

**KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN**  
FACULTEIT THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAPPEN



**DE EVOLUTIE VAN HET HIERNAMAALS**  
**DE ONDERWERELD IN HET ANTIEKE JODENDOM**

Masterproef tot verkrijging van  
de graad van Master in de  
theologie en de  
religiewetenschappen

Promotor

**Prof. Dr. Brian DOYLE**

door

**Samuel DEROUS**

2019



**KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN**  
FACULTEIT THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAPPEN



**DE EVOLUTIE VAN HET HIERNAMAALS  
DE ONDERWERELD IN HET ANTIEKE JODENDOM**

Promotor

**Prof. Dr. Brian DOYLE**

Masterproef tot verkrijging van  
de graad van Master in de  
theologie en de  
religiewetenschappen

door

**Samuel DEROUS**

2019



## SAMENVATTING

Samuel DEROUS, De Evolutie van het hiernamaals. De Onderwereld in het antieke jodendom.  
Masterproef tot verkrijging van de graad van Master in de Theologie en de Religiewetenschappen  
Examenperiode: september 2019  
Promotor: Prof. Dr. Brian DOYLE

Deze thesis onderzoekt waar het idee van het hiernamaals en de onsterfelijkheid van de ziel uit Het Nieuwe Testament vandaan komt. Het is vooral een literatuuronderzoek samen met een exegetische studie van de verschillende verzen hieromtrent.

Het vertrekpunt is dan ook de Joodse of Hebreeuwse Bijbel. Eerst wordt onderzocht of er daadwerkelijk sprake is in de Hebreeuwse Bijbel van een leven na de dood. De bedoeling is vooral dit tekstueel te onderzoeken, al kan men niet onderuit om even de archeologie van de periode aan te stippen. Daar zien we dat bepaalde gebruiken uit de omringende volkeren zich ook voordeden binnen het Judaïsme, en die een zekere mate van geloof dat er een leven na de dood was, tentoonspreiden. Ook zien we uit bepaalde contexten, zoals de opwekking van Samuël op vraag van Saul, dat verschillende schrijvers ervan overtuigd zijn dat de schrijver van het boek Samuël die deze gebeurtenis verhaalt, ondanks de verbodsbepaling geloofde in de effectiviteit van necromantie.

Het belangrijkste idee voor deze studie was het onderzoek naar wat *Sheol* nu eigenlijk betekende en wat het voorstelde voor het antieke Israël. Sommigen, zoals Harris, zien in *Sheol* een synoniem voor graf. Maar dat is zeker niet de algemene zienswijze. Als we de Bijbelverzen erop na slaan waar *Sheol* wordt gebruikt, merken we dat in verschillende van deze verzen *Sheol* inderdaad kan vertaald worden met graf, maar er zijn echter uitzonderingen waar *Sheol* niet anders kan dan Onderwereld betekenen. De manier waarop dit vooral wordt onderzocht is een exegetische. Er wordt in de tekst ingegaan, en onderzocht wat hun context is.

In deze thesis wordt er ook bijzonder veel aandacht besteed aan de opwekking van de doden. Exegetisch wordt eerst en vooral het vers in Daniel 12,3 onderzocht waar voor het eerst hierover ondubbelzinnig lijkt gesproken te worden. Vervolgens worden bepaalde teksten uit de Tweede Tempelperiode onder de loep genomen, waar het boek Daniël opnieuw op de voorgrond treedt omdat zijn ideeën rond de opwekking als het ware als een begin kunnen gezien worden van hoe dit verder vorm wordt gegeven in de Tweede Tempelperiode. Als we dan ook het boek Daniël bekijken in zijn datering, dan wordt dit boek eigenlijk ook onder de informatie uit de Tweede Tempelperiode geschaard. Verder worden ook de stukken in het boek 1 Enoch waar het over het hiernamaals en over een opwekking lijkt te gaan, exegetisch bijzonder nauw onderzocht, omdat 1 Enoch een verwantschap met het boek Daniël lijkt te hebben. Zo worden ze tot dezelfde tijdsperiode gerekend, meer nog, sommigen geloven dat 1 Enoch vroeger is geschreven dan Daniël. We kunnen vooral concluderen dat het idee van een hiernamaals in het antieke Jodendom, zich vooral situeert in een opwekking, laten we in het midden houden of dit een lichamelijke of geestelijke opwekking is. Ook de onsterfelijkheid van de ziel, die we tegenwoordig vooral als een Platoons idee onderkennen, moet in dit licht gezien worden binnen het antieke Jodendom.

## WOORD VOORAF

Een studie als deze tot een goed einde brengen kan je enkel maar met de steun van heel veel mensen. Eerst en vooral natuurlijk een welgemeende dank u wel aan mijn promotor prof. Dr. Brian Doyle, die me bij dit onderzoek wilde begeleiden, ondanks zijn reservaties dat het een vrij uitgebreid onderwerp zou worden, waar hij trouwens gelijk in had. Hij gunde me de vrijheid om zelf mijn weg te bewandelen, waarvoor ik hem bijzonder dankbaar ben. Misschien had ik wat meer moeten communiceren, maar niettemin stond professor Doyle klaar om snel op mijn vragen te antwoorden en me van feedback te voorzien als hij dacht dat ik ergens de mist in ging. Vooral zijn opmerkingen rond het refereren naar anderen was bijzonder belangrijk. Ook mijn begeleidsters Liesbeth en Liselotte, Liesbeth die, ondanks geen enkele affiniteit met het onderwerp toch de moeite heeft genomen het werk na te lezen en me eventueel te wijzen op taal- en tikfouten, maar beiden voor hun niet aflatende steun wanneer de paniek het betere van mij vergde en ik nood had aan een ondersteunend gesprek. En natuurlijk ook dank aan mijn familie, die hoopt dat ik nu eindelijk zal stoppen met studeren, of althans met examens afleggen, zodat zij mijn stress en paniek niet langer moeten aanzien.

Samuel Deraus

Zedelgem, juli 2019

## INHOUD

WOORD VOORAF.....	ii
INHOUD.....	iii
BIBLIOGRAFIE .....	v
Tekstedities .....	v
Internetbronnen .....	v
Secundaire bronnen.....	vi
INLEIDING.....	1
DEEL 1: HET HIERNAMAALS IN DE HEBREEUWSE BIJBEL .....	3
1. Inleiding.....	4
2. De dood.....	5
2.1. Is de dood het einde van het leven? .....	5
2.1.1. Begrafenisrituelen bewijzen meer .....	8
2.2. De doden.....	9
2.2.1. De <i>Refa'im</i> , meer dan uitsluitend doden? .....	10
2.2.2. Verzameld worden tot het volk als eufemisme voor doodgaan.....	12
2.2.3. Opwekking van de doden .....	13
2.2.3.1. Geestenbezwering .....	13
2.2.3.2. opwekking van de doden .....	16
2.2.3.2.1. Ezechiël 37,1-14 .....	19
2.2.3.2.2. Daniël 12,1-3 .....	21
3. De onderwereld .....	22
3.1. Waar komt het woord <i>Sheol</i> vandaan?.....	24
3.2. Wat is <i>Sheol</i> .....	25
3.2.1. Is <i>Sheol</i> het graf?.....	27
3.3. Wie gaat er naar <i>Sheol</i> ? .....	28
3.3.1. Is de hemel een tegengestelde bestemming van <i>Sheol</i> voor de heiligen?.....	30
3.3.1.1. Zijn Enoch en Elia de vroege bewijzen van Gods inmenging bij de dood? ....	31
4. Conclusie .....	33
DEEL 2: HET HIERNAMAALS IN DE TWEEDE TEMPELPERIODE .....	37
1. Inleiding.....	38
2. Terug naar het boek Daniël.....	39
3. Dood en hiernamaals in de Deuterocanonieke literatuur .....	40
3.1. Waarom deze boeken tot de Katholieke canon horen .....	40

3.2. De deuterocanonieke boeken en het hiernamaals: voortzetting van de trend uit de rest van de Hebreeuwse Bijbel .....	41
4. Opstanding in de apocalyptische literatuur .....	42
4.1. Godsoordeel: in dit leven of na dit leven? .....	43
4.1.1. 1 Enoch: opstanding van het lichaam of opstanding van de geest? .....	45
5. Langzaam naar een cultuur van een onsterfelijke ziel .....	49
5.1. Overname van de Grieks-Romeinse cultuur? .....	49
5.2. Vreemde eend in de wijsheidsliteratuur: de Wijsheid van Salomo .....	51
5.3. Philo's overtuiging .....	52
5.4. Drie groepen bij het begin van onze jaartelling .....	54
6. Conclusie.....	55
ALGEMENE CONCLUSIE .....	58



## BIBLIOGRAFIE

### Tekstedities

*De Bijbel, Nieuwe Bijbelvertaling met deuterocanonieke boeken*, Heerenveen, Uitgeverij NBG, 2004.

*De Bijbel, Willibrordvertaling*, 's-Hertogenbosch, Katholieke Bijbelstichting, 2012.

*De Bijbel, Statenvertaling*, Amsterdam, De Nederlandsche Bijbel-Compagnie, 1938.

*De Bijbel, King James Version*, Cambridge, Cambridge University Press, 1769.

SCHNIEDERS, Paul C., *The Books of Enoch, Complete Edition*, Nevada, International Alliance Pro-Publishing, 2012.

SEGAL Michael, *The Book of Jubilees, Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Leiden, Brill, 2007.

### Internetbronnen

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/read-the-bible-text/>.

*De Bijbel*, <https://www.debijbel.be/>.

GOCO, Michael Kevin, *Out of the Depths: The Development of Jewish Views of the Afterlife in Second Temple Judaism*, <http://www.undergraduatelibrary.org/2016/social-sciences/out-depths-development-jewish-views-afterlife-second-temple-judaism> (toegang 10.06.2019), 1-15.

JA'FAR, Tahir R., *A Comparative Study of Death and the Afterlife in the Abrahamic Faiths*, [https://www.academia.edu/6316215/A\\_Comparative\\_Study\\_of\\_Death\\_and\\_the\\_Afterlife\\_in\\_the\\_Abrahamic\\_Faiths](https://www.academia.edu/6316215/A_Comparative_Study_of_Death_and_the_Afterlife_in_the_Abrahamic_Faiths).

LIDDELL Henry George, SCOTT, Robert, JONES Stuart, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=30864>.

RENNIE, Bryan S., *The Dating of the Book of Daniel*, <http://www4.westminster.edu/staff/brennie/rel101/daniel.htm> (toegang 25.05.2019).

*Sefaria*, <https://www.sefaria.org>.

*The Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/03267a.htm> (toegang 26.05.2019).

*The Gilgamesh Epic*, <http://www.ancienttexts.org/library/mesopotamian/gilgamesh>.

*The Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11411-necromancy> (toegang: 18.01.2019).

*Works of Flavius Josephus*, <http://www.ccel.org/ccel/josephus/works/files/works.html>.

## Secundaire bronnen

ALI THE KARAITE, Jepheth Ibn, *Anecdota Oxoniensia. A Commentary on the Book of Daniel*, Oxford University Press, Oxford, 1889.

AQUINO, Thomas van, *Summa Theologica IIIa (vraag 49, artikel 5, sectie 2) vertaling: Theologische Summa van den H. Thomas van Aquino, Over den Verlosser II (p. III, Q 46-59)*, Antwerpen, Geloofsverdediging, 1934.

BAR, Shaul, "Grave Matters: Sheol in the Hebrew Bible," in *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 43, No. 3, 2015, 145-153.

BARR, James, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Kent, SCM, 1992.

BAUCKHAM, Richard, *The Jewish World Around the New Testament. Collected Essays I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

BERNSTEIN, Alan E., *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, UCL Press, 1993.

BLOCH-SMITH, Elizabeth, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield, JSOT Press, 1992.

BROCH, Yitzhak I., *Koheleth, The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with a Midrashic Commentary*, Jerusalem, Feldheim Publishers, 1982.

BRONNER, Leila Leah, *Journey to Heaven*, Jerusalem, Urim Publications, 2015.

BROWN, Raymond E., FITZMEYER, Joseph A. FITZMEYER, MURPHY, Roland E. (Eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, Prentice Hall, 1968.

BURGESS, Henry (ed.), "The Original Meaning of Sheol," in *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, Vol. 4, Iss. 7, 1856, 258.

BURNETT, Fred W., "Philo on Immortality: A Thematic Study of Philo's Concept of Παλιγγενεσία," in *The Catholic Biblical Quarterly* Vol 46 No 3 (July 1984), 447-470.

CALVIJN, Johannes, *Commentary on Daniel, Vol 2*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1852.

CASSUTO, U., "Baal and Mot in the Ugaritic Texts," in *Israel Exploration Journal* Vol 12, No 2, 1962, 77-86.

- COLLINS, John J., "The Afterlife in Apocalyptic Literature," in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000.
- COLLINS, John J., *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1984.
- COLLINS, John J., *Dead, Abode of the*, in David Noel FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992.
- COLLINS, John J., *Death and Afterlife*, in John BARTON (ed.), *The Biblical World*, London, Routledge, 2002.
- COLLINS, John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1997.
- COOK, Stephen L., "Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel," in *Religion Compass* 1/6, 2007, 660-683.
- CULLMAN, Oscar, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, London, The Epworth Press, 2014.
- DARBY, J. N., *Studies on the Book of Daniel: A Course of Lectures*, J.B. Bateman, London, 1864.
- DAVIES, Philip R., "Death, Resurrection, and Life After Death in the Qumran Scrolls," in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000.
- DAY, John, "Belief in Life After Death in Ancient Israel," in J. BARTON, D. REIMEIR, *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Mercer University Press, 1996.
- DE JONCE, Henk Jan, TROMP, Johannes, *The Book of Ezekiel and its Influence*, Burlington, Ashgate, 2007.
- DELL, Katharine J., *Interpreting Ecclesiastes, Readers Old and New*, Indiana, Eisenbrauns, 2013.
- DREW, Samuel, "The Witch of Endor," in *The Imperial Magazine* Vol. 11 Iss 124, 1829, 307.
- ELLEDGE, C. D., *Resurrection of the Dead in Early Judaism, 200 BCE – CE 200*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- ENDSJØ, Dag Øistein, "Immortal Bodies, Before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians," in *Journal for the Study of the New Testament* 30.4 (2008) 417-436.
- FINNEY, Mark. T., *Resurrection, Hell and the Afterlife, Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*, New York, Routledge, 2016.

- FINNEY, Mark, "Afterlives of the Afterlife: The Development of Hell in its Jewish and Christian Contexts," in J.C. EXUM, D.J.A. CLINES (eds.), *Biblical Reception*, Sheffield, Sheffield Phoenix, 2013.
- FRAZER, J.G., *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, I, The Clifford Lectures*, London, St. Andrews, 1913.
- FREDREICH, Karl, DELITZSCH F., *Commentary on the Old Testament: 1 & 2 Kings; 1 & 2 Chronicles*, Peabody, MA, Hendrickson, 1996.
- FRIEDMAN, Richard Elliot, OVERTON, Shawna Dolansky, "Death and Afterlife: The Biblical Silence," in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000.
- FUDGE, Edward William, *The Fire that Consumes, A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment*, Cambridge, The Lutterworth Press, 2012.
- GAEBELEIN, Arno C., *The Prophet Daniel*, "Our Hope" Publications, 1911.
- GOODENOUGH, Erwin R., "Philo on Immortality," in *The Harvard Theological Review*, Vol. 39, No. 2 (Apr 1946), 85-108.
- GRAVES, Michael, "Apocryphal Elements in the New Testament and Qur'an," in *Journal of Ecumenical Studies*, 47:2 (2012), 152-166.
- GRAY, John, *I and II Kings*, 2nd Ed., London, SCM, 1970.
- HARRINGTON, Daniel, "Transcending Death: The Reasoning of the 'Others' and Afterlife Hopes in Wisdom 1-6," in Daniel HARLOW *et al.* (eds.), *The "Other" in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins*, Michigan, Eerdmans, 2011.
- HARRIS, Laird, "The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts," in *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 4, 4, 1961.
- HEIDEL, Alexander, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.
- HENRY, Matthew, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible, Massachusetts*, Hendrickson Publishers, 1991.
- HOLLADAY, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, MA*, Eerdmans, 1972
- JOHNSTON, Philip S., *Shades of Sheol*, Illinois, Intervarsity Press, 2002.
- KELLY, William, *Notes on the Book of Daniel*, London, George Morrish, 1865.
- KIMCHI, Rabbi David, *Commentary Upon the Prophecies of Zechariah*, London, J. Duncan, 1837.

- KOEHLER, Ludwig (ed.), BAUMGARTNER, Walter (ed.), *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill, 2001.
- LANG, Bernhard, “Afterlife: Ancient Israel’s Changing Vision of the World Beyond,” in *Bible Review* 4:1, Feb 1988, 12, 14-23.
- LAURIN, Robert, “The Concept of Man as a Soul,” in *The Expository Times*, Vol 72, Issue 5, 1961, 181-184.
- LEVENSON, Jon D., *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven, Yale University Press, 2006.
- LEWIS, Theodore J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Harvard Semitic Monographs, Volume 39, Leiden, Brill, 1989.
- LOHFINK, Norbert, *Qoheleth, A Continental Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- LUST, J., “On Wizards and Prophets,” in ANDERSON, G. W. et al. (ed.), *Studies on Prophecy: a Collection of Twelve Papers*, Leiden, Brill, 1974.
- MONTGOMERY, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edinburgh, T&T Clark, 1959.
- NICKELSBURG, George W. E., “Judgment, Life-After-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha,” in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000.
- PEDERSEN, Johannes, *Israel: Its Life and Culture*, London, Oxford University Press, 1926.
- PLEIJEL, Richard, “To Be or to Have a Nephesh,” in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Volume 131, Issue 2, 2019, 194-206.
- RÖMER, Thomas, “Les Vivant et les Ossement des Morts dans la Bible Hébraïque,” in Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER and Jürg HUTSLI, *Les Vivant et Leurs Morts, Orbis Biblicus et Orientalis 257*, Fribourg, Academic Press, 2012.
- ROSENBERG, Ruth, *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- SCHMIDT, Brian B., *Israel’s Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Israelite Religion and Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.
- SCHMIDT, Brian B., “Memory as Immortality: Countering the Dreaded “Death After Death” in Ancient Israelite Society,” in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000.

- SEGAL, Alan F., *Life After Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West*, New York, Doubleday.
- SELLERS, Ovid R., "Israelite Belief in Immortality," in *Biblical Archaeologist*, Vol 8 No 1 (Feb 1945), 1-16.
- SMELIK, K.A.D., "The Witch of Endor: 1 Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D.," in *Vigilae Chrstianae*, Vol. 33, No. 2, 1979, 160-179.
- SPRONK, Klaas, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchener, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1986.
- STONE, Ira F., "Worship and Redemption: Recovering our Spiritual Vocabulary," in *Judaism*, Winter 1994, 43, 1, 66-77.
- SURIANO, Matthew, "Sheol, the Tomb and the Problem of Postmortem Existence," in *Journal of Hebrew Scriptures*, Volume 16, 2016, 1-32.
- TABOR, James D., "'Returning to the Divinity': Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses," in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 108, No. 2, 1989, 225-238.
- TEN HOOPEN, Robin B., "Where Are You Enoch? Why Can't I Find You? Genesis 5:21-24 Reconsidered," in *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol 18, 2018, 1-23.
- WALTKE, Bruce K., HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason, *Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)*, Chicago, Moody, 1980.
- WENSINCK, Arent Jan, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion: Studies on Their Origin and Mutual Relation*, Amsterdam, Müller, 1917.
- WRIGHT, Edward J., "Whither Elijah? The Ascension of Elijah in Biblical and Extrabiblical Traditions," in Esther G. CHAZON, David SATRAN, Ruth A. CLEMENTS (Eds.), *Things Revealed, Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden, Brill, 2004.
- WRIGHT, N. T., *The Resurrection of the Son of God. Christian Origins and the Question of God, Vol. 3*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

## INLEIDING

Het katholieke geloof is heel duidelijk over het einde van dit leven zoals de Catechismus verwoordt: “De dood maakt een einde aan het leven van de mens als de tijd waarin hij de in Christus zichtbaar geworden genade kan aanvaarden of verwerpen. Over het oordeel spreekt het Nieuwe Testament vooral in de zin van de uiteindelijke ontmoeting met Christus bij zijn tweede komst, maar het bevestigt ook herhaaldelijk het loon dat ieder onmiddellijk na zijn dood zal ontvangen voor zijn werken en zijn geloof.”<sup>1</sup> Even later verduidelijkt de Catechismus: “Zodra hij gestorven is, ontvangt iedere mens in zijn onsterfelijke ziel de eeuwige vergelding in een bijzonder oordeel dat zijn leven in het licht van Christus plaatst, zodat hij ofwel een loutering ondergaat ofwel onmiddellijk in de gelukzaligheid van de hemel binnentreedt ofwel onmiddellijk voor eeuwig verdoemd wordt.”<sup>2</sup> Hiervoor gebruikt de Catechismus veelvuldig het Nieuwe Testament om zijn standpunt te verdedigen.

Terwijl ik als baby gedoopt ben, ben ik pas in mijn twintiger jaren echt tot geloof gekomen. Dit plaatst mij in de positie dat ik niet zomaar aanneem wat het christelijk geloof mij wil leren, en dat ik mij soms vragen stel die voor veel mensen die met het geloof zijn opgegroeid, vanzelfsprekend zijn. Vooral de oorsprong van dingen boeien mij, en daarom is dit ook een oorsprongsonderzoek geworden. Waar komt het idee van de driedeling hemel – vagevuur – hel vandaan. Het christendom is bovenal een sekte van het Jodendom. Bijzonder veel elementen zijn in het christendom overgenomen van het Jodendom, vaak op een iets andere manier. Mijn onderzoeksvraag luidde dan ook: “Wat dachten de antieke Joden over het hiernamaals en hoe is dat geëvolueerd?” Als christen voel ik me bijzonder verwant met de Joden omdat we dezelfde oorsprongsgeschiedenis hebben. Ook bij de Joden is langzaam de onsterfelijkheid van de ziel binnengeslopen, toch zien we dat dit in het antieke Israël een vrij gecompliceerd gegeven was. De Joden in de Bijbelse tijd waren er niet zo mee bezig als de omringende volkeren en zoals vele religies de dag van vandaag.

Ik heb mijn onderzoek ingedeeld in twee aparte tijdsperiodes die verbonden zijn door hun geschriften; enerzijds heb ik de Bijbel genomen en ik heb onderzocht wat deze vooral over de onderwereld te vertellen heeft. Anderzijds heb ik de geschriften uit de Tweede Tempelperiode tot het begin van onze jaartelling, de geboorte als het ware van het christendom, genomen, en dezelfde vragen hierop afgevuurd.

Dit is dus vooral een bijbelwetenschappelijke studie geworden over het hiernamaals. Over het hiernamaals hebben we namelijk allemaal een idee, religieus of anders, maar ik wilde onderzoeken hoe dit idee vorm kreeg in het antieke Israël.

Mijn tweedeling is dan ook niet zonder problemen, omdat ze elkaar overlappen. En vooral wat betreft het onderwerp van mijn onderzoek, blijkt vooral de meeste antwoorden te liggen juist in de Tweede Tempelperiode, zelfs wat de Bijbel betreft, want een boek zoals Daniël, waar voor het eerst ondubbelzinnig over een opwekking lijkt gesproken te worden, lijkt vooral een boek uit de Tweede Tempelperiode, en bijzonder verwant met het eerste boek van Enoch, dat men soms zelfs vroeger dateert dan het boek Daniël in de Bijbel.

---

1 Catechismus van de Katholieke Kerk 1021, <https://www.rkddocumenten.nl/rkddocs/index.php?mi=600&doc=1&al=1021> (toegang: 23.07.2019)

2 Catechismus van de Katholieke Kerk 1022, <https://www.rkddocumenten.nl/rkddocs/index.php?mi=600&doc=1&al=1022> (toegang: 23.07.2019)

Met deze masterthesis probeer ik dan ook een antwoord op de vraag te geven: hoe is het idee uit het antieke Israël van de onderwereld geëvolueerd tot de onsterfelijkheid van de ziel die we in het Nieuwe Testament en bijgevolg in het Katholieke geloof veelvuldig terugvinden? In mijn studie van theologie aan de KU Leuven, is al naar voren gekomen dat dit vooral een Platoons idee was. Ik wil dit in zekere mate wel weerleggen. Het Platoons idee behelst inderdaad een onsterfelijkheid van de ziel, maar het Joodse idee hieromtrent, dat waarschijnlijk wel geleend heeft van het Platoonse idee, legde toch zijn eigen accenten in dit idee. Maar wat nog veel belangrijker is, is het belang van de opwekking, en dan vooral van een geestelijke opwekking zoals we die terugvinden in het boek 1 Enoch. Wat mij persoonlijk dan ook is opgevallen is dat zelfs de boeken en personen die worden gezien als voorstanders van de leer over een eeuwige ziel (zoals het boek Wijsheid van Salomo en Philo van Alexandrië) dat ze het niet zozeer hebben over het “hebben van een eeuwige ziel” maar over een “opwekking van een eeuwige ziel” wat ikzelf terug lijk te vinden bij Paulus. Paulus beschrijft het eeuwig leven in 1 Korinthiërs 15, waar hij het niet heeft over een ziel die na de dood het lichaam verlaat, maar over de kwestie dat de mens na zijn dood een nieuw lichaam krijgt: “Wat in vergankelijkheid wordt gezaaid wordt in onvergankelijke vorm opgewekt.” (1 Kor 15,42)



## DEEL 1: HET HIERNAMAALS IN DE HEBREEUWSE BIJBEL

## 1. Inleiding

Als we een kijkje willen nemen in het denken over het hiernamaals in het antieke Israël lijkt het mij het beste startpunt om de Hebreeuwse Bijbel ter hand te nemen. Verschillende schrijvers halen aan dat het leven binnen de Bijbel belangrijker is dan de dood, zo schrijft Johnston : “Like all societies, the Israelites displayed a variety of attitudes to death. In general, they accepted it as the natural end of human life. As one of them so Elegantly said, ‘there is a time to be born, and a time to die’ (Ecl 3:2).”<sup>3</sup> Johnstone 4are ook Martin Achard aan die al in de 4aren ’30 stelde: “The Israelite loves life: he meets it with optimism; he sees it as a gift of God.”<sup>4</sup> Ook Bronner stelt dat er een enorme hoeveelheid schriftplaatsen zijn die de dood zien als het einde van het leven, zonder leven na de dood.<sup>5</sup> Sellers stelt dan weer: “It is not uncommon to hear the assertion that the ancient Israelites had no belief in immortality...”<sup>6</sup> Toch is het onderzoeksthema van al deze werken, het leven na de dood binnen het Judaïsme en dan vooral binnen de Hebreeuwse Bijbel. En zo stelt Bronner wel dat er wel zeker subtiele referenties zijn naar een geloof in een leven na de dood.<sup>7</sup> Zowel Bronner als Johnston gaan nog een stuk verder en beschouwen ook de literatuur uit de Tweede Tempelperiode, die in het tweede deel ter sprake zal komen, en zelfs de geschriften uit de periode van de Rabbi’s, die buiten het bestek van dit onderzoek liggen. Daarom moet ik wel beginnen met te onderzoeken wat de antieke Israëliet onder dood-zijn begreep, daar begint het namelijk. Interessant genoeg is zoals Bronner eigenlijk doet uitschijnen er geen consistente idee over dood-zijn te vinden in de Hebreeuwse Bijbel. Maar het is niet zo eenvoudig als het lijkt. In verschillende verzen wordt verwezen naar *Sheol* als de plaats waar een dode heen gaat. *Sheol* is de plaats waar de dode “niet leeft”.<sup>8</sup> *Sheol* is de onderwereld voor de antieke Israëlieten, maar opnieuw terwijl over doodgaan heel veel gesproken wordt, is *Sheol* een vaag begrip, die maar 65 keer voorkomt, en dan meestal nog in poëtische termen. Toch is het bij *Sheol* dat onze zoektocht begint, maar daar kan het niet eindigen. Daarom moeten we verder naar de Tweede Tempelperiode, waar *Sheol* verder wordt uitgetekend. Interessant is echter, dat ondanks de vage beschrijvingen, de Hebreeuwse Bijbel ons niettemin toch veel kan leren over dit onderwerp. En wat we over dit onderwerp kunnen leren ligt volgens mij verborgen in het idee van de opwekking die in de Bijbel een aanvang neemt, en waar we ons verder in de Tweede Tempelperiode over moeten bezinnen.

Dat wordt ook al ietwat in de Hebreeuwse Bijbel naar voren geschoven. *Sheol* lijkt niet de eindplaats van iedereen, soms lijkt het zelfs niet de beginplaats voor iedereen.

Verder maakt de Hebreeuwse Bijbel gewag van twee personen die de dood niet zouden hebben gemaakt: Enoch uit het boek Genesis, en Elia waarschijnlijk de bekendste profeet die in Koningen opeens in de hemel werd opgenomen. Maar welke hemel? En is dat wel wat de Hebreeuwse Bijbel hier bedoeld?

Er zijn zoveel vragen over het begin van het leven na de dood en het hiernamaals in het Judaïsme, dat het moeilijk is een startpunt te vinden. Ik heb daarom gekozen eerst en vooral het dood-zijn te onderzoeken. Wat betekent het volgens de Hebreeuwse Bijbel om dood te zijn. En is er een ontsnapping uit mogelijk?

---

3 Philip S. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, Illinois, Intervarsity Press, 2002, p. 46.

4 Ibid., p. 39.

5 Cf. Leila Leah BRONNER, *Journey to Heaven*, Jerusalem, Urim Publications, 2015, p. 17.

6 Ovid R. SELLERS, *Israelite Belief in Immortality*, in *Biblical Archaeologist*, Vol 8 No 1 (Feb 1945), 1-16, p. 2.

7 Cf. BRONNER, *Journey to Heaven*, p. 18.

8 Cf. James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Kent, SCM, 1992, p. 30.

## 2. De dood

### 2.1. Is de dood het einde van het leven?

Volgens Ja'far wordt de dood in de Joodse traditie begrepen als een integraal deel van het leven. Als het ware een overgang van dit leven naar de volgende, waarbij het lichaam, dat de ziel huisvest en in feite het beeld van God is waarnaar de mens geschapen is, wordt afgelegd en uitsluitend de ziel zijn reis voortzet.<sup>9</sup>

Net als bijna elke groep van mensen doorheen elke tijd van de geschiedenis, hebben ook de Joden zich waarschijnlijk steeds afgevraagd hoe de dood ervaren zou worden, en ook wat er na dit leven zou zijn. De Talmud Jerushalmi in ieder geval beschrijft het proces dood zijn als pijnloos: “Rava said to Rav Nahman: Master, appear to me in a dream after your death. And he appeared to him. Rava said to him: Master, did you have pain in death? Rav Nahman said to him: Like the removal of hair from milk, which is a most gentle process. But nevertheless, were the Holy One, Blessed be He, to say to me: Go back to that world, the physical world, as you were, I would not want to go, for the fear of the Angel of Death is great. And I would not want to go through such a terrifying experience a second time.”<sup>10</sup>

Frazer stelde in 1913: “The worship of the human dead has been one of the commonest and most influential forms of natural religion, perhaps indeed the most commonest and most influential of all. Obviously, it rests on the supposition that the human personality in some form, whether we call it a soul, a spirit, a ghost, or what not, can survive death and the hereafter continue for a longer or shorter time to exercise great power for good or evil over the destinies of the living, who are therefore compelled to propitiate the shades of the dead out of a regard for their own safety and well-being. This belief in the survival of the human spirit after death is world-wide; it is found among men in all stages of culture from the lowest to the highest; we need not wonder therefore that the custom of propitiating the ghosts or souls of the departed should be world-wide also.”<sup>11</sup>

Toch lijkt in de Bijbel dood en het hiernamaals een vrij vaag gegeven. Klaas Spronk haalt aan dat het Oude Israël vaak geprezen werd voor hun afwijzen van enige troost die verkregen kon worden uit de verwachting van een hiernamaals. Toch stelt hij dat dit gedrag niet zo uniek was als men vaak aanneemt. Ook de Egyptenaren b.v. prefereerden dit leven boven de gecompliceerde concepten van het hiernamaals met de goden.<sup>12</sup>

Volgens de Hebreeuwse Bijbel lijkt het vooral dit leven dat van belang is, het is ook in dit leven dat we JHWH kunnen aanroepen en kunnen aanbidden. Dat zien we eigenlijk meteen vanaf het begin van de menselijke geschiedenis zoals verwoord in de eerste hoofdstukken van Genesis in de Hebreeuwse Bijbel. Volgens Cullman is het in het verhaal van de zondeval (Gn 3) ook duidelijk dat de dood pas dan in de wereld kwam. De dood is volgens hem dan ook een vloek, waar de gehele creatie onder gebukt gaat.<sup>13</sup> In het scheppingsverhaal over Adam en Eva wordt namelijk niet over één boom (de boom der kennis van goed en kwaad), maar over twee bomen, namelijk ook nog de boom van het leven, gesproken. Volgens Heidel toont deze boom meteen aan dat het vanaf het begin de bedoeling was dat de mens eeuwig zou leven.<sup>14</sup> Een van de

---

9 Cf. Tahir JA'FAR, *A Comparative Study of Death and the Afterlife in the Abrahamic Faiths*, 1-16, p. 3-4.

10 Talmud Jeruzalem, Moed Katan 28a (The William Davidson Talmud: [https://www.sefaria.org/Moed\\_Katan.28a.19-20?lang=en](https://www.sefaria.org/Moed_Katan.28a.19-20?lang=en) toegang 16.12.2018)

11 J.G. FRAZER, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, I, The Clifford Lectures*, London, St. Andrews, 1913, p. 28.

12 Cf. Klaas SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchener, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1986, p. 281.

13 Cf. Oscar CULLMAN, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, London, The Epworth Press, 2014, p. 17.

14 Cf. Alexander HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, p. 143.

belangrijkste redenen waarom na de zondeval de mens uit de tuin van Eden werd verdreven is: “Toen dacht God, de HEER: Nu is de mens aan ons gelijk geworden, nu heeft hij kennis van goed en kwaad. Nu wil ik voorkomen dat hij ook vruchten van de levensboom plukt, want als hij die zou eten, zou hij eeuwig leven.” (Gn 3,22) Het Deuterocanoniek boek Wijsheid beschrijft de zondeval op een bijzonder christelijke manier, in 2,23 lezen we: “God heeft de mens immers geschapen voor de eeuwigheid, als afspiegeling van zijn eigen wezen. Maar de duivel heeft uit jaloezie de dood in de wereld gebracht: ieder die hem toebehoort roept de dood over zich af.” (Wijsheid 2,23-24)<sup>15</sup> Volgens Barr echter is dit verhaal geen verhaal over de oorsprong van zonde, maar een verhaal over hoe mensen bijna onsterfelijk werden, maar het uiteindelijk niet werden.<sup>16</sup> Volgens hem is het ook geen wonder dat het idee dat het om een doctrine van zonde gaat volledig geweigerd werd door de Joodse traditie.<sup>17</sup> Een zinsnede zoals: “Als je dit doet, zul je zeker sterven”, is volgens Barr dan ook een waarschuwing die enkel begrepen kan worden door stervelingen.<sup>18</sup> Volgens Segal hadden ook de beloningen voor het onderhouden van het verbond van Mozes geen verband met een hiernamaals, de beloningen waren: land, lengte van dagen, overvloedig nageslacht en een gelukkig leven, dingen dus in het hier en nu.<sup>19</sup> Finney stelt dan ook: “Early Israelite thought on death appears to assume that it marked, for all people, the end of worthwhile existence.”<sup>20</sup> Ook Bronner lijkt het hiermee eens te zijn: “Numerous passages in the Bible suggest that the circle of life is closed by death and that there is no life beyond the grave.”<sup>21</sup> Maar voegt er wel aan toe: “To contend, however that the Bible contains no substantial evidence of a belief in life beyond death is to miss the subtle references in various biblical texts that propose an alternative belief, one that does not accept the finality of death but postulates some kind of continuity beyond the grave.”<sup>22</sup>

Johnston is er dan ook van overtuigd dat de Hebreeuwse Bijbel geen uniforme leer over de dood heeft;<sup>23</sup> aan de ene kant zijn er teksten die lijken te suggereren dat de dood niet alleen het einde van dit leven, maar het einde van het bestaan betekent (Job 7,21; Ps 39,13; Pr 9,10). Andere teksten, het overgrote deel dat over de dood spreekt, geeft het weer als een rust of slaap (Job 1,20; 3,13; 3,17.18; 14,12; Ps 13,3; Jr 51,39.57). Niet verwonderlijk dat sommige Schriftplaatsen dan ook de angst van de schrijver weerspiegelen. Zo wordt in Pr 7,26 een venijnige vrouw vergeleken met de bitterheid van de dood, of zo vermeldt Hab 2,5 dat de dood nooit verzadigd raakt. In Ps 6,5 smeekt de Psalmist dan weer aan God om zijn leven te sparen, want in de dood kan hij God niet prijzen. Dat was trouwens één van de belangrijkste redenen voor JHWH om iemand van de dood te redden, volgens Spronk (Ps 9,14-15; Js 38,17-19; Jon 2,7-10).<sup>24</sup>

Pedersen haalt aan dat in het antieke Israël de groep boven het individu prefereerde, en dat maakte dan ook de dood van een individu aanvaardbaar omdat het het belangrijkste was dat de groep overleefde. Volgens hem zag men het hiernamaals in het antieke Israël dan ook op die manier, namelijk het voortleven in de herinnering van de nabestaanden: “That which happens through normal death is... that a kinsman passes from one department of the family to another... As long as his memory lives, his personality is not wiped out. But it generally dwindles more and more, and at last he is merged entirely in the great stock of life, which upholds the family that which is called the fathers. From them he has sprung and to them he returns.”<sup>25</sup>

---

15 Zie b.v. ook BARR, *The Garden of Eden*, p. 17.

16 Cf. *Ibid.*, p. 4.

17 Cf. *Ibid.*, p. 8.

18 Cf. *Ibid.*, p. 9.

19 Cf. Alan F. SEGAL, *Life After Death*, New York, Doubleday, p. 127.

20 Mark. T. FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife, Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*, New York, Routledge, 2016, p. 25.

21 BRONNER, *Journey to Heaven*, p. 17.

22 *Ibid.*, p. 18.

23 Cf. *Ibid.*, p. 24-26.

24 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 283.

25 Johannes PEDERSEN, *Israel: Its Life and Culture*, London, Oxford University Press, 1926, p. 496.

Ruth Rosenberg die de Schriftplaatsen vergeleek waar dood (מות) in combinatie met *Sheol* voorkomt, kwam tot de conclusie dat מות echter zelden refereert naar het abstracte begrip van dood-zijn, maar veel meer het idee weergeeft van een dodenrijk of een gepersonifieerde dood.<sup>26</sup> Maar haar begrip is vrij exemplarisch omdat ze uitsluitend de Schriftplaatsen waar מות tezamen met *Sheol* voorkomt, bekijkt.

Ook in de omringende volkeren lijkt de dood zelden absoluut. Meer nog, ook werden vaak de voorouders vereerd en de doden geraadpleegd, wat in de Hebreeuwse Bijbel ronduit verboden werd (zie supra).

Misschien zijn de echo's van de mythologieën uit de omringende streken nog het best te vinden in de afgeleiden van het woord dood die we in sommige namen terug kunnen vinden en die volgens Johnston een weerspiegeling zijn van een vergoddelijking zoals we dat ook in theoforische namen kunnen vinden als Uzzia en Ahija: Ahimoth b.v. wat betekent "dood is mijn broeder" (1 Kr 6,25) of Hazarmaveth "dorp van de dood".<sup>27</sup>

We herkennen hier het woord מות in wat in het Hebreeuws dood of sterven betekent. *Môt* was echter in de Kanaanitische mythologie ook de God van de dood, een zoon van El die volgens Cross, die door Rosenberg geciteerd wordt, de donkere chtonische krachten tentoonspreidde die steriliteit, ziekte en dood teweeg bracht, toch blijft het een cosmogonie, de overwinning over de God van leven.<sup>28</sup>

In de Ugaritische literatuur wordt *Môt* beschreven als een onverzadigbare veelvraat:

"As the greed of the lioness for the desert  
and the yearning of the dolphin for the seas  
as the buffalo panteth after the pools  
and the hart panteth after the fountains of water  
so is my greed to kill to kill  
so is my yearning to kill heaps upon heaps  
with my two hands do I eat  
seven portions they prepare for me  
and a cup they fill for me, as big as a pitcher."<sup>29</sup>

"I went and wandered  
Every vale to the heart of the earth,  
Every hill to the heart of the fields,  
Removing life from men  
life from the people of the earth"<sup>30</sup>

En deze onverzadigbaarheid kan men soms ook terugvinden in de Bijbel met betrekking tot *Sheol* en *Môt* (zoals in het eerdere genoemde vers Hab 2,5).

*Môt* is volgens Cassuto dan ook de koning van *Sheol*. Hij leeft in zijn stad in de onderwereld, *hmry* genaamd.<sup>31</sup>

Volgens Cassuto zien we echo's terug in de Hebreeuwse Bijbel waar מות soms eerder gepersonifieerd wordt voorgesteld, dan uitsluitend als het abstracte gegeven dood. Zo lezen we in Job 18,13: "Huid en leden worden aangevreten door de dood, door zijn eerstgeborene verteerd." Hier wordt מות duidelijk gepersonifieerd afgeschilderd, zelfs met het hebben van een zoon.

26 Cf. Ruth ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 13.

27 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 31.

28 Cf. ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol*, p. 26.

29 U. CASSUTO, *Baal and Mot in the Ugaritic Texts*, in *Israel Exploration Journal* Vol 12, NO 2, 1962, 77-86, p. 80.

30 Ibid., p. 81.

31 Cf. Ibid., p. 82.

Ook Jr 9,21 is in deze context veelzeggend: “De dood is door onze vensters binnengeklommen, hij is onze paleizen binnengedrongen. Hij maait de kinderen neer in de straten, roeit de jeugd uit op de pleinen.” Volgens Cassuto beschrijft tablet II AB, v-vi hoe Baal aan de architecten verbood bij het bouwen van zijn paleis om ramen in het paleis in te voegen, daar anders Môt erdoor het paleis zou kunnen binnendringen en zijn vrouwen zou kunnen afslachten.<sup>32</sup> Volgens mij is echter de connectie met dit vers wel erg dun, juist doordat dit vers een andere context heeft dan wat Cassuto hier beschrijft. Het gaat namelijk om een soort pest die over het land verspreid wordt. De dood lijkt in Jr 9,21 dan ook niet uitsluitend zijn weg in de huizen te vinden, maar ook op de straten en op de pleinen.

### 2.1.1. Begrafnisrituelen bewijzen meer

Veel over hoe men over de doden dacht kunnen we zien aan de manier waarop een volk zijn doden begroef en over hen rouwde.

Volgens Spronk werd het bewaren van het lichaam in Egypte b.v. verbonden met hoe het de ziel in het hiernamaals zou vergaan, waardoor er van dualisme helemaal geen sprake was.<sup>33</sup> Volgens Heidel was het één van de belangrijkste schanden om niet begraven te worden. De ergste vloek die men dan ook kon uitspreken was: “May his body fall down and not have anyone to bury it” of “May his body not be buried in the ground!”<sup>34</sup> Ook Cook ziet dit terug in de archeologie van Judaïstische graven: het begraven worden op het vaderland was volgens hem voor Israëlieten het ideaal.<sup>35</sup> En daarom begroef het volk volgens Bloch-Smith zijn doden ook dichtbij de nederzettingen, dichtbij het huis en het dorp.<sup>36</sup> Hiervan zijn trouwens nog echo’s terug te vinden in de Hebreeuwse Bijbel (Dt 28,26; Jr 16,4).

Sellers beschrijft hoe de Kanaanitische volkeren de gewoonte hadden om met de dode materiaal dat hij in het hiernamaals kon gebruiken – in de eerste plaats eten en drinken – mee te begraven.<sup>37</sup> Terwijl de Bijbel hier weinig over vertelt, lijkt er toch één tekst te suggereren dat dit bij de Israëlieten ook wel voorkwam (Dt 26,14). Ook Josephus beschrijft hoe er een groot getal aan zilver, meubels van goud en andere waardevolle goederen met Koning David mee werden begraven.<sup>38</sup>

Sellers stelt dat terwijl er bij begraafplaatsen in Mesopotamië resten zijn gevonden van voedsel dat aan de doden waren meegegeven, we dat echter niet kunnen terugvinden in de potten of borden die opgegraven zijn bij begraafplaatsen in het antieke Israël.<sup>39</sup> Volgens Cook werden deze artefacten niettemin daarvoor wel gebruikt, maar werden ze met de tijd niet verder aangevuld.<sup>40</sup> Volgens Spronk zien we toch door archeologische vondsten dat tijdens rouwmaaltijden wijn of koffie over de graven werd geplengd, wat enigszins in deze richting lijkt te denken, of toch het idee dat de dode deelnam in het eten en drinken zoals ook gealludeerd in Jeremia en Ezechiël (Jr 16,5-9; Ez 27,17).<sup>41</sup> Verder werden volgens Cook de lichamen ook met amuletten voorzien waarop gebeden te lezen waren voor JHWH om hen te beschermen tegen de verschrikkingen van *Sheol*.<sup>42</sup>

---

32 Cf. Ibid., p. 83.

33 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 89.

34 Cf. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, p. 156.

35 Cf. Stephen L. COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, in *Religion Compass* 1/6, 2007, 660-683, p. 671.

36 Cf. Elizabeth BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield, JSOT Press, 1992, p. 51.

37 Cf. SELLERS, *Israelite Belief in Immortality*, p. 15.

38 Cf. Flavius JOSEPHUS, *The Antiquities of the Jews*, vii 15,3 en xvi 7,1, <http://www.ccel.org/ccel/josephus/works/files/ant-7.htm> (toegang: 10.06.2019).

39 Cf. SELLERS, *Israelite Belief in Immortality*, p. 17.

40 Cf. COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 678.

41 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 248.

42 Cf. COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 679.

Volgens Spronk kunnen de rouwgebruiken bij de Israëlieten niet echt onderscheiden worden van die van andere volkeren, meer nog, in feite zijn ze vrij universeel: in het algemeen duurde de rouw zeven dagen (Gn 50,10). Er werd over de dode geweeklaagd en gehuild (1 K 13,30; Jr 22,18; Am 5,16) en belangrijke personen kregen hun eigen klaagliederen, de zogenaamde *qina* (2 S 1,17-27). In de rouw kon men zijn kleren scheuren, zijn sandalen en waarschijnlijk ook zijn tulband uitdoen en zich hullen in een jute zak.<sup>43</sup>

Wensinck geeft aan dat rouwenden “de doden imiteren en hun aanschijn aannamen”. Volgens Wensinck was dit een manier om tegen de jaloezie van de geesten van de doden te worden beschermd. Al kan het ook gezien worden als een daad van betrokkenheid door de levende met de doden.<sup>44</sup> Ook dit toont opnieuw de treurige staat van de doden aan, die helemaal niet te vergelijken was met een zalig hiernamaals, dat we later nog zullen bespreken als we het over de onderwereld hebben. Een echt zalig hiernamaals werd trouwens pas besproken in de geschriften van de Tweede Tempelperiode, daarvoor lijkt het niet zo duidelijk wie er naar *Sheol* ging en wie niet, of of iedereen naar *Sheol* ging, zonder uitzondering.

## 2.2. De doden

Zoals hierboven al besproken wordt de toestand van de doden in de Hebreeuwse Bijbel vooral gezien als een staat van rust. Zo beschrijft Pr 9,5 b.v. dat de doden niets weten: “Wie nog in leven zijn, weten tenminste dat ze moeten sterven, maar de doden weten niets. Er is niets meer dat hun loont, want ze zijn vergeten.” Toch ziet niet iedereen hier een volledige teloorgang van het bewustzijn in. Matthew Henry’s Commentary b.v. haalt aan dat het om het bewustzijn gaat van wat er op aarde gebeurt, als het ware de communicatie met de levenden.<sup>45</sup> Daarvoor beroept hij zich vooral op het volgende vers, waar staat: “Hun liefde en hun haat, alle hartstocht die ze ooit hebben gehad, ging allang verloren. Ze nemen nooit meer deel aan alles wat gebeurt onder de zon.” Yitzhak I. Broch haalt dan weer de *Midrash* aan om de interpretatie te opperen dat de levenden hier de rechtvaardigen betekenen, en de doden de onrechtvaardigen.<sup>46</sup>

Anders is Prediker een vrij pessimistisch boek dat zich vooral beroept op het leven hier en nu. Dat is ook de essentie van hoofdstuk 9 waar de schrijver vooral een duidelijk contrast wilt schetsen tussen de genietingen die we kunnen ontvangen in dit leven, en de uitzichtloze staat na dit leven. Dat Prediker ook niet altijd duidelijk is omtrent dit onderwerp, bewijst Katharine Dell aan de hand van Maltby’s onderzoek: “Maltby’s moral reading of this section, putting emphasis on a time of judgement, stresses verse 17 as suggesting an afterlife: “God will judge the righteous and the wicked, for he has appointed a time for every matter, and for every work.” But as Maltby acknowledges, passages such as 9:5,10 suggest that “the dead know nothing” and “there is no work or thought or knowledge or wisdom in Sheol.” Having said that, 8:11-13 and 11:9 suggest an eventual judgement for deeds done on earth possibly suggestive of an afterlife in which God is by no means impotent. Maltby writes, “Kohleth has a hard-won faith in a life beyond the grave born of moral necessity rather than intellectual conviction.”<sup>47</sup>

Ook een ziel die het lichaam verlaat na de dood wordt heel zelden besproken in de Hebreeuwse Bijbel en is bijzonder onderhevig aan interpretatie van de lezer of het wel daadwerkelijk gaat om een ziel die het lichaam verlaat. Zo wordt wel van Rachel gesteld dat haar geest uitging bij de geboorte van haar zoon (wat wilde zeggen dat ze stierf) (Gn 35,18) en ook toen Elia de zoon opwekte van de weduwe wordt expliciet gesteld dat zijn geest terug in hem ging

43 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 244.

44 Cf. Arent Jan WENSINCK, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion: Studies on Their Origin and Mutual Relation*, Amsterdam, Müller, 1917, p. 51-52.

45 Cf. Matthew HENRY, *Matthew Henry’s Commentary on the Whole Bible*, Hendrickson Publishers, 1991; Norbert LOHFINK, *Qoheleth, A Continental Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 112-113 lijkt hem hier enigszin in te volgen, maar is bijzonder vaag in zijn beschrijving.

46 Cf. Yitzhak I. BROCH, *Koheleth, The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with a Midrashic Commentary*, Jerusalem, Feldheim Publishers, 1982, p. 194-195.

47 Katharine J. DELL, *Interpreting Ecclesiastes, Readers Old and New*, Indiana, Eisenbrauns, 2013, p. 73.



(1 K 17,17-24). Beide keren hier wordt het woord נפש gebruikt wat in onze hedendaagse Bijbels vertaald wordt met ziel. Maar zoals Robert Laurin aangeeft: “To speak of nephesh in the Old Testament very often is to speak of “man”, or indeed even of “animal” (Pr 12:10). Man is not seen as an incarnate soul; he is a soul.”<sup>48</sup> Dat lijkt ook zo te zijn als we Gn 2,7 lezen: “Toen maakte God, de HEER, de mens. Hij vormde hem uit stof, uit aarde, en blies hem levensadem in de neus. Zo werd de mens een levend wezen (נפש חיה).” Volgens Pleijel wordt het idee dat de mens in zijn “totaliteit” een ziel is monistisch genoemd, in tegenstelling tot het Platoonse dualisme, en is het zo geaccepteerd dat het als een algemene aanname wordt beschouwd over de betekenis van נפש.<sup>49</sup> Vervolgens geeft Laurin aan dat נפש in de Hebreeuwse Bijbel ook verschillende keren kwalitatief gebruikt wordt, als iets dat honger en dorst heeft (Ps 107:5) en dat het verontrust kan raken (Gn 42:21), maar stelt hij verder: “These particular or localized usages are to be explained as expressions of the life principle in specific functions of the organism.”<sup>50</sup> En dat de נפש dus Rachel verlaat wanneer ze sterft, moet volgens hem dan ook in deze context gezien worden: de נפש houdt op te bestaan bij de dood: “Thus any weakening of the bodily functions, such as through hunger or thirst, is described as the draining away of the power of the nephesh (La 2:12), and conversely when a man is strengthened the vitality of the nephesh is restored (La 1:11).”<sup>51</sup> Pleijel echter haalt de twee genoemde Schriftplaatsen aan om het monisme te bekritisieren, volgens hem zijn juist in verzen als deze het idee van Richard Steiner duidelijk dat stelde dat in een aantal Schriftplaatsen “נפש an entity that can be located in space” is. Hij stelt dan ook letterlijk bij Gn 35,18: “When it is said that Rachel’s נפש “went out” or “departed”, one plausible interpretation is that after this has occurred, the נפש is, at least to some extent and for some time being, located outside the body.”<sup>52</sup> Hij besluit dan ook: “An interpretation of נפש both derived from and confirmed by Gen 2:7 cannot be said to represent any overall meaning of נפש. Rather, there are a number of different נפש meanings at play in the Hebrew Bible, and thus to speak of a general נפש concept would be wrong.”<sup>53</sup>

### 2.2.1. De Refa'im, meer dan uitsluitend doden?

Acht keer in de Hebreeuwse bijbel worden de doden *refa'im* (רפאים) genoemd (van het enkelvoud rafa (רפא), wat in de lexica vooral met “genezen” wordt vertaald, maar volgens Bronner en Heidel hier waarschijnlijk “zwak” betekent, al zijn er verschillende mogelijke vertalingen en is er veel discussie over de juiste vertaling).<sup>54</sup> Het woord is verwarrend omdat het naar verschillende dingen verwijst: Johnston beschrijft ze: zo verwijst het naar een antiek Kanaänitisch volk (Gn 15,20), een vallei dichtbij Jeruzalem (Joz 15,8), en waarschijnlijk werden zelfs Filistijnse voorouders *refa'im* genoemd. Toch is het interessant dat de Hebreeuwse Bijbel geen enkele verwarring maakt tussen deze verschillende verwijzingen.<sup>55</sup>

Zonder uitzondering wordt in de Nieuwe Bijbelvertaling *refa'im* vertaald met “schimmen”, maar voor hetzelfde geld zou het ook met doden vertaald kunnen worden, zoals in de KJV, want buiten Job 26,5 en Js 14,9 wordt er geen enkel gewag gemaakt dat de *refa'im* actief

48 Robert LAURIN, *The Concept of Man as a Soul*, in *The Expository Times*, Vol 72, Issue 5, 1961, 181-184, p. 181-182.

49 Cf. Richard PLEIJEL, *To Be or to Have a Nephesh*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Volume 131, Issue 2, 2019, 194-206, p. 194-195.

50 LAURIN, *The Concept of Man as a Soul*, p. 182.

51 Ibid.

52 PLEIJEL, *To Be or to Have a Nephesh*, p. 201.

53 Ibid., p. 205.

54 Cf. Bruce K. WALTKE, R. Laird HARRIS, Gleason ARCHER, *Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)*, Chicago, Moody, 1980; William L. HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, MA, Eerdmans, 1972; BRONNER, *Journey to Heaven*, p. 17; A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic*, p. 195. De schriftplaatsen waar *refa'im* als de schimmen worden weergegeven: Js 14,9; Js 26,14.19; Ps 88,11; Spr 2,18; Spr 9,18; Spr 21:16; Job 26,5.

55 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 128.



waren: “De schimmen worden aan het sidderen gebracht, de oneraardse wateren en hun bewoners.”(Job 26,5)

“Het dodenrijk beneden is in rep en roer om jou een ontvangst te bereiden: het wekt de schimmen voor je op van alle leiders van de aarde, het laat de vorsten van vreemde volken voor jou opstaan van hun troon.” (Js 14,9). Hier is duidelijk dat het gaat om dode koningen.

Volgens Spronk wordt over het algemeen gedacht dat het idee van de *rp'um* uit Ugarit iets met de *refa'im* te maken hebben, al is het laatste hiervan nog niet gezegd. Er is namelijk nogal wat discussie over wie nu precies de *rp'um* waren. Spronk haalt aan dat volgens sommigen de *rp'um* inderdaad een benoeming van de doden waren, maar volgens anderen waren het lagere godheden zonder enige verbinding met de doden, en nog anderen geloven dat *rp'um* een benaming was voor een groep van levende personen. Er is ook geopperd dat *rp'um* verschillende groepen van personen aanduiden.<sup>56</sup>

We lezen b.v. in KTU<sup>57</sup> 1.6:VI.45-49 (aan het einde van de mythe van Baäl in een hymne aan de zonnegodin) waar er toch duidelijk een link lijkt tussen de doden en de *rp'um*:

Shapash, you rule the *rp'um*,  
Shapash, you rule the ghosts;  
let the deities be your company,  
behold, let the dead be your company.

Hier moet echter wel de kanttekening geplaatst worden dat Schmidt aangeeft dat het woord vertaald met “de doden” (*mtm*) in de meeste gevallen gewoonlijk met “mannen” wordt vertaald.<sup>58</sup> Het is vooral de context hier die een andere vertaling doet vermoeden.

Spronk haalt Gray aan die gelooft dat de *rp'um* die in KTU 1,20-22 genoemd worden van de menselijke soort zijn, volgens L'Heureux echter die ook door Spronk wordt aangehaald, die zich behielp met andere teksten die voor Gray nog niet voor handen waren, zijn de vermelde *rp'um* goden. Volgens hem worden ze *rp'um* genoemd doordat ze kinderen van El zijn, de belangrijkste God in het Ugaritische pantheon, die ook wel *rp'u* genoemd werd. Deze goden zouden op hun beurt weer lagere goden onder hun bewind hebben die ook *rp'um* genoemd werden.<sup>59</sup>

Uit de tekst van KTU 1,20-22 valt echter niet zo gauw op te maken waartoe de *rp'um* nu wel behoren, al lijkt een nadruk wel te liggen op geesten (*ilnym*) die veelvuldig in de tekst lijkt voor te komen in relatie met *rp'um*. Ook andere Ugaritische teksten lijkt deze relatie te bevestigen.<sup>60</sup>

In KTU 1,161 worden de *rp'um* benoemd bij de maaltijd van de schimmen (*zlm*) een benaming die volgens Spronk vaak in Egypte, Griekenland en Mesopotamië voor de doden werd gebruikt, en die ons ongetwijfeld aan de *refa'im* uit de Hebreeuwse Bijbel doet denken.<sup>61</sup> Maar ook hier geeft Schmidt, geciteerd door Johnston, een alternatieve visie, hij gelooft namelijk dat in de tekst de levenden genoemd worden om te zegenen en de doden voor aanbevelingen,<sup>62</sup> maar dit lijkt mij niet in de tekst aanwezig. En zeker met de schreeuw van *Shapash* in het achterhoofd, lijkt er een duidelijke link te zijn tussen de doden en de *rp'um*:

Let Shapash cry from above:  
“After your owner, o throne,  
descend after your owner into the earth,

56 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 161.

57 KTU is de standaarddatabank met betrekking tot Ugaritische teksten, het staat voor “Keilalphabetische Texte aus Ugarit”.

58 Cf. BRIAN B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Israelite Religion and Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, p. 84-88.

59 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 161-162.

60 Zo worden in KTU 1,6:VI, 45-49 de *rp'um* goden genoemd en gelijkgesteld aan de doden.

61 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 189.

62 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 138.

descend into the earth  
 and lower yourself in the dust  
 under Sidan and Radan,  
 under the mighty, the unrelated,  
 under the *rp'um* of old,  
 under Ammithamru, the king,  
 under – woe! – Niq[*mad*] the king!”

Ik kan me dan ook helemaal vinden in het besluit van Philip Johnston. De link tussen de Ugaritische *rp'um* en de Bijbelse *refa'im* is dun. Terwijl er wat de *refa'im* betreft bijzonder weinig animo is om er meer dan passiviteit in te zien, is dat duidelijk anders voor de *rp'um*:

“The majority scholarly view is that the semitic *rp'um* were dead ancestors who were seen as semi-divine patrons or protectors; biblical writers in the first millennium were either ignorant of or uncomfortable with this tradition, and historicized the Repha'im as an ancient people similar to the mythic ancient heroes. Loretz (1994) suggests that the Rephaim were initially historicized to eliminate deities rival to Yahweh; but later, when monotheism was firmly established, the term was accepted for the dead and the possibility of their resurrection was even discussed.”<sup>63</sup>

Johnston stelt dat sommigen in het gebruik van goden in bepaalde verzen van de Hebreeuwse Bijbel een verwijzing zien naar de doden. Het zou dan eerder een echo zijn naar het woordgebruik in Egypte, waar de doden vaak “goden” werden genoemd. Hij haalt dan ook aan dat sommigen stellen om het Semitische woord *elohim* niet met “goden” te vertalen, maar eerder met “geesten”.<sup>64</sup>

Maar ook hier is de bewijsvoering flinterdun: in eerste instantie zijn de meeste verzen die in deze context als bewijsvoering worden aangehaald niet te reduceren tot uitsluitend de doden, meestal wordt *elohim* gebruikt parallel met de doden. Zo lezen we b.v. in Numeri 25,2: “Deze vrouwen nodigden hen uit voor de offerplechtigheden ter ere van hun goden, en het volk at van de offers en boog zich voor die goden neer.” Uit de context blijkt het hier om Moabitische vrouwen te gaan die de cultus van Baäl-Peor aanhingen en waar de Israëlieten zich mee begonnen in te laten. Als we welwillend zijn zouden we hier de link kunnen doortrekken die in Js 8,19 (“Wanneer men jullie vraagt om de geesten van doden te raadplegen en naar fluisterende en mompelende waarzeggers te luisteren – elk volk raadpleegt toch zijn goden en vraagt de doden toch om raad voor de levenden?...”) en Js 19,3 (“Egypte verliest zijn hoofd, raakt buiten zinnen. Ik zal al zijn plannen verijdelen. Dan wenden zij zich tot hun goden en bezweerders, ze raadplegen geesten van doden en waarzeggers”) worden gemaakt. Maar hier zien we dat geesten en doden parallel worden genoemd met goden. Enerzijds, opnieuw als we welwillend zijn, zouden we in deze verzen de goden als de doden kunnen interpreteren, maar dat verhindert dan weer niet dat in Numeri 25,2 helemaal geen sprake van doden is, maar van goden, het zou dan eerder binnen de religieuze cultus van Baäl om de *rp'um* kunnen gaan, die dan niet als de doden zouden worden beschouwd, maar als lagere godheden binnen de cultus van Baäl. Daarom stelt Philip Johnston naar alle eerlijkheid: “Although *elohim* is one of the most frequent biblical terms, it occurs only very rarely for the spirits of the dead.”<sup>65</sup>

### 2.2.2. Verzameld worden tot het volk als eufemisme voor doodgaan

63 Ibid., p. 142.

64 Cf. Ibid., p. 143-144.

65 Ibid., p. 149.

Vooral voor koningen wordt in de Hebreeuwse Bijbel een specifieke spreuk gebruikt voor hun dood. Namelijk het neerliggen bij hun voorouders of zoals het eerder wordt gebruikt: dat ze “ten ruste gingen bij hun voorouders” (1 K 2,10; 14,20; 22,40; 2 K 20,21). Er wordt hierbij geen onderscheid gemaakt tussen goede en slechte koningen. Zo wordt gezegd van koning David dat hij ten ruste ging bij zijn voorvaders, maar net zo wordt dit gezegd van koningen zoals Achab (1 K 22,40) en Jerobeam (14,20) die moeilijk verward zouden kunnen worden met goede koningen in de ogen van JHWH. Volgens Spronk zien velen hierin een echo van het begraven worden in het familiegraf, zoals we ook te lezen krijgen in het Jozefverhaal: “... zweer dat je me niet in Egypte begraaft. Als ik straks gestorven ben, breng mij dan weg uit Egypte en begraaf me in het graf van mijn voorouders.” (Gn 47,29-30) Het is niet zo goed duidelijk uit de vertaling, maar in het Hebreeuws wordt in b.v. Gn 47,30 (וַיִּשְׁכַּבְתִּי עִם־אֲבוֹתַי) dezelfde constructie gebruikt als in 1 K 14,20 (וַיִּשְׁכַּב עִם־אֲבוֹתָיו), uiteraard met andere uitgangen. Maar in Gn 47,30 wordt vervolgens de betekenis hiervan uitgelegd als “begraaf me in het graf van mijn voorouders.”

Maar deze veralgemening gaat niet steeds op in de Hebreeuwse Bijbel. Volgens Spronk werden vele van de genoemde koningen die bij hun voorouders ten ruste werden gelegd, niet begraven in het graf van hun voorouders: David werd b.v. in de Davidsburcht begraven (Zion) (1 K 2,10), ook van Achaz wordt expliciet gesteld dat hij niet bijgezet werd in de graven der koningen (2 Kr 28,27) en Manasse werd dan weer in de tuin van zijn huis begraven (2 K 21,18).<sup>66</sup>

Volgens Klaas Spronk zou de uitdrukking “ten ruste gaan bij zijn vaderen” “may originally have referred to the union of the deceased with his ancestors in the world of the dead and not to his burial as can be inferred e.g. from Gen 25,8-9.”<sup>67</sup> Volgens Meyers geciteerd door Segal echter “is het mogelijk dat die zin oorspronkelijk over de praktijk gaat om de beenderen van de familie na een tijd bij elkaar te leggen wat een vernieuwing was uit de ijzertijd, zoals we kunnen zien in de Bijbelse periode.”<sup>68</sup>

Heidel merkt verder nog op dat in meer dan twee derden van de verzen te lezen is: “Hij ging bij zijn vaderen te ruste en werd begraven” (b.v. 2 Kr 12,16 WB). Hier moet trouwens opgemerkt worden dat de tweeledigheid in de verzen in de Nieuwe Bijbelvertaling niet duidelijk zichtbaar zijn; meestal worden de twee gedeelten tot één gedeelte vertaald, waardoor niet duidelijk is dat de persoon zowel bij zijn vaderen ten ruste werd gelegd als werd begraven (in het Hebreeuws : וַיִּשְׁכַּב רַחֲבֵעַם עִם־אֲבוֹתָיו וַיִּקְבֶּר (2 Kr 12,16 MT)). Volgens Heidel is hierdoor duidelijk dat “hij ging bij zijn vaderen te ruste” een equivalent is voor “hij stierf”.<sup>69</sup>

Verder, het gebruikte woord dat hier met “te ruste gaan” wordt vertaald (שָׁכַב) wordt sowieso al eufemistisch gebruikt in de Hebreeuwse Bijbel om het dood zijn mee aan te duiden (Job 14,12; Js 43,17).

Verschillende keren wordt trouwens het “te ruste gaan” in parallel gebruikt met “sterven”. Zo lezen we b.v. in 2 Kr 16,13-14 in de Willibrordvertaling: “Hij ging bij zijn vaderen te ruste en stierf in het eenenveertigste jaar van zijn regering. 14 Hij werd bijgezet in het graf dat hij zich in de Davidstad had laten uithouwen; men legde hem op een rustbed, dat geheel met welriekende kruiden en specerijen, volgens kunst toebeleid, bestrooid was, en men ontstak een buitengewoon groot dodenvuur voor hem.” Opnieuw wordt in de Nieuwe Bijbelvertaling vers 13 in één geheel weergegeven: “In het eenenveertigste jaar van zijn regering ging Asa bij zijn voorouders te ruste.” Toch zien we in de Masoretische tekst dat de Willibrordvertaling hier iets nauwkeuriger is: “וַיִּשְׁכַּב וַיִּשְׁכַּב אֲסָא עִם־אֲבוֹתָיו וַיָּמָת בְּשָׁנָת אַרְבַּעִים וְאַחַת לְמַלְכוּתוֹ”.

### 2.2.3. Opwekking van de doden

#### 2.2.3.1. GEESTENBEZWERING

66 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 240; zie ook JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 34.

67 Ibid., p. 240.

68 SEGAL, *Life after Death*, p. 121.

69 Cf. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, p. 145.

Johnston stelt dat geestenbezweering iets was dat vrij vaak voorkwam in de omringende volken, behalve misschien bij de Egyptenaren en de Hittieten,<sup>70</sup> en we zien de echo's hiervan terug in de Hebreeuwse Bijbel, vooral dan in negatieve context. Necromantie werd namelijk in de Torah verboden, volgens Levenson was het ooit een wijdverspreid gebruik en volgens sommige geleerden, aldus Levenson, zou het verbod een vrij late ontwikkeling zijn geweest;<sup>71</sup> zo staat er in Lv 19,31: "Raadpleeg geen geesten en schimmen van doden. Wie zich tot hen wendt, verontreinigt zichzelf. Ik ben de HEER, jullie God." en in Dt 18,10-11 staat er expliciet: "Er mag bij u geen plaats zijn voor mensen die hun zoon of dochter als offer verbranden, en evenmin voor waarzeggers, wolkschouwers, wichelaars, tovenaars, bezweerders en voor hen die geesten raadplegen of doden oproepen." (cf. Lv 20,6) Ook in Js 8,19 wordt er negatief over geestenbezweering gesproken: "Wanneer men jullie vraagt om de geesten van doden te raadplegen en naar fluisterende en mompelende waarzeggers te luisteren – elk volk raadpleegt toch zijn goden en vraagt de doden toch om raad voor de levenden?" Interessant is dat het woord dat men hier met "fluisterende" vertaalt פִּזְזָה in eerste instantie gebruikt werd om het getsjirp van vogels mee te beschrijven (vergelijk Js 10,14; Js 38,14), wat volgens sommige geleerden, aldus Segal, dan weer een verwijzing lijkt naar de vogelachtige personages van de omgevormde voorouders van Egypte, Mesopotamië en Kanaän.<sup>72</sup> Als dit inderdaad het geval is dan wordt hier duidelijk gealludeerd dat het niet de doden zijn die tjirpen als vogels volgens de schrijver, maar de geestenbezweerders zelf, waardoor we bijna kunnen stellen dat hier necromantie wordt afgedaan als een fabel. Toch lijken de teksten die het raadplegen van geesten verbieden niettemin te suggereren dat necromantie ondanks dat het verboden was, toch effectief was.<sup>73</sup>

Het enige verhaal in de Hebreeuwse Bijbel die een duidelijke ervaring van necromantie verhaalt lijkt het verhaal van de "Heks van Endor"<sup>74</sup> te zijn. De meeste geleerden volgens Johnston gaan ervan uit dat het hoofdstuk waarin dit verhaal staat (1 Sam 28) pre-Deuteronomistisch is.<sup>75</sup> Johnston haalt sommigen aan die menen hierin een origineel verhaal te zien van een anonieme geest of onderwereldgod en dat het later door een schrijver uit de late achtste eeuw werd veranderd naar het oproepen van Samuël.<sup>76</sup> Johnston haalt verder ook aan dat volgens Tropper en anderen de verbanning van geestenbezweerders uit het land een latere toevoeging is om te voldoen aan de latere orthodoxie van de vroege monarchie.<sup>77</sup> Lewis stelt echter dat "binnen het perspectief van het Deuteronomistisch legaal materiaal het vreemd is dat er een verhaal werd bewaard over necromantie, terwijl men eerder zou verwachten dat dit uitgefilterd zou worden. Het is zelfs nog verrassender dat de schrijver geen enkele poging doet

---

70 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 150.

71 Cf. Jon D. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 51.

72 Cf. SEGAL, *Life After Death*, p. 112-113.

73 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 158 komt tot dezelfde conclusie. Hij stelt verder ook dat vele geleerden ervan overtuigd zijn dat necromantie veel meer voorkwam in het antieke Israël dan de Hebreeuwse Bijbel aangeeft, en dat vooral door de reformatie van Hezekia en later van Josia, eruit gefilterd zijn. Ook SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 251 geeft aan dat er indicaties zijn in het Israëlitisch geloof dat dode voorouders benaderbaar zijn, maar wijdt hier verder niet over uit, behalve door te stellen dat kwade voorouders niet voorkomen in de Hebreeuwse Bijbel, daar gaat het uitsluitend over demonen. Verder vermeldt hij dat we er mogen van uitgaan dat het geloof in kwade krachten vanuit de onderwereld een belangrijkere plaats in het antieke Israëlitische geloof innam dan we uit de Hebreeuwse Bijbel kunnen halen, het bewijs hiervan ligt volgens hem in de intertestamentische literatuur.

74 Ik gebruik hier de traditionele titel voor deze perikoop, doch er moet opgemerkt worden dat heks in deze een anachronisme is.

75 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 156.

76 Dat het een anonieme geest betrof: mcCarter(1980:421-423); Ades (1990:263); Dat het een god betrof: Dietrich (1987) geciteerd in JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 157.

77 Cf. *Ibid.*

om de effectiviteit van deze praktijk te ontcrachten.”<sup>78</sup> Verder lijkt er een duidelijke literair verband met het verbod op necromantie in Dt 18,9-14, waar hetzelfde vocabularium wordt gebruikt.

Het tragische verhaal vertelt hoe Koning Saul op zoek gaat naar een geestenbezweerder, een beroep dat hij vroeger uit het Rijk heeft verbannen, om te weten wat zijn volgende stappen zouden zijn, daar JHWH hem niet meer antwoordt. Hier komt hij in aanvaring met de heks van Endor die voor hem Samuël oproept. Traditioneel wordt Endor gelokaliseerd in of aan de vallei van Jezreël, en de meeste, zo niet alle van zijn inwoners waren Kanaänieten. De plaats En-dor is veelzeggend daar de betekenis van de naam alleen al aan necromantie gerelateerd lijkt te zijn, het betekent ofwel “bron van vorige generaties” of “bron van raadselachtig heiligdom”, maar verder staat Endor niet bekend als plaats waar necromantie veelvuldiger voorkwam dan elders.<sup>79</sup>

Het woord waarmee de vrouw wordt aangeduid, ob, (אוב) is een karakteristieke term waarmee zowel de geest als de persoon die geesten oproept mee werd bedoeld. In feite kan men letterlijk stellen dat een geestenbezweerder iemand was “die een geest had”. Een zienswijze stelt dat אוב een vooroudergeest is en afgeleid is van het Hebreeuwse woord voor vader (אב).<sup>80</sup> Dit is volgens Johnston momenteel het meest geaccepteerde standpunt.<sup>81</sup> Interessant is ook dat als men het woord אוב gebruikt om geestenbezweerdere mee aan te duiden de LXX het veelal vertaalt met ἐγγαστριμθοῦς wat eigenlijk “buikspreker” betekent, en afgeleid zou zijn van de stem die de geestenbezweerder zou gebruiken.<sup>82</sup> Joodse traditie stelt b.v.: "Ob is the python, who speaks from his armpits; yidde'oni is he who speaks with his mouth (Sanh. vii. 7; Sifra, Lv. xx. 27)."<sup>83</sup> Dit komt verder goed overeen met hoe de Talmoed beschrijft hoe een geestenbezweerder zijn klanten misleidde door b.v. luchtkussens onder zijn oksels verborgen te houden om een sissend geluid voort te brengen die men aan de doden toeschreef. Sommige mediums gebruikten dan weer een been van een “yaddua” in hun mond, waarmee ze magisch konden spreken. De bezitter van de geest boog zich bij het spreken ook voorover om het te laten uitschijnen alsof hij sprak vanuit zijn ledematen en armen.<sup>84</sup>

Het wordt soms betwijfeld<sup>85</sup> of het Samuël was die opgewekt werd, maar een demon die zich voordeed als Samuël. Eén van de bewijzen die men hiervoor aandraagt is dat de profetie van de geest Samuël niet exact zo zou zijn uitgekomen als hij heeft voorspeld; In 1 S 28,19 staat er namelijk: “En om diezelfde reden zal hij Israël samen met jou aan de Filistijnen uitleveren. Morgen zijn jij en je zonen hier bij mij, en het leger van Israël zal hij aan de Filistijnen uitleveren.” Volgens sommigen is dit echter in tegenspraak met de geschiedenis zoals verhaald in 1 S 31,1-8, want niet al zijn zonen stierven die bewuste dag, er is maar sprake van drie (Jonathan, Abinadab en Malkisua), terwijl Saul minstens zeven zonen heeft gehad. Maar dit lijkt mij niet helemaal correct, want er staat niet in de voorspelling dat al zijn zonen zouden sterven, meer nog, de literaire constructie in beide verzen is soortgelijk. Dus meer dan een onvolledigheid lijkt dit niet.

78 Theodore J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Harvard Semitic Monographs, Volume 39, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 117.

79 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 157. De eerste betekenis kan ik wel terugvinden in de concordantiën, maar de tweede betekenis is uitsluitend een vertaling die ik bij Johnston heb gevonden.

80 Cf. J. LUST, *On Wizards and Prophets, in Studies on Prophecy: a Collection of Twelve Papers*, Leiden, Brill, 1974, p. 135-136.

81 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 162.

82 Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Stuart JONES, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=30864> (toegang: 16.06.2019).

83 *The Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11411-necromancy>, (toegang: 18.01.2019).

84 Cf. *The Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11411-necromancy>, (toegang: 18.01.2019).

85 Volgens HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, p. 189 was het een demonische verblinding. Dat is b.v. ook de overtuiging van de Jehovah's Getuigen (cf. <https://wol.jw.org/nl/wol/d/r18/lp-o/1955685?q=1+Samu%C3%ABl+28&p=par#h=22> (toegang: 09.03.2019).

Mij lijkt sterk dat hier een demon zou bedoeld zijn, gezien de taal die in dit hoofdstuk werd gebruikt. De schrijver laat er weinig twijfel over bestaan wie er werd opgewekt, en doet dat met besliste termen.<sup>86</sup> In de Deuterocanonieke boeken laat Jezus Sirach er ook geen twijfel over bestaan dat het daadwerkelijk Samuël was die werd opgewekt (Sir 46,20). Interessant hier is ook de denkwijze omtrent het verschijnen van een geest: “But three things have been said about the one who resuscitates a dead person by necromancy: he who resuscitates, sees him, but does not hear his voice; he who needs him, hears his voice, but does not see him; and he who does not need him, does not hear or see him.”<sup>87</sup> Dit lijkt ook duidelijk uit het verhaal waar de geestenbezweerster, de verschijning van Samuël uitlegt aan Saul. Saul herkent Samuël vervolgens aan zijn mantel, wat een karakteristiek kledingstuk van Samuël was, waarmee Saul enige geschiedenis had (1 S 15,27), vervolgens lijkt Samuël door Saul gehoord te worden.

Verder dient ook opgemerkt te worden dat er ook emotionele bezwaren mee gemoeid lijken om de letterlijkheid van dit verhaal te betwisten, zo stelt b.v. Samuel Drew in de 19de eeuw: “But to this opinion [de letterlijkheid van het oproepen van Samuël] it has been justly objected, that it is repugnant to the order of the natural world, and of the doctrines of revelation respecting the state of the dead.”<sup>88</sup>

Een verdere discussie hieromtrent die men dus al eeuwen voert, ligt buiten het bestek van dit onderzoek, en hiervoor kan ik verwijzen naar het artikel van Smelik.

Wel belangrijk voor ons onderzoek zijn drie nauwkeurig gekozen woorden in deze perikoop.

- De opgeroepen Samuël wordt in deze namelijk geen geest, dode, of zelfs *refa'im* genoemd, maar een God (אלהים; *elohim*).
- Verder komt hij op uit de aarde. Zoals we later nog zullen zien geven verschillende Schriftplaatsen de plaats van *Sheol* aan als diep in de aarde. Wat volgens Smelik dan weer het Rabijns standpunt lijkt tegen te spreken dat de zielen van de rechtvaardigen onder de stoel van de Heilige verblijven tot de dag van het oordeel.<sup>89</sup> Het lijkt dan meer in samenspraak met de lering dat de ziel van een dood persoon nog zo'n twaalf maanden met zijn lichaam verbonden blijft. Deze periode wordt gezien als een zuivering voor de ziel, waarna de rechtvaardige ziel naar het paradijs gaat.
- Verder vraagt de opgewekte Samuël aan Saul: “Waarom heb je me opgeroepen en mijn rust verstoord” (1 S 28,15). Eventueel zou men hier kunnen denken met verzen over de dood als een slaap dat ook hier Samuël in *Sheol* of in de aarde ten ruste ligt. Maar men moet hier wel de kanttekening maken dat het woord hier vertaald met het verstoren van zijn rust (רגז), nergens anders wordt gebruikt wat doden betreft. Het wordt zelfs gebruikt om het beven van aardse dingen of hele naties mee aan te duiden (cf. Jl 2,1; Js 23,11). Dus lijkt het een stuk intenser te zijn dan uitsluitend iemand in de slaap storen.

### 2.2.3.2. OPWEKKING VAN DE DODEN

De opwekking van de doden lijkt zo'n belangrijk concept geweest te zijn in Bijbelse theologie dat het zelfs binnen het judaïsme nog steeds wordt genoemd in het *Shemoneh*

---

86 J. G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel* (TOTC), Leicester, 1988, p. 159 (geciteerd in SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*) besluit het tegenovergestelde door de verraste uitroep van het medium. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, p. 189 ziet het als een demonische verblindings, maar heeft eigenlijk geen argumenten waarom hij dat vindt. Hij staat hier trouwens zeker niet alleen, het is namelijk al zo oud als onze eigen jaartelling, zo stelde b.v. de priester Pionius (ca 250 AD) als verdediging tegen de parallel die getrokken werd tussen dit verhaal en de opwekking van Jezus dat het niet Samuël was die verscheen, maar dat het demonen uit de hel waren die zijn vorm hadden aangenomen en zichzelf toonden tot de vrouw en tot Saul. Bron: K.A.D. SMELIK, *The Witch of Endor: 1 Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D.*, in *Vigilae Christianae*, Vol. 33, No. 2, 1979, 160-179, p. 162-163.

87 Lev. Rabbah 26,7 geciteerd in SMELIK, *The Witch of Endor*, p. 162-163.

88 Samuel DREW, *The Witch of Endor*, in *The Imperial magazine*, Liverpool Vol. 11 Iss 124, 307, p. 307.

89 Cf. SMELIK, *The Witch of Endor*, p. 163.



*esrei* gebed.<sup>90</sup> Shemoneh esrei, betekent 18, omdat het gebed oorspronkelijk uit achttien zegeningen bestond, het wordt ook wel de amidah genoemd van staand, omdat het staand gebeden wordt, en ook wel ha-Tefillah wat het gebed betekent omdat het begrepen werd als het enige gebed dat de vereiste dagelijkse offers verving en dat elke dag gebeden wordt.<sup>91</sup> Het is dus een bijzonder belangrijke liturgie binnen het Judaïsme. Ja'far merkt hier echter wel op dat de Joodse reformatiebeweging, die blijkbaar geloof in de opwekking verwerpt, deze zegen heeft herschreven en de aanhaling naar de opwekking van de doden heeft verwijderd.<sup>92</sup> Levenson haalt hiervan verschillende voorbeelden aan. David Einhorn bijvoorbeeld die een “vervanging van de doctrine van de opwekking met “het idee van een pure, spirituele onsterfelijkheid” voorstond, verving de klassieke uitdrukking “you who revive the dead” met een andere traditionele liturgische zin, de zegening die men reciteerde nadat men door de Torah geroepen werd: “Who has planted immortal life within us.”<sup>93</sup>

De belangrijkheid van deze theologische constructie kan ook gezien worden in de Mishnah, waar een deel hebben aan de komende wereld verbonden wordt met het geloof in de opwekking: “These have no share in the World to Come: One who says that [the belief of] resurrection of the dead is not from the Torah, [one who says that] that the Torah is not from Heaven, and one who denigrates the Torah.”<sup>94</sup> Toch lijkt een opwekkingstheologie niet echt aanwezig in de Torah, tenzij men de interpretaties erop na slaat. Zo wordt bijvoorbeeld in de *pirké de-Rabbi* de hele Torah naverteld waarbij verschillende keren een opwekking naar voren komt. Zo wordt in het verhaal van Isaäk bijvoorbeeld verteld dat zijn ziel uitging wanneer het zwaard zijn hals bereikte, en terugkeerde wanneer God het woord nam om Abraham te stoppen. Hierbij zou Isaäk de eerste zijn geweest die de zegening van het Gevurot uit zou hebben gesproken:

“Rabbi Jehudah said: When the blade touched his neck, the soul of Isaac fled and departed, (but) when he heard His voice from between the two Cherubim, saying (to Abraham), "Lay not thine hand upon the lad" (Gen. xxii. 12), his soul returned to his body, and (Abraham) set him free, and Isaac stood upon his feet. And Isaac knew that in this manner the dead in the future will be quickened. He opened (his mouth), and said: Blessed art thou, O Lord, who quickeneth the dead.”<sup>95</sup>

De opwekking van de doden lijkt zelfs in heel de Hebreeuwse Bijbel niet zo'n belangrijke plaats in te nemen als men wel zou denken. Volgens Spronk stelde Dahood b.v. dat er zo'n veertig teksten waren die de opwekking en de onsterfelijkheid bevestigden. Volgens

---

90 De Gevurot (de tweede zegening uit de Amidah, die “machtige daden” betekent) luidt: “You are eternally powerful, Lord; You resurrect (make live) the dead, and cause salvation to the multitudes. You sustain the living with loving concern, you make the dead come alive by virtue of Your great mercy, You are the lifter of those who fall, the healer of those who are sick, and the freer of those who are bound, and maintain Your faithfulness with those who sleep in the dust. Who is like You, Powerful Master, and who is similar to you, King who makes the dead live and salvation flourish? We can have faith in You to make the dead live. Submitting before You, Lord, He who makes the dead live”, geciteerd in Ira F. STONE, *Worship and Redemption: Recovering our Spiritual Vocabulary*, in *Judaism*, Winter 1994, 43, 1, 66-77, p. 68.

91 STONE, *Worship and Redemption: Recovering our Spiritual Vocabulary*, p. 66.

92 JA'FAR, *A comparative study of death and the afterlife in the Abrahamic faiths*, p. 10 ([https://www.academia.edu/6316215/A\\_Comparative\\_Study\\_of\\_Death\\_and\\_the\\_Afterlife\\_in\\_the\\_Abrahamic\\_Faiths](https://www.academia.edu/6316215/A_Comparative_Study_of_Death_and_the_Afterlife_in_the_Abrahamic_Faiths) (toegang: 30.01.2019)).

93 Cf. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 7-8.

94 *Mishna Sanhedrin* 10,1, [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Sanhedrin.10.1?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.10.1?lang=bi&with=all&lang2=en) (toegang: 07.03.2019).

95 *Pirké De Rabbi Eliezer*, 31 vertaling: Gerald FRIEDLANDER, London, 1916: [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_DeRabbi\\_Eliezer.31.10?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.31.10?lang=bi&with=all&lang2=en) (toegang: 5.03.2019).

Spronk gaat hij hierin echter veel te ver doordat hij de meeste van zijn bewijs afleidt uit ambigue nieuwe betekenissen van woorden en zinnen gebaseerd op de West-Semitische grammatica, zonder veel rekening te houden met de onmiddellijke context.<sup>96</sup>

Ook binnen het Jodendom kent men blijkbaar een haat-liefde verhouding met de theologie van de opwekking van de doden. Verschillende Joodse stromingen zien dit als een latere ontwikkeling vooral onder invloed van het christendom. Levenson geeft het begrip hieromtrent op volgende manier weer:

“The resurrection of the dead has no early roots or sources in the Hebrew bible, which offers a vision of life and death and the relationship between them that is strikingly different from those that underlie a belief in resurrection. In the Hebrew Bible (except of passages that are very few and very late), death is an altogether unproblematic part of God's plan, and there is neither an expectation nor even a hope to transcend it. Indeed, death is there deemed to be part of God's creation and thus presents no theological scandal at all. When people died, they were thought to descend without exception to the dreary netherworld known as Sheol<sup>97</sup>, from which there was no change or return. Only very late in the period of the Second Temple, as the last books in the Hebrew Bible were being written, did an alternative position appear. This came about because of the insult to the notion of a just God delivered by the death of the martyrs, that is, the undeserved demise of individuals whose death was owing precisely to their fidelity to God and his revelation. The hope for resurrection developed because of the need to compensate the martyrs for their demise, proving God just after all. A major source of this radically new expectation lay in Zoroastrianism, an Iranian religious tradition that had long voiced a hope for the resurrection of the dead. The Jewish doctrine of resurrection was thus not only unprecedented in the Hebrew Bible; it was also in large measure a foreign importation devised to solve a new and embarrassing theological crisis. Though the resurrection of the dead survived in the Judaism of the ancient rabbis, it was not deeply rooted therein and was, in fact, a minor and dispensable item in the theological repertory of classical Judaism.”<sup>98</sup>

Het begrip kent verder ook verschillende interpretaties zodat er niet één eenduidige leer uit voortkomt. Zo lijkt de oordeelsdag uit het Jodendom een andere betekenis te hebben dan de oordeelsdag zoals die in de islam en het christendom wordt begrepen, waar God de doden oordeelt tot eeuwig leven in gelukzaligheid of in verdoemenis. Volgens het jodendom gebeurt de oordeelsdag jaarlijks op de feestdag Rosh Hashanah, wanneer God op zijn hemelse troon zit en de mensen van de wereld oordeelt. Hij beslist wat er met hen zal gebeuren het komende jaar.<sup>99</sup> Volgens de Babylonische Talmoed worden er op die dag drie boeken geopend waar het lot van de slechte, de rechtvaardige en deze ertussen worden neergepend. De namen van de rechtvaardigen worden direct in het boek van leven opgeschreven.<sup>100</sup> Hier herkennen we veel

96 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 284.

97 Verschillende bronnen betwijfelen dit echter, en verdedigen eerder dat enkel de slechten naar *Sheol* gaan. Daarover echter meer in de hoofdstukken over *Sheol*.

98 LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. xiii.

99 Cf. *Mishnah Rosh Hashanah*, 1,2, *The William Davidson Talmud*: [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Rosh\\_Hashanah.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Mishnah_Rosh_Hashanah.1?lang=bi) (toegang: 24.01.2019).

100 Cf. *Rosh Hashanah* 16b.13?ven=Sefaria Community Translation&lang=bi (toegang: 24.01.2019).



van de ziensbeelden die in Da 12,3 beschreven worden, eigenlijk het enige vers in heel de Hebreeuwse Bijbel dat vrij ondubbelzinnig over de opwekking van de doden spreekt, maar ook Daniël wordt over het algemeen als een vrij laat boek beschouwd, meer nog, eigenlijk behoort dit boek volgens de consensus tot de Tweede Tempelperiode (het zou geschreven zijn rond 165 VGT, ten tijde van Antiochus IV Epiphanes).

Ook over de opwekking zelf verschillen de meningen danig, zo zijn er volgens Heidel mystieke stromingen die geloven dat de opwekking niet een eenmalig gebeuren is, maar dat de zielen van de rechtvaardigen herboren worden in een vervolproces van *tikkun olam*<sup>101</sup>. Volgens Heidel wordt in de Talmoed gesteld dat mensen die ernstige zonden begaan hebben, herboren kunnen worden om de dingen recht te zetten.<sup>102</sup>

Nog steeds volgens Heidel was het opwekken van de doden ook een leerstelling die men niet uitsluitend in het antieke Israël terug kon vinden. Babyloniërs gaven bijvoorbeeld de titel *mubalilit miti* (“Degene die de doden opwekt” of “degene die de doden tot leven herstelt”) aan goden zoals Marduk, Nabu, Ninurta en Shamash. Heidel benadrukt echter dat we niet teveel in deze betiteling mogen zien. Volgens hem betekent het uitsluitend dat mensen op de rand van de dood een nieuwe poging tot dit leven krijgen. (vergelijk met het verhaal van Hizkiah in 2 K 20,1-7)<sup>103</sup>.

#### 2.2.3.2.1. EZECHIËL 37,1-14

Dit hoofdstuk, dat ook wel bekend staat als “Het dal van droge beenderen”, is één van de meest gekende en geliefde visioenen van Ezechiël. Ezechiël was actief tijdens de Babylonische ballingschap rond 593 tot 571 VGT, deze verzen werden ondermeer gevonden bij de Qumran-rollen waar ze gedateerd werden tot de 3de eeuw VGT. Dat is ook de tijdspanne waarin geleerden de verzen van Ezechiël dateren (tussen de 6de en de 3de eeuw VGT). Als deze verzen dan ook gerekend zouden kunnen worden tot de opwekkingsverzen, horen deze verzen tot de oudste uit de Hebreeuwse Bijbel die over de opwekking van de doden spreken, toch blijken ze nog steeds heel dicht aan te leunen bij de tijd van de Tweede Tempelperiode.

Eerst en vooral moet wel de kanttekening geplaatst worden dat Levenson aanhaalt dat sommigen in het spreken van droge beenderen een verwantschap zien met het Zoroastrianisme, een antieke Iraanse godsdienst waarin een verwachting van de opwekking van de doden een belangrijke rol speelt, maar volgens John Day kende het Zoroastrianisme niet het begraven van zijn doden, waardoor het visioen dat de Heer hun graven zou openen en ze uit hun graven zou laten komen duidelijk niet met dit Iraans model te vergelijken is.<sup>104</sup> Verder meldt Levenson dat er ten tijde van Ezechiël in ieder geval geen sterke Zoroastriaanse invloed was in Babylonië en Israël.<sup>105</sup> Aan de andere kant zien we echter wel een contradictie in de verzen. Zo wordt in het profetische visioen duidelijk een situatie geschetst waar de beenderen zich in een vallei bevinden, pas in de interpretatie van deze verzen wordt er uiteindelijk gesproken dat “hun” graven geopend zullen worden.<sup>106</sup> Dat heeft volgens Römer sommige bijbelexegeten doen

---

101 *Tikkun Olam* betekent letterlijk “wereldherstel” en heeft te maken met de bewuste en zelfs onbewuste manier van handelen op zo’n manier om de wereld te veranderen. Bron: Bernard KAHANE, “*Tikkun Olam*”: *How a Jewish Ethos Drives Innovation*, in *Journal of Management Development*, Vol 31 No. 9, 2012, 938-947, p. 939.

102 Cf. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, p. 208.

103 Cf. *Ibid.*

104 John DAY, *Belief in Life After Death in Ancient Israel*, in J. BARTON, D. REIMEIR, *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Mercer University Press, 1996, p. 242.

105 Cf. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 158.

106 Cf. Harald Martin WAHL, “*Tod und Leben*” zur *Wiederherstellung Israels Nach Ez XXXVII 1-14*, in *Vetus Testamentum* XLIX, 2, Leiden, 1999, p. 219.

besluiten dat de twee delen door twee verschillende auteurs zijn geschreven, of dat een redacteur heeft ingegrepen, het stuk over het openen van de graven zou volgens Römer het oudste zijn.<sup>107</sup>

De vraag is echter of we hier met recht over opwekkingsverzen kunnen spreken zoals we dit later in het Rabbinische jodendom en ook in het christendom terugvinden.<sup>108</sup> Dit lijkt niet zomaar aan te nemen te zijn. Het hoofdstuk legt namelijk zichzelf uit. De vier laatste verzen hier zijn namelijk de interpretatie van de tien voorgaande verzen. Hierbij wordt aangegeven dat de dode beenderen het volk van Israël zijn dat in ballingschap leeft na de verwoesting van de tempel in de zevende eeuw VGT. Zij hebben zowat de hoop op bevrijding opgegeven. Dat ze nieuw leven ontvangen en dat ze uit de graven geroepen worden, heeft te maken met het feit dat God Israël terug “tot leven” zal wekken en hen terug zal brengen naar het land van Israël. Levenson beantwoordt de vraag of het om een opwekking van de doden gaat dan ook sceptisch als hij stelt: “What Ezek 37,1-14 presents, in short, is a vision of resurrection that is then decoded as a prediction of exceedingly improbably historical events that the God of Israel will soon miraculously unfold.”<sup>109</sup> Hij vervolgt: “The resurrection, too, is symbolic, as the ensuing decipherment makes clear and as a Talmudic tradition already understood when it classified the event as a “parable” (masal).”<sup>110</sup>

Verder kunnen we ons de vraag stellen of Ezechiël hier dacht in termen van een opwekking tot eeuwig leven, een uitspraak die hier niet voorkomt, meer nog de uitspraak “לְחַיֵּי עוֹלָם” (eeuwig leven), is nergens anders in heel de Hebreeuwse Bijbel te vinden buiten Da 12,3, hoe frequent deze spreuk dan ook binnen de Joodse literatuur van de tweede tempelperiode wordt gevonden. De overige verhalen van een opwekking (gedaan door Elia en door (de beenderen van) Elisha) resulteerden in een natuurlijk leven die uiteindelijk terug zou eindigen. Is dit hier anders? Niet volgens Rabbi Eliezer die stelde: “The dead that Ezekiel revived stood on their feet and recited song to God and died. And what song did they recite? The Lord kills with justice and gives life with mercy.”<sup>111</sup> Ook hier moet terug enige nuance ingebracht worden, want het lijkt er niet op dat Rabbi Eliezer hier niet gelooft in de opwekking van de doden zoals beschreven door Ezechiël, maar dat hij vooral een onderscheid wilde maken met de eschatologische opwekking tot eeuwig leven (die we in de Hebreeuwse Bijbel pas terugvinden in Daniël 12).

Wat we dus vooral van dit hoofdstuk moeten onthouden is dat er geen individuele opwekking lijkt geschetst te worden, maar een collectieve opwekking; het gaat om de opwekking van het volk Israël. Ezechiël lijkt dan ook niet zoals de verschillende rabbi's in Sanhedrin 92b speculeren de opwekking van individuen te beschrijven. Aan de andere kant is dat altijd wel de joodse verwachting geweest rond de opwekking van de doden. Ook de woorden van Tromp zijn in deze veelbetekenend: “Although Judaism, at least since the third century BCE, recognized various concepts of resurrection – that is, it had a variegated repertoire of ways of speaking about life after death, both immediately after an individual's death to collectively, in the eschatological future – it has not immediately recognized Ezekiel 37:1-14 as a reference to it.”<sup>112</sup>

107 Cf. Thomas RÖMER, *Les Vivant et les Ossement des Morts dans la Bible Hébraïque*, in Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER and Jürg HUTSLI, *Les Vivant et Leurs Morts*, Orbis Biblicus et Orientalis 257, Fribourg, Academic Press, 2012, p. 184.

108 Cf. *Pirke de Rabbi Eliezer* 33, vertaling: Gerald FRIEDLANDER, London, 1916 [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_DeRabbi\\_Eliezer.33?lang=en](https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.33?lang=en) (toegang: 09.03.2019).

109 LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 157.

110 LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 158. Levenson citeert hier B. Sanh 92b, volgens mij gaat hij hier echter iets te kort door de bocht. Wie heel het hoofdstuk leest, merkt op dat er in B. Sanh 92b serieus wordt gespeculeerd wie deze opgewekte doden zouden zijn, en dat dit dermate ernstig wordt genomen. (letterlijk staat er te lezen: “The Gemara explains: The school of Eliyahu holds in accordance with the opinion of the one who says: In truth, Ezekiel's depiction of the dry bones that came to life was a parable, from which nothing can be derived with regard to the nature of resurrection.”) <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.92b.3?lang=bi&with=all&lang2=en> (toegang 5.03.2019).

111 B. *Sanh. 92B*, The William Davidson Talmud: <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.92b.3?lang=bi&with=all&lang2=en> (toegang: 22.02.2019).

112 Henk Jan DE JONCE, Johannes TROMP, *The Book of Ezekiel and its Influence*, Burlington, Ashgate, 2007, p. 75.

### 2.2.3.2.2. DANIËL 12,1-3

En zo komen we bij veruit de belangrijkste tekst in de Hebreeuwse Bijbel rond de opwekking der doden. Namelijk Da 12,1-3. Maar in het Bijbels corpus is Daniël een vrij jong boek, geleerden dateren het over het algemeen rond 167 VGT, ten tijde van Antiochus IV Epiphanes, wat het boek eigenlijk situeert in de Tweede Tempelperiode, waar de opwekking van de doden meer vaste vorm krijgt.

Deze verzen kunnen dan ook in zekere mate gesitueerd worden rond de gebeurtenissen van deze periode. Joden hadden het namelijk niet gemakkelijk ten tijde van Antiochus Epiphanes die zelfs op een gegeven moment in de tempel varkens liet offeren (onreine dieren binnen het joods geloof). Uit voorgaande stukken hebben we al kunnen opmaken dat het joodse geloof rond straf en beloning vooral werd gesitueerd rond leven als beloning (vaak een productief leven) en dood als straf voor de onrechtvaardige. Nu moest men echter naar antwoorden zoeken op de vraag wat te doen met al die mensen die in getrouwheid stierven. De opwekking van de rechtvaardigen tot eeuwig leven, en de opwekking van de onrechtvaardigen tot eeuwige verachting, lijkt hier een bijzonder passende oplossing.

Bijzonder is trouwens ook dat b.v. Johannes Calvijn aan deze verzen ook een spirituele betekenis ontleent, het gaat dan niet uitsluitend om een letterlijke opstanding van de doden, maar om een spirituele, het tot leven komen in de kerk.<sup>113</sup> Andere (oudere) Bijbelstudies dachten dan weer ook aan een geestelijk herstel van Israël,<sup>114</sup> en dan worden deze verzen soms opnieuw gekoppeld aan Ez 37. Arno Gaebelein bijvoorbeeld heeft dit nadrukkelijk aan: “We repeat the passage has nothing to do with physical resurrection. Physical resurrection is however used as a figure of the national revival of Israel in that day. They have been sleeping nationally in the dust of the earth, buried among the Gentiles. But at that time there will take place a national restoration, a bringing together of the house of Judah and of Israel.”<sup>115</sup> Maar deze visie houdt dan weer niet echt rekening met het tweede gedeelte dat er ook en opstanding tot schande plaatsvindt.

De consensus lijkt echter eerder zoals ook Rabbi David Kimchi (beter gekend onder zijn acroniem Radak) stelt dat dit allemaal plaatsvindt in de eindstrijd die beschreven wordt in Zach 14.<sup>116</sup>

“Het boek” dat hier in Daniël besproken wordt is geen nieuw gegeven binnen de Israëlitische theologie dat pas nu ter sprake komt. We hebben er al op gewezen dan binnen het Joodse geloof men bij Rosh Hasjana drie boeken ter sprake brengt, maar ook in oudere stukken van de Hebreeuwse Bijbel komt een boek (van het leven) ter sprake (Ps 69,29; cf. Ex 32,32-33)

Interessant is dat de verzen erover spreken dat *velen* tot leven zouden worden opgewekt. Johannes Calvijn acht het hier waarschijnlijk dat met velen allen wordt bedoeld omdat er geen contrast wordt gemaakt met allen of weinigen.<sup>117</sup> Maar dat lijkt zeker niet de consensus. De *Anecdota Oxoniensia* een commentaar op Daniël uit de negentiende eeuw geschreven door Jephth Ibn Ali vergelijkt dit vers met Est 8,17, waar wordt gesproken dat velen (maar niet allen) zich aansluiten bij de Joden. Vervolgens vergelijkt hij dit vers met Ezechiël (en het hoofdstuk over “het dal van droge beenderen”) dat het uitsluitend zij die in gevangenschap gestorven waren betrof, wat niet dezelfde staat was van zij die stierven onder de monarchie.<sup>118</sup> Ook Collins neemt het woord “velen” hier letterlijk en gelooft dat sommigen van de doden dus ook helemaal niet

---

113f. Johannes CALVIJN, *Commentary on Daniel*, Vol 2, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1852, p. 370.

114 Cf. J. N. DARBY, *Studies on the Book of Daniel: A Course of Lectures*, London, J.B. Bateman, 1864, p. 120; William KELLY, *Notes on the Book of Daniel*, London, George Morrish, 1865, p. 224.

115 Arno C. GAEBELEIN, *The Prophet Daniel*. “Our Hope” Publications, 1911, p. 200.

116 Cf. Rabbi David KIMCHI, *Commentary Upon the Prophecies of Zechariah*, London, J. Duncan, 1837, p. 178.

117 Cf. CALVIJN, *Commentary on Daniel*, p. 370.

118 Cf. Jephth Ibn ALI The Karaite, *Anecdota Oxoniensia. A Commentary on the Book of Daniel*, Oxford, Oxford University Press, p. 75.

zullen opgewekt worden.<sup>119</sup> Montgomery dan weer lijkt het vrij normaal te vinden dat het vers uitsluitend de opwekking verhaalt van zij die onomwonden goed zijn, of onomwonden slecht, de mensen die hier ergens tussenin vallen worden genegeerd, en blijven dus schaduwen (zoals we al hebben gezien is dat een veelvoorkomende vertaling voor het woord *refa'im*).<sup>120</sup>

Toch kunnen we deze verzen niet gewoon wegzetten als een evolutie van de gedachte rond de opwekking van de doden die vooral zijn opgang kreeg in de Tweede Tempelperiode. Want er wordt al veel eerder gewag gemaakt van soortgelijke eindtijdelijke gebeurtenissen in de Hebreeuwse Bijbel. Job lijkt er bijvoorbeeld al van te gewagen in 14,12 waar staat: “Een mens gaat liggen en staat niet meer op. Zolang de hemel zal bestaan, ontwaakt hij niet, hij wordt niet uit zijn slaap gewekt.” Verder laat Job duidelijk zien dat er wel een hoop bestaat voor zij die dood zijn: “Als een mens sterft – kan hij dan herleven? Dan zou ik heel mijn tijd uitdienen, totdat ik werd afgelost.” (Job 14,14). Ook in de apocalyps van Jesaja (hoofdstukken 24-27 van het boek) wordt een parallel met deze verzen getrokken, en ook hier zien we de tweedeling tussen zij die zullen opstaan en zij die niet zullen opstaan. Zo wordt in Js 26,14 nog gesproken dat de doden niet zullen herleven en schimmen (*refa'im*) niet zullen opstaan. Vervolgens wordt in vers 19 echter wel resoluut gesteld: “Jullie doden zullen herleven, de lijken opstaan. Ontwaak, jullie daar in het stof, en jubel! Uw dauw is een dauw die leven geeft, de aarde brengt haar schimmen weer tot leven.”

Ook Levenson maakt duidelijk: “Although Dan 12,1-3 was surely the first passage in what is now the canonical Bible to speak of “a double resurrection of the righteous and the wicked and judgment of the dead”, the idea was already present in apocalyptic Jewish circles beforehand and cannot be attributed to the immediate situation of the martyrs of the Antiochian persecutions of 167-164 BCE.”<sup>121</sup>

### 3. De onderwereld

Johnston<sup>122</sup> stelt dat de antieke wereld zowat overall geloofde in een gelaagd universum: de hemelen waren voor de grote goden, de aarde was voor de mensen en de onderwereld was voor de doden en de mindere goden. Terwijl in vele opzichten de Hebreeuwse Bijbel deze gelaagdheid lijkt te volgen – God en de engelen wonen in de hemel, de mens woont op aarde, en de doden gaan naar *Sheol*, die over het algemeen begrepen wordt als de onderwereld<sup>123</sup> – is hij verder bijzonder vaag over de onderwereld zelf. Zo vindt men in de Hebreeuwse Bijbel geen gedetailleerde heldenverhalen van mensen die afdalen naar *Sheol*, of er terug uit opstijgen. *Sheol* wordt als een gegeven geportretteerd zonder dat er veel over uitgelegd wordt. Dat is ook de conclusie die Shaul Bar trekt wanneer hij Theodore Gaster citeert: “The Old Testament offers no formal doctrine concerning the destination and fate of the dead; all that it says on the subject belongs to the domain of popular lore.”<sup>124</sup> Sellers merkte dit ook op wanneer hij stelde: “It is not uncommon to hear the assertion that the ancient Israelites had no belief in immortality and that we must look to the rabbinic literature or the New Testament for any teaching on the subject.”<sup>125</sup> Vervolgens schetst Sellers een soort van evolutie hoe het theologisch idee van een onsterfelijkheid kon zijn ontwikkeld volgens degenen die in zijn vorige citaat werden

---

119 Cf. John J. COLLINS, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Eerdmans publishing, 1984, p. 102.

120 cf. James A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edinburgh, T & T Clark, 1959, p. 471.

121 LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 197.

122 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 63.

123 Daarom kwam Bernhard Lang omtrent de antieke Semieten tot dezelfde gelaagdheid als Johnston schetst voor de antieke wereld. Bron: Bernhard LANG, *Afterlife: Ancient Israel's Changing Vision of the World Beyond*, in *Bible Review* 4:1, Feb 1988, (elektronische editie).

124 Shaul BAR, *Grave Matters: Sheol in the Hebrew Bible*, in *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 43, No. 3, 2015, 145-153, p. 151.

125 SELLERS, *Israelite Belief in Immortality*, p. 2.

genoemd: de Israëlieten evolueerden van animisme naar fetisjisme naar plytheïsme en henotheïsme om uiteindelijk bij monotheïsme uit te komen, zo zou het denken van de menselijke ziel geëvolueerd kunnen zijn van geen enkele mening over het leven na de dood naar een geloof in de schaduwen van *Sheol*, naar het idee van een toekomstige beloning of straf naar het dogma van de opwekking van de doden.<sup>126</sup> Hij maakt dan ook even later de opmerking dat elk primitief volk dat we kennen een sterk geloof in onsterfelijkheid had. Dus waarom zou dat anders zijn bij de Israëlieten?<sup>127</sup> Maar ook hij komt tot de constatactie dat er in de Hebreeuwse Bijbel geen enkel uitgebreid relaas is van wat er gebeurt met de geest van de doden. Het wordt enkel incidenteel aangehaald en de verhalen zijn uiteenlopend.<sup>128</sup> Dat is niet de conclusie die Bar maakt wanneer hij enkele geleerden citeert: Oesterley schrijft b.v.: “We find in the Old Testament a mass of antique conceptions regarding life beyond the grave which the Israelites shared with other peoples, and which had been handed down from time immemorial.”<sup>129</sup> Ook Tromp besluit dat de Psalmen verschillende speculaties over het leven na de dood hebben: “The references to the hereafter in the Psalter are extraordinarily numerous and they seem to imply that the people’s conceptions of after-life were not so elementary and primitive as is often believed. Even if this range of ideas was not originally popular, it must have become so through the Psalter.”<sup>130</sup>

Johnston vindt de beschrijving van *Sheol* vrij obscuur wanneer hij stelt: “*Sheol* occurs mostly in psalmodic, reflective and prophetic literature, where authors are personally involved in their work. By contrast, it appears only rarely in descriptive narrative, and then almost entirely in direct speech. In particular “*Sheol*” never occurs in the many narrative accounts of death, whether of patriarchs, kings, prophets, priests or ordinary people, whether of Israelite or foreigner, of righteous or wicked. Also “*Sheol*” is entirely absent from legal material, including the many laws which prescribe capital punishment or proscribe necromancy. This means that “*Sheol*” is very clearly a term of personal engagement.”<sup>131</sup>

Er wordt veel meer uitgeweid over de tegenstelling leven en dood dan over de onderwereld. Ter vergelijking: מוֹת in de qal komt zo’n 600 keer voor in de Hebreeuwse Bijbel<sup>132</sup>, terwijl het woord *Sheol*, maar 65 keer voorkomt (66 keer als je Js 7,11 meetelt, waar in de MT inderdaad *Sheol* wordt gebruikt, maar niet in de LXX en de vulgaat), en de meeste vermeldingen vindt men in de poëtische literatuur.<sup>133</sup> Volgens Johnston verklaren verschillende geleerden dit door te stellen: “This is the result of a later orthodoxy misreading other underworld allusions, accidentally or deliberately, and that ancient Israel was more preoccupied with the afterlife than the Hebrew Bible implies.”<sup>134</sup> *Sheol* wordt dan ook vooral poëtisch beschreven, alsof er een dieperliggende betekenis achterligt, die voor ons hedendaagse mensen vrij verborgen blijft. Dat het om een naam gaat met een bepaalde betekenis kunnen we enerzijds al afleiden uit het feit dat *Sheol* altijd voorkomt zonder een bepaald lidwoord, wat typisch is voor namen.<sup>135</sup> Verder worden er uiteraard wel enkele dingen onthuld over *Sheol*, maar zoals gezegd blijven de schrijvers van de Hebreeuwse Bijbel hier erg vaag in. Zo wordt *Sheol* inderdaad gesitueerd in het diepste van de aarde: om er te geraken daalt men af (יָרַד) (cf. Nu 16,30.33; 1 S 2,6; 1 K 2,6.9; Ez 31,17) en om eruit te ontsnappen gaat men op (עָלָה) (cf. 1 S 2,6; Ps 139,8), en vaak wordt het weergegeven met voorzetsels van diepte (cf. Dt 32,22; Job 11,8; Ps 86,13; Spr 9,18).

---

126 Cf. Ibid. p. 3.

127 Cf. Ibid. p. 5.

128 Cf. Ibid. p. 12.

129 Ibid.

130 Ibid.

131 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 72.

132 Ludwig KOEHLER (ed.), Walter BAUMGARTNER (ed.), *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill, 2001.

133 Cf. John J. COLLINS, *Dead, Abode of the*, in David Noel FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, p. 1927.

134 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 66.

135 Cf. ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, p. 1; Henry BURGESS (ed.), *Sheol*, in *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, Vol. 4, Iss. 7, 1856, 116-122, p. 116.



### 3.1. Waar komt het woord *Sheol* vandaan?

Dat er veel onduidelijkheid bestaat over wat *Sheol* nu eigenlijk is, kan men al ondervinden door de verschillende vertalingen. In de Engelse King James Version wordt *Sheol* met drie woorden vertaald: “hell”, “grave” en “pit”. Ook in de Nederlandse Statenvertaling maakt men bij *Sheol* een onderscheid met de woorden “graf” en “hel”, “hel” wordt dan vooral gebruikt wanneer *Sheol* in een negatieve connotatie wordt gebruikt, dat is b.v. het geval in Dt 32,22 waar staat in de Statenvertaling: “Want een vuur is aangestoken in Mijn toorn, en zal bernen tot in de onderste hel (*Sheol*), en zal het land met zijn inkomst verteren, en de gronden der bergen in vlam zetten.” In andere passages is *Sheol* veel neutraler, b.v. in 1 K 2,6 waar in de Statenvertaling staat: “Doe dan naar uw wijsheid, dat gij zijn grauwe haar niet met vrede in het graf (*Sheol*) laat dalen.”

In de King James Version wordt *Sheol*, driemaal met “pit” vertaald (Nu 16,30.33; Job 17,16). Men lijkt deze vertaling vooral gebruikt te willen hebben wanneer in de Bijbelverzen de diepte een belangrijke rol speelde (tweemaal gaat het hier om Korach en zijn familie die door de aarde worden verzwolgen). Een vergelijking tussen de Statenvertaling en de King James Version, maakt duidelijk dat de Statenvertaling niet overal de King James Version is gevolgd, en het dus niet duidelijk is waar de verschillen zich in bevinden. Zo wordt in Nu 16,30 en 33 *Sheol* in de Statenvertaling vertaald met “hel”, terwijl in Job 17,16 *Sheol* dan weer vertaald wordt met “graf”. Opnieuw lijkt de conclusie te zijn dat de Statenvertalers vooral het onderscheid tussen een vreedzame dood en een vreesinboezemende dood in *Sheol* wilden maken en dat dus de nadruk op de diepte van minder belang was. De Nieuwe Bijbelvertaling is dan een stuk consequenter in zijn vertaling van het woord *Sheol*: bijna overal wordt het vertaald met “dodenrijk”. Vreemd genoeg wijken ze hier van af in Am 9,2 waar *Sheol* wordt vertaald met “onderwereld”. Misschien wilden ze hier het onderscheid tussen de hemel en *Sheol* maken, de hemel die zich in de hoogte bevindt, en *Sheol* die zich in de diepte bevindt.

Waar het woord *Sheol* precies vandaan komt is onduidelijk. Ruth Rosenberg geeft aan dat *Sheol* als gebruik om te refereren naar de onderwereld en het dodenrijk in geen enkele andere Semitische taal voorkomt.<sup>136</sup> Verder geeft ze aan dat er eigenlijk twee categorieën zijn om de betekenis van *Sheol* te ontrafelen<sup>137</sup>:

- Een afleiding van een Akadisch equivalent. De meeste hiervan zijn intussen verworpen als etymologische verklaring voor het woord *Sheol*.
- Of een afleiding van een Hebreeuws equivalent; De belangrijkste hiervan die door Ruth Rosenberg pas als tweede is genoemd, is de afleiding van een Hebreeuws grondwoord *שאל* (vragen), die in verbinding staat met de praktijk van geestenbezwering.<sup>138</sup> Finney verbindt het tevens met de naam Saul, die van hetzelfde grondwoord afkomstig is, die juist de vrager was in het verhaal van de “Heks van Endor”.<sup>139</sup> The Anchor Bible Dictionary maakt gewag dat Jastrow 28 vindplaatsen opnoemt waar *שאל* gebruikt wordt om orakels te raadplegen, waaronder referenties naar het raadplegen van doden in Dt 18,11 en 1 Kr 10,13.<sup>140</sup> The Anchor Bible Dictionary laat ook meteen een link zien met het Akkadische woord *Sa'alu* waarvan sommigen de etymologische betekenis van *Sheol* afleiden, wat net als het Hebreeuwse *שאל* “vragen” of “beslissen” betekent.<sup>141</sup> Samen met John Day vind ik wel de etymologische verklaring van Koehler heel interessant; hij stelt dat het woord *Sheol* is afgeleid van het Hebreeuwse grondwoord *שח* (verwoest worden, vernietigd) waaraan de medeklinker *ל* is gehecht.<sup>142</sup> Zijn verklaring

136 Cf. ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol Within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, p. 1.

137 Cf. Ibid., p. 1-2.

138 Cf. Ibid., p. 6.

139 Cf. FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 118.

140 Cf. COLLINS, *Dead, Abode of the*, p. 1927.

141 Cf. Ibid.

142 Cf. DAY, *The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel*, p. 231.

wordt door Ruth Rosenberg geciteerd: “All of these, and also the verb itself, however, if we note its use, must have the heightened sense of a district or domain which is called desolate waste-lying place. This is best expressed by “No Land.” It means the world ... where are found shadowiness, decay, remoteness from God... Nothingness.”<sup>143</sup> John Day verbindt deze betekenis met een ander woord waarmee de onderwereld in de Bijbel wordt beschreven: *Abaddon* (“vernietiging”). Een punt die volgens hem door Koehler niet wordt gemaakt, maar gezien de soortgelijke vertaling wel belangrijk is.<sup>144</sup>

### 3.2. Wat is *Sheol*

Een belangrijke vraag die we ons moeten stellen is wat *Sheol* daadwerkelijk is. De Bijbel is hier bijzonder vaag in.<sup>145</sup> Daarom stelt Bernard Lang ook: “The ancient Semites, unfortunately for 20th-century students of the past, have left us no speculations about life in Sheol. The ancients were apparently uninterested in this question. Their concern was with establishing ritual contact with the world of the dead. Hence, we do not know what they believed existence was like in Sheol. We know only of their belief that in the netherworld the dead would meet their own ancestors, a belief that may have prompted the biblical expression that a person who dies “goes to his fathers” or is “gathered to his people.”<sup>146</sup> (cf. infra)

Dat het een plaats is kunnen we vrij zeker zijn door de Hebreeuwse grammatica van het woord. *Sheol* komt b.v. nooit in het meervoud voor, en het is geen zelfstandig naamwoord, wat aangeeft dat er maar één van zijn soort is.<sup>147</sup> Het wordt nooit verbonden aan persoonlijke bezittelijke voornaamwoorden, noch met demonstratieve voornaamwoorden en het staat nooit in de status constructus. Dat het een plaats is kan men ook afleiden door de *locative he*, die in de Bijbel tien keer aan het woord *Sheol* wordt gehecht en het feit dat het nooit in vrouwelijke vorm voorkomt.<sup>148</sup> Bij dit laatste moet wel de kanttekening gemaakt worden dat Ruth Rosenberg juist stelt dat het woord blijkbaar in een vrouwelijke vorm staat.<sup>149</sup>

Wat we uit verschillende Schriftplaatsen wel kunnen opmaken, is dat *Sheol* geen aantrekkelijke plaats is. Cook stelt b.v.: “Not merely a murky gloom, Israelites experienced the underworld as an animate, malevolent menace.”<sup>150</sup> Finney beschrijft het nog sprekender: “An undesirable abode of wretched shades”, where it knows nothing and sees nothing.”<sup>151</sup> Hij voegt er verder aan toe: “Sheol was an extensive underground area: dark, dusty and gloomy.”<sup>152</sup> Deze beschrijvingen komen natuurlijk niet uit de lucht vallen. Zo wordt *Sheol* beschreven als duister (Job 17,13), het wordt ook beschreven als omringd door stof (Job 17,16). Ook dat *Sheol* poorten heeft wordt een enkele keer vermeld (Js 38,10), wat meteen een vergelijking laat voelen met een stad zoals die in die tijd bestond. Jon 2,7 lijkt zelfs te spreken van grendels, maar gebruikt hier het woord aarde om zijn punt te maken, evenwel wordt ook in Job 17,16 gesproken van grendels, wat waarschijnlijk een verwijzing is naar het definitief karakter van de zielen die in *Sheol* terechtkomen. Verder zijn de vergelijkingen die gemaakt worden tussen *Sheol* en andere zaken, bijzonder negatief: zo wordt *Sheol* vergeleken met een onvruchtbare baarmoeder (Spr 30,16), en meerdere keren wordt *Sheol* in één adem genoemd met vernietiging (Spr 27,20; Job 26,6).

---

143 ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol within the context of Ancient Near Eastern Beliefs*, p. 5.

144 Cf. DAY, *The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel*, p. 231-232.

145 Dat is ook de conclusie van Rosenberg: ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, p. 161.

146 LANG, *Afterlife*.

147 Cf. BURGESS, *Sheol*, p. 117.

148 Cf. Ibid.

149 Cf. ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, p. 1.

150 COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 668.

151 Mark FINNEY, *Afterlives of the Afterlife: The Development of Hell in its Jewish and Christian Contexts*, in J.C. EXUM, D.J.A. CLINES (ed.), *Biblical Reception*, Sheffield, Sheffield Phoenix, 2013, p. 152.

152 Ibid.

Vele van deze beschrijvingen lijken trouwens op beschrijvingen die ook gemaakt werden van de onderwereld door omringende volkeren. Zo ziet Sellers een duidelijk verband met hoe een stuk uit het Gilgamesh verhaal de onderwereld beschrijft als “The land of no return: “A place where the dead dragged out a weary existence in gloom, eating dust, never seeing light, and clothed in feathers.”<sup>153</sup>:

“To the house which none leave who have entered it,  
To the world from which there is no way back?  
To the house wherein the entrants are bereft of li[ght],  
where dust is their fare and clay their food?  
(Where) they see no light, residing in darkness,  
(where) they are clothed like birds, with wings for garments,  
(And where) over door and bolt is spread dust.”<sup>154</sup>

Toch schetst het Gilgamesh-verhaal ook nog een beter beeld van de onderwereld volgens Sellers: wanneer namelijk Gilgamesh, nadat zijn verzoek op eeuwig leven werd afgewezen, in de onderwereld terechtkomt, is hij zijn individualiteit en zijn ervaringen niet verloren, zoals in sommige verzen van de bijbel bij de *Refa'im* wel het geval lijkt.<sup>155</sup>

Finney merkt verder op dat in het Mesopotamisch denken de onderwereld bekend stond als het “House of dust”.<sup>156</sup> Ook in Asia Minor waren de Hittieten volgens Spronk niet erg happig om naar de onaantrekkelijke onderwereld te gaan: “The world of the dead was believed to be a gloomy place where the dead “lived” like shades.”<sup>157</sup>

Spronk geeft verder van de meeste volkeren uit de tijdsperiode (de Egyptenaren, de Mesopotamiërs de Grieken en de Ugarieten in Syrië en Palestina) een beschrijving van hoe zij de onderwereld zagen en wat vooral opvalt is dat er verschillende gelijkenissen bestaan. Zo kan men zowel bij de Egyptenaren en de Mesopotamiërs zien dat het huidige leven belangrijker was dan het leven na de dood. Vanuit Perzië ziet men dan enige gelijkenissen met de opwekking van de doden zoals beschreven in het vorige deel en ook het Griekse denken over ψυχή leek in eerste instantie veel op het idee van de *Refa'im* uit de Hebreeuwse Bijbel, al is uiteindelijk ψυχή veel meer geëvolueerd naar een zelfstandige entiteit, bevrijd van het lichaam. Maar groter zijn volgens mij toch de verschillen. Doorgaans hebben de volkeren een iets positiever idee van de onderwereld dan dat het geval was bij de antieke Israëlieten. Zo zien we b.v. bij de Egyptenaren, dat de ziel van de dode (beschreven wordt van de Faraó) nog steeds verbonden blijft met het lichaam, zodat hij zowel uit het hiernamaals terug kan reizen naar zijn tombe, waar hij zelfs de gebeurtenissen in de muurschilderingen kon beleven als hij dat wilde.<sup>158</sup>

Net als מוֹת lijkt ook *Sheol* een enkele keer gepersonifieerd te worden, vaak dan in combinatie met מוֹת zelf. Zo wordt gesteld dat *Sheol* net als de dood onverzadigbaar is (Js 5,14; Hab 2,5; Spr 27,20). In Spr 1,12 wordt dan weer vermeld dat de levenden door *Sheol* worden verslonden. In Js 14,9 lijkt *Sheol* eerder de gepersonifieerde koning van het dodenrijk te zijn die de moeite neemt om de tiran van Babylon bij zijn komst persoonlijk te groeten en de *refa'im* aanmoedigt hem met beven tegemoet te gaan.

Matthew Suriano geeft aan dat *Sheol* vrij contrasterend is met de gedachte van vreedzaam verenigd te worden met zijn naasten in het graf: “The perceived paradox of Sheol is due to its depiction as a dreary and dismal place for all humanity, which (seemingly) contrast with

153 Sellers, *Israelite Belief in Immortality*, p. 10.

154 Levenson maakt hier gewag dat het om een stuk uit Tablet 12 gaat (in een vertaling van E. A. Speiser), maar binnen het Gilgamesh verhaal staat dit op tablet VII. (<http://www.ancienttexts.org/library/mesopotamian/gilgamesh/tab7.htm> (toegang: 05-04-2019)), geciteerd in LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 36.

155 Cf. SELLERS, *Israelite Belief In Immortality*, p. 10.

156 Cf. FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 26.

157 SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 130.

158 Cf. *Ibid.*, p. 96-165.



the idea of a peaceful reunion with dead kin inside the tomb.”<sup>159</sup> Dit contrast zal er in de Tweede Tempelperiode voor zorgen dat men *Sheol* in zekere mate aantrekkelijker zal maken voor heiligen en goede personen, door er kamers in te onderscheiden. Iets soortgelijks werd volgens Finney in de vroege kerk ook gedaan: zij geloofden ook dat zowel de rechtvaardigen als de onrechtvaardigen naar *Sheol* gingen, maar de heiligen uit het Oude Testament gingen volgens de kerk naar een hoger niveau in *Sheol*, waaruit ze later door Jezus zouden worden verlost.<sup>160</sup>

Sommigen hebben *Sheol* ook gezien juist als een contrast met de eeuwigheid van de ziel, net doordat de ziel niet in een volwaardige toestand kan leven zonder het lichaam. Oscar Cullman b.v. stelde: “It [de ziel] can, to be sure, somehow lead a shady existence without the body, like the dead in Sheol according to the Old Testament, but that is not a genuine life.”<sup>161</sup> En ook Barr stelde dat *Sheol* alleen begrepen kon worden als “not “life after death” but was part of the reality of death itself.”<sup>162</sup>

### 3.2.1. Is *Sheol* het graf?

De meningen lopen bijzonder uiteen of we *Sheol* kunnen zien als een ander woord voor het graf. Pedersen ziet b.v. een bijzondere belangrijke link tussen de onderwereld en het graf die we niet mogen veronachtzamen. De doden zijn volgens hem tegelijkertijd in het graf als ze in *Sheol* zijn. Pedersen zou het waarschijnlijk bijzonder eens zijn met de vertaling van de Nieuwe Bijbelvertaling van *Sheol* in “dodenrijk”, want hij stelt dat *Sheol* het geheel van alle graven is. Hij noemt het het “oer-graf”. Waar er graf is, is er *Sheol* en waar er *Sheol* is, is er graf, en de doden zijn in beide op hetzelfde moment: “Sheol is the entirety into which all graves are merged. Sheol should be the sum of the graves. All graves have certain common characteristics constituting the nature of the grave, and that is Sheol. The “ur”-graves” we might call Sheol; it belongs deep down under the earth, but it manifests itself in every single grave... Where there is grave, there is Sheol and where there is Sheol, there is grave.”<sup>163</sup> Volgens Levenson moeten we echter zeker de kanttekening maken dat Pedersen hieruit niet blijkt te geloven dat de doden stoppen met bestaan wanneer ze in het graf terechtkomen, maar dat hun bestaan dan gewoon uiterst negatief wordt.<sup>164</sup> Heidel lijkt Pedersen enigszins te volgen.<sup>165</sup> Hij wijkt iets af van de beroemde mening van Harris, maar niet echt veel, die *Sheol* eigenlijk gewoon ziet als een synoniem voor het graf. Harris verwijst hier ook naar het enige buitenbijbelse gebruik van het woord *Sheol* in een Joods Arameische tekst in de papyri van Elephantine waar *Sheol* duidelijk uitsluitend graf betekent volgens Harris.<sup>166</sup> Het stuk tekst luidt: “and your bones will not descend to Sheol”.<sup>167</sup> Shaul Bar citeert ter ondersteuning van Harris Rashi die in zijn commentaar op Gn 37,35 stelt dat de gewone betekenis van *Sheol* “graf” is en dat het homeletisch gelijk is aan *Gehinnom*.<sup>168</sup> The Anchor Bible Dictionary geeft wel aan dat de zwakheid van Harris mening ligt in het feit dat Harris geen enkele waardering heeft voor de overgeërfde nalatenschap van de Bijbelauteurs met die van de omliggende volkeren.<sup>169</sup>

Rosenberg laat het idee van *Sheol* als graf echter helemaal varen en stelt dat Pedersen en anderen zich teveel hebben laten beïnvloeden door het buitenbijbels materiaal dat het graf beschrijft als het vormen van een “veritable continuum with the underworld”. Verder stelt ze: “The concept of the grave and of Sheol or its semantic equivalents were consistently kept apart...”

---

159 Matthew SURIANO, *Sheol, the Tomb and the Problem of Postmortem Existence*, in *Journal of Hebrew Scriptures*, Volume 16, 2016, 1-31, p. 3.

160 Cf. FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 154.

161 CULLMAN, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* p. 1.

162 BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, p. 2.

163 PEDERSEN, *Israel: Its Life and Culture*, p. 462.

164 Cf. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 35.

165 Cf. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, p. 170-191.

166 Cf. R. Laird HARRIS, *The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts*, in *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 4, 4, 1961, 129-135, p. 129.

167 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 77.

168 Cf. BAR, *Grave Matters*, p. 145.

169 Cf. COLLINS, *Dead, Abode of the*, p. 1929.

No concept of “ur” grave is attested in the Bible”. Met andere woorden zij ziet *Sheol* niet verbonden met het graf, *Sheol* is uitsluitend de onderwereld.<sup>170</sup>

De waarheid lijkt echter ergens in het midden te liggen. Verschillende Bijbelse verzen, vooral in de poëtische teksten, laten zien dat *Sheol* meer lijkt te zijn dan uitsluitend het graf, met poorten, grendels en schaduwen die erin verblijven. Aan de andere kant zijn er zeker heel wat van de vijftien verzen die *Sheol* noemen die zouden vertaald kunnen worden met het woord “graf”, zonder dat het dan aan betekenis moet inboeten. Dat is trouwens ook de conclusie van Shaul Bar.<sup>171</sup> In zijn conclusie verwijst Bar echter ook naar *gehinnom* als synoniem in de Rabbinische literatuur voor *Sheol*, omdat dit de plaats is waar de kwaaddoeners naar verwezen moeten worden, hier lijkt hij gewoon Rashi te volgen.<sup>172</sup> Maar zoals we later nog zullen zien, lijkt *Gehinnom*, die in het nieuwe testament als *Gehenna* wordt beschreven, een plaats waar inderdaad de kwaaddoeners terecht komen, maar geheel onderscheiden van *Hades*, die als het ware het Griekse equivalent van *Sheol* kan genoemd worden. Ook in de geschriften uit de Tweede Tempelperiode wordt *Gehinnom* steeds meer onderscheiden van *Sheol*, als de specifieke plaats voor kwaaddoeners, die nog net een tikkeltje erger zijn dan deze in *Sheol*, en veel meer parallellen lijkt te vertonen met de christelijke hel.

### 3.3. Wie gaat er naar *Sheol*?

Sommige verzen laten vermoeden dat de bestemming van iedereen *Sheol* was. Zo staat er in Ps 89:49 te lezen: “Leeft er iemand die de dood niet zal zien, die ontkomt aan de greep van het dodenrijk (*Sheol*)?” Ook in Pr 9,10, een hoofdstuk dat vooral de uitzichtloosheid van de dood lijkt te beschrijven, wordt expliciet gesteld: “Daar [naar het dodenrijk (*Sheol*)] ben je altijd naar op weg”. Maar die verzen, die duidelijk bijzonder poëtisch zijn, zijn sterk in de minderheid met de verzen die een bepaalde soort persoon (de onrechtvaardigen) naar *Sheol* verwijzen. Johnston b.v. stelt dat er zeven verzen zijn waar gerefereerd wordt dat er rechtvaardigen naar *Sheol* gaan, maar de meeste van deze verzen handelen over een hypothetische verwijzing naar *Sheol* (zoals de rouwende Jacob, of de gepijnigde Job), en 25 verzen waar het de bestemming van de goddelozen betreft. Daarom kan hij besluiten: “Scholars often portray *Sheol* as the destiny of all, without qualification. But the analysis above shows that it is portrayed predominantly as the fate of the wicked.”<sup>173</sup>

Als het om een vredige, natuurlijke dood gaat van een rechtvaardige, komt het woord *Sheol* over het algemeen niet voor. Zo zien we b.v. wel in het eerste boek van de Hebreeuwse Bijbel Genesis dat al bijzonder vroeg *Sheol* naar voor komt. Namelijk bij Jacob, die rouwt om zijn zoon Jozef die volgens zijn broers door een wild dier gedood is. Jacob stelt b.v. in Gn 37:35: “... ‘Ik zal rouw dragen totdat ik naar mijn zoon in het dodenrijk (*Sheol*) afdaal’”. Het is hier dus wel heel duidelijk dat Jacob ervan overtuigd was dat zijn zoon in *Sheol* verbleef, maar opnieuw: zijn zoon had (zoals hij geloofde) een gewelddadige, niet natuurlijke dood, gestorven. De andere drie vermeldingen in het proces van dit rouwen van Jacob, vermelden geen vereniging met zijn zoon in *Sheol*. Meer nog, in feite zou men Gn 44,31 bijna kunnen zien als een voorwaardelijke clause, waar het door het verdriet is, dat Jacob in *Sheol* terecht zou komen: “Dan kan het niet anders of hij sterft wanneer hij ziet dat de jongen er niet is; door het verdriet dat wij hem daarmee zouden aandoen, zou onze oude vader in het dodenrijk (*Sheol*) komen.” Natuurlijk is de meest voor de hand liggende verklaring hier, dat het gaat om het feit dat Jacob zou sterven van verdriet.

*Sheol* was niet enkel een plaats waar de doden naartoe gingen, maar het was ook een angst die leefde bij levende mensen wanneer hun leven in gevaar was. Spronk haalt ook Pedersen aan die stelde dat dit idee gebaseerd was op het Israëlitische gevoel van totaliteit: “He

---

170 Cf. ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, p. 168-169.

171 Cf. BAR, *Grave Matters*, p. 147.

172 Cf. *Ibid.*, p. 151.

173 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 81.

who is struck by evil, by unhappiness, disease or other trouble is in Sheol, and when he escapes from the misery and “beholds the light” then he has escaped from Sheol.”<sup>174</sup> Levenson probeert dan ook duidelijk het contrast te schetsen tussen het moderne idee van dood als een radicaal stoppen van leven, terwijl voor b.v. de Psalmist het contrast niet tussen leven en dood an sich lag, maar tussen een gezond en succesvol leven en het tegendeel.<sup>175</sup> Abot verklaart dit fenomeen volgens Levenson dan ook treffend: “Those endangered feel that they are in Sheol already’ because they live lives of weakness, defeat, depression, vulnerability and the like.”<sup>176</sup>

Terwijl deze verzen van rechtvaardigen die in *Sheol* terecht zouden komen, ver in de minderheid zijn, is er ook geen enkele vers dat het tegenspreekt. De verzen verklaren niet waarom iemand in *Sheol* terechtkomt, ze laten feitelijk zien dat iemand in *Sheol* terechtkomt, over het algemeen wanneer er een kwade dood optreedt, die door Spronk wordt gedefinieerd als een dood die (1) voortijdig is, of (2) gewelddadig is, vooral wanneer het vervuld is met schaamte (b.v. als iemand door een vrouw of een Israëliet door heidenen werd gedood), (3) wanneer de persoon die sterft geen erfgenaam bezit en (4) wanneer iemand geen correcte begrafenis heeft gekregen.<sup>177</sup> Daarom stelt Cook: “A commonplace idea of biblical scholarship has been that dank, benumbing Sheol was the acknowledged destiny of each and every Israelite.” Maar ook hij maakt de kanttekening: “The interpretation is unlikely. All Israelites must have worried about going to Sheol, but it is highly doubtful that they all ended up there.”<sup>178</sup> Ook Shaul Bar haalt zowel Pedersen, Harris als John Gray aan als personen die zouden hebben vermeld dat *Sheol* de bestemming van alle mensen is.<sup>179</sup> Gray b.v. schrijft: “Sheol is the shadowy, insubstantial underworld, the destination of all, good and bad, without discrimination, where existence is wholly undesirable. The Hebrews in the classical period had no comfortable prospect of the hereafter.”<sup>180</sup> Maar Heidel stelde in tegenstelling b.v. onomwonden dat “as regards Sheol in particular, we have evidence that it, in the signification of the subterraenean realm of the spirits, applies to the habitation of the soul of the wicked only. (Ps 49) Contrawise there is no passage which proves that Sheol was ever employed as a designation for the gathering-place of the departed spirits of the godly.”<sup>181</sup> Rosenberg kwam tot een soortgelijke conclusie en stelde dat *Sheol* verbonden is met het concept van voortijdige of “evil death” die onderscheiden kan worden van het lot dat alle mensen treft. De natuurlijke dood zorgt er volgens Rosenberg voor dat we met onze voorouders verenigd worden en hier wordt *Sheol* geen enkele keer genoemd: “Whenever death is due to unnatural causes, Sheol is mentioned; whenever death occurs in the course of nature, Sheol does not appear.”<sup>182</sup> Toch maakt Rosenberg ook de opmerking dat doordat *Sheol* vaak terzelfdertijd met מוֹת (“het dodenrijk”) wordt genoemd, dat men er een semantische gelijkheid in zag als de gemeenschappelijke plaats waar alle levenden terechtkomen, maar meer recent onderzoek heeft uitgemaakt dat “poetic parallelism has indicated that the choice of fixed pairs of words in parallel arrangement at best serves to indicate connotative values and not denotation.”<sup>183</sup> Ook Johnston verklaart dat de verzen die het hebben over *Sheol* en de rechtvaardigen, dat het nooit gaat om een natuurlijke dood van een volledig leven<sup>184</sup>, maar uitsluitend over voortijdige dood of goddelijke straf.<sup>185</sup> Daarom besluit Shaul Bar ook dat “Sheol

---

174 SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 69.

175 Cf. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 38.

176 Ibid., p. 45-46.

177 Cf. Klaas SPRONK, *Good Death and Bad Death in Ancient Israel According to Biblical Lore*, in *Social Science & Medicine* 58, 2004, 987-995, p. 992.

178 COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 669.

179 Cf. BAR, *Grave Matters*., p. 147 vermeldt: PEDERSEN, *Israel: Its Life and Culture* Vols 1-22, p. 461-462; HARRIS, *The Meaning of the Word Sheol*; John GRAY, *I and II Kings*, 2nd Ed., London, SCM, 1970, p. 102.

180 John GRAY, *I and II Kings*, 2nd Ed., London, SCM, 1970, p. 102.

181 HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, p. 184.

182 ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, p. 88.

183 Ibid., p. 9-10.

184 Hiermee wordt bedoeld een leven dat ten volle is geleefd, dus tot in de oude van dagen.

185 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 82.

de onderwereld is (...) de plaats gereserveerd voor kwaaddoeners.”<sup>186</sup> Ook Levenson maakt de opmerking dat *Sheol* zeer vaak met straf wordt verbonden, degenen die een leven leiden in Gods zegen hoeven niet te denken dat ze naar *Sheol* gaan.<sup>187</sup> Hij verklaart de contradictie tussen de verzen die *Sheol* beschrijven als de bestemming voor iedereen, en die verzen die het vooral als de bestemming van de kwaaddoeners zien, als “de spanning tussen een ouder idee van *Sheol* als de ultieme bestemming voor het hele mensdom en een brutalere en jongere verzekering van de HEER als redder.”<sup>188</sup> Maar hij besluit wel heel zeker: “To imagine that all go eventually to *Sheol*, never to be redeemed therefrom, is to fail to reckon sufficiently with the redemptive dynamics of many biblical narratives, as if the authors of those conclusions wrote with their fingers crossed behind their backs.”<sup>189</sup>

### 3.3.1. Is de hemel een tegengestelde bestemming van *Sheol* voor de heiligen?

Maar waar gingen de rechtvaardigen dan heen als het niet naar *Sheol* was? We hebben al Smelik aangehaald die verhaalde over het rabbinische idee dat een heilige rechtstreeks naar de hemel ging, waar hij verbleef onder de troon van God.<sup>190</sup> Volgens Tahir Ja’far stelt de Haggadah dat negen stervelingen toegang tot de hemel kregen terwijl ze nog leefden: Eliezer, Abrahams dienaar, Serah de dochter van Asher, Bitja, de dochter van de Farao, Hiram koning van Tyrus, Elia, de Messias, Ebed-Melech the Ethiopiër en Jabez b. Judah.<sup>191</sup> Maar in feite zijn er bitter weinig verzen die de hemel als bestemming voor de heiligen verhalen; Dat is b.v. ook de conclusie van Johnston wanneer hij stelt: “There is no clearly articulated alternative to *sheol*, no other destiny whose locations is named, no other fate whose situation is described, however briefly.”<sup>192</sup> En ook Levenson komt tot een soortgelijke conclusie: “In the Hebrew Bible there is no place that serves as the binarity opposite of *Sheol* in the sense that the blessed go there to enjoy a beatific afterlife that is the reverse of the miserable existence in the God-forsaken netherworld.”<sup>193</sup>

Eén van de verzen die het contrast tussen het dodenrijk willen schetsen en een andere plaats, hoger verheven, is Spr 15:24 waar staat: “De levensweg van een verstandig mens voert omhoog, hij blijft op verre afstand van de diepte van het dodenrijk.” Maar dit contrast is volgens Shaul Bar maar schijn, want hij stelt: “This concept [dat het hier om een contrast tussen hemel en hel zou gaan], however, originated in a later period and is foreign to the Hebrew Bible.”<sup>194</sup> Meer nog Shaul Bar haalt Oesterley, André Barucq en William McKane aan, die ernstige twijfel hadden over de authenticiteit van dit vers, maar dat de adjectieven voor omhoog en omlaag geïnterpoleerd zijn wanneer het geloof in het hiernamaals zich ontwikkelde.<sup>195</sup> Het is in ieder geval veelzeggend dat dit vers met andere adjectieven wordt beschreven in de LXX: “The thoughts of the wise are ways of life, so that avoiding Hades he may be saved.”<sup>196</sup> Ook de New Jerome Biblical commentary geeft dit commentaar: “These alternatives evoking the theme of the two ways (with affinity to Deut 28:13-14) are in relation to *sheol* alone and do not express a belief in the afterlife.”<sup>197</sup> Met andere woorden lijkt Spreuken 15,24 eerder een contrast te schetsen tussen leven en dood dan tussen “hemel” en “hel”.

---

186 BAR, *Grave Matters*, p. 151.

187 Cf. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 73.

188 Ibid., p. 75.

189 Ibid., p. 80.

190 cf. SMELIK, *The Witch of Endor*, p. 163.

191 Cf. JA’FAR, *A Comparative Study of Death and the Afterlife in the Abrahamic Faiths*, p. 16.

192 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 199.

193 LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 83.

194 BAR, *Grave Matters*, p. 150.

195 Cf. Ibid.

196 Geciteerd in Ibid.

197 Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMEYER, Roland E. MURPHY (Eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, Prentice Hall, 1968, p. 458.

Meer nog, de vraag waar we naartoe gaan bij onze dood, hield ook duidelijk de schrijver van prediker bezig, want zo vraagt hij in Pr 3,21: “Wie zal ooit weten of de adem van een mens naar boven opstijgt en die van een dier afdaalt naar de aarde?” Dit is nadat hij in vers 20 al gesteld heeft dat “alles naar dezelfde plaats gaat, alles is uit stof ontstaan en alles keert terug tot stof.” Natuurlijk is dit ook weer het vrij pessimistisch beeld dat doorheen heel Prediker naar voren komt.

Waar komt dan het idee van een zaligmakend hiernamaals vandaan, in contrast met het vreselijk lot dat sommigen (of allen volgens sommige verzen) te wachten staat in *Sheol*? Dat komt eigenlijk pas tot stand vrij laat in de Joodse geschiedenis, en vooral dan als antwoord op de theodicee vraag: “waarom lijden goede individuele joden”. Dat was vooral een vraag die gesteld werd beginnende met de eerste tempelverwoesting in 586 VGT, die vervolgens verschillende Israëlitische profeten zoals Amos, Hosea en Jesaja ertoe aanzette een betere toekomst te voorspellen. Maar dit zou pas echt een hoogtepunt krijgen na de verwoesting van de tweede tempel in 70 GT, die een theologische crisis veroorzaakte. Volgens de Rabbi's was het de zondige staat van de Israëlieten die God toeliet om hen verslaan te doen worden. Hieruit volgde het idee van *olam Ha-Ba* (de komende wereld), dat enigszins het lijden in deze wereld verzachtte omdat hij in de komende wereld beloond zou worden, en die beloning zou veel groter zijn dan het lijden geleden in deze wereld.<sup>198</sup> Maar hiermee komen we in het tweede deel van deze studie.

### 3.3.1.1. ZIJN ENOCH EN ELIA DE VROEGE BEWIJZEN VAN GODS INMENGING BIJ DE DOOD?

De Hebreeuwse Bijbel maakt gewag van twee personen die niet de dood zouden hebben gesmaakt. Het gaat om Enoch waarvan in Gn 5,24 verteld wordt: “Enoch leefde in nauwe verbondenheid met God; aan zijn leven kwam een einde doordat God hem wegnam.” De hemelvaart van Elia wordt beschreven in 2 K 2,1-18, het eerste vers hiervan luidt veelbetekenend: “De tijd was niet ver meer dat de HEER Elia in een stormwind in de hemel zou opnemen.” Volgens Spronk zouden deze verhalen aan de ene kant vergeleken kunnen worden met wat er over Utnapishtim en Utuabzu in het antieke Mesopotamië verteld werd. En aan de andere kant zouden deze verhalen de eerste indicaties kunnen zijn dat de hoop van JHWH verder reikte dan dit leven.<sup>199</sup>

Volgens Spronk zou men de herhaling van het “wandelen met God” in het verhaal van Enoch kunnen zien als een verwijzing naar het feit dat na zijn opname Enoch niet stopte met wandelen met God. Vers 22 zou dan gaan om dit leven, terwijl vers 24 handelt over het hiernamaals.<sup>200</sup>

Het is echter niet zomaar eenvoudigweg aan te nemen dat met deze verzen aangegeven wordt dat Enoch en Elia in de hemel werden opgenomen zoals vaak geloofd wordt. Het idee van een opname in de hemel is namelijk pas later ontstaan, ten tijde van de Grieks Romeinse periode. Daarom stelt b.v. Wright omtrent het idee van de opname van Elia: “The story of Elijah's departure from earth was reinterpreted to fit the new religious imagination: Elijah, who was originally considered a super-mortal became a model for the righteous who aspired to join the divine in the heavenly realm.”<sup>201</sup>

Wat Enoch betreft ziet Robin B. Ten Hoopen vijf posities die men kan aannemen wat de betekenis van het vers Gn 5,24 betreft:<sup>202</sup>

- Geen duidelijk standpunt of Enoch nu gestorven was of werd opgenomen;
- Enoch stierf; het is niet duidelijk waar hij naartoe gebracht werd;
- Enoch stierf niet, maar ging naar een niet naderbenoemde plaats;

198 Cf. Pirkei Avot 4:21.

199 Cf. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 258.

200 Cf. Ibid., p. 268.

201 Edward J. WRIGHT, *Whither Elijah? The Ascension of Elijah in Biblical and Extrabiblical Traditions*, in Esther G. CHAZON, David SATRAN, Ruth A. CLEMENTS (Ed.), *Things Revealed, Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden, Brill, 2004, p. 124.

202 Cf. Robin B. TEN HOOPEN, *Where Are You Enoch? Why Can't I Find You? Genesis 5:21-24 Reconsidered*, in *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol 18, 2018, 1-23, p. 1-2.

- Enoch werd opgenomen in de hemel; hij stierf niet of het is onduidelijk of hij nu wel of niet gestorven was;
- Enoch stierf niet, maar werd naar de tuin van Eden gebracht.

Vervolgens verdedigt Ten Hoopen, met verve moet ik toegeven, de laatste positie. Vooral dan door te kijken naar wegnemingsverhalen uit de omringende volkeren uit die tijd.<sup>203</sup>

Eerst en vooral kan eigenlijk vrij duidelijk uit de structuur van de context betwijfeld worden of Enoch nu daadwerk gestorven is; Vanaf Gen 5,3 stelt Ten Hoopen is de structuur van de genealogieën als volgt: “X leefde ... jaren en werd vader van Y en X leefde nadat hij vader werd van Y nog ... jaren en kreeg zonen en dochters, en al de dagen van X waren ... jaren, en hij stierf.” Van deze structuur wordt enkel in de verzen 1-3, 21-24 (de verzen die we hier bespreken) en 29-32 afgeweken. Volgens Ten Hoopen zijn deze afwijkingen opzettelijk om de nadruk te leggen op de verblijfplaats van de personages in deze verzen.<sup>204</sup> Opmerkelijk is in de verzen die wij hier onderzoeken dat met uitzondering van Noach, de dood van alle andere protagonisten expliciet vermeld wordt in Gn 5.<sup>205</sup> Ten Hoopen maakt echter wel de opmerking dat zowel Cassuto als Sarna hebben beargumenteerd dat er eufemismes in de verzen voorkomen voor de dood.<sup>206</sup>

Dat Enoch opgenomen is in de hemel acht Ten Hoopen onwaarschijnlijk en wel voor drie redenen: (1) het is onwaarschijnlijk voor de Bijbelschrijvers, die de hemel enerzijds zagen als het uitsluitend domein van Gods schepping die ofwel de wateren van het firmament bevatten, of als Gods exclusieve domein (2) het is onwaarschijnlijk voor een tekst van voor de Hellenistische periode, voor die periode komen er geen verhalen van hemelopnames voor en (3) het is onwaarschijnlijk voor een redacteur van de P strata, die leefde in of kort na de ballingschap, die niet eens God expliciet in de hemel lokaliseerde.<sup>207</sup> Edward Wright is het helemaal met Ten Hoopen eens, en stelt: “According to the ideology of the Deuteronomistic biblical tradents, the very thought of apotheosis or of ascending to heaven to join the divine realm was not a fitting hope for faithful Yahwists.”<sup>208</sup> Dat kunnen we ook al uit de Bijbel halen, want b.v. in Ps 115,16 lezen we: “De hemel is de hemel van de HEER, de aarde heeft hij aan de mensen gegeven.”

Ook de buitenbijbelse literatuur geeft geen uitsluitel waar Enoch (of Elia) nu eigenlijk naartoe werden gebracht. Ten Hoopen haalt aan dat bepaalde gedeelten van 1 en 3 Enoch beargumenteren dat Enoch in de hemel werd gevonden. Andere delen vermelden dat Enoch naar een mythologische locatie op aarde werd gebracht: zo stelt Wright dat het Boek Jubileeën stelt dat engelen Enoch van het midden van de mensheid brachten naar “the garden of eden in majesty and honour, and there he records the condemnation and the judgment of the world, and all the wickedness of the sons of men. And because of him the water of the flood did not reach the land of Eden; for he was established there as a sign to bear witness against all the sons of men and keep a record of all the deeds of every generation till the day of judgment” (Jub 4,23-24).<sup>209</sup>

Het verhaal van Elia is eigenlijk een stuk duidelijker dan dat van Enoch, hier wordt expliciet gesteld dat Elia in een wervelwind naar de hemel werd gebracht (ויהי בהעלות יהוה את־אליהו בסערה השמים). Het vers lijkt duidelijk: de hemel was de bestemming van Elia. Maar zoals hiervoor al uitgebreid verteld was het idee om opgenomen te worden in de hemel als mens niet gebruikelijk in die tijdsperiode, dat is van veel latere datum. Het probleem zit hier in het gebruik van het woord השמים dat in het Hebreeuws zowel gebruikt wordt om de hemel aan te duiden als woonplaats van de engelen, maar ook als de hemel in de zin van de lucht boven ons (in feite doen we dat in onze moderne talen nog steeds). Wright uit zijn ongenoegen dat de schrijver het iets duidelijker had kunnen verwoorden. Zo had hij het in een genitieve relatie met het woord “wervelwind” kunnen plaatsen, het had ook van een voorzetsel van plaatsbepaling kunnen zijn voorafgegaan, zoals dat gebruikt werd in de Aramese Targum, of het woord had ook met de

203 Zie artikel TEN HOOPEN, *Where are you Enoch?*

204 Cf. Ibid., p. 7.

205 Cf. Ibid.

206 Cf. Ibid.

207 Cf. Ibid., p. 11-14.

208 WRIGHT, *Whither Elijah?* p. 127.

209 Ibid., p. 129.



*locative he* gebruikt kunnen worden, wat vrij gebruikelijk was om zowel luchtwaarts of hemelwaarts aan te duiden.<sup>210</sup>

De mening dat Elia in de hemel verblijft is iets uitgesprokener in de literatuur uit de Tweede Tempelperiode. Zo lezen we b.v. in 1 Mak 2,58: “Elia werd in de hemel opgenomen omdat hij zich met volle overgave voor de wet had ingezet.” Maar ook bij Elia zijn de meningen verdeeld. Volgens Wright b.v. gebruikt Ben Sirach het woord “opwaarts” om te beschrijven wat met Elia gebeurde, waarmee volgens Wright duidelijk aangegeven wordt dat Elia volgens Ben Sirach opwaarts werd genomen, maar niet naar de hemel.<sup>211</sup>

Een groter probleem vormt de combinatie met 2 Kr 21,12-15. In die verzen, die chronologisch een verhaal vertellen dat later is dan de opname van Elia, ontvangt Jehoram, koning van Juda, een brief van Elia. Daarom hebben verschillende historische geschiedkundigen betwijfeld of Elia daadwerkelijk in de hemel werd opgenomen; Josephus b.v. stelde vrij vaag: “Now about that time Elijah disappeared from among men and to this day no one knows his end.”<sup>212</sup> Volgens James D. Tabor heeft zijn vage vermelding waarin hij, in tegenstelling tot wat hij over Enoch schreef, te maken met de discrepantie met 2 Kronieken: “While he [Jehoram] was acting in this fashion and completely disregarding his country’s laws, a letter was brought to him from the prophet Elijah, which informed him that God would inflict severe punishment upon him.”<sup>213</sup> Tabor maakt hier zelfs de opmerking dat er in twee manuscripten de toevoeging aan gemaakt werd: “for he was still on the earth” om alle misverstanden rond Elia weg te nemen.<sup>214</sup>

Ook Thomas van Aquino plaatste Elia niet in de hemel, die was ten tijde van Elia nog niet geopend volgens Thomas: “Elias is opgenomen in den luchthemel, echter niet in den vuurhemel, die de plaats der heiligen is. Zoo ook is Enoch meegevoerd naar het aardsch paradijs, waar hij, zoals men gelooft, met Elias leeft tot aan de komst van den Antichrist.”<sup>215</sup>

Toch proberen sommigen de twee verzen in harmonie te brengen. Zo wordt de chronologische volgorde van de twee verzen in vraag gesteld. Keil en Delitzsch concludeerden: “It is impossible to fix the year of Elijah’s ascension. Neither the fact that it is mentioned after the death of Ahaziah of Israel, which he himself had personally foretold to that ungodly king, nor the circumstance that in the war which Jehoshaphat and Joram of Israel waged with the Moabites prophet Elisha was consulted (ch. 3), warrants the conclusion that Elijah was taken from the earth in the interval between these two events. It is very obvious from 2Ki 3:11 that the two kings applied to Elisha simply because he was in the neighborhood, and not because Elijah was no longer alive.”<sup>216</sup> En even later: “Elisha had entered upon this relationship to Elijah long before Elijah’s departure from the earth (1 Kings 19:19ff.). Elijah may therefore have still been alive under Joram of Judah.”<sup>217</sup>

We kunnen dus gezien de aangehaalde argumenten niet zomaar beweren dat Enoch en Elia rechtstreeks als heiligen in de hemel zijn opgenomen.

## 4. Conclusie

Er lijkt geen eensluidend begrip te zijn in de Hebreeuwse Bijbel van wat er met de mens gebeurt na de dood, als er al iets gebeurt. Ook Cook stelde ter inleiding van zijn essay:

210 Cf. *Ibid.*, p. 125.

211 Cf. *Ibid.*, p. 135.

212 Flavius JOSEPHUS, *The Antiquities of the Jews*, 9,2,2, par 28, [www.ccel.org/ccel/josephus/works/files/ant-9.htm](http://www.ccel.org/ccel/josephus/works/files/ant-9.htm) (toegang: 10.06.2019).

213 *Ibid.*, 9,5,2 par 99.

214 Cf. James D. TABOR, “Returning to the Divinity”: Josephus’s Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses, in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 108, No. 2, 1989, 225-238, p. 228.

215 Thomas van AQUINO, *Summa Theologica IIIa* (vraag 49, artikel 5, sectie 2) vertaling: *Theologische Summa van den H. Thomas van Aquino, Over den Verlosser II* (p. III, Q 46-59), Geloofsverdediging, p. 137-138.

216 Karl FREDREICH, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament: 1 & 2 Kings; 1 & 2 Chronicles*, Peabody, MA, Hendrickson, 1996, Vol 3. p. 209-210.

217 *Ibid.*, Vol 3 p. 643.

“We must not assume any sort of uniform, unchanging perspective on death and the afterlife in ancient Israel.”<sup>218</sup> Dat is ook de opmerking die Johnston maakt: “Most importantly, its theological bedrock is that faith in Yahweh is experienced in this life, not after death: death and the dead lie largely outside the sphere of their religious beliefs. So to expect the Old Testament to have a uniform view of death would be quite wrong. And even to expect its perspectives on death to from a recognizable whole may be inappropriate.”<sup>219</sup> Ook Segal is het hiermee eens: “It could be that Hebrew culture foresaw no significant afterlife for the dead, that the covenant had nothing to say about the afterlife except to warn against believing that another god could supply one. That belief would make the Hebrews absolutely unique among world cultures and especially strange in the ancient Near East where elaborate ideas about postmortem existence and even more elaborate rituals were everywhere part of literature, myth and social life.”<sup>220</sup> Wel lijkt uit de Hebreeuwse Bijbel dat deze wereld, dit leven, geleefd moet worden en belangrijk is. Het contrast lijkt veel meer te liggen tussen dood en leven dan tussen een vreselijk hiernamaals of een hemels hiernamaals. Daarom stelt ook Finney dat “early Israelite thought on death simply assumed that it marked, for all people, the end of worthwhile existence.”<sup>221</sup> Volgens Cook was het een fout die premoderne geleerden maakten door Grieks dualisme in de Bijbel te lezen: “It is generally agreed that pre-modern, classical interpretation of the Bible erred grievously in applying alien notions of afterlife based on Greek dualism to its reading of the Hebrew Scriptures. Few modern biblical scholars continue to associate the Hebrew Bible with an otherworldly heaven, an immaterial soul ensnared in a physical prison, or death as an experience of liberation. The biblical world simply did not oppose spirit and matter, mind and body.”<sup>222</sup> Toch maakt ook hij de opmerking dat het overleven van de ziel gekend was in de Israëlitische cultuur: “The soul’s continuation despite death was assumed in Israelite culture, as it was in Israel’s ancient Near Eastern milieu. (...) Death does not terminate the soul (nefesh) in Israelite thinking, but it certainly enfeebles and threatens it.”<sup>223</sup> Zeker met de twintigste eeuwse Christen staat dit in schril contrast, waar vaak de Christen het hiernamaals als het echte leven beschouwt, en dit leven eerder als het voorspel.<sup>224</sup> Maar Cullman relativeert dit idee: “If one recognizes that death and eternal life in the New Testament are always bound up with the Christ-event, then it becomes clear that for the first Christians the soul is not intrinsically immortal, but rather became so only through the resurrection of Jesus Christ, and through faith in Him. It also becomes clear that death is not intrinsically the friend, but rather that its “sting” its power, is taken away only through the victory of Jesus over it in His death.”<sup>225</sup> Ook volgens Tahir Jaf’ar vinden we deze heiligheid met het hiernamaals terug in de Joodse traditie, zo stelt hij: “The time of transition of the soul from its physical body to its journey towards the next world, is considered to be a time of great sacredness, for if man is created in the image of God, then the form that once contained that soul is now relieved of its task, and the godly soul begins its return to its divine source.”<sup>226</sup> En zelfs in de Islam, die net als het christendom verbonden is met het Judaïsme, stellen verzen in de Koran dat mensen van God zijn en naar hem terugkeren.<sup>227</sup>

---

218 S. COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 664.

219 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 24-25.

220 SEGAL, *Life after Death*, p. 108.

221 FINNEY, *Afterlives of the Afterlife*, p. 151.

222 COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 660.

223 Ibid., p. 668.

224 De Catechismus van de Katholieke Kerk heeft er dit over te zeggen 1013: “De dood is het einde van de pelgrimstocht van de mens op aarde, van de tijd van genade en barmhartigheid die God hem schenkt om zijn aardse leven te verwezenlijken overeenkomstig het goddelijk heilsplan en om over zijn uiteindelijke bestemming te beslissen.” en 1012 haalt de woorden van Paulus VI aan: “Gij neemt het leven, God, niet van ons af, Gij maakt het nieuw, dat geloven wij op uw woord; en als ons aardse huis, ons lichaam, afgebroken wordt, heeft Jezus al een plaats voor ons bereid in uw huis, om daar voorgoed te wonen.” (<https://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=1&id=1150> toegang: 27.04.2019.

225 CULLMAN, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, p. 9-10.

226 JA’FAR, *A Comparative Study of Death and the Afterlife in the Abrahamic Faiths*, p. 3.

227 Cf. Ibid., p. 6. Lees b.v. in de Qu’ran 10,56; 3,169; 23,115.



Maar het hiernamaals dat in de Hebreeuwse Bijbel ons wordt voorgesteld is allesbehalve een plaats waar we met geneugte naartoe zouden moeten uitkijken als de verlenging van ons leven. *Sheol* is donker, omgeven door Stof, de *refa'im* zijn zich amper bewust dat ze bestaan. Daarom stelt Spronk b.v. vrij mistroostig: “The Old Testament appears to play a very small part when it comes to defending the hope for beatific afterlife.”<sup>228</sup> En toch zien we steeds tussen de spelonken van ontoestbare verzen, tussen angst voor de dood, een einde van het leven met de dood, toch altijd iets hoopgevends, maar het wordt nooit duidelijk uitgewerkt. We hebben verschillende personen aangehaald die stelden dat een leven na de dood vooral buiten de Bijbel werd bediscuteerd en in de Bijbel maar miniem aan bod komt. Daarom stelt Cook ook: “Ancient Israel was thoroughly familiar with existence beyond death. Individual personalities survived the death of the body, most Israelites believed, albeit in a considerably weakened and vulnerable state.”<sup>229</sup> En zo lijkt het wel. Als je de 65 verzen omtrent *Sheol* leest, dan lees je *Sheol* bijna als een voldongen feit, als iets dat gekend was bij de lezers, een kennis die we nu precies niet meer bezitten. *Sheol* wordt niet beschreven zoals dat b.v. met *Hades* in de verschillende Griekse werken wel het geval was (b.v. in de werken van Homerus of van Plato). Je kreeg niet alleen beschrijvingen, maar ook heldenverhalen. Dat is in de Hebreeuwse Bijbel met *Sheol* helemaal niet het geval. We kunnen vooral zien aan de ene kant, b.v. in Job dat als een vrij oud boek beschouwd kan worden, dat er verlangd kan worden naar *Sheol* (b.v. Job 14,13; Job 17,13), ook in het geval van Jacob die rouwt om zijn overleden zoon, lijkt hij over *Sheol* een iets positiever beeld te hebben dan wat we in latere verzen zoals Psalmen (b.v. Ps 16,10; Ps 18,5), en Prediker (b.v. Pr 9,10) krijgen, daar lijkt vooral de angst voor *Sheol* te heersen, en de hoop dat God hen er nog uit kan redden, iets wat b.v. in Job 7,9 dan weer betwist wordt, want iemand in *Sheol* komt er niet uit.

Er lijkt een aantal verzen te zijn dat iedereen verwijst naar *Sheol*, verzen die vrij ambigu kunnen zijn. De meeste verzen die doden verwijzen naar *Sheol* doen dat echter met mensen die een “kwade dood” gestorven zijn. Hier lijkt er ook een onderscheid te zijn tussen hen die naar *Sheol* zullen gaan en zij die verenigd zullen worden met hun voorouders. Maar opnieuw kunnen we niet zomaar dit contrasterend beeld schetsen, want het verzameld worden tot de voorvaders, wordt nooit beschreven omtrent gewone stervelingen, het betreffen altijd leiders, en zowel goede als slechte leiders, leiders die JHWH hebben gevolgd, en zij die dat niet hebben gedaan. Het is interessant zoals Ja'far ook naar voren brengt dat bepaalde zonden in de bijbel worden beschreven met de straf dat de zondaar van zijn volk wordt afgesneden (Gn 17,14; Ex 31,14). Ja'far legt uit dat het woord *kareit*, dat letterlijk “afsnijding” betekent, vooral vertaald wordt als “spirituele afsnijding” en dat het dan betekent dat de ziel zijn deel in het hiernamaals verliest.<sup>230</sup> Het zou een stuk duidelijker geweest zijn moest de Hebreeuwse Bijbel op deze manier de plaats in het hiernamaals beschreven hebben, maar dat doet het niet. Het idee van hoe het eraan toe gaat in het hiernamaals, zelfs als er een hiernamaals is en of iedereen op dezelfde plaats terecht komt, is niet duidelijk. Daar lijken de schrijvers elk hun eigen ideeën over te hebben.

Verschillende malen heb ik Prediker een pessimistisch boek genoemd, vooral omdat hij geen heil ziet om toe te werken naar een toekomstig leven. Prediker ziet vooral heil in dit leven, zoals er staat geschreven: “Het is daarom, zo heb ik ingezien, goed en weldadig voor een mens wanneer hij zich aan eten en drinken te goed doet, en geniet van alles wat hij heeft verworven. Daar zwoegt hij voor onder de zon gedurende het luttel aantal levensdagen dat hij van God gekregen heeft;” (Pr 5,17).<sup>231</sup> De Hebreeuwse Bijbel lijkt vooral dit leven te willen benadrukken, niet het hiernamaals. En dood is een realiteit van dit leven, daarom dat het woord dood en zijn afgeleiden meer dan duizend keer voorkomen, terwijl *Sheol*, het typische woord in de Hebreeuwse Bijbel voor de onderwereld, amper 65 keer en de *refa'im*, de inwoners van *Sheol*, zeven keer voorkomen. Het lijkt alsof het voor de Bijbelschrijvers niet zo belangrijk was. Ook in de wet zie je dat het niet ging om een leven te leiden om daarna een hiernamaals te betreden, zoals

---

228 SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 2.

229 COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 660.

230 Cf. JA'FAR, *A Comparative Study of Death and the Afterlife in the Abrahamic Faiths*, p. 9-10.

231 Cf. Segal, *Life After Death*, p. 211.

we als christenen vaak dit leven zien als een proefperiode van hoe we in het hiernamaals zullen beoordeeld worden, maar dat het voortbestaan van de naam belangrijker was. Het zwagerhuwelijk is daar een bijzonder voorbeeld van: de broer van een man moest huwen met de vrouw van de man als hij voordat er kinderen waren, stierf, zodat de naam van de man niet verloren ging in Israël. Het romantische verhaal van Ruth en Boaz dat je in het Bijbelboek Ruth kunt lezen is misschien het mooiste voorbeeld hieromtrent.

Het lijkt trouwens ook dat de verlossing eerder te zoeken lijkt te zijn in de opwekking van de doden, zoals ook Cook verwoordt: “The new scholarship claimed that the biblical hope for salvation at its brightest, involves corporeal resurrection, not disembodied afterlife in heaven.”<sup>232</sup> Dat wil niet zeggen dat iedereen deze geleerden volgen<sup>233</sup>, zij erkennen volgens Cook ook dat de opwekking van de doden een vrij late opkomst kende in de Hebreeuwse Bijbel.<sup>234</sup>

---

232 COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 661.

233 Kritiek hieromtrent kan men b.v. lezen bij CULLMAN, *Immortality of the Soul or Resurrection of the dead?*; BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*.

234 Cf. COOK, *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, p. 661.

## DEEL 2: HET HIERNAMAALS IN DE TWEEDE TEMPELPERIODE

## 1. Inleiding

Johnston stelt heel duidelijk: “From the second century BCE on, the concept of resurrection began to take vivid hold in Jewish belief and writing.”<sup>235</sup> We hebben gezien dat de Bijbel bijzonder zwijgzaam is over een leven na de dood. De 65 keer dat *Sheol* in de Bijbel voorkomt is dat vaak met weinig toelichting en lijkt het ook vaak met graf vertaald te kunnen worden.<sup>236</sup> Een enkele keer wordt het bewustzijn van de *Refa'im* in het dodenrijk beschreven, die door sommigen non-life wordt genoemd<sup>237</sup>, het is geen werkelijk leven. Barr stelt dan ook: “The impression one gains is that Sheol is a blind alley. It does not constitute immortality, and it does not really lead towards resurrection either. Its value seems to lie in its negativity, which is thought to prove that existence without bodily life is no life at all.”<sup>238</sup> Ook hebben we thans gezien dat verschillende personen al een onderscheid zien ten opzichte van zij die naar *Sheol* gaan. Volgens sommigen gaat het uitsluitend om de onrechtvaardigen, wat er met de rechtvaardigen gebeurt is dan weer niet duidelijk, aan de andere kant zijn er ook Schriftplaatsen die *Sheol* als bestemming van alle mensen aanduiden (b.v. 1 K 2,6; Job 7,9). De Bijbel is dus allesbehalve eensgezind.

De belangrijkste tekst die handelt over een “leven na de dood” is te vinden in het boek Daniël, ook in Ezechiël (Ez 37) en Jesaja (Js 26) wordt gewag gemaakt van een (lichamelijke) opstanding, en uit de manier waarop de schrijver van het boek Daniël zich verwoordt is duidelijk dat hij bekend was met zowel het dal van droge beenderen uit Ezechiël als met de Apocalyps van Jesaja<sup>239</sup>, maar deze teksten lijken vooral een metafoor te zijn naar het opstaan van het volk Israël na de ballingschap. Het boek Daniël probeert hier een wending aan te geven om het iets letterlijker op te vatten.

Segal die ons thema behandelt, behandelt het boek Daniël ten tijde van de Tweede Tempelperiode.<sup>240</sup> Dat is niet vreemd. De concensus de dag van vandaag is dat het boek Daniël geschreven is ten tijde van Antiochus IV Epifanes, rond 165 VGT en dat situeert zich inderdaad ten tijde van de Tweede Tempelperiode. Veelal uit fundamentalistische hoek echter wordt dit boek gesitueerd aan het begin van de Babylonische ballingschap, dus rond 580 VGT, de periode waarover het verhaalt, maar zoals ik zal aantonen lijkt die datum niet echt houdbaar, door bepaalde fouten die in het boek te vinden zijn die betrekking hebben op deze tijd en die een tijdsgenoot waarschijnlijk niet zou maken.

De werken die het boek tot de Tweede Tempelperiode rekenen, hebben echter vaak beslist om hun werk chronologisch op te stellen. Men beschrijft dan de andere boeken niet als Bijbelboeken, maar als boeken ten tijde van de ballingschap, of zoals Segal het noemt: de Eerste Tempelperiode.

Ikzelf wilde vooral een duidelijk onderscheid maken tussen de Bijbel en de periode die er vlak na kwam, dus de Tweede Tempelperiode. Het probleem is natuurlijk dat beide periodes elkaar overlappen. Vooral in de Katholieke Bijbel is dat het geval waar er nog zeven boeken uit de Septuaginta zijn opgenomen, die zich allemaal situeren rond de periode van de Tweede Tempelperiode. Daarom heb ik in het deel over de Bijbel de protestantse of Joodse Bijbel aangehouden, zonder deze boeken, die ik in deze periode wil bespreken. Niet omdat ik ze minderwaardig acht, maar chronologisch niet vind passen in de tijd van de Bijbel, waarvan de meeste boeken lijken geschreven te zijn rond de ballingschap.

235 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 229.

236 Cf. HARRIS, *The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts*, 129-135.

237 Cf. John J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1997, p. 101; Michael Kevin GOCO, *Out of the Depths: The Development of Jewish Views of the Afterlife in Second Temple Judaism*, <http://www.undergraduatelibrary.org/2016/social-sciences/out-depths-development-jewish-views-afterlife-second-temple-judaism> (toegang 10.06.2019), 1-15, p. 4 noemt *Sheol* de plaats waar de doden dood zijn.

238 BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, p. 29.

239 Cf. SEGAL, *Life After Death*, p. 218.

240 Cf. *Ibid.*

Het boek Daniël komt dan ook in dit deel terug naar voren. Vooral als begin van het idee rond een hiernamaals en een onderscheid tussen rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Vooral omdat het boek Daniël veel verwantschap lijkt te vertonen met de apocalyptische literatuur uit deze periode, en in feite er zelfs deel van uitmaakt.

Ik maak in dit deel ook een onderscheid tussen opstanding en onsterfelijkheid van de ziel, al heb ik gemerkt dat beide thema's vrij nauw met elkaar verbonden zijn en zelfs in elkaar overlopen.

Wat mij dan ook vooral opvalt is dat we het christelijk idee van een hiernamaals vooral lijken te moeten zoeken in deze periode, in plaats van in de Bijbel zelf, waar het idee vrij vaag en nog lang niet zo uitgesproken is getekend zoals in deze periode.

## 2. Terug naar het boek Daniël

Vanuit een Bijbels perspectief begint eigenlijk alles bij het boek Daniël. Verschillende bijbelexegeten geloven dat Daniël het vroegste (vaak enige) ondubbelzinnig relaas is van een opwekking der doden in de Bijbel.<sup>241</sup> Mijn tweedeling is dan ook enigszins problematisch, omdat ook de Bijbel zich op het einde begeeft in de Tweede Tempelperiode. Het boek Daniël lijkt hier een sprekend voorbeeld van. Het verhaal zelf situeert zich kort na de ballingschap in 587 VGT, maar waarschijnlijk is het verhaal pas opgetekend rond 165 VGT ten tijde van Antiochus IV Epifanes. In de Joodse Tanach wordt het dan ook niet tot de profeten gerekend, maar tot de Geschriften (ketuvim). Met andere woorden lijken de Joden het verhalende belang van het boek geprefereerd te hebben boven zijn profetische kwaliteiten. Rennie haalt dit tevens aan als één van de bewijzen voor een late datering.<sup>242</sup> Het boek is dan ook een vreemde eend in de bijt, juist omdat het het verhaal van Daniël en zijn drie metgezellen afwisselt met profetieën die veelal te maken hebben met Nebuchadnezzar, de Babylonische koning die verantwoordelijk was voor de ballingschap. Het was Porfirius, een heiden uit de derde eeuw AD die verklaarde dat het boek Daniël een vervalsing was die geschreven was ten tijde van Antiochus Epiphanes. Prof Bryan Rennie heeft enkele redenen waarom dit boek waarschijnlijk later is geschreven dan dat het intendeert<sup>243</sup>:

Eerst en vooral lijkt het boek de regel van Cyrus na de regel van Darius te plaatsen, een fout die iemand uit die tijdsperiode niet zou maken volgens Rennie. Verder maakt het boek er geen enkel gewag van dat het het Edict van Cyrus uit 538 VGT was dat er voor zorgde dat de Hebreëen terug naar Israël konden. Rennie vindt er geen doekjes om: "This is a crucial event in the history of the religion of Israel and would surely warrant a mention from any author of that period."

Ook lijkt de schrijver van Daniël een loopje met de geschiedenis te nemen. De Babyloniërs worden afgeschilderd alsof ze actief de joden vervolgden in een poging hun religie te vernietigen, maar volgens Rennie leefden de Joden vrij vreedzaam onder de Babyloniërs en hadden ze genoeg mogelijkheden om hun religie in de ballingschap te beoefenen.

Vervolgens merkt Rennie op dat de profetieën wel heel duidelijk correct zijn tot een bepaald punt. De voorspelling van de vier koninkrijken in 2,31-45 kunnen duidelijk geïdentificeerd worden als het Babylonische, Perzische en Griekse rijk en vervolgens het verdeelde Griekse rijk na de dood van Alexander de Grote. Verder voorspelt de schrijver een koning die de offers in de tempel zou

---

241 FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 32 haalt Clemens CAVALLIN aan dat dit "de enige formulatie is van een universeel geaccepteerde verklaring van een eschatologische opwekking uit de doden binnen de Hebreeuwse Bijbel." Ook haalt hij George BROOKE aan die stelt dat dit "de enige expliciete niet-metaforische referentie naar een lichamelijke opwekking in de Hebreeuwse Bijbel is"; Edward William FUDGE, *The Fire that Consumes. A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment*, Cambridge, The Lutterworth Press, 2012, p. 80 haalt ROWLEY aan die geciteerd wordt door RIDENHOUR dat Dan 12,2 "the only clear and universally recognized reference to resurrection in the Old Testament" is.

242 Cf. Bryan S. RENNIE, *The Dating of the Book of Daniel*, <http://www4.westminster.edu/staff/brennie/rel101/daniel.htm> (toegang 25.05.2019).

243 Cf. Ibid.

doen staken en een afgodsbeeld zou oprichten in de tempel. Deze dingen lijken heel sterk op wat Antiochus Epifanes in 167 VGT deed wanneer hij een standbeeld van Zeus optrok in de tempel. Vervolgens gaan de voorspellingen in Daniël verder, maar lijkt hij de bal helemaal mis te slaan.

Als de late datum correct is, maakt dit het één van de jongste boeken uit de Hebreeuwse Bijbel, die dicht aanleunt tegen de tijd dat Makkabeeën (die over dezelfde periode handelt) en 1 Enoch (die door sommigen zelfs vroeger gedateerd wordt dan Daniël) geschreven werden. Meer nog, Bauckham stelt b.v.: “A few scholars hold that Dan 12,2-3 is the only reference to life after death in the Hebrew Scriptures. Many scholars see a hope for eternal life also in Is 26,19 and in some passages in the psalms (esp 49,15; 73,24) – texts which cannot be dated with any degree of certainty.”<sup>244</sup>

Het Boek Daniël probeert zowel de Apocalyps van Jesaja als de vallei van droge beenderen van Ezechiël te combineren in zijn werken maar heeft er een specifieke draai aan. We hebben in het vorige deel gezien dat zowel Jesaja als Ezechiël metaforisch kunnen bekeken worden, niet als een letterlijke opwekking van de doden, dat doet het Boek van Daniël niet automatisch zoals we ook uit de woorden van Segal kunnen opmaken: “Some of the language in Dan 12,1-3 is taken directly from Is 26,19 which says that the dead will “awaken”. The writer of Daniel has taken the ambiguous prophecy of Isaiah in a literal sense, saying that “the sleepers in the dust” will literally arise. But he did not take the writing literally in every respect because he has some innovative notions about the identity of the resurrected and the process of resurrection.”<sup>245</sup>

### 3. Dood en hiernamaals in de Deuterocanonieke literatuur

#### 3.1. Waarom deze boeken tot de Katholieke canon horen

Er is bijzonder veel discussie geweest over enkele boeken van het Katholieke Oude Testament of ze al dan niet tot de canon behoren. Dit is zowel het geval geweest binnen de Joodse cirkels als binnen de Protestantse cirkels.

Het gaat om zeven boeken, die we eigenlijk te danken hebben aan de Septuaginta, dit was de versie van het Oude Testament die door Grieks-sprekende joden werd gebruikt wiens intellectuele en literaire centrum Alexandrië was. Het probleem is vooral dat de oudste versies van deze manuscripten in ons bezit dateren van de vierde en vijfde eeuw GT en dus gemaakt zijn door Christenen. Toch zegt de Catholic Encyclopedia dat “scholars generally admit that these faithfully represent the Old Testament as it was current among the Hellenist or Alexandrian Jews in the age immediately preceding Christ.”<sup>246</sup>

De encyclopedie legt verder ook uit dat buiten de afwezigheid van Makkabeeën in de Codex Vaticanus (een van de oudste kopieën van het Griekse Oude Testament) alle manuscripten de deuterocanonieke boeken bevatten, waarbij de boeken niet de traditionele Hebreeuwse volgorde volgen maar dat de boeken onder de andere, die overal canoniek beschouwd worden, worden ondergedompeld, wat duidelijk aangeeft dat deze boeken een soortgelijke kwaliteit en rang kregen in de canon.<sup>247</sup>

Het Concilie van Trente legde de Katholieke canon vast, inclusief de zeven deuterocanonieke boeken.<sup>248</sup> De volgorde die aangehouden werd was ongeveer die van de Septuaginta.

---

244 Richard BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament. Collected Essays I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 245.

245 SEGAL, *Life After Death*, p. 218.

246 *Canon of the Old Testament*, in *The Catholic Encyclopedia* <http://www.newadvent.org/cathen/03267a.htm> (toegang 26.05.2019).

247 Cf. Ibid.

248 Cf. Concilie van Trente, Sessie IV, 1546, geciteerd in Ibid.

Bronner haalt aan dat binnen de Joodse gemeenschap er lang over bepaalde boeken is gediscuteerd of ze tot de canon zouden gaan behoren, tot zelfs de jaren '90 van onze jaartelling toe. Zo werd zich deze vraag ook gesteld over boeken zoals Hooglied en Prediker. In Mishna Sanhedrin 10,1, vertelt Bronner, besluiten de rabbi's van de Babylonische Talmoed dat deze boeken boeken zijn van de minim, leden van heidense sekten. Maar ze zijn misschien niet heilig genoeg om publiek gelezen te worden, toch werden ze niet als heidens beschouwd, en konden ze voor privé-studie gelezen worden. Toch hamerden deze rabbi's erop dat men hen niet dezelfde waarde mocht geven zoals men b.v. zou doen bij het studeren van de Torah.<sup>249</sup>

Ook ik heb ze niet besproken bij de bespreking van de Hebreeuwse Bijbel, waarmee het zou kunnen lijken dat ik ze minder van waarde acht dan de gecanoniseerde boeken bij zowel Joden, Katholieken als Protestanten. Maar mijn reden was vooral een praktische overweging, al gaat die niet helemaal op. Deze boeken, die in verschillende talen zijn geschreven, waaronder sommige in het Aramees en het Hebreeuws, maar de meeste oorspronkelijk in het Grieks, dateren uit de Tweede Tempelperiode, en laten dan ook een zekere evolutie over ons onderwerp zien ten opzichte van de meeste boeken uit de Hebreeuwse Bijbel, al hebben we ook vastgesteld dat sommige boeken uit de Hebreeuwse Bijbel, met name het boek Daniël, heel dicht bij deze periode aanleunen.

### 3.2. De deuterocanonieke boeken en het hiernamaals: voortzetting van de trend uit de rest van de Hebreeuwse Bijbel

Wat de bespreking van het hiernamaals betreft, volgen de deuterocanonieke boeken heel fel de trend van de Hebreeuwse Bijbel: als het al ter sprake komt, en dat is zeer miniem, dan is het als matter-of-factly, dat wil zeggen dat men het benoemt zonder uitleg, *Sheol* is bij de lezer van deze boeken duidelijk gekend (zie b.v. Tob 13,4; Sir 9,12). Ook wordt bijvoorbeeld het idee van verenigd te worden bij zijn voorouders gebruikt (zie b.v. Jdt 16,22; 1 Mak 14,30). Toch zijn er enkele boeken die iets meer uitspraak doen over een hiernamaals. Het belangrijkste hierbij is het verhaal van de martelaarschap van de 7 zonen in 2 Makkabeeën en vervolgens een bijzonder hellenistische kijk op eeuwig leven in het boek Wijsheid die we later zullen bespreken, maar ook deel van de deuterocanonieke boeken uitmaakt.

Let wel dat Bauckham stelt dat Ben Sirach, die geschreven is aan het begin van de tweede eeuw VGT, waarschijnlijk het laatstste joodse geschrift uit de Tweede Tempelperiode is waarvan zeker gesteld kan worden dat het geen eeuwig leven en oordeel na de dood verwacht.<sup>250</sup>

Ook 2 Makkabeeën wordt later gedateerd dan Ben Sirach; dit boek zou zo rond 175-160 VGT in het Grieks geschreven zijn. Het boek vertelt het relaas van de joden die vechten voor hun onafhankelijkheid van de Grieken, en de schrijver haalt aan dat het boek een samenvatting is van vijf andere boeken die geschreven zijn door ene Jason van Cyrene, een Joodse historicus uit de tweede eeuw VGT die geschreven had over de Makkabese opstand (2 Mak 2,19-22). Dus zowel de datering als het verhaalde staan in dezelfde tijd als het boek Daniël. Ook hier worden vervolgingen onder Antiochus IV Epifanes beschreven, althans in het eerste deel. Anders dan Daniël echter, wordt hier werkelijk die periode beschreven, en niet een periode vroeger, zoals dat in Daniël het geval is, waar het verhaalde wordt geprojecteerd op de problemen rond de ballingschap en Nebuchadnezzar.

Voor ons onderzoek is hoofdstuk 7 van 2 Makkabeeën belangrijk. Hier wordt de martelaarschap beschreven van zeven zonen en hun moeder, die gefolterd worden zodat ze onrein voedsel zouden eten, uiteindelijk kiezen ze alle zeven voor de dood in plaats van de wet te overtreden.

---

249 Cf. BRONNER, *Journey to Heaven*, p. 39-40; Dat is ook de conclusie van de Catholic Encyclopedia: "from the available data we may justly infer that, while the deuterocanonicals were admitted as sacred by the Alexandrian Jews, they possessed a lower degree of sanctity and authority than the longer accepted books, i.e. the Palestinian Hagiographa and prophets, themselves inferior to the law." bron: <http://www.newadvent.org/cathen/03267a.htm> (toegang 26.05.2019).

250 Cf. BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 245-246.



Het hoofdstuk geeft geen beschrijving van een leven na de dood, maar uit de woorden van de zonen, zeker van de eerste vier wordt duidelijk dat ze een hoop hebben na dit leven. Wat dit opvallend maakt, is vooral dat er voor deze zonen geen beschrijving gemaakt moet worden van het hiernamaals, hun geloof zelf is hier duidelijk in.

Grotendeels lijken de zonen in een lichamelijke opstanding te geloven en dan zouden ze inderdaad heel dicht bij het idee van Daniël 12,2-3 staan. Zo stelt de derde broer: “Uit de hemel heb ik ze [zijn ledematen] gekregen, omwille van Gods voorschriften doe ik er afstand van, en van hem hoop ik ze weer terug te krijgen.” (2 Mak 7,11) Ook de moeder lijkt een lichamelijke opstanding voor te staan wanneer ze stelt: “De schepper van de wereld, die aan de oorsprong staat van het ontstaan van de mens en die van alles het ontstaan heeft uitgedacht, zal jullie in zijn barmhartigheid de levensadem teruggeven, omdat jullie jezelf nu opofferen omwille van zijn voorschriften.” (2 Mak 7,23)

Een vreemde eend in de bijt is de tweede broer die vrij raadselachtig stelt: “U beneemt ons nu wel het tegenwoordige leven, maar de koning van de wereld zal ons na onze dood tot een nieuw, eeuwig leven opwekken, omdat we omwille van zijn voorschriften gestorven zijn.” (2 Mak 7,9) Hier lijkt de zoon in zekere mate een geestelijke opstanding voor te staan, eerder dan een lichamelijke. Dat gevoel krijgen we al van de woorden van de martelaar Eleazar als hij zegt in 2 Mak 6,30: “De Heer, die beschikt over heilig inzicht, weet dat ik, die de doodstraf had kunnen ontlopen, nu weliswaar zo gegeseld word dat mijn lichaam ondraaglijke pijnen lijdt, maar dat mijn geest dit alles uit ontzag voor hem blijmoedig ondergaat.” Elledge stelt over dit vers: “Robert Doran detects here the possible hint of a more dualistic language of body and soul, as well as the hope of an “exchange” into a new life immediately at death.”<sup>251</sup> Waarmee hij meteen in het vaarwater komt van soortgelijke teksten uit deze periode, zoals 1 Enoch.

Verder lijkt het boek niet Daniël te volgen wanneer die spreekt van een opstanding van de onrechtvaardigen; in hoofdstuk 9 van 2 Makkabeeën wordt de dood beschreven van Antiochus IV Epifanes en dan merk je heel goed dat zijn straf in dit leven ligt door zijn lang en wreed ziekbed. Er wordt nergens gesproken van een straf na dit leven. Ook in hoofdstuk 7 lijkt dit door te komen wanneer de vierde zoon stelt: “Voor u echter zal er geen opstanding tot nieuw leven zijn.” (2 Mak 7,14)

## 4. Opstanding in de apocalyptische literatuur

Volgens John Collins is het pas in de apocalyptische literatuur van de Hellenistische periode dat er een duidelijk bewijs is van “a belief in a differentiated life after death in Jewish sources.”<sup>252</sup> Daniel Harrington vindt dit vrij natuurlijk: “It provides purpose and direction to human ethical effort, since eternal life with God is the reward for wise and righteous living. It also offers a solution to the problem of innocent suffering.”<sup>253</sup> Ook Segal beargumenteert dat er pas een gezegend hiernamaals kan uitgedrukt worden in het Joodse gedachtegoed wanneer de juiste sociale en historische situatie zich voordoet,<sup>254</sup> en dit is pas het geval wanneer er verdrukking is en men zich afvraagt wat de beloning is voor een rechtvaardige als het niet in dit leven is. Mooier dan Louis Finkelstein die door Elledge geciteerd wordt, kan ik het niet beschrijven.<sup>255</sup>

“Crushed under the heel of the oppressor and  
exploiter, the artisan and trader of Jerusalem in the fourth century

---

251 C. D. ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism, 200 BCE – CE 200*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 27.

252 COLLINS, *Death and Afterlife*, p. 368.

253 HARRINGTON, *Transcending Death*, p. 215.

254 Cf. SEGAL, *Life After Death*, p. 207.

255 Louis FINKELSTEIN, *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*, Vol 1, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1938, p. 145 geciteerd in ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism, 200 BCE – CE 200*, p. 8.



BCE sought compensation in an ideal world beyond the grave, where all human inequality would be leveled down before the overwhelming power of God. The bitterer his lot in this world, the more passionately he clung to his hopes of the next. An abstract immortality might satisfy the philosopher, the hungry slum-dweller of Jerusalem could be comforted by nothing less than the Egyptian and Persian doctrine of physical resurrection and restitution.”

Elledge die ervan overtuigd is dat in zowat alle belangrijke Joodse literaire apocalypsen enige referentie naar een opstanding wordt verhaald, stelt verder dat het geloof in een opstanding geen exclusief geloof was dat alle andere ideeën over het hiernamaals aan de kant schoof: “While resurrection made a specialized claim it was still adaptable to belief in the immortality of the soul and a variety of mythological conceptions about the fate of the dead.”<sup>256</sup> Toch haalt ze enkele personen aan die overtuigd zijn van de opstanding als belangrijkste idee tegen het begin van onze jaartelling: “One frequently encounters among scholars the assessment that by the first century CE resurrection had ascended into a position of dominance among Jewish attitudes toward death and the afterlife.”<sup>257</sup> Vervolgens haalt ze R.H. Charles aan die ervan overtuigd was dat tegen de eerste eeuw GT de opstanding door de “gehele Joodse natie, buiten de Sadduceeën” was aanvaard.<sup>258</sup> Ook Wright was deze mening toegedaan: “But the resurrection was not simply a doctrine of the Pharisees and their putative successors, the rabbis. All the evidence suggests that, with the few exceptions noted already, it was widely believed by most Jews around the turn of the common era.”<sup>259</sup> De uitzonderingen waarvan hier sprake zijn enkele boeken zoals 4 Makkabeeën, het werk van Philo, Wijsheid van Salomo, Ben Sirach, waarvan sommigen later in het hoofdstuk over de onsterfelijkheid van de ziel nog ter sprake zullen komen. Bauckham daarentegen plaatst het idee van opstanding in het groter geheel van leven na de dood wanneer hij stelt: “The impression we get is that by the first century CE belief in eternal life and judgment after death was fairly general in Judaism.”<sup>260</sup> Hij maakt dan ook de opmerking dat “belief in eternal life and judgment after death was a late development in Israelite religion, appearing only in a few texts within the Hebrew Bible, but became general and dominant in Jewish belief in the later part of the Second Temple Period.”<sup>261</sup>

#### 4.1. Godsoordeel: in dit leven of na dit leven?

Volgens Bauckham is er nooit twijfel geweest dat God de doden kon doen opstaan, maar dat hij dat zou doen werd maar duidelijk wanneer de dood werd beschouwd als een contradictie met Gods rechtvaardigheid en liefde.<sup>262</sup> Harrington vertelt dat het idee van onsterfelijkheid in deze periode van Judaïsme van grote betekenis was: “It provides purpose and direction to human ethical effort, since eternal life with God is the reward for wise and righteous living. It also offers a solution to the problem of innocent suffering.”<sup>263</sup>

Zoals we hebben gezien lijkt de Bijbel vooral beloning te verbinden aan dit leven. Als men rechtvaardig is krijgt men een goed en lang leven, een belangrijk voorbeeld hiervan is Job, die op zijn loyaliteit werd getest, en wanneer hij slaagde, al zijn rijkdom tienvoudig terugkreeg, plus een lang leven (Job 42,12vv).

---

256 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism, 200 BCE – CE 200*, p. 4.

257 Ibid., p. 9.

258 Ibid.

259 N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God. Christian Origins and the Question of God, Vol. 3*, Mineapolis, Fortress Press, 2003, p. 147.

260 BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 246.

261 Ibid.

262 Cf. BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 149.

263 HARRINGTON, *Transcending Death*, p. 215.

Zelfs in het boek Ben Sirach, dat tot de deuterocanonieke boeken behoort en waarvan de Hebreeuwse versie rond 180 VGT geschreven zou zijn, lijkt deze trend te volgen, en niet te spreken over een hiernamaals, of een straf of beloning daarin, maar over leven en dood. Het boek doet op veel punten denken aan Spreuken en Prediker, ook in Ben Sirach wordt er geen gewag gemaakt van een hiernamaals of een leven na de dood. Segal beschrijft het als volgt wanneer hij Sir 14,16-17 bespreekt: “This text merely says that all die; but in Ben Sira there is no remedy for death on the other side of the grave. There are two principal ways in which a person outlasts death. The first is through children (Sir 30,4-5). They will represent their parents after death. The other way is by means of lasting reputation (Sir 41,11-13). For Ben Sira, they are both the most admirable and worthwhile life occupations.”<sup>264</sup> Segal haalt verder ook aan dat de Hebreeuwse versie pessimistischer is dan de Griekse versie die nog enige allusie op een hiernamaals maakt (b.v. Sir 7,17b en Sir 48,11b). Segal verklaart dit door het feit dat de Griekse vertaling waarschijnlijk gemaakt is na de publicatie van de visies van Daniël.<sup>265</sup>

Volgens Elledge werd bij de Joden een twee-lagen-eschatologie geaccepteerd: “in which the dead would rest within “an interim state” until the resurrection which would restore a fully embodied life.”<sup>266</sup>

In een weinig aantal andere boeken wordt een nieuwe trend geïntroduceerd die veel weg heeft van het idee uit het Boek Daniël dat een opstanding voorspelt van zowel de rechtvaardigen als de onrechtvaardigen, om vervolgens hun respectieve toewijzing te krijgen.

Bauckham, verwijzend naar het boek Enoch, geeft duidelijk aan dat het oordeel voltrokken wordt op de laatste dag, de zielen wachten daarvoor in *Sheol*, de rechtvaardigen verwachten rechtvaardiging en glorie en de onrechtvaardigen vervloeking.<sup>267</sup> Volgens de brief van Enoch is voor de onrechtvaardigen *Sheol* de plaats waar ze gestraft zullen worden, zoals Elledge verwoordt: “The Epistle, perhaps influenced by the vision of 1 Enoch 22, has also revised traditional expectation by making Sheol into the eventual domain of future punishment for the wicked. As the righteous are raised from Sheol, the wicked will be slain there. (99,11)”<sup>268</sup> Bernstein stelt wel dat het joodse idee van straf na de dood een late bedenking door een minderheid was, maar niettemin was het wel aanwezig.<sup>269</sup>

Finney maakt de kanttekening dat er sommige teksten zijn die het neerdalen in *Sheol* helemaal weglaten en dat de rechtvaardige zielen meteen in een hemels paradijs worden opgenomen.<sup>270</sup>

1 Enoch beschrijft vier delen van het hiernamaals, waarvan er drie voor de onrechtvaardigen zijn bestempeld. Volgens Mark Finney is dit waarschijnlijk de vroegste tekst binnen het Jodisme die expliciet onderscheid maakt in *Sheol* voor de rechtvaardigen en de onrechtvaardigen.<sup>271</sup> Dat is ook het idee van Bauckham wanneer hij stelt: “From an early date (cf. 1 Enoch 22) Sheol is envisaged as having distinct compartments for the righteous who await vindication and glory at the last day and for the wicked who await condemnation.”<sup>272</sup> Volgens Collins is het boek beïnvloed door verschillende tradities: zo lijkt het idee dat de compartimenten zich in een berg bevinden veel gelijkenis te vertonen met het verhaal van Gilgamesh, waar Gilgamesh een berg moet binnengaan om in de Onderwereld terecht te komen.<sup>273</sup> Het idee van water en licht in het compartiment voor de rechtvaardigen doet dan weer denken aan Orphische

264 SEGAL, *Life After Death*, p. 212.

265 Cf. Ibid.

266 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 19.

267 Cf. BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 252.

268 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 37.

269 Cf. Alan E. BERNSTEIN, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, UCL Press, 1993, p. 197.

270 Cf. FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 52.

271 Cf. FINNEY, *Afterlives of the Afterlife*, p. 156; zie ook COLLINS, *Death and Afterlife*, p. 368.

272 BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 252.

273 Cf. COLLINS, *Death and Afterlife*, p. 368.

tradities van die tijd.<sup>274</sup> Onrechtstreeks maakt het boek de bedenking wat te doen met mensen die in hun leven niet de beloning of de straf hebben gekregen die ze verdienen? Zo wordt in de brief van Enoch (1 Enoch 91-108) verzekerd dat de rechtvaardigen niet vergeten worden door de engelen: “I swear unto you, that in heaven the angels remember you for good before the glory of the Great One: and your names are written before the glory of the Great One. Be hopeful, for aforesaid ye were put to shame through ill and afflictions; but now ye shall shine as the lights of heaven, ye shall shine and ye shall be seen, and the portals of heaven shall be opened for you.” (1 En 104,1-3)<sup>275</sup> Even later in hetzelfde hoofdstuk wordt hun beloning uit de doeken gedaan: “Keep afar from their violence; for ye shall become companions of the hosts of heaven.” (1 Enoch 104,7).<sup>276</sup> Ook is er een specifieke afdeling voor de onrechtvaardige die tijdens zijn leven niet gestraft werd. Over die afdeling schrijft één van de schrijvers van 1 Enoch: “These three have been made that the spirits of the dead might be separated. And such a division has been made (for) the spirits of the righteous, in which there is the bright spring of water. And such has been made for sinners when they die and are buried in the earth and judgment has not been executed on them in their lifetime. Here their spirits shall be set apart in this great pain till the great day of judgment and punishment and torment of those who curse forever and retribution for their spirits.” (1 Enoch 22,9-11)<sup>277</sup> Dit idee omtrent *Sheol* wordt volgens Goco verder uitgewerkt in het boek Jubileeën, waar we lezen: “For into Sheol shall they go, And into the place of condemnation shall they descend.” (Jub 7,29).<sup>278</sup> Met andere woorden *Sheol* is niet langer een plaats waar alle doden zullen verblijven, maar een plaats van oordeel en straf voor zij die een onrechtvaardig leven hebben geleiden.<sup>279</sup>

Bauckham stelt dat dit de meest algemene visie was ten tijde van de Tweede Tempelperiode: “The view that the righteous already enjoy the delights of paradise and the wicked already suffer the torments of hell in the intermediate state before the resurrection at the end can also be found in the late Second Temple Period and was to become dominant after that period.”<sup>280</sup>

#### 4.1.1. 1 Enoch: opstanding van het lichaam of opstanding van de geest?

Er is al veel gezegd over een lichamelijke opstanding. Zowel in Ezechiël, Jesaja als in Daniël lijkt – metaforisch of letterlijk – gesproken te worden over een lichamelijke opstanding. Toch is ook in Daniël dit gegeven niet onbesproken. Elledge haalt aan dat er in Daniël geen bezorgdheid is over het lichaam van de overledene. Volgens haar kan de profetie dan ook “envision a resurrection of the spirit/shade of the dead, rather than a transformation of the deceased body.”<sup>281</sup> Vooral Daniël 12,3 lijkt vreemd: “De verlichten zullen stralen als het fonkelende hemelgewelf, en degenen die velen tot gerechtigheid hebben gebracht als de sterren voor eeuwig en altijd.” Dit lijkt een vrij vreemd vers dat zonder duiding vrij onbegrijpelijk

---

274 Cf. John J. COLLINS, *The Afterlife in Apocalyptic Literature*, in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000, p. 122.

275 Paul C. SCHNIEDERS, *The Books of Enoch, Complete Edition*, Nevada, International Alliance Publishing, p. 113.

276 Ibid., p. 114.

277 Ibid., p. 29.

278 R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1913, <http://www.pseudepigrapha.com/jubilees/7.htm> (toegang 07.06.2019).

279 Cf. GOCO, *Out of the Depths*, p. 8.

280 BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 252.

281 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 22.

blijft.<sup>282</sup> Volgens Elledge doet deze gelijkenis met sterren denken aan antieke concepties van astrale onsterfelijkheid die in de Griekse, Romeinse en Egyptische mythologieën gekend was.<sup>283</sup>

Als we naar het boek 1 Enoch kijken, waarvan Segal aanhaalt dat sommigen vermoeden dat het zelfs ouder is dan het boek Daniël<sup>284</sup>, volgens Bernstein moet het zelfs tenminste zo oud zijn als het opschrijven van Gen 6,2.4 omdat “if the story contained in the book of Watchers [de eerste hoofdstukken van 1 Enoch] did not already exist, the author of the Genesis verse would not be likely to refer so succinctly to a tale of the origins of evil”<sup>285</sup>, dit wordt echter door Segal betwijfeld<sup>286</sup>, dan merken we dat engelen veelal met sterren worden vergeleken (zie b.v. 1 Enoch 18,14). Volgens Collins doet de taal waarin de schrijver dit verhaalt denken aan het idee van astrale onsterfelijkheid die wijdverspreid was in die tijd onder de Grieks-Romeinse wereld.<sup>287</sup> Goco stelt dan weer dat 1 Enoch vooral een antwoord was aan de Hellenistische literatuur: “1 Enoch is arguably and generally considered to be a response to the Hellenistic influence of the Greeks.”<sup>288</sup> Ook Collins die geciteerd wordt door Finney maakt het onderscheid dat in 1 Enoch het vooral om een geestelijke opstanding gaat: “The Epistle of Enoch predicts resurrection at the end of history; elsewhere however it asserts future vindication of the righteous in terms that do not suggest the bodily resurrection but the transformation of the spirit after death (103-104). The reward of the righteous is to share the eternal spiritual life of the angels in heaven. This is not the Greek idea of immortality of the soul, but neither is it the resurrection of the body. Rather it is the resurrection, or exaltation, of the spirit from Sheol to heaven. The bodies of the righteous will presumably continue to rest in the earth.”<sup>289</sup> Ook Bauckham merkt deze dualistische trend op: “A later view, which by the later Second Temple period was overtaking the older, though more dualistically of soul and body. At death, these are separated: the soul or spirit goes to Sheol or “the chambers of the souls” while the body is laid in the tomb. At the resurrection soul and body are reunited.”<sup>290</sup>

Het boek 1 Enoch beschrijft verder het idee rond Gen 6 waar engelen zich bezoedelen aan vrouwen en waaruit de *nephilim* ontstaan, een soort van reuzen, die één van de oorzaken zijn geweest, aldus het boek, van Gods beslissing een vloed over de wereld te zenden.

Nadat het boek een beschrijving heeft gegeven over wat er met de gevallen engelen zou gebeuren (“This place is the prison of the angels, and here they will be imprisoned forever.” besluit van hoofdstuk 21<sup>291</sup>), zijn de zielen van de doden aan de beurt: “And thence I went to another place and he mountain [sic] [and] of hard rock.” (1 Enoch 22,1)<sup>292</sup> In die rots of berg zijn er verschillende compartimenten gemaakt: “These hollow places have been created for this very purpose, that the spirits of the souls of the dead should assemble therein, yea that all the souls of the children of men should assemble here. And these places have been made to receive them till the day of their judgment and till their appointed period [till the period appointed], till the great judgment (comes) upon them” (1 Enoch 22,3-4).<sup>293</sup> In dit hoofdstuk wordt ook een geest beschreven die van Abel afkomstig zou zijn, daarom beschouwen sommigen deze plaats als de

---

282 Ibid., p. 21 stelt dat velen de opstandingsprofetie van Daniël vrij vaag vinden. Men heeft het “a flight of the imagination”: John E. GOLDINGAY, *Daniel*, WBC 30, Nashville, Nelson, 1996, p. 306, “tantalizingly vague” S. G. F. BRANDON, *The Judgment of the Dead: The Idea of Life After Death Among the Major Religions*, New York, Charles Scribener’s Sons, 1967, p. 66 of beschikkend over “an extraordinary thematic density”, André LACOCQUE, *The Book of Daniel*, Atlanta, John Knox, 1979, p. 234 genoemd.

283 Cf. Ibid., p. 22.

284 Cf. SEGAL, *Life After Death*, p. 229.

285 BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p. 182.

286 Cf. SEGAL, *Life After Death*, p. 229.

287 Cf. COLLINS, *Death and Afterlife*, p. 369.

288 GOCO, *Out of the Depths*, p. 7.

289 John J. COLLINS, *The God of Miracles: An Exegetical Examination of God’s Action in the World*, Wheaton, Crossway, 2000, p. 124 geciteerd in FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 53.

290 BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 250-251.

291 SCHNIEDERS, *The Books of Enoch*, p. 29.

292 Ibid.

293 Ibid.

onderwereld die in de Bijbel *Sheol* wordt genoemd, al wordt pas later in het boek *Sheol* aan deze plaats verbonden.

Kort wordt eerst de plaats van de rechtvaardigen beschreven, en iets langer vervolgens de plaatsen van de onrechtvaardigen: “And such has been made for sinners when they die and are buried in the earth and judgment has not been executed on them in their lifetime. Here their spirits shall be set apart in this great pain till the great day of judgment and punishment and torment of those who curse forever and retribution for their spirits.” (1 Enoch 22,10-11)<sup>294</sup> Er wordt vervolgens nog een groep beschreven “for the spiritis of those who make their suit, who make disclosures concerning their destruction, when they were slain in the days of the sinners. Such has been made for the spirits of men who were not righteous but sinners, who were complete in transgression, and of the transgressors they shall be companions: but their spirits shall not be slain in the day of judgment nor shall they be raised from thense.” (1 Enoch 22,12-13).<sup>295</sup> Dit doet heel veel denken aan Daniël 12 waar gesteld wordt dat velen zullen ontwaken, niet allen. Het boek Enoch lijkt hierop een antwoord te geven dat er een groep is die dus niet zal gered worden uit de onderwereld maar daar zal blijven.

Wat er zal gebeuren bij het oordeel wordt enkele hoofdstukken verder beschreven. Het is interessant dat de plaats waar zij die be- of veroordeeld worden zich op aarde bevinden. Ook hier is de symboliek omtrent bergen en rotsen heel nadrukkelijk aanwezig. Het bestaat uit een tweevoudig compartiment, waarbij de één de ander kan zien. Er is een plaats die beschreven wordt als weldadig met bomen en rivieren, en een plaats die vervloekt is er middenin, over hen die daarin terechtkomen vertelt de engel aan de schrijver: “This accursed valley is for those who are accursed for ever: Here shall all the accursed be gathered together who utter with their lips against the Lord unseemly words and of His glory speak hard things. Here shall they be gathered together, and here shall be their place of judgment. In de last days there shall be upon them the spectacle of righteous judgment in the presence of the righteous forever: here shall the merciful bless the Lord of glory, the Eternal King. In the days of judgment over the former, they shall bless him for the mercy in accordance with which He has assigned them (their lot).” (1 Enoch 27,2-5)<sup>296</sup> Bernstein merkt hier op: “The Book of Watchers in 1 Enoch is probably the first text in the Jewish tradition to juxtapose and yet distinguish Sheol and Gehenna. The first is a holding place for all the dead until the judgment; the second is a place of eternal punishment for the wicked.”<sup>297</sup>

Finney stelt heel zeker: “The clearest texts on the afterlife in the section of Enoch (9,3.10; 22,3, 8-14) are unambiguous in speaking of the afterlife of the soul alone. Indeed, 1 Enoch 22 contains twelve references to the soul/spirit of the departed by which the author means the spirit(s) of the dead, which left the body (22,7) after it died and was buried (22,10). This is entirely consistent with 1 Enoch 103 which claims: “For all good things are prepared for the souls of those who died in righteousness (...) Their spiritis shall live and rejoice (...) their spiritis shall not perish” (103,3-4).”<sup>298</sup>

Toch lijkt het pas duidelijk in de brief van Enoch dat het om een geestelijke opwekking gaat, meer dan in feite omtrent een lichamelijke opstanding. Dat is ook het idee van Collins: “The Epistle asserts the future vindication of the righteous in terms that do not suggest bodily resurrection but the transformation of the spirit after death.”<sup>299</sup> Ook Elledge is die overtuiging toegedaan: “The Epistle presents the death of the suffering righteous as a separation of spirit/soul from body.”<sup>300</sup> Al is het boek hier niet eensgezind over: “And the spirits of you who have died in righteousness shall live and rejoice, and their spirits shall not perish, nor their memorial from before the face of the Great one.” (1 Enoch 103,4)<sup>301</sup>, en zo wordt ook beschreven wat er met de onrechtvaardigen zal gebeuren: “Know ye, that their souls will be made to descend

---

294 Ibid., p. 30.

295 Ibid.

296 Ibid., p. 32.

297 BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p. 187.

298 FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 57.

299 COLLINS, *The Afterlife in Apocalyptic Literature*, p. 124.

300 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 25.

301 SCHNIEDERS, *The Books of Enoch*, p. 112.

into Sheol and they shall be wretched in their great tribulation.”<sup>302</sup> (1 Enoch 103,7) Vervolgens wordt in het volgende hoofdstuk heel duidelijk de bestemming van de rechtvaardigen geduid: “I swear unto you, that in heaven the angels remember you for good before the glory of the Great One: and your names are written before the glory of the Great One. Be hopeful; for aforesaid ye were put to shame through ill and affliction; but now ye shall shine as the lights of heaven, ye shall shine and ye shall be seen, and the portals of heaven shall be opened to you.” (1 Enoch 104,1-3)<sup>303</sup> even later wordt heel duidelijk gesteld: “for ye shall become companions of the hosts of heaven.” (1 Enoch 104,7).<sup>304</sup> Finney stelt: “This is further accentuated in the Wisdom of Solomon: “The souls of the righteous are in the hand of God... They are at peace... Their hope is full of immortality... They will govern nations and rule over peoples... The Lord will reign over them forever... They will stand with confidence and will receive a glorious crown (Wis 3,1.7; 5,1.15).”<sup>305</sup> Dat is ook de overtuiging van Nickelsburg die geciteerd wordt door Finney, wanneer hij schrijft: “Nowhere do these chapters (in Enoch) indicate that their authors anticipated a resurrection of the body and hence that they constructed the human being as a totality of body and soul. It is the soul that receives reward and punishment (...) for this author eschatological blessing and curse will be granted to the soul or spirit and not the body.”<sup>306</sup> Stuckenbruck, ook geciteerd door Finney deelt zijn mening: “Here, then, the human is not spoken of as a single being that consists of both body and soul; rather, the soul (and not the body), is made responsible for actions and hence receives rewards or punishments. It is therefore difficult to envision how the writer could have believed in a resurrection of the body.”<sup>307</sup> Ook Collins schrijft over deze hoofdstukken: “The Epistle of Enoch also predicts resurrection, at the end of history. The Lord will execute judgment and the idols of the nations will be destroyed in a judgment of fire. Then “the righteous will rise from sleep and wisdom will rise and will be given to them” (1 Enoch 90:9-10). Elsewhere however the Epistle asserts future vindication of the righteous in terms that do not suggest the bodily resurrection, but the transformation of the spirit after death. (1 Enoch 103:3-4). Sinners will be committed to “darkness and chains and burning flames” (103:8), but the righteous “will shine like the lights of heaven and will be seen, and the gate of heaven will be opened to you... for you will have great joy like the angels of heaven... for you shall be associates of the host of heaven.”<sup>308</sup> Finney haalt ook Pseudo-Philo aan die in soortgelijke bewoordingen God aan het woord laat: “At the end of the lot of each one of you will be life eternal, for you and your seed, and I will take your souls and store them in peace until the time allotted the world be complete.”<sup>309</sup> Ook het boek Jubileën dat geschreven zou zijn rond 135 VGT en 105 VGT<sup>310</sup> en dat ook wel de kleine Genesis wordt genoemd daar het in feite heel Genesis opnieuw vertelt, stelt duidelijk: “And at that time the Lord will heal his servants and they will rise up and see great peace and drive out their adversaries. And the righteous shall see and be thankful and rejoice with you forever and ever and shall see all their judgments and all their curses on their enemies. And their bones shall rest in the earth and their spirits shall have much joy, and they shall know that it is the Lord who executes judgment and shows mercy to hundreds and thousands and to all that love Him.” (Jub 23,30-31)<sup>311</sup>

Volgens Collins is het onderscheid dat vaak gemaakt wordt tussen de Joodse eschatologie en de Griekse, door de nadruk te leggen bij het joodse op de opstanding van het lichaam en de Griekse onsterfelijkheid van de ziel veel te simplistisch: “While this is not the greek idea of immortality of the soul, neither is it resurrection of the body. It might better be described

---

302 Ibid.

303 Ibid., p. 113.

304 Ibid., p. 114.

305 FINNEY, *Afterlives of the Afterlife*, p. 156.

306 FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 53.

307 Ibid.

308 COLLINS, *The Afterlife in Apocalyptic Literature*, p. 124.

309 Cf. FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 56.

310 BRONNER, *Journey to Heaven*, p. 47.

311 R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, <http://www.pseudepigrapha.com/jubilees/23.htm>, (toegang 07.06.2019).

as resurrection of the spirit, the exaltation of the Nephesh from the Netherworld to the heavenly regions.”<sup>312</sup> Ook Elledge getuigt ervan dat in de brief van Enoch (1 Enoch 91-108) het sterfelijk lichaam niet van belang is: “Portions of the Epistle of Enoch (1 En 91-108) register no direct concern with the mortal body at all, but envision resurrection as the future glorification of the spirit of the deceased into a new mode of heavenly existence.”<sup>313</sup>

## 5. Langzaam naar een cultuur van een onsterfelijke ziel

Zoals je ongetwijfeld uit voorgaande hoofdstukken hebt kunnen lezen, en wat bevestigd werd in het laatste citaat van Collins (zie infra) is het onderscheid tussen een onsterfelijkheid van de ziel en de opwekking niet zo eenvoudig te maken, juist omdat de opstanding van de geest in zekere mate een soort van eeuwigheid van de ziel tentoonspreidt.

Toch mogen we de twee niet zomaar met elkaar vergelijken en combineren. Het idee van een onsterfelijke ziel lijkt iets later te zijn ontwikkeld binnen de Joodse cultuur dan de opstanding, die eigenlijk van het idee rond een leven na de dood iets vroeger ontstond. Dat was alvast het idee van John Day: “In addition to the dominant image of resurrection that developed in Judaism, there emerged also the idea of the immortality of the soul. This is especially pronounced in the apocryphal Wisdom of Solomon. The emergence of this belief may be seen as the endpoint in the development of ideas about theodicy, rewards and punishments in the Wisdom tradition.”<sup>314</sup>

Toch wordt ook al in de Bijbel het idee van een onsterfelijke ziel geïntroduceerd. Schmidt haalt hoofdstukken 49 en 73 aan, die na de ballingschap zouden zijn geschreven. Het gaat in Ps 49 om vers 16 waar staat: “Maar mij zal God vrijkopen uit de macht van het dodenrijk (*Sheol*), mij zal hij wegnemen.” Het gaat dan vooral om het woord wegnemen, *נָקַל*, die ook bij Enoch en Elia wordt gebruikt. Schmidt stelt: “Now this poses a direct contrast to vv. 8-10 where it is claimed that no man can redeem himself so as to live forever and never see the grave. If one were to apply a rigid standard of consistency in the use of contrast here, then v. 16 would make better sense if God is viewed here as a being attributed that power that no man can exercise on his own behalf: the power to bestow immortal life.”<sup>315</sup> Elledge stelt over dit vers: “The prayer of Psalm 49:16 for example, expresses a belief in the survival of the soul/spirit of the dead and the hope in God’s power to liberate it from Sheol, receiving it to himself.”<sup>316</sup> Ook in Psalm 73 gaat het om het woord “wegnemen”, hier staat: “en leidt mij volgens uw plan. Dan neemt u me weg met eer bekleed.” (Ps 73,24). De argumentatie lijkt mij inziens dan ook flinterdun. Alles draait om het woord “wegnemen” (*נָקַל*), dat in vergelijking ook in de assumpties van Enoch en Elia wordt gebruikt, waarvan we ook hebben beargumenteerd dat niet zomaar aangenomen kan worden dat ze in de hemel werden opgenomen.

### 5.1. Overname van de Grieks-Romeinse cultuur?

Volgens Bauckham bestonden mensen in de Platonische traditie uit een fysiek en daarom sterfelijk deel (het lichaam) en een immaterieel en daarom onsterfelijk deel (de geest). Bij de dood sterft het lichaam maar wordt de geest bevrijd van het lichaam om een immaterieel bestaan te leiden.<sup>317</sup> Walter Burkert geeft een gedegen en uitgebreide uitleg over de evolutie van

---

312 COLLINS, *Death and Afterlife*, p. 371.

313 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 5-6.

314 DAY, *Belief in Life After Death in Ancient Israel*, p. 248.

315 Brian B. SCHMIDT, *Memory as Immortality: Countering the Dreaded “Death After Death” in Ancient Israelite Society*, in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000, p. 97.

316 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 108.

317 Cf. BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 250.



gedachten rond het hiernamaals in de Grieks-Romeinse cultuur die door Finney samengevat wordt.<sup>318</sup> Hij verdeelt deze ideeënevolutie in drie periodes:

- In de eerste periode zijn de doden in zekere mate te vergelijken met hoe de Joden de *refa'im* bezagen: “The dead were considered to exist as wispy, smoke-like shadows either in their tombs or under their homes and were a force to be reckoned with for the living.” In die periode zo citeert Finney Gregory was er “no concept of immateriality yet existed in Greece, even the gods had bodies and could, for example, engage in sexual relations with humans or be wounded in battle.”
- De tweede periode, kunnen we de periode van Homerus noemen: “For Homer, the departed soul leaves the body sometimes from a mortal wound or more often simply by breathing breath out of the mouth near death, whereupon it departs for the miserable and shadowy world of Hades. Here, it exists as an “image” and Hades is the destination for the souls of all people and from which there is no return.” Ook hier zien we weer duidelijk de gelijkenissen met de *refa'im* en *Sheol*. Bij de Grieken werd echter hier al een divisie gemaakt: sommige uitverkorenen werden naar een vreedvolle en gezegende plaats gebracht na de dood.
- De Hellenistische periode is de periode die ons voor onze studie bij dit deel aanbelangt, het is danig beïnvloed door de visie van Plato: “When the soul and the body are joined together, nature directs the one to serve and be ruled, and the other to rule and be mastered. The divine is by nature fitted to rule and lead, and the mortal to obey and serve... The soul is most like the divine and immortal and intellectual and uniform and indissolubel and ever unchanging, and the body, on the contrary, most like the human and mortal and multiform and unintellectual and dissolubel and ever changing.”<sup>319</sup> In Gorgias voorziet Plato nog in een ander perspectief van het hiernamaals: “The soul is judged and proceeds one of two ways: the righteous depart to the Isles of the Blessed, while the wicked soul departs to Tartarus where it endures fitting punishment. Here, the wicked soul is given a mark to show whether it is deemed curable or not, and hence for some, such punishments are remedial, but for others who are incurable through extreme wrong, they suffer fearful torment in an infernal dungeon.”<sup>320</sup> Volgens de Mythe van Er, die beschreven wordt aan het einde van Plato's *Politeia*: “On death all souls proceed to the underworld where they are rewarded or punished according to previous behaviour while on earth. Following judgment, the soul of the righteous gradually ascends to the heavenly realm to join the company of the gods, while that of the wicked is punished for a thousand years and then the body enters of an animal in its next reincarnation.”

We zien hier een evolutie die vrij verwant lijkt aan de evolutie van het hiernamaals binnen het Judaïsme: eerst een vrij vaag beeld van de doden als schimmen in een dodenrijk, om vervolgens naar een iets meer uitgesproken beeld te gaan met een onderscheid tussen de rechtvaardigen en onrechtvaardigen.

Toch is er ook een andere stem die benadrukt dat het lichaam binnen de Grieks-Romeinse cultuur een bijzonder grote rol speelde en dat Plato niet door iedereen gesmaakt werd of zelfs gekend was. Zo stelde Origenes: “For, if I may venture to say so, few have been benefited (if they have indeed been benefited at all) by the beautiful and polished style of Plato, and those who have written like him; while, on the contrary, many have received advantage from those who wrote and taught in a simple and practical manner, and with a view to the wants of the multitude.

It is easy, indeed, to observe that Plato is found only in the hands of those who profess to be literary men;”<sup>321</sup> Dag Øistein Endsjø citeert dan ook Henry Chadwick die stelt:

---

318 Cf. FINNEY, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 49-52.

319 Plato, *Phaedo* 79e-80b geciteerd in *Ibid.*, p. 52.

320 Plato, *Gorgias*, 526b-d geciteerd in *Ibid.*

321 Origenes, *Contra Celsum*, book 6 Hoofdstuk 2 [http://gnosis.org/library/orig\\_cc6.htm](http://gnosis.org/library/orig_cc6.htm) (toegang 01.06.2019).



“Platonic metaphysics were the peculiar study of the few, of an intellectual aristocracy.”<sup>322</sup> Dag Øistein Endsjø meldt: “According to Homer, nearly all souls of the dead ended up in Hades for an everlasting existence there. This eternal bodiless existence of the soul must, however, not be confused with immortality. Immortality was originally never used to describe this everlasting fate of the soul. With their eternal bodiless existence the Homeric souls in Hades were always defined as dead. (...) Without one’s body, nobody was any longer really a person; (...) That this existence would continue forever represented no consolation to the Greeks, who equated immortality only with a continuous physical existence. This was in no way synonymous with the blissful state of immortality.”<sup>323</sup> Zo zien we maar dat niet overal het idee van een onsterfelijke ziel binnen de contreien van de Grieks-Romeinse cultuur werd gesmaakt, meer nog, het lijkt vooral bij een elite bekend te zijn geweest en wat er vooral van begrepen werd was veeleer een idee zoals we die in de Bijbel rond de *refa'im* terugvinden. Ook Bauckham ziet grote verschillen met hoe de Grieks-Romeinse cultuur het hiernamaals beschreef en hoe dit in het Judaïsme bekeken werd: “In the Jewish tradition, on the other hand, human beings are a psychosomatic whole. Their bodiliness is intrinsic to their created nature.”<sup>324</sup>

## 5.2. Vreemde eend in de wijsheidsliteratuur: de Wijsheid van Salomo

Als men het over de ontwikkeling van de onsterfelijkheid van de ziel heeft binnen het Judaïsme, dan komt men bijna automatisch bij het boek Wijsheid uit. Het is één van de deuterocanonieke boeken dat opgenomen is in de Katholieke Bijbel. Meer nog volgens Collins werd het in de antieke tijd door velen als canoniëker beschouwd dan sommige andere deuterocanonieke boeken: “In antiquity, it was more widely accepted as canonical than any of the other “deuterocanonical” books. It was quoted as authoritative from the end of the second century CE, and it was regarded as scripture by Clement of Alexandria, although Origen, in the third century, admitted that it “is not held by all to have authority”. Oddly enough, it was listed with the books of the New Testament in the Muratorian which originated in Rome about 200 CE.”<sup>325</sup>

Over wanneer het boek nu precies geschreven is is veel onenigheid. Collins stelt dat het boek geschreven kan zijn tussen 30 VGT en 70 GT, maar er zijn stemmen die het boek dateren tot de 2de eeuw VGT.<sup>326</sup> Volgens Bronner zou het wel eens de eerste Joodse bron kunnen zijn die expliciet over persoonlijke onsterfelijkheid als beloning voor rechtvaardigheid spreekt.<sup>327</sup> Zij stelt: “In the Wisdom of Solomon it is clear that immortality is dependent on the practice of justice. By their good behaviour, the righteous are made immortal. This is a rabbinic twist on the Greek concept, following the same path pursued by Philo, the Jewish philosopher, influenced not only by Greek philosophy but by biblical tradition as well.”<sup>328</sup>

Wat de visie in het boek rond het hiernamaals betreft is vooral het gebrek van de opstanding veelbetekenend. Collins ziet ook duidelijk verbanden met het Platonisme in het boek: “Wisdom of Solomon certainly does not espouse the full Platonic doctrine, but it does betray acquaintances with the idea of preexistence at one point. In Wis 8,19-20 the writer accounts: “I was indeed a child well-endowed, having had a noble soul fall to my lot, or rather being nobler I entered an undefiled body”. The formulation recalls the myth of Er in Plato’s republic book 10, where Lachesis, daughter of Necessity, addresses assembled souls before they return to earth.”<sup>329</sup> Ook Bauckham ziet de invloed van de Hellenistische cultuur in het boek Wijsheid, maar toch

---

322 Dag Øistein ENDSJØ, *Immortal Bodies, Before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and I Corinthians*, in *Journal for the Study of the New Testament* 30.4 (2008) 417-436, p. 419.

323 Øistein ENDSJØ, *Immortal Bodies, Before Christ*, p. 428.

324 BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 250.

325 John J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1997, p. 178.

326 Cf. Ibid. p. 179.

327 Cf. BRONNER, *Journey to Heaven*, p. 45.

328 Ibid., p. 46.

329 COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, p. 185.

benadrukt hij dat het een Joods boek is: “Two Jewish works of the late Second Temple period which borrow hellenistic philosophical ideas and language quite freely are 4 Maccabees and the Wisdom of Solomon. Both sound Greek in the way they speak of the righteous as not dying but only seeming to die. However, even in these works the Greek idea of spiritual immortality is qualified by Jewish elements.”<sup>330</sup> Elledge haalt dan weer 8,20 aan die men soms citeert om het voortbestaan van de ziel aan te geven in het boek, maar volgens haar hoeft dit vers zeker niet uitsluitend in deze zin geïnterpreteerd te worden.<sup>331</sup>

Toch moet de bedenking gemaakt worden dat Wijsheid niet eensgezind lijkt in zijn ideeën rond de onsterfelijkheid, en dat erkent ook Collins wanneer hij schrijft: “The Wisdom of Solomon presents its understanding of the soul only parenthetically in these passages. Elsewhere it seems to regard both soul and body as equally constitutive of the person. There can be little doubt, however, that the immortality envisaged is immortality of the soul, as in Philo. There is never any suggestion of resurrection of the body, nor indeed of resurrection of the spirit, such as we find in the early Enoch apocalypses. The author does not however speak of immortality as a natural property of the soul. Rather it is the fruit of righteousness and wisdom.”<sup>332</sup> En dat is dan ook het grote verschil met het idee van een onsterfelijke ziel binnen het Platonisme, waar de ziel een gegeven feit is, zonder dat men daar enige vorm van waarde aan verbindt.

Uiteraard is het boek Wijsheid niet het enige boek dat verhaalt van de onsterfelijkheid van de ziel. Zo haalt Finney b.v. ook de Apocalyps van Adam en Eva aan, waarbij de ziel van Adam in de hemel wordt opgenomen. Ook in het Testament van Abraham en in het Testament van Job worden Abraham zowel als Job opgenomen in de hemel. Hij merkt er verder ook over op dat het interessant is dat hier *Sheol* niet ter sprake komt, de personages worden rechtstreeks in de hemel opgenomen.<sup>333</sup>

### 5.3. Philo's overtuiging

Ook Philo leefde en schreef rond de tijd van het begin van onze jaartelling. Philo is bijzonder sterk beïnvloed geweest door de Grieks-Romeinse filosofie, en velen denken dat ook zijn ideeën rond de onsterfelijkheid van de ziel hier zijn oorsprong hebben, al is het moeilijk om Philo in een hokje te stoppen, daarom stelt Goodenough geciteerd door Burnett: “We shall not have learned to read Philo until we learn that Philo's group was neither Jew nor Greek, but a new creature in being both, and in being probably itself unconscious of what it owed specifically to either parent.”<sup>334</sup> Elledge stelt: “Like Wisdom, Philo also evades any explicit references to resurrection and speaks exclusively in terms of the immortality of the soul.”<sup>335</sup> Toch moeten we ook de kanttekening maken dat Philo niet uitdrukkelijk over een persoonlijke onsterfelijkheid spreekt, eigenlijk is hij daar niet duidelijk over, omdat hij zelf de wens lijkt te hebben geabsorbeerd te worden in het goddelijke.<sup>336</sup> Zo stelt Philo expliciet dat we kwaliteiten hebben door onze gecombineerde natuur (van lichaam en ziel). Voordat we geboren werden bestonden “wij” echter niet, en “wij” zullen ook niet bestaan na de dood, “we shall be reabsorbed “essentially without personality, in the Source.”<sup>337</sup> Anders dan vele Joden was onsterfelijkheid ook niet het resultaat van beloning of straf, maar een gegeven feit, wat veel meer Platonisch doet aanvoelen, Burnett citeert hierbij Sandmel: “In Philo immortality does not seem to be a reward for virtue. Rather, immortality is the ordinary sequel to a man's rising above his body: at death, his soul

---

330 BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 252.

331 Cf. ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 112.

332 Ibid., p. 186.

333 FINNEY, *Afterlives of the Afterlife*, p. 156.

334 Cf. FRED W. BURNETT, *Philo on Immortality: A Thematic Study of Philo's Concept of Παλιγγενεσία*, in *The Catholic Biblical Quarterly* Vol 46 No 3 (July 1984), 447-470, p. 470.

335 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 113.

336 Cf. ERWIN R. GOODENOUGH, *Philo on Immortality*, in *The Harvard Theological Review*, Vol. 39, No. 2 (Apr 1946), 85-108, p. 101.

337 Ibid.

simply becomes separated from it. Immortality in Philo seems never to be conceived of as a reward, but only as a natural destiny.”<sup>338</sup>

Volgens Nickelsburg was de essentie van een persoon voor Philo de ziel als een “particle detached from the Deity”.<sup>339</sup> Met andere woorden de ziel was een deeltje in het wezen van de mens dat afgeleid was van het universum. Dat komt doordat Philo veel waarde hechtte aan Gn 2,7: “Toen maakte God, de HEER, de mens. Hij vormde hem uit stof, uit aarde, en blies hem levensadem in de neus. Zo werd de mens een levend wezen.”<sup>340</sup> Maar hij interpreteert dit wel volgens Goodenough op een heel eigen manier; het is namelijk niet zo dat de levensadem in de mens als persoon werd geblazen, maar in de mens als object van klei, met andere woorden in de lagere geest: “To this lower and bodily mind the spirit or breath of God was added in the act of creation, the spirit which gives man a share in “true life”. This combination it is which can be called a “living soul”.”<sup>341</sup>

Volgens Philo, net als in de Hellenistische cultuur, betekende de dood de scheiding van lichaam en ziel. Maar Philo zag een onderscheid tussen een rationele en irrationele ziel. De rationele ziel was verbonden aan de lucht, de hemel en de goddelijkheid, de vijfde substantie, het lichaam bestaat uit de andere vier substanties.<sup>342</sup> Menselijke zielen waren van dezelfde substantie als deze van engelen en sterren. Maar het verschil zit hem erin dat bij mensen de ziel verbonden is aan het lichaam en de lagere of irrationele zielen.<sup>343</sup> Dit onderscheid tussen rationele en irrationele zielen was voor Philo zeer belangrijk: de rationele ziel was verbonden aan de onsterfelijkheid van de ziel, maar de irrationele ziel was verderfelijk en sterfelijk.<sup>344</sup> Voor Philo bestond de mens dus uit drie delen: zijn lichaam, zijn lichamelijke geest en een goddelijke geest en alleen hierdoor kan iemand het goddelijke vatten.<sup>345</sup>

Waarschijnlijk onder invloed van Plato, Pythagoras en anderen zag ook Philo het lichaam als iets negatiefs, die de ziel gevangen hield. Het lijkt dan ook wel dat we Plato horen wanneer Philo beschrijft dat het doel van het leven was om de ziel te bevrijden van het lichaam, wat bij de dood gebeurde, zodat het kon bestaan in de hemel: “The body is wicked and a plotter against the soul, and is always a corpse and a dead thing. For you must understand that each of us does nothing but carry a corpse about, since the soul lifts up and bears without effort the body which is in itself a corpse.”<sup>346</sup>

Philo gebruikte verder ook wel termen zoals “*Hades*” (de Griekse vertaling voor het Hebreeuwse woord *Sheol*) en “*Tartarus*”, maar voor hem waren dit geen letterlijke plaatsen, hij gebruikte ze dan ook eerder metaforisch.

Verder gelooft Philo niet in eeuwige straf voor de onrechtvaardige: “As Dieter Zeller observes, Philo is so adamant about the extinction of wicked souls that he conspicuously avoids mentioning cosmic realms of eternal punishment. Such a view may distinguish Philo from both Plato and some versions of Jewish apocalyptic thought.”<sup>347</sup> Toch stelt Burnett wel: “Incorporeal existence in the presence of God, however, is only for virtuous souls. Souls which did not allow God to free them from the world of sense-perception are doomed to perish with it.”<sup>348</sup>

338 Samuel SANDMEL, *Philo of Alexandria: An Introduction*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 117 geciteerd in BURNETT, *Philo on Immortality*, p. 463.

339 George W. E. NICKELSBURG, *Judgment, Life-After-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha.*, in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaism of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000, p. 165.

340 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 113.

341 GOODENOUGH, *Philo on Immortality*, p. 94.

342 Cf. *Ibid.*, p. 89.

343 Cf. ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 167.

344 Cf. *Ibid.* p. 167.

345 Cf. GOODENOUGH, *Philo on Immortality*, p. 95.

346 Geciteerd in *ibid.*, p. 97.

347 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 115.

348 BURNETT, *Philo on Immortality*, p. 470.

## 5.4. Drie groepen bij het begin van onze jaartelling

Sommigen zijn ervan overtuigd dat er tegen het begin van onze jaartelling een vrij consistente leer over het hiernamaals bestond. De teksten zouden dan ook weinig verschillen bevatten, maar veel meer gelijkenissen.<sup>349</sup>

Interessant is dat wanneer Josephus de drie hoofdstromingen beschrijft hij er twee beschrijft als gelovend in de onsterfelijkheid van de ziel. De andere, de Sadduceeën verwerpt elke vorm van hiernamaals omdat ze dit niet terugvinden in de Torah, die ze als enige gezaghebbend beschouwen, maar volgens Johnston waarschijnlijk ook omdat een geloof in de opstanding martelaarschap aanmoedigde en hun politieke autoriteit zou bedreigd hebben.<sup>350</sup>

Zowel de leer van de Saduceeën als die van de Farizeeën komt in ons Nieuwe Testament veelvuldig terug, waarschijnlijk omdat deze groepen de vernietiging van de tweede tempel in 70 GT hebben overleefd. De Farizeeën gingen vervolgens op in de rabbi's van latere tijden.

Josephus beschrijft het geloof van de Farizeeën omtrent ons onderwerp als volgt: "They also believe that souls have an immortal rigor in them, and that under the earth there will be rewards or punishments, according as they have lived virtuously or viciously in this life; and the latter are to be detained in an everlasting prison, but that the former shall have power to revive and live again;"<sup>351</sup> verder zegt hij: "They say that all souls are incorruptible, but that the souls of good men only are removed into other bodies, - but that the souls of bad men are subject to eternal punishment."<sup>352</sup> Hier zien we meteen dat Josephus hen ook een geloof in een vorm van reïncarnatie toedicht. Johnston lijkt dit in zekere mate tegen te spreken, en meer nadruk te leggen in een geloof op een opstanding: "By New Testament times believe in resurrection was common among Pharisees and many other Jews (Acts 23:8). Resurrection was envisaged as God's restoration of Israel in the present transformed and recreated world, not in an ethereal heavenly realm."<sup>353</sup> Elledge haalt hier Vermes aan als een tegenwicht ten opzichte van wat Josephus stelt, Vermes concludeert over de Farizeeën: "The notion of bodily resurrection propagated by the Pharisees was alien to first-century Hellenistic Jews and was on the whole unfamiliar in most layers of Palestinian Jewry."<sup>354</sup>

Soortgelijks als over de Farizeeën beweert Josephus ook over het geloof van de Essenen, die waarschijnlijk het belangrijkste deel uitmaakte van de Qumran-groeperingen. Zo stelt hij in zijn werk *Antiquities of the Jews*: "They teach the immortality of souls, and esteem that the rewards of righteousness are to be earnestly striven for;"<sup>355</sup> Terwijl de meesten de Essenen als de Qumran-sekte bezien, probeer ik hier in zekere mate neutraal te blijven met de opmerking van Davies die over deze groepering stelt: "We cannot assign the Qumran scrolls with any certainty to any one identifiable Jewish group, nor even to a single sect."<sup>356</sup> Ook Segal merkt gelijkaardig op: "The dead sea scrolls are now normally identified as Essene writings. But we cannot be absolutely sure that the Dead Sea Scrolls were exactly the group whom various writers called in Greek the "Essenes."<sup>357</sup> Volgens Segal is de reden waarom Josephus hun geloof verhaalt

349 Cf. BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 19.

350 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 229.

351 Flavius JOSEPHUS, *Antiquities of the Jews*, Book XVIII, § 3, <http://www.ccel.org/j/josephus/works/ant-18.htm> (toegang 01.06.2019).

352 Flavius JOSEPHUS, *The War of the Jews or the History of the Destruction of Jerusalem*, Book II, § 14, <http://www.ccel.org/j/josephus/works/war-2.htm> (toegang 01.06.2019).

353 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 229.

354 ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 12.

355 Flavius JOSEPHUS, *Antiquities of the Jews*, Book XVIII, § 5, <http://www.ccel.org/j/josephus/works/ant-18.htm> (toegang 01.06.2019).

356 Philip R. DAVIES, *Death, Resurrection, and Life After Death in the Qumran Scrolls*, in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000, p. 209.

357 SEGAL, *Life After Death*, p. 244.

in een onsterfelijkheid van de ziel, vooral omdat het concept van een opstanding voor de heidense Romeinen vreemd was. Segal stelt over wat er in de rollen gevonden werd: “What the scrolls themselves showed was far more like resurrection, when looked at very closely.”<sup>358</sup>

Davies beweert echter wel dat het waarschijnlijk is dat zoals elders in de Grieks-Romeinse wereld de joden bij Qumran in een variëteit van geloof rond persoonlijk overleven na de dood geloofden. Dus zowel in de onsterfelijkheid van de ziel, als de opstanding van het lichaam, vaak zelfs beiden tegelijk.<sup>359</sup> Johnston haalt aan: “It has often been thought that the Qumran community had little or no interest in resurrection. For one thing, their sectarian writings did not mention it. For another, their radical isolationism downplayed its role. As Nickelsburg explains (ABD 5:687): “The world outside ... is described as Sheol. Entrance into the community is construed as resurrection into the realm of eternal life and the presence of the angels. What “traditional” eschatology ascribes to the end times is said to be the present possession of the member of the sect.”<sup>360</sup> Ook Segal schetst de evolutie dat er voor lange tijd binnen de Dode Zee rollen niets gevonden werd die een geloof in opstanding of onsterfelijkheid demonstreerden: “This was a great problem for scholarship. Some even asserted for a while that these people were Sadducees because Josephus reports that the Sadducees believed in no afterlife which is also confirmed by the New Testament in Acts 23,6-8.”<sup>361</sup> Hippolytus, geciteerd door Collins, die op een gegeven moment over de Essenen schrijft, ziet ook opstandingsgeloof: “The doctrine of the resurrection has also derived support among them, for they acknowledge both that the flesh will rise again and that it will be immortal, in the same manner as the soul is already imperishable. They maintain that when the soul has been separated from the body, it is now borne into one place, which is well ventilated and full of light, and there it rests until judgement. This locality the Greeks were acquainted with by hearsay, calling it Isles of the Blessed.”<sup>362</sup> Er is ook geen twijfel over mogelijk dat de sekte geloofde in straf en beloning na de dood, zoals John Collins beschrijft: “According to the community Rule, the visitation of those who walk in the spirit of light “will be for healing, plentiful peace in a long life, fruitful offspring with all everlasting blessings, eternal enjoyment with endless life, and a crown of glory with majestic raiment in eternal light. Conversely, those who walk in the spirit of darkness are destined for “aglut of punishments at the hands of all the angels of destruction, for eternal damnation for the scourching wrath of the God of revenge, for permanent error and shame without end with the humiliation of destruction by the fire of the dark regions.”<sup>363</sup> Interessant is verder ook zoals Collins stelt dat de Qumran gemeenschap zijn doden in individuele graven begroef met het hoofd naar het zuiden en de voeten naar het noorden, om, zo geloofde men, wanneer ze opstaan meteen naar het paradijs (in het noorden) te kunnen wandelen.<sup>364</sup>

Davies geeft echter wel aan dat een duidelijk en consistent beeld van het lot van mensen na de dood in de Qumran-teksten niet gevonden kan worden.<sup>365</sup>

## 6. Conclusie

Bijna vaststaand door uitsluitend het boek Daniël te lezen zonder hulpmiddelen, of de hulpmiddelen die mijn visie ondersteunden, zag ik hier een lichamelijke opstanding, maar zoals Elledge duidelijk maakt wordt ook in de verzen in het boek Daniël het lichaam niet beschreven, het komt er gewoon niet in voor.<sup>366</sup> Zoals ze ook aangaf vinden verschillende

---

358 Ibid., p. 246.

359 Cf. DAVIES, *Death, Resurrection, and Life After Death in the Qumran Scrolls*, p. 200.

360 JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 229.

361 SEGAL, *Life After Death*, p. 245.

362 COLLINS, *Death and Afterlife*, p. 372.

363 Ibid.

364 Ibid., p. 373.

365 Cf. DAVIES, *Death, Resurrection, and Life After Death in the Qumran Scrolls*, p. 200.

366 Cf. ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, p. 21.

exegeten het vers ook bijzonder vaag, en eigenlijk moet ik hen hierin gelijk geven.<sup>367</sup> Het vers stelt dat er velen zullen ontwaken die in het stof slapen, wat men kan zien als een eufemisme voor *Sheol*, het land van stof. Vervolgens wordt gesproken over wijzen die als de sterren zullen zijn, een metafoor die we in b.v. 1 Enoch zien voor engelen (daar wordt gesproken van gevallen sterren voor de engelen die zich vergrijpen aan vrouwen, zoals ook beschreven staat in Gen 6). 1 Enoch bevat een bijzonder duidelijk beeld over het hiernamaals, en het is veelzeggend dat het boek gesitueerd wordt rond dezelfde periode als Daniël, en de twee lijken elkaar op verschillende punten zelfs aan te vullen. Daarom heb ik ook zoveel aandacht aan het boek 1 Enoch besteed, een boek dat door de Ethiopische Kerk als canoniek wordt beschouwd<sup>368</sup>, en waarvan men denkt dat de brief aan Judas in het Nieuwe Testament eruit citeert (Judas 14; cf. 1 Enoch 1,9).<sup>369</sup>

Wat vooral opvalt in deze periode is het belang van een opstanding voor de doden. Of het een lichamelijke of geestelijke opstanding is, wordt niet altijd expliciet vermeld, maar we zien toch dat er veelal een voorkeur uitgaat naar een geestelijke opstanding, een opstanding zonder lichaam dus. Ook dit zou men kunnen benoemen als een vorm van onsterfelijkheid van de ziel, die eigenlijk bij de Joden niet zo heel veel voorkwam, maar het is uiteraard niet de Griekse onsterfelijkheid van de ziel. Enkele boeken vermelden het terloops, maar meestal in een Joodse manier van spreken alsof het een opstanding betrof. Vooral bij de elite vinden we dan ook eerder de Platonische manier van denken terug over de onsterfelijkheid van de ziel. Philo is een meester in het uitleggen hiervan, maar doet dit niettemin toch nog met Joodse elementen. Zo beschrijft hij de incarnatie op dezelfde manier als de gevallen sterren in 1 Enoch die naar de aarde komen om gemeenschap te hebben met vrouwen, waaruit uiteindelijk de *Nephilim* ontstonden. Hij doet dit als een verklaring voor het Platonische idee van het Rijk der ideeën, waaruit alle zielen worden geïncarneerd. Zielen hebben voor Plato een voorbestaan voordat ze naar de aarde komen. Philo probeert dit te combineren met het idee van demonen en engelen die een lichaam aannemen op aarde.<sup>370</sup> Ook Josephus die al vrij ver in de eerste eeuw GT leefde, lijkt een voorkeur voor de onsterfelijkheid van de ziel uit te drukken, al heeft hij het ook verschillende malen over een opstanding.

Interessant is dat het Platonische idee van de onsterfelijkheid van de ziel niet heel erg lijkt overgenomen te zijn door de Joodse bevolking, maar dat het Judaïsme er zijn eigen draai aan heeft gegeven, door middel van de geestelijke opstanding. De oordeelsdag die in de Bijbel al belangrijk was, wordt in deze ook in de Tweede Tempelperiode bijzonder belangrijk. De opstanding handelt ten tijde van deze oordeelsdag, maar niettemin is er iets dat doorleeft na de dood in afwachting van dit oordeel. Het idee van een leven na de dood, had ook een volledig andere oorsprong dan dat uit de Griekse filosofie, waar de onsterfelijkheid van de ziel een gegeven feit was. Bij de Joden was dit altijd verbonden aan hun geloof in God, zoals Bauckham stelt: “It cannot be over-emphasized that when Jews came to believe in life after death the ground for their belief was God. They did not conclude, as philosophers in the ancient Greek tradition did, that human nature is such that part of it, the real human person, is naturally immortal, it was not from reflection on what human nature is that Jews came to hope for eternal life, but from reflection on who God is: the sovereign Creator, the righteous judge, the faithful Father of his people.”<sup>371</sup> Wanneer Cullman het christelijk geloof vergelijkt met het Griekse idee rond de onsterfelijkheid van de ziel komt hij tot soortgelijke conclusie: “Yet the contrast between the Greek idea of the immortality of the soul and the Christian belief in the resurrection is still deeper. The belief in the resurrection presupposes the Jewish connexion between death and sin. Death is not something natural, willed by God, as in the thought of the Greek philosophers: it is rather something unnatural, abnormal, opposed to God.”<sup>372</sup>

---

367 Cf. Ibid.

368 SCHNIEDERS, *The Books of Enoch*. p. 13

369 Michael GRAVES, *Apocryphal Elements in the New Testament and Qur'an*, in *Journal of Ecumenical Studies*, 47:2 (2012), 152-166, p. 155-156.

370 Cf. GOODENOUGH, *Philo on Immortality*, p. 94.

371 BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 249.

372 CULLMAN, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, p. 9-10.

In de Tweede Tempelperiode wordt er een duidelijker onderscheid gemaakt tussen de rechtvaardigen en de onrechtvaardigen, die elk hun eigen compartimenten in *Sheol* bezitten.<sup>373</sup> De *refa'im* met andere woorden krijgen een uitdrukkelijker bewustzijn, zoals dat met de *ψυχή* vanaf Homerus ook het geval was. Om eerlijk te zijn lijkt evolutie van de ziel in de Griekse filosofie bijzonder sterk op hoe die heeft plaatsgevonden binnen de Hebreeuwse Bijbel en later.

Mijn mening is dan ook dat het lijkt alsof het christelijk idee rond een hiernamaals vooral uit deze periode heeft geput dan dat ze zich rechtstreeks op de Bijbel hebben beroepen.

---

373 Cf. BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 252.



## ALGEMENE CONCLUSIE

Verschillende schrijvers halen aan dat er bijzonder veel consistentie is in de boeken rond het hiernamaals en rond de opwekking.<sup>374</sup> Om eerlijk te zijn vind ik die consistentie niet altijd terug. Barr lijkt het hier met me eens wanneer hij stelt: “When we make a thorough investigation of Jewish ideas of life after death through the period of Daniel and down to the beginnings of Christianity, the evidence shows that a wide variety of opinions existed: resurrection of the body, immortality of the soul, an “eternal life” marked by quality within the present life and others.”<sup>375</sup> Ook Josephus, die de drie belangrijkste groepen binnen het Judaïsme beschrijft aan het begin van onze jaartelling beschrijft verschillende ideeën. Er lijkt dus aan het begin van onze jaartelling niet een eensgezinde leer over het hiernamaals en een leven na de dood te zijn geweest.

Toch zien we een mooie evolutie, een evolutie die zijn begin zeker kent in de Hebreeuwse Bijbel, hoe vaag het dan ook het hiernamaals en het leven na de dood behandelt. Ook Bauckham beschrijft deze evolutie: hij beschrijft hoe men vooral van een geloof in een lichamelijke opstanding evolueerde naar een eerder dualistisch geloof van lichaam en ziel: “At death these are separated: the soul or spirit goes to Sheol or “the chambers of the souls” while the body is laid in the tomb. At the resurrection soul and body are reunited.”<sup>376</sup>

Voor de Hebreeuwse schrijvers van de Bijbel geldt het leven hier en nu als belangrijk. Doet het hiernamaals en een leven na de dood er dan helemaal niet toe? Neen, maar de Hebreeuwse Bijbel handelt daar niet over. Dit is niet één van zijn hoofdthema's. De Hebreeuwse Bijbel lijkt ons vooral lessen te willen leren voor dit leven. Dat er in zekere mate een hiernamaalsgeloof bestond vinden we vooral terug in de archeologie van die tijd en teksten die vrij terloops over het hiernamaals lijken te spreken. Zo stelt Johnston dat het idee van necromantie in Samuël duidelijk aangeeft dat de schrijver geloofde dat de toepassing ervan effectief was, niettegenstaande het verboden was.<sup>377</sup> Ook in Deuteronomium 26,14 als er gesproken wordt dat men geen voedsel aan doden mag aanbieden, dan lijkt dit aan te geven dat het wel degelijk gebeurde. Friedman en Overton maken zelfs de waarschuwing: “We therefore advice caution against taking what appears to be a thin distribution of references to afterlife as evidence that there was little belief in it.”<sup>378</sup> John Collins stelt echter wel: “The belief in a significant differentiated life after death only gained currency in Judaism in the Hellenistic period, and was not universally accepted even then.”<sup>379</sup>

Belangrijker wordt het idee van een leven na de dood echter, vooral gezien als een opstanding, in de Tweede Tempelperiode. De dag des oordeels die al binnen de kleine profeten bijzonder veel opgang vond, wordt nu des te belangrijker. Het kan ook niet anders, de tijd is er namelijk rijp voor. Antiochus IV Epifanes is een bijzonder harde heerser voor de joden, die daadwerkelijk het Judaïsme wilde uitroeien, en daar geen enkele manier voor schuwde, dat wordt heel duidelijk verhaald in de eerste tien hoofdstukken van 2 Makkabeeën. Mensen hadden er behoefte aan te weten of er vrede zou zijn, of ze beloond zouden worden voor hun gehoorzaamheid, is het niet in dit leven toch in de volgende. Toch lijken de teksten vooral aan te geven dat men *Sheol* kende en dat men een geloof in een hiernamaals had zoals we kunnen opmaken uit b.v. de martelaarschap van de zeven zonen en hun moeder in 2 Makkabeeën 7. Hier

---

374 Cf. BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 19.

375 BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, p. 23.

376 BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 250.

377 Cf. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, p. 157.

378 Richard Elliot FRIEDMAN, Shawna Dolansky OVERTON, *Death and Afterlife: The Biblical Silence*, in Alan J. AVERY-PECK, Jacob NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000, p.55.

379 COLLINS, *Death and Afterlife*, p. 362.

is het namelijk niet de schrijver die het hiernamaals uitlegt, maar de zonen zelf die hun geloof hierin tot uitdrukking brengen. Terwijl sommige schrijvers hier duidelijk een lichamelijke opstanding in zien, vooral door wat de derde zoon zegt, is mij dat niet helemaal duidelijk juist door wat de tweede zoon te vertellen heeft.

De manier van *Sheol* beschrijven is in de meeste deuterocanonieke boeken hetzelfde: het bestaat, en men belandt er, maar wat het juist is, waar het voor dient, wordt niet verhaald, net zoals dat het geval was in de Hebreeuwse Bijbel.

Dat is anders in het boek 1 Enoch. Er bestaan in feite drie boeken van Enoch, maar de twee andere boeken zijn te laat geschreven voor ons onderwerp. Maar 1 Enoch beschrijft kraakhelder een geloof in een hiernamaals dat als het ware een vervolg lijkt op de vage opmerking van Da 12,2-3, tot en met waar de wijzen terechtkomen.

Bauckham stelt dan ook vrij zeker dat het lijkt alsof aan het einde van de eerste eeuw GT een geloof in eeuwig leven en oordeel na de dood vrij algemeen was in het Judaïsme.<sup>380</sup> Maar Bauckham maakt een belangrijke kanttekening: “It seems that we are in fact too ill-informed by our sources to be able to know when and in what circumstances Jews began to believe in judgment after death and eternal life. The most we can say is that the circumstances of the Maccabean period may well have been important for the spread of a belief which already existed but was not widely held until this time.”<sup>381</sup>

De rabbi's na de vernietiging in 70 GT van de laatste tempel, zetten deze trend voort. Barr stelt over deze periode: “In later (Talmudic and post-Talmudic) Judaism there was a rather vague and fluid combination of resurrection of the body and immortality of the soul.”<sup>382</sup> En dat zien we ook in de Christelijke geschriften. Daar is het hiernamaals bijzonder belangrijk. Finney beschrijft de gelijkenis met de Joodse ideeën bij Paulus zowel als voortzetting als als breuk: “The reception of the afterlife scenarios of the Hebrew Bible within the Pauline corpus like those of other Second Temple Jewish texts, demonstrates both continuity and discontinuity. Paul is in continuity with the emphasis on the afterlife of the soul/spirit and not a resurrected physical earthly body and yet he stands in discontinuity with the Hebrew Bible in his affirmation of a day of wrath and distinctions of afterlife scenarios for the soul of the righteous as opposed to the wicked. (...) He stands in continuity with other Second Temple Jewish texts when they speak of a positive afterlife for the soul of the righteous, but not where they speak of eternal punishment for the wicked.”<sup>383</sup>

---

380 Cf. BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, p. 246.

381 Ibid., p. 247.

382 BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, p. 45.

383 FINNEY, *Afterlives of the Afterlife*, p. 159-160.

**Originaliteitsverklaring**  
Faculteit Theologie en Religiewetenschappen  
KU Leuven



KATHOLIEKE  
UNIVERSITEIT  
LEUVEN

*Bespreek in de loop van het redactieproces van het werkstuk dit document en de thematiek van plagiaat met uw (co-)promotor of eventueel met de ombudspersoon.*

Ik verklaar hierbij

- dat op correcte wijze wordt verwezen naar alle bronnen – ook internetbronnen – opgenomen in voetnoten en bibliografie van voorliggend werkstuk.
- dat op correcte wijze wordt verwezen naar alle bronnen van geparafraseerde teksten opgenomen in voetnoten en bibliografie van voorliggend werkstuk.
- dat voorliggend werkstuk volledig eigen werk is en nergens gebaseerd is op materiaal uit externe bronnen waarnaar niet wordt verwezen (daarbij het werk van andere studenten of professionele instanties inbegrepen).
- dat voorliggend werkstuk nergens elders eerder werd neergelegd met het oog op het behalen van een academisch studiecertificaat en nooit in dezelfde vorm.
- dat ik de universitaire definitie van plagiaat zoals opgenomen in de *Richtlijnen voor het schrijven van scripties, masterproeven en proefschriften* heb gelezen en begrepen. Deze definitie luidt:

“Plagiaat is een vorm van examenfraude die bestaat uit elke overname zonder adequate bronvermelding van het werk (ideeën, teksten, structuren, beelden, plannen, ...) van anderen, op identieke wijze of onder licht gewijzigde vorm. Voor de toepassing van dit reglement wordt de overname van eigen werk zonder bronvermelding als examenfraude beschouwd”.

- dat ik de facultaire aanbevelingen om plagiaat te vermijden zoals die aan bod komen in de *Richtlijnen voor het schrijven van scripties, masterproeven en proefschriften* heb gelezen, begrepen en toegepast.
- dat ik kennis heb genomen van de facultaire en universitaire sancties toegepast in geval plagiaat wordt vastgesteld (zie art. 84-86 in het *Onderwijs- en Examenreglement*).
- dat ik me er bewust van ben dat inspanningen zullen worden geleverd om in het werkstuk eventuele vindplaatsen van plagiaat aan het licht te brengen en dat de universiteit daarvoor gebruik maakt van gespecialiseerde software voor plagiaatdetectie zoals Turn-it-In.

-----  
Dit formulier moet worden ingevuld, ondertekend en voorzien van datum. Het is verplicht een ondertekend origineel op te nemen in elk van de definitieve, ingebonden versies van het werkstuk die worden ingediend op het onderwijs- en studentensecretariaat (voor proefschriften: onderzoekssecretariaat) voor de verdediging.

Naam en voornaam.....

Titel van het werkstuk.....

.....

Handtekening	Indiendatum
--------------	-------------

