75, 98, 159, 353, 543; (quantitatief —), 159.
Quantiteitscriterium, 76, 78, 79, 159, 353, 420, 543.
Quetzalcouatl, 559.

R.

Rabbijnsche litteratuur, 259 sqq.
Rabbijnsche traditie, 22.
Rabsake, 473.
Radin, 95.
Raffles, 27.
Rajapanulah, 7, 8.
Rājasūja, 443.
Rāma, 21, 22, 26, 32.
Rama-Kling-verhalen, 495.
Rāma-legenden, (Javaansche), 22, 32.

Ramawidjaja, 5.
Rāmāyaṇa, 3, 5, 32, 42.
Ramses II, 349, *61*; — III, 365.
Rand van de aarde, 4, 9, 536.
Ranggawarsita, 19.
Rangha, 406.
Raphaël, 248.
Rara Tĕmĕn, (Lakon —), 21.
Raschi, 524.
Rašnu, 360, 396.
Ras-Šamra, 87, 134, 164, 308, 444, 460, 462, 463, 464, 476, 535.
Rassen (in Azië), 50; (van den Indischen Archipel), 31, 49; (op Java), 49; (in Sumer en Akkad), 284.
Rassenverwantschap (op grond van taal- of cultuurverwantschap), 31.
Rato Kangaka, 399.
Ratzel, 60, 74, 75, 76, 78.
Rauhiṇa-boom, 494.
Ravenna, 512.
Rāwaṇa, 32, 42.
Rē, 355, 358, 360, 361, 362, 363, 374, 378, *21*.
Refrigerium, 360.
Rèh Tata Darma (het tooverwater), 17, 18.
Reisner, 114.
Religie, (verklaring van de — uit niet-religieuze factoren), 65, 66, 67, 70; (oorspronkelijke — der menschheid), 79, 80; (oorsprong en wezen der —), 114.
Rĕtnadoemilah, 23.
Reukofferaltaar, 480.
Réwan, 20, 555.
Ṛg-Weda, 118.
Ridderbos, J., (over den boom des levens), 232 sq.
Ridhwān, 276, 277.
Riet (dat van den dood bevrijdt), 291, 292.
Riket met de Kuif, 61.
Rim-Sin, 438, 439.
Ritenstrijd, (Chineesche —), 102.
Ritus (verband tusschen mythus en —), 44, 61, 375, 444.
Rivas-plant, 415.
Rivers, 82, 91 sq., 93.
Rivier(en), 257; (melk-), 262; (des levens), 180, 271.
Zie ook: Monding (der stroomen) en Paradijsrivieren.
Roeispaan met een krukhandvat, 78, 80.
Roem, 36.
Roem Scham, 35.
Rok, 396, 495.
Romeinsche mythologie, 331, 337, 423, 548.
Rondschrijven (met vragenlijst) betreffende de traditie van den boom des levens, 56, 564 sqq.
Rooven (van de levensplant), 218; (van den [goddelijken] levensdrank), 404, 408, 495; (van de mede), 497; (van de onsterfelijkheidsplant), 215; (van de verjongingsplant), 18; (van het vuur), 62, 497, 548; (van het water des levens), 8, 218, 495; (van het zingende water), 38.
Rōšim, (Beteekenis van —), 179 sq.
Roti, 37, 396.
Rovenius, 104.
Russen, 275.
Rijst, 377.

S.

Sacramentarium Leoninum, 476.
Saddharma Puṇḍarīka, 557.
Šá-di-ba-lā-ṭi, 330.
Sadjiwan (tjaṇḍi), 5, *10*, *11*.
Šad mātāti, 486.
Šaēna, 311, 360, 379, 396, 398, 447.
Sage(n), 58, 420.
Šāhnāme, 394, 395, 420, 530.
Saintyves, 61.
Saïs, 346, 349.
Saïtiden, 346, 349.
Saïtische tijd, 351.

Sajid Anwar, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26.
Sakènḍèr, 17, 18, 23.
Sakaki-boom, 557.
Salmanassar III, 385.
Salomo, 253, 339, 439, 450, 451, 455, 456, 458, 480.
Salomons-eilanden, 563.
Samādhi, 13, 14.
Šaman balāṭi, 250.
Šamaš, 293, 296, 315, 338, 339, 409, *26*.
Sambethe, 312.
Samengestelde (boom), 245, 506, 509, *36*; (Boom des levens als —), 245, 247, 280; (dieren), 311, 340.
Samenvloeiïng van de beide zeeën, 316.
Zie ook: Maǧma 'al bahrain.
Sam (ha)ḥajjim, 325, 406.
Šammai, 260.
Šammu balāṭi, 320, 325, 328, 496.
Šammu nibitti, 308.
Šammu ša alādi, 496.
Šamrōš, 396, 399.
Samoa-eilanden, 561.
Sandilata, 21, 262, 555.
Sandwich-eilanden, 331.
Sang Hyang Kamahāyānikan, 14.
Sangir, 319.
Sangkan paran, 46.
Sanherib, 303.
Saošyant, 252, 403, 424.
Sapir, 95.
Saravia, Adrianus, 103, 104.
Sarcophagen, 351, 368, 369.
Sarcophaagteksten, 351.
Sarcostemma Brevistigma, 409.
Sarcostemma Viminalis, 409.
Sargon, 286, 300, 301, 303, 384.
Sāsāniden, 387, 392, 394.
Sasar (Kaap —), 542.
Satan, 199, 252, 269, 279, 413, 441, 505, 517, 537; (Slang en —), 517, 518, 519.
Saul, 349.
Savaii, 561.
Savoeneezen, 532.
Schaamte, 514.
Schatgrot, 249.
Schelling, 64.
Schenkplaats aan het einde der wereld, 312.
Schenkster, 312.
Schepping, 287, 402.
Scheppingsheuvel, 374.
Scheppingsmythen, 82, 410.
Scheppings- en paradijsverhaal, 124, 444.
Schiller, 171.
Schmidt, W., 27, 28, 77 sqq.
Schorpioenreuzen, 9, 311, 321, 533, *37*, *43*.
Schriftopenbaring (verhouding van — en pseudo-religie), 100, 105 sq.
Schriftgezag en wetenschap, 115 sqq.
Šealtiël, 438.
Secundaire culturen, 77.
Sed-feest, 370 sq., 443, *97*.
Sèh Abdulkadir, 17.
Selene, 134, 209, 339, 533.
Seleuciden, 387.
Sem, 384, 535, 538.
Semang, 148.
Semen religionis, 70, 110, 111, 112.
Semieten, 90, 287, 296, 300, 301, 333, 343, 346, 432, 470.
Sĕndang Doehoer (tjaṇḍi), 5, *13*.
Sendširli, *84*.
Sensus divinitatis, 112.
Senusert, 347.
Sepher Elia, 242.
Serafijnen, 188.
Seraphim, 378.
Seran, 48, 359.
Sešet, 356, *61*.
Set, 357, 367, 368, 371, 372, 375.
Setarvan, 206.
Seth, 20, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 314, 510, 535.

Seti I, 365.
Severianus, 523.
Shambhala, 35.
Siam, 47, 486.
Siberische volken, 275, 486, *104*.
Šibu iṣṣahir amēlu, 318.
Sichem, 456.
Sidrat al-muntahā, 270, 271, 272, 273, 278, 280, 281, 478. Zie ook: Ṭūbā.
Siduri (Sabitu), 9, 10, 36, 161, 247, 272, 307, 312, 314, 315, 321, 436; (tuin van —), 311, 533.
Siecke, 64.
Sikkel, J. C., (over den boom des levens), 234.
Siloeman, 20.
Simon de Toovenaar, 230.
Simonianen, 445.
Sīmūrgh, 396.
Sinaï, 23.
Šīnamrū, 396, 398.
Sin-šar-iškun, 444.
Šinto-religie, 557.
Šipat balāṭi, 341.
Sippar, 254.
Sirtur, 312.
Sis, (Nabi —), 19.
Sisak I, 349.
Sistrum, 371, 374.
Sitā, 32, 42.
Šiwa, 6, 7, 26.
Šiwamūrti, 7.
Si-wang-mu, 556.
Sjamanenboom, 275, 277, 540, 558, *116*.
Sjamanisme, 44, 45, 66, 277, *90*, *115*.
Skythen, 385.
Slaap, 316, 317.
Slaapoffer, 316.
Slamětan ĕntas-ĕntas, 46.
Slang(en), 4, 8, 10, 12, 41, 43, 165, 171, 181 sqq., 213, 222, 229, 245, 250, 251, 265, 274, 279, 288, 291, 295, 298, 310, 313, 317, 318, 319, 320, 321, 325, 326, 334, 335, 336, 337, 340, 355, 356, 364, 402, 412, 413, 418, 438, 442, 482, 494, 495, 500, 501, 510, 516, 517, 518, 519, 550, 554, 563, *19*, *22*, *44*, *65*, *110*; (in het paradijs), 181 sqq., 326, 516 sqq.; (in de mythologie), 181 sq.; (als levens- en wijsheidsdier), 185, 516, 519; (en boom des levens), 185; (en onsterfelijkheid), 318, 337, 496; (koperen —), 507, 519; (en Satan), 517, 518, 519; (als goddelijk wezen), 519.

Zie ook: Apophis, nāga's, Naḥusa, paradijsslang, Satan etc.
Slangencultus, (Kanaänietische —), 519.
Slangen(koningin), 318; (kruid), 319, 548, 558.
Sleutel des levens, 338, 372, 374, 467.
Smaragd, 482.
Snofra, 347.
Snorhout, 375.
Social Gospel, 105, 113.
Soekmoel, 17, 18.
Soekoeh, (tjanḍi), 26, *127*.
Soemba, 36, 37, 38, 45, 56, 317, 359, 376, 377, 378, 379, 397, 399, 407, 411, 539 sqq., *78*, *79*, *80*, *81*, *82*, *109*, *110*, *113*.
Soetidja (Lakon Bambang —), 21.
Soma, 42, 62, 331, 332, 397, 399, 401, 405, 553, 554; (-roof), 447, 494; (Haoma en —), 402.
Soma (paal), 376.
Spaansche peper, 540, 541.
Spanje, 316, 378, 388.
Spencer, 66, 68.
Spreuken (Dateering van —), 147.
Spraakverwarring, 486, 487.
Sprookje, 58.
Sprookjesonderzoek, (vergelijkend —), 59, 60.
Sprookjestheorie van de gebrs. Grimm, 59.
Sprookjestypen, 61.
Spijkerschrift, 363.

Spijze (en drank) (voor de dooden), 217, 312; (uit een boom), 362; (des levens), 319, 324, 325, 327, 328, 329, 342; (des doods), 324; (hemelsche —), 399, 538; (der zaligen), 490.
Staf van Aäron, 507.
Staf van Mozes, 252, 507.
Stamouders, 46, 47.
Status gloriae, 150.
Status integritatis, 150.
Steppenbewoner, 501.
Sterren, 379, 434, 435.
Sterrenhemel (als een boom), 99; (brood van den —), 259.
Stof eten, 184.
Storaxboom, 121.
Straat van Gibraltar, 316.
Stratigraphische methode, 420.
Stucken, (Ed.), 82, 85, 87.
šu, 363, 374.
Subrata, (Raden —), 319.
Suchos, 354.
Sufisme, 16.
Sukhāvatīvyūha, 557.
šulgi, 330.
Sumatra, 47, 48, 275.
Sumbur, 486.
Sumer, 24, 30, 90, 283, 286, 301, 306, 496, *126*; (en Akkad), 283, 284, 301; (en Java), 1, 33, 41.
Sumeriërs, 83, 88, 90, 284, 286, 300, 333, 467, 486.
Sumerische (cultuur), 2; (litteratuur), 384; (materiaal), 284 sqq.
Sumeru, 486.
Sungsang, 275.
Suparṇādhyaya, 494.
Šupuk šamē, 311.
Survival, 72, 73.
Surya, 17.
Susa, 286, 340, 384, 386.
Sutruk Nahhunte, 303.
Sycomore(n), 360, 361, 362, 363, 364, 368, 372, 374, 376, 379, 396, *25*; (De twee — van het Oosten), 360, 362, 374.
Symbolisme, 1, 2, 27.
Syncretisme, 109, 110, 466.
Synode van Dordrecht, 103.
Syrië, 308, 373, 381, 441, 454, *60 A-G*, *62*.

T.

Taal en mythe, 64.
Ta'annek, 480, 481, *45*.
Tabelar, *113*.
Taboendoeng, 542.
Tabnīt, 438.
Taera, 405.
Tafeltje-dek-je, 23.
Tafsir, (Arabische — -litteratuur), 18.
Tagtug, 288, 289, 290, 291.
Tahiti, 36.
Tak (van den boom des levens), 252, 254, 506; (van den boom der kennis), 253, 314.
Takku, zie: Tagtug.
Talmud, 260, 265.
Tamarinde, (hemelsche —), 295.
Tamarisk, 121.
Tammuz, 88, 89, 293, 296, 297, 298, 312, 324, 327, 331, 457, 470.
Tamoanchan, 559.
Tanna'im, 260.
Tana Kerara, 532.
Tantu Panggëlaran, 4, 5, 43.
Tanjore, *54*.
Tāpaṭalī, 554.
Tapijt, (vliegend —), 37.
Targumim, 260.
Tar-ḳul-lū, 296.
Tarkul mâti, 296.
Tarwe-plant, (boom der kennis als —), 248.
Ta-strik, 373, 374, *96*.
Tataren, 257, 405.
Tāvatimsa-hemel, 554.
Tell El-Amarna, 304, 323, 349.
Tell el-Obeid, 284, 285, 286, 384.
Tell Halaf, 461.

Telloh, 384, 461.
τέμενος, 450.
Tempel, 84, 427, 429, 451, *18*; (en berg), 446; (en paradijs), 46, 47, 162, 189, 429, 439, 450, 451, 452; (te Jeruzalem), 463, 483; (van Salomo), 339, 439, 450, 451, 456, 458, 480; (Visionnaire — van Ezechiël), 450, 452; (van Zerubbabel), 480; (gouden —), 550.
Tempel(beek), 428, 429, 436, 491; (-boom), 295, 296; (-bron), 429, 430; (-dienst), 427; (-munten), 340.
Tĕnggĕreezen, 31, 46.
Terafîm, 466.
Terebinthen, 468.
Terracotta-beeldjes, 337.
Terrassenheiligdommen, (Javaansche —), 27, 48.
Testament van Adam, 249.
Test. Levi 18, 240.
Testamenten der XII Patriarchen, 240.
Tezcatlipoca, 559.
Thĕ'aššūr, 447.
Thebe, 360.
Thĕhōm, 245, 448.
Theïsme, 343.
Theologia naturalis, 110, 111.
Thinis, zie: This.
This, 347.
Thōledōth, (beteekenis van —), 219 sq.
Thomas van Aquino, 104.
Thora (als boom des levens), 263 sq., 277, 278, 526.
Thora-kast, *6*.
Thoth, 356, 361, *61*.
Thraētaona, 402, 404, 413, 418, 422.
Thrita, 402.
Thutmosis, 349.
Tiāmat, 522.
Tibet, 35, *64*.
Tiglath Pilezer, 303, 441, 522.
Tigris, 165, 175, 176, 221 sq., 406.
Timor, 377.
Tirai Loeloemat, 536.
Tirta boelajat, 36.
Tirt(h)a marta, 3, 21, 331.
Tisnawati, 24, 377.
Tīštar, 396, 399, 400.
Titus, 480.
Tjakra, 522.
Tjamara, 495.
Tjaṇḍi, 4.
Tjandra Koesoema, 495.
Tlingit, 407.
Toba-Batak, *83*.
Toenggal panaloean, *106*.
Toet-anch-Amen, 349.
Tonga-eilanden, 561, 562.
Tooverkruid, 317, 318.
Toovervoorwerpen (halen van — voor de bruid), 23.
Tooverwater, 341.
Tora'a, 272, 377.
Toradja's, 35, 48, 319, 359.
Toren van Babel, 483 sqq., 486.
Torenbouw, 484, 485, 492; (van Babel), 487; (Traditie van den —), 487.
Torres Straat, 322.
Totemisme, 66, 67, 82, 92.
Totempalen, 559, 561.
Traditie (van den boom des levens), 56, 115, 295, 300, 321, 341, 344, 363, 365, 373, 376, 380, 396, 418, 425, 426, 449, 467, 471, 483, 492, 552, 558; (gemeenschappelijke —), 422; (-geschiedenis van den boom des levens), 238.
Trappen-pyramide, 347.
Tretā Yuga, 422.
Troon (Gods), 246, 252, 274, 281, 340, 359, 363, 429, 478.
Tšamros, 447.
Ṭūbā, 271, 273, 274, 275, 276, 478. Zie ook: Sidrat al-muntahā.
Tukulti Ninurta I, 303.
Turaansch, 90, 414.

Turaniden, 348.
Turkestan, 385.
Tūr Sainā, 270.
Turtu, 550.
Tutur Putru Sangaskara, 5, 6.
Tvaṣṭar, 399.
Twee boomen (in het paradijsverhaal), 133; (in de paradijstraditie der volken), 134.
Tweedeeling, 375.
Twijg (gouden —), 549.
Tylor, Edw. B., 67 sqq.
Tylos, 549.
Typologie (religieuze), 54, 59.
Tyrus, 269, 432, 433, 434, 438, 439, 440, 441, 445, 456, 482; (zuilen van —), 454.

U.

ὕβρις, 411.
Ucayali-Indianen, 499.
'Umajjaden, 14.
U-nam-ti-la, 320, 330.
ὕψος, 471
Uppsala, 550.
Ur, 284, 286, 300, 303, 338, 384.
Ur-periode, 303, 304.
Uraeus, 356.
Uranos, 342.
Urdh-bron, 550.
Uriël, 242.
Uršanabi, 10, 315, 317, 318, 319.
Uruk, 10, 19, 306, 310, 318, 319, 340, 384; -periode, 285.
Urzeit = Endzeit, 149, 430.
Usōos, 482.
Utnapištim, 9, 10, 16, 19, 24, 161, 247, 254, 307, 311, 315, 316, 317, 320, 321, 324, 334, 335, 436, 528, 548.
Uttarakuru, 43, 554, *16.*
Uxatar, 385.

V.

Vaas (met het water des levens), 8.
Vaiola, 561.
Vājapeya-feest, 443.
Val der engelen, 244, 441.
Valk, 357.
Varuna, 302.
Veerman, 354, 355, 534.
Vegetatie-godheden, 290, 341, 376, 459, 462, 468, 558.
Vegetatie-riten, 470.
Veh-rūt, 405, 406, 417.
Veld van Ašerat, 463.
Veld van El, 463.
Veld (der biezen), 360; (der eeuwigheid), 360; (des levens), 360, 361, 363; (der offergaven), 360; (der spijzen), 355, 359, 362.
Vendīdād, 392, 393.
Venetië, 512, *67.*
Venusster, 522.
Verbinding tusschen hemel en aarde, 483, 492.
Zie ook: Boom (als verbinding tusschen hemel en aarde).
Verboden boom, (De boom des levens als —), 131 sq., 140, 212, 215, 230, 268, 269.
Verdrijving (uit den hof van Eden), 433; (van den boom des levens), 144, 233, 484.
Vergelijkend onderzoek, (criteria voor het —), 53; (wetten voor het —), 53; (methode van het —), 53.
Vergelijkingsmethode (van Jensen), 10.
Verjongings(kruid), 14, 307, 317, 318, 320, 528; (-plant), 10, 289, 317, 320, 321, 335, 342.
Verliezen (van het water des levens), 36, 39.
Vierbronnenhypothese, 124, 141 sq., 147, 219, 500.
Vier dieren (in Op. 4 en 5), 188.
Villegaignon, De —, 103.
Visch, 35, 36, 38, 404.
Visschen, 41.

Višpa-taokhma, zie: Har-Višpa-taokhma.
Vīspered, 393.
Visscher, H., (over den boom des levens), 234.
Vištāspa, 389, 391.
Vita Adae, 20, 152; (et Evae), 249.
Vivanghvat, 409.
Vivasvat, 409.
Vlammend Zwaard, 47, 190 sq., 244, 253, 258, 279, 321, 501, 520 sqq.; (als bliksem), 521.
Vleeschеten, 412.
Vloed, (Ebbe en —), 407, 495.
Voedsel (voldoende voor 't geheele leven), 24.
Voetius, 103, 104.
Vogel(s), 339, 373; (met menschengezichten), 532.
Völkergedanken, 74.
Volkskunde, 72.
Voor-Aziatische beschaving, 25.
Voor-Azië, 304, 386.
Vooroudervereering, 66, 67.
Vormcriterium, (zie ook: Qualiteitscriterium), 76, 78.
Votieftafels, 340.
Vromen, (De — als „boomen des levens"), 239.
Vrouwenzaad, 214, 234.
Vrucht (des levens), 10; (der onsterfelijkheid), 241, 561.
Vruchten, (gouden —), 272, 337, 464, 481; (hemelsche —), 538.
Vruchtbaarheid(s), 216, 338, 342, 401, 459, 467, 473, 474, 492, 522; (-goden), 376, 468, 469; (godin der —), 406; (-ceremoniën), 454; (-cultus), 459, 462, 467; (-emblemen), 466.
Vrije wil, 419.
Vurige muur, 435, 505.
Vurukaša, 295, 365, 396, 397, 398, 402, 404, 405, 406, 407, 414, 417.
Vuur, 356, 481, 495; (op den top van den berg), 22; (rooven van het —), 62, 497, 548.
Vuuraltaren, 357, 453, 454, 482, *43*.
Vuurcultus, 392.
Vuurlanders, 499.
Vuursteen, 355.
Vuurwezens, 435.
Vijgeboom, 121, 156, 247, 252, 269, 279, 339, 472, 473, 491, 523; (boom der kennis als —), 248, 252, 472, 507.
Vijver, (glazen —), 6.

W.

Waarheid, (Boom der —), 297, 298.
Wachter(s), 4, 7, 11, 34, 35, 42, 47, 162, 191, 268, 308, 311, 321, 338, 341, 356, 364, 424, 434, *7*, *23*, *27*; (over het paradijs), 245.
Zie ook: hemelwachter, kerubim, poort(en), schorpioenmenschen, slang(en) etc.
Wai Kaboebak, *78*.
Wai Manoek, *82*.
Wajang, 6, 8, 43, 44, 46, 47, 49, 270, 336, 375, *4*.
Wālmīki, 32.
Wanokaka, *79*.
Waringin, 156.
Warka, 384.
Warneck, 105 sq.
Wasūki, 257.
Water(en), 4, 268, 428; (des doods), 10, 37, 40, 315, 321, 324; (krachten hergevend —), 12; (levend —), 35, 36, 244; (onsterfelijk —), 259, 279; (hemelsch —), 406; (zingend —), 36, 37, 38; (rooven van het zingende —), 38; (vanonder den berg), 246; (vanonder den boom des levens), 178, 180, 258, 261, 262, 279, 296, 399; (Boom en —), 41, 537, 538, 554.
Water des levens, 3, 6, 7, 8, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 34, 37, 39, 40, 99, 157, 181, 218, 257,

262, 312, 322, 323, 324, 331, 332, 333, 341, 360, 376, 429, 430, 464, 476, 487, 489, 492, 495, 528, 530, 532, 534, 537, 555, 558, 561, 562, *91, 92, 122*; (Bewaker van het —), 36, 312; (Verliezen van het —), 36, 39; (Boom des levens in verband met —), 21, 180; (in de onderwereld), 38, 40; (Zoeken naar het —), 529, 540; (op een berg) 537.

Zie ook: ambrosia, amṛta, balsem, banjoe oerip, honig, levend water, levensbron, mede, melk, nectar, olie, paradijsrivieren, refrigerium, tirta marta, wijn etc.

Water-godheid, 414.
Water-graf, 368.
Wedda's, 31, 49.
Wedergeboorte, 368.
Weensche school (zie Cultuurhistorische school).
Wenschboom, 5, 6, 35, 42, 44, 469, 511, 554, 561, *8, 9, 10, 11, 14, 15, 16*.
Wereldberg(en), 48, 177, 406, 407, 440, 441, 453, 467, 484, 485, 486, 547, 554, *29, 99, 117, 119, 121, 124*.
Wereldboom, 99, 210, 247, 276, 280, 294, 296, 310, 324, 397, 435, 445, 446, 447, 449, 471, 479, 483, 558, 559, 560, *115, 118, 120, 123, 125*; (Boom des levens als —), 261, 262, 265, 271.
Wereldei, *118*.
Wereldhoeders, 6.
Wereldoceaan, 4, 256, 295, 296, 321, 323, 378, 407, 417, 530; (Karnen van den —), 4, 257, 554, *122*.

Zie ook: apsū, oceaan, thĕhōm.

Wereldpaal, zie: wereldzuil.
Wereldpool, 372.
Wereldrivieren, 422, 509.
Wereldtijdperken, 422.
Wereldzee, zie: Wereldoceaan.
Wereldzuil(en), 296, 297, 367, 540, 558, *105*.
West-Semieten, 432.
Westen, 165, 353, 354, 355, 357, 361, 453, 541, 560; (onderwereld in het —), 245, 353; (paradijs in het —), 165, 243, 249, 353.
Westerlingen, 356.
Westland, 361.
Wetenschap (Schriftgezag en —), 115 sqq.
Wetten voor het vergelijkend onderzoek, 53.
Wezen (Hoogste), 82.
Whiskey, 333.
Widjaja, 21.
Wielkruis, 552.
Winckler (Hugo), 82, 83, 84, 87, 88.
Windschermhuis, 81.
Wiradyuri-Kamilaroi-stammen, 148, 560.
Wirāṭa, 494.
Wisésa (Sang Hjang), 21.
Wiṣṇu, 5, 7, 12, 26, 42, 466.
Wit boedi, 268.
Wit Kawroeh, 268.
Wit Koeldi, 268.
Witte kleederen, 242, 256.
Woh Koeldi, 268.
Wonderboom(en), 281, 291, 397, 556, 558.
Wonderkruid, 317, 318.
Woord des levens, 488.
Woorden van Adam tot Seth, 252 sq., 314.
Woordopenbaring (algemeene —), 112; (bijzondere —), 112.
Wṛkodara (zie ook: Bhīma), 3, 6, 7, 11, 12, 13, 20, 23, 24, 312, 313, 321, 322.
Wundt, 64, 66.
Wijn, 243, 257, 259, 262, 267, 268, 271, 275, 279, 312, 362, 408, 491, 509.

Wijnstok, 121, 245, 247, 254, 257, 261, 267, 270, 280, 281, 313, 333, 345, 376, 446, 472, 473, 474, 490, 491, 512; (gouden —), 464; (Boom der kennis als —), 247; (Boom des levens als —), 121, 247, 248, 281, 464, 472, 490; (De ware —), 490, 493; (Messias als —), 490, 491.
Wijnstok en vijgeboom, 472 sqq., 492.
Wijsheid, 10, 13, 146, 199, 200, 247, 323, 324, 364, 424, 436, 444, 463, 501, 516, 517; (en dood), 134, 148; (Boom des levens en boom der —) 145 sq.; (en leven), 134, 527; (Boom der —), 246, 278.

X.

Xelhuaz, 485.
Xerxes I., 386, 387, 390.
Xisuthros, 254, 315, 316.
ξύλον, (beteekenis van —), 151 sq., 153 sqq., 503; (als collectivum), 431; (-motto), 505.

Y.

Yahuda, 345.
Yama, 7, 8, 148, 397, 410; (paradijs van —), 410.
Yasna, 393.
Yašt's, 393, 394.
Yggdrasil, 210, 262, 310, 397, 550. 551, *123*.
Yima, 394, 407, 409, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 418, 422; (paradijs van —), 394, 402, 407, 410; (zonde van —), 409, 411, 416, 422.
Yimak, 411.
Ymir, 263, 414.
Yudiṣṭhira, 12.
Yuga's, 422.
IJzeren berg, 405.

Z.

Zaḥara, 22.
Zairipāšna, 405.
Zaḳḳum (al —), 274, 275, 276, 279.
Zambu, 296, 404.
Zandāgāsīh, 394.
Zarathuštra, 380, 381, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 400, 403, 408, 412, 418.
Zedekia, 446.
Zegelcylinders, 333 sq., 344, *19*, *20*.
Zegel der profeten, 437.
Zegelring, 438.
Zendingsbevel, 100; (-leer), 100; (-theorie), 100, 104.
Zendingswetenschap, 58, 100, 103 sqq.; (Roomsche —), 104.
Zèra' (beteekenis van — in Gen. 3 : 15), 183 sq.
Zēr ameluti, 323 sq.
Zerubbabel, 438, 478; (Tempel van —), 480.
Zeus, 485; (Bloem van —), 549.
Zielenboom, 48, 379.
Zielenland, 401, 539, 542, *99*.
Zielevogels, 379.
Zigeuners, 397.
Ziḳḳurat(s), 27, 48, 284, 471, 483, 484.
Zilver, 274, 412.
Zilveren boom(en), 6, 313.
Zion, 440.
Zisudra, 315.
Ziu(d)sud(d)u, 315.
Ziusuda, zie: Utnapištim.
Zoeken van het water des levens, 529, 540.
Zie voorts onder: water des levens.
Zoetwater-oceaan, 320.
Zohāk, 413, 414.
Zohar, 261, 265, 276, 511.
Zon, 274, 339, 352, 353, 362, 363, 372, 374, 378, 396, 453, 459, 479,

481, 494, 562, *39*, *57*, *115*, *118*; (tusschen twee boomen), 363, *25*.
Zon-aanbidding, 392.
Zonde, 419, 445, 560; (en dood), 125.
Zondeval, 270, 287, 334, 343, 412, 425, 436, 484, 524; (De — als aanvang der cultuur), 171 sq., 205, 207; (De — als het ontwaken van het geslachtsbewustzijn; zie ook: Boom der kennis als aphrodisiacum), 211, 415; (-cylinder), 333, 334, 336, 338, *30*; (-traditie), 410; (-verhaal), 290, 325, 328, 334, 365, 366.
Zondvloed, 254, 287, 288, 315, 320, 394, 485, 486; -traditie, 411; -verhaal, 365; (Babylonisch — -verhaal), 254.
Zonne-adelaar, 378.
Zonneboom, 134, 275, 295, 314, 339, 341, 363, 446, 447, 479, 511, 533, 556, 557; (Boom des levens als —), 265.
Zonneboot, 354, 355.
Zonnecultus, 91, 92, 379.
Zonnegod(en), 40, 89, 339, 342, 354, 355, 361, 374, 456, 27.
Zonneheld, 311.
Zonnemythologie, 33, 64.
Zonnepaarden, 410.
Zonnepoort, 9, 42, 86, 165, 311, 321, 338, 356, 373, 374, 453, 533, *26*.
Zonneschip, 354, 356.
Zonneschijf, 298, 373, 374, 462, *96*; (gevleugelde —), 42, 339, 522, *43*, *55*, *84*, *103*.
Zonnesymbool, 338, 547, 552.
Zonnetempel, 456.
Zonnevaart, 355.
Zonnevoet, 542.
Zonnevogel, 338, 340, 378, 379, 399.
Zonsopgang, 372, 374, *24*, *25*, *96*; — tusschen twee boomen, 479, *25*.
Zonsverduistering, 518.
Zoroastrisme, 380, 388, 419.
Zoroastrische ethiek, 419.
Zoser, 347.
Zoutzee, 494.
Zū (Im-Dugud), 2, 25, 26, 311, 396, 494, 496, *126*.
Zuideroceaan, 322.
Zuid-Rusland, 302.
Zuil(en), 455, 456, 461, 464, 465, 482, 492, 540, 557, *18*, *103*; (An—), 460; (des hemels), 245, 280, 373, 416, 556, *104*; (kosmische —), 453, 455; (palmboom —), 455; (twee —), 254; (van Tyrus), 454.
Zie ook: boomzuil, hemelzuil, palen, plantenzuil, Jāḳīn en Bō'az, wereldzuil.
Zwaard, 42, 47, 240, 522; (Vlammend —), 47, 190 sq., 244, 253, 258, 279, 321, 501, 520 sqq.; (van Jahwe), 191.
Zweden, 378.
Zweet, 415.
Zwitserland, 378.

LIJST VAN AFKORTINGEN.

A. WERKEN, WAARVAN DE TITELS IN VERKORTEN VORM ZIJN AANGEHAALD [1]).

AALDERS, *Genesis* = G. CH. AALDERS, *Het boek Genesis*, I-III, KVNT, Kampen, 1933 sqq.

AALDERS, *G. o. G.* = G. CH. AALDERS, *De Goddelijke openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis*, Kampen, 1932.

AARNE, *Vergl. Märchenf.* = ANTTI AARNE, *Vergleichende Märchenforschungen*, Helsingfors, 1907.

ADRIANI-KRUYT = N. ADRIANI en ALB. C. KRUYT, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, I-III, 's-Gravenhage, 1912-'14.

ADRIANI-SCHWARTZ, *Tontemb. Teksten* = J. A. T. SCHWARTZ en N. ADRIANI, *Tontemboansche teksten*, Leiden, 1907.

ALBRIGHT, *Goddess* = W. F. ALBRIGHT, *The Goddess of Life and Wisdom*, AJSL, 1919/20, pp. 281 sqq.

AOTB [2] = H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* [2], Berlin-Leipzig, 1926/7, I, *Texte* (= *AOT*), II, *Bilder* (= *AOB*).

Asiatic Mythology = *Asiatic Mythology, A detailed Description and Explanation of the Mythologies of all the Great Nations of Asia*, by J. HACKIN a.o., transl. from the French by F. M. ATKINSON, London, 1932.

BARTHOLOMAE, *Zarathuštras Leben* = CHR. BARTHOLOMAE, *Zarathuštras Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924.

BARTON, *Origins* = G. A. BARTON, *Semitic and Chamitic Origins*, Philadelphia, 1934.

BAUDISSIN, *Adonis und Esmun* = W. W. GRAF BAUDISSIN, *Adonis und Esmun, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig, 1911.

BAUDISSIN, *Studien* = W. W. GRAF BAUDISSIN, *Studien zur Semitischen Religionsgeschichte*, I-II, Berlin, 1911.

BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit* = HERM. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker*, Berlin, 1936.

---

[1]) Voor een volledige opgave van al de in dit proefschrift geciteerde schrijvers zie men het Register van auteursnamen.

BAVINCK, *Geref. Dogm.* = H. BAVINCK, *Gereformeerde Dogmatiek*[3], I-IV, Kampen, 1918.

BAVINCK, *Wijsb.* = H. BAVINCK, *Wijsbegeerte der Openbaring*, Kampen, 1908.

BEHM, *Offenbarung* = JOH. BEHM, *Die Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt* (Das Neue Testament Deutsch., 11. Bd.), Göttingen, 1935.

BELLON, *Inl. Godsd.* = K. L. BELLON, *Inleiding tot de vergelijkende Godsdienstwetenschap*, 1932.

BENZINGER, *Hebr. Archäol.* = I. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*[3], Leipzig, 1927.

BERG, *Oud-Javaansch* = C. C. BERG, *Kidung Sundāyana, Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch*, Soerakarta, 1928.

BERKOUWER, *Schriftkritiek* = G. C. BERKOUWER, *Het Probleem der Schriftkritiek*, Kampen, 1938.

BERTHOLET, *Hesekiel* = ALFR. BERTHOLET, *Hesekiel*, Handb. z. A.T., 1. Reihe, 13, Tübingen, 1936.

B.H. (Bijb. Handb.) = *Bijbelsch Handboek*, I-II, Kampen, 1935.

BÖHL, *Genesis* = F. M. TH. BÖHL, *Genesis*, I[2], TU, 1930.

BÖKLEN, *Adam und Qain* = E. BÖKLEN, *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1907.

BÖKLEN, *Verwandtschaft* = E. BÖKLEN, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, Göttingen, 1902.

BOLTE-POLIVKA, *Anmerkungen* = J. BOLTE und G. POLIVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, I-IV, Leipzig, 1913—1930.

BÖTTICHER, *Baumkultus* = C. BÖTTICHER, *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin, 1856.

BOUSSET, *Offenbarung* = WILH. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, Krit.-exeg. Komm. üb. d. N.T., 6. Aufl., Göttingen, 1906.

BOUSSET-GRESSMANN, *Rel. d. Judent.*[3] = WILH. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. Aufl., herausg. v. H. GRESSMANN, Tübingen, 1926.

BREASTED, *Development* = J. H. BREASTED, *The Development of Religion and Thought in ancient Egypt*, New York, 1912.

BROCK-UTNE, *Gottesgarten* = A. BROCK-UTNE, *Der Gottesgarten, eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie*, Oslo, 1936.

BROS, *L'Ethn. rel.* = A. BROS, *L'Ethnologie religieuse, Introduction à l'étude comparée des Religions primitives*, Paris, 1923.

BUDDE, *Baum* = K. BUDDE, *Der Baum der Erkenntnis*, ZDMG, 1933, pp. 101 sqq.

BUDDE, *Paradiesesgeschichte* = K. BUDDE, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, ZATW, Beih. 60, Giessen, 1932.

BUDDE, *Urgeschichte* = K. BUDDE, *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883.

BUDGE, *Book of the Dead* = E. A. WALLIS BUDGE, *Books on Egypt and Chaldea*, vol. VI-VIII, *The Book of the Dead*, London, 1901.

VAN BULCK, *Beiträge* = G. VAN BULCK, *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde*, WBKL, Jahrg. II, Wien, 1931.

CARNOY, *Iranian Mythology* = A. J. CARNOY, *Iranian Mythology*, The Mythology of all Races VI, Boston, 1917, pp. 251 sqq.

CHANTEPIE, *Lehrbuch* [4] = *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, begr. von P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 4. Aufl. herausgeg. von A. BERTHOLET und EDV. LEHMANN, Tübingen, 1925.

CHARLES, *Revelation* = R. H. CHARLES, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*, 2 vols, The Intern. Crit. Comm., Edinburgh, 1920.

CHRISTENSEN, *Die Iranier* = A. CHRISTENSEN, *Die Iranier*, Kulturgeschichte des Alten Orients III, 1 (Handb. d. Altertumswiss. III, I, 3), München, 1933.

CLAY, *Origin* = A. T. CLAY, *The Origin of Biblical Traditions*, London, 1923.

CLEMEN, *Relig. gesch. Erkl.* [2] = C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N.T.* [2], Giessen, 1924.

CUMONT, *Orient. Rel.* [3] = F. CUMONT, *Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum* [3], Leipzig-Berlin, 1931.

CURTISS, *Ursem. Rel.* = S. J. CURTISS, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig, 1903.

DÄHNHARDT, *Natursagen* = OSK. DÄHNHARDT, *Natursagen*, I-IV, Leipzig, 1909—1912.

DARMESTETER, *Haurvatât* = J. DARMESTETER, *Haurvatât et Ameretât*, Paris, 1875.

DARMESTETER, *Zend-Avesta* = J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, I-III, (AMG 21-24), Paris, 1892—'93.

DARMESTETER-MILLS, *Avesta* = J. DARMESTETER and L. W. MILLS, *Avesta*, I-III, SBE, vol. 4, 2nd. ed., Oxford, 1895, vols 23 and 31, Oxford, 1883.

DELITZSCH, *Genesis* = FRANZ DELITZSCH, *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig, 1887.

DHORME, *Choix de Textes* = E. P. DHORME, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907.

DHORME, *L'arbre* = E. P. DHORME, *L'arbre de vérité et l'arbre de vie*, RB, 1907, pp. 271 sqq.

DILLMANN, *Genesis* = A. DILLMANN, *Die Genesis erklärt*, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch, 6. Aufl., Leipzig, 1892.

DIXON, *Building of Cultures* = ROL. B. DIXON, *The Building of Cultures*, New-York, 1928.

DIXON, *Oceanic Mythology* = R. B. DIXON, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916.

DRIVER, *Genesis* = S. R. DRIVER, *The Book of Genesis*, 5th ed., London, 1906.

DUMÉZIL, *Festin d'Immortalité* = G. DUMÉZIL, *Le Festin d'Immortalité, Esquisse d'une étude de Mythologie comparée Indo-Européenne*, Pāris, 1924.

EERDMANS, *Godsdienst* = B. D. EERDMANS, *De godsdienst van Israël*, I-II, Huis ter Heide, 1930.

EHRENREICH, *Allg. Mythologie* = P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologische Grundlagen*, Myth. Bibl. Bd. IV, Leipzig, 1910/11.

EICHRODT, *Theol. A.T.* = W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I, Leipzig, 1933, II, ib., 1935.

v. EICKSTEDT, *Rassengeschichte* = E. VON EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934.

EISENSTÄDTER, *Elem. u. Übertr.* = JUL. EISENSTÄDTER, *Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde*, Stuttgart, 1912.

EISSFELDT, *Einleitung* = O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen, 1934.

ERMAN, *Aegypten* = AD. ERMAN, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1923.

ERMAN, *(Die) Religion* = AD. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, Berlin-Leipzig, 1934.

FELDMANN, *P. u. S.* = JOS. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall* (Alttest. Abh. Bd. IV), Münster i. W., 1913.

FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship* = JAMES FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship or Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries after Christ*, 2nd. ed., London, 1873.

FISCHER, *Heilig Huwelik* = H. TH. FISCHER, *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde*, Utrecht, 1929.

FISCHER, *Indon. Par.* = H. TH. FISCHER, *Indonesische Paradiesmythen*, Z. f. Eth. 64, pp. 204-245.

FRAZER, *Folklore O.T.* = J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament, Studies in comparative religion, legend and law I-III*, London, 1919.

FRAZER, *G.B.* = J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, I-XII [3], London, 1932—'36.

FRICK, *Relig. Wiss.* = H. FRICK, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin-Leipzig, 1928.

FRIEDLÄNDER, *Chadirlegende* = I. FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman, Eine sagengeschichtliche und literar-historische Untersuchung*, Leipzig-Berlin, 1913.

GAERTE, *Kosmische Vorstellungen* = W. GAERTE, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme*, Anthropos, 1914, pp. 956 sqq.

GASTER, *Studies and Texts* = M. GASTER, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apokrypha and Samaritan Archaeology*, I-III, London, 1925—'28.

GELDNER, *Zoroastrische Religion* = K. F. GELDNER, *Die Zoroastrische Religion, Das Avesta*, Tübingen, 1926.

GEMSER, *Persoonsnamen* = B. GEMSER, *De beteekenis der Persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs*, Wageningen, 1924.

GEMSER, *Sprüche* = B. GEMSER, *Sprüche Salomos*, Handb. z. A.T., I, 16, Tübingen, 1937.

GES.-KAUTZSCH = W. GESENIUS, *Hebräische Grammatik*, herausgegeben von E. KAUTZSCH, 28. Aufl., Leipzig, 1909.

GISPEN, *Mondel. Overlev.* = W. H. GISPEN, *Mondelinge Overlevering in het Oude Testament*, Meppel, 1932.

GOETZE, *Kleinasien* = ALBR. GOETZE, *Kleinasien* [Kulturgeschichte des alten Orients III, 1], Handbuch d. Altertumswissenschaft III, I, 3, pp.1 sqq.

GRAPOW, *Aegypt. Texte* = H. GRAPOW, *Aegyptische Texte*, LEHMANN-HAAS, *Textbuch Religionsgeschichte*, pp. 251 sqq.

GRESSMANN, *Eschatologie* = H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905.

HADDON, *History* = A. C. HADDON, *History of Anthropology*, London, 1934.

HADORN, *Offenbarung* = W. HADORN, *Die Offenbarung des Johannes*, Handkomm. zum N.T., XVIII, Leipzig, 1928.

HAMBRUCH, *Südseemärchen* = P. HAMBRUCH, *Südseemärchen*, Jena, 1916.

v. HARNACK, *Mission und Ausbreitung* = AD. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I-II [4], Leipzig, 1924.

HARTENSTEIN, *Mission* = K. HARTENSTEIN, *Die Mission als theologisches Problem*, Berlin, 1933.

HAUER, *Die Religionen* = J. W. HAUER, *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, Stuttgart, 1923.

HAUG-WEST, *Essays* = M. HAUG and E. W. WEST, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, London, 1878.

HEHN, *Gottesidee* = J. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1913.

HEINE-GELDERN, *Weltbild* = R. HEINE-GELDERN, *Weltbild und Bauform in Südostasien*, WBKKA IV, Wien, 1930.

HEINISCH, *Genesis* = P. HEINISCH, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt* (in „Die H. Schrift des A.T. übersetzt und erklärt", herausg. v. FR. FELDMANN und HEINR. HERKENNE), Bonn, 1930.

HENNECKE, *Neutest. Apokr.* = EDG. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2. Aufl., Tübingen, 1924.

HERRMANN, *Ezechiel* = JOH. HERRMANN, *Ezechiel übersetzt und erklärt* (SELLIN's Komm. zum A.T. Bd. XI), Leipzig-Erlangen, 1924.

HOBERG, *Genesis* = G. HOBERG, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, 2. Aufl., Freib. i. Br., 1908.

HÖLSCHER, *Isr. Rel.* = G. HÖLSCHER, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen, 1922.

HOLMBERG, *Baum des Lebens* = U. HOLMBERG, *Der Baum des Lebens*, Ann. Acad. Scient. Fenn. ser. B. tom. XVI, nr. 3, Helsinki, 1922/23.

HOLZINGER, *Genesis* = H. HOLZINGER, *Genesis* (in MARTI's Kurzer Handk. zum A.T.), Leipzig-Tübingen, 1898.

HOMMEL, *Grundriss (= Ethnologie)* = F. HOMMEL, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, 2. Aufl., München, 1904. (*Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, München, 1926).

HOMMEL, *Insel der Seligen* = FR. HOMMEL, *Die Insel der Seligen in Mythus und Sage der Vorzeit*, München, 1901.

HOROVITZ, *Kor. Par.* = JOS. HOROVITZ, *Das Koranische Paradies*, Scripta. Univ. Hieros., vol. I, Hierosolymis, 1923.

HOROVITZ, *Kor. Unters.* = JOS. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926.

HUART, *Myth. of Persia* = CL. HUART, *The Mythology of Persia*, in *Asiatic Mythology*, pp. 35 sqq., London, 1932.

HUMBERT, *Mythe* = P. HUMBERT, *Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Génèse*, RHPhR, 1936, pp. 445 sqq.

JACKSON, *Zoroaster* = A. V. W. JACKSON, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York-London, 1899 (2nd. ed., ib., 1928).

JACOB, *Genesis* = B. JACOB, *Das erste Buch der Thora, Genesis*, Berlin, 1934.

JASTROW, *Bildermappe* = M. JASTROW, *Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, 1912.

JASTROW, *Rel. Bab. u. Ass.* = M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I-II, Giessen, 1912.

JASTROW, *Traditions* = M. JASTROW, *Hebrew and Babylonian Traditions*, London, 1914.

JEAN, *Récits* = CH. F. JEAN, *La bible et les récits babyloniens*, Paris, 1933.

JEAN, *Rel. Sum.* = CH. F. JEAN, *La Religion Sumérienne*, Paris, 1931.

JEREMIAS, *Allg. Rel. gesch.* = ALFR. JEREMIAS, *Allgemeine Religionsgeschichte*, 2. Aufl., München, 1924.

JEREMIAS, *ATAO*^{4} = ALFR. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 4. Aufl., Leipzig, 1929.

JEREMIAS, *HAG*^{2} = ALFR. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 2. Aufl., Berlin-Leipzig, 1929.

JOH. JEREMIAS, *Der Gottesberg* = JOH. JEREMIAS, *Der Gottesberg, Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache*, Gütersloh, 1919.

JIRKU, *AOK* = A. JIRKU, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig-Erlangen, 1923.

JOS., *Antiqu.* = FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae*.

JOS., *Bell. Jud.* = FLAVIUS JOSEPHUS, *De Bello Iudaico*.

JUNKER, *Bibl. Urgesch.* = HUBERT JUNKER, *Die Biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn, 1932.

JUNKER, *Das Götterdekret* = H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien, 1913.

JUYNBOLL, *Supplement* = H. H. JUYNBOLL, *Supplement op den Cata-*

logus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek, Dl. I, Leiden, 1907, Dl. II, Leiden, 1911.

KAT [3] = *Die Keilinschriften und das Alte Testament* von Eb. Schrader, 3. Aufl., neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin, 1903.

Kautzsch, *Apokryphen* = E. Kautzsch, *Die Apokryphen und pseudepigraphen des Alten Testaments*, I-II, Neudruck, Tübingen, 1921.

KB = Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, Berlin, 1889.

Kees, *Aeg.*, K.A.O. = H. Kees, *Aegypten*, Kulturgeschichte des Alten Orients I, Handbuch der Altertumswissenschaft, III, I, 3, München, 1933.

Kees, *Aegypten (Lesebuch)* = H. Kees, *Aegypten*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 10, Tübingen, 1928.

Kees, *Totenglauben* = H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig, 1926.

Keil, *Ezechiel* = Carl Fr. Keil, *Bibl. Kommentar über den Propheten Ezechiel*, Leipzig, 1882.

King, *Legends* = L. W. King, *Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew tradition*, London, 1920.

Kirfel, *Kosmographie* = W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt*, Bonn-Leipzig, 1920.

Kittel, *GVI* = Rud. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 5. u. 6. Aufl., Stuttgart-Gotha, 1923.

Klameth, *Sykomore* = G. Klameth, *Von der Sykomore der Hathor bis zur Wunderpalme des Pseudo-Matthäus*, Festschrift-Schmidt, Wien, 1928, pp. 336 sqq.

Köhler, *Theologie* = Ludw. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1936.

König, *GAR* = Ed. König, *Geschichte der Alttestamentlichen Religion*, 3. u. 4. Aufl., Gütersloh, 1924.

König, *Genesis* = Ed. König, *Die Genesis*, 2. u. 3. Aufl., Gütersloh, 1925.

König, *Syntax* = Ed. König, *Historisch-Komparative Syntax der hebräischen Sprache*, Leipzig, 1897.

Kraemer, *Christian Message* = H. Kraemer, *The Christian Message in a non-Christian World*, London, 1938.

Kraetzschmar, *Ezechiel* = R. Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel* (Nowack's Handk. zum A.T. III, 3, 1), Göttingen, 1900.

Kristensen, *Leven uit den Dood* = W. Brede Kristensen, *Het Leven uit den Dood*, Haarlem, 1928.

Kuhn, *Herabkunft des Feuers* = Ad. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin, 1859.

Kuyper, *Enc.* = A. Kuyper, *Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid* [2], I-III, Kampen, 1908/9.

Kuyper, *Gem. Gratie* = A. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, I-III, Leiden, 1902/4.

LANDERSDORFER, *Parallelen* = G. LANDERSDORFER, *Die Sumerischen Parallelen zur Biblischen Urgeschichte*, Münster u. W., 1917.

LEISEGANG, *Gnosis* = H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924.

LESSMANN, *Aufgaben* = H. LESSMANN, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1908.

LOHMEYER, *Offenbarung* = ERNST LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, Handb. z. N.T. herausg. v. H. LIETZMANN, IV Bd. IV Abt., Tübingen, 1926.

LOISY, *Mythes* = A. LOISY, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Génèse*, Paris, 1901.

LOMMEL, *Rel. Zarath.* = H. LOMMEL, *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen, 1930.

LOTZ, *Bibl. Urgesch.* = W. LOTZ, *Die biblische Urgeschichte*, Leipzig, 1907.

LÜKEN, *Traditionen* = H. LÜKEN, *Die Traditionen des Menschengeschlechtes, oder die Uroffenbarung unter den Heiden*[2], Münster i. W., 1869.

LUNDGREEN, *Pflanzenwelt* = FR. LUNDGREEN, *Die Benützung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion*, ZATW, Beih. XIV, Giessen, 1908.

MEINHOLD, *Einführung* = J. MEINHOLD, *Einführung in das A.T.*, Giessen, 1932.

MEISSNER, *Bab. u. Ass.*[2] = B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*[2], I-II, Heidelberg, 1925.

MIGNE, *P. gr.* = *Patrologia graeca*, ed. MIGNE.

MIGNE, *P. l.* = *Patrologia latina*, ed. MIGNE.

MOELIA, *Het Primitieve denken* = T. S. G. MOELIA, *Het Primitieve denken in de Moderne Wetenschap*, Groningen-Batavia, 1933.

MOULTON, *Zoroastrianism*[3] = J. H. MOULTON, *Early Zoroastrianism*[3], London, 1926.

MÖHLENBRINK, *Tempel* = KURT MÖHLENBRINK, *Der Tempel Salomos, Eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralarchitektur des Alten Orients*, Stuttgart, 1932.

MÜLLER, *Eg. Myth.* = W. MAX MÜLLER, *Egyptian Mythology*, The Mythology of all Races. Vol. XII, Boston, 1917, pp. 251 sqq.

MULDERS, *Inleiding* = ALPH. MULDERS, *Inleiding tot de Missiewetenschap*, 's Hertogenbosch, 1937.

Myth and Ritual = *Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East* by A. M. BLACKMANN; C. J. GADD; F. J. HOLLIS; S. H. HOOKE; E. O. JAMES; W. O. E. OESTERLEY; T. H. ROBINSON; ed. by S. H. HOOKE, London, 1933.

NIKEL, *GK* = JOH. NIKEL, *Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte*, Freiburg i. B., 1903.

NÖTSCHER, *Auferstehungsglauben* = FR. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926.

Noordtzij, *Gods Woord* = A. Noordtzij, *Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis*, Kampen, 1936.

Obbink, *Bijb. Par.* = H. Th. Obbink, *Het Bijbelsch Paradijsverhaal en de Babylonische Bronnen*, Utrecht, 1917.

Obbink, *Godsdienst* = H. Th. Obbink, *De Godsdienst in zijn Verschijningsvormen*, Groningen-Batavia, 1933.

Obbink-Brouwer, *Inleiding* = H. Th. Obbink en A. M. Brouwer, *Inleiding tot den Bijbel*, Amsterdam, 1928.

Olbrechts, *Ethnologie* = Fr. M. Olbrechts, *Ethnologie, Inleiding tot de Primitieve Beschaving*, Zutphen, 1936.

Oldenberg, *Rel. des Veda*[3] = H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*[3], Stuttgart, 1923.

Onvlee, *Soembasche Vertellingen* = L. Onvlee, *Eenige Soembasche Vertellingen*, Leiden, 1925.

v. Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*[2] = C. von Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*[2], I-II, Bonn, 1921.

Palache, *Heiligdom* = J. L. Palache, *Het Heiligdom in de voorstelling der Semietische volken*, Leiden, 1920.

Penzer, *Ocean of Story* = N. M. Penzer, *The Ocean of Story, being C. H. Tawney's transl. of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara*, vols. I-X, London, 1923-'28.

Perry, *Children of the Sun* = W. J. Perry, *The Children of the Sun*, London, 1923.

Perry, *Primordial Ocean* = W. J. Perry, *The Primordial Ocean*, London, 1935.

Philpot, *Sacred Tree* = Mrs. J. H. Philpot, *The Sacred Tree, or the Tree in Religion and Myth*, London-New York, 1897.

Pieper, *Aegypt. Lit.* = M. Pieper, *Die Aegyptische Literatur*, Potsdam, 1927.

Pigeaud, *Tantu Panggĕlaran* = Th. Pigeaud, *De Tantu Panggĕlaran*, 's Gravenhage, 1924.

Pinard de la Boullaye, o.c. = H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude Comparée des Religions*[2], I-II, Paris, 1925.

Pinches, *Records*[2] = T. G. Pinches *The O.T. in the lgiht of the historical Records and Legends of Assyria and Babylonia*, London, 1903.

Pratèlan = *Pratèlan Kawontenaning Boekoe-boekoe Basa Djawi (Tjitakan) ingkang kasimpen wonten ing Gedong Boekoe* (Boekenlijst van de Javaansche geschriften in de Bibl. van het Kon. Mus. in Batavia, met korte inhoudsopgave in het Javaansch), katerangaken dateng R. Poerwasoewignja kalian R. Wirawangsa, Dj. I, Batavia, 1920; Dj. II, Batavia, 1921.

Preuschen, *Adam-schriften* = Erw. Preuschen, *Die Apokryphen Gnostischen Adam-schriften*, Giessen, 1900.

Preuss, *Tod und Unsterblichkeit* = K. Th. Preuss, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, Tübingen, 1930.

Procksch, *Genesis* = Otto Procksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1913 (in Sellin's „Komm. zum A.T.").

RAGG, *Tree Lore* = LONSDALE RAGG, *Tree Lore in the Bible*, London, 1935.

RAPPOPORT, *Myth and Legend* = A. S. RAPPOPORT, *Myth and Legend of Ancient Israel*, I-III, London, 1928.

REISNER, *Baum des Lebens* = E. REISNER, *Der Baum des Lebens*, Berlin, 1937.

RIESSLER, *Alt-jüd. Schrifttum* = P. RIESSLER, *Alt-jüdisches Schrifttum*, Augsburg, 1928.

RICHTER, *Ezech. Tempel* = G. RICHTER, *Der ezechielische Tempel*, Beitr. z. Förd. Chr. Theol. XVI, 2, Gütersloh, 1912.

RICHTER, *Missionskunde* = J. RICHTER, *Evangelische Missionskunde*, Leipzig, 1927 (Bd. I, Evangelische Missionsgeschichte, Bd. II, Evangelische Missionslehre und Apologetik).

RICHTER, *Religionen* = J. RICHTER, *Die Religionen der Völker*, München-Berlin, 1927.

ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.*^{2} = W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*^{2}, London, 1894.

ROSCHER, *Lexikon* = W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884—1924.

ROSCHER, *Neue Omphalosstudien* = W. H. ROSCHER, *Neue Omphalosstudien*, Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. XXXI, 1.

SAYCE, *Ancient Babylonians* = A. H. SAYCE, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians*, London, 1887.

SCHEFTELOWITZ, *Altpers. Rel.* = J. SCHEFTELOWITZ, *Die Altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920.

SCHELHAAS, *Mess. Prof.* = J. SCHELHAAS, *De Messiaansche Profetie in den tijd vóór Israëls volksbestaan*, Hoogeveen, 1932.

SCHMIDLIN, *Einführung* = J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, 2. Aufl., Münster i. W., 1925.

SCHMIDLIN, *Missionslehre* = J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, 2. Aufl., Münster i. W., 1923.

H. SCHMIDT, *Erz. v. Par. u. Sünd.* = HANS SCHMIDT, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tübingen, 1931.

SCHMIDT, *Grundlinien* = WILH. SCHMIDT, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Denkschr. der Kais. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 53. Bd., III. Abh., Wien, 1910.

SCHMIDT, *Handb. Ethn.* = W. SCHMIDT, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster i. Westf., 1937.

SCHMIDT, *U. d. G.* = W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I^2-VI, Münster i. W., 1926—'35.

SCHNEIDER, *Einführung* = C. SCHNEIDER, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Leipzig, 1934.

SCHOMERUS, *Missionswissenschaft* = H. W. SCHOMERUS, *Missionswissenschaft*, Leipzig, 1935.

SCHOTT, *Gilgamesch-Epos* = ALB. SCHOTT, *Das Gilgamesch-Epos, neu*

übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Leipzig, 1934.

SCHRIJNEN, *Ned. Volksk.*[2] = JOS. SCHRIJNEN, *Nederlandsche Volkskunde*, I[2], Zutphen, 1930, II[2], ib., 1933.

SCHULTZ, *Zeitrechnung* = W. SCHULTZ, *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen*, Mannus-Bibliothek, nr. 35, Leipzig, 1924.

SEEBERG, *Dogmengesch.* = RUD. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3], I-V, Leipzig-Erlangen, 1920—'33.

SELLIN, *Theol.*[2] = E. SELLIN, *Theologie des Alten Testaments*[2], Leipzig, 1936.

SETHE = K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berl. Mus.*, Bd. I, II, IV, Leipzig, 1908 sqq.

SETHE, *Dramatische Texte* = K. SETHE, *Dramatische Texte zu Altaegyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928.

SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, I*, Glückstadt-Hamburg, 1936.

SIDERSKY, *Légendes Musulmanes* = D. SIDERSKY, *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris, 1933.

SIKKEL, *Boek der Geb.* = J. C. SIKKEL, *Het Boek der Geboorten*, I-II, Amsterdam, 1906.

SKINNER, *Genesis* = J. SKINNER, *A critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh, 1912 (in „The Intern. Crit. Comm. ed. of Driver, Plummer and Briggs).

SPIEGEL, *Eran. Alterth.* = F. SPIEGEL, *Eranische Alterthumskunde*, I-IV, Leipzig, 1878.

STAERK, *Paradiesmythos* = W. STAERK, *Hat sich der Paradiesmythos, Gen. 2 f. in parsistischer Tradition erhalten?* ZATW, Beih. 66, 1936, pp. 225 sqq.

STAVE, *Einfluss* = E. STAVE, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judenium*, Verh. TEYLER'S Godgel. Gen., N.S. XVI, Haarlem, 1898.

STRACK, *Genesis* = L. STRACK, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Kurzgef. Komm. zu den heil. Schr. d. A. u. N.T., herausgeg. v. STRACK und ZÖCKLER, 2. Aufl., München, 1905.

STRACK-BILLERBECK = H. L. STRACK und P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, München, 1922 sqq.

STUTTERHEIM, *Rāma-Legenden* = W. F. STUTTERHEIM, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien*, I-II, München, 1925.

TENNANT, *Sources* = F. R. TENNANT, *The Sources of the Doctrines of the Fall und Original Sin*, Cambridge, 1903.

TIELE, *Gesch. Oudheid* = C. P. TIELE, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, I, Amsterdam, 1893, II, ib., 1902.

TIELE, *Pârzisme* = C. P. TIELE, *Het Pârzisme, De Godsdienst van Zarathustra*, Haarlem, 1864.

TIELE, *Vergel. Gesch.* = C. P. TIELE, *Vergelijkende Geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten*, Amsterdam, 1872.

TROELSTRA, *Ezechiël* = A. TROELSTRA, *Ezechiël*, I-II, TU, 1931.

TYLOR, *Primitive Culture* = EDW. B. TYLOR, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 6th ed., repr., I-II, London, 1929.

UNGNAD, *Paradiesbäume* = A. UNGNAD, *Die Paradiesbäume*, ZDMG, 1925, pp. 111 sqq.

UNGNAD-GRESSMANN, *Gilgamesch-Epos* = A. UNGNAD und H. GRESSMANN, *Das Gilgamesch-Epos*, Göttingen, 1911.

VISSCHER, *Paradijsprobleem*[3] = H. VISSCHER, *Het Paradijsprobleem*[3], Zwolle, 1928.

VOLZ, *Eschatologie* = PAUL VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt*, Tübingen, 1934 (2. Aufl. des Werkes *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903).

VOORHOEVE, *Overzicht* = P. VOORHOEVE, *Overzicht van de Volksverhalen der Bataks*, Vlissingen, 1927.

VREEDE, *Catalogus* = A. C. VREEDE, *Catalogus van de Javaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek*, Leiden, 1892.

DE VRIES, *Volksverhalen* = J. DE VRIES, *Volksverhalen uit Oost-Indië*, I, Zutphen, 1925, II, ib., 1928.

VRIEZEN, *Onderzoek* = TH. L. VRIEZEN, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude Semietische volken*, Wageningen, 1937.

ILD. DE VUIPPENS, *Paradis Terrestre* = ILD. DE VUIPPENS, *Le Paradis Terrestre au Troisième Ciel*, Paris-Fribourg, 1925.

WARD, *Seal Cylinders* = W. H. WARD, *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington, 1910.

WARNECK, *Missionslehre* = G. WARNECK, *Evangelische Missionslehre*, I-III, Gotha, 1892—1903.

WELLHAUSEN, *Prolegomena* = J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. Aufl., Berlin, 1905.

WELLHAUSEN, *Reste*[3] = J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*[3], Berlin, 1927.

WENSINCK, *Navel of the Earth* = A. J. WENSINCK, *The Ideas of Western Semites concerning the Navel of the Earth*, Verh. d. Kon. Ak. v. Wet. te Amsterdam, Dl. XVII, nr. 1, Amsterdam, 1916.

WENSINCK, *Ocean* = A. J. WENSINCK, *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Verh. Kon. Ak. v. Wet. te Amsterdam, Afd. Lett., Dl. XIX, nr. 2, Amsterdam, 1918.

WENSINCK, *Tree and Bird* = A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia*, Verh. d. Kon. Ak. v. Wet. te Amsterdam, Afd. Lett., Amsterdam, 1921.

VAN WESENDONK, *Iranier* = O. G. VAN WESENDONK, *Das Weltbild der Iranier*, Gesch. d. Philos. in Einzeldarst., I A, München, 1933.
WEST, *Pahlavi Texts* = E. W. WEST, *Pahlavi Texts*, I-V, SBE, vol. 8, 18, 24, 37 and 47, Oxford, 1880 sqq.
WIEDEMANN, *Die Toten* = A. WIEDEMANN, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter*, AO, II, 2, Leipzig, 1900.
WINDISCHMANN, *Zoroastr. Stud.* = F. WINDISCHMANN, *Zoroastrische Studien*, Berlin, 1863.
WITTE, *Das Jenseits* = J. WITTE, *Das Jenseits im Glauben der Völker*, Leipzig, 1929.
WOLFF, *Avesta* = FR. WOLFF, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen übersetzt*, Strassburg, 1910 (2. Aufl. 1924).
WOLFF, *Muh. Eschat.* = M. WOLFF, *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872.
WÜNSCHE, *Lebensbaum* = AUG. WÜNSCHE, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Altorientalische Mythen*, Ex Oriente Lux, Bd. I, Heft 2/3, Leipzig, 1905.
WÜNSCHE, *Schöpfung und Sündenfall* = AUG. WÜNSCHE, *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jud. und moslem. Sagenkreise, mit Rücksicht auf die Ueberlieferungen in der Keilschriftliteratur*, Ex Oriente Lux, Bd. II, pp. 169-252, Leipzig, 1906.
WÜNSCHE, *Wasser des Lebens* = AUG. WÜNSCHE, *Das Wasser des Lebens in den Märchen der Völker*, Z. f. vergl. Litt. gesch. XIII, pp. 166 sqq.
WUNDT, *Völkerpsychologie* = W. WUNDT, *Völkerpsychologie* IV-VI, *Mythus und Religion*, I-III, 2. Aufl., Leipzig, 1910—'15.
YAHUDA, *Sprache des Pentateuch* = A. S. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, I, Berlin-Leipzig, 1929.
ZAHN, *Offenbarung* = THEOD. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*, Komm. z. N.T., Bd. XVIII, Leipzig, 1924.

B. PERIODIEKEN, SERIEWERKEN, ENCYCLOPAEDIEËN EN WOORDENBOEKEN.

AA = American Anthropologist.
AAOJ = The American Antiquarian and Oriental Journal.
A. f. K. = Archiv für Keilschriftforschung.
A. f. O. = Archiv für Orientforschung.
AJSL = American Journal of Semitic Languages and Literature.
AMG = Annales du Museé Guimet.
AMZ = Allgemeine Missionszeitschrift.
ANTWP = Algemeen Nederlandsch Tijdschrift v. Wijsbegeerte en Psychologie.
AO = Der alte Orient.
ARS = Antirevolutionaire Staatkunde, Orgaan van de Dr. Abraham Kuyperstichting.
AR(W) = Archiv für Religionswissenschaft.

BAUER, W. N. T. = WALTER BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Giessen, 1928.

BKI = Bijdr. Kon. Inst. = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, uitgeg. door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië te 's Gravenhage.

BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.

BZ = Biblische Zeitschrift.

Chr. Enc. = Christelijke Encyclopaedie voor het Nederlandsche Volk, Kampen, 1925 sqq.

CIS = Corpus Inscript. Semiticarum.

DKAWW = Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

EB = Encyclopaedia Biblica ed. by T. K. CHEYNE and J. S. BLACK.

EM = Evangelische Missionen.

EMM = Evangelisches Missionsmagazin.

Enc. N. I. = Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, 2e dr., 's Gravenhage-Leiden, 1917 sqq.

Enz. d. Isl. = Enzyklopädie des Islam.

EOL = Ex Oriente Lux.

ERE = HASTING's Encyclopaedia of Religion und Ethics.

ET = The Expository Times.

FF = Forschungen und Fortschritte.

FFC = Communications, published by the Folklore Fellows, Helsingfors, 1907 sqq.

FL = Folklore.

GALLING, *BRL* = KURT GALLING, *Biblisches Reallexicon*, Handb. z. A.T., 1. Reihe, I, Tübingen, 1937.

GES. W. = WILH. GESENIUS' *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. v. FR. BUHL, 17. Aufl., Leipzig, 1921.

GTT = Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.

IAE = International Archiv für Ethnographie.

IRM = The International Review of Missions.

JA = Journal Asiatique.

JAF = Journal of American Folklore.

JBL = Journal of Biblical Literature.

JE = Jewish Encyclopedia.

Jerus. MR = Jerus. Meet. Rep. = Reports of the Meeting of the International Missionary Council at Jerusalem, Easter 1928, London, 1928, Vol. I-VIII.

JHS = Journal of Hellenic Studies.

JPOS = Journal of the Palestinian Oriental Society.

JQR = Jewish Quarterly Review.

JRAI = Journal of the Royal Anthropological Institute.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.

JSOR = Journal of the Society of Oriental Research.

KBW = H. N. v. D. TUUK, *Kawi-Balineesch Woordenboek*, Batavia, 1897—1912.

KITTEL, Th. W. = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgeg. v. GERH. KITTEL, Stuttgart, 1933 sqq.

KVNV = Korte Verklaring der Heilige Schrift met Nieuwe Vertaling, uitgegeven bij Kok, Kampen.

MAGW = Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft zu Wien.

MDOG = Mitteilungen der deutschen orientalischen Gesellschaft.
MDP = Mitteilungen des Deutschen Palästinavereins.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MKAW = Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen.
MM = Mensch en Maatschappij.
MNZG (of TZM) = Mededeelingen van het Nederlandsch Zendeling Genootschap, Tijdschrift voor Zendingswetenschap.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
NAMZ = Neue Allgemeine Missionszeitschrift.
NKZ = Neue Kirchliche Zeitschrift.
NThSt = Nieuwe Theologische Studiën.
NTT = Nieuw Theologisch Tijdschrift.
OL(Z) Orientalistische Literaturzeitung.
Or. = Orientalia.
PRE ^{3} = Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche, begr. v. J. J. Herzog, 3. Aufl. herausgeg. v. Alb. Hauck.
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
RB = Revue biblique.
R.d'A. = Revue d'Assyriologie.
RECAW ^{2} = Pauly-Wissowa's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft ^{2}.
REJ = Revue des Études Juives.
RGG ^{2} = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwört. f. Theol. u. Rel. Wiss., herausg. v. Herm. Gunkel u. Leop. Zscharnack, 2. Aufl., Tübingen, 1927 ff.
RHLR = Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses.
RHPhR = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions.
RLV = Reallexikon der Vorgeschichte.
RSR = Recherches de science religieuse.
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie.
RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.
SAT ^{2} = Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von H. Gunkel, W. Staerk, P. Volz, H. Gressmann, H. Schmidt und M. Haller, 2. Aufl., I-III, Göttingen, 1921—'25.
SHAW = Sitzungsberichte der Heidelbergischen Akademie der Wissenschaften.
TBG = Tijdschrift Bat. Gen. = Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgeg. door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
Thompson, *Motif-Index* = Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Indiana University Studies, I-V, Bloomington, Ind., 1932 sqq.
ThSt = Theologische Studiën.
TLZ = Theologische Literaturzeitung.
TT = Theologisch Tijdschrift.
TU = Tekst en Uitleg, uitgeg. bij Wolters, Groningen-Batavia.
TZM = Mededeelingen van het Nederlandsch Zendeling Genootschap, Tijdschrift voor Zen-

dingswetenschap (cf. MNZG).
VAB = Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig, 1906 sqq.
WBKKA = Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens.
WBKL = Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik.
WMC, Edinburgh, 1910 = Reports of the World Missionary Conference, Edinburgh, 1910, Vol. I-IX.
ZATW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZE = Zeitschrift für Ethnologie.
ZfA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZM = Zeitschrift für Missionswissenschaft.
ZMR = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.
ZSTh = Zeitschrift für systematische Theologie.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

C. ANDERE AFKORTINGEN.

acc. = accusativus.
afb. = afbeelding.
Aqu. = Aquila.
Ar. = Arabisch.
Aram. = Arameesch.
art. = artikel.
Ass. = Assyrië (Assyrisch).
Bab. = Babylonië (Babylonisch).
bar. = baraitha.
Ber. r. = Berešit rabba.
cf. = confer (conferatur).
cod. = codex.
D = Deuteronomist.
E = Elohist.
e.a. = et alii.
Eg. = Egypte (Egyptisch).
Eth. Hen. = de Ethiopische vert. v/h bk. Henoch.
Gr. = Grieksch.
Hen. = het boek Henoch (cf. Sl. Hen., Eth. Hen.).
H.S. = Heilige Schrift.
h.s. = handschrift.
ib. = ibidem.
id. = idem.
i.e. = id est.
inscr. = inscriptio.
J = Jahvist.
Jav. = Javaansch.
Lat. = Latijn.
l.c. = loco citato.
L.U.B. = Leidsche Univ. bibl.
Mal. = Maleisch.
m.s. = manuscript.
M.T. = Masoretische tekst.
N.T. = Nieuwe Testament.
o.c. = opus citatum.
O.T. = Oude Testament.
P = Priestercodex.
p. = pagina.
pap. = papyrus.
Pent. = Pentateuch.
Perz. = Perzisch.
Pesch. = Peschitto, de Syrische vertaling van het O.T.
pl. = pluralis.
pt. = participium.
Pyr. = Pyramidentekst (cf. Sethe).
S. = Soera.

s.a = sine anno.
sing. = singularis.
Sk(t.) = Sanskrit.
Sl. Hen. = de Slavische recensie van het boek Henoch.
Sp. = Spalte (kolom).
sq. = sequens.
sqq. = sequentes.
st. cstr. = status constructus.
St. V. = Statenvertaling.
Sum. = Sumerisch.
s.v. = sub voce.
Sym. = Symmachus.
Syr. = Syrisch.
Theod. = Theodotion.
v.a. = varii auctores.
v.l. = varia lectio.
vs. = vers.
Vulg. = Vulgata, de Lat. bijbelvertaling van Hieronymus.
LXX = Septuaginta, de Grieksche vertaling van het O.T.

LIJST VAN AFBEELDINGEN.

Bandvignet, *Friesche levensboom,* naar een teekening van den heer A. DE JONG, te Groningen.

Afb. 1. *Javaansche goenoengan of kekajon,* foto Kramer naar een exemplaar, afkomstig uit het Regentschap Keboemen, in het bezit van den schrijver.

Afb. 2. *id.,* uit: W. F. STUTTERHEIM, *Cultuurgeschiedenis van Java in beeld,* Weltevreden, 1926, fig. 225. *)

Afb. 3. *Goenoengan met visschen,* uit: K. A. H. HIDDING, *De beteekenis van de Kekajon,* in: Tijdschr. v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, Dl. 71, Jrg. 1931, afl. 3/4, tgo p. 19.

Afb. 4. *Goenoengan met wajangfiguren,* uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 5. *Balineesche goenoengan,* uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 6. *Joodsche Thora-kast,* uit: K. GALLING, *Biblisches Reallexikon,* Handbuch z. A.T., 1. Reihe, I, 1937, Sp. 471.

Afb. 7. *Dajaksch Doodenhuisje,* uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 8 en 9. *Wenschboomen op Baraboedoer,* uit: N. J. KROM en T. VAN ERP, *Beschrijving van Barabudur,* Den Haag, 1920. Platenatlas bij Dl. I, afb. I, B.a., 214 en 371.

Afb. 10 en 11. *Wenschboomen op Tjandi Sadjiwan,* uit: J. R. VAN BLOM, *Tjandi Sadjiwan,* Leiden-Amsterdam, 1935, afb. 26 en 5.*)

Afb. 12. *Hemelboom op Tjandi Djago,* uit: W. F. STUTTERHEIM, *Oost-Java en de hemelberg,* in: Djåwå, 6e Jrg., September 1926, afl. 4-6, afb. 9 tgo p. 347. *)

Afb. 13. *Gevleugelde poort met hemelboom op Tjandi Sĕndang Doehoer,* uit: W. F. STUTTERHEIM, a.a., afb. 10 tgo p. 347. *)

Afb. 14. *Wenschboom op Javaansch houtsnijwerk,* uit: W. F. STUTTERHEIM, *Cultuurgeschiedenis van Java in beeld,* Weltevreden, 1926, afb. 201.

Afb. 15A-F. *Javaansche amuletten met wenschboom,* uit: H. C. MILLIES, *Recherches sur les monnaies des Indigènes de l'archipel indien et de la péninsule malaie,* Nyhoff, La Haye, 1871, afb. 43-45 en 70-72.

Afb. 16. *Uttarakuru, het Indische paradijs,* uit: W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder,* Bonn-Leipzig, 1920, Taf. XI, Abb. c.

Afb. 17. *Kosmogram der Nicobaren*, uit: TH. W. DANZEL, *Symbole, Dämonen und heilige Türme*, Hamburg, 1930, Taf. 83, Abb. b.

Afb. 18. *Phoenicisch kleitempeltje*, uit: I. BENZINGER, *Hebräische Archäologie* [3], Leipzig, 1927, p. 317, Abb. 403.

Afb. 19. *Slangengodheid op een zegelcylinder*, uit: W. H. WARD, *The Seal Cylinders of Western Asia*, Publ. by the Carn. Instit. of Wash., no. 100, Washington, 1910, p. 127, fig. 362.

Afb. 20. *Gevleugelde poort op een zegelcylinder*, uit: W. H. WARD, o.c., p. 124, fig. 353.

Afb. 21. *Rē snijdt de slang stuk*, uit: E. A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead*, I, Books on Egypt and Chaldaea VI, London, 1901, p. 103.

Afb. 22. *Poort met slangen*, uit: E. A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead*, II, Books on Egypt and Chaldaea VII, London, 1901, p. 449.

Afb. 23. *Gewapende wachter*, uit: E. A. WALLIS BUDGE, o.c., p. 469.

Afb. 24. *Zonsopgang*, uit: A. DE BUCK, *De zegepraal van het licht*, Amsterdam, 1930, afb. 10.

Afb. 25. *Zonsopgang tusschen de beide sycomoren*, uit: A. DE BUCK, o.c., afb. 20 B.

Afb. 26-29. *Babylonische zegelcylinders*, uit W. H. WARD, o.c., p. 88, fig. 244; p. 89, fig. 248; p. 214, fig. 648; p. 219, fig. 663.

Afb. 30. *De zgn. „zondevalcylinder"*, uit: A. NOORDTZIJ, *Gods Woord en der eeuwen getuigenis* [3], Kampen, 1936. *).

Afb. 31. *Babylonische zegelcylinder uit het Museum te 's Gravenhage*, uit: W. H. WARD, o.c., p. 139, fig. 389.

Afb. 32-37. *Assyrische zegelcylinders met levensboom*, uit: W. H. WARD, o.c., p. 229, fig. 701; p. 229, fig. 700; p. 229, fig. 703; p. 229, fig. 702; p. 224, fig. 676; p. 224, fig. 677.

Afb. 38-40. *Hethietische zegelcylinders met levensboom*, uit W. H. WARD, o.c., p. 267, fig. 795; p. 304, fig. 946; p. 319, fig. 1015*a*.

Afb. 41. *Perzische zegelcylinder met levensplant*, uit: W. H. WARD, o.c., p. 340, fig. 1140.

Afb. 42. *Phoenicische levensboom*, uit W. H. WARD, o.c., p. 342, fig. 1155.

Afb. 43. *Perzisch vuuraltaar met schorpioenmenschen*, uit: W. H. WARD, o.c., p. 340, fig. 1137.

Afb. 44. *Gestyleerde boom op navelsteen*, uit: A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Verh. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., A'dam, 1921, p. 10, fig. 8.

Afb. 45. *Zegel uit Ta'annek*, uit: I. BENZINGER, o.c., p. 224, Abb. 248.

Afb. 46. *De boom op den berg*, uit: O. WEBER, *Altorientalische Siegelbilder*, 2. Band, AO, 17. u. 18. Jrg., Leipzig, 1920, p. 31, Abb. 143.

Afb. 47. *Levensboom op Assyrisch basrelief*, uit: GOBLET D'AL-

VIELLA, *The Migration of Symbols*, Westminster, 1894, Pl. IV, fig. a.

Afb. 48. *Levensboom op Phoenicischen beker*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. IV, fig. b.

Afb. 49. *Heilige boom op de Stūpa van Bhārhut*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. IV, fig. h.

Afb. 50. *Levensboom op Perzischen beker*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. IV, fig. d.

Afb. 51. *Levensboom op den Athene-tempel te Priena*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. IV, fig. e.

Afb. 52. *Heilige boom op Atheensche vaas*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. IV, fig. f.

Afb. 53. *Levensboom op tympanon*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. IV, fig. j.

Afb. 54. *Levensboom op Indisch tapijt*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. IV, fig. i.

Afb. 55. *Assyrische levensboom*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. V, fig. a.

Afb. 56. *Levensboom op Phoenicischen beker*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. V, fig. b.

Afb. 57. *Heilige boom op een Cyprisch zegel*, uit: W. H. WARD, o.c., p. 345, fig. 1169.

Afb. 58. *Heilige boom op basrelief te Kārlī*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. V, fig. f.

Afb. 59. *Japansche Bodhisattwa op lotusboom*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. V, fig. g.

Afb. 60. *Levensboomvoorstellingen uit Syrië en Palestina*, uit: K. GALLING, o.c., Sp. 357/8.

Afb. 61. *Egyptische levensboom*, uit: H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Leipzig-Berlin, 1927, Taf. 43, Abb. 101.

Afb. 62. *Hengselkruis en levensboom op een Syrische amulet*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., fig. 110 a.

Afb. 63. *Zegel met levensboom uit Harappa*, uit: G. R. HUNTER, *The Script of Harappa*, Studies in the History of Culture, no. 1, London, 1934, Pl. I A, fig. 2.

Afb. 64. *Tibetaansche voorstelling van de Nava-ratna*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., fig. 74.

Afb. 65. *De levensboom der Maya's*, uit: ST. D. PEET, *The Garden of Eden*, AAOJ, XXIX (1907), p. 291.

Afb. 66. *De Bodhi-boom op de Stūpa van Bhārhut*, uit: J. H. PHILPOT, *The Sacred Tree, or the Tree in Religion and Myth*, London, 1897, p. 42, fig. 20.

Afb. 67. *Pijnappel op een relief van den St. Marcus te Venetië*, uit: J. H. PHILPOT, o.c., titelplaat.

Afb. 68. *Heilige boom op Cyprische vaas*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., fig. 114.

Afb. 69. *Levensboom op Nieuwjaarskoekenijzer*, uit: H. Th. Obbink, *De Godsdienst in zijn verschijningsvormen*, Groningen-Batavia, 1933, p. 60.

Afb. 70. *Kruis op tympanon*, uit: Goblet d'Alviella, *De Wereldreis der Symbolen* (vert. A. J. J. Hattinga Raven), Den Haag, 1912, fig. 60.

Afb. 71. *Pijnappel tusschen pauwen*, uit: Goblet d'Alviella, o.c., fig. 48.

Afb. 72. *Friesche levensboom op oorijzer-mutsje*, Foto uit de collectie van den schrijver naar een exemplaar in het bezit van den Heer Kamminga te Dokkum.

Afb. 73. *Gestyleerde Friesche levensboom*, naar een teekening van den Heer Wendelaer Bonga te Dokkum, in het bezit van den schrijver.

Afb. 74. *Friesche knottedoek met levensboom*, Foto Friesch Museum, Leeuwarden.

Afb. 75. *Bok met levensplant*, Foto Friesch Museum, Leeuwarden.

Afb. 76. *Vrouwenfiguur met levensboom*, Foto Friesch Museum, Leeuwarden.

Afb. 77A-C. *Levensboom in het bovenlicht van deuren*, uit: *„De Wolfsangel"*, 1936, Hooimaand, no. 2, p. 6, afb. 1; p. 7, afb. 5; p. 6, afb. 4. *)

Afb. 78. *Soembaneesche grafsteen*, uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 79-81. *Grafsteenen op Soemba*, Foto's uit de collectie van den schrijver.

Afb. 82. *Grafsteen te Wai Manoek*, uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 83. *Mythische boom op den wand van een Bataksch huis*, Foto uit de collectie van den schrijver.

Afb. 84. *Hethietische levensboom*, uit: J. Six, *De herkomst van den piroen*, Meded. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., Dl. 56, Serie B, A'dam, 1923, p. 109, afb. 12.

Afb. 85. *Gestyleerde boom op een Hethietisch zegel*, uit: W. H. Ward, o.c., p. 269, fig. 804 e.

Afb. 86. *Moedergodin bij den levensboom*, uit: W. H. Ward, o.c., p. 152, fig. 404.

Afb. 87. *Moedergodin uit een boom te voorschijn komend*, uit: Goblet d'Alviella, o.c., Pl. V, fig. c.

Afb. 88. *Osirisgraven*, uit: Erman-Ranke, *Aegypten*, Tübingen, 1923, p. 308, Abb. 139.

Afb. 89. *Hanumān met de amṛta-flesch*, uit: W. F. Stutterheim, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien*, 2. Bd., München, 1925, Abb. 216.

Afb. 90. *Doodenpaal van Z.O. Borneo*, uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 91. *De levensboom bij de levensbron*, uit: U. Holmberg, Der

Baum des Lebens, Ann. Acad. Sc. Fenn., Serie B, T. XVI, no. 3, Helsinki, 1922/3, p. 66, Abb. 25.

Afb. 92. *De boom, waarvan de doode leeft*, uit: H. TH. OBBINK, o.c., p. 51.

Afb. 93. *Nut schenkt water uit den levensboom*, uit: H. TH. OBBINK, o.c., p. 46.

Afb. 94. *Lijkhut op het Doodenschip*, uit: W. B. KRISTENSEN, *De loofhut en het loofhuttenfeest in den Egyptischen cultus*, Meded. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., Dl. 56, Serie B, A'dam, 1923, p. 192, afb. 14.

Afb. 95. *Egyptische Ḏed-zuilen*, uit: J. H. PHILPOT, o.c., p. 34, fig. 14 and 15.

Afb. 96. *Zonsopgang*, uit: A. DE BUCK, o.c., fig. op p. 38.

Afb. 97. *Het oprichten van de Ḏed-zuil*, uit: A. MORET, *Mystères égyptiens*, Paris, 1922, p. 15, fig. 3.

Afb. 98. *Egyptisch Doodenschip*, uit: A. MORET, o.c., Pl. I, fig. B.

Afb. 99. *Afbeelding van Doodenschip en Zieleneiland uit Z.O. Borneo*, uit: E. VON SYDOW, *Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit, Propyläen Kunstgeschichte*, I [3], Berlin, 1932, Abb. 311.

Afb. 100. *Bataksche doodenschepen*, uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 101. *Heilige zuil op een Perzisch zegel*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., Pl. V, fig. d.

Afb. 102. *Ašērā*, uit: K. GALLING, o.c., Sp. 35, Abb. 1.

Afb. 103. *Voor-Aziatische zuilen met gevleugelde zonneschijf*, uit: GOBLET D'ALVIELLA, o.c., fig. 137, 138 and 139.

Afb. 104. *Siberische hemelzuil*, uit: U. HOLMBERG o.c., Abb. 14.

Afb. 105. *Siberische wereldzuil*, uit: U. HOLMBERG, o.c., Abb. 15.

Afb. 106. *Bataksche tooverstaf*, uit: E. VON SYDOW, o.c., p. 298.

Afb. 107. *Het planten van den Batakschen tooverstaf*, uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 108. *Batang Garing van Borneo*, uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 109. *Soembaneesche offerpaal*, Foto uit de collectie van den schrijver.

Afb. 110. *Soembaneesche kain met doodenboom*, Foto Kramer naar een exemplaar in het bezit van den schrijver.

Afb. 111. *Offerpaal op M. Flores*, uit: Fotocollectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.

Afb. 112. *Begraafplaats met offerpaal op M. Flores*, uit: G. P. ROUFFAER, *Ethnografie van de Kleine Soenda-eilanden*, uitg. Kon. Inst. Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned.-Indië, 's Gravenhage, Nijhoff, 1937, p. 20, fig. b. *)

Afb. 113. *Grafsteen op W. Soemba*, uit: G. P. ROUFFAER, o.c., p. 42, fig. a.*)

Afb. 114. *De hemelreis der Sjamanen*, uit: U. HOLMBERG, o.c., Abb. 45.

Afb. 115. *De wereldboom op een Sjamanentrommel,* uit: U. Holmberg, o.c., Abb. 46.

Afb. 116. *De omgekeerde Sjamanenboom,* uit: E. Kagarow, *Der umgekehrte Schamanenbaum,* ARW, 27. Bnd., 1932, Taf. II, 1, neben S. 241.

Afb. 117. *Wereldberg met levensboom,* uit: W. Gaerthe, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prä-historischer Zeit,* Anthropos, IX (1914), p. 959, Abb. 9.

Afb. 118. *Indische wereldboom,* uit: Goblet d'Alviella, o.c., fig. 30.

Afb. 119. *Meru,* uit: W. Kirfel, o.c., Taf. 12, Abb. a.

Afb. 120 en 121. *De Jambū-boom,* uit: W. Kirfel, o.c., Taf. 13, Abb. a und b.

Afb. 122. *Het karnen van den wereldoceaan,* uit: U. Holmberg, o.c., Abb. 26.

Afb. 123. *Yggdrasil,* uit: J. H. Philpot, o.c., p. 115, fig. 27.

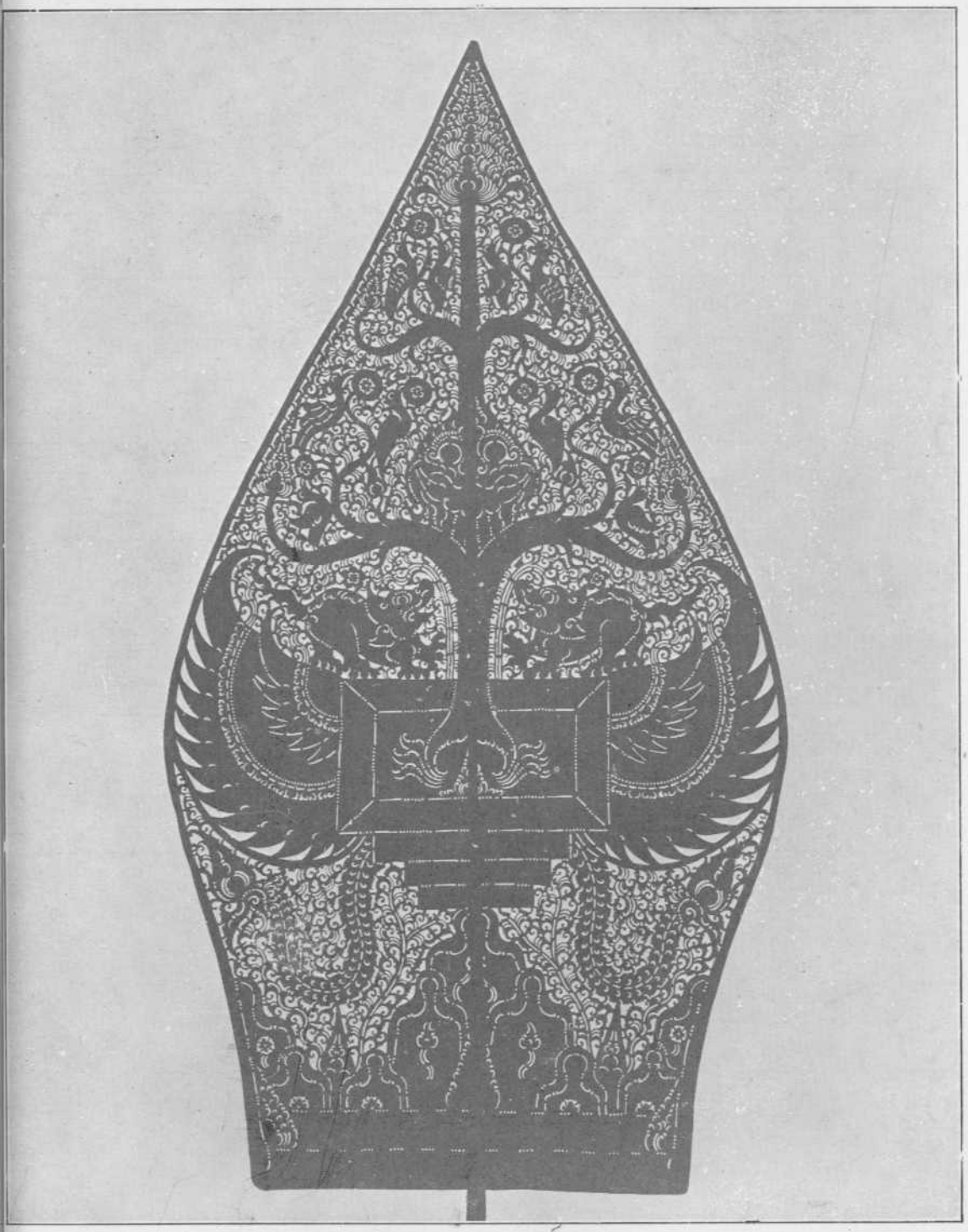
Afb. 124. *Wereldberg met levensboom op een Javaansche grobag,* naar een gekleurde teekening uit de collectie van den schrijver.

Afb. 125. *De vier Mexicaansche hemelboomen,* uit: Th. W. Danzel, *Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Lateinamerika,* Hamburg, 1927, p. 44.

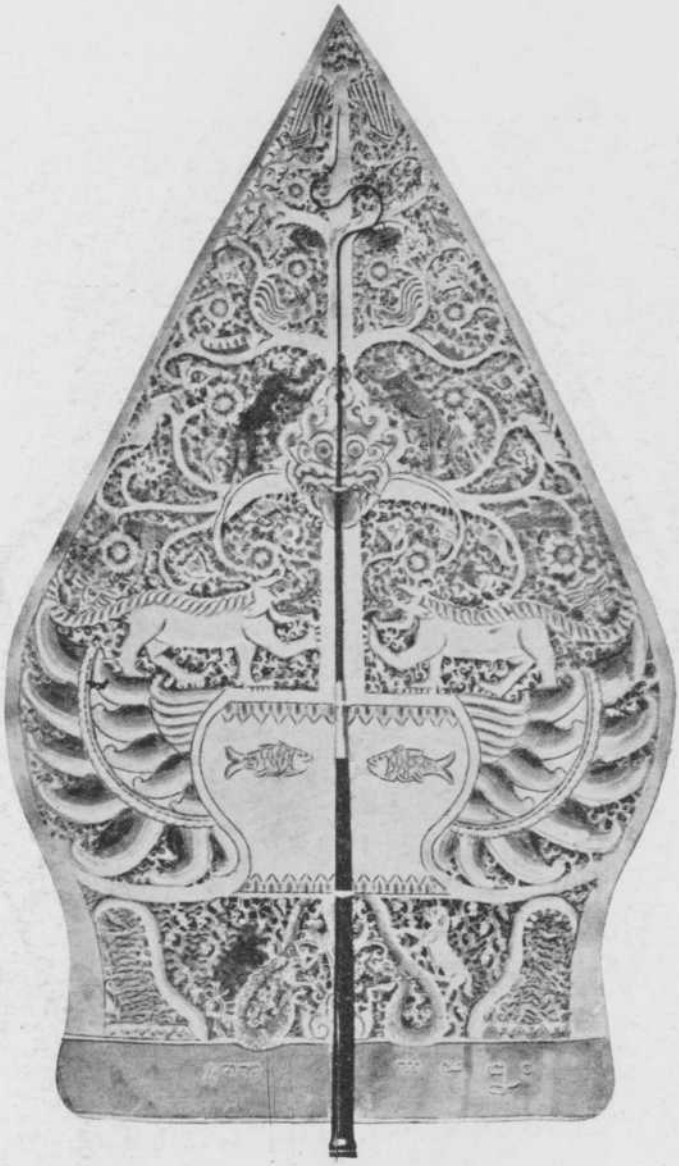
Afb. 126. *Stadswapen van Lagaš op een zilveren vaas van Entemena,* uit: W. H. Ward, o.c., p. 30, fig. 56.

Afb. 127. *Garuda met olifant en schildpad,* uit: W. F. Stutterheim, *Gids voor de Oudheden van Soekoeh en Tjeta,* Soerakarta, 1930, fig. 5.

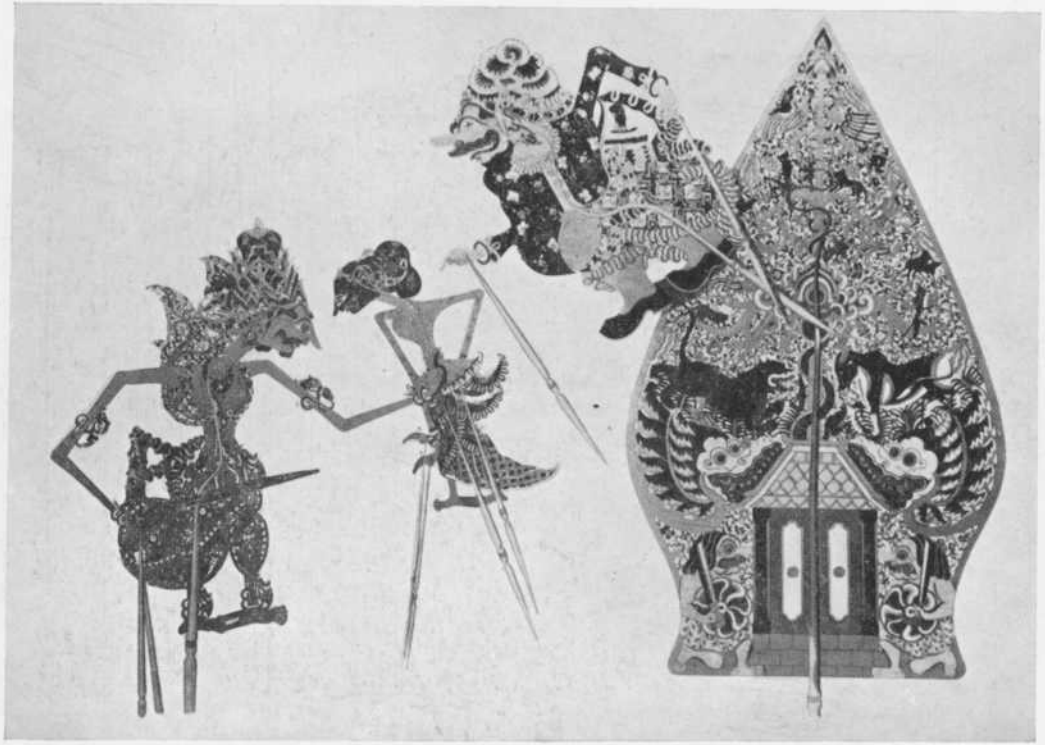
*) Het cliché is welwillend door den uitgever in bruikleen afgestaan.



Afb. 2.
Javaansche goenoengan.

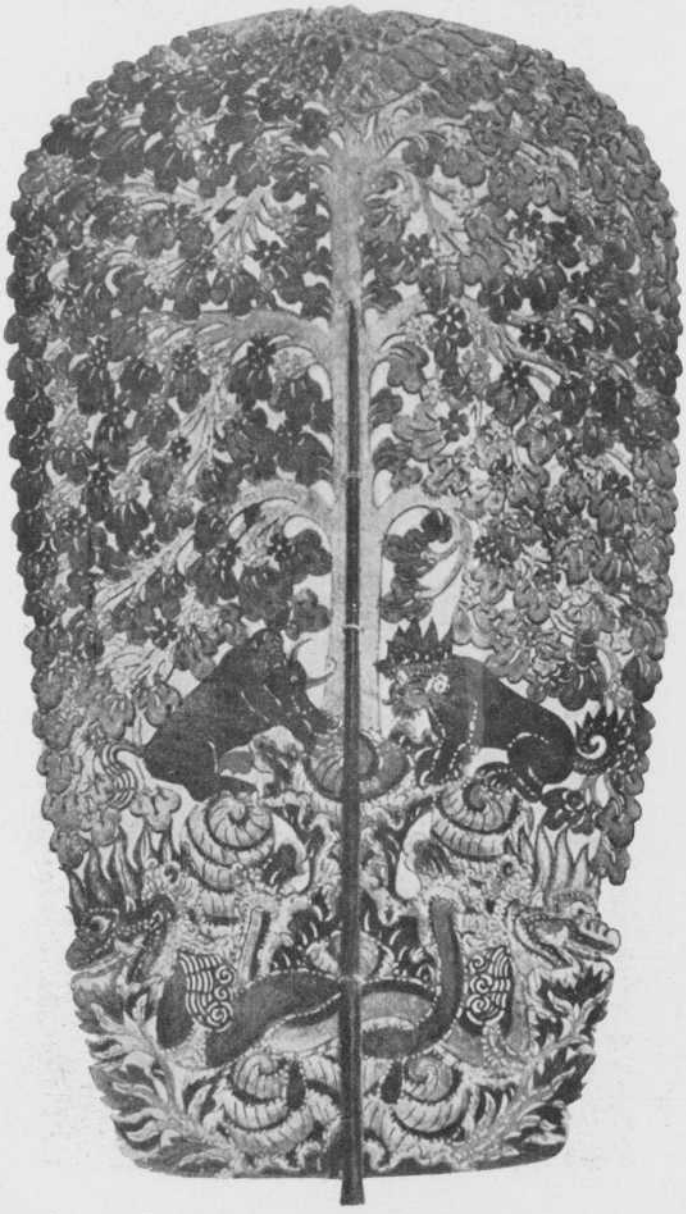


Afb. 3.
Kekajon met visschen

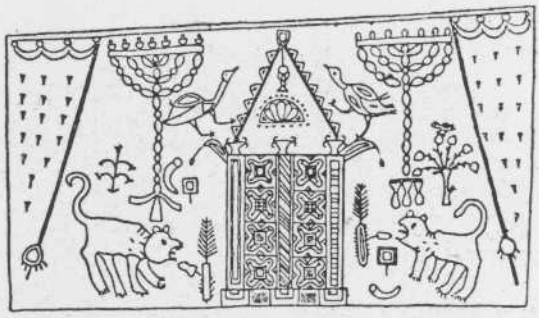


Afb. 4.

Javaansche goenoengan of kekajon met wajangfiguren.



Afb. 5.
Balineesche goenoengan of kekajon.



Afb. 6.
Poort met bijfiguren op een Joodsche Thora-kast.



Afb. 7.
Dajaksch Doodenhuisje met door daemonen bewaakte poort op Z.O. Borneo.



Afb. 8.



Afb. 9.

Wenschboomen op de balustrade van de eerste gaanderij van Baraboedoer.



Afb. 10.
De wenschboom als levensboom (boven den kāla-kop) op tjaṇḍi Sadjiwan (M. Java).



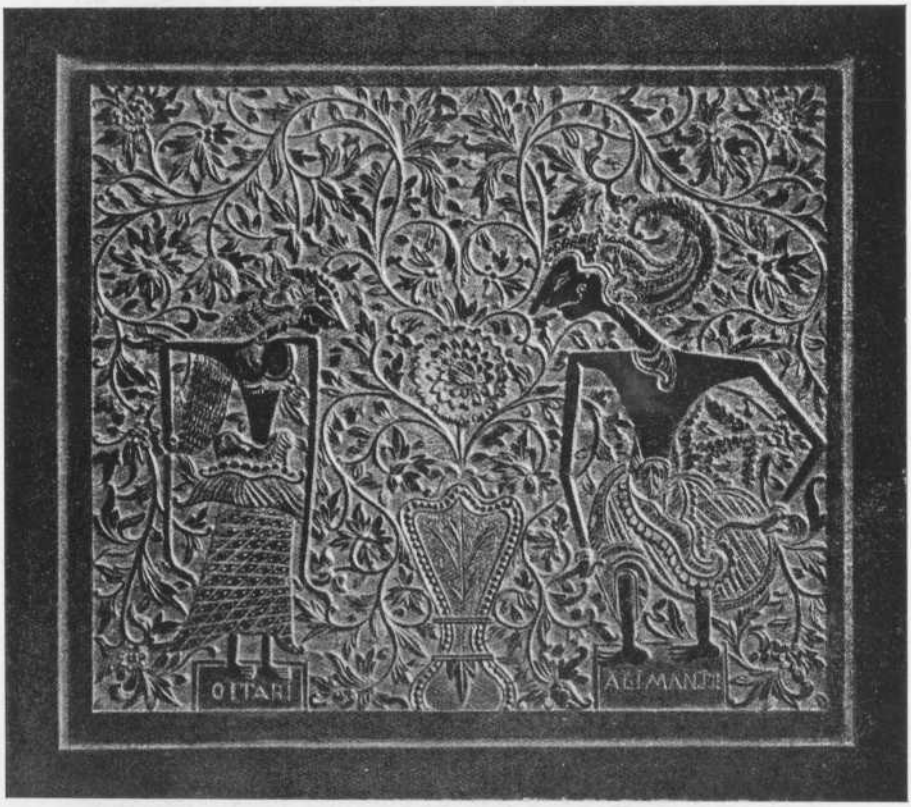
Afb. 11.
Tusschen een drietal juweelzakken rijst de met linten behangen wenschboom omhoog op den Zuider trapspiegel van tjaṇḍi Sadjiwan (M. Java).



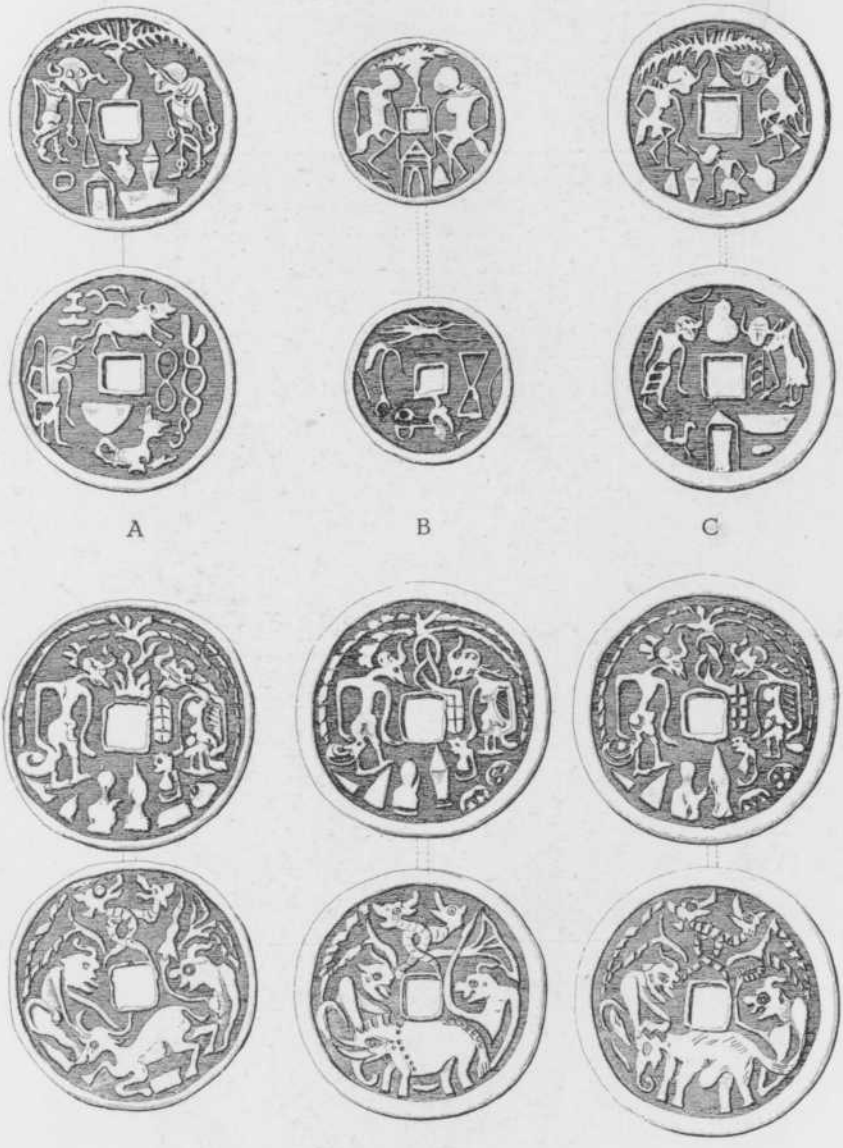
Afb. 12.
Oostjavaansche hemelboom (Tjaṇḍi Djago).



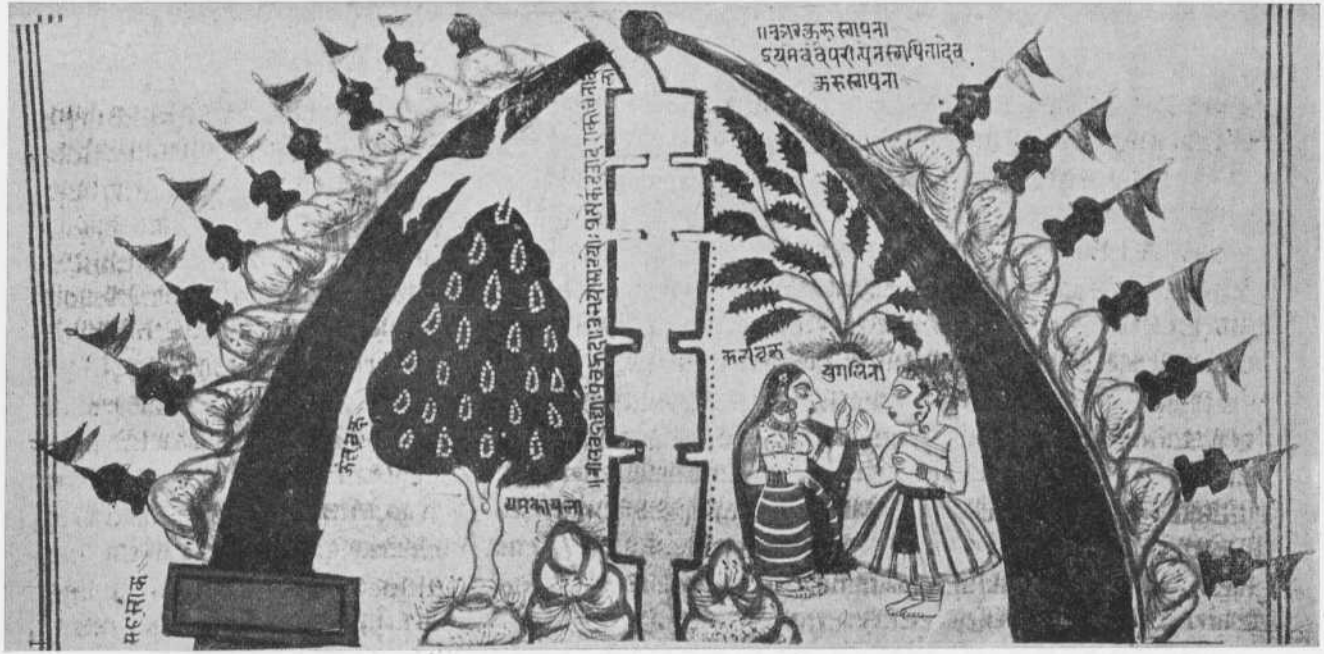
Afb. 13.
Gevleugelde poort met hemelboom op Oost-Java
(Tjaṇḍi Sĕndang Doehoer).



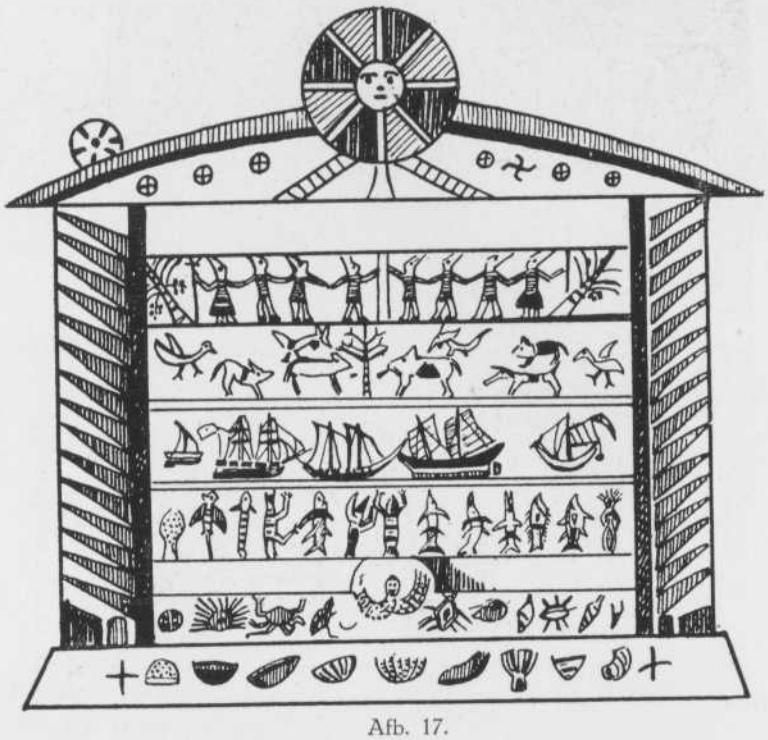
Afb. 14.
Wenschboom op modern Javaansch houtsnijwerk.



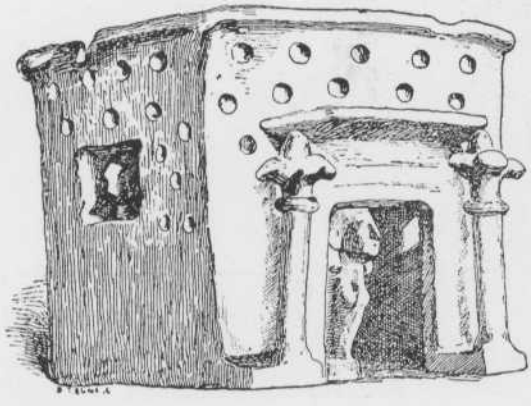
Afb. 15.
Javaansche amuletten met afbeeldingen van den wenschboom.



Afb. 16.
Uttarakuru, het Indische oord der zaligen, met paradijsgeboomte.



Afb. 17.
Op hout geschilderd kosmogram met paradijsvoorstelling van de Nicobaren.



Afb. 18.
Phoenicisch kleitempeltje uit Cyprus met zuilen voor den ingang.



Afb. 19.
Slangengodheid met plant op een Babylonischen zegelcylinder.



Afb. 20.
Gevleugelde poort op een Babylonischen zegelcylinder.



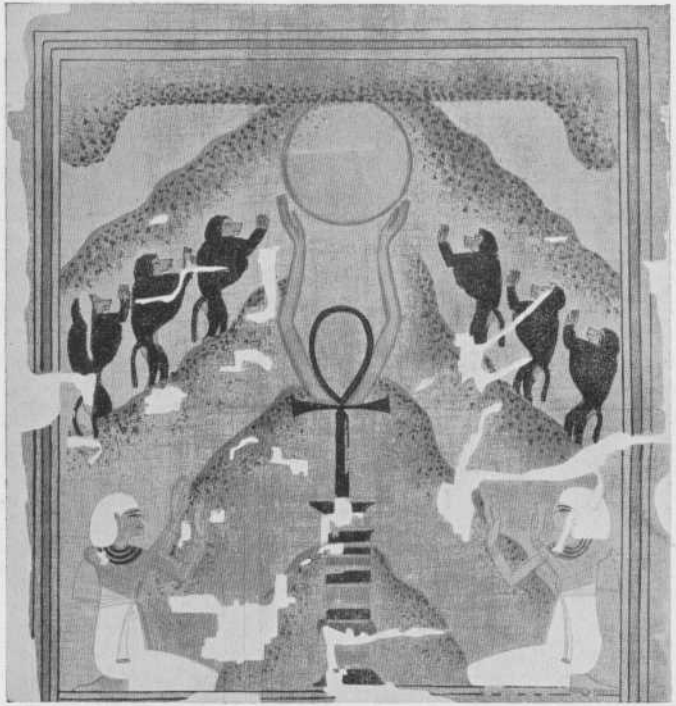
Afb. 21.
De Egyptische zonnegod Rê, in de gedaante van een kat, snijdt de Apophis-slang in stukken onder den „boom des levens" (Papyrus van Hu-nefer).



Afb. 22.
Poort met slangen in het Egyptische doodenrijk (Vignet uit een Doodenboek).



Afb. 23.
De gestorvene voor één der pylonen in het „Huis van Osiris", bewaakt door een met messen gewapenden wachter (Vignet uit een Doodenboek).



Afb. 24.
Zonsopgang:
Ded-zuil en crux ansata heffen de zonneschijf omhoog.



Afb. 25.
Zonsopgang tusschen de beide sycomoren (met slangen) in het Oosten.



Afb. 26.
Šamaš komt tusschen de bergen door de geopende zonnepoort te voorschijn.



Afb. 27.
De wachters openen de poort voor den zonnegod. Links een cypres.



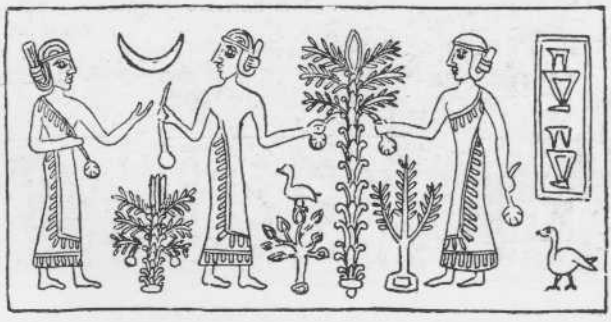
Afb. 28.
Ea (?) in een poort, door water omringd. Aan weerszijden de figuur van Gilgameš.



Afb. 29.
Mesopotamische levensboom tusschen de beide wereld-bergen.



Afb. 30.
De zgn. „zondeval-cylinder".



Afb. 31.
Vrouwelijke godheid plukt vruchten van een palmboom.



Afb. 32.
Assyrische levensboom
met vogels.



Afb. 33.
Assyrische levensboom
met ster en zonnesymbool.



Afb. 34.
Levensboom met gevleugelde
monsters en steenbokken.



Afb. 35.
Gestyleerde levensboom
met draak en luipaard.



Afb. 36.
Drievoudige levensboom
met stieren en vogels.



Afb. 37.
Levensboom met leeuwen
en schorpioenen.



Afb. 38.
Hethietische levensboom
met ster en halve maan.



Afb. 39.
Syro-Hethietische heilige
zuil met zon en maan.



Afb. 40.
Syro-Hethietische levensboom boven
leeuw en griffioenen. Ter weerszijden
figuur met lotusbloem.



Afb. 41.
Perzische zegelcylinder
met heilige plant.



Afb. 42.
Phoenicische levensboom met
sphinx en steenbok.



Afb. 43.
Perzisch vuuraltaar met schorpioen-
menschen en zonneschijf.



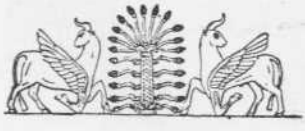
Afb. 44.
Gestyleerde boom op navelsteen met slangen (zegel van Cyprus).



Afb. 45.
Kegelvormig zegel met boom-motief uit Ta'annek.



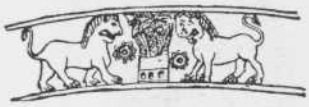
Afb. 46.
Stierengevecht van Gilgameš en Enkidu. In het midden de boom op den berg (Babylonische zegelcylinder).



Afb. 47.
Levensboom met gevleugelde dieren op een Assyrisch basrelief.



Afb. 48.
Gestyleerde levensboom met gevleugelde monsters op een Phoenicischen beker.



Afb. 49.
Heilige boom met leeuwen op een basrelief van de Stupa van Bhärhut.



Afb. 50.
Levensboom met slang op een Perzischen beker uit den tijd der Sässaniden.



Afb. 51.
Gestyleerde levensboom op een kapiteel van den Athene-tempel te Priena.



Afb. 52.
Heilige boom met dieren op een Archaïsche vaas uit Athene.



Afb. 53.
Levensboom met dieren op een tympanon van de kerk te Marigny (Normandië)



Afb. 54.
Levensboom met dieren op een tapijt uit Tanjore (Voor-Indië).



Afb. 55.
Assyrische levensboom met geniën en gevleugelde zonneschijf.



Afb. 56.
Gestyleerde levensboom op een Phoenicischen beker.



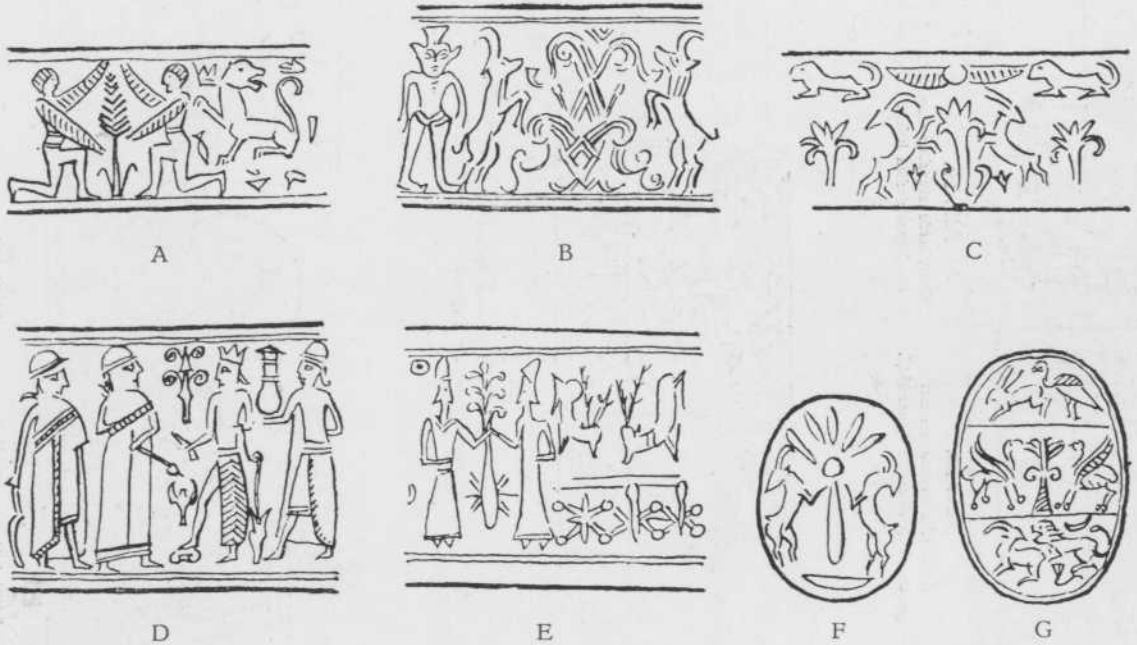
Afb. 57.
Heilige boom met zon en maan op een zegelcylinder van Cyprus.



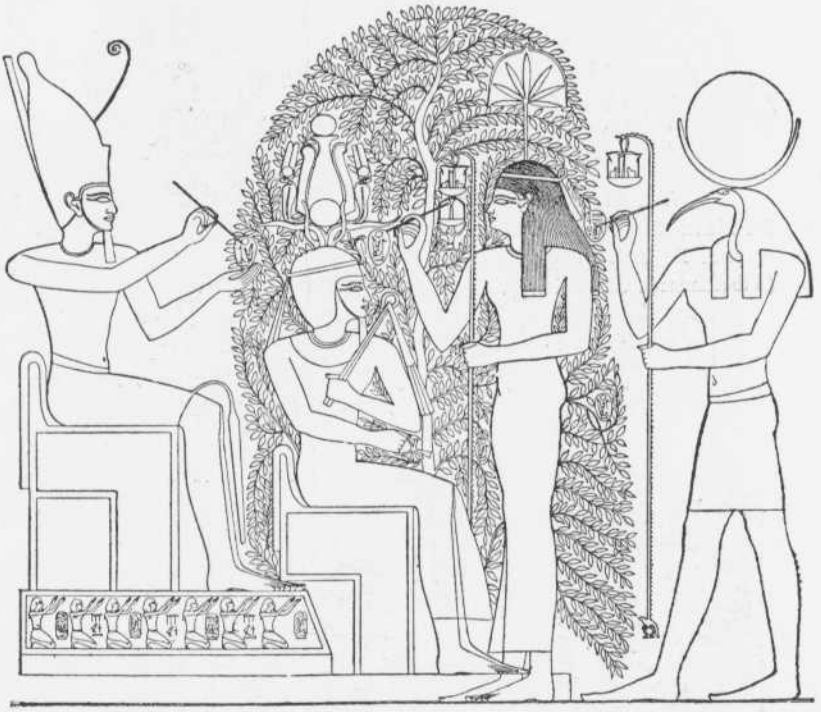
Afb. 58.
Heilige boom op een basrelief in den Boeddhistischen grottempel te Kārli (bij Bombay).



Afb. 59.
De Japansche Amitābha op den heiligen lotusboom in het paradijs van het Westen.



Afb. 60.
Levensboom-voorstellingen uit Palestina en Syrië.



Afb. 61.
Sešat, Thot en Atum schrijven den naam van Ramses II op de bladeren van den levensboom.



Afb. 62.
Combinatie van hengselkruis en levensboom op een Syrische amulet.

Afb. 63.



Levensboom (?) op een zegel uit Harappa (Indusvallei).



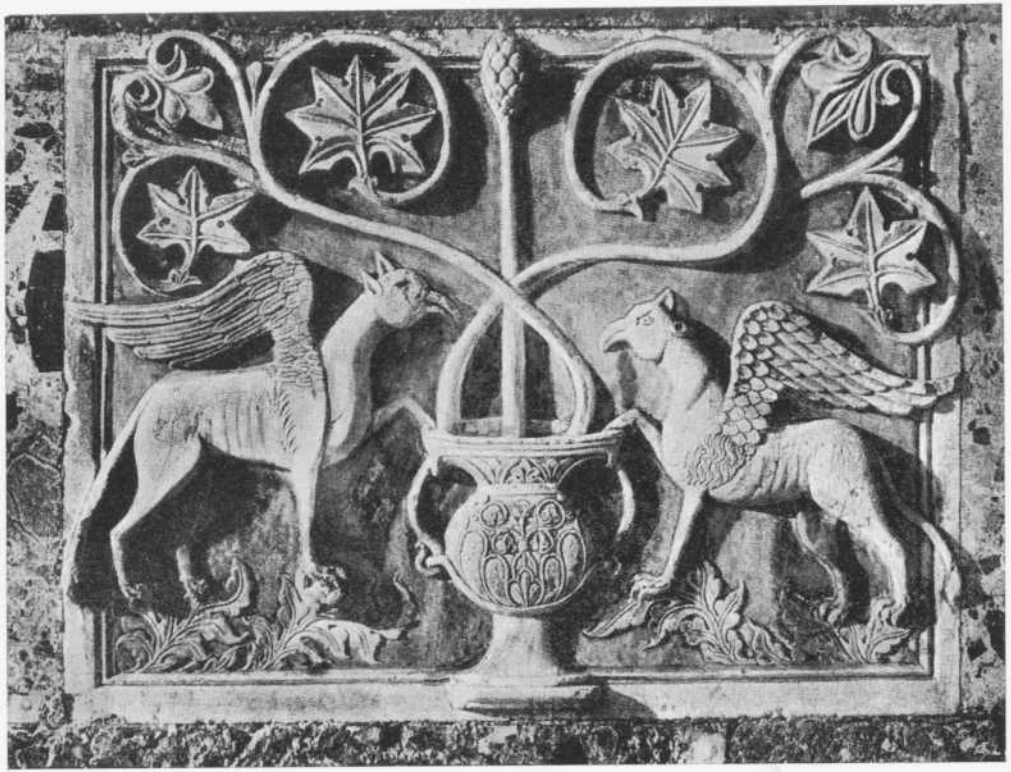
Afb. 64.
De Nava-ratna(?) tusschen twee liggende dieren (Tibetaansche voorstelling).



Afb. 65.
De Mexicaansche „boom des levens", met slang en vogel.



Afb. 66.
De heilige Bodhi-boom op de Stūpa van Bhārhut (Noord-India).



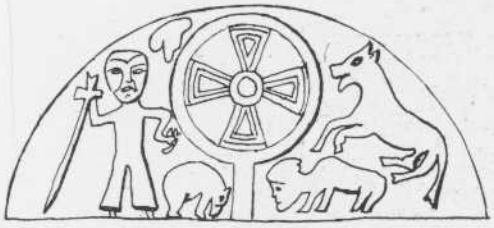
Afb. 67.
Pijnappel met gevleugelde monsters op een relief van den St. Marcus te Venetië.



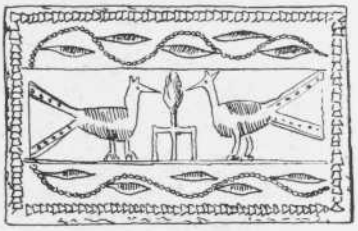
Afb. 68.
Phoenicische heilige boom tusschen twee dieren op een vaas uit Citium (Cyprus).



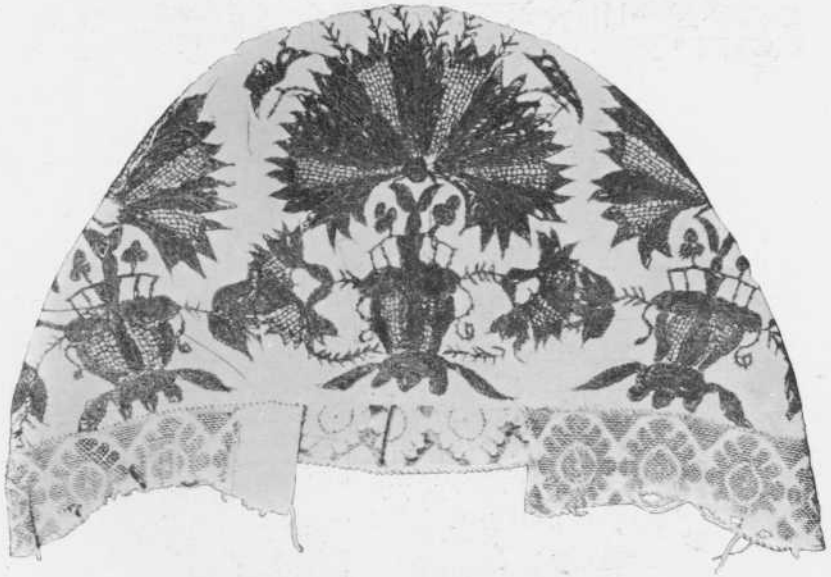
Afb. 69.
Moeder Aarde met Levensboom op een Nieuwjaarskoeken-ijzer uit Oost-Friesland.



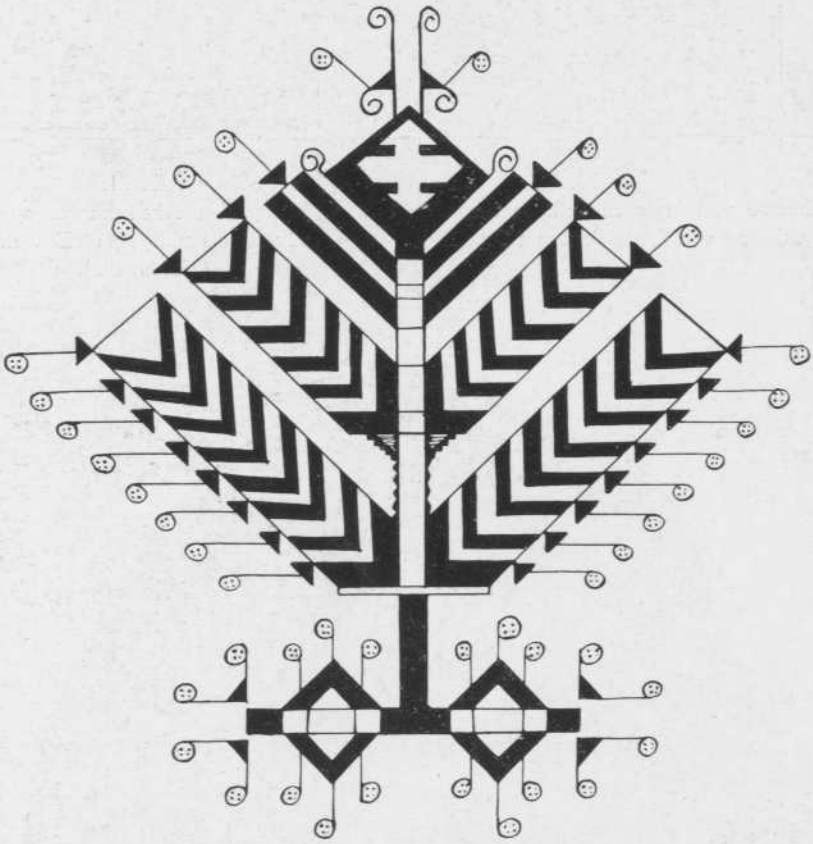
Afb. 70.
Combinatie van kruis en heiligen boom op een tympanon van Little Paxton (Engeland).



Afb. 71.
Pijnappel tusschen pauwen op een zilveren ceintuurgesp uit Envermeu (Normandië).



Afb. 72.
Friesche levensboom op oorijzer-mutsje.



Afb. 73.
Gestyleerde Friesche levensboom.



Afb. 74.
Friesche knottedoek met Levensboom.



Afb. 75.
Bok met levensplant.
Gipsafgietsel van een oude bakplank uit de bakkerij van Sjoerd Haytes te Grouw.



Afb. 76.
Vrouwenfiguur met levensboom.
Afgietsel van een koekplank uit de bakkerij van den heer J. Vonk te Leeuwarden.



A B C

Afb. 77.
Levensboom in het bovenlicht van deuren.
A. Van een huis te Oldebroek. B. Van perceel-Heerengracht 433 te Amsterdam.
C. Van perceel-Keizersgracht 218 te Amsterdam.



Afb. 78.
Soembaneesche grafsteen bij Wai Kaboebak.



Afb. 79.
Grafsteen te Parai Kihi
(Wanokaka, W. Soemba).



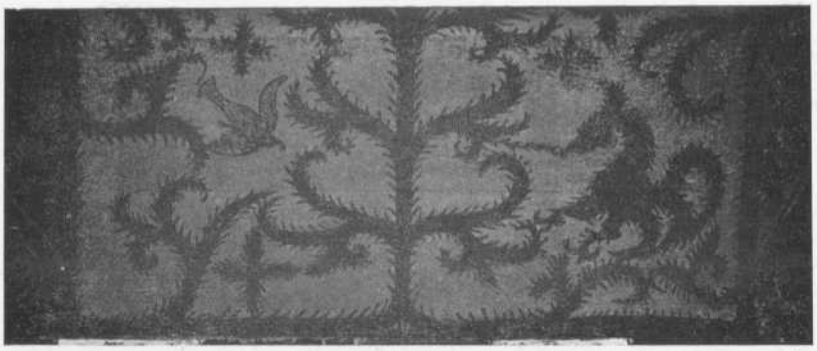
Afb. 80.
Voorzijde van den grafsteen te Pakoembo
(Laoeli, W. Soemba).



Afb. 81.
Grafsteen te Laoeli
(W. Soemba).



Afb. 82.
Grafsteen te Wai Manoek
(Anakalang, Soemba).



Afb. 83.
Mythische boom op den zijwand van een Toba-Bataksch huis.



Afb. 84.
Hethietische „levensboom" met gevleugelde zonneschijf uit Sendširli.



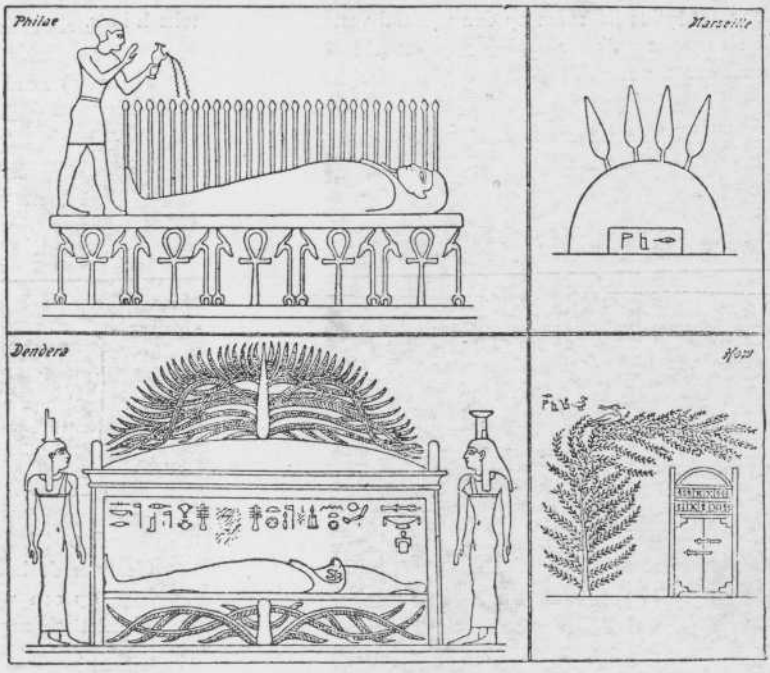
Afb. 85.
Gestyleerde boom op een Hethietisch zegel.



Afb. 86.
Moeder-Godin met kind aan den voet van den (levens)boom.



Afb. 87.
Moedergodin, uit een boom tevoorschijnkomend (afb. op een keizerlijke munt uit Myra in Lycië).



Afb. 88.
OSIRISGRAVEN.

A. Philae: Koren ontspruit uit het doode lichaam van Osiris.

B. Marseille: boomen groeien op den grafheuvel van Osiris.

C. Dendera: de door Isis en Nephthys bewaakte mummiekist is door een boom omsloten.

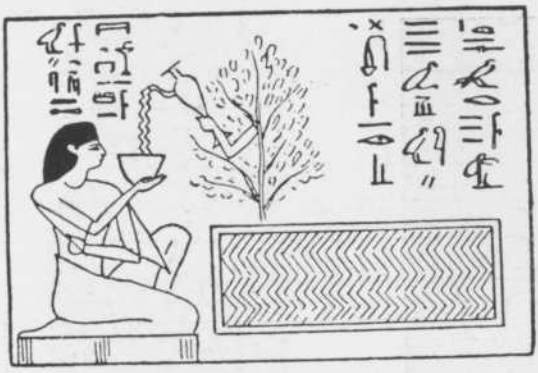
D. How: Naast het gesloten graf groeit de boom, waarop zich de ziel van Osiris bevindt in de gedaante van een vogel.



Afb. 89.
Hanumān met de amṛta-flesch.
Balineesche houtplastiek.



Afb. 90.
Doodenpaal van Z. O. Borneo, een balian voorstellend, met voedsel en drank voor de gestorvenen. (Een balian is een vrouwelijke sjamaan, die de zielen geleidt naar het doodenrijk).



Afb. 91.

De godin Hathor schenkt den doode het „water des levens" uit den levensboom bij de levensbron (Vignet uit een Doodenboek).



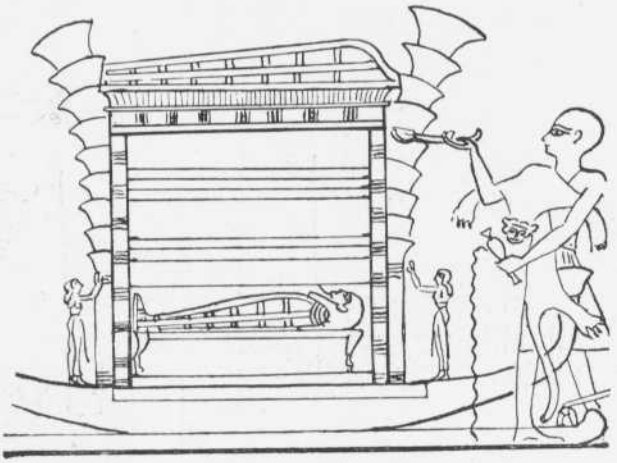
Afb. 92.

De Egyptische „boom des levens", waarvan de doode leeft (Vignet uit een Doodenboek).



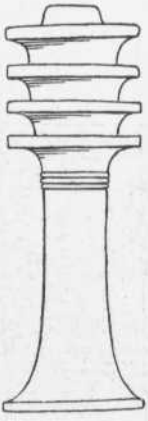
Afb. 93.

De Egyptische hemelgodin Nut schenkt den doode (in de gedaante van een vogel) levenswater vanuit den levensboom.



Afb. 94.
Egyptische mummiekist in de lijkkist met papyrusplanten op het doodenschip.



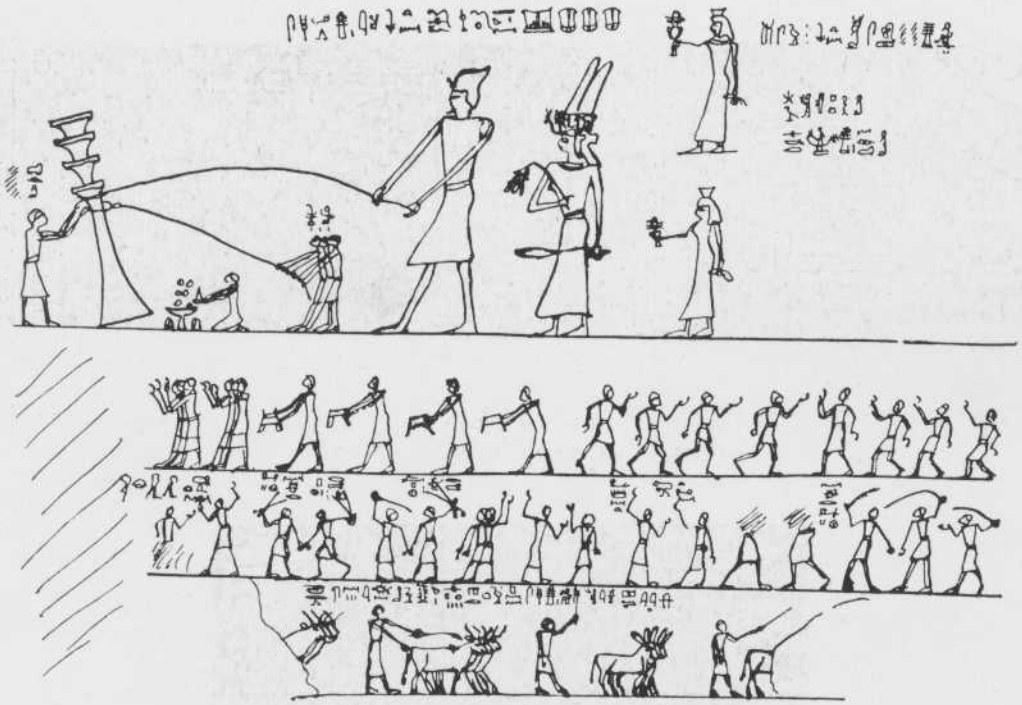




A B

Afb. 95.
De Egyptische Ded-zuil, symbool van het eeuwige leven. Gekleede Ded-zuil.

Afb. 96.
Zonsopgang: ta-strik, ded-zuil en crux ansata („de sleutel des levens") heffen de zonneschijf omhoog.



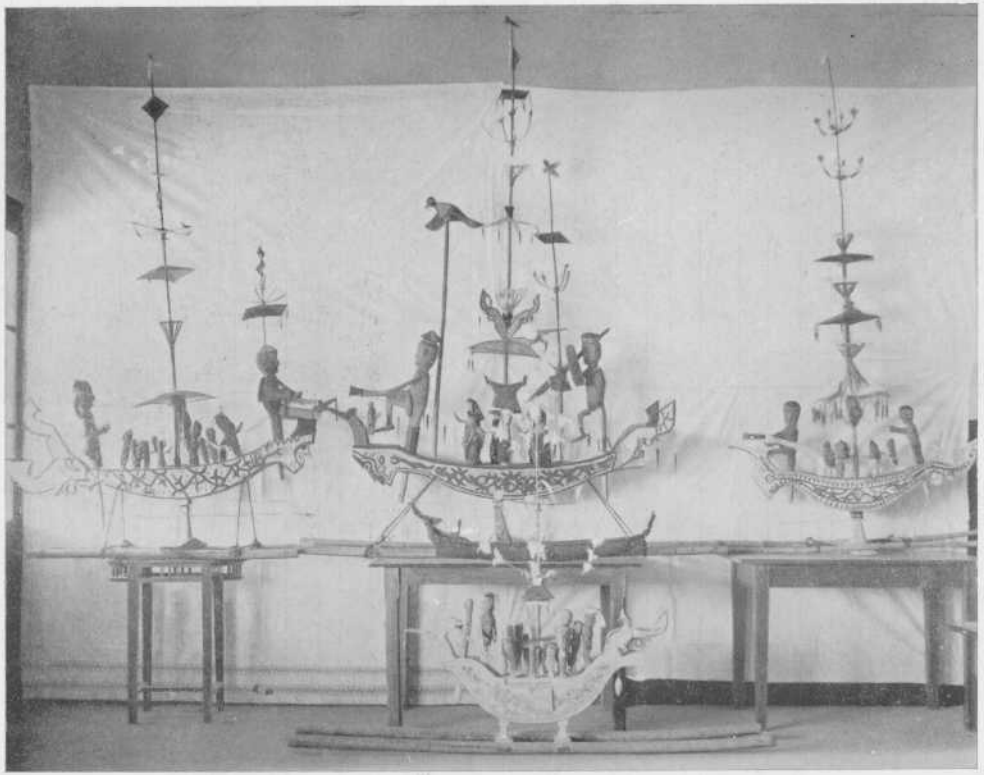
Afb. 97.
Egyptisch Sed-feest met oprichting van de Ḏed-zuil.



Afb. 98.
Opwekking van een gestorvene op een
Egyptisch doodenschip.



Afb. 99.
Doodenschip (met batang garing als mast) op weg naar
het zieleneiland (met batang garing op den wereldberg).
Houtschildering uit Z. O. Borneo.



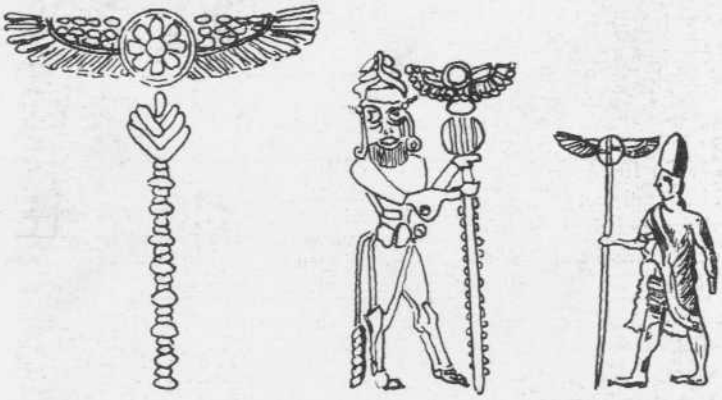
Afb. 100.
Karo-Bataksche doodenschepen.



Afb. 101.
Gestyleerde
heilige boom
op een
Perzisch zegel.



Afb. 102.
Ašērā-cultus.
Cyprisch klei-model.



Afb. 103.
Voor-Aziatische zuilen met gevleugelde zonneschijf.



Afb. 104.
Hemelzuil met godenaangezichten der Siberische Doelganen.



Afb. 105.
Wereldzuil der Doelganen met vier verdiepingen (stations).



Afb. 106.
Toenggal panaloean, de Bataksche tooverstaf; voorstelling van den pioepioe-tanggoehan-boom met daaraan vastgekleefde figuren.



Afb. 107.
Het planten van een Batakschen tooverstaf.

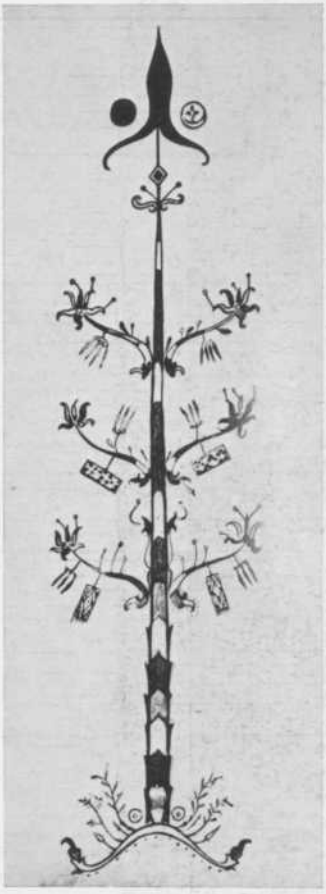
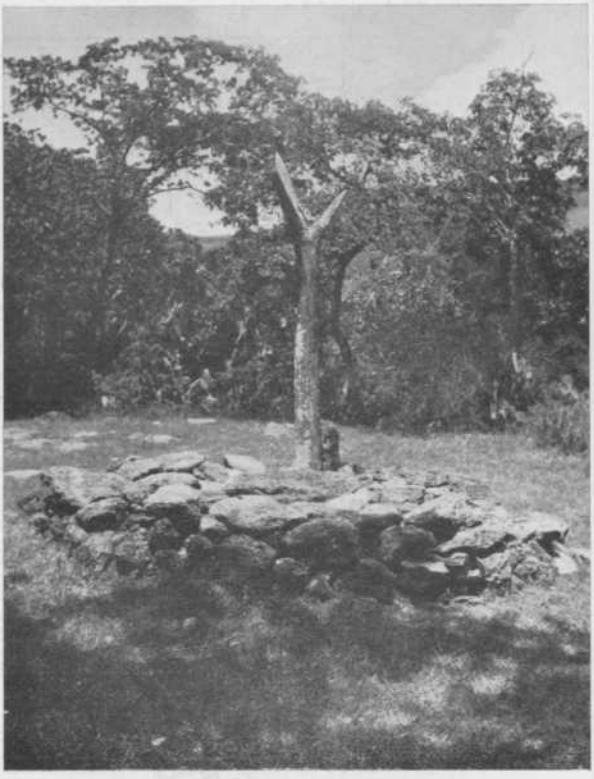
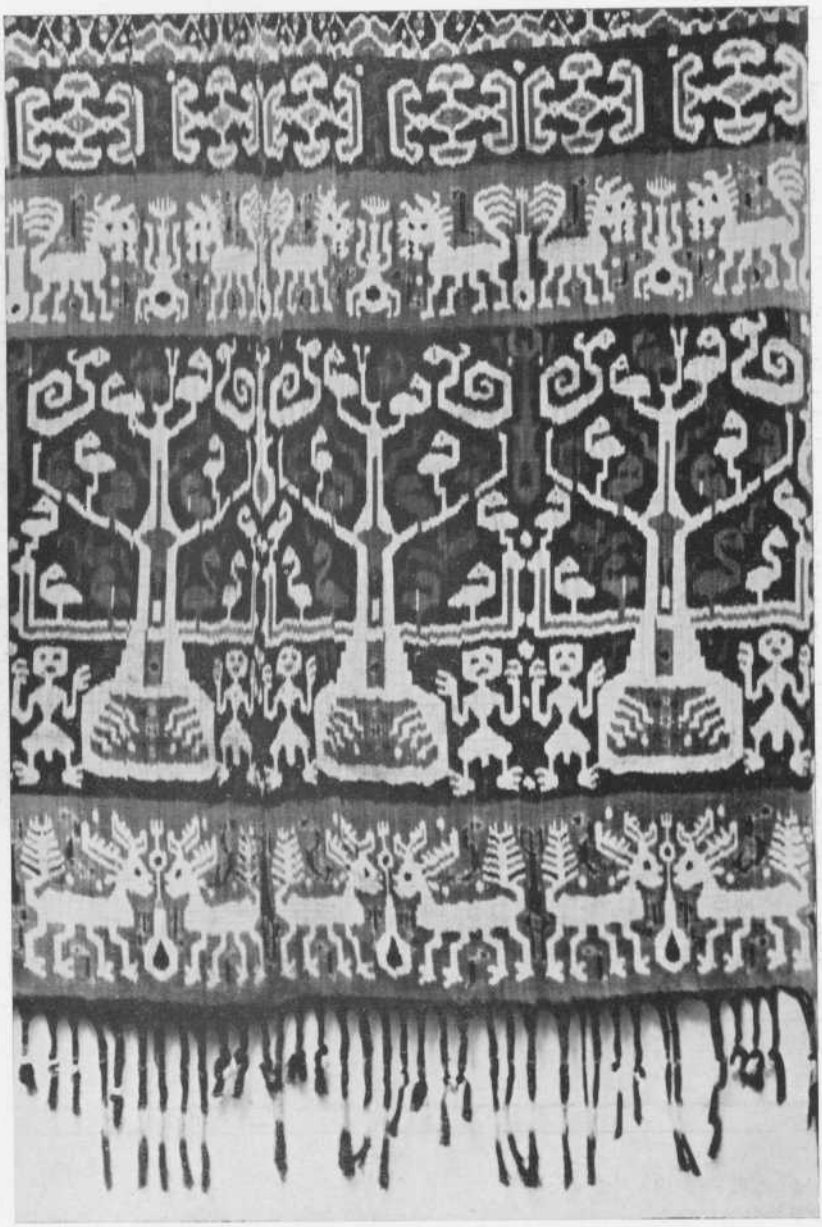


Fig. 108.

De Batang Garing Teloedjoek Boenoeh van Borneo, gebruikt voor het terughalen van zielen.



Afb. 109.
Soembaneesche bid- en offerpaal te Pakoembo.



Afb. 110.
Soembaneesche kain met doodenboom. In den boom slangen en vogels.



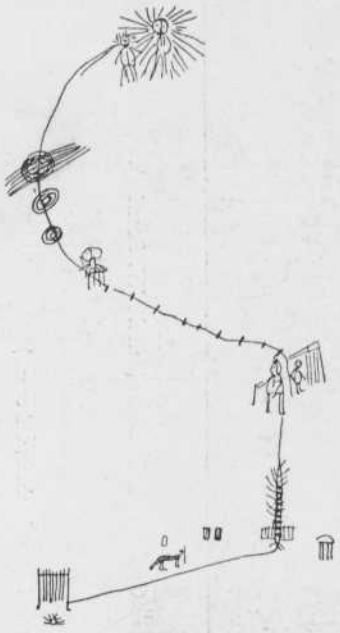
Afb. 111.
Offer- en slachtpaal op M. Flores.



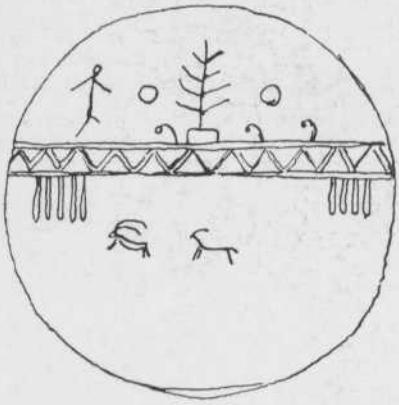
Afb. 112.
Begraafplaats en offerpaal (met karbouwenhorens)
te Mana (M. Flores).



Afb. 113.
Grafsteen te Tabelar (Laoeli, W. Soemba).



Afb. 114.
De hemelreis der Sjamanen langs den hemelboom met negen inkepingen (Altaïsche teekening).



Afb. 115.
De wereldboom met zon en maan op een Altaïsche Sjamanentrommel.



Afb. 116.
Omgekeerde Sjamanenboom (met menschengezicht onder de wortels) als verbinding tusschen hemel en aarde.



Afb. 117.
Wereldberg met levensboom op een Zuid-Italiaansche vaas uit het eerste millennium v. Chr.



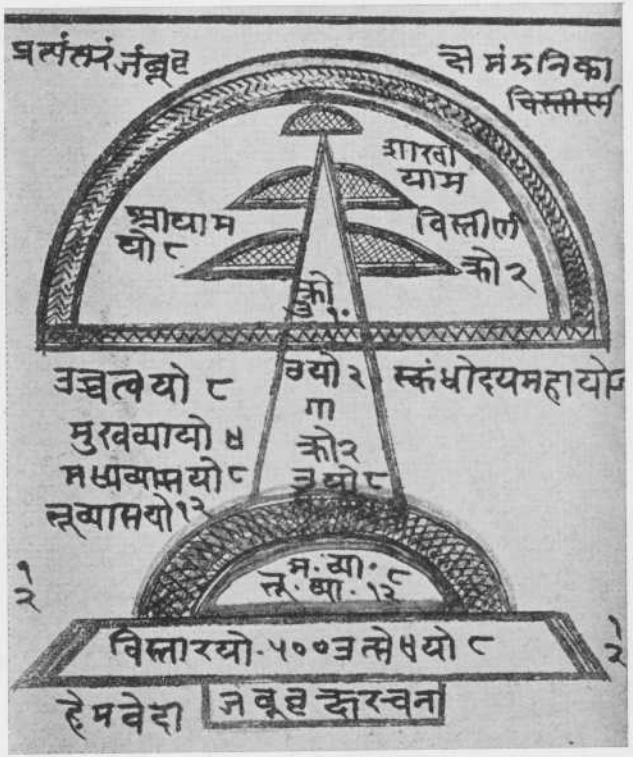
Afb. 118.
Indische wereldboom met zon op het wereldei.



Afb. 119.
De Indische wereldberg Meru met paradijsgeboomte.



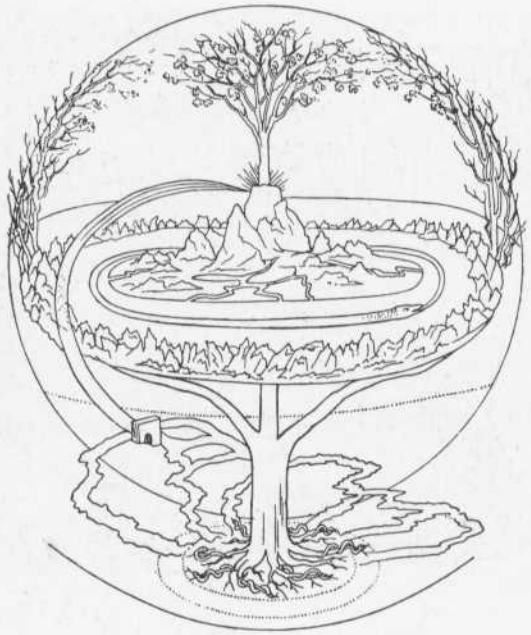
Afb. 120.
Jambū-boom op den wereldberg.



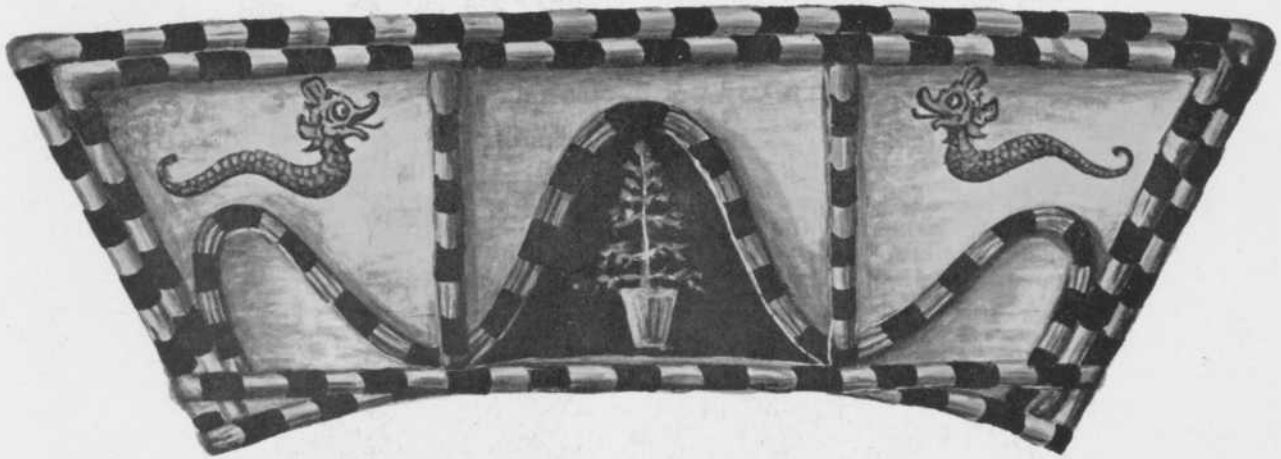
Afb. 121.
Jambū, de Indische wereldboom.



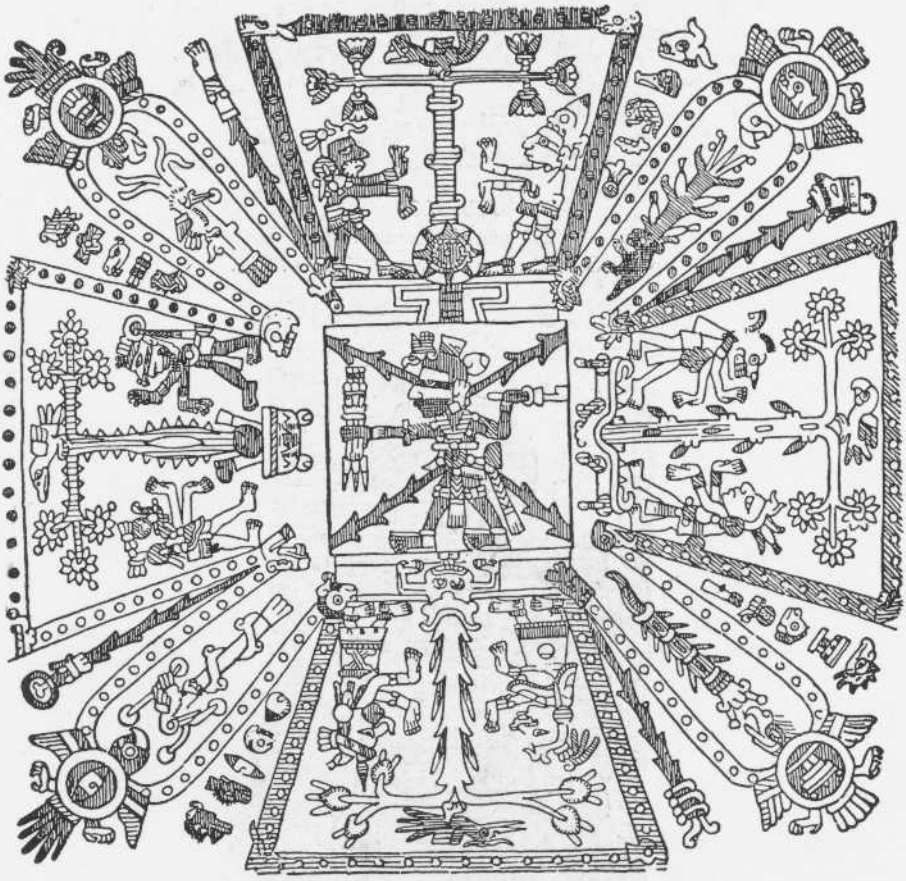
Afb. 122.
Het karnen van den wereldoceaan, waarbij o.a. het „water des levens" (amṛta) en de hemelsche paradijsboom (pārijāta te voorschijn komen (naar een Indische teekening).



Afb. 123.
Yggdrasil, de Noordsche wereld- en levensboom.



Afb. 124.
Wereldberg met levensboom (?) op den zijwand van een grobag uit de Vorstenlanden.



Afb. 125.
De vier Mexicaansche wereld- of hemelboomen.



Afb. 126.
Zū met de leeuwen
op een Sumerische vaas van ± 2850 v. Chr.



Afb. 127
Garuḍa met olifant en schildpad op een losstaande zuil van Tjaṇḍi Soekoeh op M. Java (15e eeuw n. Chr.).

STELLINGEN.

I.

De boom des levens representeert de keerzijde van het proefgebod en is exponent van de verbondsgemeenschap tusschen God en den mensch.

II.

De physische opvatting van den boom des levens, o.a. verdedigd door Dr. A. KUYPER Sr. (*De Gemeene Gratie*, I, pp. 123 sqq.) is onhoudbaar.

III.

De bewoordingen, waarin Gen. 3 : 22 is vervat, sluiten de mogelijkheid uit, dat de mensch vóór den zondeval van den boom des levens gegeten heeft.

IV.

In Ez. 28 : 12 leze men חוֹתֵם in plaats van חוֹתֵם.

V.

Ten onrechte wordt *ξύλον* in Op. 22 door bijna alle exegeten als collectivum beschouwd.

VI.

In Mt. 11 : 12 verdient de opvatting van de woorden *βιάζεται* en *βιασταὶ* in malam partem de voorkeur.

VII.

Richter's toepassing van Hebr. 1 : 1 op de verhouding van het Christendom tot de niet-christelijke godsdiensten (NAMZ, 1927, p. 65) berust op een onjuiste interpretatie van dezen tekst en houdt te weinig rekening met het principiëel verschil tusschen het O.T. en de pseudo-religieuze litteratuur.

VIII.

De geloofsfunctie van den mensch mag niet worden verabsoluteerd tot een eenzijdige activiteit Gods, doch vindt haar aanknoopingspunt in de door God geschapen menschelijke natuur; de positieve ontsluiting dezer ingeschapen geloofsfunctie kan echter alleen geschieden door de wederbarende werking van den H. Geest.

IX.

Bij het streven naar kerkelijke eenheid mag nimmer ter wille van de universaliteit der kerk de exclusiviteit der waarheid uit het oog worden verloren.

X.

Het streven der Gereformeerde Kerken naar eenheid onder de Gereformeerde belijders uite zich niet alleen in correspondentie door de Deputaten der Generale Synode ad hoc, doch worde o.a. ook openbaar in het zoeken van toenadering door de plaatselijke kerken.

XI.

Bij het voorlezen van de zgn. Apostolische geloofsbelijdenis verdient het lezen van het woord „één" in het 9e artikel mèt klemtoon (als telwoord) de voorkeur boven het lezen zonder klemtoon (als onbepaald lidwoord).

XII.

Ten onrechte zegt P. Wilh. Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*, VI, 1935, p. 494), dat zijn onderzoek van de ethnologisch oudste volkeren een nieuw, godsdiensthistorisch „bewijs" aan de bestaande „bewijzen" voor het bestaan Gods heeft toegevoegd.

XIII.

Aangezien onze psalmberijming en -melodieën dringend herziening behoeven en de noodzakelijke voor-arbeid daarvoor momenteel voldoende mag worden geacht, verdient het ten zeerste aanbeveling, indien de e.v. Gen. Synode zou overgaan tot het benoemen van Deputaten ad hoc.

XIV.

Als criterium voor het tijdstip der institueering eener inheemsche gemeente gelde niet alleen de mogelijkheid van zelfregeering, zelfonderhoud en zelfuitbreiding, doch ook en vooral het levend bewustzijn van het zich in alles gebonden te weten aan het Woord Gods.

XV.

Het werk van den Docent eener theologische opleidingsschool op het zendingsterrein behoort te worden beschouwd als een essentiëel deel van den ambtelijken arbeid der Missionaire Dienaren des Woords.

XVI.

Het is gewenscht in art. 5 der Zendingsorde een nadere omschrijving in te voegen betreffende de ambtelijke taak der missionaire Dienaren des Woords, voorzoover deze afwijkt van die der gewone Dienaren, welke in art. 16 der K.O. is omschreven.

XVII.

Het verdient ten zeerste aanbeveling, dat op de verschillende zendingsterreinen een Europeesch onderwijsdeskundige wordt benoemd voor de leiding van den schooldienst.

XVIII.

Het construeeren van een historisch verband tusschen de drie zonen van Noach en de tegenwoordige menschenrassen is bij den huidigen stand onzer kennis wetenschappelijk niet verantwoord en moet derhalve als praematuur worden verworpen.

XIX.

Een koloniale politiek van zedelijke roeping, welke in zich sluit het bevorderen van de autonomische ontwikkeling der inheemsche bevolking, heeft ook rekening te houden met de mogelijkheid eener uiteindelijke zelfstandigheid dezer bevolking.

XX.

Leerplan en lesrooster van de zgn. volksscholen in Ned. Indië dienen door de practische behoeften der betrokken bevolking bepaald te worden en in verband daarmee volkspsychologisch gefundeerd en locaal gedifferentiëerd te zijn.

XXI.

De ethnologie beperke zich tot de bestudeering van volkeren met een (nog) ongedifferentiëerde cultuur.