אין ראשית אלא תורה

Er is geen begin dan Tora

Een onderzoek naar de rol van de pre-existentie van de Tora in Genesis Rabba

Scriptie ter afronding van de Master Religie en Theologie.
Programma: Wortels en ontwikkeling van het Christendom.
Aangeboden aan dr. H.L.M. Ottenheijm en dr. M.J.H.M. Poorthuis.

M.J.W. Brederoo
Studentnummer: 9003509
Datum eindgesprek: 19 februari 2009.

Universiteit Utrecht
Faculteit Geesteswetenschappen
Departement Godgeleerdheid

De illustratie op de voorzijde is de eerste bladzijde van MS. Vaticanum 60. De tekst begint halverwege paragraaf 1.6. Bron: Sherry, 1972, p.1.

Voorwoord

Voor u ligt het resultaat van ruim een jaar studie. Het allereerste prille begin ligt nog een jaar eerder, maar letterlijk op het moment dat ik begin 2007 in de bibliotheek voor het eerst op onderzoek uitging dwongen familieomstandigheden een flinke stap terug te doen. Inmiddels, ruim twee jaar later, is er ongelooflijk veel gebeurd. Behalve ernstige ziekte in de familie waren er ook vrolijker momenten, zoals mijn huwelijk met Hetty in de zomer van 2007, dat van mijn zus in 2008 en onze verhuizing van Utrecht naar Ermelo.
Dat er veel is dat een mens bezighoudt lijkt bij deze tijd te horen, maar dat neemt niet weg dat het soms frustrerend is niet verder te kunnen op momenten dat de energie en de inspiratie er wel zijn, of juist op momenten dat de tijd er wel is te moeten constateren dat de energie of de inspiratie ten enenmale ontbreekt. Toch is het uiteindelijk gelukt.

In de periode dat ik mij bezig mocht houden met het vakgebied van de Judaica is er ook in het curriculum het nodige veranderd. Voor mijn hoofdvak heeft dit met zich meegebracht dat ik als gevolg van de overgangsmaatregelen van het oude doctoraalprogramma naar het bachelor-mastersysteem minder rabbijnse literatuur heb bestudeerd dan in het oude programma het geval zou zijn geweest. Omdat een westerse Judaica student heel ver af staat van de rabbijnse context, zowel in taal als cultuur, is dat eigenlijk niet wenselijk. Waar normaal gesproken een eindscriptie een proeve is waarmee aangetoond wordt dat de student over de kennis en vaardigheden beschikt om een dergelijk onderzoek uit te voeren, is tijdens het schrijven van een scriptie op het vakgebied van de Judaica het leerproces doorgaans nog in volle gang. Met de docent heb ik geconstateerd dat dit ook in mijn geval volop aan de orde is geweest. Het gevolg is dat de scriptie niet alleen een verslag is geworden van een onderzoek, maar indirect ook van een leerproces.
Wetenschap bestaat vooral uit de bewustwording van het niet-weten. Van bijna alle onderwerpen die in dit onderzoek aan de orde zijn geweest kan gezegd worden dat meer onderzoek waardevol is om het beeld scherper te krijgen. Dit zie ik echter als een positief aspect van het onderzoek. Al bij het eerste overleg met dr. Ottenheijm over een mogelijk onderwerp voor de scriptie heb ik aangegeven dat ik graag iets wilde doen op een terrein waar het onderzoek nog volop gaande is, zodat er misschien iets nieuws te zeggen valt en niet alleen gebaande wegen worden gegaan. Mij is gebleken dat met het onderzoek dat nu voor u ligt aan deze wens ruimschoots tegemoet gekomen is.
Of ik in staat geweest ben om zelf werkelijk iets nieuws in te brengen in het wetenschappelijk debat mogen anderen beoordelen. Mocht ik op zijn minst in staat geweest zijn om iets in te brengen waar een ander in het vakgebied nuttig gebruik van kan maken dan zou dat al fantastisch zijn, want in dat geval heb niet alleen mijn studie afgerond, maar heb ik ook een bescheiden bijdrage mogen leveren aan de wetenschap in het algemeen en het vakgebied van de Judaica in het bijzonder.

Grote dank is op zijn plaats voor de manier waarop dr. Eric Ottenheijm mij heeft begeleid in het proces van de totstandkoming van deze scriptie. Hij was het die mij ruim vijf jaar geleden enthousiast wist te maken voor de Judaica en dat enthousiasme is mede dankzij hem gebleven. De lat lag hoog, maar dat werkt ook inspirerend en geeft het gevoel dat al het mogelijke is gedaan. De discussies over de inhoud waren steeds enthousiasmerend, er is altijd meer te zeggen. Kamer 1207b in het Van Unnikgebouw is niet alleen de kamer van een docent, het is een kleine בית המדרש (*beth ha-Midrash*) op de Uithof!

Dank is er ook voor de tweede begeleider, dr. Marcel Poorthuis, die bereid werd gevonden vanuit zijn grote kennis en deze rol te vervullen.
De steun van familie en vrienden is altijd onontbeerlijk in zo'n zwaar traject als een academische studie in het algemeen en de scriptie in het bijzonder. Ook ik ben deze mensen in mijn omgeving veel dank verschuldigd voor de manier waarop zij mij steeds hebben gesteund in mijn studie, ondanks dat er vaak meer dan genoeg andere dingen waren om aan te denken.
De grootste dank is echter zonder meer weggelegd voor mijn vrouw Hetty. Niet alleen heeft zij mij gedurende het hele proces gesteund en geholpen, maar ook heeft zij zichzelf regelmatig heel veel ontzegd om mij maar de ruimte te geven de studie af te ronden. Dit is allesbehalve vanzelfsprekend. Zonder haar eindeloze geduld en doorzettingsvermogen was er nu zeker geen scriptie geweest.

Tenslotte een kleine tekst uit de Mishna die mij inmiddels op het lijf geschreven is:

רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר
יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ
שיגיעת שניהם משכחת עון
וכל תורה שאין עמה מלאכה
סופה בטלה וגוררת עון

משנה אבות ב׳ ב׳

Rabbi Gamaliël de zoon van Rabbi Jehuda ha Nasi sprak:
Het is een goede zaak de Tora te bestuderen samen met het hebben van een ambacht.
De arbeid van beide houdt de zonde uit de gedachte.
Want alle studie van de Tora die niet samengaat met een baan
eindigt in ledigheid en trekt de zonde aan.

m. Avot 2.2

Ermelo, februari 2009.

1 Inhoudsopgave

Voorwoord 3
1 Inhoudsopgave 5
2 Inleiding 7
2.1 Aanleiding voor het onderzoek 7
2.2 Onderzoeksvraag 7
2.3 Methoden en technieken 8
2.4 Afbakening van de primaire tekst 9
2.5 Leeswijzer 9
3 Typering Genesis Rabba 11
3.1 Inleiding 11
3.2 De titel 11
3.3 Datering van Genesis Rabba 11
3.4 Uitgaven 13
3.5 Bronnen voor Genesis Rabba 15
3.6 Structuur 16
3.7 Taal 20
3.8 De wereld van Genesis Rabba 21
3.9 Scheiding tussen jodendom en christendom 24
3.10 Conclusie 27
4 Vertaling 29
4.1 Inleiding 29
4.2 Genesis Rabba 1 30
4.3 Pesachim 54a 43
4.4 Nedarim 39b 44
5 Literair-historische analyse 47
5.1 Inleiding 47
5.2 Wie is wie in Genesis Rabba 1? 47
5.3 Structuur van Genesis Rabba 1 48
5.4 De petichtot 51
5.5 Exegese vers voor vers 63
5.6 De meshalim 78
5.7 Conclusie en boodschap van het eerste hoofdstuk van GenR 82
6 Begripsanalyse 85
6.1 Inleiding 85
6.2 Tora en Wijsheid 85
6.3 Geschiedenis 91
6.4 Pre-existentie 92
6.5 Creatio ex Nihilo 93
6.6 Twee Machten in de Hemel 97
7 Individuele denkers 101
7.1 Inleiding 101

7.2 Philo van Alexandrië ... 101
7.3 Origenes ... 104
7.4 Justinus Martyr ... 109
7.5 Conclusie ... 111
8 Pre-existentie van de Tora versus pre-existentie van Christus ... 113
8.1 Inleiding ... 113
8.2 Pre-existentie van Christus ... 113
8.3 Pre-existentie van de Messias in jodendom ... 115
8.4 Overeenkomsten en verschillen ... 117
8.5 Conclusie ... 118
9 Conclusie ... 119
9.1 Inleiding ... 119
9.2 Beantwoording van de onderzoeksvragen ... 119
9.3 Overige bevindingen ... 122
9.4 Onderwerpen voor nader onderzoek ... 123
10 Samenvatting – Summary ... 125
11 Bibliografie ... 129
12 Bijlage 1. Parallellen van de midrash van de dingen die voor de wereld geschapen werden 133
13 Bijlage 2. Overzicht van de personages uit GenR 1 ... 136
13.1 Scholen ... 136
13.2 Tannaïm ... 136
13.3 Palestijnse Amoraïm ... 137
13.4 Babylonische Amoraïm ... 138
13.5 Overzicht van dominante herkomst in de teksten ... 138
14 Bijlage 3. Tekstlocaties van GenR 1 in Vaticanum 60 ... 139
15 Bijlage 4. Wijsheid in Genesis Rabba ... 140
16 Bijlage 5. Afkortingen ... 142

2 Inleiding

2.1 Aanleiding voor het onderzoek

Bij het selecteren van een onderwerp voor de scriptie was voor mij een criterium dat ik iets wilde doen binnen het actuele wetenschappelijke debat in de Judaica. Daarnaast had ik de voorkeur voor een onderwerp waarin niet alleen traditie of geschiedenis, maar juist ook een inhoudelijk, eventueel filosofisch, vraagstuk aan de orde kon komen. De mogelijkheden om een onderzoek uit te voeren dat aan deze criteria voldeed bleken ruimschoots voor handen.
Dit onderzoek richt zich op een heel specifiek joods theologisch concept, te weten het concept van de pre-existentie van de Tora. Deze gedachte wordt in dit onderzoek geanalyseerd aan de hand van haar functie en betekenis in één rabbijns traktaat, te weten Genesis Rabba, waarin deze gedachte nadrukkelijk aan de orde komt.

2.2 Onderzoeksvraag

In de aggadische midrash Genesis Rabba[1] is sprake van een pre-existente Tora: de Tora die er al was voordat de wereld geschapen werd. Rond dit gegeven heb ik een aantal onderzoeksvragen gedefinieerd die samen een beeld moeten geven van de achtergrond van deze gedachte.
GenR geeft een heel uitvoerige exegese van het begin van Genesis, waarin een duidelijke rol voor de Tora is weggelegd. Daarnaast is het de oudste aggadische midrash waarin gesproken wordt over de pre-existentie van de Tora, waardoor juist deze tekst inzicht zou kunnen verschaffen in de vraag hoe en waarom deze gedachte in het jodendom terecht is gekomen. Op basis hiervan heb ik GenR gekozen als primaire tekst voor mijn onderzoek.
De hoofdvragen waarop ik in mijn scriptie antwoord wil geven zijn:

1. *Wat houdt de pre-existentie van de Tora wel en niet in?*
2. *Langs welke lijnen is de pre-existentie van de Tora in de rabbijnse traditie terechtgekomen en hoe heeft de gedachte zich daarbinnen ontwikkeld?*
3. *Binnen welk discours wordt in GenR dit fenomeen gehanteerd (wat is het onderwerp van de discussie en wie zijn de gesprekspartners)?*
4. *Welke vragen of problemen worden door middel van deze traditie opgelost?*
5. *Is er een verband in functie en betekenis te zien tussen het christelijke concept van de pre-existentie van de Messias en het joodse concept van de pre-existentie van de Tora?*

In het christendom is een vergelijkbare traditie als in het jodendom te zien met betrekking tot de pre-existentie: Jezus Christus wordt als Messias net als de Tora in het christendom vereenzelvigd met de Wijsheid uit Spreuken. Vorm en functie van beide pre-existentie gedachten liggen zo dicht bij elkaar dat ik het waardevol acht voor mijn onderzoek om ook hier aandacht aan te besteden. De vraag hierbij is of er alleen sprake is van een gezamenlijke oorsprong of dat er ook een inhoudelijk verband is.

[1] Verder afgekort tot GenR

Het stellen van deze vraag brengt echter wel een methodisch risico met zich mee. Een groot deel van het onderzoek naar jodendom en joodse bronnen dat in de moderne tijd is gedaan is vanuit een christelijk perspectief ingevuld. De Tenach blijft dan het Oude Testament en daarmee een opmaat naar het Nieuwe Testament en als er wordt gesproken over de Messias in het jodendom dan gaat het toch vooral over het probleem dat zij Jezus niet als zodanig hebben erkend.
Mijn opvatting is dat ook binnen de theologie die in een christelijke traditie staat de Judaica zuiver en binnen de eigen kaders bestudeerd dient te worden en juist op die manier het meest vruchtbaar is. Dit neemt niet weg dat de vraag naar de overeenkomsten en verschillen in de pre-existentieopvatting van Tora en Messias een legitieme is. Deze legitimatie komt voort uit de manier waarop in mijn opvatting de scheiding, maar tegelijkertijd ook de ontwikkeling van de eigen identiteit van jodendom en christendom zich hebben voltrokken[2]. Hierbij zijn deze groepen gedurende lange tijd nauw met elkaar in contact gebleven en gebruikten zij elkaars opvattingen niet zozeer om elkaar te bestrijden, maar veeleer om de eigen identiteit vorm te geven.

2.3 Methoden en technieken

Onderzoek op een goede manier uitvoeren betekent dat er duidelijkheid moet zijn over gebruikte methoden en technieken die daarbij zijn gehanteerd. De theologie is een hermeneutische wetenschap en baseert zich daarom voor het overgrote deel op teksten. Dit geldt zeker voor dit onderzoek. Hoewel ik bij het inlezen in de materie nog het plan had om op basis van een beperkte hoeveelheid tekst met name een onderzoek te doen naar de inhoud en filosofische context van bepaalde begrippen, bleek mij al snel dat de tekst van GenR zelf zo divers, complex en aantrekkelijk is dat ik daarmee een kans zou laten liggen. Als belangrijkste methodische leidraad heb ik daarom toch gekozen voor een literair-historische analyse van de tekst.
In deze analyse ga ik na of er parallelteksten zijn, probeer ik de boodschap van de tekst te achterhalen en onderzoek ik wie eventueel de gesprekspartner is op wie de tekst is gericht. Hierbij houd ik rekening met de mogelijkheid, dat een traditie die oorspronkelijk bijvoorbeeld een anti-christelijke of anti-heidense functie had, een andere functie krijgt in de tekst van GenR.
De literair-historische analyse van de tekst laat ik samengaan met een nadere uitwerking van enkele centrale begrippen in de tekst en een beperkte analyse van de geografische context waarin GenR tot stand is gekomen.
De laatste subvraag van mijn onderzoek heeft vooral de functie van een exposé en hoort niet tot de kern. Voor de beantwoording ervan beperk ik mij daarom tot de Status Questiones op dit specifieke punt in de secundaire literatuur.
Met behulp van deze verschillende benaderingen hoop ik mijn onderzoeksvragen te kunnen beantwoorden.

[2] In hoofdstuk 3.9 wordt dit thema verder uitgewerkt.

2.4 Afbakening van de primaire tekst

De hoofdtekst voor het onderzoek wordt gevormd door het hele eerste hoofdstuk van GenR. Dit hele hoofdstuk is gewijd aan de exegese van het eerste vers van het boek Genesis:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ׃

In het begin schiep Elohim de hemel en de aarde.

Deze afbakening is gebaseerd op het feit dat dit hoofdstuk één geheel vormt omdat het is opgebouwd rond één centrale gedachte, te weten de rol van de Tora in de schepping. Dit wil niet zeggen dat de tekst uit ook één periode of traditie afkomstig is. Verschillende mondelinge en schriftelijke overleveringen kunnen aan de tekst ten grondslag hebben gelegen die elk op zich weer een lange voorgeschiedenis kunnen hebben. In elk geval heeft een redacteur de op dat moment aan hem bekende tradities ingezet om zijn eigen boodschap te formuleren.
Op de structuur en de bronnen van GenR wordt verder ingegaan in de paragrafen 3.5 en 3.6 en in paragraaf 5.3 wordt de structuur van het eerste hoofdstuk uitgewerkt.

2.5 Leeswijzer

2.5.1 Tekstopbouw

Als eerste wordt in hoofdstuk 3 een inleiding gegeven op de achtergrond van de centrale tekst van het onderzoek: GenR. Hier komen onderwerpen als ontstaan, datering en beschikbare versies aan de orde en ga ik ook in op de structuur van GenR als geheel. Naast deze onderwerpen over de tekst zelf komt in dit hoofdstuk ook de historisch-maatschappelijke context aan de orde waarin GenR geschreven is. Hierbij wordt aandacht besteed aan enkele geografische noties en het actuele wetenschappelijke debat over de scheiding van jodendom en christendom.
In hoofdstuk 4 volgt de vertaling van het eerste hoofdstuk van GenR, vergezeld van twee vertalingen uit de Talmud van parallellen van de midrash van de dingen die voor de wereld geschapen zijn.
Hoofdstuk 5 bevat een uitgebreide literair-historische analyse van de primaire tekst. Het doel hiervan is te achterhalen wat de boodschap is van zowel de afzonderlijke teksten als van het geheel. Naast deze boodschap probeer ik helderheid te krijgen over de mogelijke gesprekspartners die in de teksten aan de orde zijn.
Hoofdstuk 6 behandelt een aantal centrale begrippen die in de tekst naar voren zijn gekomen en die in het kader van mijn onderzoek om een nadere uitwerking vragen: Tora in relatie tot Wijsheid, Geschiedenis, Pre-existentie, Creatio ex Nihilo en de gedachte dat er Twee Machten in de Hemel zijn.
In hoofdstuk 7 worden enkele individuele denkers aan de orde gesteld vanuit de vraag of en zo ja welke relatie zij hebben met GenR: Philo, Origenes en Justinus Martyr.
In hoofdstuk 8 wordt een vergelijking gemaakt tussen de pre-existentie van de Tora en de christelijke gedachte van de pre-existentie van de Messias.
Hoofdstuk 9 bevat de centrale conclusies van mijn onderzoek.

2.5.2 Transcriptie

Er zijn meerdere mogelijkheden om de transcriptie van Hebreeuwse termen toe te passen. Ik ga hier zo praktisch mogelijk mee om waarbij het doel vooral is om de tekst zo leesbaar mogelijk te houden. Dit houdt in dat ik doorgaans de spelling aanhoud die ook in de Engelse literatuur wordt gebruikt. Hiermee sluit ik beter aan bij de literatuur, terwijl voor de meeste Nederlandse lezers de Engelse transcriptie niet of nauwelijks problematisch is. Ik schrijf dus Joshua en niet Josjoea, midrashim en niet midrasjiem. Voor letters die zich niet gemakkelijk laten transcriberen hanteer ik geen bijzondere tekens. De ח (*chet*) wordt bijvoorbeeld in het Nederlands voldoende benaderd door de *ch*. Waar de exacte spelling in het Hebreeuws essentieel is wordt de term ook in het Hebreeuws genoemd.

2.5.3 De godsnaam

Waar in de tekst de godsnaam wordt genoemd hanteer ik daarvoor de volgende regels:
Wanneer het gaat om een citaat/vertaling uit een joodse tekst, dan hanteer ik de transscriptie van de term zoals deze ook in de tekst wordt genoemd, dus JHWH voor יהוה en Elohim voor אלהים.
Op andere plaatsten gebruik ik een term die afhankelijk is van de context. In een joodse context schrijf ik in principe JHWH, in een christelijke context God.

2.5.4 Gebruik van hoofdletters

Tenslotte nog een opmerking over het gebruik van hoofdletters. Volgens de Nederlandse spelling worden namen van volken, of afleidingen daarvan met een hoofdletter geschreven. Het is dus Jood, het Joodse volk, Jodendom. Anderzijds worden namen van religieuze groeperingen of zij die daartoe behoren met een kleine letter geschreven: christendom, christenen, maar dus ook jodendom, joodse geleerden en jood. Voor termen die gerelateerd zijn aan het jodendom is dit onderscheid tussen religieuze en sociale context onmogelijk. De religie is te allen tijde verbonden met het volk en omgekeerd. Ik kies daarom voor een schrijfwijze die afhangt van de context waarin de term gebruikt wordt. In principe schrijf ik *Jood*, *Joden*, *Joods* en *jodendom*, maar bijvoorbeeld wel *joden en christenen* en *joodse en heidense rituelen*.

2.5.5 Afkortingen

In bijlage 5 is een lijst van veelgebruikte afkortingen opgenomen.

3 Typering Genesis Rabba

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk maak ik een typering van GenR. Dat doe ik op twee verschillende manieren. Eerst behandel ik GenR als literair werk en ga ik in op zaken als de titel, de datering, verschillende handschriften, bronnen enzovoorts. Vervolgens ga ik in op enkele aspecten van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid waarin GenR tot stand is gekomen. Hierbij komen de geografie van GenR en de scheiding tussen jodendom en christendom aan de orde.

3.2 De titel

GenR is in de loop van de tijd bekend geweest onder verschillende titels: Bereshit derabbi Osha'ya, Bereshit Rabbah derabbi Oshaya, Bereshit Rabbah derabbi Oshaya rabba en Baraita derabbi Oshaya[3]. De naam Genesis Rabba zou afgeleid kunnen zijn de persoon die in de openingszin wordt genoemd: R. Oshaya Rabba. Theodor/Albeck heeft de keuze gemaakt de naam Rabba weg te laten, maar in sommige handschriften wordt de rabbijn wel met deze naam genoemd[4],
Freedman werkt nog enkele andere opties uit. Zo zou *rabba* er ook op kunnen duiden dat dit een uitgebreide versie was van een eerder geschrift dat aan de Amoraïtische rabbijn Oshaya toegeschreven kan worden. Een variant hierop van Theodor/Albeck[5] is dat de huidige tekst van GenR eigenlijk uit twee losse werken is ontstaan; één heel uitgebreid commentaar en een kleinere. Deze gedachte komt voort uit het feit dat het eerste deel van GenR veel gedetailleerder en uitvoeriger is dan het laatste stuk[6].

3.3 Datering van Genesis Rabba

In de middeleeuwen werd, bijvoorbeeld door Maimonides, GenR gedateerd op basis van de veronderstelde auteur R. Oshaya en dus in de derde eeuw. Op grond van de inhoud van GenR is dit echter niet mogelijk. Er komen rabbijnen in voor die tot ca. 400 CE leefden[7], zo'n 150 jaar na R. Oshaya[8]. Dit maakt een datering voor het einde van de vierde eeuw onmogelijk.
GenR moet volgens Zunz[9] lange tijd na de poging van keizer Julianus in 361-363 om de Joden de Tempel te laten herbouwen[10] gedateerd worden. GenR 64.10 zou verslag van deze gebeurtenis,

---

[3] Freedman, 1951, p. xxvii.
[4] Theodor/Albeck, 1965, p. 2, tekstkritiek bij regel 1.
De naam הושעיא רבה wordt bijvoorbeeld wel gebruikt in een oud Geniza fragment van GenR. Zie daarvoor Levine, 1908, p. 778. Behalve de naam רבה is een verschil dat de naam zowel met een א als met een ה kan beginnen. Dit heeft te maken met de ontwikkeling van het Hebreeuws in de loop van de tijd. Om consequent te zijn hanteer ik in mijn scriptie steeds de naam R. Oshaya.
[5] Stemberger, 1992, p. 273.
[6] Zie paragraaf 3.6.
[7] Een voorbeeld uit het eerste hoofdstuk van GenR is R. Tanchuma b. Abba, die tot de vijfde generatie Palestijnse Amoraïm behoort, die in de tweede helft van de vierde eeuw geplaatst moet worden.
[8] EJ, lemma Genesis Rabbah.
[9] Stemberger, 1992, p. 273.

waarbij de fouten in dit verslag erop wijzen dat de schrijver de gebeurtenis zelf niet meer had meegemaakt[11]. Volgens Stemberger is er echter geen reden voor een dergelijke uitleg en kan de tekst gewoon verwijzen naar de herbouw van Jeruzalem door keizer Hadrianus in 117 CE[12]. Ik deel de visie van Stemberger; er zijn te weinig expliciete aanwijzingen in GenR 64.10 om daar de gebeurtenissen in de vierde eeuw in te lezen.

Becker[13] wijst erop dat het waarschijnlijk is dat GenR, net als vele andere tekstverzamelingen, in de loop van de tijd is ontstaan uit verschillende externe bronnen en niet vanaf het ontstaan van de eerste teksten direct bedoeld is geweest als een exegetische midrash op Genesis. De redactie van GenR is volgens Becker zeer open en dynamisch geweest; elke redacteur nam weer de vrijheid om de tekst aan te vullen, te wijzigen en eventueel in een andere volgorde te plaatsen. EJ[14] leunt op dezelfde gedachte: toen de redacteur al het materiaal verzameld had plaatste hij de verschillende tradities in de volgorde van het boek Genesis, waarbij hij de tekst inkortte of aanpaste waar hij dat nodig achtte.
Milikowski[15] maakt in zijn review van het boek van Becker bezwaar tegen deze gedachte. Het is weliswaar zo dat de tekst van GenR hier en daar is voorzien van latere aanvullingen, maar deze zijn volgens hem niet zo veelvuldig als Becker beweert. Bovendien permitteerden de redacteurs zich niet veel vrijheden in hun werk; als de tekst al wordt aangevuld blijft de oorspronkelijke tekst daarbij vrijwel ongewijzigd. Hoewel ik dit zelf ook constateer in (nota bene) de vergelijkingen die Becker maakt tussen GenR en pT, moet wel gezegd zijn dat een andere context waarin een traditie wordt opgenomen of een kleine wijziging in de tekst al gevolgen kunnen hebben voor de interpretatie. Zie voor een voorbeeld in GenR 1.5 par. 5.4.2.
Een ander punt dat Becker maakt[16] is dat datering niet zo nauwkeurig mogelijk is als het soms lijkt. Bij de datering van een tekst gaat men er meestal vanuit dat het werk van een redactor op een bepaald moment klaar is, waarna de kopiisten hun werk gaan doen. In de praktijk blijkt echter vaak sprake van een vloeiende overgang tussen beide: de tekst wordt vaak al gekopieerd ruimschoots voordat de eindredactie gereed is.
Dit gegeven lijkt ook zichtbaar te zijn in GenR. Albeck[17] constateert dat GenR waarschijnlijk gebruik heeft gemaakt van een versie van de pT die verschilt van de tekst in de eindredactie. GenR zelf ontkomt er ook niet aan: dat in de laatste hoofdstukken van GenR verschillen zitten tussen de diverse handschriften wijst hier op.

---

[10] De opvolger van Constantijn wilde het christendom ondergraven door te bewijzen dat Jezus' uitspraak dat de tempel nooit meer herbouwd zou worden een leugen was.
[11] In GenR 64.10 wordt verteld dat in de dagen van R. Joshua b. Chanania de Romeinse staat de opdracht gaf om de tempel te herbouwen. De Samaritanen komen in opstand tegen de plannen. De genoemde R. Joshua b. Chanania leefde aan het begin van de tweede eeuw. Het ligt niet voor de hand om deze figuur expliciet in verband met deze gebeurtenissen te brengen en dan een vergissing in de tijd van 250 jaar te maken.
[12] Er is wel een Griekse tekst uit 392 CE, *De mensuribus et ponderibus* (14) van Epiphanus van Salamis, die erop wijst dat Hadrianus wel Jeruzalem wilde herbouwen (onder de naam Aelia), maar specifiek *niet* de tempel. Als dit een juist en algemeen bekend gegeven was aan het einde van de vierde eeuw (NB: rond de eindredactie van GenR!), dan is het weer minder vanzelfsprekend dat GenR naar de actie van Hadrianus zou verwijzen.
[13] Becker, 1999, p. 149.
[14] EJ, lemma: Genesis Rabbah.
[15] Milikowski, 2002, p. 528-529.
[16] Becker, 1999, p. 153
[17] Zie Stemberger, 1992, p. 275. Hij heeft 220 parallellen geïdentificeerd tussen GenR en pT.

Stemberger dateert GenR tussen 400 en 450 CE[18]. Deze datering komt ongeveer overeen met de eindredactie van de pT. Dit standpunt baseert hij onder meer op de constatering van Albeck dat GenR zeer bekend is met de pT, maar niet in de vorm die deze in zijn eindredactie heeft. De datering die Stemberger hanteert acht ik nauwkeurig genoeg voor mijn onderzoek.

Het is mogelijk dat de redactie van GenR niet in één keer tot stand is gekomen, waardoor delen van GenR een eerdere redactie kunnen hebben dan andere. Dit betekent niet alleen dat in mijn onderzoek bevindingen op basis van het eerste hoofdstuk niet zomaar geprojecteerd kunnen worden op andere delen van GenR, maar ook dat er aandacht moet zijn voor mogelijk verschillende tradities en redacties binnen het eerste hoofdstuk. Zoals Schäfer[19] bijvoorbeeld constateert zijn de rabbijnen in GenR 1.12-1.14 van eerdere generaties dan die van GenR 1.1-1.11, wat er mogelijk op duidt dat deze teksten uit een andere traditie komen.

Met de datering van een tekst kunnen verschillende doelen worden nagestreefd. De nadruk kan liggen op de datering van de eindredactie, maar ook kan het er juist om gaan de bronnen die in de tekst gebruikt zijn te dateren. In mijn onderzoek ligt de nadruk op de redactie. De oorsprong van de onderliggende tradities is wel van belang om de betekenis ervan te achterhalen, maar uiteindelijk is de vraag waarom juist de redacteur van GenR er gebruik van maakt en waarom de behandelde teksten in zijn tijd actueel waren.
Het verzamelen of redigeren van teksten in een nieuwe uitgave dient altijd een specifiek doel. De teksten zijn voor de redacteur in de samenhang waarin hij ze opneemt actueel en bevatten juist in die samenhang de boodschap die de redacteur wil uitdragen. Deze boodschap kan in meer of mindere mate afwijken van de oorspronkelijke boodschap van de brontekst. Ook wanneer de herkomst van een bepaalde traditie bekend is kan daarom niet zonder meer de oorspronkelijke boodschap op de nieuwe context worden geprojecteerd.
Het kopiëren van teksten is een dure en arbeidsintensieve zaak en niet iedereen is in staat om dit te doen. Dit betekent dat er een goede reden voor moet zijn om een tekst te kopiëren, of het nu gaat om een letterlijke kopie of om een gewijzigde versie. Als er sprake is van een kopie van een tekst dan wijst dit er daarom op dat de tekst in die tijd nog gebruikt werd.

3.4 Uitgaven

3.4.1 Manuscripten

Van GenR zijn de volgende manuscripten bekend:
Codex Add. 27169. Dit is een manuscript uit de 12de eeuw dat in het British Museum bewaard wordt. Het diende als basis voor de tekstkritische editie waar Julius Theodor in 1903 aan begon. Het manuscript bevat naast GenR ook LevR.
Vaticanum 30. Dit is een nog ouder manuscript, uit de 11de eeuw, vervaardigd in Egypte. Chanon Albeck maakte hier gebruik van toen hij in 1936 het werk van J. Theodor afmaakte. Dit handschrift wordt gezien als de beste overlevering van GenR, al is het niet compleet. Voor mijn onderzoek is het nauwelijks relevant, omdat de eerste hoofdstukken van GenR in dit manuscript ontbreken.

[18] Stemberger, 1989, p. 39 en 91; 1992 p. 275
[19] Schäfer, 2008, p. 288. Zie ook par. 5.2

Vaticanum 60. Dit is het tot nu toe oudst bekende manuscript, vermoedelijk te dateren in de 10de eeuw. Hoewel het handschrift al in 1756 bekend was, hebben Theodor en Albeck er bij hun tekstkritische uitgave geen gebruik van gemaakt[20]. Dit is betreurenswaardig omdat dit handschrift op dit moment als het beste wordt gezien dat voor handen is.
Zowel V30 als V60 zijn ook in facsimile-uitgaven verschenen, waarvan de eerste ook in Utrecht te vinden is. V60 is onder meer aanwezig in de bibliotheek van de B. Folkertsma Stichting voor Talmudica in Hilversum. Dit handschrift heb ik gebruikt als aanvulling op de tekstkritische uitgave van Theodor/Albeck.
Naast deze manuscripten zijn er nog een aantal **kleinere MSS** bekend die van later datum en/of minder volledig zijn. Deze zijn te vinden in Parijs, Oxford, Stuttgart en München.
In de Bodleian Library in Oxford bevindt zich tenslotte een aantal **Geniza fragmenten**[21] met teksten uit GenR[22]. Eén van deze fragmenten, MS Or. 1080, 15.33, bevat de tekst van GenR 1.5 en is de basis voor het onderzoek van Becker[23] naar het verband tussen GenR en pT. Dit fragment is daarom ook voor mijn onderzoek van belang.

3.4.2 Gedrukte edities

De eerste gedrukte versie van GenR stamt uit 1512 en is in Constantinopel vervaardigd. De basis voor deze versie wordt met name gevormd door MS Vaticanum 30, maar er zijn ook andere bronnen gebruikt[24]. In Venetië is een herdruk hiervan gemaakt in 1545, waarbij ook de vijf feestrollen zijn opgenomen. Deze herdruk is vervolgens weer de basis geweest voor latere uitgaven, zoals die van Wilna (Vilnius) in 1887[25]. Op basis hiervan heeft Moshe Mirkin in 1956 (Tel Aviv) een gevocaliseerde editie met commentaar uitgebracht.
Een tekstkritische editie is verschenen van de hand van J. Theodor en Ch. Albeck. Deze is vooral gebaseerd op Cod. Add. 27169 en op MS Vaticanum 30, maar zij hebben ook nog tal van kleinere manuscripten gebruikt voor hun uitgave. Deze uitgave vormt tevens de basis voor mijn onderzoek omdat het de enige tekstkritische uitgave is, maar ook omdat de meeste auteurs zich in eerste instantie op deze tekst beroepen.

3.4.3 Vertalingen

M. Freedman heeft in 1939 bij Soncino Press de eerste Engelse vertaling gepubliceerd van de Midrash Rabba. Dit is verreweg de meest gangbare en meest geciteerde vertaling.

---

[20] Zie bijv. Thoma, 1991, p. 14.
[21] Grote verzameling teksten gevonden in de opslagplaats van een synagoge in Egypte. In een geniza werden teksten bewaard waarop de godsnaam genoemd werd, omdat dergelijke teksten niet zomaar weggegooid mochten worden.
[22] Stemberger, 1992, p. 277.
[23] Becker, 1999. Milikowski (2002) heeft wel het nodige aan te merken op het gebruik van dit fragment door Becker, maar deze kritiek acht ik voor mijn onderzoek niet relevant.
[24] Stemberger, 1992, p. 278.
[25] Deze editie is ook grotendeels gebruikt in de “digitale” versie van de Midrash Rabba die door Soncino in de Soncino Classics Library is opgenomen en die onder de digitale bestanden in de bibliotheek beschikbaar is. Deze versie wijkt hier en daar af van Theodor/Albeck; welke handschriften precies ten grondslag liggen aan de Wilna editie is niet helemaal duidelijk. Er gaat aan die uitgave een hele traditie vooraf die het moeilijk maakt dit precies te duiden. De basis voor Wilna ligt onder meer in de gedrukte uitgave van 1545. Zie Stemberger, 1992, p. 278.

Daarnaast heeft ook Neusner in 1985 een Engelse vertaling gepubliceerd en zijn er vertalingen gepubliceerd in onder meer het Duits, Frans en Italiaans[26].

3.5 Bronnen voor Genesis Rabba

Stemberger[27] gaat in op de vraag welke geschriften de redacteur van GenR ter beschikking had. Duidelijk is in elk geval dat het gaat om een heel corpus van teksten. Hierbij is het niet altijd even duidelijk op welke manier ze gebruikt zijn; worden ze letterlijk geciteerd uit schriftelijke bronnen die de auteur voor zich had, wordt er vrij uit bekende werken overgenomen of wellicht zelfs geput uit een mondelinge traditie?[28]
Stemberger ziet voor het laatste een mogelijkheid bij parallellen die te zien zijn tussen GenR en Philo, Josephus en inter-testamentaire literatuur. Mogelijk is de bekendheid met dergelijke teksten te danken aan contacten met christelijke groeperingen. Dit gegeven is voor GenR zeker van belang, omdat onder meer parallellen te zien zijn met Origenes[29] en Tertullianus.
Een enkele bron is zeker omdat GenR die zelf noemt. Zo wordt de tweede-eeuwse proseliet Aquila drie keer genoemd[30] met de vertaling van een tekst.
Verwijzingen zijn er ook naar Mishna en Talmud. Toch is voorzichtigheid hier geboden volgens Stemberger[31], omdat de herkomst van aggadische teksten vaak niet goed te bewijzen is. Daar komt bij dat de redacteur van GenR zich een zekere vrijheid gepermitteerd heeft bij het citeren van teksten, wat eveneens de bewijsvoering van de herkomst van teksten bemoeilijkt.
De eindredactie van de Palestijnse Talmud ligt niet heel ver af van die van GenR. Dit brengt de vraag met zich mee of de redacteur van GenR de pT zoals wij die nu kennen ter beschikking had, hetgeen van belang kan zijn voor de datering van het materiaal. Albeck[32] acht dit in elk geval meer aannemelijk dan het omgekeerde, namelijk dat de redacteurs van de pT GenR geraadpleegd zouden hebben. Volgens Becker hebben de teksten van pT en GenR naast elkaar en zelfs door elkaar bestaan en zijn later pas zelfstandige tekstverzamelingen geworden met elk een eigen genre.
Becker[33] laat zien dat de meeste auteurs, zij het op wat verschillende manieren, er van uit gaan dat pT in enige vorm een bron is geweest voor GenR. Op basis van de vergelijking van Becker tussen de teksten van pT en GenR acht ik dat ook het meest aannemelijk.
Een argument vanuit de tekst voor dit standpunt is dat in p.Chagiga 2.1 wordt gesproken over de manier waarop de wereld geschapen is met een *beth* en vervolgens met een *yod* en een *he*. Daarna volgt een interpretatie van Ps. 68:5, waarin deze drie letters gezamenlijk worden gelezen[34]. In GenR is deze tekst deels in 1.10 en deels in 12.10 te vinden. In GenR 12.10 is echter de consistentie van de drie letters weggevallen: de term *beth – yod – he* wordt gebruikt, terwijl alleen nog *yod* en *he* worden

---

[26] Thoma, 1991, p. 352, Stemberger, 1992, p. 278.
[27] Stemberger, 1992, p. 274.
[28] Ook Bamberger, 1949, p. 122, acht dergelijke gezamenlijke mondelinge overleveringen evident.
[29] Zie par. 7.3
[30] Stemberger, 1992, p. 272. Een voorbeeld is GenR 46.3. Zie Albeck, 1965, p. 461 regel 2 en voor de vertaling Freedman, 1951, p. 391.
[31] Stemberger, 1992, p. 274
[32] Idem, p. 275.
[33] Becker, 1999, p. 14
[34] Als Hebreeuwse transcriptie ביה voor het Latijnse *via.* Heel expliciet wordt het gebruik van deze drie letters hier niet gemaakt, maar inhoudelijk spreekt het voor zich: JHWH schiep de wereld op deze manier met zijn eigen naam.

uitgewerkt. Hoewel dit argument op zich niet voldoende is om de oorspronkelijkheid van pT aan te tonen, in pT kunnen tradities immers ook juist samengevoegd zijn, komt de compositie in pT mij zo vanzelfsprekend voor dat ik op basis hiervan overtuigd ben van de juistheid van het argument[35].
Tradities uit GenR zijn op veel andere plaatsen terug te vinden. Soms zal GenR zelf uit deze bronnen of tradities geput hebben, soms omgekeerd. Van de midrash van de dingen die voor de schepping geschapen zijn (GenR 1.4) zijn bijvoorbeeld vele verschillende versies bekend[36]. Dat GenR zelf ook uit verschillende tradities put blijkt bijvoorbeeld uit het gegeven dat in het eerste hoofdstuk enkele paragrafen voorkomen waarin rabbijnen uit een andere tijd aan het woord zijn dan in de rest van het hoofdstuk het geval is. Hierop ga ik in paragraaf 5.2 verder in.
In de volgende twee paragrafen verschuift de aandacht van GenR als "product" naar de inhoud en belicht ik de structuur van de tekst en de taal waarin GenR is geschreven.

3.6 Structuur

3.6.1 Hoofdstructuur

De inhoud van GenR verschilt van die van de overige werken van de Midrash Rabba. Waar de overige werken homiletische midrashim zijn die niet op elk detail ingaan, is GenR een exegetische midrash die vers voor vers en soms zelfs woord voor woord de tekst van Genesis becommentarieert[37]. Toch zijn er ook overeenkomsten. Zo behoren alle teksten van de Midrash Rabba tot de aggadische midrashim en draagt GenR wel kenmerken die in de homiletische midrashim te vinden zijn, zoals het gebruik van petichtot[38].
GenR is opgebouwd uit 97 tot 101 hoofdstukken, dit verschilt per handschrift. Bijna alle handschriften tellen in elk geval tot hoofdstuk 96, waarin de uitleg van Gen. 47:28 is verwerkt. Teksten die daarna nog volgen zijn waarschijnlijk afkomstig uit andere bronnen, voornamelijk uit de Tanchuma. De indeling van de hoofdstukken is gebaseerd op de markeringen in de tekst van de Tora zelf en hangt niet samen met de indeling in perikopen of wekelijkse teksten die erop gericht zijn de Pentateuch in één jaar door te lezen[39].
De hoeveelheid aandacht die aan elk van de hoofdstukken in Genesis besteed wordt is heel verschillend. De het commentaar op de eerste twee hoofdstukken van Genesis omvat in GenR achttien hoofdstukken waarin elk vers tot in detail wordt uitgewerkt, daarna worden de verzen korter beschreven en worden soms zelfs verzen overgeslagen (zij het bij uitzondering).
Behalve dat veel hoofdstukken beginnen met een petichta is de belangrijkste herkenbare structuur dat de tekst van Genesis achter elkaar wordt doorlopen. De verschillende interpretaties en uitwerkingen binnen een hoofdstuk kunnen verder los van elkaar staan, al gaat Heinemann[40] wel

---

[35] Zelfs ondanks de goede gewoonte om in dergelijke gevallen uit te gaan van de *lectio difficilior*.
[36] Schimanowski, 1985, p.233 e.v., zie bijlage 1.
[37] Freedman, H. en M. Simon, 1951.
[38] Zie bijv. Cohen, 1981, p. 1n2.
[39] Freedman (1951) geeft de indeling in perikopen wel aan in zijn vertaling, maar in de meerste handschriften ontbreekt het. Opvallend is dat Freedman (idem, p. xxviii) het over een één jarige cyclus heeft, terwijl bijvoorbeeld EJ (lemma Seder) evenals Stemberger (1992, p. 273) spreekt over een driejarige cyclus. Ook in deze termen valt de scheve verhouding op. Van de twaalf sedarim heeft GenR voor het eerste sidra, Bereshit, 29 hoofdstukken nodig, een kwart van het totaal.
[40] Heinemann, 1971, p. 143. Hij wijst hier op het contrast met de homiletische midrash Leviticus Rabba, waar volgens hem juist wel een heel duidelijke structuur in te herkennen is.

heel ver als hij het bijna cynisch zo weergeeft: *…the bulk of the material following them is just a hodgepodge of disjointed aggadot, devoid of any shape or form*. In paragraaf 5.3 komt de structuur van het eerste hoofdstuk aan de orde, waarbij duidelijk wordt dat ten minste in het eerste hoofdstuk van GenR veel meer structuur te vinden is dan het oordeel van Heinemann zou rechtvaardigen.

In het navolgende ga ik in op twee tekstvormen die in GenR (en zeker ook in het eerste hoofdstuk daarvan) veel gebruikt worden: de petichta en de mashal. Deze tekstvormen licht ik hier toe omdat ze van groot belang zijn voor het verkrijgen van inzicht in de structuur van de tekst.

3.6.2 Petichtot

De meeste hoofdstukken van GenR worden, nadat de te exegetiseren tekst (het *perikoopvers*[41]) is geciteerd, ingeleid met een *petichta*[42]. Dit is een retorische tekstvorm waarmee doorgaans een preek begint[43]. Petichtot zijn echter niet altijd geschreven voor de synagoge, de tekstvorm heeft zich in de loop van de tijd tot een op zichzelf staand genre ontwikkeld[44].
De petichta opent met een *petichtavers.* Dit is een tekst uit de Tenach, die niet vanzelfsprekend gelieerd is aan het oorspronkelijke citaat. Meestal is het petichtavers afkomstig uit de Geschriften[45], waarbij Psalmen en Spreuken het grootste aandeel hebben.
De petichta is te herkennen aan de constructie *R. nnn opent* (פתח) *met*, waarna het petichtavers volgt. Het openen kan worden gezien als het openen van de discussie over het perikoopvers, maar ook als een hermeneutisch openen: het perikoopvers wordt als het ware geopend met behulp van het petichtavers. Hierbij geldt de gedachte *Scriptura scripturae interpres*: de schrift legt zichzelf uit.
In de preken zoals deze in de synagoge werden gehouden werd naar alle waarschijnlijkheid één petichta gelezen. In literaire preken zoals bijvoorbeeld in LevR zijn vaak meerdere petichtot achter elkaar gezet. De auteur of redacteur van de preken gebruikte vaak materiaal dat hij al kende (uit de synagoge bijvoorbeeld), dus hij kon op deze manier de verschillende mogelijkheden naast elkaar zetten. Het doel hiervan zou daadwerkelijk kunnen zijn dat hij de verschillende opties ter overweging zou willen geven, maar ook is het mogelijk dat het vooral een expositie van geleerdheid vormt[46].
Door het op deze manier achter elkaar zetten van verschillende interpretaties wordt de tekst complexer, maar dat kan ook omdat een lezer altijd nog terug kan kijken mocht hij het overzicht verliezen.
Na de openingsformule van de petichta volgen één of meerdere interpretaties bij het petichtavers, met als hoger doel om de oorspronkelijke openingstekst uit te leggen. De interpretaties kunnen gegeven worden vanuit verschillende tradities. Ze kunnen elkaar versterken, maar ook een scherp debat formuleren. De verschillende standpunten worden ruimschoots van schriftbewijzen voorzien,

---

[41] Term afgeleid van Goldberg, 1999, p. 61. De term perikoopvers betreft de oorspronkelijk te exegetiseren tekst en onderscheidt zich van het petichtavers, dat als hermeneutische sleutel in de exegese dient.
[42] In de literatuur worden de vormen *peticha/petichot* en *petichta/petichtot* beide gebruikt. Ik heb geen overwegend argument gevonden om voor één van beide te kiezen, maar om consequent te zijn gebruik ik steeds de laatste variant.
[43] Heinemann, 1971, p. 144.
[44] Stern, 1991, p. 159.
[45] כתובים: Psalmen, Job, Spreuken, Ruth, Hooglied, Prediker, Klaagliederen, Esther, Daniël, Ezra-Nehemia, Kronieken.
[46] De werkelijke achtergrond zal van geval tot geval verschillen. Voor GenR acht ik het niet waarschijnlijk dat het om een soort wetenschappelijk exhibitionisme gaat, want dan zou ik veel minder onderliggende structuur in de tekst verwachten.

vaak ingeleid met vaste formules als *zoals geschreven staat* (דכתב) of *zoals wat de Schrift zegt* (אמר היך מה דאת). Een nieuwe interpretatie wordt standaard ingeleid met de tekst דבר אחר (vaak afgekort tot ד"א).
De petichta wordt afgesloten met een herhaling van het perikoopvers, maar deze herhaling wordt regelmatig achterwege gelaten.

Een beperkte analyse van de digitale versie van GenR[47] op het werkwoord פתח leert dat in de meeste hoofdstukken de voor de petichta kenmerkende constructie *R. nnn opent* één of soms twee keer voorkomt[48]. Opvallend is dat in de hoofdstukken 20-29 en 76-90 het werkwoord helemaal ontbreekt. Daarnaast valt op dat in enkele gevallen, namelijk in de hoofdstukken 1, 38, 39 en 48, meer dan 5 keer deze constructie wordt aangetroffen. In drie van deze hoofdstukken (38, 39, 48) is ook nog een ander kenmerk van homiletische midrashim[49] te vinden: een verwijzing naar de messiaanse tijd. Het zou interessant zijn om na te gaan of in deze gevallen de tekst nog anders te identificeren is dan als exegetische midrash, maar ik laat dit buiten het bestek van deze scriptie.
Bij de behandeling van de petichtot[50] in het eerste hoofdstuk van GenR doe ik wel een suggestie voor de mogelijke functie van de petichtot in deze tekst.

3.6.3 Meshalim

Een veel (ca. 200x) voorkomende tekstvorm in GenR is de *mashal* (משל). De term betekent zoveel als parabel of gelijkenis, maar laat zich niet heel gemakkelijk vertalen, omdat de betekenis breder is dan de meeste vertalingen suggereren[51]. Zowel in Bijbelse als in rabbijnse teksten wordt er een breed spectrum van vergelijkingen, metaforen, beeldspraken en spreekwoorden mee aangeduid.
De mashal is een korte narratieve tekst, waarin twee situaties met elkaar vergeleken worden. Het eerste deel van de vergelijking wordt *mashal* genoemd. Het tweede deel, waarin de "werkelijke wereld" aan de orde komt, de *nimshal.* De manier waarop de mashal en de nimshal met elkaar verbonden zijn is niet altijd even helder. Er kan sprake zijn van een bepaalde situatie die met behulp van de illustratie van de mashal wordt verduidelijkt, maar soms is de nimshal nog ingewikkelder dan de situatie in de mashal die verheldering behoeft, dus dan gaat dit illustratie-model niet op. Stern[52] suggereert dat een mashal in dergelijke gevallen kan worden gezien als een retorische narratief, waarbij de aparte betekenissen van de mashal en de nimshal samen bijdragen aan de retorische boodschap voor de lezer.
De mashal als geheel hoeft geen directe relatie te hebben met de tekst waar hij deel van uitmaakt. De mashal dient dan niet direct om een bepaalde tekst te verhelderen, maar om een bepaalde

[47] Judaic Classics Library. Mijn analyse is in die zin beperkt dat ik niet tot in detail heb onderzocht of in de genoemde gevallen steeds sprake was van het petichta genre. Ook heb ik geen onderzoek gedaan naar verschillen tussen beschikbare edities van GenR. Deze beperkingen acht ik acceptabel omdat ik slechts een globaal beeld wilde verkrijgen van het voorkomen van petichtot in GenR.
[48] N.B. Volgens deze analyse komt het werkwoord פתח 102x voor in GenR. In het artikel over GenR in de EJ wordt echter gesteld dat er 246 petichtot (proems) in GenR te vinden zijn. In 7 hoofdstukken ontbreken ze.
[49] Cohen, 1981, p.2, noemt de drie kenmerken die Heinemann hanteert: enkele petichot, een kern met exegese van de eerste verzen van de perikoop en een messiaanse slotrede.
[50] Paragraaf 5.4
[51] Thorion-Vardi, 1985, p. 160.
[52] Stern, 1991, p. 51.

geloofstraditie uit te drukken die de rabbijnen aan de tekst willen koppelen. Hiermee krijgt de mashal een hermeneutische functie waarmee wordt aangetoond dat de tekst het bij het rechte eind heeft. Een voorbeeld hiervan is de mashal uit GenR 1.13. Hier wordt verteld over een man die een pand bouwt en gedurende de bouw zijn plannen nog kan wijzigen. De Heilige-gezegend-zij-Hij is zo niet: hij bouwt alles zoals hij het oorspronkelijk heeft bedoeld. Een directe relatie met de tekst *de hemel en de aarde* ontbreekt, maar de mashal drukt wel iets uit over de perfectie van zowel JHWH als zijn schepping: de aarde en de hemel zijn gemaakt zonder dat tijdens de schepping de plannen zijn veranderd.

Meshalim kunnen in een serie achter elkaar staan[53]. Er is dan doorgaans een gemeenschappelijk of vergelijkbaar thema aanwezig. Een voorbeeld hiervan is GenR 1.15, waar achtereenvolgens door Beth Hillel en Beth Shammai een mashal wordt aangehaald om te beargumenteren of de hemel of de aarde als eerste geschapen werd. De meshalim krijgen zo de functie om de verschillen tussen de standpunten van beide scholen duidelijk naar voren te laten komen.
De personages die in de mashal figureren kunnen heel divers zijn, maar in GenR zijn het heel vaak koningen[54]. In het eerste hoofdstuk van GenR wordt zo'n koning מלך בשר ודם genoemd: een koning van vlees en bloed. Deze Mishna-Hebreeuwse uitdrukking[55] geeft weer dat het hier gaat om een idioom voor een koning . Volgens Stern[56] is het tevens een protest tegen de vergoddelijking van de Romeinse keizer, die model stond voor de koningen in de meshalim.
Dat het juist een koning is die vaak figureert in de meshalim is onder meer een kwestie van stijl[57]. De koning ontwikkelde zich in de loop van de tijd tot de standaard protagonist van de mashal. Dit was goed bruikbaar omdat een koning zich laat omringen door tal van adviseurs, generaals, hofpersoneel enzovoorts, zodat er een heel speelveld van personages ontstaat dat in allerlei situaties dienst kan doen. De koning zou echter in feite net zo goed vervangen kunnen worden door elk ander persoon. Een ander aspect van het gebruik van de koning is dat deze rol standaard naar JHWH verwijst, dus in dit opzicht is de keuze voor de koning als protagonist minder willekeurig. Dit fenomeen is al gebruikelijk in het vroege jodendom en beperkt zich niet tot de meshalim, maar wordt heel algemeen gebruikt.
Ziegler[58] laat zien dat de koningen in de konings-meshalim vaak gebaseerd werden op de Romeinse heerser. En niet alleen de keizer stond model voor deze rol, ook de meer lokale heersers zoals de proconsul[59]. Ziegler ging zelfs zo ver dat hij aannam dat de meshalim in essentie historisch te duiden waren. Volgens Stern is hier echter geen sprake van, er wordt geen enkele retorische claim op historische gebeurtenissen gelegd. Ik volg Stern hierin: als er al overeenkomsten met historische personen of gebeurtenissen te zien zijn, dan zijn die waarschijnlijk eenvoudig veroorzaakt doordat men nu eenmaal de verhalen daarover als culturele bagage bij zich droeg die kon worden ingezet.

---

[53] Thorion-Vardi (1985) heeft een heel artikel gewijd aan het voorkomen van dit specifieke fenomeen in GenR.
[54] Opvallend in dit opzicht is de mashal in GenR 1.15. Ook daar is sprake van een koning, terwijl in de paralleltekst in de Talmud de rol voor een gewone man is weggelegd. Het is de vraag waar de verandering is opgetreden. Omdat het over een troon en een voetenbank gaat is de koning een meer voor de hand liggend personage in het verhaal.
[55] De uitdrukking is letterlijk hetzelfde als in het Nederlands en heeft ook een heel vergelijkbare lading.
[56] Stern, 1991, p. 23.
[57] Stern, 1991, p. 19.
[58] Aangehaald door Stern, 1991, p. 19.
[59] Dit is mogelijk aan de orde in GenR 1.12, waar gesproken wordt over een koning die in openbare badhuizen voorziet.

In deze paragraaf is duidelijk geworden dat GenR een kenmerkende structuur heeft waarin de tekst van Genesis vers voor vers wordt becommentarieerd. Naast deze *lectio continua* benadering van het commentaar is het gebruik van petichtot als structurerend kenmerk van belang. Ook meshalim kunnen een rol in de structuur van de tekst vervullen. In paragraaf 5.6, waar ik de meshalim in het eerste hoofdstuk van GenR behandel, ga ik hier verder op in.

3.7 Taal

GenR is geschreven in Mishna Hebreeuws en voor een deel in het Aramees. De gebruikte taal staat vrij dicht bij de taal van de Palestijnse Talmud. Er is geen sprake van een duidelijk onderscheid in teksten die in het Hebreeuws of Aramees zijn geschreven, al wordt het Aramees vaker gebruikt wanneer verhalen en gelijkenissen worden verteld.
In GenR zijn veel Griekse leenwoorden terug te vinden die vaak alleen maar getranscribeerd zijn naar het Hebreeuws. De achtergrond hiervan is dat het Grieks in de periode van de totstandkoming van GenR de dominante taal van de Joodse middenklasse was. De auteurs van GenR waren dan ook waarschijnlijk goed thuis in het Grieks en in Hellenistische cultuur[60]. Op zijn minst waren zij in staat om de teksten die deze cultuur voortbracht te lezen.
Zeker voor rabbijnen die eventueel uit Caesarea kwamen was dit niet verwonderlijk; Caesarea was zowel voor de rabbijnen als voor de Romeinen een zeer belangrijke stad en in de tweede eeuw werd er zelfs een Griekse academie gesticht om de communicatie tussen de joodse leiders en de Romeinse overheid te verbeteren[61].
Lieberman[62] schrijft de kennis van het Grieks van de rabbijnen toe aan een nauw contact tussen de Palestijnse Joden en de Hellenistische wereld, waardoor automatisch Griekse woorden in het Aramees en Hebreeuws terecht zijn gekomen en omgekeerd. Toch wijst hij er ook op dat het gebruik van Griekse leenwoorden in de rabbijnse literatuur wel bestudeerd moeten blijven worden vanuit het contact tussen Joden en de buitenwereld; de woorden moeten geanalyseerd worden in hun culturele context. Daarnaast merkt hij op dat veel Griekse leenwoorden in de rabbijnse literatuur maar weinig voorkomen, hetgeen kan wijzen op een concept dat daadwerkelijk van een andere cultuur is “geleend”.
Het gebruik van Griekse leenwoorden in GenR kan informatie verschaffen over de interactie met de hellenistische omgeving. Het domein waaruit de woorden afkomstig zijn kan bijvoorbeeld iets zeggen over de aard van de contacten: komen zij uit de religie, de handel, de politiek?
In mijn onderzoek heb ik geen uitgebreid onderzoek gedaan naar het gebruik van de Griekse leenwoorden. De twee meest opvallende in GenR 1 zijn פדגוג (GenR 1.1) en אסטרולוגוס (GenR 1.4). Het is echter riskant om op basis slechts twee termen conclusies te trekken. De tweede term wordt bovendien gebruikt in een heidense context (binnen een mashal), waardoor alleen geconcludeerd kan worden dat de rabbijnen het concept astrologie kenden.

[60] Niehoff, 2008, p. 340.
[61] Lieberman, 1942, p. 1.
[62] Lieberman, 1942, p. 6.

De taal van GenR geeft al enige aanwijzingen op het gebied van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid waarin dit geschrift is ontstaan. In de volgende twee paragrafen wordt dit aspect verder uitgewerkt.

3.8 De wereld van Genesis Rabba

3.8.1 Inleiding

In deze paragraaf schets ik in het kort de geografische context van GenR. Het belang hiervan is dat dit helpt om inzicht te verkrijgen in de historische achtergrond waartegen GenR werd geschreven.

3.8.2 Geografie van Genesis Rabba

De redactie van GenR heeft plaatsgevonden in Erets Israël, dat ten tijde van de redactie van GenR onderdeel uitmaakte van het Oost-Romeinse rijk. Dit is een belangrijk gegeven, omdat in de vierde eeuw CE het christendom in het Romeinse Rijk tot staatsgodsdienst was verheven. Dit maakte dat het christendom een maatschappelijke factor werd en niet meer alleen gezien kon worden als een willekeurige godsdienst.

Figuur 1. De oostelijke provincies van het Romeinse Rijk, ca. 400 CE.[63]

[63] Bron: Engelse versie van Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/Diocese_of_the_East

Caesarea

Veelgenoemde plaatsen die in verband worden gebracht met de rabbijnen uit GenR zijn Caesarea, Tiberias, Sepphoris en Lydda. Met uitzondering van Lydda, dat wat zuidelijker gelegen is, liggen deze plaatsen niet ver van elkaar.

Met name Caesarea neemt in de eerste eeuwen van de gangbare jaartelling een belangrijke positie in, hetgeen zich onder meer weerspiegelt in het grote aantal rabbijnen dat een relatie had met deze stad. Ik werk om deze reden de achtergrond van deze stad verder uit.

De stad ligt aan de westkust van Palestina. Van oorsprong was het een hellenistische stad, die in bezit was van Cleopatra. In ca. 30 CE kreeg Herodes de stad uit handen van Augustus en begon een grootscheepse verbouwing[64]. Het was een stad met aanzien waarin zowel een theater als een amfitheater gevestigd waren en die in de eerste eeuw uitgroeide tot de belangrijkste (haven-)stad van Palestina.

Figuur 2. Caesarea: aquaduct en het nog altijd in gebruik zijnde theater[65].

In de eerste eeuwen ontwikkelde Caesarea zich tot een echte multiculturele[66] stad. Al in een vroeg stadium vestigden zich veel joden in de stad, ondanks het hellenistische karakter waar zij veel kritiek

[64] Bietenhard, 1974, p. 7. De beschrijving van de ontwikkeling van Caesarea is verder ook vooral van Bietenhard afkomstig, er volgen daarom geen aparte verwijzingen meer.
[65] Bron: eigen materiaal (2006)

op hadden. Op christenen had Caesarea een speciale aantrekkingskracht vanwege de relatie met Paulus[67]. Daarnaast was er ook een aanzienlijke Samaritaanse gemeenschap in Caesarea gevestigd[68]. Tussen de Joden en heidenen in de stad waren regelmatig spanningen. Daarnaast hadden de Joden ook problemen met het Romeinse bewind. Deze problemen werden uiteindelijk zo groot dat zij leidden tot de Joodse Oorlog (66-70 CE). Caesarea diende in deze strijd als hoofdkwartier van de Romeinen.
Voor de rabbijnen uit de derde eeuw was Caesarea de hoofdstad van het land, een positie die het zich had weten te veroveren na de val van Jeruzalem in 70 CE[69]. Het werd een belangrijk centrum voor Palestijnse schriftgeleerden; in de Palestijnse Talmud wordt regelmatig aan Caesarea gerefereerd en ook in GenR komen verschillende rabbijnen uit Caesarea voor, waaronder R. Oshaya, Bar Qappara, R. Joshua b. Levi, R. Jochanan b.Nappaha, R. Chanina b. Pappa en R. Ahavah b. R. Zeira. De rabbijnen in Caesarea (maar ook daarbuiten) hadden een goed beeld van het Romeinse Rijk en spraken daar ook over, zowel in positieve als in negatieve zin. Feldman[70] laat zien dat zij zich zowel over de militaire kracht, de economische structuur als het juridische systeem regelmatig uitlieten. Soms voorspellen zij hierbij de val van het Romeinse Rijk, die gekoppeld wordt aan de komst van de Messias[71].
Caesarea was een Griekstalige stad, en de Joden die er woonden hadden zich deze taal ook eigen gemaakt. Halverwege de vierde eeuw waren er zelfs Joden in Caesarea die helemaal geen Aramees of Hebreeuws meer spraken en die zelfs het *Shema* in het Grieks uitspraken.
Al in de eerste eeuw waren er ook christenen in Caesarea gevestigd, het Nieuwe Testament doet hier al verslag van in het boek Handelingen[72]. Aan het begin van de derde eeuw kwam Origenes naar Caesarea, waarmee de stad zich in korte tijd tot het centrum van de christelijke wetenschap ontwikkelde. Na zijn dood werd in Caesarea door Pamphilius de grote bibliotheek gesticht, die tot doel had om Bijbelcommentaren en het oeuvre van Origenes te bewaren. De kerkhistoricus Eusebius heeft hier dankbaar gebruik van kunnen maken. In 653 CE werd de bibliotheek door de Arabieren verwoest. In paragraaf 7.3 wordt verder ingegaan op Origenes en zijn mogelijke relatie met GenR.

3.8.3 Conclusie

In de vierde eeuw maakte Erets Israël deel uit van het Romeinse Rijk, waar het christendom tot staatsgodsdienst was verheven. De positie van Caesarea als zowel een belangrijke Romeinse als Joodse stad maakte het een zeer vanzelfsprekende plaats waar joden en christenen met elkaar in gesprek waren en waar ook verschillende stromingen binnen jodendom en christendom met elkaar spraken. Een verband tussen Caesarea en GenR is af te leiden uit het gegeven dat veel van de

---

[66] Deze formulering suggereert wellicht een scherpere scheiding tussen verschillende culturele groeperingen dan er werkelijk was, maar ik acht de term toch op zijn plaats om aan te geven dat Caerarea een stad was waar verschillende groepen of stromingen met elkaar in contact kwamen. In paragraaf 3.9 ga ik verder op dit onderwerp in.
[67] In Handelingen wordt op verschillende plaatsen melding gemaakt van het werk van Paulus in Caesarea en ook hoe hij er twee jaar gevangen zat (25:1 e.v.).
[68] De Lange, 1976, p. 2.
[69] Volgens de rabbijnse traditie wordt in Klgl. 4:21 Caesarea zelfs bedoeld met *Dochter van Edom*
[70] Feldman, 2000. Ook in GenR zijn verwijzingen naar Rome te vinden, bijvoorbeeld in 65.11, 78.5, 83.3
[71] Feldman, 2000, p. 286, noemt in dit verband met name R. Joshua b. Levi in b.Sanhedrin 98a. Feldman hecht veel waarde aan zijn uitspraken hierover omdat deze rabbijn veel contacten had met het Romeinse bewind, zowel in Caesarea als in Rome.
[72] Bijvoorbeeld Hand. 18:21-22, waar Paulus per boot vanuit Efeze aankomt in Caesarea en vervolgens via Jeruzalem naar Antiochië reist.

rabbijnen die in GenR voorkomen in Caesarea hebben geleefd en gewerkt. Ook een relatie tussen GenR en de kerkvader Origenes behoort langs deze weg tot de mogelijkheden. De conclusie is gerechtvaardigd dat GenR is ontstaan in een gemêleerde historisch-maatschappelijke context waarin het christendom steeds belangrijker werd. De vraag is echter wel of in de tijd waarin de redactie van GenR plaatsvond wel gesproken kan worden over jodendom en christendom als duidelijk van elkaar te onderscheiden groeperingen. Deze materie vormt het onderwerp van de volgende paragraaf.

3.9 Scheiding tussen jodendom en christendom

3.9.1 Inleiding

In deze paragraaf stel ik de verhouding tussen jodendom en christendom aan de orde.
De vraag is: waren joden en christenen met elkaar in contact in de periode waarin GenR geschreven werd? En zo ja, op welke wijze vond dit contact plaats en wie waren met elkaar in gesprek?
De eerste stap die nodig is om deze vragen te beantwoorden is na te gaan in hoeverre jodendom en christendom in die tijd als te onderscheiden groeperingen kunnen worden beschouwd.

3.9.2 Van een vroege naar een late scheiding

In de negentiende eeuw ontstond in Europa een nieuwe wetenschappelijke beweging onder de naam *Wissenschaft des Judentums*[73], vanuit de behoefte om het jodendom te bestuderen op een wetenschappelijke manier in alle aspecten ervan: cultuur, geschiedenis, literatuur enzovoorts. Het jodendom werd ingepast in een Hegeliaans model waarin verschillende volken in de geschiedenis een uniek en onderscheidend karakter kenden[74]. Er werd gezocht naar het eigene van het jodendom en naar de manier waarop zich dit verhield tot de twee andere grote groepen (uiteraard elk ook net zo specifiek en onderscheiden): het christendom en het hellenisme[75]. Vanuit deze hang naar een duidelijk onderscheid werd doorgaans uitgegaan van een scheiding tussen jodendom en christendom rond de tweede eeuw CE[76]. Dat correleerde, niet geheel toevallig, met de dominante opvatting in christelijke kringen, dat er al snel na het leven van Jezus sprake was van een breuk of scheiding, waarna beide religies hun eigen ontwikkeling doormaakten.
Tot op de dag van vandaag is de invloed van deze te abstracte voorstelling van de werkelijkheid nog altijd goed zichtbaar. Het model begint echter wel barsten te vertonen. Steeds vaker geven wetenschappers aan dat het oude paradigma niet meer werkt en dat gezocht moet worden naar een nieuwe manier om de joodse context van de late oudheid te beschrijven[77].
In mijn onderzoek sluit ik mij aan bij deze moderne opvatting dat weliswaar sprake is van te onderscheiden stromingen zoals jodendom en christendom[78], maar dat deze stromingen niet altijd helder afgebakend kunnen worden en zich op een dynamische manier tot elkaar verhielden.

---

[73] Zie Zwiep,2008, p. 3-17.
[74] Zwiep, 2008, p. 5.
[75] Of, zoals Zwiep het noemt: het *Griechenthum*.
[76] Als scheidslijn wordt daarbij meestal de Bar Kochba opstand (132-135) aangehouden. Zie Boyarin, 2004, p. 91.
[77] Om enkele voorbeelden te noemen: Michael Satlow (2008): *Toward a new historiographic Paradigm* en Daniel Boyarin (2004): *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*.
[78] En daarbinnen ook weer van bijvoorbeeld Hellenistisch en Palestijns jodendom en gnostiek (een vroegchristelijke stroming).

Boyarin[79] bijvoorbeeld ziet pas aan het einde van de vierde eeuw werkelijk te onderscheiden groepen ontstaan. Eerder waren de verschillen binnen de groepen vaak groter dan ertussen.
Een recent voorbeeld van de moderne visie is te vinden in het onderzoek van Elisabeth Boddens Hosang[80], die een onderscheid maakt tussen de scherpe polemiek die bijvoorbeeld in preken werd gebruikt en de hechte relaties die er in de praktijk onderling waren. Zij constateert dat christelijke kerkvaders niet anti-joods waren zoals de preken soms doen vermoeden, maar zich eerder kritisch uitlieten over de aanhang van de joodse religie onder hun eigen gelovigen[81]. Van een definitieve scheiding tussen de groepen is volgens Boddens Hosang pas sprake in de elfde eeuw CE.
Het beeld dat Boddens Hosang schetst voor het vroege christendom herken ik ook voor het jodendom in GenR. Er worden soms hele heldere uitspraken gedaan over de juistheid van een bepaalde opvatting (bijvoorbeeld over pre-existente materie waarmee JHWH de wereld geschapen zou hebben), maar de doelgroep van deze uitspraken is de eigen joodse omgeving. Wel acht ik een datering in de elfde eeuw van de definitieve scheiding tussen jodendom en christendom erg laat. Ik volg op dit punt Boyarin die vanaf de vierde eeuw duidelijke scheidslijnen ontwaart. De redactie van GenR bevindt zich daarmee dus in de interessante periode dat deze scheidslijnen zichtbaar worden. Dat er nog eeuwenlang hechte verbindingen tussen beide religies blijven bestaan (zeker in de dagelijkse praktijk) is vanuit de gezamenlijke traditie niet verwonderlijk, maar geen voldoende argument om van (in essentie) één religie te blijven spreken.

3.9.3 De ontwikkeling van het christendom in relatie tot Genesis Rabba

Volgens Neusner[82] is de ontwikkeling van het christendom dé achtergrond waartegen GenR geschreven is. Met name het feit dat het christendom in 381 CE onder keizer Theodosius de staatsgodsdienst van het Romeinse Rijk werd heeft een enorme invloed gehad en heeft ertoe bijgedragen dat de joden op zoek moesten naar een antwoord hierop in de vorm van een afbakening van de eigen identiteit.
Aan het begin van de vierde eeuw was het christendom in Palestina overal doorgedrongen, en in sommige plaatsen was zelfs de meerderheid van de bevolking christelijk[83]. De Palestijnse christenen waren waarschijnlijk grotendeels van oorsprong joods en onderhielden vaak nog joodse gebruiken en rituelen. Het is echter niet duidelijk of zij dit deden omdat ze er moeilijk afstand van konden doen of dat er andere redenen voor waren; er is weinig bekend over hoe joden die tot het christendom bekeerd waren werden gezien door andere joden of christenen.
Hoewel het onmiskenbaar is dat de ontwikkeling en de groei van het christendom een grote invloed heeft gehad op het joodse denken, ben ik van mening dat Neusner GenR teveel in deze context plaatst[84]. In de vorige paragraaf werd al kort ingegaan op de dynamische situatie waarin zowel jodendom als christendom zich in de eerste eeuwen van de gangbare jaartelling bevonden. Deze

[79] Boyarin, 2004, p. 89.
[80] Verdedigd op 10 september 2008 aan de Universiteit van Tilburg. Op deze plaats bedank ik de UvT voor het beschikbaar stellen van de samenvatting van het proefschrift nog vóór de verdediging ervan.
[81] Zij baseert zich hierbij op concilie-teksten uit de vierde tot zesde eeuw die iets vermelden over de relatie tussen joden en christenen. Deze teksten zijn minder theologisch geladen dan bijvoorbeeld preken.
[82] Neusner, 1985. In zijn artikel Genesis Rabbah as Polemic zet hij uiteen hoe de triomf van het Christendom leidde tot een zoektocht bij de joden naar identiteit. Genesis Rabbah richt zich hierbij volgens Neusner rechtstreeks tegen het christendom.
[83] De Lange, 1976, p. 12.
[84] Zie ook Schwartz, 2003, p. 2000.

dynamiek werd niet alleen bepaald door de ontwikkeling van het christendom, maar ook door ontwikkelingen die het jodendom zelf doormaakte sinds de verwoesting van de tempel.
Waar Neusner terecht wijst op de grote invloed van het opkomende christendom is mijn conclusie dat GenR ook met deze achtergrond een eigen joodse zoektocht naar identiteit is en niet zonder meer een zoektocht naar de eigen identiteit tegenover een christelijke identiteit.
In GenR gaat het niet specifiek over stromingen of groepen, maar steeds over bepaalde opvattingen. Er worden uitspraken gedaan over de rol van de Tora, over pre-existente materie, over de vraag of er twee machten zijn enzovoorts. Soms is er wel een duidelijk verband te zien met een christelijke tekst[85], maar de groep wordt niet expliciet gemaakt. De christelijke gedachte wordt in zo'n geval binnen de joodse context verwerkt en afgewezen of in een eigen vorm overgenomen. Daarnaast moet rekening gehouden worden met de mogelijkheid dat een joods concept een parallelle ontwikkeling kende in een christelijke en in een joodse omgeving. Hierbij valt in het bijzonder te denken aan de invloed van Philo van Alexandrië, waarover meer in paragraaf 7.2.

Een mogelijk antwoord op de vraag naar de aard van de verhouding tussen joden en christenen wordt gegeven door Schwartz[86]. Zijn stelling is dat juist de opkomst van het christendom heeft geleid tot een zoektocht bij de joden naar de eigen identiteit. Deze zoektocht is niet zozeer gericht tegen de christenen, maar is een intern joodse zoektocht, waarbij vanwege de vele contacten en gezamenlijke wortels het christendom vanzelfsprekend een belangrijk referentiepunt is.
Schwartz[87] wijst hiermee de visie van Neusner af dat de vroege aggadische midrash vooral een reactie op christelijke claims was. Hierbij stelt hij een zeer relevante vraag (die hij overigens onbeantwoord laat): waarom wordt in de midrashim niet gesteld dat zij zich tegen christenen keren en wel tegen heidenen, of *minim* die er een concept van twee machten op na houden, als juist de christenen het eigenlijke doelwit van de polemiek vormen?
Boyarin[88] ziet in de vierde eeuw de manier waarop de joden tegen christenen aankijken veranderen. Waar de christenen eerder een gevaarlijke groep vormden binnen het jodendom kwamen zij steeds verder van het jodendom af te staan, waardoor zij een positie kregen die meer vergelijkbaar was met de heidenen. In deze opvatting schuilt mogelijk een antwoord op de vraag van Schwartz: als de christenen geen bijzondere groep meer vormen behoeven zij immers ook geen speciale behandeling meer. De christenen vallen eenvoudig onder de *minut* (ketters): de anderen die er verkeerde religieuze ideeën op na houden. Nu de christenen geen gevaar van binnenuit meer vormen, is het gevaar van interne strijd in het rabbijns jodendom weggenomen.
Hoewel de stelling van Boyarin goed is te volgen, laat hij hiermee in mijn visie te weinig ruimte voor de bijzondere positie die de christenen voor de joden ten opzichte van andere ketters bleven innemen, bijvoorbeeld omdat zij beiden hun theologische claims op dezelfde teksten baseerden[89].

3.9.4 Conclusie

Vanuit het Hegeliaanse model is het eeuwenlang gebruikelijk geweest om een zo scherp mogelijke scheiding tussen verschillende culturen te definiëren. Dit model heeft tot op de dag van vandaag

[85] GenR stelt bijvoorbeeld: er is geen begin dan Tora. Origenes stelt: er is geen begin dan Jezus Christus. Zie specifiek voor dit voorbeeld par. 7.3.
[86] Schwartz, 2003, p. 199-210.
[87] Schwartz, 2003, p. 199.
[88] Boyarin, 2004, p. 220.
[89] Zie ook par. 7.2.

invloed op de manier waarop tegen de verhouding tussen jodendom en christendom in de eerste eeuwen van onze jaartelling wordt aangekeken. Inmiddels is er echter een tendens in het onderzoek op dit gebied zichtbaar waarin meer aandacht is voor de complexe verhouding tussen jodendom en christendom. Hierbij staan onderwerpen centraal als het verschil tussen theologie en dagelijkse praktijk en het interne debat met het oog op de afbakening van de eigen identiteit.
Onderzoekers die het Hegeliaanse model achter zich gelaten hebben lokaliseren de scheiding der wegen tussen jodendom en christendom in de vierde eeuw CE of soms nog later. Een datering rond de vierde eeuw brengt met zich mee dat de redactie van GenR dan heeft plaatsgevonden rond de tijd dat het rabbijnse jodendom de eigen identiteit probeerde af te bakenen en daarbij veelvuldig te maken had met een groep *minut* die uit de eigen traditie afkomstig was: de christenen.
In GenR is deze afbakening van de eigen identiteit terug te vinden in de standpunten die worden ingenomen op allerlei fronten zoals de Twee Machten in de Hemel[90] en Creatio ex Nihilo[91].

3.10 Conclusie

In dit hoofdstuk zijn verschillende aspecten van de achtergrond van GenR aan de orde geweest. Ik zet hier kort de belangrijkste bevindingen uiteen.
De datering van GenR aan het einde van de vierde of begin van de vijfde eeuw is van belang voor mijn onderzoek, omdat deze datering bijdraagt aan het verstaan van de historisch-maatschappelijke context waarbinnen het concept van de pre-existente Tora zijn entree maakte.
Aan de taal van GenR is te zien dat de rabbijnen in Erets Israël veel met de Griekse wereld te maken hadden. Toch wil dit niet zeggen dat alle Griekse termen ook daadwerkelijk tegen een Hellenistische achtergrond gelezen moeten worden. Het Grieks was de taal van de Joodse middenklasse geworden waardoor vanzelf Griekse leenwoorden in het Hebreeuws terecht kwamen.
GenR is tot stand gekomen in Erets Israël, dat in die tijd onderdeel uitmaakte van het Oost-Romeinse Rijk. De meeste genoemde rabbijnen zijn te herleiden tot plaatsen waar mensen uit verschillende tradities met elkaar in contact kwamen. Zo zijn veel rabbijnen in Caesarea geweest. Deze stad vormde een multicultureel centrum dat zowel voor joden als voor christenen van groot belang was. Dit maakt het niet alleen aannemelijk dat joodse en christelijke denkers elkaars gedachtegoed kenden, maar ook dat verschillende stromingen binnen jodendom en christendom elkaar hier tegenkwamen.
In het moderne debat over de scheiding tussen jodendom en christendom wordt niet langer uitgegaan van een vroege scheiding (tweede of zelfs eerste eeuw), maar van een geleidelijk proces dat tot in de vierde eeuw of mogelijk nog veel later duurde. Hierbij zijn bovendien de verschillende stromingen en richtingen veel minder goed van elkaar te onderscheiden dan in het verleden gedacht werd. Sterk polemische teksten lijken niet altijd gericht op andere groepen, maar zouden ook juist binnen de eigen groep kunnen functioneren. Een datering van scheidslijnen tussen jodendom en christendom in de vierde eeuw is interessant voor mijn onderzoek omdat dat betekent dat de redactie van GenR heeft plaatsgevonden in de tijd dat deze scheiding steeds duidelijker werd. Wanneer de opvatting van Schwartz gevolgd wordt is dat ook goed te duiden: juist de opkomst van het christendom zorgde voor een toenemende behoefte aan afbakening van de eigen identiteit. Of

[90] Zie par. 6.6.
[91] Zie par. 6.5.

zoals Boyarin[92] het stelt: de rabbijnen spraken niet over, maar in reactie op de christenen. De afbakening van deze eigen identiteit meen ik in GenR duidelijk te kunnen ontwaren.

[92] Boyarin, 2004, p. 133.

4 Vertaling

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk worden de vertalingen gegeven van een drietal teksten. De eerste en meest belangrijke is de vertaling van het eerste hoofdstuk van GenR. De andere twee vertalingen zijn tekstfragmenten uit de Talmud, waarin parallellen te vinden zijn van de midrash van de dingen die voor de wereld geschapen werden (GenR 1.4). Dit zijn slechts twee van vele parallellen die van deze midrash bestaan, maar deze zijn interessant omdat ze ongeveer in dezelfde periode gedateerd moeten worden als GenR, terwijl veel andere parallellen van veel later datum zijn[93].
Voor de vertaling van GenR is gebruik gemaakt van de tekstkritische uitgave van Theodor/Albeck[94]. Ter ondersteuning van de vertaling heb ik de facsimile uitgave van MS Vaticanum 60 bestudeerd. Deze exercitie is interessant om dat Theodor/Albeck dit handschrift in hun tekstkritische uitgave niet verwerkt hebben. Waar Vaticanum 60 een andere tekst heeft dan Theodor/Albeck probeer ik te achterhalen of er reden is van de tekst van Theodor/Albeck af te wijken. Dit komt in het eerste hoofdstuk van GenR overigens weinig voor, de versies verschillen weinig van elkaar. Bij twijfel prevaleert Theodor/Albeck, die immers hun tekst op een reeks van bronnen hebben gebaseerd. Afwijkingen noem ik alleen als het niet om punctuatie of hele kleine afwijkingen gaat die geen inhoudelijk gevolgen hebben voor de vertaling[95].
Naast de vertaling is een kolom opgenomen waarin structuurkenmerken van de tekst terug te vinden zijn. Zo wordt aangegeven hoe de petichtot in elkaar zitten en waar sprake is van een mashal. Het doel hiervan is dat de boodschap functie van de individuele onderdelen in de tekst door de lezer beter begrepen kan worden.
In Bijlage 3 heb ik een overzicht opgenomen van de locatie van de teksten van het eerste hoofdstuk van GenR in Vaticanum 60, zodat deze goed terug te vinden zijn. Voor de volledigheid is daar ook de locatie van de teksten in Theodor/Albeck opgenomen.
Bij de vertaling maak ik gebruik van het adagium *zo letterlijk mogelijk maar zo vrij als onvermijdelijk*. Dit wil zeggen dat ik niet mijn best doe om alle teksten in een zo gangbaar mogelijk Nederlands probeer te vertalen. Er is mij veel aan gelegen om dicht bij de brontekst te blijven, al is soms een vrije vertaling noodzakelijk om er in het Nederlands een leesbare tekst van te maken.

[93] Zie voor een overzicht van de paralleltekst en Bijlage 1 (p. 123)
[94] Theodor/Albeck, 1965.
[95] In MS Vaticanum 60 zijn bijvoorbeeld meer afkortingen aanwezig, maar worden getallen juist voluit geschreven, dus geen ו׳ maar ששה (zes).

4.2 Genesis Rabba 1

4.2.1 Genesis Rabba 1.1

Toravers	*IN HET BEGIN SCHIEP ELOHIM*[96].
Petichta opening	Rabbi Oshaya opent[97] met:
Petichtavers	*Toen was ik bij hem als een amon*[98] *en ik was vol vreugde dag aan dag*[99] (Spr 8:30).
Interpretatie 1	Amon betekent leraar.[100] Amon betekent bedekt. Amon betekent verborgen. Er zijn er die [zeggen dat] amon groot betekent.
Schriftbewijzen	Amon betekent leraar, zoals te lezen is: *Zoals een amon de zuigeling droeg*. (Num. 11:12) Amon betekent bedekt, zoals te lezen is: *die gekoesterd waren in scharlaken*[101] (Kl. 4:5) Amon betekent verborgen, zoals te lezen is: *En hij was het die Hadassa verborg*[102] (Est. 2:7) Amon betekent groot, zoals te lezen is: *Bent u groter dan No-Amon*? (Nah. 3:8), hetgeen te vertalen is als: Bent u groter dan het grote Alexandrië, dat gelegen is tussen rivieren?
Interpretatie 2	Een andere interpretatie: Amon betekent werkman[103]. De Tora zegt: Ik was het gereedschap van de Heilige-gezegend-zij-Hij.
Mashal	In de praktijk van de wereld, als een koning van vlees en bloed een paleis bouwt, dan bouwt hij het niet met [behulp van] zijn eigen kennis, maar met de kennis van een architect[104]. En de architect bouwt niet met zijn

[96] De vertaling van Freedman laat dit begin (Gen. 1:1) weg. De handschriften zijn niet consequent met het overnemen van de citaten. Vaticanum 60 bijvoorbeeld laat ze meestal weg.

[97] Freedman (1951) vertaalt afwisselend met *commenced with*, *began* of eenvoudig *quoted*, maar ik vind het beter om consequent te zijn en dichter bij de brontekst te blijven. Het laat bovendien de petichta vorm duidelijker naar voren komen in de vertaling.

[98] Zie par. 5.4.1.

[99] Theodor/Albeck laat het יום יום uit het petichtavers weg, maar omdat het een essentieel onderdeel uitmaakt van de tekst vertaal ik het wel. Deze tekst geeft de rabbijnen namelijk een aanwijzing voor de tijd dat de Tora er voor de schepping moet zijn geweest: één dag is voor JHWH als duizend jaar, dus deze tekst betekent dat de Tora er tweeduizend jaar voor de schepping al was (zie bijv. Heschel, 2007, p. 326). Bovendien is er een goede Nederlandse uitdrukking voor. Vaticanum 60 kan in deze kwestie geen hulp bieden, omdat die tekst pas begint bij GenR 1.6.

[100] פדגוג: Grieks leenwoord.

[101] Vertaling conform de Nieuwe Bijbel Vertaling.

[102] Statenvertaling spreekt van opvoeden. Zie ook Freedman, 1951, p. 1n3.

[103] Letterverwisseling: אומן

	kennis, maar de man heeft perkament[105] en lijsten voor zich om te weten hoe hij de kamers en de doorgangen moet maken.
Nimshal	Zo consulteerde de Heilige-gezegend-zij-Hij de Tora en schiep hij de wereld.
Schriftbewijzen	En de Tora zegt: *In het begin schiep God*. En er is geen begin[106] dan Tora, zoals te lezen is: *God verwierf[107] mij [als het] begin van zijn weg* (Spr. 8:22).

4.2.2 Genesis Rabba 1.5

Petichta opening	[108]Rabbi Huna opent in de naam van Bar Qappara met:
Petichtavers	*Laat de valse lippen stom worden.* (Ps. 31:19).
Interpretatie	[Dit betekent] gebonden, verstomd, verstild.
Schriftbewijzen	Gebonden, zoals te lezen is: *en zie, wij waren schoven aan het binden.* (Gen. 31:7). Verstomd, zoals te lezen is: *of wie heeft de stomme gemaakt*? (Ex. 4:11). Verstild is naar haar letterlijke betekenis.
Vervolg petichtavers	*Die krachtig spreken tot de rechtvaardige.* (Ps. 31:19).
Interpretatie	[Dit betekent:] de Rechtvaardige, de Levende van alle tijden. [Het gaat over] dingen die hij weerhield van zijn menselijke wezens.
Vervolg pv en int.	*Met trots* (Ps. 31:19), zoals[109] om zich mooi te maken om te kunnen zeggen: ik zal uitleg geven over het scheppingsverhaal[110].

[104] De term אומן komt hier weer terug: de werkman. De term is echter ook te vertalen met architect. Vrijwel alle literatuur over deze mashal doet dat ook. Waarschijnlijk is er echter geen duidelijk onderscheid tussen de ontwerper en de bouwer; in de Timaeus van Plato is een parallel van het verhaal te vinden waarin de term τεκταινομενος wordt gebruikt: timmerman. Dit kan echter ook bouwmeester betekenen. Hetzelfde geldt voor de term τέκτων in het NT (Mk. 6:3), dat zowel aannemer als timmerman betekent.

[105] Zie Thoma, 1991, p. 34n4.

[106] Een meer adequate vertaling zou hier zijn: beginsel, eersteling (dit thema komt verderop in het hoofdstuk terug!). בראשית is een *hapax legomenon*, een term die in deze vorm maar één keer in de Bijbel voorkomt, en is daarom lastig te duiden. Om de spanning ook voor de lezer van de Nederlandse vertaling te handhaven blijf ik bij de term *begin*.

[107] Met de vertaling *verwierf* blijf ik dichter bij de oorspronkelijke betekenis van de tekst, waarbij de achtergrond die is van een goddelijk huwelijk tussen JHWH en de Wijsheid (zie par. 6.2.2). Dit wordt niet meer bedoeld in bovenstaande tekst, maar zo blijft mooi het wat ambigue karakter van de spreukentekst bewaard.

[108] De volgorde van Theodor/Albeck, die ook Freedman hanteert, houd ik hier ook aan met gelijke nummering om de verwijzingen naar deze teksten eenvoudig te houden. Het belangrijkste manuscript dat Theodor/Albeck gebruikt heeft een andere tekstvolgorde dan de meeste beschikbare manuscripten. De nu gekozen volgorde ligt wat structuur betreft bovendien meer voor de hand. Alle petichtot staan nu achter elkaar en aan het begin van het hoofdstuk, Zie hierover ook Schimanowski, 1985, p. 271.

[109] אתמהא: Idiomatische term, die zoveel uitdrukt als 'Vreemd!'. De term komt regelmatig voor in de eerste 15 hoofstukken van GenR. Opvallend is dat het gebruik van אתמהא sterk verschilt per handschift.

Vervolg pv en int.	*En met verachting* (Ps. 31:19), zoals om mijn glorie te verachten.
Interpretatie	Zoals Rabbi Jose ben Rabbi Chanina zegt: Een ieder die zich verhoogt in de vernedering van zijn naaste; voor hem is geen deel in de komende wereld. De glorie van de Heilige-gezegend-zij-Hij, hoeveel te meer in dat geval.
Vervolg petichtavers	En wat staat daarna geschreven? *Hoe groot is uw goedheid, die u hebt weggelegd voor hen die u vrezen.* (Ps. 31:20). Rav zegt: Laat er voor hem niets zijn van uw grote goedheid.
Mashal	In de praktijk van de wereld, wanneer een koning van vlees en bloed een paleis bouwt op een plaats waar rioleringen lagen, en een vuilnisbelt, en afval, Zou niet een ieder die zou komen en zeggen: dit paleis is gebouwd op een plaats waar rioleringen lagen, en een vuilnisbelt, en afval, kwaad spreken?
Nimshal	Daarom, zou dan niet ook hij die komt en zegt: de wereld is geschapen uit woestenij, leegte en duisternis, kwaad spreken?
Interpretatie van de mashal.	Rabbi Huna in de naam van Bar Qappara: Als de zaak niet geschreven stond dan was er geen mogelijkheid om te zeggen: *schiep Elohim de hemel en de aarde*. Waar uit? Uit *de aarde nu was woestenij en leegte*.

4.2.3 Genesis Rabba 1.6

Petichta opening	Rabbi Jehuda bar Simon opent met:
Petichtavers	*En hij onthulde diepe en verborgen dingen.* (Dan. 2:22)
Interpretatie 1	Diepe dingen, dat is het Gehenna, zoals geschreven is:
Schriftbewijzen	*Hij weet niet dat daar de geesten zijn in de diepten van de hel* (Spr. 9:18). En geheime dingen, dat is de tuin van Eden, zoals geschreven staat: *een toevlucht en een schuilplaats*[111]. (Jes. 4:6).
Interpretatie 2	Een andere interpretatie: *En hij onthulde de diepe dingen* (Dan. 2:22). Dit heeft betrekking op de daden van de onrechtvaardigen, zoals geschreven

Volgens Brown (1985, p. 167-174) kan uit het onregelmatige gebruik in GenR worden afgeleid dat GenR is ontstaan uit verschillende teksttradities. Dit is echter weinig opzienbarend; mijns inziens kan alleen al de omvang van GenR ertoe hebben bijgedragen dat in de loop van de tekst de stijl wat verandert. Opvallend is dat waar in GenR midrashim meer dan één keer voorkomen (dat gebeurt nogal eens), in de paralleltekst de term vaak niet meer voorkomt. De term komt ook nog wel elders in de Midrash Rabba voor, maar niet in de Talmudim.
In de Wilna editie komt de term veel minder voor dan bij Theodor/Albeck het geval is (zie par. 3.4.2; het is mij opgevallen omdat deze editie voor de digitale Soncino versie is gebruikt.). In het eerste hoofdstuk van GenR komt de term maar drie keer voor, alle keren in 1.5, en dan nog anders geschreven: אתמהה. Dit laatste is een uitzondering die maar een paar keer terugkomt.

[110] Letterlijk: het werk van de schepping. מעשה בראשית is een idiomatische uitdrukking de exegese van Gen. 1:1, afkomstig uit m.Chagigah 2.1, waar het bestuderen van de schepping wordt gereguleerd.

[111] In Jesaja gaat het om een schuilplaats voor de regen, maar wel in eschatologische zin.

	staat:
Schriftbewijzen	*wee hen die zich diep verstoppen voor God om verborgen te blijven voor het oordeel*. (Jesaja 29:15).
Vervolg petichtav.	*Hij weet wat er in de duisternis is*. (Daniël 2:22).
Interpretatie	Dit heeft ook betrekking op de daden van de onrechtvaardigen, zoals
Schriftbewijs	geschreven staat: *en hun daden zijn in duisternis*. (Jes. 29:15).
Vervolg petichtav.	*En het licht woont bij hem*. (Dan. 2:22) heeft betrekking op de rechtvaardigen,
Interpretatie 1	zoals geschreven staat:
Schriftbewijs	*licht wordt gezaaid voor de rechtvaardige*. (Ps. 97:11).
Interpretatie 2	Rabbi Abba van Serungayya zegt: *het licht woont bij hem*, dat gaat over de Koning Messias.
Interpretatie over petichta.	Rabbi Jehuda bar Simon zegt: vanaf het begin van de schepping van de wereld *onthulde Hij de diepe dingen,* zoals geschreven staat: *In het begin schiep God de hemel*, maar het wordt niet uitgelegd. Waar wordt het dan uitgelegd? Hier: *hij spreidt de hemel uit als een dunne doek*. (Jes. 40:22). *En de aarde.* Ook dat wordt niet uitgelegd. Waar wordt het dan uitgelegd? Hier: *want tegen de sneeuw zegt Hij: val op de aarde*. (Job 37:6). *En Elohim sprak: laat er licht zijn*. Ook dat wordt niet uitgelegd. Waar wordt het dan uitgelegd? Hier: *Hij hult zich in het licht als in een mantel*. (Ps. 104:2)[112].

4.2.4 Genesis Rabba 1.7

Petichta opening	Rabbi Yitschaq opent met:
Petichtavers	*Het begin van uw woord is waarheid.* (Ps. 119:160).
Interpretatie	en Rabbi Yitschaq zei: Sinds het begin van de schepping van de wereld, *het begin van uw woord is waarheid*.
Schriftbewijzen	*In het begin schiep Elohim*. *En JHWH Elohim is waarheid*. (Jer. 10:10). Daarom: *voor eeuwig zijn uw rechtvaardige verordeningen*. (Ps. 119:160). Voor elke wet die u als een verordening bekendmaakt voor uw schepselen, zij accepteren die wet[113] als rechtvaardig voor hen en ontvangen haar in vertrouwen. En geen van alle schepselen is verdeeld en kan zeggen: twee machten gaven de Tora, twee machten schiepen de wereld, want hier staat niet geschreven *en de Elohim spraken*, maar *en Elohim sprak*. (Ex. 20:1). Hier is niet geschreven *In het begin schiepen*, maar *in het begin schiep*.

[112] Detail: het volgende subvers van de psalm is: *hij spreidt de hemel uit als een tentdoek*, dus er is een mooie aansluiting bij de Jesaja tekst, die hetzelfde vervolg heeft!

[113] דין, dus een andere term dan eerder, daarom nu met wet vertaald en eerder met verordening.

4.2.5 Genesis Rabba 1.2

Petichta opening Petichtavers	Rabbi Joshua van Siknin opent in de naam van Rabbi Levi met: *De kracht van zijn werken heeft hij laten zien hij aan zijn volk, door hen de erfenis van de volken te geven*. (Ps. 111:6).
Interpretatie	Waarom openbaarde de Heilige-gezegend-zij-Hij, aan Israël wat geschapen werd op de eerste dag, op de tweede dag enzovoorts? Vanwege de naties van de wereld, dat zij geen verdrukkers[114] zouden worden van Israël en tegen hen zouden zeggen: Zijn jullie geen natie van rovers? En Israël antwoordt hen: en jullie? Is er in jullie handen geen buit? Is het niet zo: *De Kaftorieten, die uit Kaftor gekomen waren* enz. (Deut. 2:23)[115]. De wereld en wat haar vult behoort aan de Heilige-gezegend-zij-Hij, die haar toen hij zo wenste aan jullie gaf en toen hij het wenste van jullie nam en aan
Schriftbewijs	ons gaf. Daarom staat geschreven: *door hen de erfenis van de naties te geven verklaarde hij de kracht van zijn werken voor zijn volk*: hij verklaarde aan hen het begin, *In het begin schiep Elohim* enz.

4.2.6 Genesis Rabba 1.3

Petichta opening Petichtavers	Rabbi Tanchuma opent met: *Want u bent groot, en u doet wonderlijke dingen* (Ps. 86:10).
Interpretatie 1: Mashal	Rabbi Tanchum ben Rabbi Chiyya sprak: als in een zak een gaatje zit zo groot als het oog van een naald, alle lucht zal daardoor ontsnappen.
Nimshal	Maar een mens is gemaakt met openingen en gaten, maar zijn geest ontsnapt er niet door.
Schriftbewijs	Wie heeft dit zo gemaakt? *U alleen bent Elohim*. (Ps. 86:10).
Vraag	Wanneer zijn de engelen geschapen?
Interpretatie 1	Rabbi Jochanan sprak: Op de tweede (dag) zijn zij geschapen.
Schiftbewijzen	Zoals geschreven staat: *die de balken voor uw opkamer in het water legt* (Ps. 104:3)[116], en geschreven is: *hij maakte zijn engelen geesten* (Ps. 104:4).
Interpretatie 2 Schriftbewijzen	Rabbi Chanina sprak: zij zijn geschapen op de vijfde (dag), zoals geschreven staat: *Laat vogels vliegen boven de aarde* (Gen. 1:20), en geschreven staat: *en met twee vloog de engel*[117] (Jes. 6:2).

---

[114] Freedman vertaalt met *to taunt*, honen, maar ינה in de betekenis van verdrukken is concreter en logischer. Zie Jastrow, 1971, p. 581.

[115] Andere versies gaan iets verder waardoor het duidelijker wordt. Deut.2:23 luidt: *De Kaftorieten, die uit Kaftor gekomen waren, hadden de Awwieten, die tot Gaza in dorpen woonden, verdelgd en zich in hun plaats gevestigd.*

[116] Deze tekst wordt gezien als een poëtische beschrijving van de scheiding van de wateren die onder en die boven de aarde zijn (Freedman, 1951, p.5). Dit gebeurde op de tweede dag, dus wordt met het volgende citaat aanaangetoond dat ook de engelen op de tweede dag geschapen zijn.

Verbinding 1 en 2 en nieuwe interpretatie[118]	Rabbi Luliani ben Rabbi Tabri in de naam van Rabbi Yitschaq: of nu de mening van rabbi Chanina of de mening van rabbi Jochanan [gevolgd wordt], allen zijn het eens dat niets geschapen werd op de eerste dag. Dit is zodat je niet zult zeggen: Michael was daar, uitstrekkende in het zuiden, en Gabriël in het noorden, en de Heilige-gezegend-zij-Hij mat in het midden, maar:
Schriftbewijs	*Ik, JHWH, maak alles zelf. Ik alleen strek de hemel uit en ik strek de aarde uit door mijzelf* (Jes. 44:24).
Vraag Interpretatie:	*Door mijzelf* staat geschreven: wie was mijn partner bij de schepping van de wereld?
Mashal	Naar de gewoonte van de wereld wordt een koning van vlees en bloed geëerd in zijn streek en de groten van de streek worden met hem geëerd. Waarom? Omdat zij met hem de last dragen.
Nimshal	Maar de Heilige-gezegend-zij-Hij, is niet zo, maar hij schiep eigenhandig de wereld en hij alleen wordt geëerd in zijn wereld.
Interpretatie 2 van het petichtavers	Rabbi Tanchuma sprak: *want u bent groot en doet wonderlijke dingen*, waarom? U, JHWH, bent alleen. U alleen hebt de wereld geschapen.
Schriftbewijs en herhaling Toravers.	*In het begin schiep Elohim.*

4.2.7 Genesis Rabba 1.4

Herhaling Toravers	*In het begin schiep Elohim*.
Midrash	Zes dingen gingen vooraf aan het begin van de wereld. Er waren daaronder die geschapen werden, en er waren daaronder waarvan het gepland was om ze te scheppen. De Tora en de Troon der Glorie werden geschapen.
Schriftbewijzen	De Tora, zoals geschreven staat: *JHWH maakte mij (het) begin* (Spr. 8:22). De Troon der Glorie, zoals geschreven staat: *Van toen af*[119] *is uw troon gevestigd* (Ps. 93:2). De Aartsvaders, daarvan was de schepping gepland, zoals geschreven staat: *Als vroege vijgen aan een vijgenboom die voor het eerst vrucht draagt zag ik uw vaderen* (Hos. 9:10). Israël, daarvan was het gepland om het te scheppen, zoals geschreven staat: *Gedenk uw gemeente, die u van oudsher verworven hebt* (Ps. 74:2).

[117] Letterlijk *en met twee vloog hij*. Jes. 6:2 gaat over de serafim die met 6 vleugels geschapen waren, waarvan zij er twee gebruikten om te vliegen.
[118] Nl. in elk geval niet op de eerste dag geschapen. Dit volgt niet direct uit het voorgaande. Zie par. 5.4.6.
[119] מן-אז Het vervolg is: U bent vanaf de eeuwigheid. Het is dus niet vreemd om toen te verstaan als *vanaf het begin*. Freedman vertaalt met 'of old', maar dat vind ik te ver van de tekst staan, hoewel de bedoeling duidelijk is. Dan zou eerder קדם verwacht worden.

	Van de Tempel was het gepland, zoals geschreven staat: *Een Troon der Glorie, vanouds verhoogd, plaats van ons heiligdom* (Jer. 17:12). De Naam van de Messias, daarvan was het gepland, zoals geschreven staat: *voordat*[120] *de zon er was, werd zijn naam voortgepland*[121] (Ps. 72:17).
Aanvulling	Rabbi Ahava bar Zeira sprak: ook de inkeer, volgens wat geschreven is: *Voordat de bergen geboren waren* (Ps. 90:2). Vanaf dat moment: *U doet de mens wederkeren tot stof*[122] *en zegt: heb berouw!* (Ps. 90:3).
Vraag	Maar ik[123] weet niet welke van deze het eerst was; of de Tora voor de Troon der Glorie of de Troon der Glorie voor de Tora. Rabbi Abba bar Kahana sprak: De Tora was eerder dan de Troon der Glorie, want er wordt gezegd:
Schriftbewijzen	*JHWH heeft mij gemaakt als het begin van zijn weg, voor zijn werken vanouds*. Eerder dan datgene waarover geschreven staat: *uw troon is vanouds gevestigd*.
Interpretatie	Rabbi Huna en Rabbi Jeremia in de naam van Rabbi Samuel bar Yitschaq: het plan betreffende Israël kwam voor alles.
Mashal	Een koning trouwde een welgestelde vrouw, maar hij had bij haar geen zoon. Het gebeurde eens dat de koning werd gevonden gaande over de markt, zeggende: neem deze inkt, een inktpot en een pen ten behoeve van mijn zoon. Hierop spraken de mensen: hij heeft geen zoon! Waarom heeft bij behoefte aan inkt, een inktpot of een pen? Vreemd! Maar er kwamen er die zeiden: de koning is een astroloog, en hij heeft voorzien dat hij is voorbeschikt om een zoon voort te brengen[124].
Nimshal	Zo ook, als niet de Heilige-gezegend-zij-Hij voorzien had dat na 26 generaties Israël voorbeschikt was om de Tora te ontvangen, dan had hij daarin niet
Schriftbewijs	geschreven: *Beveel de kinderen van Israël*.

[120] לפני In de psalm gaat het niet over het verleden, maar over de toekomst: zolang de zon er is, wordt zijn naam voortgepland. לפני kan echter ook het verleden aanduiden, zie Jastrow, 1971, p. 1189.

[121] ינון. Handschriften verschillen in het gebruik van een Qal of Nifal. LXX (διαμενεῖ) vertaalt met blijven, voortduren en lijkt van een Qal uit te gaan. Nifal heeft de voorkeur omdat dat beter bij het onderwerp past.

[122] דכא. Jastrow, 1971, p. 306. Jastrow en ook de Statenvertaling vertalen met *verbrijzeling*. Freedman en Neusner vertalen beide met *contrition*, wat eerder wroeging of berouw betekent. Holladay, 1988, p.70 geeft de mogelijkheid van *stof* aan als het resultaat van datgene wat verbrijzeld is, dit komt dan alleen zo voor in Ps. 90:3.

[123] Het is niet duidelijk wie hier aan het woord is, de ik-persoon is anoniem. Gezien de inhoud van de tekst ligt het niet voor de hand dat het R. Ahava b. Zeira is.

[124] Het handschrift Vaticanum 60 heeft hier een iets andere wending, maar inhoudelijk blijft de lijn hetzelfde. Hoewel het facsimile-handschrift niet heel duidelijk te lezen is, komt het op het volgende neer: als niet de koning de toekomst had voorzien, zou hij dan voor de toekomst een pen en een inktpot (kopen) voor zijn zoon? Zo ook, als niet de Heilige-gezegend-zij-Hij ….

Interpretatie	Rabbi Banaya sprak: De wereld en wat haar vult zijn alleen geschapen omwille van de Tora.
Schriftbewijs	*JHWH grondvestte de aarde in Wijsheid* (Spr. 3:19).
Interpretatie	Rabbi Berekiah sprak: Omwille van Mozes:
Schriftbewijs	*En hij zag het begin voor zich* (Deut. 33:21).
Interpretatie	Rabbi Huna in de naam van Rabbi Mattena: Omwille van drie dingen is de wereld geschapen: omwille van deegoffers, tienden en eerstelingen.
Schriftbewijzen	Want er wordt gezegd: *In het eerste*. Er is geen begin dan deegoffers, zoals geschreven staat: *het eerste van uw deeg* (Num. 15:20). En er is geen begin dan tienden, zoals geschreven staat: *het eerste van uw graan* (Deut. 18:4). En er is geen begin dan eerstelingen, zoals geschreven staat: *het eerste van de eerstelingen van uw land* (Ex. 23:19).

4.2.8 Genesis Rabba 1.8

	Rabbi Menachem en Rabbi Joshua ben Levi in de naam van Rabbi Levi: Iemand die bouwt heeft zes dingen nodig: water, aarde, hout, stenen, riet[125] en ijzer. Wanneer je nu zegt: hij is welgesteld en heeft geen riet nodig, welzeker heeft hij een riet nodig voor het meten, zoals geschreven staat: *en een riet om te meten in zijn hand* (Ez. 40:3). De Tora ging deze zes dus voor: het eerste, vanouds, van eeuwigheid, vanaf het begin en van "nog-voordat"[126], dat twee keer telt.

4.2.9 Genesis Rabba 1.9

Vraag	Een zekere filosoof die sprak tot Rabbi Gamaliël zei tot hem: een groot artiest is uw God, maar hij vond voor zich goede materialen die hem hielpen? Wat zouden dat moeten zijn? vroeg hij[127] hem. Hij antwoordde: woestenij[128], leegte, duisternis, water, wind en de diepten.
Schriftbewijzen	Hij[129] sprak tot hem: wee de geest van die man! Dit alles is geschreven als door hem geschapen: Woestenij en leegte: *ik maak vrede en ik creëer kwaad* (Jes. 45:7).

[125] Riet in de zin van een soort bamboe, alleen gebruikt door de armsten om hun huizen te bouwen. Zie Freedman, 1951, p. 8n1.
[126] Ik volg hier Freedman die de betekenis van מלקדמין uit Spr. 8:23 haalt: eer de aarde bestond/ *nog voordat* de aarde bestond. De vorm is afkomstig van מין קדם.
[127] R. Gamaliël.
[128] De termen die hier staan zijn afkomstig uit Gen. 1:2.
[129] R. Gamaliël

	Duisternis: *ik formeer licht en ik creëer duisternis* (zelfde plaats). Water: *Prijst hem, hemel der hemelen, en wateren…* (Ps. 148:4). Waarom? Omdat hij beval en zij werden geschapen. Wind: *want zie, hij maakte de bergen en schiep de wind* (Am. 4:13). De diepten: *toen er nog geen diepten waren, ben ik geboren* (Spr. 8:24).

4.2.10 Genesis Rabba 1.10

Toravers	*In het begin schiep JHWH*[130].
Vraag	Rabbi Jona in de naam van Rabbi Levi: Waarom werd de wereld geschapen met een *beth*?
Interpretatie	Zoals een *beth*, die gesloten is aan de zijden en open is aan de voorkant, zo is het jou niet toegestaan om te bestuderen wat boven is en wat beneden is, wat voor is en wat achter is.
Schriftbewijzen	Bar Qappara sprak: *vraag toch naar de vorige dagen, die voor u geweest zijn sinds die dag* (Deut. 4:32). Sinds die dag waarop de dagen geschapen werden mag je bestuderen, maar je mag niet bestuderen wat daarvoor was. *Van het [ene] einde van de hemel tot het [andere] einde van de hemel* (zelfde plaats), [daarover] mag je onderzoeken, maar je mag niet onderzoeken wat hiervoor was.
Interpretatie	Rabbi Jehuda ben Pazzi leerde over het verhaal van de schepping, in lijn met de interpretatie van Qappara: Waarom met een *beth*? Om je te leren dat er twee werelden zijn.
Interpretatie	Een andere interpretatie: waarom werd [de wereld] geschapen met een *beth*? Die is van de uitdrukking zegen. En waarom niet met een *alef*? Omdat die bij de uitdrukking vloek[131] hoort.
Interpretatie	Een andere interpretatie: waarom niet met een *alef*? Om geen opening te bieden aan de *minim*[132] om te zeggen: hoe is de wereld in staat om voort te bestaan, terwijl zij geschapen is met het woord vloek? Maar de Heilige-gezegend-zij-Hij zegt: *Voorwaar, ik schep haar met het woord zegen, en moge zij voortbestaan!*
Interpretatie	Een andere interpretatie: Waarom met een *beth*? Hierom: een *beth*, deze heeft twee punten, één naar boven en één naar achteren. Als men vraagt: wie heeft jou geschapen? Dan wijst hij voor hen met de punt omhoog, om zo te zeggen: die daarboven is heeft mij geschapen. En als [men] vraagt: wat is zijn naam? Dan wijst hij voor hen met de punt naar achteren: JHWH is zijn naam.

[130] V60 herhaalt het perikoopvers helemaal niet meer. Er komt nu een overgang naar *Elohim*.
[131] ארור
[132] Joodse afvalligen. Zie EJ, lemma Min.

Midrash	Rabbi Eleazar[133] bar Avina in de naam van Rabbi Acha: Er waren 26 geslachten [voordat] de *alef* klaagde voor de Heilige-gezegend-zij-Hij, sprekende voor zijn aangezicht: Meester van de wereld! Ik ben de eerste van de letters, maar u hebt de wereld niet met mij geschapen! De Heilige-gezegend-zij-Hij sprak tot hem: De wereld en wat haar vult werd niet geschapen dan omwille van de Tora. Morgen kom ik om de Tora te geven op de Sinaï, en ik zal niet beginnen dan met jou: *Ik*[134] *ben JHWH uw God* (Ex. 20:2).
Interpretatie bij midrash Schriftbewijs	Bar Chuta sprak: Waarom werd hij *alef* genoemd? Omdat dat als getal duizend is. *Het woord dat hij beval aan duizend geslachten* (Ps. 105:8).

4.2.11 Genesis Rabba 1.11

Interpretatie op Manzapak	Rabbi Simon in de naam van Rabbi Joshua de zoon van Levi: Manzapak is een halacha van Mozes van de Sinaï. Rabbi Jeremia in de naam van Rabbi Chaya bar Abba: Datgene wat de Sofim bewerkstelligden. Het gebeurde op een stormachtige dag, dat de geleerden niet in het huis van de vergadering waren. En er waren daar kinderen, die zeiden: kom, laten wij onszelf bezighouden met de geleerden. En zij zeiden: wat is de reden dat geschreven wordt[135]: *mem, mem, nun, nun, tsade, tsade, pe, pe, kaf, kaf*? Van Woord[136] tot woord[137], van Trouw tot trouw, van Rechtvaardige tot rechtvaardige, van Mond tot mond, van Handpalm tot handpalm, van de Palm van de hand van de Heilige-gezegend-zij-Hij tot de palm van de hand van Mozes. En zij groeiden uit tot grote geleerden van Israël. Er zijn er die zeggen dat het Rabbi Eleazar, Rabbi Joshua en Rabbi Aqiva waren. Zij zeiden over hen: *een jongen laat zich al kennen door zijn daden* (Spr. 20:19).

4.2.12 Genesis Rabba 1.12

Toravers Mashal 1	*In het begin schiep Elohim.* Rabbi Juda in de naam van Aquila: Deze past het om Elohim te genoemd te worden. Naar de gewoonte van de wereld wordt een koning van vlees en bloed geëerd in zijn rijk zelfs als hij voor hen nog geen badhuizen heeft gebouwd of zelfs als hij hen nog geen privé baden heeft gegeven.

[133] Freedman (1951, p. 10) vertaalt Leazar, omdat het zo in verschillende handschriften voorkomt. Ik houd echter de oorspronkelijke vorm aan, zoals deze ook te vinden is in V60 (p. 3 links r. 4): אלעזר

[134] אנכי, dus beginnend met een alef…

[135] Waar het om gaat is dat voor een aantal letters aan het einde van een woord een andere vorm wordt gebruikt. Zie par. 5.5.5.

[136] Overgenomen van Freedman (1951, p. 11). Het eerste woord drukt steeds uit wat bij God hoort.

[137] In de reeks die nu komt beginnen de woorden met resp. *mem, nun, tsade, pe* en *kaf*.

Schriftbewijs	Simeon ben Azzai zegt: en *door uw nederigheid hebt u mij groot gemaakt* (2 Sam. 22:36).
Mashal 2	[Iemand] van vlees en bloed noemt zijn naam en daarna ook zijn titel: zo-en-zo de prefect[139], zo-en-zo wat ook zijn titel mag zijn.
Nimshal[138]	Maar de Heilige-gezegend-zij-Hij is niet zo. Nadat hij geschapen had de dingen die nodig zijn in zijn wereld heeft hij zijn naam genoemd:
Schriftbewijs	*In het begin schiep* en pas daarna *Elohim*.

4.2.13 Genesis Rabba 1.13

Vraag naar aanleiding van het bovenstaande	Rabbi Simeon ben Yochai leerde: Hoe weten we dat iemand niet moet zeggen: voor JHWH, een brandoffer, voor JHWH, een spijsoffer, voor JHWH, een vredeoffer, maar: een brandoffer voor JHWH, een spijsoffer voor JHWH, een vredeoffer voor JHWH?
Schriftbewijs	De schrift zegt: *een offer voor JHWH* (Lev. 1:2).
Qal wa-chomer uitleg	Voorwaar, dan geldt ook: wat indien iemand van plan is om [iets] te heiligen, de Tora zegt dan: laat iemand de naam der namen niet gebruiken dan bij het offer. Zij die lasteren, of vloeken, of de afgodendienst bedrijven, hoeveel te meer moeten zij gewist worden uit deze wereld.
Herhaling Toravers	*De hemel en de aarde*. De rabbi's spraken:
Mashal	Iemand van vlees en bloed bouwt een gebouw, en op het moment dat het bouwen omhoog gaat, dan is het in zijn hand om het te verbreden als het omhoog gaat. Maar zo niet, dan moet hij het beneden verbreden en het aan de top versmallen.
Nimshal	Maar zo is het niet voor de Heilige-gezegend-zij-Hij. Hij [maakte] *de hemel*, de hemel zoals hij die gepland had, en *de aarde*, de aarde zoals hij die gepland had.
Interpretatie van de mashal	Rabbi Huna in de naam van Rabbi Eliezer, de zoon van Rabbi José de Galileër: Zelfs die, waarvan geschreven is: *want zie, ik schep een nieuwe hemel en een nieuwe aarde* (Jes. 65:17)[140], deze zijn geschapen van de zes dagen van het begin, zoals er staat:
Schriftbewijs	*Want zoals de nieuwe hemel* (Jes. 66:22), er is niet geschreven *nieuw*, maar *de nieuwe*.

[138] Nimshal op beide meshalim. Een andere mogelijkheid is de tekst van 2 Sam. 22 als nimshal bij de eerste mashal te lezen.
[139] Jastrow, 1971, p. 12: *Augustalis*: titel van de prefect van Egypte.
[140] Freedman laat *en een nieuwe aarde* weg, maar dat doet onnodig veel afbreuk aan de verstaanbaarheid van de tekst. In Vaticanum 60 is bovendien deze tekst wel opgenomen.

4.2.14 Genesis Rabba 1.14

Toravers Vraag	*De hemel en de aarde*. Rabbi Ishmael vroeg aan Rabbi Aqiva en sprak tot hem: omdat je tweeëntwintig jaar hebt gediend onder Nahum van Gimzo als discipel; De woorden *ach* en *raq* zijn exclusief bedoeld, terwijl *et* en *gam* inclusief bedoeld zijn[141]. Wat over de *et* die hier geschreven is? Wat is dat?
Interpretatie	Hij sprak tot hem: indien er werd gezegd: *In het begin schiep Elohim hemel en aarde*, dan zouden we kunnen zeggen dat ook hemel en aarde goden zijn. Hij sprak tot hem: *Want dit is geen betekenisloze zaak voor jou* (Deut. 32:47). En als het een betekenisloze zaak is, dan komt dat door jou, omdat jij het niet weet hoe je het moet bestuderen. Maar er staat: DE hemel, waarbij meegerekend worden zon, maan, sterren en planeten. En DE aarde waarbij meegerekend worden bomen, zacht gras en de Hof van Eden.

4.2.15 Genesis Rabba 1.15

Toravers	*De hemel en de aarde* Beth Shammai zegt: De hemel werd het eerst geschapen. Beth Hillel zegt: de aarde werd het eerst geschapen.
Mashal[142] Schriftbewijs	Naar het inzicht van Beth Shammai is het zoals een koning die voor zich eerst een troon maakt en daarna ook zijn voetenbank, zoals geschreven staat: *De hemel is mijn troon, de aarde is een voetbank voor mijn voeten* (Jes. 66:1).
Mashal Schriftbewijs	Naar het inzicht van Beth Hillel is het zoals een koning die een paleis bouwt en die eerst het lage [deel] bouwt en daarna het hoge, zoals geschreven staat: *Op de dag dat JHWH Elohim aarde en hemel*[143] *maakte* (Gen. 2:4).
Schriftbewijs voor Hillel	Rabbi Jehuda, de zoon van Rabbi Ilai, sprak: Dit helpt Beth Hillel: *Vanouds heeft u de aarde gegrondvest* en daarna zo: *de hemel is het werk van uw handen* (Ps. 102:26).
Schriftbewijs voor Shammai	Rabbi Chanina sprak: Dezelfde tekst die spreekt voor Beth Shammai[144] spreekt Beth Hillel tegen: *En de aarde was* (Gen. 1:2): hij was er al!

[141] In deze zin: de eerste twee (*behalve/slechts*) sluiten zaken uit, de laatste (nota obi./*ook*) sluiten zaken in. Er kan zelfs meer bedoeld zijn dan vermeld, terwijl de eerste woorden heel specifiek zijn.
[142] De nimshal gaat hier aan de meshalim vooraf in de uitspraken van Beth Hillel en Beth Shammai.
[143] N.B.: aarde en hemel hier zonder lidwoorden!
[144] D.w.z. het Toravers: Gen. 1.1, waar eerst de hemel genoemd wordt dan pas de aarde.

Interpretatie 1 op basis van deze discussie Schriftbewijzen	Rabbi Jochanan in de naam van de geleerden: Wat het scheppen betreft: de hemel was er eerst. En wat het voltooien betreft: de aarde was er eerst. Rabbi Tanchuma sprak: ik zal de gronden uitleggen: wat de schepping betreft: de hemel was er eerst: *In het begin schiep JHWH de hemel*. En wat het voltooien betreft: de aarde was er eerst. *Op de dag dat JHWH Elohim aarde en hemel maakte*.
Interpretatie 2 Schriftbewijs	Rabbi Simeon: het verbaast mij hoe de vaderen van de wereld verdeeld werden over deze zaak. Want niet dan gezamenlijk werden zij geschapen zoals een pot en een deksel. *Wanneer ik hen roep, dan staan zij samen op* (Jes. 48:13).
Vraag Interpretatie	Rabbi Eliezer, de zoon van Rabbi Simeon sprak: Als het is zoals de visie die mijn vader uitspreekt, waarom komt dan soms de aarde voor de hemel, [en soms] de hemel voor de aarde? Dit leert dat zij beide gelijk zijn aan elkaar.
Schriftbewijzen	Op alle plaatsen komt Abraham voor Yitschaq, en Yitschaq voor Jacob. Maar op één plaats wordt gezegd: *Ik zal gedenken mijn verbond met Jacob* enz. (Lev. 26:42). Dit leert dat zij drieën gelijk zijn aan elkaar. Op alle plaatsen komt Mozes voor Aäron. Maar op één plaats wordt gezegd: *Dit zijn Aäron en Mozes* (Ex. 6:26). Dit leert dat zij beiden gelijk zijn aan elkaar. Op alle plaatsen komt Jozua voor Kaleb. Maar op één plaats wordt gezegd: *Behalve Kaleb, de zoon van Jefunne de Keniziet, en Jozua, de zoon van Nun* (Num. 32:12). Dit leert dat zij beiden gelijk zijn. Op alle plaatsen komt de eer van de vader voor de eer van de moeder. Maar op één plaats wordt gezegd: *Een man zal zijn moeder en zijn vader vrezen* (Lev. 19:3). Dit leert dat zij beiden gelijk zijn aan elkaar.

4.3 Pesachim 54a

4.3.1 Inleiding

In Pesachim 53b/54a gaat het over het licht. De mishna leert dat waar het de gewoonte is om op Grote Verzoendag een lamp aan te steken dit ook moet gebeuren, maar waar het niet de gewoonte is moet het achterwege gelaten worden. Hierbij gaat het er om of bij het aansteken van de lamp een zegen moet worden uitgesproken.
De discussie gaat over de vraag of een zegen alleen thuishoort bij het ontsteken van een lamp aan het einde van de Shabbat of ook aan het einde van de Grote Verzoendag. De vraag rijst in dit verband of het vuur van het Gehenna is geschapen op de vooravond van de Shabbat. Dit wordt beargumenteerd door de dingen te noemen die voor de schepping geschapen werden:
Tora, Inkeer, de Hof van Eden, Gehenna, de Troon der Glorie, de Tempel en de Naam van de Messias.
Hierbij worden verschillende schriftbewijzen aangevoerd.

4.3.2 Vertaling

Vraag	Werd het vuur van het Gehenna geschapen op de avond van Shabbat?
Midrash	Er wordt geleerd: Zeven zaken werden geschapen voordat de wereld werd geschapen: Tora, en inkeer, en de Hof van Eden, en Gehenna, en Troon der Glorie, en de Tempel, en de Naam van de Messias.
Schriftbewijzen	Tora, zoals geschreven staat: *JHWH heeft mij gemaakt als het begin van zijn weg* (Spr. 8:22). Inkeer, zoals geschreven staat: *Eer de bergen geboren waren*, en geschreven staat: *U doet de mens wederkeren tot verbrijzeling, en zegt: keer terug, mensenkinderen* (Ps. 90:2-3). De Hof van Eden, zoals geschreven staat: *En JHWH Elohim plantte tevoren*[145] *een tuin in Eden* (Gen 2:8). Het Gehenna, zoals geschreven staat: *Want gisteren is Tofeth*[146] *bereid* (Jes. 30:33). De Troon der Glorie en de Tempel, zoals geschreven staat: *een Troon der Glorie, een hoogte van het eerste af, plaats van ons heiligdom* (Jer. 17:12). De Naam van de Messias, zoals geschreven staat: *Zijn naam zal zijn voor eeuwig, voordat*[147] *de zon er was werd zijn naam [al] voortgeplant* (Ps. 72:17).

[145] מקדם > קדם. De vertaling 'in het oosten' ligt meer voor de hand, maar LXX vertaalt het vrijwel als enige zo. 'tevoren' is correct en levert het bovendien het nodige schriftbewijs voor de pre-existentie van het paradijs. Zie De Lange, 1976, p. 125.
[146] Tofeth: plaats in een dal in de buurt van Jeruzalem. Uit 2 Kon. 23:10 blijkt waarom het hier in verband gebracht wordt met het vuur van het Gehenna: Tofeth ligt in het dal van de kinderen van Hinnom, en daar wordt een Moloch-dienst bedreven die gepaard gaat met vuur.
[147] לפני krijgt hier een verleden tijd betekenis. Zie ook eerder voetnoot 120 op p. 36.

4.4 Nedarim 39b

4.4.1 Inleiding

Nedarim 39b gaat over ziekenbezoek. De mishna stelt dat het dat iemand niet mag profiteren van zijn naaste. Dit wordt zo uitgelegd dat wanneer iemand op ziekenbezoek gaat, hij niet mag gaan zitten, maar moet blijven staan. In eerste instantie wordt er over het zitten en staan gesproken. Van belang is hoe de zieke en de bezoeker van elkaar profiteren. Zo kan het staan in het huis van de zieke al als gebruik van zijn bezit worden gezien. Aan de andere kant, als de bezoeker erg lang staat, dan kan dat als een dienst aan de zieke worden gezien en mag hij als tegenprestatie gaan zitten. Men gaat op zoek naar de oorsprong van het verbod voor de zieke om te profiteren van zijn bezoeker en komt uit op Num. 16:29, waar Mozes bewijs zoekt dat JHWH hem gezonden heeft.
Epstein[148] ziet als rode draad in de baraita dat een aantal zaken noodzakelijk zijn om de mens in staat te stellen zich te ontwikkelen. Deze zaken moeten er daarom altijd al geweest zijn:

- De Tora als ultieme bron van studie
- Inkeer, wat aantoont dat het nu eenmaal menselijk is om fouten te maken
- De Hof van Eden en het Gehenna als symbolen van beloning en straf
- De Troon van Glorie en de Tempel: het uiteindelijke doel van de schepping is dat het koninkrijk van God wordt gevestigd op aarde en in de hemel
- De Naam van de Messias, als verzekering dat Gods doel uiteindelijk ook daadwerkelijk bereikt zal worden.

Het lijkt wel alsof de rabbijnen in Nedarim 39 hun twijfels uiten over wat Mozes doet in Num. 16:30. (*Maar als de Heer iets laat gebeuren wat nog nooit gebeurd is, als de aarde haar mond openspert*…[149]). De twijfel die Mozes laat zien is zinloos. Het nieuwe dat gebeurt associëren zij met het Gehenna, maar dat was er al. Sterker nog, Pred. 1:9 wordt aangehaald: alles wat er is was er al, *er is niets nieuws onder de zon*.
Het is opvallend dat hoewel de context van de midrash over de dingen die voor de wereld geschapen zijn hier anders is dan in Pesachim 54a, maar in beide gevallen is het Gehenna de directe aanleiding om de midrash aan te halen.
De schriftbewijzen die b.Nedarim 39b aanhaalt zijn bijna overal hetzelfde als die in b.Pesachim 54a[150], uitzondering is de Troon der Glorie, waarvoor in Nedarim een apart schriftbewijs geleverd wordt (Ps. 93). De volgorde waarin de dingen genoemd worden is wel gelijk.

[148] Epstein, 1961, p. 125. Deze lijn wordt ook gehanteerd door Schimanowski, 1985, p. 241.
[149] In de wat vrije vertaling van de NBV, maar de boodschap komt hier wel mooi over.
[150] Zie Bijlage 1 voor een overzicht van parallelteksten.

4.4.2 Vertaling

Midrash	Zeven dingen werden geschapen voordat de wereld geschapen werd. Dit zijn: De Tora en de inkeer[151], de Hof van Eden en het Gehenna[152], de Troon der Glorie en de Tempel[153], en[154] de Naam van de Messias.
Schriftbewijzen	Tora, zoals geschreven staat: *God maakte mij als het begin van zijn weg* etc. (Spr. 8:22) Inkeer, zoals geschreven staat: *Voordat de bergen geboren waren en was voortgebracht*[155] etc. (Ps. 90:2) *Keer terug, mens, tot uw verbrijzeling*. De Hof van Eden, zoals geschreven staat: *En JHWH plantte tevoren een tuin in Eden* (Gen. 2:8). Het Gehenna, zoals geschreven staat: *Want gisteren is Tofeth bereid* (Jes. 30:33) De Troon der Glorie, zoals geschreven staat: *van toen af is uw Troon gevestigd* (Ps. 93:2)[156]. De Tempel, zoals geschreven staat: *een Troon der Glorie, een hoogte van het eerste af* (Jer. 17:12). De Naam van de Messias, zoals geschreven staat: *Zijn naam zal er zijn in eeuwigheid*[157].

[151] Tora en inkeer worden hier als paar genoemd. In de lijn van Epstein zou te beredeneren zijn dat het bestuderen van de Tora kennelijk nooit kan leiden tot het helemaal begrijpen ervan.

[152] De gebruikte uitgave zet een komma tussen Hof van Eden en Gehenna, maar ik zie de ו voor Gehenna als copulativum en daarmee worden ook deze twee dingen een paar. Epstein vat dit op als symbolen van beloning en straf, de betekenis is dan steeds complementair.

[153] Zelfde situatie.

[154] Ook hier staat weer een ו, maar deze laat ik voor wat het is, al lijkt dat misschien willekeurig.

[155] Het psalmvers gaat verder met de aarde dus: *eer de bergen geboren waren en de aarde was voortgebracht.*

[156] Dit schriftbewijs wijkt af van dat in Pesachim 54a. Daar worden Troon der Glorie en Tempel in één keer gekoppeld aan Jer. 17:12.

[157] Zie ook eerder voetnoot 120 op p. 36. Het is evident dat ook hier de interpretatie wordt gehanteerd dat de Naam van de Messias er eerder was dan de zon.

5 Literair-historische analyse

5.1 Inleiding

In dit hoofdstuk staat de betekenis van de tradities in het eerste hoofdstuk van GenR centraal. Door de betekenis van de individuele tradities te achterhalen en deze te plaatsen in de context van de structuur van het eerste hoofdstuk wil ik proberen een beeld te vormen van de boodschap van het hele hoofdstuk.
Om deze betekenissen te achterhalen wordt in dit hoofdstuk een literair historische analyse van deze teksten uitgevoerd. Ik ga na welke soorten teksten er gebruikt worden, of hiervoor parallellen elders in de rabbijnse literatuur te vinden zijn en hoe ze daar dan functioneren. Hoewel het door de lange en veelzijdige traditie erg riskant is om betekenissen die op andere plaatsen aan teksten worden gegeven zonder meer over te nemen, kan een vergelijking toch inzicht geven in de betekenis die een tekst in GenR zou kunnen hebben.
Voorafgaand aan de analyse ga ik in op de rabbijnen die in de GenR 1 aan het woord komen en doe ik een voorstel voor de structuur van het eerste hoofdstuk. Deze gegevens vormen een handvat bij de erop volgende analyse van de afzonderlijke paragrafen.

5.2 Wie is wie in Genesis Rabba 1?

Om een beeld te krijgen van de achtergrond van de rabbijnen die in het eerste hoofdstuk van GenR aan het woord zijn (of aan wie de tradities worden toegeschreven), is in Bijlage 2 een overzicht opgenomen van alle personages uit GenR 1. Dit overzicht verschaft informatie over de redactie van GenR die voor de meeste lezers niet meteen zichtbaar is. Daarnaast levert dit overzicht een bijdrage aan de datering van de tekst.
Het eerste en meest opvallende aspect aan de lijst van personages is dat er een verschil te zien is tussen de personages in GenR 1.1-1.11 en die van GenR 1.12-1.14. In het eerste geval zijn het vooral Amoraïm die voor het merendeel van de derde generatie zijn, in het laatste geval zijn het vroegere rabbijnen, die vrijwel uitsluitend behoren tot de tweede en derde generatie Tannaïm. Dit maakt het waarschijnlijk dat in het eerste hoofdstuk sprake is van verschillende tekstcollecties die bij elkaar gebracht zijn[158]. GenR 1.15 vormt een uitzondering; daarin stammen de rabbijnen uit zowel vroegere als latere generaties Tannaïm en Amoraïm. Hierop kom ik in paragraaf 5.3, over de structuur van het eerste hoofdstuk van GenR, nog terug.
Een volgend element is dat in sommige gevallen bijna alle personages uit de zelfde generatie rabbijnen stammen (bijvoorbeeld in 1.10 en 1.13), terwijl in andere gevallen veel meer spreiding te zien is (bijvoorbeeld in 1.4, maar zeker in 1.15) in de tijd. De achtergrond hiervan kan zijn dat het in sommige gevallen om een tekst gaat die als geheel één traditie vormt, terwijl in andere gevallen de nu voorliggende tekst bestaat uit componenten die uit verschillende tradities komen.
Verscheidenheid is dus niet alleen te vinden in het hele hoofdstuk, maar ook binnen de individuele paragrafen.

[158] Schäfer, 2008, p. 288-289.

Behalve dat er tradities bij elkaar zijn gebracht in één tekst is ook nog een mogelijkheid dat er bij de redactie veranderingen zijn aangebracht in de personages. De vergelijking van Becker[159] tussen pT en GenR laat zien dat dit bijvoorbeeld in GenR 1.15 twee keer gebeurt[160].
Enige voorzichtigheid is wel op zijn plaats bij het op deze manier in beeld brengen van de redactionele ontwikkeling van GenR 1. In veel gevallen komen slechts enkele rabbijnen aan het woord en dan is het niet zomaar mogelijk om alleen op basis van deze personen uitspraken te doen met betrekking tot de redactie.
Naast de proseliet Aquila (1.12) is de anonieme filosoof in 1.9 de enige figuur in het eerste hoofdstuk die buiten de rabbijnse traditie staat. Dit ondersteunt de conclusie dat de paragrafen in het eerste hoofdstuk betrekking hebben op een interne joodse discussie en ook een joodse doelgroep hebben.

5.3 Structuur van Genesis Rabba 1

In deze paragraaf probeer ik de structuur die ten grondslag ligt aan het eerste hoofdstuk van GenR te achterhalen, om na te gaan of er een rode draad zichtbaar is en wat die rode draad dan zou kunnen zijn.
Het eerste hoofdstuk van GenR begint met een citaat uit de Tora die in het hoofdstuk wordt uitgelegd (het perikoopvers: Gen. 1:1). Dit citaat komt niet in alle handschriften waar GenR 1.1 in staat voor, maar het is dan ook niet ongebruikelijk om het perikoopvers weg te laten. Wellicht gebeurde dit op plaatsen waar het perikoopvers bekend werd verondersteld. Ook voor de rest van GenR 1 geldt dat de citaten van het perikoopvers regelmatig worden weggelaten[161].
Er volgen een zestal petichtot, die niet meer elk apart met het perikoopvers Gen. 1:1 beginnen. Dat er zes petichtot zijn opgenomen is opvallend, omdat de meeste hoofdstukken van GenR met één of hooguit twee petichtot worden ingeleid[162].
Volgens Schimanowski[163] vormt het aantal van zes petichtot een aanwijzing dat de midrash in GenR 1.4 de kern van het verhaal vormt; het aantal verwijst niet toevallig naar de zes dingen die voor de wereld geschapen zijn. Hoewel ik deze redenering niet heel overtuigend vind, is het onmiskenbaar dat het getal zes een belangrijke rol speelt. In het onderstaande kom ik hier nog op terug.
De petichtot zijn meer dan een verzameling homiletische interpretaties die verschillende visies laten zien op hetzelfde onderwerp[164]. Ze zijn in een logische volgorde achter elkaar gezet, al is het zeker voor de moderne lezer misschien niet in één keer duidelijk hoe deze volgorde in elkaar zit. In de volgende paragrafen probeer ik die logische samenhang te achterhalen.
Na de petichtot begint de daadwerkelijke exegese van Gen. 1:1, te beginnen met de midrash van de dingen die voor de wereld geschapen zijn (GenR 1.4). Ook in deze exegese is een duidelijke structuur te herkennen, die verder gaat dan het eenvoudig achter elkaar exegetiseren van het boek Genesis.
Ik acht de volgende indeling van het hoofdstuk zichtbaar en werkbaar:

[159] Becker, 1999, p. 47-48/167-168.
[160] Zie par. 5.5.9.
[161] In MS Vat. 60 staat het perikoopvers zelfs nergens in GenR 1.
[162] Zie paragraaf 3.6.2.
[163] Schimanowski, 1985, p. 271.
[164] Zie paragraaf 3.6.2.

1. **Petichtot (1.1, 1.5, 1.6, 1.7, 1.2, 1.3)**
   De wereld is geschapen door JHWH alleen, met behulp van de Tora.
   a. These: De wereld is geschapen met behulp van de Tora. (1.1)
   b. Antithese: De wereld is geschapen met behulp van תהו ובהו. (1.5)[165]
   c. JHWH openbaarde bij de schepping diepe en geheime dingen, die alle worden uitgelegd in de Tora. (1.6)
   d. Het begin van Uw woord is waarheid, en daar staat: Er is één God, geen twee. (1.7)
   e. JHWH vertelt over de schepping in de Tora, zodat iedereen weet dat JHWH de macht over alle volken heeft. De joden claimen terecht Erets Israël. (1.2)
   f. De engelen hebben geen bijdrage geleverd aan de schepping, want op de eerste dag waren ze er nog niet. (1.3)

2. **Exegese van בראשית ברא (1.4, 1.8, 1.9)**
   Opvallend is dat deze drie paragrafen alle zijn gericht op het getal zes:
   a. Zes dingen gingen vooraf aan de schepping van de wereld. (1.4)
   b. Een bouwer heeft zes dingen nodig. (1.8)
   c. JHWH zou zes fijne materialen gebruikt hebben, maar dat klopt niet: de wereld is geschapen uit niets. (1.9)

Schimanowski[166] wijst op een traditie waarbij gebruik gemaakt wordt van een *notarikon*, een woordsplitsing[167]. Hierbij kunnen delen van een woord of aparte letters een eigen betekenis krijgen. Toegepast op בראשית zou er dan staan: ברא שית: *hij schiep zes*[168] (dingen). Deze analyse acht ik plausibel omdat het getal zes consequent wordt toegepast. Goldberg[169] vult deze gedachte verder aan door op te merken dat שית ook hoeksteen of fundament kan betekenen: JHWH heeft een fundament gelegd van zes dingen.
Volgens Kahana[170] is de redactie van GenR 1 gerangschikt rond twee gegevens: het getal zes en de afwijzing van interpretaties van de *minim* over het begin van Genesis. Deze polemiek tegen de *minim* was volgens Kahana al te vinden in de halachische midrashim ten tijde van de Tannaïm. Hij geeft hier echter bij aan dat het onderzoek naar de polemiek tegen niet-joodse groepen nog in de kinderschoenen staat[171].

---

[165] Antithese van 1.1, zie paragraaf 5.4.2
[166] Schimanowski, 1985, p. 271. Hij gaat nog iets verder en ziet ook een mogelijke relatie met het aantal petichtot. Hiermee zouden de petichtot een duidelijke opmaat vormen naar de kern van het hoofdstuk: de midrash van de dingen die vooraf gingen aan de schepping van de wereld. Ik vind het een iets te speculatief idee om zomaar te onderschrijven. De petichtot vormen naar mijn idee een inleiding op het hele hoofdstuk en niet alleen op GenR 1.4.
[167] Zie EJ onder het lemma Notarikon.
[168] שית = zes (Aramees).
[169] Goldberg, 1997, p. 155.
[170] Zie Niehoff, 2005, p. 42. Helaas heb ik niet de hand kunnen leggen op het oorspronkelijke artikel van Menahem Kahana of dat van Ophra Meir (beide in Hebreeuws).
[171] Kahana, 2006, p. 48.

3. **Exegese van בראשית ברא אלהים (1.10, 1.11)**
   Een lofzang op de Tora.
   a. De wereld werd geschapen met een ב, de eerste letter van ברכה (zegen). (1.10)
   b. Aan de letters van de Tora kun je zien dat JHWH een band met zijn schepping wil aangaan. (1.11)

4. **Exegese van אלהים (1.12, 1.13a)**
   Over Elohim.
   a. Elohim verdient het God genoemd te worden. De schepping komt eerst, dan noemt Elohim pas zichzelf. (1.12)
   b. Dit is ook als instructie bedoeld: bij het offeren noem je de naam van JHWH na het noemen van het offer. (1.13a)

GenR 1.12 neemt in het geheel een wat zonderlinge positie in. Op het eerste gezicht lijkt 1.12 te passen bij 1.10 en 1.11. Na het mooie verhaal over hoe met de letters van de Tora de wereld geschapen is volgt een toegift waaruit blijkt dat JHWH pas eer verlangt vanwege daden die hij daadwerkelijk heeft verricht. Doorslaggevend is echter toch dat de exegese nu verschuift naar Elohim.

5. **Exegese van את השמים ואת הארץ (1.13b, 1.14, 1.15)**
   Over de schepping van hemel en de aarde.
   a. Elohim heeft niet zomaar een hemel en aarde geschapen, maar precies degene die hij van plan te scheppen. (1.13b)
   b. De hemel en de aarde zijn geen goddelijke machten. (1.14)
   c. Hemel en aarde zijn gelijk geschapen. (1.15)

Schäfer[172] laat nog een onderliggende structuur zien, die te maken heeft met de rabbijnen die aan het woord zijn en die een argument vormt om 1.12 niet bij 1.10 en 1.11 te laten aansluiten, maar eerder bij het vervolg. Zoals in par. 5.2 al aan de orde werd gesteld komen in paragraaf 1.12-1.14 steeds rabbijnen uit de tweede en derde generatie Tannaïm aan het woord, terwijl daarvoor steeds Amoraïm aan het woord zijn en bijna alle Tannaïm in die passages van de vijfde generatie zijn. Hoewel dit erop kan wijzen dat hier sprake is van een andere tekstverzameling ga ik er van uit dat dat geen belangrijk gegeven was voor de redacteur van GenR. Hij had eenvoudig de beschikking over een diversiteit aan tradities die hij verwerkte om er zijn eigen doel mee na te streven.

Mijn conclusie is dat het eerste hoofdstuk van GenR een goed doordachte structuur laat zien, die veel meer in zich heeft dan een rij willekeurige interpretaties die op de volgorde van het eerste vers van de Tora zijn gezet.
Op grond van de structuur kunnen enkele kerngedachten worden herkend in het eerste hoofdstuk:
- De rol van de Tora bij de schepping: JHWH schiep de wereld met behulp van de Tora.
- De Tora onthult de geheimenissen van de schepping.
- Er is maar één God, en deze heeft zich bij de schepping niet laten assisteren. De gedachte dat er Twee Machten zouden zijn is onjuist.

[172] Schäfer, 2008. p. 288.

- De wereld is geschapen uit het niets.
- Erets Israël is onlosmakelijk verbonden met de Tora en de Schepping[173].
- De hemel en de aarde behoren tot de schapen werkelijkheid, het zijn geen goden.

In de volgende twee paragrafen stappen we over naar de analyse van de paragrafen van GenR 1 zelf. Vanwege het verschil in karakter van de paragrafen van GenR 1 is deze analyse onderverdeeld in de petichtot en de erop volgende exegese (vanaf GenR 1.4).

5.4 De petichtot

5.4.1 Spreuken 8:30 (1.1)

Toen was ik bij Hem als een amon, en ik was vol vreugde dag aan dag.
Er worden verschillende suggesties gedaan voor de betekenis van het woord *amon*. Vervolgens presenteert de Tora zichzelf als een werktuig. JHWH consulteerde de Tora en schiep de wereld. Dit staat zo in Gen. 1:1: *Met behulp van het begin schiep Elohim de hemel en de aarde*.

De eerste petichta heeft betrekking op de Tora en vertelt dat de wereld met behulp van de Tora geschapen is. De spreukentekst gaat over de Wijsheid[174], maar dit begrip is in de rabbijnse literatuur zo vereenzelvigd met de Tora[175], dat het nergens een onderwerp van discussie is. In par. 6.2.3 is de identificatie van de Wijsheid met de Tora uitgewerkt.
In de petichta wordt gezocht naar de juiste betekenis van de term אמון (*amon*). Deze term is in de loop der tijden problematisch geweest voor de vertalers[176]. In het algemeen worden de volgende mogelijkheden gezien:

- אמון betekent werkman, kunstenaar, meester. De term is dan afkomstig van het Akkadische *ummānu*, dat zoveel betekent als voorman[177]. Vertalingen in de Septuagint (ἁρμόζουσα) en Vulgaat (*componens*) zijn met deze interpretatie te rijmen.
  Fox[178] en ook anderen wijzen op een probleem met de vertaling werkman. Dit zou impliceren dat de Wijsheid zelf een actieve rol heeft in de schepping. Behalve dat dit in theologische zin vragen oproept, is een dergelijke actieve rol nergens anders in Spreuken 8 voor de Wijsheid weggelegd. Sterker nog, in vers 30 en 31 wordt de Wijsheid als spelend neergezet, hetgeen moeilijk te rijmen is met een werkman.
  GenR 1 is niet duidelijk over de rol die de Tora als werkman heeft. Opvallend is dat in de tweede interpretatie onomwonden wordt gesteld dat amon werkman (אומן) betekent, maar in de mashal die erop volgt wordt deze rol niet door de Tora ingenomen. In plaats daarvan

[173] De positie van het Land wordt indirect geduid, maar blijkt van wezenlijk belang. In GenR 1.4 staat dat de wereld is geschapen omwille van enkele rituelen die alleen in Erets Israël kunnen worden uitgevoerd.
[174] Ik schrijf dit woordt met een hoofdletter waar het gaat om het religieuze begrip Wijsheid zoals dat in Spreuken staat of vereenzelvigd wordt met de Logos of de Tora. Waar het om de normale menselijke eigenschap gaat schrijf ik wijsheid met een kleine letter.
[175] Zie par. 6.2.3.
[176] En is dat eigenlijk nog steeds, zo is mij gebleken.
[177] Fox, 1996, p. 699.
[178] Fox, 1996, p. 700, zie ook Scott, 1960, p. 216 en Tuinstra, 1996, p. 222.

krijgt de Tora een veel meer instrumentele rol toebedeeld, die goed past bij het beeld van de Tora als iets concreets.

- אמון betekent (troetel)kind. Deze vertaling is vooral gebaseerd op de context, waarin de Wijsheid wordt gepresenteerd als spelend en vreugdevol. Aquila gebruikt in zijn vertaling de term τιθηνουμενη, dat ook zoveel betekent als lieveling of beschermeling. Grammaticaal zou dit mogelijk zijn door אמון te lezen als een qal infinitivus absolutus en dan te interpreteren als casus adverbialis. אמון is in deze interpretatie de toestand waarin de Wijsheid zich in de nabijheid van JHWH bevindt[179].
  Freedman[180] gebruikt deze interpretatie bij zijn vertaling van GenR, maar waarom hij daarvoor kiest is niet duidelijk. De term *nursling* komt niet uit een gangbare Engelse vertaling van de term אמון.
  Zelfs wanneer Aquila met zijn vertaling voor wat betreft Spreuken in de goede richting wijst, dan nog is er weinig steun voor het overnemen van deze interpretatie bij de vertaling van GenR, omdat in de discussie die daar over de term wordt gevoerd geen enkele verwijzing in deze richting wordt gemaakt.
- אמון betekent opvoeder, verzorger. Deze oplossing wordt aangedragen door GenR zelf, maar de context laat volgens Fox[181] een dergelijke onderwijzende rol niet toe.
  Hoewel de conclusie van Fox voor de hand ligt, is er toch wel een lans te breken voor de vertaling met opvoeder of zelfs leraar. De *amon* zou voorgesteld kunnen worden als een leraar in opleiding. Of om het meer in familiaire context te zien: de *amon* zou de zoon kunnen voorstellen die van zijn vader de verantwoordelijkheid krijgt om voor zijn bezittingen te zorgen. In dit licht krijgt de *amon* een betekenis in de relatie tussen JHWH en de mens: De Tora is een leraar voor de mensen.
  ExR 30:9 geeft steun aan een dergelijke interpretatie. Daar wordt volgens een mashal de Tora direct betrokken in een vergelijkbare situatie: Een koning heeft een tuin die hij zelf heeft aangelegd en waar hij alleen in mag komen. Maar als zijn kinderen oud genoeg zijn, krijgen zij de opdracht voor de tuin te zorgen. Direct op dit verhaal volgt Spr. 8:30, waarna dit verhaal als argument wordt aangevoerd waarom de Tora juist aan Israël is gegeven en niet aan de heidenen.
  Hoewel hiermee het gebruik van het werkwoord voor spelen niet helemaal wordt gedekt, blijft het een interessante optie: de Tora die onderwezen/opgevoed wordt om later zelf de mensen te kunnen onderwijzen/opvoeden. De gedachte van de Tora als pedagoog is al te vinden in Galaten 3:24:

> ὥστε ὁ νόμος **παιδαγωγὸς** ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν·
>
> *Zo is de wet voor ons een onderwijzer geworden in Christus, opdat wij uit geloof gerechtvaardigd zouden worden*.

[179] Tuinstra, 1996, p. 223. Verschillende moderne bijbelvertalingen gebruiken ook een vorm van troetelkind.
[180] Freedman, 1951, p. 1
[181] Fox, 1996, p. 701.

Mogelijk is hier sprake van een oudere variant van dezelfde gedachte, al heeft de wet hier wel een andere context: er wordt verteld dat de wet een zaak van tijdelijke aard is.

- אמון betekent constant of trouw[182]. Deze opvatting vindt steun bij Theodotion en Symmachus. Het aantrekkelijke van deze interpretatie is dat het niet meer om een vergelijking gaat. De term wordt nu adverbiaal gebruikt en daarom wordt ook het prefix כי niet gemist. Op basis van deze grammaticale constatering is er veel voor deze vertaling te zeggen, maar toch is ook deze optie weer moeilijk in te passen in de discussie die in GenR wordt gevoerd. Hoewel de rabbijnen er geen moeite mee hebben om zich veel vrijheden in hun exegese te veroorloven, is het niet erg waarschijnlijk dat zij de term אמון in het petichtavers adverbiaal zouden lezen en er in hun uitleg steeds een nominale betekenis aan zouden geven.

Hoewel in het bovenstaande heel verschillende opties naar voren komen, ontstaat wel een uniform beeld van een *amon* als iemand die in een relatie staat tot iemand anders: als werkman die een opdracht uitvoert, als kind, als opvoeder. Ook wordt er iets over die relatie gezegd. Veel van de mogelijkheden wijzen daarnaast op een intieme relatie tussen de *amon* en degene met die deze een relatie heeft.
In de vertaling van GenR zie ik als beste oplossing voor het vertaalprobleem de term *amon* in het petichtavers onvertaald te laten. Het argument hiervoor is niet het probleem van het vertalen op zich, maar het gegeven dat de term in het vervolg van de tekst juist de kern van de discussie vormt. In deze discussie worden aan אמון ook nog heel andere betekenissen gegeven, die in eerste instantie niet lijken te rijmen met de eerder genoemde opties. Er wordt van אמון gezegd dat het bedekt is, of verborgen. Op grond van de schriftbewijzen zou dit de associatie kunnen hebben van bescherming zoals een kind in bescherming wordt genomen, dan past het toch weer bij het beeld van een *amon* die een bepaalde relatie heeft met iemand.
Er is echter nog een mogelijkheid die de aandacht verdient. Wanneer de tekst verwijst naar het verborgen zijn en bedekt zijn van de Tora, dan kan de associatie ook die van een geheim zijn, of nog sterker een mystiek geheim. Gnostische teksten uit die tijd begonnen vaak met inleidingen als "Daarom zal het verzegeld blijven, onverklaard, en esoterisch"[183]. De traditie uit GenR zou hierop een antwoord kunnen formuleren: "datgene wat jullie verborgen noemen, en wat volgens jullie onverklaard blijft, dat is wat ons door de Heilige-gezegend-zij-Hij via Mozes op de Sinaï is overgeleverd". Deze optie hoeft niet strijdig te zijn met het voorgaande, want het beeld van een Tora die het verborgene ontsluit past goed bij een rol als opvoeder of onderwijzer. Het ontsluiten van verborgen zaken door middel van de Tora komt in GenR 1.6 nog expliciet terug.

In de tweede interpretatie in de petichta wordt אמון instrumenteel geduid. In de mashal van de koning die een paleis bouwt en daarvoor de hulp van een werkman of architect gebruikt die op zijn beurt perkament en tabellen nodig heeft, krijgt de Tora een duidelijke rol in de schepping van de wereld als scheppingsinstrument. Op deze manier wordt de Tora onlosmakelijk met de geschiedenis verbonden, want die was er zo zonder de Tora niet geweest.

[182] Fox, 1996, p. 700
[183] Urbach, 1975, p. 775n56.

Volgens Thoma[184] is de achtergrond van de mashal te vinden in de *Timaeus* van Plato. Dan is de architect de Demiurg en het perkament de Tora. Thoma ziet echter vooral een populair gebruik van het Platoonse thema en geen echte verwijzing naar de Demiurg. Dat zou ook wel opmerkelijk zijn in een tekst waarin juist de eenheid van JHWH en de exclusiviteit van JHWH als Schepper de te verdedigen these is.
Een probleem met de mashal is dat de vergelijking tussen mashal en nimshal niet helemaal opgaat. De koning huurt een architect in, en de architect bekijkt de plannen. In de nimshal kijkt JHWH zonder tussenkomst van een architect in de Tora en schept de wereld. Het woordgebruik suggereert dus dat de Tora de architect is: de term אומן verwijst duidelijk naar het petichtavers. Het vervolg over het perkament en de tabellen laat zich dan echter moeilijk uitleggen. Mogelijk maakte de redacteur gewoon gebruik van het verhaal dat hij kende, zonder het problematisch te vinden dat het niet helemaal paste. Wanneer de redacteur echter bekend zou zijn geweest met de overeenkomsten met de *Timaeus* had hij zich wellicht nog eens bedacht. In de rest van het hoofdstuk wordt immers juist het bestaan van een Demiurg of Twee Machten ten stelligste ontkend. Ook hier blijkt weer dat het in een gelijkenis niet noodzakelijk is dat elk detail correleert met de toepassing ervan.

In het gebruik van het concept architect in de relatie tot de schepping staat GenR 1 niet alleen. Philo gebruikt het in dezelfde context (en met verwijzing naar Spr. 8:22!) in zijn *De Ebreitate*[185]. Hij blijft dicht bij de oorspronkelijke Spreukentekst (zie noot 107 op p. 31 en par. 6.2.2) en vertelt dat de architect van het universum de vader is van de wereld, terwijl de moeder de kennis van de schepper was die, op een niet menselijke manier, gemeenschap had met JHWH, de architect. Dit is de reden dat de Wijsheid op deze manier over zichzelf spreekt: *JHWH verwierf mij als het begin van zijn weg…* Hoewel de overeenkomsten legio zijn, ligt het niet voor de hand dat de redacteur van GenR de tekst op deze manier heeft gelezen. De Tora is geen hemels wezen[186] en kan in die zin wel scheppingsmiddel zijn, maar niet de moeder van de wereld.
Zeer opmerkelijk is overigens dat Philo zich in *De Ebreitate* 31 niet aan de tekst van de Septuagint houdt, maar een veel ondubbelzinniger term voor "begin" of "eerste" gebruikt. De teksten luiden respectievelijk als volgt[187]:

Hebreeuwe tekst:

יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ׃

Septuagint:

κύριος ἔκτισέν με **ἀρχὴν** ὁδῶν αὐτοῦ

De Ebreitate:

ὁ θεὸς ἐκτήσατό με **πρωτίστην** τῶν ἑαυτοῦ ἔργων

Bij de betekenissen die aan אמון worden gegeven wordt tenslotte ook nog gezegd: *er zijn er zie zeggen dat amon groot betekent*, waarop een schriftbewijs uit Nahum 3:8 volgt over het grote

[184] Thoma, 1991, p. 36. Timaeus 28a-31b.
[185] Urbach, 1975, p. 65 en Boccaccini, 2008, p. 67. Het gaat om *De Ebreitate* 30-31.
[186] Zie par. 6.2.3 over de identificatie van de Tora met de Wijsheid.
[187] Voor de tekst uit De Ebreitate is gebruik gemaakt van de digitale versie van De Ebreitate in BibleWorks.

Alexandrië[188]. Hoewel het in eerste instantie niet zo opvalt is dit toch een opmerkelijke uitspraak voor een Palestijnse Amora. Het Rabbijnse jodendom probeerde juist los te komen van het Hellenisme[189], en daar doet een dergelijke uitspraak geen goed aan. Een mogelijke oplossing is dat de verwijzing naar het groot zijn van Alexandrië hier ironisch bedoeld is, of dat dit spraakgebruik zo gewoon was dat er verder niet meer bij werd nagedacht.

Het is duidelijk geworden dat de eerste petichta over de aard en de rol van de Tora gaat. De boodschap luidt: JHWH heeft de wereld geschapen met behulp van de Tora, die heel dicht bij hem staat.
Door de eerste zin van de Tora niet als tijdsaanduiding te interpreteren krijgt de Tora al in het eerste woord van Genesis haar rol: *door middel van* het begin schiep JHWH, en op grond van Spr. 8:22 wordt vervolgens aangetoond dat dit begin synoniem is met Tora[190]. Het is niet zo verwonderlijk dat de eerste woorden van Genesis door de rabbijnen zo opgevat werden. De schepping werd door de rabbijnen niet gezien als een kosmologisch gebeuren, maar vooral als het begin van de geschiedenis van JHWH met Israël[191]. In die geschiedenis is de Tora de leermeester voor de mens.
De mashal van de architect kan ook langs deze invalshoek worden gelezen, de koppeling die hier tussen de Tora en de geschiedenis wordt gelegd verwijst naar niets meer of minder dan de uitverkiezing van Israël[192].

Boyarin[193] ontwaart in de identificatie van de Tora met de Wijsheid uit Spreuken in GenR 1.1 een cruciale aanwijzing voor het ontstaan van het concept van een pre-existente Tora in het rabbijnse jodendom. De verpersoonlijking van de Wijsheid en de vereenzelviging van de Wijsheid met de Tora bespreek ik apart in paragraaf 6.2.

5.4.2 Psalm 31:19 (1.5)

Laat de valse lippen stom worden.
De tweede petichta ageert scherp tegen hen die hooghartig spreken tegen de rechtvaardigen, waarmee wordt bedoeld zij die menen te weten hoe de schepping zich precies heeft voltrokken. In een mashal wordt verteld dat wanneer een koning een paleis bouwt op een voormalige vuilstortplaats, het voor hem niet prettig is om daar later nog over te spreken. Op dezelfde manier geeft het ook geen pas om te spreken over de materie waar de aarde uit is gemaakt: *Tohu* en *Bohu*.

De traditie in GenR 1.5 heeft een bijna volledige parallel in de Talmud in p.Chagiga 2.1[194]. De belangrijkste verschillen zijn:

---

[188] Het lot van Ninevé wordt in de Bijbeltekst vergeleken met dat van Alexandrië (No-Amon).
[189] Boyarin, 2001, p. 246.
[190] Deze notie wordt ook door Origenes toegepast in zijn preek op Genesis 1:1 (Heine, 1982, p. 47). Daar vraagt Origenes: *Wat is het begin van alle dingen behalve onze Heer en Redder van allen, Jezus Christus* etc. Ook Philo geeft een betekenis zonder tijd, omdat de tijd pas met de schepping kan bestaan (*De Opificio Mundi* 7.26). Hij geeft echter een heel andere betekenis: *als eerste van alles schiep God*. De oorsprong van de gedachte dat Gen. 1:1 niet bedoeld is als tijdsaanduiding gaat echter mogelijk nog veel verder terug en is al eigen aan de Spreukentekst zelf (Boccaccini, 2008, p. 62).
[191] Schäfer, 1975, p. 170.
[192] Schäfer, 1975, p. 180.
[193] Boyarin, 2004, p. 128-129.
[194] Zie voor de volledige vergelijking Becker, 1999, p. 22-23 en vertaald in het Duits p. 157-158.

- In GenR 1.5 wordt de uitspraak toegeschreven aan Bar Qappara (bij monde van R. Huna), terwijl in p.Chagiga Rav aan het woord is. Volgens Urbach[195] is de achtergrond hiervan dat de laatste zin van GenR 1.5 ook aan Bar Qappara wordt toegeschreven.
- Tussen de uitleg in GenR van Ps. 31:20 en de mashal staat in p.Chagiga nog een hele passage, die ook weer parallellen heeft in resp. GenR 9.1, 8.2, 1.10 en 12.10. Dit heeft gevolgen voor de betekenis van GenR 1.5[196], want nu belicht de mashal een ander probleem. In p.Chagiga verwijst de mashal naar de voorgaande passage, die gaat over Ps. 68:5[197]. De mashal wordt daar verbonden met de vraag naar de manier waarop JHWH zich als heerser over de aarde opstelt[198] en niet, zoals in GenR 1.5 het geval is, met het scheppingsverhaal zelf.
- In p.Chagiga wordt de nimshal aan het einde anders ingevuld. Er is daar geen sprake van תהו ובהו, maar van מים במים: *water in water*. Daarop volgt nog een korte mashal zonder nimshal: *Het is als met de tuin van een koning, waarboven een zoldering gemaakt is. Die bekijkt men wel, maar men komt er niet aan.* Dit verschil bevestigt de accentverschuiving van de traditie in GenR richting de schepping zelf. Het תהו ובהו wordt geproblematiseerd, de tekst gaat werkelijk over de totstandkoming van de schepping.
- De laatste uitspraak van Bar Qappara staat niet in p.Chagiga.

Het petichtavers komt in de Talmud nog één keer voor. In b.Baba Metzia 75b is sprake van iemand die geld leent aan een ander, zonder dat daarvan getuigen zijn. Volgens dit traktaat heeft zo iemand geen enkel recht van spreken als hij dan zijn geld niet terugkrijgt op het moment dat hij ernaar vraagt.
Het petichtavers komt in de Midrash Rabba ook voor in ExR 52.2. Daar wordt het citaat op twee manieren uitgelegd. Allereerst direct na het citaat; het betekent dat wanneer iemand al een keer om vergeving van zijn zonden heeft gevraagd, hij niet nog een keer vergeving om dezelfde zonden mag vragen. Vervolgens wordt het citaat in verband gebracht met de tabernakel: de mensen schofferen Mozes terwijl hij de tabernakel bouwt, want zij zijn van mening dat hij de belofte niet nakomt dat de *Shechina* erin zal wonen. JHWH kiest daarvoor echter zijn eigen moment, en als het zover is spreekt hij de psalmtekst uit over de mensen die Mozes geschoffeerd hebben.
Deze traktaten geven een aanwijzing voor hoe het petichtavers in GenR gelezen kan worden. Het gaat bij *valse lippen* niet zozeer over liegen in de zin van een valse getuigenis spreken, maar om onterecht klagen, of zich onterecht ergens op beroepen, bijvoorbeeld op kennis van de schepping.

Volgens Urbach[199] richt Rav zich in de tweede petichta tegen de gnostici, die hooghartig denken te kunnen uitweiden over de schepping, omdat de heilige weg van de Gnosis hen die kennis zal bijbrengen. De paralleltekst in p.Chagiga 2.1 steunt deze visie, want daar wordt ook het water gerekend tot de materialen waaruit de wereld werd geschapen. Dit komt overeen met de gnostische opvatting[200]. De vraag is echter of een polemiek tegen een gnostische opvatting de kern is van de traditie in GenR. Het water maakt bijvoorbeeld geen deel meer uit van het verhaal, wat er mogelijk op wijst dat in GenR weliswaar gebruik gemaakt is van dezelfde traditie, maar dat het niet om een

[195] Urbach, 1975, p. 775n51.
[196] Hierbij stel ik mij op het standpunt dat p.Chagiga de brontekst voor GenR is, zie par.3.5.
[197] *Maak ruim baan voor hem die door de vlakten rijdt* (vert. NBV)
[198] De paralleltekst hiervan is te vinden in GenR 12.10.
[199] Urbach, 1975, p. 196
[200] Thoma, 1991, p. 40.

argument tegen een specifieke gnostische opvatting gaat. Een andere mogelijkheid is dat de discussie zich afspeelt binnen het jodendom en de spanning aangeeft tussen degenen die het spreken over de schepping gevaarlijk vonden en degenen die zich hier juist in verdiepten[201].
De interpretatie die Schäfer[202] eraan geeft waarbij hij Bar Qappara op R. Oshaya laat reageren als antithese op GenR 1.1 acht ik meer aannemelijk, omdat hij zo GenR 1.5 laat fungeren binnen een literaire context, en wel als tegenwerping op het gestelde in GenR 1.1, waar de boodschap is dat de wereld geschapen is met behulp van de Tora. Bar Qappara beweert in 1.5 iets anders, namelijk dat de wereld is geschapen met behulp van pre-existente materie.
Waar R. Oshaya in de vorige petichta een exegese heeft gegeven van Gen. 1:1 die uitlegt hoe de schepping tot stand is gekomen met behulp van de Tora, wordt hier benadrukt dat JHWH niet alle geheimen van zijn schepping heeft prijsgegeven en dat het geen pas geeft dat iemand daarover speculeert, zeker niet als iemand zich daarbij als een betweter gedraagt (d.w.z. uitspraken doet ten koste van iemand anders). Dit standpunt is gebaseerd op m.Chagiga 2.1, waar geleerd wordt dat het werk van de schepping alleen mag worden bestudeerd in aanwezigheid van minder dan twee personen[203]. Op grond van deze regels vindt Bar Qappara het moeilijk om zo openlijk zijn standpunt in de kwestie weer te geven, namelijk dat de hemel en de aarde gemaakt zijn uit woestenij en leegte. Hij voelt zich verplicht hier toch over te spreken omdat de Tora zo concreet is over de materialen waarmee de schepping is gemaakt. Het was een algemeen probleem voor de rabbijnen dat zij weliswaar zo voorzichtig mogelijk waren in het bespreken van zaken over de schepping, maar er toch niet helemaal onderuit kwamen om vragen te beantwoorden of toch bepaalde ideeën mee te nemen in hun eigen denken. Een uitweg was dan om dergelijke ideeën zoveel mogelijk in overeenstemming met de Tora te brengen[204]. Dit is precies wat Bar Qappara hier doet[205]: de heidense ideeën over de schepping met pre-existente materie worden uitgelegd aan de hand van de Tora, die zelfs voor dergelijke ideeën de adequate informatiebron is. De petichta mag dan antithetisch ten opzichte van de eerste petichta staan, Bar Qappara stelt daarmee niet de autoriteit van de Tora als bron van kennis ter discussie.
De mashal over een koning die zijn paleis laat bouwen op een (tot dan toe) onaangename plek geeft een achtergrond bij de eerder aangehaalde mishn over het werk van de schepping. Nadat het paleis is gebouwd, is het niet wenselijk meer dat er nog negatief over die plaats gesproken wordt. Op dezelfde manier moet nu ook niet meer over *tohu* en *bohu*, het oermateriaal waaruit de hemel en de aarde zijn geschapen, gesproken worden.
De mashal over de vuilstortplaats kan nog op een andere manier geduid worden. Want waarom moet het pre-existente materiaal eigenlijk zo negatief worden geduid? Een mogelijkheid is dat hiermee wordt voorkomen dat het materiaal als goddelijk wordt gezien. Dit is een regelmatig terugkerend thema in GenR 1[206].

Er begint zich nu een lijn af te tekenen in het verhaal van GenR 1 waarbij de boodschap van de redacteur is dat de wereld is geschapen met behulp van de Tora. GenR 1.5 brengt een

[201] Thoma, 1991, p. 43.
[202] Schäfer, 2008, p. 272.
[203] De leraar niet meegerekend. Dit wil dus zeggen dat een leraar en een leerling over deze materie mogen spreken, maar er mogen niet meer leerlingen bij zijn.
[204] Urbach, 1975, p 189.
[205] Schäfer, 2008, p. 272.
[206] Zo wordt in GenR 1.14 en 1.15 stelling genomen tegen de gedachte dat hemel en aarde goden zouden zijn, zie par 5.5.8 en 5.5.9.

tegenargument in dat daarmee op gespannen voet staat. In de vervolgparagrafen wordt onderbouwd dat GenR 1.5 het bij het verkeerde eind heeft: de wereld is slechts geschapen met behulp van de Tora, er zijn geen andere zaken bij betrokken geweest (dit zou immers afdoen aan de autoriteit van de Tora).
Hoewel het mogelijk is om zoals Urbach dat doet teksten in GenR te duiden als bijvoorbeeld anti-gnostisch, valt op dat de tekst uitsluitend betrekking heeft op het thema en niet zozeer op een groepering. Dit wijst er op dat we hier te maken hebben met een interne joodse discussie die ten doel heeft om de eigen identiteit vorm te geven of aan te scherpen. De opvattingen van anderen dienen hierbij slechts als de context waartegen de eigen identiteit wordt vormgegeven. Het is in dat geval niet noodzakelijk de anderen precies te duiden.

5.4.3 Daniël 2:22 (1.6)

En hij onthulde diepe en verborgen dingen.
De derde petichta geeft inzicht in wat moet worden verstaan onder de diepe en geheime dingen. Daarvan worden er een paar heel concreet genoemd: het Gehenna en de Hof van Eden. Deze twee worden vervolgens gekoppeld aan de daden van de rechtvaardigen en de daden van de onrechtvaardigen.
Vervolgens wordt nog verwezen naar de Koning Messias, maar dit krijgt geen nadere invulling. Mogelijk hebben Koning Messias, het Gehenna en de Hof van Eden een gezamenlijke heilshistorische betekenis in deze petichta.
De tweede helft van de petichta gaat in op de vraag waar dan de diepe dingen worden verklaard. Het wordt duidelijk dat de Tora zelf het antwoord op de vragen geeft. Hiervoor is wel studie van de Tora nodig, want de verklaring voor dingen die gebeuren staat niet in de betreffende Genesisverzen zelf, maar is elders te vinden. Zo wordt de schepping van de hemel uitgelegd in Jes. 40:22, de schepping van de aarde in Job 37:6 en de schepping van het licht in Ps. 104:2. Een fraaie uitleg van het principe *Scriptura scripturae interpres*: de schrift legt zichzelf uit. Ook wordt hiermee aangetoond dat de Tora alle (benodigde) kennis over de schepping bevat. Dat de petichta zo duidelijk maakt dat de Tora de diepe en verborgen dingen indirect weergeeft heeft mogelijk als achterliggende gedachte dat wanneer studie nodig is om de Tora te begrijpen en de Tora zo'n centrale plaats inneemt, dit de rabbijnen een grote mate van autoriteit verschaft.
Dit is de enige petichta in GenR 1 met een petichtavers dat niet afkomstig is uit de Psalmen of Spreuken. In de Talmud komt het petichtavers terug in b.Chagiga 12b. Dit is een interessant gegeven, want hier wordt de eerder aangehaalde mishna[207] aan de orde gesteld, volgens welke het in een gezelschap van twee niet is toegestaan het werk van de schepping te bespreken.
Het betreft hetzelfde citaat uit de Talmud als hiervoor bij Spreuken 8:30. Dit zou erop kunnen wijzen dat deze petichta een direct vervolg is op de voorgaande opmerking in de naam van Bar Qappara dat hij niet zonder meer kan spreken over datgene waaruit de wereld is geschapen. De relatie met de traditie in de Talmud is echter niet duidelijk genoeg om aan te tonen dat deze petichta werkelijk is terug te voeren op het verbod uit de Talmud.

[207] m. Chagiga 2.1

5.4.4 Psalm 119:160 (1.7)

Het begin van uw woord is waarheid.

De vierde petichta gaat expliciet in tegen het idee dat de wereld geschapen zou zijn door Twee Machten. De rabbijnen ontkrachten een mogelijke argumentatie hiervoor op basis van de meervoudsvorm אלהים door te wijzen op de enkelvoudsvorm van het werkwoord ברא, schept, dat er aan gekoppeld is. Elohim is de enige god en iedereen[208] moet hem gehoorzamen.

Het petichtavers komt in de Talmud maar één keer voor, en dan in een andere context[209].

In de Midrash Rabba komt dit gegeven terug in DeutR 2.33. Hier wordt heel direct gezegd dat men zich niet moet inlaten met mensen die beweren dat er een tweede god is. Een ieder die beweert dat er Twee Machten zijn zal worden uitgeroeid en sterven.

Dat de petichta juist aan de term *waarheid* wordt gekoppeld is wijst mijns inziens op de autoriteit van JHWH. In b.Berachot 46b is een gebed te vinden waarin de autoriteit van JHWH wordt aangetoond door aan zijn goedheid ook zijn wezen als Ware Rechter te koppelen.

De waarheid verleent JHWH autoriteit omdat daarmee de gedachte dat JHWH op basis van willekeur zou handelen wordt verworpen; JHWH kan doen wat hij wil, maar alles wat hij doet is rechtvaardig[210]. Deze gedachte kan ook heel goed op GenR 1.7 van toepassing zijn, want ook hier krijgt de tekst een juridische betekenis: *voor eeuwig zijn uw rechtvaardige verordeningen*.

De autoriteit van JHWH wordt boven elke twijfel verheven en al helemaal boven de onware gedachte van *Twee Machten*. In deze petichta lijkt dit begrip te verwijzen naar het concept van het dualistische godsbeeld waarbij de goede God zich niet met de materie inlaat en de wereld is geschapen door een kwade schepper-god, de Demiurg. De vraag is echter of in de bredere context van het eerste hoofdstuk deze conclusie gerechtvaardigd is.

In paragraaf 6.6 wordt de gedachte van Twee Machten in de hemel verder besproken. Op basis van het gebruik van het begrip in het hoofdstuk als geheel kom ik tot de conclusie dat niet specifiek tegen een bepaalde groep wordt geageerd, maar dat het erom gaat dat het concept van Twee Machten in de Hemel binnen het jodendom door de rabbijnen wordt afgewezen.

Eén aspect is nog onderbelicht gebleven in deze petichta. De autoriteit van JHWH staat hier centraal, maar de tekst van de Psalm luidt: *het begin van uw woord is waarheid*. Hoewel het thema in de petichta verder niet wordt uitgewerkt, zie ik hier naast de autoriteit van JHWH ook de autoriteit van de Tora verwoord. Zonder dingen in de tekst te willen lezen die er niet staan, past deze gedachte heel goed in de opbouw van GenR 1, waarin het immers steeds over de Tora is gegaan. In 1.6 wordt er melding van gemaakt dat JHWH door middel van de Tora diepe en geheime dingen onthult. En dan begint 1.7 met: het begin van *uw woord* is waarheid. De waarheid is de waarheid van de ware rechter, en deze juridische context past niet alleen goed in deze specifieke petichta, maar kan ook uitstekend worden toegepast op de Tora.

---

[208] D.w.z. de hele schepping, niet alleen Israël.

[209] In Kiddushin 31a wordt de tekst gebruikt om aan te geven dat JHWH niet, zoals het volk zou kunnen beweren, door het eerste gebod vooral zijn eigen eer zou nastreven. Het tweede gebod, eert uw vader en uw moeder, leidt ertoe dat iedereen het ook eens is met het eerste gebod.

[210] Al kan dat voor de mens misschien anders overkomen. Zie Kister, 2006, p. 561. Hij koppelt de Talmud tekst niet specifiek aan GenR 1.7, maar de overeenkomsten spreken voor zich.

5.4.5 Psalm 111:6 (1.2)

De kracht van zijn werken heeft hij laten zien hij aan zijn volk, door hen de erfenis van de volken te geven.

In de vijfde petichta wordt de wending van het hoofdstuk concreter en komt de vraag aan de orde waarom JHWH het scheppingsverhaal juist aan Israël heeft onthuld. Het antwoord luidt dat JHWH over het lot van alle volken beschikt[211]. Israël kan dat weten uit de Tora en heeft zo een troef in handen wanneer zij door anderen voor rovers worden uitgemaakt. Het is immers allemaal zo de bedoeling geweest. Er valt bovendien weinig te roven, want alles uiteindelijk komt alles toe aan JHWH[212].

Het petichtavers wordt nergens in de Mishna of Talmud gebruikt. Wel komt de tekst voor in NumR 23.12. Een korte passage, waarin op basis van dit psalmvers wordt uitgelegd dat JHWH, om zijn macht te laten zien, geen apart land voor Israël gemaakt heeft, maar in plaats daarvan de vijanden van Israël heeft verslagen en hun land ("de erfenis van de volken") aan Israël heeft gegeven. Schäfer[213] gaat er van uit dat R. Levi op een specifieke groep doelt als het gaat over degenen die Israël voor rovers uitmaken, de Romeinen, en naar de rabbijnse gewoonte met deze tekst de problemen van zijn eigen tijd markeert. Mogelijk protesteert hij tegen de Romeinse bezetting van Erets Israël in politieke zin, maar het geheel zou ook een meer theologische lading kunnen hebben. Het Romeinse Rijk was volgens Schäfer aan het einde van de derde eeuw (dus een eeuw voordat het christendom in het Romeinse rijk tot staatsgodsdienst werd verheven) waarschijnlijk al min of meer synoniem met het christendom, dat een theologische claim op Erets Israël legde vanuit de gedachte dat de christenen het ware volk Israël waren[214]. Deze theologische claim heeft de vorm van een eschatologische belofte[215], waarbij Jeruzalem herbouwd zal worden bij de wederkomst van Christus. Wilken[216] wijst erop dat in de bergrede Jezus zelf een heel duidelijke claim op Erets Israël legt. Dit doet hij vanuit een joodse context, maar uiteraard pakken de christenen deze draad op. Hoewel de nadruk op het Land vaak als spiritueel wordt uitgelegd, komt bijvoorbeeld Johannes Chrysostomos in de vierde eeuw tot de conclusie dat in de Bijbel het Land nergens een spirituele betekenis heeft en daarom ook hier letterlijk bedoeld moet zijn.

De christelijke theologische claim op het Land wordt in deze petichta in GenR gepareerd met een eveneens theologisch gefundeerde claim: Israël heeft de erfenis van de naties gekregen. JHWH kan het land afnemen van het volk als hij dat wil, maar hij kan het ook weer terug geven als hij dat wil. De joodse claim op het land komt hiermee in de context te staan van de opkomst van het christendom. Dit betekent echter nog niet dat de joodse claim een anti-christelijke is. Eén van de gevolgen van het opkomende christendom was een groeiend zelfbewustzijn en een groeiende zelfidentificatie onder de joden[217]. De joodse claim op het land kan zich heel goed vanuit dit zelfbewustzijn hebben

---

[211] Expliciet gemaakt door het noemen van de Kaftorim. Philo geeft een ander argument voor het opnemen van het scheppingsverhaal in de Tora dat veel wettischer is maar op zich ook heel mooi in het raamwerk van GenR 1 gepast zou hebben: Mozes maakte de wet "mooi" door niet meteen te beginnen over wat wel en wat niet moet, maar te laten zien dat de wet in harmonie is met de wereld en de wereld met de wet. (*Opificio Mundi* 1.3)

[212] Kister, 2006, p. 560.

[213] Schäfer, 2008, p. 276.

[214] Zie bijvoorbeeld bij Justinus Martyr in de *Dialogen met Trypho* 123; daar legt hij verwijzingen in Jesaja naar Israël uit als een verwijzing naar Christus.

[215] Wilken, 1992, p. 58.

[216] Wilken, 1992, p. 48.

[217] Zie par. 3.9.

ontwikkeld (herbezinning op de betekenis van het Land) en hoeft zich daarom niet concreet tegen het christendom te richten. Anderzijds is de vraag wel gelegitimeerd of het zinvol is een claim op een land te formuleren als niemand anders een dergelijke claim neerlegt. In dat opzicht is te verdedigen dat de claim op een land zich te allen tijde tegen een andere groep richt.

De Tora levert in deze petichta het bewijs dat de joodse claim op Erets Israël legitiem is. Het belang van het Land wordt hier heel expliciet gemaakt en lijkt cruciaal te zijn voor het eerste hoofdstuk van GenR, want het thema komt later nog terug (in paragraaf 1.4). De vraag blijft hoe Tora en Land zich in GenR precies verhouden. Is het inderdaad zo eenvoudig dat de Tora, waarvan de autoriteit wordt aangetoond, ook direct wordt gebruikt om de claim op het Land te onderstrepen of is het complexer? Ik kan mij ook voorstellen dat wanneer de Tora gebruikt wordt ter vervanging van het eerdere ultieme centrale begrip in het jodendom, de Tempel, er opeens een religie dreigde te ontstaan zonder specifieke geografische binding, waardoor het juist ingewikkeld werd om nog een claim op het Land te leggen. Zo bezien wilden de rabbijnen misschien duidelijk maken dat de manier waarop zij de Tora zo'n belangrijke plaats toedichtten nog niet betekende dat zij het Land niet meer belangrijk vonden. Het tegendeel is waar, zo valt op te maken uit GenR 1.4. Daar wordt gesteld dat de wereld geschapen is omwille van deegoffers, tienden en eerstelingen. Deze geboden zijn onlosmakelijk met Erets Israël verbonden. Het belang van het Land is dus feitelijk het belang van (het onderhouden van specifieke geboden van) de Tora[218]!

5.4.6 Psalm 86:10 (1.3)

Want u bent groot, en u doet wonderlijke dingen.
De zesde en laatste petichta heeft een wat onduidelijke structuur. Het begin en het einde maken alleen duidelijk dat er maar één God is[219], en dat is JHWH. Deze is één en heeft wonderlijke dingen gedaan, en dat is te zien aan de schepping. Kijk maar naar de mens: ondanks dat deze vol gaten zit stroomt toch niet alle lucht er uit. Interessant is dat nu eens niet een schriftbewijs uit de Tora, maar de schepping zelf het bewijs levert voor de grootheid van JHWH. Dit laat zien dat er voor de rabbijnen waarschijnlijk weinig verschil was tussen deze entiteiten. De Tora maakt onlosmakelijk deel uit van de kosmos en is even goed een bron van kennis over de schepping als de schepping dat zelf is. Misschien kan dit standpunt zelfs nog beter worden omgedraaid: kennis over de schepping kan ook aan de schepping zelf ontleend worden, al is dat meestal niet de eerste keuze.
Tussen het eerste en laatste deel van deze petichta staat de vraag wanneer de engelen geschapen zijn. Volgens Neusner[220] is dit tweede deel over de engelen ingevoegd, om op die manier het geheel aan het verhaal van de schepping te hangen. Als sleutel die het tweede deel aan de rest verbindt dient dan het begin van de nimshal: *maar hij schiep eigenhandig de wereld en hij alleen wordt geëerd in zijn wereld.*
Neusner doet daarmee zowel de structuur als de inhoud van de petichta naar mijn idee geweld aan. De zin die Neusner als verbindingszin wil gebruiken maakt onderdeel uit van een mashal over de verering van de elite rondom een koning en is onderdeel van de eerste zin van de nimshal. Het is niet logisch dat juist op zo'n plaats midden in de mashal de verbinding zou liggen met de oorspronkelijke tekst.

[218] Zie ook par. 5.5.1.
[219] Het thema van 1.7 komt dus weer terug.
[220] Neusner, 1985, p. 10.

Daarnaast is de vraag over de schepping van de engelen hier zeer op zijn plaats. Het gnostische standpunt was dat de engelen een grote rol hadden in de schepping van de wereld[221]. Wat is er dan beter dan op grond van de Tora (al wordt daarin niet expliciet gesproken over de schepping van de engelen) aantonen dat de engelen pas later geschapen zijn, al is men het dan niet precies eens over de dag waarop dit is gebeurd[222]. Zij kunnen dus geen enkele rol gehad hebben bij de schepping van de wereld[223]. Op deze manier kan de autoriteit van JHWH niet ter discussie worden gesteld en, minstens zo belangrijk, komt ook het monotheïsme niet in gevaar[224].
Een opvallend detail is dat heel expliciet wordt gemaakt dat geen enkele engel geschapen werd op de eerste dag. Het gaat hier dus niet zozeer over een vraag naar pre-existentie; de enige kwestie is dat hoe later de engelen zijn geschapen, hoe kleiner de rol die zij in de schepping gehad kunnen hebben. Dat hier specifiek wordt vermeld dat de engelen niet op de eerste dag zijn geschapen kan eenvoudig de kern van het voorgaande weergeven, maar ik acht het ook denkbaar dat hier het scheppingsverhaal zoals het in *Jubileeën* staat wordt tegengesproken, waarin de engelen op de eerste dag geschapen zijn[225].
De petichta eindigt met een mashal over een koning wiens belangrijke officieren met hem vereerd worden, omdat ook zij de verantwoordelijkheid van de regering dragen. JHWH heeft dergelijke officieren niet, daarom wordt hij alleen geëerd. Hiermee wordt aangetoond dat JHWH geen helpers had bij de schepping.
Hoewel de discussie over de engelen oorspronkelijk op een gnostische opvatting terug kan gaan, is het niet waarschijnlijk dat de petichta ook hier zo bedoeld is. Thoma[226] merkt op dat hier geen sprake kan zijn van een anti-gnostisch verweer, want de mashal past daar niet in. Gnostische denkers zagen de helpers van de schepping als slecht en zijn hadden dan ook geen reden hen te vereren zoals in de mashal gebeurt.
Ook hier ligt het daarom meer voor de hand dat de petichta een interne joodse discussie weergeeft die ageert tegen een rol voor de engelen bij de schepping, omdat dat de autoriteit van JHWH in gevaar brengt.

5.4.7 Conclusie

Na de analyse van de zes petichtot kan een eerste balans worden opgemaakt. Wat opvalt is dat alle belangrijke elementen uit het eerste hoofdstuk (autoriteit van de Tora en van JHWH, belang van het land, schepping uit het niets en afwijzing van de Twee Machten) in dit stadium van het hoofdstuk de revue al zijn gepasseerd. Het lijkt erop dat de redacteur voordat hij aan zijn gedetailleerde exegese begon de kern van zijn betoog vast wilde weergeven. Dat zou betekenen dat hij op de zaken vooruit loopt. Ik zou een andere suggestie willen doen ten aanzien van de functie van de petichtot in het

[221] Urbach, 1975, p. 203.
[222] Dit wordt nog eens expliciet gemaakt in GenR 3.8, waar een groot deel van dezelfde tekst nog een keer staat. Dit ondersteunt overigens wel de observatie die Neusner naar voren brengt waarbij de tekst oorspronkelijk mogelijk niet aan Ps. 86:10 gekoppeld was.
[223] Volgens R.Chanina (en ook andere vroege Amoraïm), de vertegenwoordiger van de gedachte dat de engelen net als de vogels op de vijfde dag geschapen zijn, hebben de engelen wel een rol gehad bij de schepping van de mens. Zij traden dan op in een adviserende rol.
[224] Zie Kister, 2006, p. 585. Hij verwijst naar GenR 3:8, maar daar staat een parallel van de tekst in 1.3.
[225] Jubileeën 2:2, zie Van Ruiten, 2000, p.20-21. Genesis zelf zegt helemaal niets over de schepping van de engelen. Het boek Jubileeën is een hervertelling van Genesis en een deel van Exodus (totdat het volk bij de Sinaï arriveert) uit de 2de eeuw BCE. Het kent zichzelf een grote autoriteit toe, want het presenteert zichzelf als aan Mozes op de Sinaï geopenbaard (Van Ruiten idem, p. 2).
[226] Thoma, 1991, p. 45.

eerste hoofdstuk van GenR, en wel dat in dit hoofdstuk sprake is van twee verschillende benaderingen van hetzelfde probleem met dezelfde boodschap als uitkomst. In eerste instantie wordt hiervoor een homiletische vorm gehanteerd, vervolgens een exegetische. Het is geen toeval dat de boodschap dezelfde is. Immers, de petichtot zijn allemaal gebaseerd op het perikoopvers waar ook het exegetische deel over gaat. Eens te meer wordt de kracht van de Tora op deze manier onderstreept.
In hoeverre mijn suggestie voor de functie van de petichtot houdbaar is zou moeten blijken uit nader onderzoek naar de functie van andere petichtot in GenR, zeker op die plaatsen waar de tekst van het hoofdstuk door meerdere petichtot vooraf wordt gegaan[227]. Voor deze analyse was echter in mijn onderzoek geen ruimte meer.

5.5 Exegese vers voor vers

5.5.1 De midrash van de dingen die voor de wereld geschapen werden (1.4)

Na de zes petichtot wordt nu overgeschakeld naar het exegetische deel van GenR 1. Zoals het structuuroverzicht in paragraaf 5.3 laat zien begint hier de doorlopende exegese van Gen. 1:1. GenR 1.4 is het meest opvallende onderdeel van het eerste hoofdstuk. Hier is de veel voorkomende midrash opgenomen van de dingen die vooraf gingen aan de schepping van de wereld. Volgens de midrash, die anoniem is, zijn dit er zes: de Tora, de Troon der Glorie, de aartsvaders, Israël, de Tempel en de naam van de Messias. In een aparte zin wordt vervolgens nog een zevende element toegevoegd, namelijk de inkeer. Nadat de lijst met de bijbehorende schriftbewijzen is genoemd volgen vier bespiegelingen op het thema.

De midrash die hier aan de orde is kent vele parallellen en is zeer bekend. Schimanowski[228] heeft een uitgebreide analyse gemaakt van de overeenkomsten en verschillen tussen paralleltekstsen en deze midrash. Hij heeft daarbij met name gekeken naar de elementen die verschillend zijn in de lijsten en naar de volgorde van de elementen op de lijst. Van zijn onderzoek maak ik dankbaar gebruik. In Bijlage 1 (p. 133) is een overzicht te vinden van alle parallellen die Schimanowski heeft onderzocht[229]. Hij maakt onderscheid tussen de “standaard” midrash en versies waarin het volk Israël en zowel het volk Israël als de aartsvaders zijn opgenomen. Het valt hierbij op dat Schimanowski op geen enkele manier aandacht besteedt aan de tijdspanne waarin de verschillende paralleltekstsen hun eindredactie hebben gekregen. Hij voert alleen een synchrone analyse uit op de midrashparallellen. Dit is een legitieme manier van werken, maar er ontstaat geen zicht op de mogelijke ontwikkeling die een dynamisch begrip als de inkeer in de loop van de tijd binnen deze midrash heeft doorgemaakt. Hoewel het niet mogelijk is om alle parallellen te dateren (Midrash Tehillim komt bijvoorbeeld een paar keer voor en is op zich al erg moeilijk te dateren), kan ik wel concluderen dat het onderscheid dat Schimanowski maakt tussen verschillende tekstgroepen (met respectievelijk de onderdelen Gehenna en Hof van Eden, Israël, en Israël en de aartsvaders als kenmerkende elementen) geen

[227] Zie par. 3.6.2.
[228] Schimanowski, 1985, p. 233 e.v. Schimanowki geeft aan meer dan 30 versies te onderscheiden waar anderen zich beperken tot ca. 10. Dit ligt in werkelijkheid iets genuanceerder, want Schimanowski rekent hierbij ook teksten in eenzelfde tekstcorpus die in een bepaald handschrift verschillen als aparte versie. Niet helemaal onterecht, maar dit maakt het verschil minder spectaculair dan het lijkt.
[229] Helaas ontbreekt bij Schimanowski zelf een dergelijk overzicht.

ontwikkeling is die de traditie in de tijd heeft doorgemaakt. Mogelijk hebben deze verschillende tradities dus naast elkaar bestaan als varianten van hetzelfde verhaal.
Een belangrijke overeenkomst tussen de parallelversies is dat de Tora in bijna alle gevallen als eerste genoemd wordt.
Het lijkt er niet op dat de aanleiding voor het te berde brengen van de midrash in een bepaalde context gevolgen heeft voor de volgorde van de elementen in de lijst. In de beide varianten[230] van de Talmud bijvoorbeeld is het Gehenna ter sprake, maar het Genenna staat pas op de vierde plaats in de lijst. Midrash Tehillim heeft het specifiek over de inkeer, maar in de lijst komt de inkeer bijna achteraan.

Er zijn verschillende dingen die opvallen wanneer de midrash zoals deze in GenR te vinden is vergeleken wordt met de parallelversies[231].
Het eerste is dat de lijst één element minder bevat dan de meeste paralleltekst en, zes in plaats van zeven. De inkeer ontbreekt. De redacteur was echter wel degelijk bekend met de overlevering waar ook de inkeer deel van uitmaakte, want deze staat na de lijst apart genoemd. Volgens Schimanowski[232] stelt de redacteur door de inkeer apart te noemen dit thema juist in homiletische zin centraal en is het dit onderwerp waar het in de midrash om gaat. Voor dit standpunt zie ik geen overtuigende argumenten. Het thema inkeer wordt in de midrash helemaal niet meer uitgewerkt en maakt ook geen onderdeel uit van de rest van de discussie in GenR. Zodra de inkeer is genoemd wordt de vraag gesteld of nu eigenlijk de Tora of de Troon der Glorie het eerst kwam. De aandacht is dan weer helemaal van de inkeer afgewenteld. De visie van Goldberg[233], die de inkeer als mogelijk latere toevoeging ziet, acht ik plausibeler. Echter, hier is ook het nodige tegen in te brengen. Er zijn nauwelijks versies van de midrash te vinden waarin de inkeer ontbreekt, terwijl het bij een latere toevoeging meer voor de hand ligt dat er dan twee versies gaan ontstaan.
Ten aanzien van de inkeer zou ik een andere suggestie willen doen. Als de structuuranalyse in paragraaf 5.3 klopt, is de lijst van zes dingen afgeleid van het lezen van בראשית als notarikon. Het is dan denkbaar dat de redacteur van GenR de traditie van de lijst van zeven wel kende, maar eenvoudig een weg heeft gezocht om zich ten behoeve van de structuur van de tekst tot zes elementen te beperken zonder de inkeer helemaal uit te sluiten. De versie van deze midrash in Tanchuma Buber[234] doet iets vergelijkbaars door aan het einde van de lijst het Gehenna en de Hof van Eden apart te noemen (*en sommigen zeggen…*). De inkeer vormt in tegenstelling tot de visie van Schimanowski dus niet de kern van de midrash, wat overigens nog niet wil zeggen dat zij niet belangrijk is. Hierop kom ik in het onderstaande nog terug.

Een volgend kenmerkend element in GenR is dat er onderscheid wordt gemaakt tussen de Tora en de Troon der Glorie enerzijds en de overige elementen in de lijst anderzijds. Dit onderscheid wordt zelfs

[230] Zie par. 0 en 4.4.
[231] Ik doe dat op deze plek om zo op basis hiervan de boodschap van de tekst te achterhalen.
[232] Schimanowski, 1985, p. 277. Mijn indruk is dat de stellingname van Schimanowski te maken heeft met het onderwerp van zijn onderzoek: de joodse achtergrond van de christologische pre-existentie. Alles tendeert naar de onderwerpen Tora, Inkeer en Messias en stevent af op een onmiskenbaar christologische uitleg. In hoofdstuk 4.2 van zijn boek (p. 295 e.v.) neigt hij zelfs naar een drieëenheid waarbij de Messias en de Geest Gods tot het pre-existente behoren. Mij gaat het daar veel te snel, maar dat neemt niet weg dat het vergelijkend onderzoek van Shimanowki voor mij waardevol is.
[233] Goldberg, 1997, p. 154.
[234] Zie Bijlage 1 (p. 123).

zo sterk geformuleerd, dat de vraag zich opdringt of de andere elementen in de lijst wel ter zake doen voor de *pointe* van de redacteur.
Van de Tora en de Troon der Glorie wordt gezegd dat zij werkelijk geschapen zijn voordat de wereld geschapen werd. Dat het juist deze begrippen zijn die onder deze categorie vallen is in het kader van GenR vanzelfsprekend. De Tora is immers in de petichtot al uitgebreid aan de orde gekomen in een pre-existente rol. Voor de Troon der Glorie geldt dit niet, maar hiervoor is het al werkelijk geschapen zijn voor de wereld vrij eenvoudig te verklaren: om de wereld te kunnen scheppen moet er een plaats zijn waar dat kan gebeuren of waar JHWH dit kan doen. Hiervoor is maar één plaats denkbaar: de Troon der Glorie[235].
De overige elementen zijn alleen in gedachten geschapen; het plan is opgevat om deze zaken te scheppen. Het woord in de tekst is hier במחשבה, afkomstig van מחשבה wat plan of gedachte betekent. De interpretatie van het verschil tussen geschapen zijn en in gedachten geschapen zijn is van belang voor het kunnen achterhalen van de achtergrond en boodschap van GenR. De kernvraag hierbij is wat het werkwoord impliceert. Is er nu sprake geweest van een eerst in het hoofd plannen van iets wat later wordt gerealiseerd of moet hier het verschil tussen JHWH en de mens worden ingecalculeerd en is het vanuit menselijk perspectief één activiteit?
GenR 1 zelf laat verschillende perspectieven zien. In GenR 1.1 staat beschreven dat een architect een paleis niet zomaar uit zijn hoofd maakt, maar dat hij daarvoor een plan nodig heeft. Voor JHWH geldt dat op dezelfde manier. Een relatie met het begrip plannen in GenR 1.4 is echter moeilijk te leggen, omdat niet dezelfde termen worden gehanteerd: in 1.1 gaat het om fysieke plannen (perkament en tabellen) en niet om een gedachte.
Het is bijna vanzelfsprekend om hier te denken aan een invloed van de Ideeënleer van Plato via Philo. Urbach[236] is geen aanhanger van deze gedachte. Hij baseert dit standpunt op het gegeven dat de Tora bij de scheppingsact al iets heel concreets is: de wereld wordt met letters geschapen en de Tora beschrijft precies hoe de wereld in elkaar zit en representeert niet iets abstracts. Een verschil tussen Tora en Ideeënwereld is daarnaast dat de Tora een specifieke tijdgebonden wereld schetst, en geen uniforme Ideeën[237]. Pas veel later komen er rabbijnen die zich gaan afvragen hoe de Tora kon bestaan voor de wereld[238]. Dit brengt mij toch weer op het spoor van een wat bredere uitleg van het begrip Tora dan waar Urbach ruimte aan geeft. Als het premundiale karakter van de Tora in fysieke zin niet geproblematiseerd wordt, dan is er ook geen noodzaak om het begrip Tora eng op te vatten. Philo[239] gaat wel uit van een ideeënwereld, maar benadrukt wel dat deze wereld niet als iets aparts bestaat. De enige locatie voor een ideeënwereld is in de goddelijke rede, de Logos.
Schäfer[240] ziet een mogelijke oplossing voor het feit dat de traditie in GenR 1 wel aan Plato en Philo doet denken, maar toch anders is. GenR zou een polemisch karakter hebben, waarbij de opvattingen van Philo en/of Plato bewust in een ander licht zijn gezet. De optie is interessant, maar wel wat ver gezocht; ik zie geen andere elementen in GenR die de suggestie van Schäfer kunnen onderbouwen.

---

[235] Zo ook Schimanowski, 1985, p. 273 en Schäfer,2008, p. 278.
[236] Urbach, 1975, p. 199 e.v. Zie ook paragraaf 6.5.
[237] Goldberg, 1997, p. 159.
[238] Zie onder meer EJ, lemma *Origen and Preexistence*. Men vraagt zich bijvoorbeeld af waar de Tora kon zijn als er nog geen plaats bestond, of tijd. Ook vroeg men zich af waar de Tora op geschreven kon zijn. Zonder dieren geen perkament en dus ook geen Tora.
[239] *De Opificio Mundi*, 6.23.
[240] Schäfer, 1975, p. 180. Dezelfde polemiek ziet hij in m.Avot 3.14.

Schäfer en Goldberg[241] schetsen een heilshistorische achtergrond voor het nog niet concreet geschapen zijn van een aantal dingen. Het betreft zaken die JHWH niet zonder meer kan scheppen, omdat ze een relatie hebben met de mens. De mens is in staat om de geschiedenis te veranderen en heeft daarom een rol in de voltooiing van de schepping (en uiteindelijk ook in de verlossing[242]). Op basis van deze visie geeft Schäfer ook nog een oplossing voor het apart zetten van de inkeer[243]. De inkeer maakt geen deel uit van de schepping, maar dient als gereedschap om het gedrag van mensen of volken te corrigeren en is als zodanig noodzakelijk geworden op het moment dat de mens werd geschapen. Ik blijf bij mijn eerdere voorstel op het punt van de inkeer. Schäfers argumentatie is op zich helder, maar ik zie geen reden waarom de inkeer dan niet als in gedachten geschapen in de lijst opgenomen zou kunnen zijn.
Als de heilshistorische lijn van Schäfer en Goldberg juist is, dan hebben we in GenR te maken met een andere traditie dan die waarin parallelle versies van deze midrash voorkomen. GenR is de enige variant[244] waarin onderscheid wordt gemaakt tussen werkelijk geschapen en geplande dingen. Toch is veel te zeggen voor deze heilshistorische structuur van GenR, omdat een dergelijk geluid ook in andere passages in GenR is te horen. De rol van de mens in de schepping komt bijvoorbeeld heel duidelijk naar voren in GenR 46.3, waar Abraham aan JHWH vraagt waarom de besnijdenis niet aan Adam gegeven is. JHWH antwoordt hem zelf dat de wereld lang genoeg bestaan heeft als Abraham de besnijdenis niet ondergaat[245].

Als laatste kenmerkende element van de onderhavige midrash in GenR zijn er enkele dingen die ontbreken in de lijst in GenR, terwijl zij doorgaans wel in andere lijsten staan. Het betreft hier de Hof van Eden en het Gehenna, waarvan de plaatsen worden ingevuld door Israël en de aartsvaders. Dit is opmerkelijk omdat in de parallellen in de Talmud het Gehenna juist de aanleiding is om de midrash aan te halen. Het is denkbaar dat deze elementen bewust zijn weggelaten uit de lijst. Deze gedachte wordt ondersteund door het feit dat ze in 1.6 wel apart behandeld worden. Zij worden gerekend tot de diepe en geheime dingen die JHWH onthult. Mogelijk werd het daarom niet gepast geacht er verder in verband met de pre-existentie over te spreken. Toch zou daar, wanneer de visie van Schäfer juist, is wel reden toe zijn. De Hof van Eden en het Gehenna vertegenwoordigen namelijk bij uitstek de rol van de mens in de schepping in de vorm van beloning en straf en zijn in die zin heilshistorische elementen bij uitstek. Het opnemen van Israël en de Aartsvaders werd echter in dit geval misschien nog wel belangrijker gevonden. Hoewel GenR 1.4 naar het volk verwijst en niet naar het Land, zijn deze uiteindelijk niet los van elkaar te zien. De combinatie met de Aartsvaders wijst dan naar het zelfde thema als in GenR 1.2 al aan de orde is geweest: Israël heeft de erfenis van de volken gekregen van JHWH. Ook hier wordt zo weer een theologisch fundament gelegd voor de claim op Erets Israël.

---

[241] Goldberg, 1997, p. 157 en Schäfer, 2008, p. 279. Dezelfde lijn zet hij 30 jaar eerder ook al uit in zijn artikel over de geschiedenisopvatting van de rabbijnen (1975, p. 172).
[242] Schäfer, 1975, p. 186.
[243] Hierbij merkt hij ook nog op dat omdat de inkeer apart staat in sommige versies van zes en in andere van zeven dingen wordt gesproken, afhankelijk van de vraag of de inkeer wordt meegeteld in de lijst. De vraag is op wat voor versies hij hier doelt. Als het gaat om parallelle versies van de midrash dan gaat het niet op; de inkeer is heel consequent aanwezig en staat zelfs regelmatig op een hoge plaats. Als het om versies van GenR zou gaan dan heb ik die niet kunnen vinden. Ook het tekstkritisch apparaat van Theodor/Albeck geeft geen verwijzingen naar versies van GenR die de midrash het getal zeven laten noemen.
[244] Behalve dan de Yalqut Shimoni, maar die dateert van 8 eeuwen later en is gebaseerd op de tekst van GenR (zie Goldberg, 1997, p. 152).
[245] Deze tekst wordt uitgebreid besproken in Niehoff, 2003, p. 114-123.

Na de opsomming van de lijst volgen de vier bespiegelingen. De eerste vraag die aan de orde komt is of de Tora vooraf ging aan de Troon der Glorie of omgekeerd. De vraag wordt opvallend genoeg gesteld in de eerste persoon, maar blijft anoniem. De eerste indruk is dat het R. Ahavah b. R. Zeira is die de vraag stelt, maar de toevoeging van de inkeer aan de lijst die deze rabbijn eerder aan de orde stelt is een heel ander onderwerp, waardoor het niet vanzelfsprekend is dat hij ook de volgende vraag stelt.
Er wordt maar één antwoord op de vraag gegeven zonder dat er verder discussie over wordt gevoerd, hetgeen vrij ongebruikelijk is. R. Abba b. Kahana geeft met verwijzing naar Spr. 8:22 aan dat de Tora vooraf ging aan de Troon der Glorie. Het plan is er eerst, dan pas de plaats waar het gebeurt.

De tweede bespiegeling betreft Israël. Israël gaat aan alles vooraf. Het lijkt erop dat indirect de vraag gesteld wordt welk nut de Tora zou hebben als de komst van Israël niet vast stond. De mashal wijst ook in die richting: de koning koopt inkt, een inktpot en een pen voor de zoon die hij nog niet heeft. Deze materialen zouden weinig nut hebben als het vooruitzicht op de zoon er niet was[246].
Volgens Schäfer[247] laat juist het noemen van Israël zien dat het geheel een heilshistorische betekenis heeft. God kan pas werkelijk God zijn als de God van Israël.

De derde bespiegeling lijkt deze uitspraak weer om te draaien: de Tora is niet geschapen omwille van Israël, maar de hele wereld met alles erop en eraan is geschapen omwille van de Tora. Direct daarna volgt nog een andere visie: de wereld is geschapen omwille van Mozes, d.w.z. zodat hij geboren kon worden[248]. De Tora kon immers alleen dan door hem ontvangen worden op de Sinaï.
Een andere mogelijkheid wordt geopend door de tekst niet te zien als strijdig met het voorgaande, maar juist versterkend. In b.Shabbat 88a[249] staat een discussie die eindigt met de uitspraak dat wanneer Israël de Tora niet aanneemt, JHWH de schepping weer terug zal brengen tot het ובהו תהו. Kortom: de wereld is geschapen omwille van de Tora betekent eigenlijk niets anders dan dat de wereld geschapen is omwille van Israël. Juist de toevoeging dat de wereld geschapen is omwille van Mozes maakt plausibel dat de tekst hier zo is bedoeld.

De vierde en laatste bespiegeling is dat de wereld geschapen is omwille van deegoffers, tienden en eerstelingen. Alle drie hebben zij te maken met religieuze voorschriften die regelrecht uit de Tora afkomstig zijn en die verbonden zijn met het Land. Hier wordt onder de aandacht gebracht dat het niet alleen om de Tora gaat zoals JHWH die bij zich had voor de schepping van de wereld, maar daadwerkelijk om de Tora zoals Mozes die op de Sinaï heeft ontvangen en die de richtlijn is voor de dagelijkse religieuze praktijk. Een praktijk bovendien die alleen in al haar volledigheid kon worden uitgevoerd in Erets Israël. Dit gegeven ondersteunt de gedachte dat met het opnemen van Israël en de Aartsvaders in de midrash wordt gedoeld op de erfenis van de volken en daarmee op de verbondenheid met Erets Israël.
De midrash van de dingen die voor de wereld geschapen zijn is in de context van GenR geheel gericht op het wezen en de rol van de Tora. Dit is niet vanzelfsprekend. De midrash kent vele parallellen, maar die staan niet altijd in de context van een discussie over de Tora. De varianten in de Talmud

[246] Thoma (1991, p. 47) wijst erop dat de mashal een volstrekt heidens (Romeins) thema heeft.
[247] Schäfer, 1975, p. 174.
[248] Freedman, 1951, p. 7.
[249] Schäfer, 1975, p. 181.

bijvoorbeeld worden beide aangehaald in verband met het Gehenna, in de midrash *Maase Tora*[250] is eigenlijk alleen het aantal van zeven elementen van direct belang.
Goldberg[251] geeft aan dat de midrash in het algemeen vooral dingen noemt, die de rabbijnen noodzakelijk achtten voor het heil. Dit heil is altijd al voorzien geweest en dus moeten de dingen die noodzakelijk zijn om het heil te bewerkstelligen onlosmakelijk deel uitmaken van het plan om de wereld te scheppen.

5.5.2 De Tora gaat op zes manieren vooraf aan de wereld (1.8)

Een bouwer heeft zes dingen nodig om een huis te kunnen bouwen, hoe eenvoudig het huis ook wordt.
Deze paragraaf blijkt geen verwijzing naar de schepping zelf te zijn, maar naar de Tora. Het is een moeilijk te volgen verwijzing, maar de kern is dat er zes manieren zijn, varianten op het begrip van oudsher, waarop de Tora de wereld vooraf gaat. Er wordt hier verwezen naar de begrippen die in Spr. 8:22-23 worden gebruikt. De laatste telt dubbel volgens de tekst; het gaat hier dan ook om een meervoud.
De paragraaf volgt logisch op GenR 1.4, daar gaat het immers niet alleen ook om zes dingen, maar vooral gaat het daar ook over Spreuken 8. De vereenzelviging van de Tora met de Wijsheid wordt op deze manier nog een keer bevestigd.

5.5.3 De wereld geschapen uit niets: Creatio ex Nihilo (1.9)

Deze discussie tussen een zekere filosoof en R. Gamaliël is de vroegste rabbijnse traditie waarin het thema Creatio ex Nihilo zo duidelijk naar voren komt[252]. Om deze reden is het ook bijzonder dat de uitspraak juist aan R. Gamaliël wordt toegeschreven, omdat die juist wat eerder geplaatst moet worden[253] dan andere hoofdrolspelers in het eerste hoofdstuk van GenR.
De filosoof gaat uit van het bestaan van materie, waarmee JHWH de schepping heeft gemaakt. GenR 1.9 zet de lijn van GenR 1.4 en 1.8 voort, want ook nu worden weer zes dingen genoemd, in dit geval gaat het over de dingen die in Gen. 1:2 vermeld staan.
R. Gamaliël weerlegt met kracht de gedachte dat JHWH deze dingen heeft gebruikt voor de schepping. Alles is geschapen, ook de dingen die de filosoof als materialen benoemt. De tekst is rechtlijniger dan in de petichtot: zonder meer wordt elke verwijzing naar schepping vanuit bestaand materiaal afgekapt, terwijl Bar Qappara in 1.5 nog met zoveel woorden zegt dat de wereld geschapen is uit *de aarde nu was woestenij en leegte (*תהו ובהו*)*.
De vraag is nu welke boodschap de paragraaf wil overbrengen. Dat de boodschap in essentie over Creatio ex Nihilo gaat kan worden tegengesproken, omdat het enige wat R. Gamaliël werkelijk bestrijdt is dat de wereld geschapen is uit de materialen die in Gen. 1:2 genoemd zijn. Dit kan dus nog altijd betekenen dat R. Gamaliël wel een andere pre-existente materie zou accepteren. Dit acht ik echter niet aannemelijk voor zover hiermee materie wordt bedoeld die altijd al bestond en dus

[250] Kleine midrash over de getallen 3-10, waarin ook de Midrash van de dingen die voor de wereld geschapen werden is opgenomen. Zie Bijlage 1 en Wünsche, 1907, p. 294-295.
[251] Goldberg, 1997, p. 148.
[252] Schäfer, 2008, p. 267 en Niehoff, 2005, p. 43. Dit betekent nog niet dat de thematiek helemaal nieuw hoeft te zijn. Uit de manier waarop de tekst Creatio ex Nihilo presenteert lijkt de verwachting te zijn dat het voor de hoorders niet helemaal nieuw is.
[253] Zie Bijlage 2. R. Gamaliël III behoorde tot de vijfde generatie Tannaïm, als de tekst aan R. Gamaliël II wordt toegeschreven dan gaat het om de derde generatie Tannaïm.

niet geschapen is. De felheid die R. Gamaliël zich aanmeet laat een helder en niet mis te verstaan standpunt zien: alles is geschapen. Elke andere visie zou alleen maar afdoen aan de macht van JHWH[254].
Samuelson[255] ziet hierin een mogelijkheid om de visie van GenR 1.9 niet strijdig te laten zijn met de uitspraken in de eerdere paragrafen: R. Gamaliël zou wel kunnen leven met de gedachte dat er dingen eerder zijn geschapen dan de wereld, maar niet met het idee dat er dingen zijn die helemaal niet geschapen zijn. Er zou dan sprake kunnen zijn van twee scheppingen[256]. Met deze suggestie lijkt ook de tegenstrijdigheid tussen de paragrafen 1.5 en 1.9 uit de wereld: er was geen eeuwige pre-existente materie, maar eerst werden תהו ובהו geschapen en daaruit de hemel en de aarde. Ik geef echter de voorkeur aan de structuur die Schäfer voorstelt[257], waarbij het helemaal niet nodig is dat deze tegenstrijdigheid wordt opgelost. GenR 1.9 weerspreekt de visie van GenR 1.5 en ondersteunt de gedachte van GenR 1.1. Daar wordt de wereld geschapen met behulp van de Tora, en die wordt daar ten eerste niet gezien als een vorm van materie waarmee de wereld geschapen is. Zo ontvouwt zich door de wijze waarop de redacteur de tradities ordent een discussie met stelling, bezwaar en weerlegging.

Uit de tekst zou door het noemen van R. Gamaliël opgemaakt kunnen worden dat ook de Tannaïm al bekend waren met verschillende theorieën over de schepping. Niehoff voert echter argumenten aan die deze gedachte tegenspreken. Allereerst worden de rabbijn twee Aramese uitspraken in de mond gelegd die in Tannaïtische bronnen nergens voorkomen en op een Amoraïtische redactie duiden.
Een volgend argument dat zij aanvoert is dat R. Gamaliël wat persoonlijkheid betreft niet zou passen bij andere teksten die in de Tannaïtische literatuur uit zijn eigen tijd geschreven zijn. Hoewel Niehoffs argumentatie op zich juist is, betekent het alleen dat de traditie uit GenR geen Tannaïtische oorsprong heeft. Daarmee is nog niet uit te sluiten dat de Tannaïm deze traditie kenden.
Niehoff komt tot de conclusie dat het hier gaat om een pseudepigrafische tekst uit de vierde eeuw CE, waarin R. Gamaliël figureert omdat de situatie vergelijkbaar was met de Tannaïtische teksten.

---

[254] Mijn opvatting is dat er maar één goede reden is voor het jodendom om een Creatio ex Nihilo theologie te hanteren, en dat is dat elke opvatting van eeuwig bestaande materie afdoet aan het één zijn van JHWH. Deze visie wordt in elk geval gedeeld door Kister (2007, p. 241 en 246).
[255] Samuelson, 1994, p. 114. Samuelson maakt wel een wat vreemde draai. Hij noemt eerst de midrash uit 1.4 en legt vervolgens R. Menahem en Joshua ben Levi (de hoofdrolspelers van GenR 1.8) in de mond dat de zaken die in Gen. 1:2 genoemd worden vóór de wereld geschapen zijn. Dat is echter de tekst van de filosoof in 1.9. Hoewel ook volgens mij de teksten van 1.8 en 1.9 aan elkaar gerelateerd zijn, heeft dat alleen te maken met de uitleg van בראשית als notarikon. Dat is het verband tussen 1.4, 1.8 en 1.9 (zie par. 5.3), inhoudelijk hebben de teksten allemaal net iets anders te vertellen. 1.8 gaat over de Tora en niet over Gen. 1.2 (zie ook Schäfer, 2008, p. 280). De tekst van 1.4 staat daarnaast weer los van 1.8 en 1.9, want in 1.4 zelf gaat het op geen enkele manier concreet over de vraag of de wereld geschapen is uit bestaand materiaal, het gaat er alleen om dat er al dingen waren voordat de wereld geschapen werd, en dat geldt vervolgens alleen concreet voor de Tora en de Troon der Glorie. Op de volgende pagina breidt Samuelson ook nog eens het materiaal waaruit in 1.5 de hemel en de aarde geschapen worden uit met de duisternis. Hoewel de lengte van Bijbelcitaten in GenR sterk per handschrift kan verschillen, zie ik geen reden voor deze toevoeging ten opzichte van Theodor/Albeck (die ook geen alternatieve teksten geven die dit wel zouden doen). Het ondermijnt bovendien het bijzondere karakter van תהו ובהו. Mogelijk baseert hij dit op de manier waarop bijvoorbeeld Jubileeën de tekst leest waarbij ook de duisternis en de geest objecten zijn bij ברא (Van Ruiten, 2000, p. 23), maar ik zie geen reden om dit in GenR 1.5 over te nemen.
[256] Deze gedachte wordt waarschijnlijk door Symmachus aangehangen, zie Kister, 2007, p. 240.
[257] Hij staat hier niet alleen in; ook Kister (2007, p. 245) ziet het zo en wijst er op dat er eeuwenlang geen uniforme theorie was in het jodendom over het geschapen zijn van pre-existente zaken.

Schäfer[258] acht het zoeken van Niehoff naar de historische Gamaliël overbodig en geeft aan dat Niehoff de verkeerde rabbijn voor zicht heeft. In GenR 1.9 zou sprake zijn van R. Gamaliël III en niet van R. Gamaliël II[259]. Zijn argument daarvoor is dat alle Tannaïm die in de paragrafen 1.1-1.11 voorkomen van de vijfde generatie zijn, en daar past R. Gamaliël III gewoon tussen. Schäfer vult hier nog bij aan dat het om deze reden ook weinig zin heeft om te discussiëren over de historiciteit van de rabbijn.
Hoewel Schäfers onderbouwing overtuigend overkomt, zijn er toch wel kanttekeningen bij te plaatsen. Het eerste punt is dat hoewel Niehoff inderdaad weinig achtergrond geeft voor haar constatering dat het om Gamaliël II moet gaan[260], de argumenten van Schäfer ook niet al te sterk zijn. Zoveel Tannaïm staan er eenvoudig niet in GenR 1.1-1.11 en bovendien is er op zijn minst al één rabbijn bij uit de vierde en niet uit de vijfde generatie[261].
Een volgende kanttekening is dat Schäfer helemaal voorbij gaat aan het gegeven dat Gamaliël in gesprek is met een zekere filosoof. GenR 1.9 is lang niet de enige plaats waar dit gebeurt. Vergelijkbare gesprekken zijn te vinden in GenR 20.4, b.Shabbat 116 en m. Avoda Zarah 3.4 (bT Avoda Zarah 44b). Dit geeft aanleiding om daar een aanvullende onderbouwing te zoeken.
Tenslotte ben ik van mening dat zelfs wanneer Schäfer de juiste conclusie trekt over de identiteit van R. Gamaliël, dit nog niet betekent dat Niehoffs onderzoek naar de historiciteit van R. Gamaliël zinloos is, zelfs niet als de conclusie is dat het voor het verstaan van deze specifieke tekst weinig toegevoegde waarde heeft. Het kan immers nog altijd inzicht verschaffen in de oorsprong van de traditie.
Afgaande op hoe R. Gamaliël in verschillende teksten wordt neergezet, acht ik het aannemelijk dat de verhalen over R. Gamaliël en de filosoof steeds op dezelfde R. Gamaliël duiden. In GenR 20.4 gaat het vrij zeker om dezelfde R. Gamaliël gaat als in 1.9, want vele van de derde en vierde generatie Amoraïm die in 1.1-1.11 een rol spelen komen hier ook weer terug. Helaas zijn er echter geen elementen te vinden in GenR 1.9 die verdere aanwijzingen over Gamaliël of de filosoof geven. In bT Shabbat 116 wordt R. Gamaliël aangeduid als de broer van Imma Shalom, de vrouw van R. Eliezer Hyrcanus. Ilan[262] is van mening dat Imma Shalom niet werkelijk de zus van R. Gamaliël was, omdat dat gegeven pas in de Babylonische Talmud naar voren komt. In Tannaïtische bronnen wordt ze echter wel al aangemerkt als de vrouw van R. Eliezer. Hierbij gaat het om R. Eliezer b. Hyrcanus, en dat betekent weer dat de R. Gamaliël waar het hier over gaat wel degelijk R. Gamaliël II van Jamnia is.

Een volgende vraag is dan wie de filosoof is met wie R. Gamaliël in gesprek was. Urbach[263] gaat er op grond van het feit dat de filosoof niet alleen eeuwige materie onderkent, maar hier ook bewijs voor

[258] Schäfer, 2008, p. 280n34.
[259] Dit lijkt van weinig belang, maar dat is het naar mijn mening niet. Ook wanneer het zeer waarschijnlijk niet de genoemde rabbijn is die een bepaalde tekst heeft overgeleverd, dan kan het noemen van juist een bepaalde rabbijn wel een betekenis hebben, omdat de tekst bijvoorbeeld in de traditie van die rabbijn staat. In dat opzicht is het altijd een zinvolle exercitie om na te gaan wie er aan het woord is, omdat het aanwijzingen kan geven over de bedoeling van de tekst.
[260] Daar heeft Niehoff volgens mij ook niet zoveel reden toe. Bijna alle bronnen die ik in dit onderzoek geraadpleegd heb en die expliciet zijn over de rabbijn hebben het over R. Gamaliël II zonder daar verder op in te gaan. Hieruit mag niet zonder meer worden geconcludeerd dat deze identificatie daarom ook juist is, maar het plaatst de “beschuldiging” van Schäfer aan Niehoff’s adres wel in een betere context.
[261] R. Menachem (1.8).
[262] Ilan, 1997, p. 11-13.
[263] Urbach, 1975, p. 188.

in de schrift probeert te vinden van uit dat het om een joodse sektariër gaat. Niehoff[264] echter maakt uit de opmerking אי"כם, *uw god*, terecht op dat de discussie kennelijk niet over de god van de filosoof gaat en deze dus niet joods kan zijn. Ook merkt zij op dat de Aramese verwensing die R. Gamaliël de filosoof toedicht in GenR driemaal voorkomt, waarbij het in alle drie de gevallen om gesprekken met buitenlanders gaat. Net als Kister[265] wijst Niehoff de mogelijkheid af dat de filosoof een gnosticus zou zijn, omdat de opvatting dat er twee goden zouden zijn in GenR 1.9 niet terugkomt. Dit impliceert echter dat de gedachte van Twee Machten in GenR als kenmerkend voor gnostici gehanteerd zou worden, en dat is twijfelachtig[266].

De tekst van GenR 1.9 heeft een sterke overeenkomst met een christelijke tekst van Tertullianus uit de tweede eeuw: in zijn stellingname tegen Hermogenes[267], die in Gen 1:2 Bijbelse gronden voor de ideeën van Plato ziet, gebruikt Tertullianus een aantal van de bewijsteksten die ook in GenR 1.9 voorkomen: Jes. 45:7[268] voor תהו ובהו en de duisternis, Amos 4:13 voor de wind en Spr. 8:24 voor de diepten. Voor Niehoff[269] vormt dit het bewijs dat de rabbijnen ten tijde van de redactie van GenR bekend waren met christelijke exegese. De traditie is daarmee een interne christelijke discussie die door de rabbijnse joden is overgenomen. Ook Kister[270] ziet duidelijk het verband tussen de traditie van Tertullianus en GenR.

Ik zie voldoende overeenkomsten tussen GenR 1.9 en de discussie tussen Tertullianus en Hermogenes om aan te nemen dat deze traditie de bron voor GenR 1.9 is geweest. De christelijke traditie is dan in een joodse setting geplaatst. Een belangrijke kanttekening hierbij is dat dit nog niet betekent dat de filosoof Hermogenes is en dat daarmee kan worden aangenomen dat het ook in GenR 1.9 om een christelijke filosoof gaat. Het gaat hier mijn inziens om de boodschap van de tekst en niet om de spelers. Het is ook nog mogelijk dat het in GenR 1.9 helemaal niet om een filosoof gaat, maar alleen om een Grieks filosofisch idee, dat eenvoudig door een filosoof wordt vertegenwoordigd. Deze filosofie hoeft niet specifiek in een heidense of christelijke context ingebed te zijn om haar ter discussie te stellen.

De gedachte dat de wereld is geschapen uit de zes dingen die in Gen. 1:2 is tenslotte ook nog heel concreet bij Philo terug te vinden. In *De Opificio Mundi* 29 legt hij uit dat de schepper vanuit het model dat alleen in de rede bestond een onlichamelijke hemel en een onzichtbare aarde[271] maakte en duisternis en de afgrond. Vervolgens maakte hij de onlichamelijke materie van water en lucht. Het zevende wat de schepper maakte was het licht. Ook onlichamelijk, want dit was het model voor de zon. De lijst uit Gen. 1:2 vormt zo samen met het licht een pre-existente "voorbereiding" waar vanuit de werkelijke hemel en aarde geschapen zijn. Hoewel duidelijk is dat Philo Gen. 1:2 als een

---

[264] Niehoff, 2005, p. 46.

[265] Kister (2007, p. 247 e.v.) citeert bijvoorbeeld D. Winston, die de filosoof als onmiskenbaar gnostisch ziet. Kister wijst dit af vanwege een analoge discussie bij Origenes, die duidelijk niet met een gnosticus in gesprek is.

[266] Zie over dit onderwerp par. 6.6.

[267] *Adversus Hermogenem* 32.

[268] Saillant detail: volgens Tertullianus gebruikte Marcion deze tekst als bewijs voor de gnostische opvatting dat door JHWH een tweede, kwade god is geschapen die de wereld heeft gemaakt. Zie Kister, 2006, p. 550. Het is niet ondenkbaar dat juist hierdoor dit gegeven via Tertullianus ook in deze midrash terechtgekomen is.

[269] Niehoff, 2005, p. 53. De bekendheid met de christelijke exegese is het onderwerp van zijn artikel. Zij maakt nog wel de kanttekening dat bijvoorbeeld Kister ervan uitgaat dat de tekst wel degelijk een joodse oorsprong heeft.

[270] Kister, 2007, p. 251. Hij wijst er wel op dat het vierde schriftbewijs dat R. Gamaliël aanvoert, Ps. 148:4 en 5, verschilt van het bewijs dat Tertullianus aanvoert (Spr. 8:28-30) en in beide gevallen problematisch is.

[271] Onlichamelijk en onzichtbaar zijn de termen die LXX hanteert voor תהו ובהו.

opsomming van pre-existente zaken ziet, is de gedachtegang toch anders dan die voor de filosoof in GenR 1.9 wordt verondersteld. Het protest van R. Gamaliël is immers dat al de genoemde dingen geschapen zijn, en daar zou Philo niet tegen geprotesteerd hebben, al hangt Philo zeker geen Creatio ex Nihilo gedachte aan[272].

Op grond van het bovenstaande kunnen enkele conclusies getrokken worden ten aanzien van GenR 1.9. De eerste conclusie is dat deze paragraaf daadwerkelijk een Creatio ex Nihilo theologie weergeeft. Ik acht niet aannemelijk dat andere zaken dan die uit Gen. 1:2 door Gamaliël wel als pre-existente materie zouden worden geaccepteerd. Dat GenR 1.5 en 1.9 strijdig met elkaar lijken is een redactionele kwestie: 1.5 is bedoeld als tegenwerping van 1.1, de paragrafen die daarna volgen ondersteunen de visie van 1.1.
Een volgende conclusie is dat GenR 1.9 een pseudepigrafische tekst is die op zijn minst verwantschap vertoont met en mogelijk direct heeft geput uit het geschrift *Adversus Hermogenes* van Tertullianus. Dit verraadt kennis van de christelijke (en van oorsprong Griekse) discussie met betrekking tot Creatio ex Nihilo, maar het betekent niet dat R. Gamaliël in GenR tegen een christelijke filosoof spreekt. Mogelijk is er helemaal geen sprake van een filosoof uit een bepaalde stroming, maar vertegenwoordigt de filosoof alleen een filosofisch standpunt.
Hoewel de tekst zoals deze in GenR 1 is opgenomen waarschijnlijk geen Tannaïtische oorsprong heeft en er geen Tannaïtische bronnen zijn die Creatio ex Nihilo aan de orde stellen, is het gezien de tijd waarin Tertullianus zijn werk geschreven moet hebben (150-215 CE) niet ondenkbaar dat de Tannaïm wel bekend waren met deze discussie. Ik houd het echter voor mogelijk dat deze christelijke discussie voor de Tannaïm eenvoudig geen probleem oploste en derhalve niet interessant genoeg was. Dat de traditie uiteindelijk wel aan een Tanna is toegeschreven heeft wellicht een puur redactionele achtergrond: er waren meer verhalen over R. Gamaliël en een filosoof en daar paste deze traditie heel goed in.
Aan welke R. Gamaliël nu precies gerefereerd wordt lijkt op grond van de voorgaande conclusie geen zinvolle vraag meer. Ik acht echter met Niehoff wel aannemelijk dat R. Gamaliël II bedoeld werd. Mogelijk kan verder onderzoek naar deze rabbijn nog wat meer duidelijk maken over zijn standpunten en zo GenR 1.9 verder verhelderen, maar dit valt buiten de kaders van mijn onderzoek.
GenR 1.9 vormt een verduidelijking van wat in 1.8 ook al wordt gesteld: JHWH heeft geen pre-existente materialen gebruikt. Zelfs als er al dingen bestonden voor de schepping van de wereld, dan zijn ook die geschapen. Uiteindelijk is de wereld dus ook dan geschapen uit het niets. In die zin zouden Philo en R. Gamaliël het waarschijnlijk wel eens geworden zijn als zij hierover zouden discussiëren.

5.5.4 De wereld is geschapen met een *beth* (1.10)

GenR 1.10 heeft, zoals in par. 5.4.2 al aan de orde kwam, een parallel in p.Chagiga 2.1. Hoewel hier en daar verschillen zijn aan te wijzen, is de tekst voor het grootste deel gelijk. Zelfs de namen van de rabbijnen die aan het woord komen stemmen volledig met elkaar overeen.
Er is één opvallend verschil: in de eerste zinnen van de GenR versie wordt specifiek aandacht besteed aan de kwestie dat datgene wat er voor de schepping was niet bestudeerd mag worden. De tekst in p.Chagiga gaat veel uitgebreider in op Deut. 4:32, maar legt een ander accent. Het gaat in de Talmud

[272] Bijvoorbeeld in *De Aeternitate Mundi* 5 en 6 maakt hij specifiek duidelijk dat niets uit niets kan ontstaan. Dat heeft in dit geval de positieve consequentie dat wat er is ook nooit zodanig kan worden vernietigt dat het is alsof het nooit bestaan heeft.

niet zozeer over wat er vóór de schepping was, maar meer over de vraag of men mag bestuderen wat er achter de hemel of onder de oervloed is. Het gaat dan dus over het hier en nu.

In GenR 1.10 wordt een nieuw onderwerp aangesneden. De vragen over de Tora als scheppingsinstrument zijn achter de rug, nu lijkt het meer te gaan over hoe de Tora dan werkt en hoe de Tora dan spreekt over de geheimen van de schepping.
Dat de wereld met een *beth* geschapen is (de *beth* is de eerste letter van de Tora) leert volgens GenR 1.10 dat de schepping zelf wel bestudeerd mag worden vanaf de eerste scheppingsdag (het scheppingsverhaal zelf mag dus wel onderwerp van studie zijn), maar wat daarvoor gebeurd is mag niet bestudeerd worden.
De vraag is of hier nu een homiletische tekst voor ligt die dit nog eens probeert te benadrukken of dat deze inhoud secundair is en het ergens anders over gaat. Urbach[273] suggereert dat de twee paragrafen over de letters (GenR 1.10 en 1.11) vooral als functie hebben om de Tora te prijzen. De traditie zou tegen de gnostische Demiurg gericht kunnen zijn. Als de wereld geschapen is met een *beth*, de letter voor zegen, en niet met een *alef*, de letter voor vloek, dan kan de wereld niet door een kwade god geschapen zijn. De Tora als bewijs voor de goedheid van de schepping.
Een andere mogelijkheid is dat de Hebreeuwse taal hier als heilige taal centraal staat. Het verhaal van GenR 1.10 is er slechts één van vele waarin de Hebreeuwse taal wordt betrokken bij de schepping. Betrokkenheid van het Hebreeuws bij de schepping heeft uiteraard een positieve invloed op de positie van de Tora. De Lange[274] wijst erop dat de oorsprong van het Hebreeuws een regelmatig onderwerp van het debat tussen joden en heidenen vormde. Hoe dan ook is het Hebreeuws de taal van de Tora en wordt in deze paragraaf wederom de autoriteit van de Tora benadrukt.

5.5.5 Manzapak (1.11)

Deze paragraaf gaat over de letters die in het Hebreeuws deels een andere vorm hebben wanneer zij aan het einde van een woord worden gebruikt: *mem* (מ/ם), *nun* (נ/ן), *tsade* (צ/ץ), *pe* (פ/ף) en *kaf* (כ/ך).
Het is een mooie homiletische tekst waarin de Tora wordt gesymboliseerd als een verbinding tussen JHWH en de mens en daarmee een heilshistorisch karakter krijgt. Er worden enkele oplossingen aangedragen door de rabbijnen voor het verschil tussen de letters: het zou gaan om een halacha die Mozes op de Sinaï heeft ontvangen of om een zaak die door de צפים (zieners) was ingesteld.
Opvallend is dat de oplossing voor de kwestie gevonden wordt door kinderen, heel expliciet zonder het bijzijn van de rabbijnen. Zomaar kinderen zijn het echter ook weer niet, want van hen wordt gezegd dat zij later tot de grote wijzen zouden behoren[275]. Dit gegeven is niet specifiek voor GenR, ook in parallelversies is dit het geval[276]. Dat het juist kinderen zijn die met de oplossing komen wekt de suggestie dat je geen groot geleerde hoeft te zijn om de Tora te bestuderen, de Tora onthult zelf alle geheimen, zelfs in de kleinste details zoals de vorm van de letters zit nog een boodschap[277].

---

[273] Urbach, 1975, p. 201.
[274] De Lange, 1976, p. 126.
[275] Zij behoorden volgens Lieberman (1942, p. 16), die b.Sanhedrin 17b aanhaalt, zelfs tot de grote taalkundigen van het hof in Jamnia.
[276] Freedman, 1951, p. 11.
[277] Schäfer, 2008, p. 284.

5.5.6 JHWH verdient het om God te zijn (1.12)

Dit is een korte paragraaf, die eigenlijk alleen gaat over JHWH. De exegese is een stap opgeschoven van בראשית ברא naar אלהים. JHWH is de enige die het verdient om God genoemd te worden. In tegenstelling tot aardse heersers vraagt hij alleen eer voor werkelijk verrichte daden.
Schäfer[278] voegt hier nog aan toe dat de boodschap ook is dat die eer dan wel daadwerkelijk gevraagd wordt. JHWH heeft met zijn schepping een geschiedenis in werking gezet die zich in een interactie tussen JHWH en de mens voltrekt. Net als in 1.4 en 1.11 is hiermee weer een heilshistorische boodschap te zien.
De tekst lijkt alleen als doel te hebben om JHWH te verhogen, maar dat laat de functie van deze uitspraak binnen de context wel wat onbestemd. Het is mogelijk dat de boodschap is dat geen enkele andere macht het waard is om God genoemd te worden, en dat daarmee een positie wordt ingenomen tegen de leer van de Twee Machten. Mogelijk wordt hierbij aan de Romeinse heerser gedacht als "tweede macht"[279].
Aan deze interpretatie kleeft echter wel het risico dat er dan meer in de tekst gelezen wordt dan er staat. De wat onduidelijke functie zou ook kunnen voortkomen uit de wat vreemde scheiding tussen de paragrafen 1.12 en 1.13. Hierop ga in het navolgende verder in.

5.5.7 De naam van JHWH bij offers / De hemel en de aarde volgens plan geschapen (1.13)

De volgende paragraaf gaat verder waar 1.12 ophoudt.
Waar eerst is uitgelegd waarom JHWH zijn naam pas noemt na de schepping, gaat het nu over de plaats die de naam van JHWH bij offers moet hebben. Ook daar moet JHWH achteraan worden genoemd. Het argument is dat daarmee zeker wordt gesteld dat de aandacht helemaal op het offer is gericht op het moment dat JHWH wordt genoemd.
De exegese gaat vervolgens over naar een volgend onderdeel van Gen 1:1: de hemel en de aarde. Het zou goed kunnen zijn dat het eerste deel van GenR 1.13 oorspronkelijk bij 1.12 hoorde, dat maakt de afbakening van de paragrafen logischer. Omdat de verschillende manuscripten lang niet allemaal een indeling in paragrafen hanteren bestaat de mogelijkheid dat dit oorspronkelijk ook de bedoeling was en dat de huidige tekstafbakening op een vergissing berust.
De nadruk blijft nu het over de hemel en de aarde gaat op JHWH liggen. Waar het om gaat in de mashal is dat JHWH deze precies zo heeft gemaakt als hij van plan was, terwijl een mens zijn plannen altijd nog wel moet wijzigen ten opzichte van het oorspronkelijke ontwerp. Het valt op dat in deze mashal niet van een koning gesproken wordt, terwijl dat in de meeste andere gevallen wel gebeurt. Dit ondersteunt de bevinding dat GenR 1.12-14 een andere traditie vormen dan de overige paragrafen.

Schäfer[280] ziet ook nu een eschatologische en zelfs soteriologische betekenis. Aan het einde van de paragraaf wordt over de nieuwe hemel en de nieuwe aarde gesproken zoals dat in Jes. 65 en 66 aan de orde komt. Ook die toekomstige hemel en aarde zijn volgens GenR 1.13 al gepland, er wordt immers gesproken van *de* nieuwe hemel en *de* nieuwe aarde. Het is de meest concrete verwijzing naar een eschatologische gedachte in het eerste hoofdstuk van GenR. De soteriologische betekenis die Schäfer ziet kan ik wel volgen, maar omdat dit aspect in de rest van GenR 1 geen aandacht meer

[278] Schäfer, 2008, p. 284.
[279] Zie par. 5.6.2 over de boodschap van de Mashal en 6.6 over het concept van de Twee Machten.
[280] Schäfer, 2008, p. 285.

krijgt stel ik mij op het standpunt dat dit niet essentieel is voor het betoog van GenR 1. De enige onderbouwing voor een bredere soteriologische betekenis van GenR 1 zou kunnen ontstaan wanneer Schimanowski[281] wordt gevolgd in de manier waarop hij de rol van de inkeer in de midrash van de dingen die voor de wereld geschapen werden centraal stelt, maar ik blijf van mening dat zijn visie onvoldoende kan worden beargumenteerd.

5.5.8 De betekenis van את bij de termen hemel en aarde (1.14)

Volgens de rabbijn Nahum van Gimzo duidt de accusatiefprefix את־ op een extra betekenis naast de term die expliciet wordt aangeduid[282]. De parallel van deze overlevering in b.Chagiga heeft wellicht model gestaan voor deze paragraaf, want er zijn meer overeenkomsten. Ook daar is het Ishmael die Aqiva aanspreekt en wil weten hoe hij, na 22 jaar de leerling van Nahum van Gimzo te zijn geweest, aankijkt tegen de betekenis van את־. Mogelijk was het gebruikelijk om deze traditie aan te halen wanneer er discussie was over de interpretatie van het accusatiefprefix, want in GenR komt dit verhaal ook nog op twee andere plaatsen voor: in GenR 22.2 en 53.15.
Volgens Segal[283] wordt hier een oudere traditie, die van de exclusieve en inclusieve interpretatie, geprojecteerd op de leer van de Twee Machten. R. Aqiva had geleerd dat het prefix את־ een inclusieve betekenis aangaf. Bijvoorbeeld in het geval van את־תורא zou dan zowel de mondelinge als de schriftelijke Tora bedoeld kunnen zijn.
R. Ishmael daagt R. Aqiva uit zijn uitlegtechniek op Gen. 1 toe te passen, maar deze geeft aan dat dat hier helemaal niet aan de orde is. De prefix is eenvoudig nodig om te voorkomen dat men aan de hemel en de aarde als goden zou kunnen denken.
R. Ishmael is van mening dat R. Aqiva niet te pas en te onpas zijn systeem overboord kan zetten: *dit is niet zonder betekenis voor jou*. Segal geeft aan dat voor het vervolg twee mogelijke interpretaties bestaan: ofwel R. Ishmael heeft aangetoond dat R. Aqiva's systeem niet werkt ofwel hij helpt hem juist op weg door aan te geven dat de inclusieve interpretatie best op iets anders kan wijzen dan op de goden. In het laatste geval komt het erop neer dat R. Aqiva zelf grote risico's ziet in het verkeerd uitleggen van de tekst volgens zijn eigen methode, terwijl R. Ishmael daar niet zo bang voor is. Dit is de manier waarop Kanana deze paragraaf leest[284].
Opvallend is dat ten opzichte van de Talmud een iets andere uitleg gegeven wordt aan het gebruik van את־ voor hemel en aarde. Waar GenR spreekt van de mogelijkheid dat zonder het accusatiefprefix hemel en aarde zou kunnen duiden op andere goden, is de Talmud orthodoxer en geeft alleen de mogelijkheid aan dat hemel en aarde als namen van JHWH gelezen kunnen worden. Andere mogelijkheden worden angstvallig verzwegen.

GenR 1.14 heeft betrekking op de ketterij van de Twee Machten. Om welke twee machten het precies gaat wordt niet expliciet gemaakt. Wat wel uit de tekst naar voren komt is dat ook een vooraanstaand rabbijn als R. Aqiva er zulke grote gevaren in ziet dat hij zelfs zijn eigen uitlegtechniek als riskant ervaart . De boodschap is dan ook een waarschuwing tegen deze gevaarlijke leer[285].

---

[281] Zie par. 5.5.1
[282] b.Chagigah 12a. Zie ook Kister p. 234.
[283] Segal, 1977, p. 75.
[284] Zie Kahana, 2006, p. 25.
[285] Zie par. 6.6.

Tegelijkertijd vormt de paragraaf ook een waarschuwing in algemene zin tegen het trekken van verkeerde conclusies op basis van uitlegtechnieken.

5.5.9 Wat kwam eerst: de hemel of de aarde? (1.15)

Naast GenR 1.5 en 1.10 heeft ook 1.15 een parallel in p.Chagiga 2.1, die daar direct volgt op de paralleltekst van GenR 1.5. De teksten komen vrij nauwkeurig overeen, maar ook in dit geval zijn er enkele verschillen:

- Van Beth Shammai wordt in GenR 1.15 gezegd wat de visie was, terwijl in p.Chagiga dit in een vraag geformuleerd wordt, gevolgd door een citaat van Gen.1:1. Hierdoor ontstaat echter geen verschil in betekenis.
- In plaats van R. Juda b. Pazzi is het in GenR R. Juda b. Ilai die de mening van Beth Hillel verdedigt. Dit zou op een vergissing in GenR kunnen duiden, maar de keuze is niet onmogelijk, want er komt nog een andere rabbijn (R. Simeon b. Jochai) uit dezelfde generatie aan het woord.
- R. Chanina herhaalt in p.Chagiga nog eens het schriftbewijs (Gen. 1:1) van Beth Shammai, terwijl de redacteur van GenR dit kennelijk overbodig vindt. Geen inhoudelijke gevolgen.
- GenR laat na R. Yochanan R. Tanchuma aan het woord. Deze komt niet in p.Chagiga voor. Het lijkt een vergissing te zijn, want hoewel het zo zou kunnen ligt het meer voor de hand dat R. Yochanan hier verder gaat met de schriftbewijzen.
- Na het citaat van Gen. 2:4 volgt in p.Chagiga een andere passage, waarvan een parallel te vinden is in GenR 12.3[286]. In dit geval heeft dit echter niet zoals in GenR 1.5 consequenties voor de betekenis van de tekst in GenR.
- Het citaat uit Jes. 48:13 wordt in GenR 1.15 net iets anders weergegeven[287], waardoor een nog grotere nadruk op het gelijktijdig geschapen zijn van hemel en aarde wordt gelegd.
- De vier schriftbewijzen aan het einde van GenR die moeten aantonen dat er meer dingen aan elkaar gelijk zijn die op het eerste gezicht anders doen vermoeden staat niet in p.Chagiga. Dit bevestigt de constatering dat GenR 1.15 nog wat meer nadruk wil leggen op de gelijktijdige schepping van hemel en aarde.

Ook in b.Chagiga 12a is de discussie tussen de huizen van Hillel en Shammai over het eerst geschapen zijn van de hemel of de aarde terug te vinden[288], inclusief het voorbeeld van de voetenbank van de koning. Opvallend is wel dat in de variant in GenR in de mashal een koning worden gebruikt, terwijl in de Babylonische Talmud gewoon sprake is van een man. Net als in p.Chagiga wordt de lijst met schriftbewijzen aan het einde van de tekst niet genoemd.

In deze paragraaf worden twee dingen gelijkertijd aan de orde gesteld:

- De hemel en de aarde zijn gelijktijdig geschapen. Dit voorkomt deels discussie over pre-existent materiaal; in elk geval kan de hemel niet uit de aarde geschapen zijn of omgekeerd.

---

[286] Zij het met wat meer verschillen dan in andere parallellen tussen pT en GenR.

[287] P.Chagiga citeert vers 13a: e*n mijn hand heeft de aarde gegrondvest, mijn rechterhand de hemel uitgespreid*. GenR citeert vers 13b: *ik roep hen, zij staan daar tezamen*.

[288] Urbach (1975, p. 185) vermoedt zelfs dat de discussie tussen Beth Hillel en Beth Shammai over de hemel en de aarde voortkomt uit de school van R. Ishmael evenals de discussie in 1.14. In b.Chagiga 12a staan ze in elk geval bij elkaar.

- Het bewijs hiervoor kan op allerlei plaatsen in de Tora worden teruggevonden. Alsof de lijst moet voorkomen dat er iemand nog een ander schriftbewijs aanvoert voor een hiërarchie.

De rabbijnen die in GenR 1.15 aan het woord komen zijn veel meer gespreid over de tijd dan die van de andere paragrafen in GenR 1. Deze spreiding is ook al te zien in de paralleltekst in p.Chagiga, dus een bewuste keuze van de redacteur van GenR lijkt het niet geweest te zijn.
Mogelijk is de oorzaak van deze spreiding dat het al een wat oudere traditie is (Beth Hillel en Beth Shammai, eerste eeuw CE), waar in de loop van de tijd andere personen in terecht zijn gekomen, al dan niet met opzet.
De discussie tussen Beth Hillel en Beth Shammai legt nog eens de nadruk op het geschapen zijn van hemel en aarde. Zij zijn daarmee dus geen goden. Deze boodschap is een herhaling van de boodschap van GenR 1.14. Het was kennelijk belangrijk om tegen de gedachte te ageren dat hemel en aarde goden zouden zijn. Zij werden dan ook regelmatig erg hoog ingeschat[289].
Onderliggend laat deze paragraaf nog een andere boodschap zien: of het nu om hemel en aarde gaat, Mozes en Aäron, Jozua en Kaleb of de eer van de vader en de eer van de moeder: altijd komt het erop neer dat de volgorde er niet toe doet. De Tora echter werd eerst geschapen. In alle genoemde vergelijkingen krijgt het ene geen prioririteit en dus geen autoriteit boven het andere, maar voor de Tora is dat anders.

5.5.10 Conclusie

De zeer gedetailleerde exegese van het eerste vers van Genesis laat steeds meer structuur zien naarmate het hoofdstuk vaker gelezen wordt. De exegese is veel meer dan een uitleg hoe de schepping tot stand is gekomen volgens Gen. 1. Er ligt een uitgewerkte heilshistorische boodschap achter waarin een aantal standpunten zorgvuldig naar voren gebracht worden: de wereld is geschapen met behulp van de Tora (en niet met behulp van iets anders) door JHWH (en door niemand anders) uit het niets. Zoals in paragraaf 5.4.7 al werd gesteld worden in het exegetische deel van het hoofdstuk in feite alle standpunten die in de petichtot al aan de orde zijn geweest nog eens onderstreept door ze op een andere manier te belichten.
In de volgende paragraaf ga ik na of naast de petichtot en de vers voor vers exegese de veel voorkomende tekstvorm van de mashal een eigen dimensie in GenR 1 laat zien.

[289] In Mattheus wordt regelmatig over ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν gesproken: het koninkrijk der hemelen als synoniem voor het koninkrijk van God. In de rabbijnse traditie zelf wordt in DeutR 10 gesproken over de Tora die door de hemel en de aarde werd geopenbaard. GenR 12 gaat over de generaties van hemel en aarde waarvan in Gen 2:4 gesproken wordt: תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ. Er wordt steeds weer gewezen op hoe de term generaties gelezen moet worden, de bedoeling lijkt te zijn dat de gedachte moet worden bestreden dat hemel en aarde zelf een scheppende kracht zouden hebben. In dit hoofdstuk komt ook terug dat de wereld is geschapen omwille van Abraham (en dus omwille van Israël) (GenR 12.9), en ook omwille van de Tora (GenR 12.2)!

5.6 De meshalim

5.6.1 Inleiding

In het eerste hoofdstuk van GenR komen acht meshalim[290] voor, waarvan de laatste twee een serie vormen en functioneel aan elkaar gekoppeld zijn. De meshalim komen verspreid over het hele hoofdstuk voor. Thoma[291] behandelt ze allemaal uitgebreid en vergelijkt ze met parallelteksten. Omdat de mashal een heel specifieke tekstsoort vormen die vaak voorkomt in GenR, loont het de moeite om de meshalim uit het eerste hoofdstuk apart te belichten. In het onderstaande loop ik ze kort achter elkaar door en ga ik na of de meshalim een consistente boodschap uitdragen die mogelijk bijdraagt aan een beter verstaan van het hoofdstuk als geheel. Daarnaast is de vraag of de meshalim misschien een eigen redactionele functie vervullen in het hoofdstuk. Een meer uitgebreide literair-historische analyse van elke mashal is al in de voorgaande paragrafen verwerkt.

5.6.2 De meshalim en hun boodschap

De koning en de architect (1.1)

Als een koning een paleis bouwt, dan roept hij de hulp in van een architect. En ook die bouwt niet uit zijn hoofd, maar maakt gebruik van perkament en tabellen om te weten hoe hij de kamers en deuren moet maken. Zo keek de Heilige-gezegend-zij-Hij in de Tora en schiep de wereld.
De boodschap van de mashal is dat de Tora een scheppingsmiddel was voor JHWH. De mashal illustreert de instrumentele rol van de Tora door middel van een bekend thema, dat weliswaar niet één op één op de nimshal past[292].

Het paleis op de vuilstortplaats (1.5)

Als een koning een paleis bouwt op een plaats waar afval opgeslagen lag, dan wil hij als het paleis klaar is daar liever niet meer aan herinnerd worden. Zo past het al helemaal niet om JHWH te confronteren met het materiaal waarmee hij de wereld heeft geschapen.
De mashal dient als illustratie van het voorgaande. Waarom zou iemand niet over het scheppingsverhaal mogen uitweiden? Indirect wordt hier de mishna[293] toegelicht waarin het spreken over de schepping aan banden wordt gelegd. Ook hier past de nimshal niet helemaal, want de mashal spreekt alleen over een bepaalde plaats en niet over het materiaal waarmee het paleis gebouwd werd. De mashal zou tegen de gedachte kunnen ingaan dat welk pre-existent materiaal dan ook goddelijk zou zijn.

De koning deelt de eer met zijn officieren (1.3)

Wanneer een koning geëerd wordt, komt deze eer ook zijn officieren toe, omdat ook zij het juk van de regering dragen. Zo is het niet met JHWH. Hij heeft geen officieren, maar schiep de wereld alleen. De boodschap van de mashal is dat er geen engelen waren die JHWH hielpen bij de schepping.

---

[290] Zie voor een algemene uitleg van dit begrip par. 3.6.3.
[291] Thoma, 1991, p. 34-55.
[292] Zie over dit aspect van de mashal par. 5.4.1
[293] M.Chagiga 2.1

De koning voorziet de geboorte van een zoon (1.4)
Een getrouwde koning die geen kinderen had ging naar de markt om inkt en een pen te kopen voor zijn zoon. Volgens de getuige moest hij een astroloog zijn om te weten dat hij voorbestemd was om een zoon te krijgen.
De boodschap van de mashal is dat JHWH de komst van Israël heeft voorzien. Hiermee wordt de uitverkiezing van Israël concreet gemaakt: de mashal zegt zoveel als dat de Tora geen nut gehad zou hebben als JHWH niet geweten had van de komst van Israël. Opvallend is dat niet wordt ingegaan op het feit dat Israël zelf in de Tora voorkomt. In par. 5.5.1 (p. 66) werd al ingegaan op de heilshistorische betekenis van de dingen die voor de wereld geschapen zijn. Binnen die context is deze paradox goed op te lossen. Tora en Israël zijn immers onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dit mag alleen al blijken uit het feit dat ook Israël al voor de schepping van de wereld gepland was.

De verering van de van de koning nog voordat hij daden heeft verricht (1.12)
Een koning van vlees en bloed laat zich al in de provincie toejuichen nog voordat hij publieke baden heeft gebouwd. De Heilige-gezegend-zij-Hij is zo niet, pas nadat hij geschapen had noemde Hij zijn naam.
De mashal laat zien dat alleen JHWH het waardig is om god genoemd te worden. Waar aardse machthebbers zich al laten voorstaan op daden die zij nog niet hebben verricht, laat de Tora zien dat JHWH zijn naam pas noemt nadat hij de wereld heeft geschapen. Mogelijk is hierin een protest tegen de keizercultus te zien. Keizers lieten zich ook god noemen, maar dat past niet in de joodse traditie waarin JHWH de alleenheerschappij heeft en het verboden is om geschapen werkelijkheden te vereren[294].

Iemand die een pand bouwt wijzigt zijn plannen gedurende de bouw (1.13)
Wanneer iemand een pand bouwt en het groeit, dan wijzigt hij vaak zijn plannen afhankelijk van hoe de bouw vordert. Zo niet de Heilige-gezegend-zij-Hij, hij maakte de hemel en de aarde zoals hij het van tevoren had gepland.
Volgens Thoma[295] zou de mashal kunnen verwijzen naar de Demiurg, die een slechte bouwmeester is. Ik volg Thoma niet in deze positie. Mogelijk is in een andere context de mashal zo bedoeld, maar in GenR 1.13 wordt deze functie verder niet uitgewerkt. Een andere duiding die Thoma noemt acht ik meer op zijn plaats: Philo[296] wijst erop dat er mensen zijn die geneigd zijn de schepping hoger in te schatten dan de Schepper. Door duidelijk te maken dat de schepping precies is wat JHWH gepland blijft zij, in al haar pracht, ook ondergeschikt aan die schepper.

De troon en de voetenbank en het paleis en het fundament (1.15)
Een koning laat zich eerst een troon maken en dan pas een voetenbank, zo werd eerst de hemel en dan de aarde geschapen.
Een koning bouwt pas een paleis als hij het fundament heeft gemaakt. Zo werd eerst de aarde en pas daarna de hemel geschapen.
Deze mashal-serie bevat een uitwisseling en een verduidelijking van standpunten. Het toont aan dat ook in de eerste eeuw CE al meshalim werden gebruikt bij de schriftuitleg, maar nog in wat

[294] Ex. 20.
[295] Thoma, 1991, p. 53.
[296] In: *Opificio Mundi* 4.7.

primitieve vorm: er was nog geen uitgebreid hermeneutisch instrumentarium voorhanden dat zij konden gebruiken bij de uitleg van de schriftverzen[297].
De huizen van Hillel en Shammai konden het probleem niet oplossen, vermoedelijk omdat zij een verschillend beeld hadden van de verhouding tussen hemel en aarde[298]: volgens Beth Hillel vormden hemel en aarde één geheel, dat vanaf de grond (lees: de tempel) werd opgebouwd, terwijl Beth Shammai de aarde uiteindelijk lager waardeerde dan de hemel. Voor Beth Hillel was het daarom vanzelfsprekend dat de aarde er eerder was dan de hemel, terwijl voor Beth Shammai het omgekeerde gold.
Binnen GenR 1 zou de boodschap van deze mashal-serie hierin kunnen liggen dat nog eens benadrukt wordt dat hemel en aarde geschapen zaken zijn en geen goden.

5.6.3 Samenhang en functie van de meshalim

Wanneer de meshalim zoals hierboven uit hun context gehaald worden, dan valt op dat geen enkele mashal een (specifiek) joodse situatie beschrijft. Meestal gaat het over wereldse machthebbers zoals koningen of officieren. Daarmee hadden ook de joden van doen, maar ook de belevenissen van de machthebbers staan geheel buiten de joodse context. Deze bevinding kan worden genuanceerd doordat de dingen die in de meshalim gebeuren nu eenmaal aansluiten bij het alledaagse leven. Maar dan nog ontbreken joodse personages. Ook wanneer de situatie een wat meer religieus karakter krijgt, zoals de koning die inkt koopt voor de zoon die hij nog niet heeft, ontbreekt in de mashal elke verwijzing naar een joodse context. Sterker nog, in dit geval wordt verwezen naar de Romeinse astrologie. Het is opmerkelijk dat, zoals Thoma[299] aangeeft, de rabbijnen er kennelijk geen problemen mee hadden om JHWH te vergelijken met een Romeins heerser die de heidense astrologie beheerste.
Er is geen noodzaak voor een specifieke joodse context in een mashal, maar het is wel opvallend dat deze context heel consequent ontbreekt. Een mogelijke verklaring hiervoor is dat de meshalim gebruikt werden om een eigen boodschap mee te geven, zoals een protest tegen de vergoddelijking van de keizer. Daarnaast is er echter nog een andere mogelijkheid: door de mashal helemaal buiten de eigen joodse context te plaatsen hoefde men er niet bang voor te zijn om verwarring te stichten wanneer in de nimshal JHWH vergeleken werd met een aardse koning. Het ging dan immers duidelijk om een illustratieve vergelijking. Wanneer bijvoorbeeld een rabbijn vergeleken zou worden met JHWH zou dit de schijn kunnen wekken dat men de rabbijn werkelijk een goddelijk karakter zou willen toedichten. Aan een dergelijke blasfemie wilde men zich ongetwijfeld niet schuldig maken. De omweg van de mashal-vorm dient dus niet alleen om iets te verduidelijken, maar ook om mogelijke misverstanden te voorkomen.
Meshalim kunnen verschillende contextuele functies hebben. Zo kunnen ze een brug vormen tussen verschillende interpretaties in een petichta[300]. Het valt op dat alle drie meshalim die in GenR 1 in een petichta voorkomen aan het einde van die petichta staan, vlak voor de laatste notie die in de petichta wordt gemaakt. De meshalim in de petichtot krijgen op deze manier de functie van opmaat voor het slotakkoord van de petichta vormen. De schrijver wilde er wellicht zeker van zijn dat de boodschap van de petichta goed begrepen zou worden. De plaats in de tekst is niet toevallig steeds hetzelfde in het eerste hoofdstuk, maar heeft met de tekstvorm van de petichta te maken. Alle andere meshalim

[297] Thoma, 1991, p. 55.
[298] Thoma, 1991, p. 56.
[299] Thoma, 1991, p. 47.
[300] Stern, 1991, p. 160.

in GenR 1 staan op andere plaatsen in de paragraaf. De specifieke positie van een mashal in de petichta ontwaren we daarnaast ook elders in GenR[301].
In het exegetische deel van het eerste hoofdstuk (1.4 en verder) lijken de meshalim vooral een bepaalde opvatting uit te leggen. De context is alleen een bepaalde interpretatie, een functie als overgang naar een andere tekst of functie in de tekstvorm is voor deze meshalim niet te onderscheiden.
Wanneer de boodschappen van alle meshalim in het eerste hoofdstuk naast elkaar worden gezet, dan manifesteert zich een belangrijke overeenkomst daartussen. Het grootste deel van de meshalim heeft direct betrekking heeft op de rol van JHWH. JHWH gebruikt de Tora als scheppingsmiddel, hij is de enige god, hij is de enige die het waard is god genoemd te worden, hij heeft Israël voorzien enzovoorts. De enige uitzondering vormen de twee laatste meshalim, waar het de hemel en de aarde zijn die meer centraal staan. Omdat vaak een koning de hoofdrol speelt in een mashal[302] leent deze tekstvorm zich bij uitstek om uitspraken over JHWH te doen, die vaak met een koning wordt geassocieerd.
Naast deze eerste overeenkomst valt ook op dat wanneer alleen de meshalim beschikbaar zouden zijn een belangrijk deel van de boodschap van het eerste hoofdstuk al achterhaald zou kunnen worden. Dit is echter misschien niet zo verwonderlijk voor een tekstvorm die als doel heeft een passage te verhelderen.

5.6.4 Conclusie

Het is waardevol gebleken de meshalim uit GenR 1 apart te bestuderen. Daaruit zijn een paar conclusies over het gebruik van deze tekstvorm in GenR af te leiden:
Ten eerste hebben in elk geval in het eerste hoofdstuk van GenR de meshalim die in de petichtot staan een duidelijke plaats in de structuur daarvan. Zij vormen de overgang naar de slotnotie van de petichta, waarmee zij de functie krijgen om die slotnotie nog wat te sturen, wellicht met de bedoeling dat de slotopmerking echt goed begrepen wordt door de hoorder.
In de andere paragrafen (na de petichtot, GenR 1.4 en verder) staan de meshalim meer op zichzelf. Zij staan weliswaar in een context die zij moeten verhelderen, maar staan wat structuur betreft losser in de tekst. Zij moeten hun eigen verhaal vertellen en hebben niet slechts de functie om als opmaat voor het vervolg te dienen.
Alle meshalim zijn in het mashal-deel wars van elke verwijzing naar een joodse context. Mogelijk heeft dit te maken met het voor handen zijn van veel alledaagse verhalen over velerlei zaken, maar het consequent afwezig zijn van verhalen uit de eigen joodse context is daarmee niet minder opvallend. Men heeft immers ook tal van dergelijke verhalen ter beschikking gehad.
Een mogelijke verklaring hiervoor ligt in de specifieke functie van de mashal als een verbindend element tussen de boodschap van de tekst en de pluriforme denkwereld van de lezer of hoorder. Door zo duidelijk mogelijk het onderscheid te maken tussen de wereld buiten en binnen de mashal kon voorkomen worden dat men de in de mashal aangehaalde verhalen met de werkelijke boodschap van de tekst zou gaan vermengen en er zo een ongewenste draai aan zou geven. Dergelijke verwarring van zaken wilde men graag voorkomen, omdat dit al snel tot blasfemische opvattingen zou kunnen leiden. De vraag is wel of op deze manier de redacteur van GenR niet teveel moderne theologische vaardigheden worden toegedicht.

[301] Bijvoorbeeld in GenR 39.1.
[302] Zie paragraaf 3.6.3.

Er is een belangrijke overeenkomst te zien in de boodschap van de meshalim. Vrijwel allemaal hebben zij betrekking op de rol van JHWH. Mogelijk werd dit veroorzaakt doordat vaak een koning de hoofdrol speelt in de mashal, hetgeen deze tekstvorm bij uitstek geschikt maakt om uitspraken over JHWH te doen[303].

5.7 Conclusie en boodschap van het eerste hoofdstuk van GenR

Onze analyse van het eerste hoofdstuk van GenR heeft een aantal belangrijke inzichten opgeleverd. De eerste is dat het thema van het eerste hoofdstuk van GenR de Tora is. Het begint met de Tora en eigenlijk valt ook alles erop terug.
Het hoofdstuk heeft een duidelijk opgebouwde structuur en is dan ook te zien als een literair geheel waar een boodschap uit spreekt en geen min of meer toevallige verzameling van tradities met betrekking tot Gen. 1:1.
Hoewel enkele onderdelen van het eerste hoofdstuk zich tegen groepen met bepaalde standpunten lijken te richten, is dat binnen het geheel van dit hoofdstuk maar de vraag. Nergens wordt een groep expliciet gemaakt, het onderwerp van de Twee Machten heeft steeds weer een andere context en het steeds terugkerende onderwerp is toch de autoriteit van JHWH en zijn Tora. Samen met het gegeven dat de tekst in het Hebreeuws en Aramees is geschreven geeft dit aanleiding te veronderstellen dat het hier gaat om een intern rabbijns-joods debat, waarin het afbakenen van de eigen identiteit door de rabbijnse elite centraal staat. Dit gebeurt dan wel tegen de achtergrond van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid waarin de rabbijnen leefden en hun contacten hadden.

Op grond van het voorgaande wil ik hier proberen de boodschap van het eerste hoofdstuk te formuleren.
De Tora was er al voordat de wereld geschapen werd. Dat is te vinden in Spreuken, want de Wijsheid die daar genoemd wordt, dat is de Tora. De Tora is essentieel en heilshistorisch verbonden aan de schepping, want JHWH heeft de Tora als eerste geschapen en geconsulteerd om de wereld te maken. De Tora zelf geeft dan ook alle informatie, zij het soms via een indirecte weg die je moet leren kennen[304], over de schepping en over de grootheid en goedheid van JHWH. Het is wel gepast daar voorzichtig mee om te gaan.
Om de wereld te maken heeft JHWH geen helpers in de vorm van engelen gehad en hij heeft er ook geen grondstoffen voor nodig gehad; de wereld is geschapen uit het niets.
Er zijn naast de Tora nog andere dingen die al voor de wereld geschapen werden, maar alleen de Tora en de Troon der Glorie, waarvandaan JHWH de wereld schiep, zijn werkelijk voor de wereld geschapen. De andere zaken, zoals Israël, de aartsvaders, de Tempel en de Naam van de Messias zijn slechts in gedachten geschapen, daarvoor werden plannen gemaakt.
De wereld is geschapen omwille van de Tora. Dit betekent ook dat de wereld geschapen is omwille van de gebruiken die daaruit voortvloeien, zoals de deegoffers, de tienden en de eerstelingen. Aan die eisen kan slechts in Erets Israël worden voldaan, dat land komt het joodse volk dan ook toe.
Verschillende mensen geloven dat er Twee Machten[305] zijn in welke vorm dan ook. Dat is een gevaarlijke en onware opvatting. Woestenij en leegte, hemel en aarde, de keizer, de engelen, het zijn

[303] De vraag is dan vervolgens wel in welke volgorde zich deze eigenschappen van de mashal, de rol van de koning of de functie om uitspraken over JHWH te doen, zich hebben ontwikkeld.
[304] Dit zie ik als een verwijzing naar het zichzelf autoriteit verschaffen door de rabbijnen.
[305] Zie over dit onderwerp paragraaf 6.6.

allemaal geen goden. Er is er maar één die het verdient om god genoemd te worden, en dat is JHWH. De Tora laat dat zien doordat JHWH zijn naam pas na zijn daden vestigt.
De frase *Er is geen begin dan Tora!* is dan ook vooral te lezen als: de Tora vormt de grondslag, de richting en het doel van de joodse identiteit.

6 Begripsanalyse

6.1 Inleiding

Een aantal begrippen die in GenR 1 en de analyse tot nu toe naar voren zijn gekomen spelen zo'n cruciale rol dat het voor een goed begrip en een goede achtergrond noodzakelijk is ze wat dieper uit te werken. In elke paragraaf wordt expliciet gemaakt hoe ik in het kader van mijn onderzoek de genoemde termen opvat en afbaken.

6.2 Tora en Wijsheid

6.2.1 Tora

Veruit de meeste auteurs die iets over Tora willen zeggen beginnen terecht bij de Mishna. In het traktaat Avot 1.2 zegt Simeon de Rechtvaardige: *de wereld is gebaseerd op drie dingen: de Tora, de Eredienst en de Werken van Barmhartigheid*. Zonder Tora geen wereld en de Tora gaat zelfs nog vooraf aan de tempeldienst en aan de zorg voor de naaste.
Tora is een complex begrip en tegelijk het meest centrale begrip dat het jodendom kent. In de Pentateuch wordt de term Tora meestal gebruikt voor de wetgeving met betrekking tot een bepaald onderwerp[306]. Dit gebruik blijft heel dicht bij de oorspronkelijke betekenis van het woord: *instructie*. Zo wordt in Lev. 6:9[307] gerefereerd aan de Tora op het brandoffer:

צַו אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה

Gebied Aäron en zijn zonen: dit is de wet op het brandoffer.

De term kan echter ook een meer algemene betekenis hebben, zoals in Deut. 28:61:

גַּם כָּל־חֳלִי וְכָל־מַכָּה אֲשֶׁר לֹא כָתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה
הַזֹּאת יַעְלֵם יְהוָה עָלֶיךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ׃

Ook allerlei ziekten en slagen, die in het boek van deze wet niet beschreven zijn, zal de HERE over u doen komen, totdat gij verdelgd zijt.

In na-Bijbelse tijden bleven deze betekenissen gehandhaafd, maar werd Tora ook gebruikt als synoniem voor de Pentateuch en later zelfs voor de hele Tenach. Deze geschreven Tora kreeg steeds meer een vaste vorm, terwijl de traditie voortging en ook de uitspraken van rabbijnen[308] werden inbegrepen in het gebruik van de term Tora[309]. Deze mondelinge traditie werd een begrip op zich en

[306] E.J., lemma Torah.
[307] Hebreeuwse tekst: Lev. 6:2.
[308] Safrai (1987, p. 35) gebruikt hiervoor de term 'mondelinge literatuur'.
[309] Safrai, 1987, p. 43.

wordt de mondelinge Tora (תורה שבעל פה) genoemd. In verschillende rabbijnse teksten[310] wordt dan ook gesproken over twee *Torot*: de mondelinge en de schriftelijke.
Aanvankelijk werd alle studie en onderricht door de rabbijnen mondeling gedaan en overgeleverd. Al het onderwijs, de studie, de gebeden enzovoorts werden door de rabbijnen gezien als manifestaties van de mondelinge Tora[311], die niet op schrift gesteld diende te worden.
Vanaf de tweede eeuw CE gebeurde dit echter wel en is de mondelinge traditie overgeleverd in de teksten van Mishna, Talmud, Tosefta, Midrash enzovoorts. Dat juist pas vanaf die tijd expliciete verwijzingen naar het verbod op het opschrijven van de mondelinge traditie te vinden zijn heeft mogelijk juist te maken met het feit dat dit verbod werd overtreden. Juist als iemand dat doet heeft het immers zin om hem of daar daarop te wijzen.

De term Tora heeft alle betekenissen die er in de loop van de tijd aan gegeven zijn behouden en is daardoor een zeer divers begrip geworden. Dit heeft als gevolg dat de vraag van belang wordt wat er met het begrip Tora wordt bedoeld op het moment dat deze term in GenR wordt aangehaald.
Ook binnen GenR heeft de term Tora verschillende betekenissen. Vaak wordt de Pentateuch bedoeld en komt dit ook heel concreet in de tekst naar voren. In GenR 3.5 wordt bijvoorbeeld gesproken over het getal vijf als het aantal boeken van de Tora. In GenR 68.3 wordt met Tora echter expliciet de hele Tenach aangeduid: Tora, Profeten en Geschriften, en in GenR 12.2 wordt *Torot* gebruikt om in het algemeen wetten aan te duiden[312].
In de tekst die in mijn onderzoek centraal staat, GenR 1, wordt nergens expliciet gemaakt wat met Tora bedoeld wordt. Het is niet uit te sluiten dat ook binnen GenR 1 de term Tora verschillende betekenissen heeft. Alleen in GenR 1.10 lijkt duidelijk dat het om een schriftelijk document te gaan. Het is aannemelijk dat hier de term Tora in de betekenis van de vijf boeken van Mozes bedoeld is. Elke letter in de Tora is van belang: de wereld is geschapen met een *beth* en niet met een *alef* en er is (1.11) een theologische reden voor dat een aantal letters in het Hebreeuwse alfabet aan het einde van een woord een andere vorm hebben. De Tora is daarnaast ook iets heel concreets: De Tora is door JHWH geschapen en heeft een rol als scheppingsmiddel gehad (1.1)[313].
In latere rabbijnse discussies wordt soms de pre-existente Tora wel specifiek als een schriftelijk document gezien. Men vraagt zich dan bijvoorbeeld af waarop die Tora geschreven is als er nog geen perkament was[314].

Hoewel de tekst bij eerste lezing de indruk geeft dat het om een document gaat, zijn er ook goede argumenten om de term in dit hoofdstuk breder op te vatten en te verstaan als de hele mondelinge en schriftelijke Tora.
Het eerste argument hiervoor is de vereenzelviging met de Wijsheid. De Wijsheid zelf is in Spreuken concreet geworden doordat zij een persoonlijkheid krijgt, maar niets wijst erop dat zij daarmee ook

[310] Bijvoorbeeld Sifrei Deut. 351. Bron: Safrai, 1987, p. 44.
[311] Safrai, 1987, p. 45.
[312] Saillant detail: dit gebeurt ter verduidelijking van de stelling dat de wereld omwille van de Tora geschapen is.
[313] Urbach (1975, p. 287) merkt op dat dit beeld van de Tora strijdig is met het karakter van openbaring op de Sinaï 26 generaties na de schepping. Deze beelden sluiten elkaar echter niet uit. Sterker nog, voor de rabbijnen loste het een probleem op! Zij vroegen zich af hoe Adam en Abraham rechtvaardige mensen zouden kunnen zijn zonder de Tora. Hun oplossing hiervoor was dat zij van JHWH wel degelijk kennis van de wet hadden gekregen[313]. Dat de Tora op de Sinaï aan Mozes werd geopenbaard wil dus nog niet zeggen dat er daarvoor geen Tora was.
[314] Zie ook eerder bij voetnoot 238 (p. 63).

iets stoffelijks is. Het is vanuit deze optiek geen grote stap om ook de mondelinge traditie of zelfs de studie van de Tora te vereenzelvigen met de Wijsheid.
Het tweede argument komt voort uit de rol die de Tora voor de rabbijnen vervulde. Hoewel duidelijk is dat Tora de beperkte betekenis van Pentateuch kan hebben, is in het dagelijks leven van de rabbijnen *Tora* veel breder. Het belang ervan kan nauwelijks worden overschat, en dat komt ook in GenR 1.4 tot uitdrukking: hier wordt zelfs gesteld dat de wereld is geschapen omwille van de Tora. De hoogst denkbare autoriteit wordt zo aan het begrip Tora toegedicht, wellicht voortkomend uit de behoefte van de rabbijnen om niet alleen de Tora, maar ook zichzelf autoriteit te verschaffen.
De midrash van de dingen die voor de wereld geschapen werden laat tenslotte zien dat pre-existente zaken niet altijd van stoffelijke aard hoeven te zijn. In het rijtje komen termen voor als de Naam van de Messias en de inkeer. Het geheel van deze midrash laat dan ook de mogelijkheid open dat onder Tora een niet-stoffelijke werkelijkheid kan worden verstaan[315].

Het is niet mogelijk om een sluitende conclusie te trekken over de betekenis van het begrip Tora in GenR 1. De tekst zelf problematiseert het niet en spreekt alleen over Tora. Juist dit gegeven brengt mij er echter toe het begrip zo min mogelijk te willen inperken. Hoewel in GenR 1.10 waarschijnlijk de Pentateuch bedoeld wordt, is het niet noodzakelijk dat deze betekenis voor het hele hoofdstuk geldt. Ik acht het waarschijnlijk dat GenR 1.10 alleen de aandacht vestigt op een bepaald aspect van Tora. Dit zegt verder weinig over de functie van het begrip in het hoofdstuk als geheel. Het komt mij het meest aannemelijk voor dat de term Tora in GenR 1 zo ruim mogelijk moet worden gelezen. Juist een dergelijke lezing past het beste in een boodschap waarbij de Tora zo heel belangrijk wordt gemaakt. Als Tora in brede zin wordt gelezen wordt immers niet alleen de autoriteit van de Pentateuch, maar van de hele rabbijnse traditie onderstreept.

6.2.2 De Wijsheid als godin

In Spr. 8 wordt de Wijsheid gepresenteerd als persoon. Niet alleen omdat zij zelf aan het woord is, maar ook de gedragingen die zij bespreekt zijn antropomorf van aard. Omdat de verpersoonlijking van de Wijsheid de directe achtergrond vormt van de verpersoonlijking van de Tora is het van belang na te gaan waar dit beeld vandaan komt. Het zou kunnen worden afgedaan als een poëtisch instrument. In poëzie is het immers helemaal niet ongebruikelijk om allerlei zaken antropomorfe eigenschappen toe te kennen.
Bij de bestudering van de Tenach is dit echter te snel geredeneerd. De oorsprong voor de manier waarop de Wijsheid in Spreuken aan het woord komt ligt waarschijnlijk in het polytheïstische Israël van voor de Babylonische ballingschap[316]. In het Kanaänitische pantheon is de Wijsheid een godin, wellicht de gemalin van Baäl Shamayin.
Boccaccini[317] wijst erop dat zelfs in post-exilische teksten zoals in Job 28 en Spreuken 1-9 nog een duidelijk polytheïstisch wereldbeeld te zien is, al is er dan al wel wat veranderd en heeft Elohim weliswaar niet de alleenheerschappij, maar is hij al wel de machtigste van alle goden.

[315] Zie hierover ook par. 5.5.1
[316] Boccaccini, 2008, p. 61.
[317] Boccaccini, 2008, p. 62. In Job 28 komen bijvoorbeeld de goden Tehom, Yam, Abaddon en Muet aan het woord. In de tekst zoals we die nu kennen lijkt het echter een puur poëtische exercitie en wordt een monotheïstisch wereldbeeld geen geweld aangedaan wanneer bijvoorbeeld de afgrond en de dood aan het woord zijn.

In Spr. 8 wordt de Wijsheid, tot dan toe onbereikbaar voor de mensen, door JHWH dicht bij de mensen geplaatst. Zij is een godin, die door Elohim is verworven[318]. De schepping van de Wijsheid staat daarmee ook niet ter discussie[319], zij is er gewoon en met behulp van de Wijsheid heeft Elohim de wereld geschapen. Zij kan pre-existent genoemd worden, maar eigenlijk is dat in dit verband geen zinvolle uitspraak, omdat niet denkbaar is dat ze dat *niet* zou zijn. Ook Elohim wordt niet pre-existent genoemd.
Dat Spreuken 8 in de loop van de tijd werd gelezen tegen een monotheïstische achtergrond vereist een interpretatie die recht doet aan de tekst, maar waarin de Wijsheid niet langer een godin is. De Wijsheid was dus geen godin, maar was er al wel vóór de schepping, en uit vers 30 valt zelfs op te maken dat zij JHWH bij de schepping heeft geassisteerd[320].
Volgens Kister[321] kan de Wijsheid in het rabbijnse jodendom worden gezien als het *hart* van JHWH. Het is dit hart waarbij JHWH volgens GenR 8.3[322] te rade ging toen hij zei: *Laat ons mensen maken*. Hiermee is meteen een groot probleem met deze tekst opgelost[323], want het hart/ de Wijsheid/ de *Logos* van JHWH maakt uiteraard onlosmakelijk deel van hem uit.
Kister[324] laat zien dat de verpersoonlijkte Wijsheid juist op deze manier van pas kan komen in discussie met de gnostici en dat juist de exegese van de Spreukentekst daarbij een belangrijke rol heeft gespeeld. Waar de gnostici een grote rol aan de engelen toekennen, wordt de Wijsheid ingebracht als enige echte adviseur van JHWH. Doordat de Wijsheid zo dicht bij JHWH staat komt ook het monotheïsme, dat door de afwijzing van de inbreng van de engelen verdedigd wordt, niet via een andere weg alsnog in gevaar. Toch krijgt de interpretatie van de Wijsheid als het hart van JHWH in het eerste hoofdstuk van GenR te weinig bijval. De Wijsheid in de vorm van de Tora kan ik daar niet lezen als het hart van JHWH. De overeenkomst met GenR 8.3 is duidelijk: ook in GenR 1.1 gaat JHWH te rade bij de "Wijsheid", maar deze vervult toch een heel eigen rol.
Lietaert Peerbolte[325] neemt een andere positie in en lokaliseert de personificatie van de Wijsheid in het raamwerk van een *inclusief monotheïsme* van het vroege jodendom. Hoewel er sprake is van een monotheïsme met alleen JHWH als de ware God, werd deze wel omringd door hemelse wezens en engelen. Zoals Kister[326] aangeeft is dit een complex gegeven, omdat de engelen enerzijds door JHWH geschapen waren, maar anderzijds ook deel uitmaakten van de goddelijkheid.
Dit inclusief monotheïsme geeft ruimte aan een hemelse status van de Wijsheid en op die manier moeten volgens hem ook de beschrijvingen over de Wijsheid in *Ben Sira* en de *Wijsheid van*

---

[318] Spr. 8:22. קָנִי wordt in GenR 1.1 wel degelijk verstaan in de betekenis van scheppen of maken, maar dat is niet de oorspronkelijke lading. De betekenis *verwerven* verwijst dit naar een pantheon waarin goden met elkaar kunnen trouwen. Zie Boccaccini, 2008, p. 62. Ook Philo ziet de wereld als product van de gemeenschap tussen JHWH en de Wijsheid; zie par. 5.4.1.
[319] De Nieuwe Bijbel Vertaling leest in vers 22 dat zij wel concreet geschapen is, maar dat zou ik op grond van de Hebreeuwse brontekst niet voor mijn rekening willen nemen.
[320] Zoals nog uitgebreid aan de orde komt (par. 5.4.1) is de vertaling van אמון allesbehalve eenvoudig.
[321] Kister, 2006, p. 573-574. Deze vereenzelviging wordt door Kister uitgebreid besproken.
[322] Hoewel de tekst in GenR 8.3 zelf het hart van JHWH niet direct aan de Wijsheid koppelt, is het interessant om te zien dat ook hier een mashal is opgenomen van een koning die een paleis laat bouwen door een architect. De architect is zijn raadsman, en dit wordt heel ver doorgetrokken: zonder raadsman begint de koning niets.
[323] Maar niet voor heel GenR: in GenR 17.4 wordt door R. Acha aangegeven dat er een meervoud staat omdat JHWH bij zijn engel-dienaren te rade gaat om Adam te scheppen.
[324] Kister, 2006, p. 579, 586.
[325] Lietaert Peerbolte, 2008, p. 232-235.
[326] Kister, 2006, p. 581n104.

Salomo[327] worden gelezen. Hetzelfde geldt voor de Logos zoals voorgesteld door Philo en Justinus Martyr[328]. Ook Boyarin[329] wijst erop dat in de eerste eeuw mogelijk de meerderheid van de joden er een binitarisch godsbeeld op na hield. De theologie van de Logos werd volgens hem geïdentificeerd met de theologie van de Twee Machten, die later door de rabbijnen werd afgezworen als ketterij[330]. Ik acht het mogelijk dat met deze constructie het monotheïsme beschermd kon worden zonder dat de noodzaak ontstond om alles wat daar een mogelijke bedreiging voor vormde overboord te zetten. De Wijsheid kon niet langer als godin worden gezien, maar in de rol van de Tora wel een ultieme positie veroveren, die bovendien de rabbijnen een grote mate van autoriteit verschafte. De vraag blijft echter wel hoe geregisseerd zich deze ontwikkeling heeft voltrokken.

6.2.3 Identificatie van de Tora met de Wijsheid

Boccaccini[331] ziet de eerste opening die de mogelijkheid geeft de relatie tussen de Wijsheid en de Tora uit te werken ontstaan in de derde eeuw BCE, als de wijsheidstraditie haar intrede doet in priesterlijke kringen. In het boek *Tobit*[332] wordt de meer "volkse" wijsheidstraditie van net zoveel waarde geacht als de Wet van Mozes.
In de *Wijsheid van Jezus Sirach*[333] wordt de Wijsheid niet meer als godin gepresenteerd, maar is zij een hemels wezen dat de mensen onderwijst. In hoofdstuk 24 wordt vermeld dat zij geschapen is en zocht naar een plaats om te verblijven. Die vond zij bij het volk Israël in de Tempel. In ditzelfde hoofdstuk wordt in vers 23 voor het eerst een directe relatie gelegd tussen de Tora en de Wijsheid[334]. De Wijsheid ligt besloten in de Tora. Boccaccini[335] wijst er op dat in deze tekst door sommigen[336] onterecht al de identificatie van de Wijsheid met de Tora wordt gelezen. De Wijsheid en de Tora zouden om dat te kunnen zeggen over dezelfde eigenschappen moeten beschikken, en dat is niet aan de orde. De Wijsheid manifesteert zichzelf in de Tora en niet omgekeerd. De Tora wordt geen hemels wezen en is ook niet pre-existent zoals de Wijsheid dat wel is. Immers, de Tora was er pas toen deze op de Sinaï aan Mozes werd gegeven. Latere tradities zijn met dit gegeven hun eigen weg gegaan, maar dat kan niet worden toegeschreven aan Sirach.
Het belang van de Tora wordt nu echter al heel groot: zonder de Tora is er geen toegang tot de Wijsheid meer.

Philo[337] associeert de Wijsheid met de *Logos* (Λογος). De Logos is net zo'n ongeschapen hemels wezen als de Wijsheid en wordt zelfs een andere naam voor de Wijsheid, zoals ook Begin, Beeld en Visioen dat zijn. de Wijsheid (Σοφια) van JHWH is de Logos van JHWH. In het Hellenistische jodendom worden Wijsheid en Logos op deze manier uitwisselbaar, concreet uitgedrukt in de *Wijsheid van Salomo* 9:1-2:

---

[327] Alexandrië, eerste eeuw CE.
[328] Zie hoofdstuk 7.
[329] Boyarin, 2004, p. 131.
[330] Boyarin, 2004, p. 145. Zie over dit onderwerp verder paragraaf 6.6.
[331] Boccaccini, 2008, p. 64.
[332] Tobit 1:8.
[333] Begin tweede eeuw BCE.
[334] N.B. In dit vers wordt heel expliciet gesproken over de Tora als de Wet die Mozes op de Sinaï heeft ontvangen. Hoewel zelfs in die vorm Tora veel kan betekenen (ook de mondelinge traditie), lijkt in dit geval gewezen te worden op de vijf boeken van Mozes.
[335] Boccaccini, 2008, p. 64-65.
[336] Schäfer, 1975, p. 179, doet dit bijvoorbeeld wel.
[337] Boccaccini, 2008, p. 67. De tekst van Philo staat in: *Legum Allegoriae* I, 43:65.

θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν **λόγῳ** σου καὶ τῇ **σοφίᾳ** σου κατασκευάσας ἄνθρωπον

God van de vaderen, heer van ontferming, U heeft door middel van uw Woord alle dingen geschapen en in uw Wijsheid heeft u de mens gemaakt…

Boccaccini[338] stelt zich op het standpunt dat omdat de Wijsheid en de Logos hier transcendente entiteiten zijn, het onmogelijk is om de Wijsheid hier met de Tora te identificeren. Er is ook een verschil: waar de Wijsheid pre-existent en van eeuwigheid is, is de Tora dat niet. De Tora is als geschapen Wet van Mozes onlosmakelijk verbonden met de kosmos. Het Hellenistische jodendom is niet meer primair georiënteerd op Tempel of Tora, maar op de Wijsheid.
Het rabbijnse jodendom maakte als het ware een omgekeerde beweging. Zij kenden de Logos-theologie en de gerichtheid op de Wijsheid, en wezen deze af als leer van Twee Machten in de Hemel[339]. Hoe de Wijsheid dan gezien moest worden was voor hen duidelijk: alles wat Wijsheid is, is Tora! Door de Tora met de Wijsheid te verbinden wordt haar de kans om als godheid gezien te worden ontnomen en wordt tegelijkertijd de autoriteit van de Tora gevestigd.

Zijn in GenR 1 de Wijsheid en de Tora volstrekt identiek aan elkaar, dit beeld is niet uniform in heel GenR. De Wijsheid komt in GenR in 27 paragrafen[340] voor, waarvan ca. tien keer in relatie tot de Tora. In de meeste gevallen wordt de wijsheid gebruikt in de klassieke vorm, d.w.z. wijsheid als eigenschap die een mens al dan niet bezit.
Opvallend is de manier waarop in GenR 17.5 (met een parallel in 44.17) over de Tora en de Wijsheid worden gesproken. De Tora wordt hier niet helemaal vereenzelvigd met de Wijsheid, maar is een bepaalde vorm van Wijsheid. De tekst gaat over Adam, die in een diepe slaap is gevallen zodat JHWH een rib uit zijn lijf kan nemen.

רבי חנינא בר יצחק אמר
ג׳ נובלות הן
נובלת מיתה שינה נובלת
נבואה חלום נובלת העולם הבא שבת
רבי אבין מוסיף עוד תרתין נובלת אורה של מעלה גלגל
חמה נובלת חכמה של מעלה תורה:

Rabbi Chanina b. Yitschaq sprak:
Er zijn drie incomplete[341] dingen:
de incomplete vorm van de dood is de slaap,
de incomplete vorm van een profetie is een droom,
de incomplete vorm van de komende wereld is de Shabbat.
R. Avin voegt dan toe:
de incomplete vorm van het hemelse licht is het hemellichaam van de zon;
de incomplete vorm van de hemelse Wijsheid is de Tora.

[338] Boccaccini, 2008, p. 68. Ook hier is Philo de basis: *De Opificio Mundi* 3.
[339] Boyarin, 2004, p. 131 e.v. Zie ook par. 6.6.
[340] Ik heb hiervoor een beperkte analyse op het woord Wijsheid in GenR uitgevoerd, zie voor het hele overzicht Bijlage 4.
[341] נובלת Incompleet in de zin van minderwaardig, niet perfect.

Juist door het verschil tussen Tora en Wijsheid op deze manier te markeren wordt enerzijds het verband tussen beide uitgelegd, maar anderzijds wordt ook een onmiskenbaar verschil naar voren gebracht[342]. Dit roept vragen op met betrekking tot de manier waarop de tekst van Spreuken 8 zo gemakkelijk en vanzelfsprekend geciteerd wordt als tekst over de Tora en niet over de Wijsheid. Wellicht was het in de vierde eeuw zo gebruikelijk geworden om Spreuken 8 als tekst over de Tora te lezen dat een andere optie eenvoudig niet meer werd overwogen.
De eerder geschetste mogelijkheid dat de Wijsheid onlosmakelijk deel van JHWH zelf uitmaakt gaat niet meer op wanneer zij wordt vereenzelvigd met de Tora. Van de Tora kan veel gezegd worden, maar het is geen deel van JHWH zelf[343].

Vanuit de overeenkomsten die er zijn tussen de identificatie van de Tora met de Wijsheid en de identificatie van Christus met de Wijsheid kan nog beargumenteerd worden dat in de rabbijnse visie een polemiek tegen de identificatie van de Wijsheid met Christus te herkennen is. Boyarin[344] beschrijft helder hoe het standpunt van de rabbijnen in dat geval functioneert: waar in de termen van Johannes de Logos uit het Boek wordt vervangen door de Logos die in Christus geïncarneerd is, wordt door de Rabbijnen de Logos juist tot het Boek beperkt. Alle Logos daarbuiten wordt benoemd als de leer van de Twee Machten en als christelijk bestempeld.

Ik zie in de tekst van GenR geen expliciete aanwijzing dat het de christelijke interpretatie van de Logos is geweest die de rabbijnen tot de identificatie van de Wijsheid met de Tora heeft aangezet. Ik houd echter rekening met de mogelijkheid dat zich parallel twee ontwikkelingen hebben voltrokken, waarbij enerzijds binnen de joodse context de identificatie van de Wijsheid met de Tora plaatsvond en anderzijds een reactie werd geformuleerd op de manier waarop in het christendom Christus met de Wijsheid/Logos werd geïdentificeerd.

6.3 Geschiedenis

Om het onderwerp pre-existentie van de Tora te kunnen duiden is het noodzakelijk een beeld te geven van de geschiedenisopvatting in het rabbijnse jodendom. Het rabbijnse jodendom is niet gericht op geschiedenis en kent dan ook in het geheel geen geschiedschrijving. Zelfs een woord voor *geschiedenis* ontbreekt in het vocabulaire[345].
Alles draait om het hier en het nu. Dit heeft echter niet de negatieve lading die de hedendaagse westerse samenleving eraan geeft, waarbij dit betekent dat mensen niet nadenken over hun toekomst of de toekomst van anderen, geen betekenis toekennen aan het menselijk bestaan en vooral op zoek zijn naar genot.
Het belang van het hier en nu van de rabbijnen is iets anders: zij zijn niet op zoek naar de oorspronkelijke betekenis van de teksten in de Tora, maar proberen er de vragen van hun eigen tijd

[342] Deze gedachte ontwikkelt zich later in het kabbalisme tot de idee dat er een aardse en een hemelse Tora bestaan, en dat op zich levert dan weer het risico op dat er twee Tora's zouden zijn en dus twee machten. Zie Heschel, 2007, p. 276-277.
[343] Zo bijvoorbeeld ook Kister, 2006, p. 585.
[344] Boyarin, 2004, p. 129.
[345] In zijn essay Zakhor laat Yerushalmi (1982) zien hoe de rabbijnen er een geritualiseerde en theologisch-mythologische opvatting van geschiedenis op na houden, een van een volstrekt andere aard is dan de historiografische benadering van de negentiende eeuw.

mee op te lossen. De problemen uit de eigen tijd zijn geen andere dan die van vroeger tijden, zo is de gedachte. Men beroept zich hierbij op de tekst van Prediker 1:9:

מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה וְאֵין
כָּל־חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

> *Wat er was, zal er altijd weer zijn, en wat gedaan is, dat zal altijd weer gedaan worden. Er is niets nieuws onder de zon*[346].

Goldberg[347] zegt het zo: *de rabbijnen maakten niet de fout om historie en geschiedenis te verwisselen. Voor hen golden morele en geen materiële causaliteiten.* Er is wel wat nieuws onder de zon, maar niet in materiële zin. Het nieuwe zit in een steeds weer nieuwe ervaring met JHWH. De wereld is niet door de mensen verdorven, maar kan alleen in de gemeenschap tussen JHWH en de mens voltooid worden. In de midrash van de dingen die voor de wereld geschapen werden komt dit het sterkst tot uitdrukking: daar wordt de geschiedenis, zoals JHWH die met de mens heeft voorzien, betrokken in de schepping.
Uiteindelijk bleek de wereld toch weer niet helemaal onveranderlijk te zijn. De Tenach en de mondelinge Tora bleken in de eerste eeuwen van de gangbare jaartelling niet meer altijd een antwoord te kunnen formuleren op de vragen van alledag. Dit heeft ertoe geleid dat voor het eerst de mondelinge Tora op schrift werd gesteld in de Mishna, waarvan de redactie in ca. 200 CE plaatsvond.

6.4 Pre-existentie

Vanuit de christelijke traditie is de eerste associatie met pre-existentie die van eeuwigheid. Een *protologie* zoals er ook een *eschatologie* is. De pre-existente Messias is er altijd al geweest en zal er altijd zijn. Pre-existent zijn impliceert ongeschapen zijn, pre-existentie verwijst in zekere zin meer naar de toekomst dan naar het verleden.
Dit is niet de manier waarop het rabbijnse jodendom met pre-existentie omgaat. Eeuwigheid is nauwelijks een goed te hanteren term. Veel teksten bespreken de zaken die er voor de schepping waren en gaan daarbij ook in op de manier waarop die dingen er dan voor de schepping waren. Kenmerkend hiervoor is dat het nooit over eeuwigheid gaat. Ook datgene wat vooraf ging aan de wereld is geschapen, alleen eerder. Over de Tora worden bijvoorbeeld onder meer de volgende uitspraken gedaan:

- *Zes dingen gingen vooraf aan het begin van de wereld. Er waren daaronder die geschapen werden, en er waren daaronder waarvan het gepland was om ze te scheppen.*
- *De Tora en de Troon der Glorie werden geschapen*[348].

---

[346] Nieuwe Bijbel Vertaling. In de Midrash Rabba komt de tekst zeven keer voor. Vooral de tekst van Exodus Rabba 15.21 is typerend, omdat het daar wordt geproblematiseerd: in Jesaja 42:9 staat dat er nieuwe dingen zullen zijn. Er blijken in de Tenach tien dingen gevonden te kunnen worden die vernieuwd worden in de Komende Tijd.
[347] Goldberg, 1997, p. 160.
[348] GenR 1.4.

Er wordt geen uitspraak gedaan over de tijd, maar de Tora en de Troon der Glorie zijn wel gewoon geschapen, alleen eerder dan de wereld.

- *De Tora ging de wereld met tweeduizend jaar vooraf*[349].

- Tweeduizend jaar voordat de wereld werd geschapen, schiep God de Tora…[350]

- *Het woord dat hij opdroeg aan duizend generaties, wat verwijst naar de Tora*[351]. Dit betekent dat de Tora de wereld vooraf ging met 974 geslachten, want de Tora werd 26 geslachten na de schepping aan Mozes gegeven[352].

Schäfer[353] vat in zijn artikel over de geschiedenisopvatting van de rabbijnen de term pre-existentie wel op als eeuwigheid. Hij concludeert op basis hiervan dat er in GenR 1.4 geen sprake is van pre-existentie, want de Tora en de Troon der Glorie werden echt geschapen. Dit maakt duidelijk dat de term pre-existentie voor meerdere interpretaties vatbaar is. Het kan zowel de betekenis hebben van eeuwig en ongeschapen als alleen maar reeds aanwezig voordat de wereld er was (geschapen of niet is dan een volgende discussie).
Een goede benadering van pre-existentie waarin ook de functie ervan tot uitdrukking komt geeft Byrne[354]. Hij geeft aan dat de pre-existentie van Christus betekent dat hij tot een andere categorie behoort dan het geschapen tijdelijke. Eeuwigheid transcendeert de tijd, wat wil zeggen dat de eeuwigheid wel boven de tijd uitgaat, maar er niet los van staat. Dit betekent dat ook Christus niet los staat van de schepping (ruimte, tijd), maar deze tegelijkertijd transcendeert door zijn pre-existentie.
De pre-existentie zoals deze wordt gehanteerd in GenR is wel een begrip dat met tijd te maken heeft, het gaat er eenvoudig om dat de Tora er al was voordat de wereld werd geschapen. In feite is pre-mundiaal of pre-mordiaal een meer adequate duiding van het pre-existente karakter van de Tora. Aan de andere kant is ook aan deze pre-existentie wel degelijk de gedachte verbonden dat de Tora boven het geschapen tijdelijke uitgaat, omdat ook aan de Tora door haar pre-existent te maken een heilshistorische betekenis wordt toegekend vanuit het verbindende element dat de Tora zo gaat vormen tussen hemel en aarde, tussen het goddelijke en het materiële.

6.5 Creatio ex Nihilo

6.5.1 Inleiding

GenR is de vroegste rabbijnse tekst waarin zo duidelijk wordt gesproken over de Creatio ex Nihilo gedachte. Het is van belang om na te gaan hoe met deze gedachte werd omgegaan en wat vervolgens de plaats is van de pre-existentie van de Tora hierin.

---

[349] Hooglied Rabba 5.10. De verwijzingen zijn naar Spr. 8:22 (יום יום) en vervolgens naar Ps. 90:4, waar één dag gelijkgesteld wordt aan duizend jaar.
[350] Targum Neofiti, Gen. 3:25. Zie Bocchacini, 1995, p. 344.
[351] GenR 28.4, verwijzend naar Ps. 105:8.
[352] Freedman, 1951, p. 226n1.
[353] Schäfer, 1975, p. 172.
[354] Byrne, 1997,p. 311.

Zoals net al bij de term pre-existentie aan de orde kwam is het moeilijk om het onderscheid te maken tussen eeuwigheid en het al dan niet geschapen zijn van iets.

6.5.2 Creatio ex Nihilo als theologisch concept

De Creatio ex Nihilo gedachte zoals die een rol speelt in het rabbijnse jodendom is een theologisch en minder een kosmologisch concept. De interesse ligt niet zo zeer bij de vraag hoe de wereld in elkaar zit, maar meer bij de vraag naar de krachten die daarvoor verantwoordelijk zijn. Dit gegeven wordt vervolgens op de geschiedenis geprojecteerd en krijgt daardoor (al dan niet) een heilshistorische betekenis. Alles waar de hedendaagse westerse wetenschap op gebouwd is in termen van kosmologie, geschiedenis en filosofie ontbreekt in de rabbijnse traditie of heeft er op zijn minst een volstrekt ander karakter.
Filosofie maakt in beginsel geen deel van uit van de manier van denken in het Jodendom[355], de kern ligt in de praxis en in de ethiek. Geen orthodoxie[356], maar orthopraxie. Dit betekent niet dat men filosofische onderwerpen uit de weg ging, maar het zegt wel iets over de omgang ermee. Ideeën van anderen kunnen al dan niet worden geïncorporeerd in het eigen denken als er vragen of problemen die op dat moment spelen mee worden opgelost. Dezelfde vraag of hetzelfde idee kan daarbij voor verschillende situaties verschillende antwoorden bieden[357]. Bovendien blijven de bronnen daar altijd op dezelfde manier geschikt voor. De wereld verandert niet essentieel, *er is niets nieuws onder de zon*[358]. Niehoff[359] signaleert dat deze lijn zelfs wordt voortgezet in de context van een omgeving die haar opvattingen wèl systematiseert. Opmerkelijk in dit verband is wel dat het juist een filosoof is die in GenR 1.9 de discussie over Creatio ex Nihilo voert. Dit pleit voor meer voorzichtigheid in het wegredeneren van filosofie uit het joodse denken. Ook grote namen zoals Philo, Maimonides, Chasdai Crescas, Levinas en Buber die het jodendom in de loop van de geschiedenis heeft voortgebracht maken de discrepantie tussen jodendom en filosofie minder sterk.
De Creatio ex Nihilo gedachte is in GenR wel belangrijk (het draagt bij aan de autoriteit en de macht van JHWH), maar het is niet de centrale boodschap, want in andere passages in GenR wordt wel pre-existente materie verondersteld bij de schepping[360]. Het standpunt van R. Gamaliël in GenR 1.9 dat Gen. 1:2 niet over pre-existente materie gaat maar gewoon tot de schepping behoort werd kennelijk niet algemeen gedeeld.

---

[355] Samuelson, 1994, p. 77. Het Jodendom heeft zich overigens niet altijd aan aan de filosofie onttrokken; in de late middeleeuwen en in het begin van de 20ste eeuw was er wel sprake van joodse filosofie, maar Samuelson ziet dit als de uitzonderingen die de regel bevestigen.
[356] Boyarin, 2004, p. 131, ziet wel een soort orthodoxie in het rabbijns jodendom, zeker waar zij hun identiteit ten opzichte van anderen proberen te markeren.
[357] Samuelson (1994, p. 110) geeft hier een prachtige vergelijking voor: Rabbijnen wilden net zo goed goede antwoorden geven op vragen als wiskundigen. Ook voor de wiskunde geldt dat de dingen soms anders zijn dan ze lijken: 11 + 1 = 12 is net zo goed een juist antwoord als 11 + 1 = 100. De situatie waarin de vraag wordt gesteld is echter een andere: in het eerste geval wordt in een tientallig stelsel gewerkt, in het tweede geval in een tweetallig stelsel (nullen en enen, zoals ook een computer dit doet). De vragen lijken over hetzelfde te gaan, maar blijken anders te zijn. Dit betekent tevens dat het kan lijken alsof twee uitspraken met elkaar in conflict zijn zonder dat dit werkelijk het geval is.
[358] Pred. 1:9.
[359] Niehoff, 2005, p. 55 en 64.
[360] Niehoff, 2005, p. 47 haalt als bewijstekst GenR 10.3 aan, waar wordt gezegd dat de wereld werd geschapen van een bal van vuur en een bal van sneeuw. Ook in GenR 1.5 wordt gesproken in termen van pre-existente materie: daar wordt de aarde volgens Bar Qappara geschapen uit תהו ובהו.

6.5.3 Plato en Philo

In de eerste eeuw discussieert de joodse filosoof Philo van Alexandrië[361] over de kwestie aan de hand van de *Timaeus* van Plato. Philo schaart zich in zijn *De Opificio Mundi*[362] achter het idee van Plato dat de wereld is geschapen aan de hand van ideeën met behulp van pre-existente materie. Volgens hem is dat voor de Tora niet anders en past de overlevering van Mozes prima in de lijn van Plato. Philo maakt wel één onderscheid: waar bij Plato de wereld van de ideeën een aparte entiteit vormen, is bij Philo de ideeënwereld een onderdeel van de Logos[363]. Dit betekent dat de ideeën zich bij God bevinden en geen wereld op zich vormen die zich mogelijk op een bepaalde plaats bevindt.

6.5.4 Een joodse of christelijke oorsprong?

Niehoff[364] acht op grond van teksten uit de Tweede Tempel periode[365] voldoende bewezen dat in die tijd in het jodendom geen Creatio ex Nihilo theologie bestond. De *Wijsheid van Salomo* maakt zelfs expliciet melding van ἐξ ἀμορφου ὕλης, wat juist het bestaan van pre-existente materie inhoudt. Anderzijds lijkt een passage uit 2 Makkabeeën[366] 7:28 te wijzen op het bestaan van een vroege Creatio ex Nihilo theologie in het (hellenistische) jodendom. De tekst luidt:

> …γνῶναι ὅτι **οὐκ ἐξ ὄντων** ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός
> καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται.
>
> *bedenk dat dit **niet** gemaakt is **uit bestaande dingen**[367]*
> *en dat het soort van de mensen ook op deze manier geworden is*.

Het gaat hier om de betekenis van οὐκ ἐξ ὄντων: niet uit bestaande dingen. Dit kan begrepen worden als Creatio ex Nihilo uitspraak. Niehoff[368] ziet echter meer verbanden met de ontologie van Plato, zodat de tekst begrepen moet worden als duiding van het feit dat de pre-existente materie niet gerekend moet worden tot de categorie van het bestaan. De positie van Niehoff is evenwel niet maatgevend. Kister[369] en bijvoorbeeld ook O'Neill[370] zien deze tekst juist als argument voor een vroege joodse Creatio ex Nihilo theologie.

---

[361] Eerste eeuw CE.
[362] *De Opificio Mundi* 2.9 en 5.21-22.
[363] Niehoff, 2005, p. 43. Urbach (1975, p. 199) ziet dit als argument om aan te nemen dat de gedachte over pre-existente zaken in GenR niet berust op de Ideeënleer van Plato.
[364] Niehoff, 2005, p. 44.
[365] 515 BCE – 70 CE.
[366] Hellenistisch-Joods geschrift uit de Tweede Tempel periode.
[367] "zijnde dingen": ptc.
[368] Niehoff, 2005, p. 44.
[369] Kister, 2007, p. 245-246. Hier is ook de algemene opvatting van Kister te zien als het gaat om ontwikkelingen in het jodendom, die hij op een andere plaats (Kister, 2006, p. 588) heel concreet weergeeft. Of het nu gaat om gnostici, aanverwante groepen of vroege christelijke denkers, al hun ideeën zijn voor zover zij van de joodse opvatting van monotheïsme afwijken, geworteld in oudere joodse interpretaties die juist als doel hadden het monotheïsme te benadrukken. Een spannende paradox!
[370] O'Neill, 2002. Zijn standpunt is dat er in elk geval al sprake is van een Creatio ex Nihilo theologie in de tijd van het Nieuwe Testament. Hij houdt ook de mogelijkheid open dat Philo een Creatio ex Nihilo gedachte laat zien, maar dit overtuigt niet bij Philo's woorden dat niets uit het niet-bestaande voort kan komen.

Een volgend argument van Niehoff is dat de term תהו ובהו niet wordt geproblematiseerd in de beschrijving van de schepping in Jubileeën 2. Volgens Kister[371] is de achtergrond hiervan dat de Griekse Septuagint het begin van Gen. 1:2 vertaalt met termen die geen substantiva, maar adiectiva zijn[372], maar Niehoff ziet in de tekst in Jubileeën juist een betekenis waarin woestenij vooraf gaat aan orde en neemt bovendien niet aan dat de auteur van Jubileeën gebruik maakte van de Septuagint als bron. Jubileeën zelf is oorspronkelijk in het Hebreeuws geschreven[373]. Over deze kwestie zal het laatste nog niet geschreven zijn. Het is op zijn minst opvallend dat Jubileeën helemaal niet op het תהו ובהו in gaat, maar vervolgens wel de duisternis en de geest bij de dingen laat horen die geschapen werden.
De Creatio ex Nihilo gedachte is volgens Niehoff[374] via het christendom bij de rabbijnen terecht gekomen. De christenen hadden in de tweede eeuw de filosofie van Plato afgewezen. Theofilus en Irenaeus ontwikkelden aan het einde van de tweede eeuw vanuit een polemische houding tegenover Plato een Creatio ex Nihilo theologie. Ook Tertullianus[375] hing deze nieuwe visie aan, die terug te vinden is zijn geschrift tegen Hermogenes[376], waarmin hij probeerde op basis van Gen 1:2 het bestaan van pre-existente materie te bewijzen[377]. Tertullianus heeft er een steekhoudend argument voor: als God de wereld zou scheppen vanuit eeuwige pre-existente materie, dan zou Hij daarmee iets tijdelijks scheppen vanuit iets eeuwigs en dus iets maken wat minder is dan het was. Dat is strijdig met God zelf.
Kister zit, zoveel is duidelijk, op een ander spoor en ziet op basis van de tekst in Jubileeën en 2 Makkabeeën aanwijzingen dat de Creatio ex Nihilo gedachte zoals die in GenR 1 wordt gepresenteerd niet direct afkomstig is van vroege christelijke auteurs, maar wel degelijk leunt op oudere joodse bronnen. Deze bronnen hebben niet een heel sterke Creatio ex Nihilo theologie gepropageerd, maar leverden er wel de bestanddelen voor. Vroege christelijke kerkvaders hebben deze ingrediënten dankbaar opgepakt en vertaalden het geschapen zijn van voorwereldlijke dingen naar een Creatio ex Nihilo.
De discussie tussen Niehoff en Kister is interessant, maar vooralsnog onbeslist. Waar Niehoff soms signalen voor Creatio ex Nihilo in het vroege jodendom gemakkelijk wegredeneert, baseert Kister zich in mijn opvatting op veel indirecte informatie. Een onbesliste strijd kan echter ook waardevol zijn; er ontstaat toch een beeld van de mogelijke lijnen waarlangs de theorie zich heeft ontwikkeld. Dat daarbij een uitwisseling van kennis en ideeën tussen joden en christenen een rol heeft gespeeld spreken Niehoff en Kister geen van beide tegen. Daarnaast moet waar gesproken wordt over joden en christenen nog rekening gehouden worden met de vraag hoe het onderscheid tussen beide groepen te maken is[378].

In GenR komen veel elementen terug die onderdeel uitmaken van de discussie. Daar concludeer ik voorlopig uit dat Niehoff en Kister op zijn minst de juiste thema's aan de orde stellen. Ik acht

[371] Kister, 2007, p. 254, maar Niehoff, 2005, p. 44n35 haalt een eerder citaat met dezelfde bevinding aan.
[372] ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος: *en de aarde was ongezien* (of onzichtbaar) *en ongevormd*.
[373] Van Ruiten, 2000, p. 2.
[374] Niehoff, 2005, p. 50.
[375] Christelijke kerkvader, 160-230 CE. Hägglund (1997, p. 40 e.v.) schaart hem onder de antignostische kerkvaders. Tertullianus was de grondlegger van de triniteitsleer.
[376] Hermogenes concludeert dat God de wereld geschapen heeft uit Zichzelf, uit niets of uit iets. Hij komt erop uit dat het iets moet zijn en dat er dus een pre-existente materie was. Daar gaat Tertullianus tegenin.
[377] Dit is precies wat ook in GenR 1.9 gebeurt!
[378] Zie hierover par. 3.9

voldoende aangetoond dat de ideeën over Creatio ex Nihilo in GenR in wisselwerking met vroege christelijke denkers tot stand is gekomen. Het zou waardevol zijn om in GenR nog verder te zoeken naar aanwijzingen voor een vroege joodse Creatio ex Nihilo theologie, maar dat past niet meer binnen de kaders van mijn onderzoek.

6.5.5 Creatio ex Nihilo en de pre-existente Tora

De Creatio ex Nihilo gedachte is van groot belang èn van grote invloed op de gedachte van de pre-existente Tora.
Allereerst betekent het aanhangen van Creatio ex Nihilo dat de Tora ook geschapen is en er niet altijd al geweest kan zijn[379]. Dit lijkt vanzelfsprekend, maar is dat niet. Wanneer het pre-existente niet wordt geproblematiseerd, dan hoeft er ook niets over uitgelegd te worden. Dan kan een Tora pre-existent zijn om zichzelf en verwijst pre-existentie alleen naar de Tora als behorende tot een andere categorie dan de rest van de schepping[380]. Zodra echter een Creatio ex Nihilo theologie wordt gepresenteerd, dan is het ook nodig om iets over de aard van de pre-existentie te zeggen, want die is dan op een aantal manieren niet meer aanvaardbaar (d.w.z. als eeuwig, als oermaterie etc.).
Op deze manier geredeneerd lijkt het of er een traditie van een pre-existente Tora was die op enig moment met een Creatio ex Nihilo opvatting werd geconfronteerd, maar dat is niet de enige mogelijkheid. De pre-existente Tora kan ook juist het antwoord zijn op het ingewikkelde concept *niets* dat de Creatio ex Nihilo idee met zich meebrengt: als er niets was, waarmee heeft JHWH dan de wereld geschapen? Uiteraard met behulp van de Tora.
Het hier beschreven spanningsveld tussen Creatio ex Nihilo en een pre-existente Tora geven alleen nog maar aan hoe zij zich conceptueel tot elkaar verhouden. Hiermee is nog niet gezegd dat in de rabbijnse traditie ook een inhoudelijk verband tussen deze twee concepten wordt gelegd. Het is echter goed voorstelbaar dat juist vanuit de gedachte van een pre-existente Tora een Creatio ex Nihilo opvatting goed bruikbaar is. De Tora wordt op die manier immers op de belangrijkste plaats gezet die maar denkbaar is en dat zonder enige concurrentie: Creatio ex Nihilo als steunpilaar voor de autoriteit van de Tora. Deze functie van de Creatio ex Nihilo gedachte spoort in elk geval goed met de positie die deze gedachte in GenR 1.9 inneemt.

6.6 Twee Machten in de Hemel

Op verschillende plaatsen in GenR 1 wordt direct of indirect gerefereerd aan de gedachte dat er Twee Machten in de hemel zijn. In deze paragraaf zet ik kort de achtergrond van deze gedachte uiteen.
Een standaardwerk op het gebied van deze thematiek is in de jaren ’70 van de vorige eeuw geschreven door Alan Segal[381]: *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism.*
In de literatuur wordt soms heel expliciet gemeld dat met deze gedachte positie tegen gnostische groepen wordt ingenomen, terwijl op andere momenten het christendom als de opponent wordt gezien[382]. Volgens Segal wordt de verwarring veroorzaakt doordat de betekenis in de loop van de tijd

[379] Tenzij de Tora als goddelijk wordt gezien, maar daarvan is geen sprake.
[380] Zie ook de vorige paragraaf op dit punt.
[381] Segal, 1977.
[382] Segal, 1977, p. 3.

is verschoven. De oorspronkelijke achtergrond van de gedachte zou intern joods kunnen zijn en een herkomst hebben in de verschillende manieren waarop JHWH in de Tora wordt gepresenteerd[383]. Volgens hem ging het in eerste instantie om een positie tegen de christenen en werd later met name op gnostici gewezen. Het onderscheid is te maken door na te gaan hoe de Twee Machten zich tot elkaar verhouden. Als de tweede macht een helper, adviseur is van de eerste dan is sprake van een christelijke groep, wanneer de tweede macht complementair is aan de eerste en negatief wordt geduid, dan is conform de gnostische opvatting sprake van de Demiurg, de kwade schepper-god of Prins der Duisternis.
De visie van Segal is waardevol in de zin dat zij verklaart waarom geleerden tot verschillende antwoorden zijn gekomen op de vraag wie als de aanhangers van de Twee Machten werden gezien. Er zijn echter ook de nodige kanttekeningen bij deze visie te maken. In zijn introductie gaat Segal al uit van een vraagstelling die uitgaat van opponenten die gezocht moeten worden waarbij een aantal vanzelfsprekende groepen opduiken: heidenen, christenen en gnostici. Hiermee doet hij te weinig recht aan de complexiteit van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid waarin de gedachte werd gehanteerd. Bovendien laat hij met deze vooronderstelling te weinig ruimte voor de mogelijkheid van een intern joods (of misschien zelfs intern rabbijns[384]) debat, al ziet hij daar wel wortels voor deze gedachte.
Boyarin[385] gaat er net als Segal niet van uit dat het rabbijns jodendom vrij was van doctrine en uitsluitend als orthopraxie gedefinieerd kan worden, maar trekt wel een andere en opmerkelijke conclusie, namelijk dat de rabbijnse joden de leer van de Twee Machten in feite zelf in het leven hadden geroepen door een aantal elementen uit hun eigen religieuze bagage tot niet joods te verklaren. Juist door deze elementen te identificeren (en ze te verbannen naar het christendom) werden ze tot een leer die afgewezen diende te worden.
Schremer[386] bekritiseert zowel Segal als Boyarin en verwijt hen te denken vanuit een te christelijk paradigma, waarin alles draait om groepen die een systeem van geloof en dogmen hanteren en elkaar op basis daarvan rivaliseren. Hij doet een ander voorstel, waarbij het concept van de Twee Machten een theoretische optie wordt voor de joden (als één van vele) nu de onmacht van JHWH was gebleken uit de verwoesting van de Tempel en het verlies in de Bar Kochba opstand. JHWH bestaat niet of heeft zijn macht verloren[387]. De tweede macht die opstaat is de Romeinse Keizer. Schremer wijst weliswaar terecht op het punt dat soms heel snel groepen worden aangewezen, maar zijn conclusie dat het alleen gaat over een reactie op de grote verwoestingen vind ik te snel getrokken. Schremer doet hierbij te weinig recht aan de ontwikkeling van de gedachte. Ik vind het opmerkelijk dat hij niet heeft gezien dat Boyarin[388] wel degelijk uitgaat van het idee dat het concept van de Twee Machten uit het jodendom zelf afkomstig is. Boyarin gaat echter nog een stap verder en stelt zich op het standpunt dat de rabijnen dit concept op zeker moment tot niet-joods (d.w.z. christelijk) verklaarden en daarmee niet alleen een stap richting een orthodoxie zetten, maar tegelijkertijd de scheiding tussen jodendom en christendom hielpen te definiëren. Boyarin[389] vereenzelvigt hierbij de gedachte van de Twee Machten met de Logos theologie: de verpersoonlijkte

[383] Segal, 1977, p. 33 e.v.
[384] Zie bijv. Boyarin, 2004, p. 132.
[385] Boyarin, 2004, p. 130.
[386] Schremer, 2008, p. 230 e.v.
[387] Schremer, 2008, p. 251.
[388] Boyarin, 2004, p. 131.
[389] Boyarin, 2004, p. 130-131.

Logos (verwijzing naar Christus) wordt geïntroduceerd als Tweede Macht en via deze lijn wordt de Logos theologie als christelijk, maar vooral als niet-joods bestempeld.
De visie van Boyarin is dat de rabbijnse kritiek op de leer van de Twee Machten waarschijnlijk niet *over* het christendom gaat, maar de functie heeft van antwoord *op* het christendom[390]. Dit maakt het een onderdeel van de afbakening van de eigen identiteit, een beeld dat heel goed past bij de rode draad die in GenR 1 zichtbaar wordt.

Bij de interpretatie van de Twee Machten zoals deze in GenR worden gepresenteerd moet rekening gehouden worden met het ontwikkeling van het concept. Waar dezelfde tekst die waarschuwt tegen de gevaren van de Twee Machten op verschillende plaatsten wordt gehanteerd, kan de betekenis van die uitspraak verschillen en mogelijk niet meer naar dezelfde groep verwijzen. Hierbij is voorts van belang dat Twee Machten in de tweede eeuw een gestandaardiseerd begrip voor ketterij werd. Daaruit hoeft niet voort te vloeien dat het begrip vervolgens al zijn inhoudelijke betekenis verloor, maar mijns inziens wel dat teksten waarin sprake is van Twee Machten misschien niet altijd de waarschuwing daartegen als kernboodschap hebben. Zo kan bijvoorbeeld de éénheid van JHWH worden onderstreept door degenen die er Twee Machten op na houden af te wijzen, zonder dat het specifiek over de aanhangers van de gedachte van Twee Machten gaat.
In GenR 1 zie ik zelf een divers beeld ontstaan. In GenR 1.1 wordt de Tora met de Wijsheid geïdentificeerd, waarmee de Wijsheid geen godheid meer kan zijn. In GenR 1.7 wordt expliciet over de Twee Machten gesproken. Op grond van de Tora wordt aangetoond dat het niet zo kan zijn dat Twee Machten de wereld geschapen hebben. Het gaat hier over twee scheppers. Dit beeld zou op de Logos kunnen wijzen zoals deze in Joh. 1 wordt gepresenteerd. In GenR 1.3 ligt de nadruk op de JHWH als enige schepper doordat de positie van de engelen duidelijk wordt gemaakt. Dit beeld kan weer als reactie op een gnostisch beeld worden geïnterpreteerd. In GenR 1.12 ontstaat weer een ander beeld en zou de keizercultus ter discussie kunnen staan. GenR 1.14 is een algemene waarschuwing die enerzijds het belang van de afwijzing van de Twee Machten onderstreept, maar deze Twee Machten anderzijds niet definieert.

Mijn conclusie is dat het concept van de Twee Machten in de verschillende tradities die ten grondslag hebben gelegen aan GenR mogelijk op een expliciete opvatting hebben geduid, maar dat de diversiteit van het beeld in GenR laat zien dat in het eerste hoofdstuk van GenR niet naar een specifieke hantering van het begrip door een bepaalde groep wordt verwezen. Ik zie op basis van dit thema vooral een onderbouwing voor de visie volgens welke GenR een intern rabbijns debat weergeeft, waarin de eigen identiteit gevormd wordt met als achtergrond de complexe historisch-maatschappelijke werkelijkheid waarin de rabbijnen functioneerden. Met Boyarin acht ik het mogelijk dat de rabbijnen daarmee een zekere orthodoxie in het leven riepen, waarin op zijn minst een monotheïstisch godsbeeld en de autoriteit van de Tora centraal stonden. Het afwijzen van de gedachte van Twee Machten onderstreept de autoriteit van JHWH en is eerder een reactie op dan een reactie tegen andersdenkenden.

[390] Boyarin, 2004, p. 133.

7 Individuele denkers

7.1 Inleiding

In deze paragraaf worden enkele individuele denkers behandeld (een joodse en twee christelijke) die bij uitstek een goed beeld geven van de denkwereld die de achtergrond voor GenR vormt of waarmee mogelijk zelfs een direct verband zichtbaar is.

7.2 Philo van Alexandrië

Philo van Alexandrië of Philo Judaeus (ca. 20 BCE- 50 CE) was een Joods filosoof uit een welgestelde familie in Alexandrië[391]. Hij ging ervan uit dat het Platoonse gedachtengoed uiteindelijk te herleiden was tot Mozes. Hij zag daarom geen tegenstrijdigheden tussen de boeken van Mozes en de Griekse filosofie.
Het is om meerdere redenen van belang om in het onderzoek naar de pre-existentie van de Tora Philo van Alexandrië te betrekken. Philo was een zeer invloedrijk denker die geldt als de voornaamste representant van het hellenistische jodendom[392]. Hij heeft echter vooral een grote invloed gehad op het vroege christendom. De interpretaties van Philo op Genesis zijn daarnaast de enige joodse teksten naast GenR uit de late oudheid die een systematisch commentaar op Genesis vormen[393].
De vraag voor deze paragraaf is of er een relatie is tussen Philo en GenR en zo ja, hoe deze dan kan worden benoemd.

Niehoff[394] geeft aan dat Philo veel belang hechtte aan het onderwerp besnijdenis. Philo schrijft hier uitvoerig over en ontwikkelt daarbij ideeën die zowel afwijken van de Bijbelse als van de Palestijnse inzichten. Hierbij wekt het dan wel weer verbazing dat Philo in zijn biografie van Abraham de besnijdenis niet eens noemt.
Volgens Niehoff kan Philo's interpretatie gezien worden als typisch voor de hellenistische diaspora in Egypte, al is voorzichtigheid geboden om Philo als representant voor het hellenistische jodendom te zien. Philo heeft een heel eigen manier van denken en werken waarin hij zich duidelijk onderscheidt van zijn tijdgenoten. Bovendien is maar de vraag in hoeverre van een afgebakend hellenistisch jodendom kan worden gesproken. Wanneer dit zou worden afgezet tegen het jodendom in Erets Israël, dan moet in elk geval worden bedacht dat ook daar de cultuur doordrongen was van de Grieks-Romeinse wereld[395].

[391] Bron voor biografie: EJ, lemma *Philo Judaeus*.
[392] Niehoff (2003, p. 92n11) wijst er wel op dat Philo een heel authentiek denker was en dat er daarom wel voor gewaakt moet worden om alles wat Philo schrijft te identificeren als representatief voor het Hellenistische jodendom.
[393] Niehoff, 2008, p. 339.
[394] Niehoff, 2003, p. 92.
[395] Hiervan getuigt alleen al de taal; zie par. 3.7.

Philo en Genesis Rabba

Een directe relatie tussen Philo en de rabbijnse geleerden is moeilijk aan te tonen. Finkelstein[396] brengt de mogelijkheid naar voren dat de figuur Peloni uit Midrash Tannaim 6.7 Philo is, maar deze visie heeft later weinig bijval gekregen.

Niehoff[397] heeft GenR en teksten van Philo met elkaar vergeleken om na te gaan of de rabbijnen die aan GenR hebben bijgedragen op dezelfde problemen met de Bijbelteksten stuitten als Philo en of zij thuis waren in de *vraag en antwoord* techniek die Philo toepaste[398].

Het antwoord op de eerste vraag is positief en ook meent Niehoff een model van vraag en antwoord bij de rabbijnen te herkennen dat vergelijkbaar is met dat van Philo. Net als Philo vroegen de rabbijnen zich af wat de aard was van de boom van kennis van goed en kwaad[399] en van de boom des levens[400] en wat de achtergrond is van het meervoud in Gen. 1:26: *Laat ons mensen maken…*.

De antwoorden die vervolgens op de vragen geformuleerd worden zijn echter verschillend. Philo probeerde de joodse identiteit te duiden in een hellenistische context. Joden en Grieken liepen tegen allerlei vragen aan waar zij beide vanuit hun eigen teksten antwoord op probeerden te geven. Onderlinge discussies over deze vragen konden zonder veel gevaar worden gevoerd, want men deed geen beroep op elkaars teksten[401].

Voor de auteurs van GenR lag de situatie anders. Zij hadden niet alleen te maken met vele verschillende stromingen[402] waarmee het debat gevoerd werd, maar ook met het gegeven dat deze stromingen een beroep deden op dezelfde teksten als zij zelf. Hierdoor ontstaat een veel complexere situatie waarin het daadwerkelijk om het gelijk van de één of de ander gaat. Iemand die een uitspraak doet op basis van zijn eigen heilige teksten kan genegeerd worden, maar als de teksten gedeeld worden dan moet bijna altijd wel een standpunt over een dergelijke uitspraak worden geformuleerd.

Hirschman[403] ziet ook een relatie tussen het vraag- en antwoordmodel van Philo en de discussie in GenR, maar constateert dat Philo een beter uitgewerkte methode hanteerde met verschillende interpretatieniveaus. Dit neemt echter niet weg dat zowel Philo als de rabbijnen van mening waren dat elk versdeel voor meerdere interpretaties in aanmerking komt. De weergave van meerdere meningen over een bepaalde kwestie (zonder daarover uitsluitsel te moeten geven) is kenmerkend voor de aggadische midrashim[404].

Bij het analyseren van verbanden tussen Philo en de rabbijnse traditie is het van groot belang om te bedenken dat wereld van Philo er volstrekt anders uitzag dan die van de rabbijnen in Erets Israël. Philo schreef vóór de verwoesting van de tempel en voordat het christendom opkwam, laat staan staatsgodsdienst werd. Deze gebeurtenissen dwongen de joden om opnieuw te zoeken naar wat voor hen de kern van hun identiteit was.

---

[396] Finkelstein, 1934, p. 142.
[397] Niehoff, 2008.
[398] Specifiek op Genesis in *Quaestiones et Solutiones in Genesin.*
[399] GenR 15.7.
[400] GenR 15.6.
[401] Niehoff, 2008, p. 366.
[402] D.w.z. richtingen in de complexe werkelijkheid van een divers jodendom en een opkomend christendom dat zich steeds meer van het jodendom begon te onderscheiden.
[403] Hirschman, 2006, p. 128.
[404] Hirschman, 2006, p. 118.

Regelmatig is het verband tussen Philo en GenR gelegd op basis van de mashal over de architect in GenR 1.1. De Tora komt dan overeen met de κοσμος νοητος, het geestelijke oerbeeld uit de *Opificio Mundi*. Schäfer[405] wijst er echter op dat ondanks dat het waarschijnlijk is dat er sprake is van een gemeenschappelijke overlevering, het verhaal in GenR toch een heel ander karakter heeft. De Tora in GenR is geen tijdloos oerbeeld dat zich buiten de schepping bevindt, maar is juist heel concreet en gekoppeld aan de geschiedenis en daarmee aan de uitverkiezing van Israël. Mogelijk hebben de rabbijnse geleerden die bekend waren met de platoonse scheppingstraditie dit verhaal bewust een eigen invulling gegeven en kreeg het zo een polemisch karakter. Schäfer merkt hier op dat vervolgens niet duidelijk is tegen wie de polemiek zich richt. Dit is echter ook niet nodig. De polemiek kan heel goed gebruikt zijn om het eigen gehoor iets uit te leggen in termen die van anderen bekend waren. Daarvoor is geen andere groep nodig tegen wie de polemiek zich richt.
Boyarin[406] wijst op een relevant verschil tussen de Wijsheid (Sophia) als Logos bij Philo en de Wijsheid als Tora in GenR. Bij Philo neigt de Logos naar een een tweede god (δευτερος θεος)[407]. GenR wijst deze gedachte echter juist heel krachtig af door te benadrukken dat de Wijsheid of de Logos niets anders is dan Tora. Met deze stelling worden door de rabbijnen twee zaken tegelijkertijd verdedigd: het monotheïsme en hun eigen positie als religieuze leiders.

De overeenkomsten tussen Philo en GenR zijn allemaal indirect. Een direct verband met de gedachte van een pre-existente Tora is er ook niet, want Philo beweert nergens in de bestaande teksten dat de Tora er al was voor de openbaring op de Sinaï[408]. De gedachte die Philo neerzet heeft zich bij de rabbijnen verder ontwikkeld en heeft bij hen een eigen functie gekregen.
Philo wordt ook wel gezien als degene die de ideeënleer van Plato doorgaf aan het jodendom. Dit zou dan tot uitdrukking komen in de dingen die voor de wereld geschapen zijn. De beide concepten verschillen echter toch aanzienlijk van elkaar[409].
In par. 5.5.3 is de hypothese aan de orde gekomen dat Philo met de filosoof uit GenR 1.9 geïdentificeerd zou kunnen worden, maar ook daar bleek een te groot verschil in opvattingen te bestaan. Een mogelijkheid zou dan nog kunnen zijn dat de rabbijnen de ideeën van Philo naar hun eigen hand hebben gezet, maar het is geen sine cure om dat aan te tonen[410].
De Lange[411] merkt op dat de grootste invloed van Philo die op het christendom was, en dan met name via Origenes. Op deze wijze kan Philo echter indirect toch nog van betekenis zijn geweest voor GenR, want Origenes onderhield nauwe contacten met joodse geleerden. Op deze manier zouden de ideeën van Philo via het christendom opnieuw in het jodendom terecht gekomen kunnen zijn. Origenes is het onderwerp van de nu volgende paragraaf.

[405] Schäfer, 1975, p. 179-180.
[406] Boyarin, 2004, p. 128.
[407] Zie ook par. 6.2.2 en 6.2.3.
[408] Zie Boccaccini, 1995, p. 337.
[409] Zie par. 5.5.1 en 6.5.3.
[410] Zie bijvoorbeeld Halperin, 1988, p. 326 over de gedachte dat R. Oshaya eigenlijk een gecorrigeerde Philo tekst heeft geproduceerd.
[411] De Lange, 1976, p. 16.

7.3 Origenes

Origenes[412] werd in 185 CE geboren in Alexandrië in Egypte in een christelijk gezin. In 202 stierf zijn vader de marteldood. Een jaar later werd Origenes als opvolger van zijn leraar Clemens van Alexandrië de leider van de cathegetenschool.
Als keizer Caracalla in 216 een bloedbad aanricht in Alexandrië en de bevolking daar in opstand komt, vertrekt Origenes naar Caesarea, waar hij op verzoek van de bisschoppen Theoktistos van Caesarea en Alexander van Jeruzalem als leek schiftlezingen in hun kerken verzorgt. Hierover krijgt hij echter ruzie met zijn eigen bisschop Demetrius van Alexandrië, want in Alexandrië was hiervoor toestemming nodig en die was niet gevraagd. De Palestijnse bisschoppen hielden hem echter de hand boven het hoofd. In 230 werd hij zelfs tot presbyter gewijd, wat wederom uitliep op ruzie met de bisschop van Alexandrië. De gevolgen bleven echter beperkt, want in de synodes die hierover in Alexandrië belegd werden bleven de Palestijnse bisschoppen achter hem staan.
Hij vestigde zich definitief in Caesarea en stichtte daar een school. Origenes stierf in Caesarea of in Tyrus in 251 of 254.
Origenes heeft heel veel werk nagelaten. Met name de eerder genoemde vernietiging van de bibliotheek in Caesarea heeft er echter toe bijgedragen dat het grootste deel van Origenes' oeuvre verloren is gegaan. Heine[413] noemt daarnaast nog als reden voor het verlies van zijn werk dat Origenes zoveel had geschreven, dat het eenvoudig niet lukte om dat allemaal te kopiëren. Meestal is wat er nog is niet origineel of fragmentarisch. Soms kunnen uitspraken van Origenes herleid worden uit citaten van bijvoorbeeld Eusebius. Preken van Origenes over Genesis zijn de vierde eeuw in het Latijn vertaald door Tyrannius Rufinus (ca. 345-410 CE). Van de originele Griekse teksten is nauwelijks iets bewaard gebleven.

Toen Origenes in Caesarea kwam, was de redactie van de Mishna ongeveer gesloten. Hij had veel belangstelling voor de joodse traditie en kende veel joodse leraren persoonlijk[414]. In Caesarea begon zich op dat moment de joodse school te ontwikkelen. De Lange[415] merkt op dat veel onderzoek door christelijke wetenschappers naar het werk van Origenes voorbij gaat aan zijn contacten met de joodse gemeenschap; het enige verband waar uitgebreid aandacht voor is wordt gevormd door de contacten met Philo. Andersom wordt Origenes door joodse wetenschappers genegeerd.
Om te bepalen hoe de invloedslijnen tussen Origenes en de joodse gemeenschap in Caesarea liepen is het voor de werken van Origenes van belang om te weten of ze in Alexandrië of in Caesarea geschreven zijn. Waarschijnlijk zijn de eerste vijf boeken van het Commentaar op Johannes[416], het *de Principiis* en (delen van) de commentaren op het Hooglied en Genesis geschreven in Alexandrië en mogelijk ook delen van commentaren op Psalmen en Klaagliederen. Van de Hexapla wordt soms ook beweerd dat het al in Alexandrië is geschreven, maar De Lange houdt dit voor onwaarschijnlijk, al is

[412] De belangrijkste bronnen voor de introductietekst over Origenes zijn Hägglund, 1997, p. 49-52 en Bietenhard, 1974, p. 15-17. Ik verwijs in deze paragraaf verder niet apart naar deze bronnen. Over de details van het leven van Origenes zijn de geleerden het niet altijd eens, bronnen wijken dan ook regelmatig van elkaar af. Dergelijke verschillen zijn echter voor mijn onderzoek niet van significante betekenis.
[413] Heine, 1982, p. 25.
[414] De Lange, 1976, p. 1.
[415] De Lange, 1976, p. 2.
[416] Specifiek van belang omdat hierin een overeenkomst met de ideeën uit GenR 1 te vinden is: Origenes spreekt hierin van de Tora als een αρχη, een principe, van de schepping.

het mogelijk dat het idee daar al is ontstaan en Origenes daar al is begonnen met het verzamelen van materiaal.
Dat een werk in Alexandrië geschreven is wil nog niet zeggen dat er geen verbanden zijn tussen deze werken en Caesarea. Behalve dat het goed mogelijk is dat de rabbijnen in Caesarea op de hoogte waren van deze geschriften en Origenes contact had met de geleerden in Caesarea, kan Origenes datgene wat hij al in Alexandrië geschreven had in Caesarea aan een revisie hebben onderworpen op basis van nieuwe inzichten. Dit neemt echter niet weg dat het werk dat Origenes pas in Caesarea schreef of redigeerde onder een meer directe joodse invloed staat dan het werk uit zijn Alexandrijnse tijd.

Het belang van Origenes voor het duiden van het jodendom in de eerste eeuwen is nauwelijks te overschatten, omdat hij één van de weinige Griekse bronnen is die uitgebreid over het jodendom schrijven. Andersom is Origenes eigenlijk niet te begrijpen zonder kennis van de rabbijnse geschriften[417]. Het is zeker dat Origenes bekend was met ideeën uit de Mishna en de Mekhilta, maar het is zelfs mogelijk dat hij toegang had tot alle Tannaïtische literatuur, waarvan een deel in de loop van de tijd verloren is gegaan.
Op basis van uitspraken van onder meer de kerkhistoricus Eusebius[418] zou kunnen worden geconcludeerd dat Origenes het Hebreeuws goed beheerste en dit al in Alexandrië had geleerd. De teksten van Origenes zelf laten echter een ander beeld zien[419]. Waarschijnlijk vond men het al opzienbarend dat Origenes in elk geval de moeite nam om zich in het Hebreeuws te verdiepen. Het belang van de kennis die Origenes van het Hebreeuws had is beperkt. Vrijwel alle Joden spraken ook Grieks, waardoor hij toch wel toegang had tot joodse bronnen, zelfs als die niet in een Griekse vertaling beschikbaar waren. Origenes zelf stelde het Hebreeuws als Bijbelse taal ondanks zijn respect ervoor in het algemeen niet boven het Grieks[420]. Vanuit zijn Alexandrijnse achtergrond had hij geen moeite met het accepteren van het Grieks van de Septuagint als geïnspireerde vertaling. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat hij voor zijn tekstkritische werk doorgaans Septuagint manuscripten gebruikte[421]. Halperin[422] beargumenteert dat de communicatie tussen Origenes en de rabbijnen in het Grieks moet hebben plaatsgevonden, hetgeen ik aannemelijk acht. Hij gaat echter verder en neemt ook aan dat delen van de rabbijnse literatuur in het hellenistische Palestina oorspronkelijk in het Grieks geschreven zijn. Deze Griekse traditie is ons niet overgeleverd op onderdelen na die wij nu alleen in het Hebreeuws en Aramees kennen. De implicaties van dit standpunt voor de positionering van GenR zijn groot, want wanneer GenR oorspronkelijk een Grieks document zou zijn, wordt het opeens veel aannemelijker dat GenR als directe polemiek tegen bijvoorbeeld christenen zou zijn geschreven en ook christelijke lezers als doelgroep had. Ik zie echter geen aanknopingspunten voor een Grieks origineel van GenR.

---

[417] Omdat de rabbijnse teksten vaak niet in vertaling vanuit het Hebreews en/of Aramees beschikbaar zijn hebben onderzoekers ze links laten liggen. Het opmerkelijke is dat dit vergelijkbaar is met de situatie in de derde eeuw: van sommige teksten is ons alleen maar een exemplaar overgeleverd omdat het destijds in het Grieks is vertaald en gekopieerd, waardoor er meer “markt” voor was.
[418] *Historia ecclesiastica* VI.16.
[419] De Lange, 1976, p. 22
[420] De Lange, 1976, p. 50.
[421] Niehoff, 2008, p. 341n11, zij haalt daar een onderzoek van B. Neuschäfer aan.
[422] Halperin, 1988, p. 346 e.v.

Een belangrijke reden voor Origenes om contact met de joodse intelligentsia te zoeken was zijn interesse in exegese van de Bijbel. Hiervoor ging hij te rade bij tradities zowel binnen als buiten de christelijke kerk. Hij geeft zelf aan dat velen proberen om de Heilige Schrift te interpreteren, zowel ketters als joden als Samaritanen, maar dat zij het niet allemaal bij het juiste eind hebben[423]. Hij is wel van mening dat men voor een moeilijke Bijbelpassage het beste eerst zijn licht kan opsteken bij de Hebreeuwse traditie. In zijn preken geeft hij dit soms ook zelf aan: wanneer hij in een preek een leerling van Marcion aanhaalt die zich afvraagt of het verhaal van Noach wel van God kan komen, geeft Origenes aan dat hij zijn gehoor *graag de dingen wil bijbrengen die hij leerde van mensen die geschoold zijn in de traditie van de Hebreeërs*[424].
De Lange[425] gaat er van uit dat Origenes van joodse geleerden regelmatig tradities en interpretaties kreeg die hij kon gebruiken in zijn werk. Het is waarschijnlijk dat Origenes niet, zoals zijn werk soms doet vermoeden, met grote regelmaat aanwezig was bij allerlei joodse lezingen en diensten.
Zoals De Lange constateert is veel van het werk van Origenes zeer tendentieus. De grote lijn is niet altijd zichtbaar, omdat hij soms in een poging tegen een bepaald standpunt in te gaan een andere visie ongewild verdedigt. Dit probeert hij dan later weer recht te zetten[426]. Dit maakt het soms lastig om na te gaan wanneer hij nu met wie in gesprek is en wat nu uiteindelijk zijn eigen standpunten waren.

Origenes en Genesis Rabba

Bacher[427] heeft in 1891 een kort artikel geschreven over de waarschijnlijkheid dat Origenes en R. Oshaya contact met elkaar hebben gehad in Caesarea. Niet alleen stelt hij dat dit het geval is geweest, maar ook dat Origenes de filosoof is met wie R. Oshaya in gesprek is over de besnijdenis in GenR 11.6[428]. Dit artikel wordt tot op de dag van vandaag geciteerd wanneer dit onderwerp aan de orde is.
De Lange[429] wijst er op dat in het verleden onderzoekers in die gevallen waar er een overeenkomst tussen tradities bij Origenes en bij rabbijnse joden te zien is, vaak te gemakkelijk hebben aangenomen dat Origenes daarvoor bij de rabbijnen te rade is gegaan. Beide kunnen immers ook geput hebben uit een derde bron, die mogelijk nu niet meer bestaat. De Lange raakt hier een punt dat altijd van toepassing is bij de bestudering van oude teksten en dat relevant is bij het bepalen van verbanden of invloeden tussen die teksten. Door letterlijke overeenkomsten of door een gelijke gedachtengang kan echter wel een zeker verband aannemelijk worden gemaakt.
Er is voldoende reden om aan te nemen dat Bacher de juiste conclusie trekt als hij stelt dat R. Oshaya en Origenes zeer waarschijnlijk contact met elkaar gehad hebben in Caesarea. De vraag die dan echter nog open blijft is wie vervolgens wie het meest beïnvloed heeft. Deze discussie is nog altijd niet gesloten.

---

[423] De Lange, 1976, p. 20.
[424] Heine, 1981, p. 76.
[425] De Lange, 1976, p. 21.
[426] De Lange, 1976, p. 6, noemt hier als voorbeeld *Contra Celsum*, waarin Origenes joodse standpunten verdedigt waartegen hij later weer ageert.
[427] Bacher, 1891. Ook De Lange (1976, p. 25) gaat hier van uit, al maakt hij er geen groot punt van. Het is hem dan ook niet om GenR te doen.
[428] Zie bijvoorbeeld Bacher, 1891 en Bietenhard, 1974, p. 23. Niehoff (2003, p. 120), merkt hier echter over op dat Origenes zijn standpunt niet, zoals GenR 11.6 doet, baseert op de schepping.
[429] De Lange, 1976, p. 123.

Een belangrijke overeenkomst tussen het werk van Origenes en GenR is te vinden tussen de preek van Origenes op Gen. 1:1 en GenR 1.1. In praktisch dezelfde bewoordingen als GenR stelt Origenes dat er geen begin is dan Jezus Christus[430], en dit koppelt hij direct aan Gen. 1:1. De tekst van Origenes luidt als volgt[431]:

> *IN PRINCIPIO FECIT DEUS CAELUM ET TERRAM.* ***Quod est omnium principium nisi Dominus noster et Salvator omnium, Iesus Christus, PRIMOGENITUS OMNIS CREATURAE****? In hoc ergo principio, hoc est in Verbo suo, DEUS CAELUM ET TERRAM FECIT, sicut et Euangelista Iohannes in initio Euangelii sui ait dicens:*
> *IN PRINCIPIO ERAT VERBUM, ET VERBUM ERAT APUD DEUM, ET DEUS ERAT VERBUM. HOC ERAT IN PRINCIPIO APUD DEUM. OMNIA PER IPSUM FACTA SUNT ET SINE IPSO FACTUM EST NIHIL.*
> *Non ergo hic temporale aliquod principium dicit, sed IN PRINCIPIO, id est in Saluatore, factum esse dicit caelum et terram et omnia quae facta sunt.*
>
> *IN HET BEGIN MAAKTE GOD HEMEL EN AARDE.* ***Wat is het begin van alle dingen dan onze Heer en Redder van allen: Jezus Christus, de eerstgeborene van alle schepselen***[432]*? In dit begin daarom, dat wil zeggen, in zijn Woord, MAAKTE GOD HEMEL EN AARDE, zoals de evangelist Johannes ook zegt aan het begin van zijn Evangelie:*
> *IN HET BEGIN WAS HET WOORD, EN HET WOORD WAS BIJ GOD. DIT WAS IN HET BEGIN BIJ GOD. ALLE DINGEN ZIJN DOOR HEM GEMAAKT EN ZONDER HEM WAS NIETS GEMAAKT.*
> *[De Schrift] spreekt hier niet van een temporeel begin, maar zegt dat de hemel en de aarde en alle dingen die gemaakt zijn, gemaakt zijn IN HET BEGIN, dat wil zeggen, in de Redder.*

De betreffende tekst uit GenR 1.1:

> והתורה אמרה בראשית ברא אלהים
> **ואין ראשית אלא תורה** היאך מה דאת אמר
> (משלי ח) ה׳ קנני ראשית דרכו:

> *En de Tora zegt:*
> *IN HET BEGIN SCHIEP GOD.*
> ***En er is geen begin***[433] ***dan Tora****, zoals te lezen is:*
> *GOD VERWIERF MIJ [ALS HET] BEGIN VAN ZIJN WEG (Spr. 8:22).*

Origenes hanteert het begrip *begin* dus op dezelfde manier in relatie tot Christus als dat GenR het begrip in verband brengt met de Tora. Hij gebruikt *in principio* in plaats van bijvoorbeeld *in initio*, dat veel meer een verwijzing naar tijd in zich draagt. Heel expliciet maakt hij er melding van dat principio niet als tijdsaanduiding gezien moet worden. Door zijn vertaling *primogenitus*, eerstgeborene, werd

[430] Heine, 1982, p. 47.
[431] De latijnse tekst (van Rufinus) is afkomstig uit de uitgave met franse vertaling van Louis Doutreleau (De Lubac, 1976). Bijbelcitaten zijn in hoofdletters opgenomen.
[432] Zie ook par. 5.4.1. Philo houdt zich bij de Spreukentekst niet aan de LXX en komt heel dicht in de buurt van het tekstgebruik dat Origenes hier hanteert: πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων.
[433] Zie ook voetnoot 106 bij de vertaling op p. 31: gelezen kan ook worden *beginsel* of *eersteling*.

Origenes wel verweten onorthodox te zijn: als Christus de eerstgeborene van alle schepselen is, dan kan hij immers volledig als mens worden beschouwd.

Het zou kunnen zijn dat de redacteur van GenR in zijn tekst wil reageren op Origenes: het begin is niet Jezus Christus, het begin is Tora! Aanvullend bewijs voor een verband ontbreekt, er zijn geen andere verwijzingen in GenR 1 naar dezelfde preek van Origenes te vinden. Wat hier echter wel uit kan worden afgeleid is dat Gen.1:1 zowel voor de rabbijnen als voor Origenes een sleutel vormt naar de pre-existentie van de Tora respectievelijk Christus. Op het verband tussen deze twee gelijksoortige hermeneutische momenten ga ik in hoofdstuk 8 verder in.
Allereerst is een belangrijke vraag: wie was er geïnteresseerd in wie, of wie had er belang bij om kennis te vergaren of uit te dragen over de traditie waar de ander in stond? Deze vraag moet, voordat hij beantwoord kan worden, eerst in de juiste context worden geplaatst. Immers, we hebben te maken met een tweetal situaties: die van de tijd waarin Origenes en R. Oshaya leefden en die van de tijd waarin de redactie van GenR plaatsvond.
In eerste instantie is er de wereld van de derde eeuw CE, waarin R. Oshaya en Origenes elkaar waarschijnlijk hebben ontmoet. Het is duidelijk geworden dat er in die tijd veel contacten waren tussen verschillende joodse, christelijke en andere groeperingen. Ongetwijfeld hebben die elkaar wederzijds beïnvloed, maar ik wil toch verdedigen dat het waarschijnlijker is dat Origenes meer geput heeft uit de joodse traditie dan omgekeerd het geval is geweest. Het argument hiervoor moet worden gezocht bij Origenes zelf, die er meer belang bij had om te rade te gaan bij de joodse traditie dan omgekeerd het geval was. Hij was de eerste christelijke kerkvader die zich uitgebreid met exegese bezig hield en kon dus nog niet bogen op de ervaring van andere christelijke geleerden. Hij probeerde daarom zoveel mogelijk te weten te komen van andere exegetische tradities en hechtte een bijzonder belang aan de kennis van joodse wetenschappers, die zich al eeuwenlang met de interpretatie van Bijbelteksten bezig hielden.
Uiteindelijk was het Origenes er niet om te doen om in de christelijke kerk het rabbijnse gedachtegoed te verkondigen. Hij wilde juist af van de afhankelijkheid van de synagoge en een bijdrage leveren aan de bescherming van het christendom tegen gevaarlijke joodse invloeden[434]. Hierbij is het wel de vraag of dit een algemeen standpunt van Origenes was of dat dit vooral uit zijn theologie (bijvoorbeeld preken) blijkt. De dagelijkse praktijk kan goed anders gewerkt hebben

Het is van belang om op te merken dat het bovenstaande vooral geldt voor de tijd dat Origenes zelf schreef. Al in paragraaf 3.3 is het verschil aangegeven tussen de oorsprong van een traditie en de redactie van een tekst waarin deze traditie is overgeleverd. Een redacteur die teksten verzamelt heeft daar een eigen bedoeling mee. In het geval van GenR, waarvan de redactie ca. 150 jaar na Origenes plaatsvond, moet hier terdege rekening mee gehouden worden. De sociale en religieuze context voor het rabbijnse jodendom heeft in die periode een flinke verandering doorgemaakt.

Niehoff[435] probeert het verband tussen Philo, Origenes en GenR te achterhalen door middel van een analyse van teksten over de besnijdenis zoals die aan Abraham wordt voorgeschreven in Gen.17:1-14. Er zijn redenen om aan te nemen dat GenR 46.5 reageert op een preek van Origenes. In deze preek op Genesis[436] zegt Origenes dat alle Bijbelse verwijzingen naar de besnijdenis ofwel allegorisch

[434] Aldus De Lange, 1976, p. 133.
[435] Niehoff, 2003.
[436] H.G. 3.5-3.6, zie Heine, 1981, p. 95-98.

moeten worden opgevat of allemaal letterlijk moeten worden genomen, in elk geval moeten ze gelijk behandeld worden. Hij noemt daarbij de besnijdenis van het oor, de lippen en het hart. In GenR 46.5 komen de vier vormen van besnijdenis die Origenes noemt aan de orde met de dezelfde schriftbewijzen. R. Aqiva en R. Ishmael komen tot de conclusie dat elke andere besnijdenis dan die van de voorhuid de onberispelijkheid van de mens schaadt, die geboden wordt in Gen. 17:1.
De ontwikkeling van de exegese van Gen. 17:1 die Niehoff uiteindelijk ziet begint bij Philo. Volgens Philo heeft de besnijdenis weliswaar een spirituele betekenis, maar is het wel cruciaal dat zij fysiek wordt uitgevoerd. Het verbond dat zichtbaar wordt in de besnijdenis heeft een individuele betekenis (het onberispelijk zijn voor JHWH) en is losgemaakt van Erets Israël en het volk Israël[437].
Origenes volgt de allegorische en spirituele lijn van Philo[438], maar voor hem is de enige juiste besnijdenis van spirituele aard.
De rabbijnen hebben kennis genomen van de uitspraken van Origenes. Zij reageren hierop in GenR, maar het is daar wel een interne joodse discussie. Waar Origenes weliswaar een christelijke doelgroep aanspreekt in zijn preek maar zich wel heel concreet tegen de joodse opvattingen keert, is in GenR geen sprake van een niet-joodse partij. R. Ishmael en R. Aqiva zijn de woordvoerders, er is geen filosoof of andere figuur in het verhaal betrokken (ook niet in de omringende teksten). Het lijkt er dan ook op dat de uitspraken van Origenes werden gezien als een mogelijke maar verkeerde interpretatie waar een antwoord op geformuleerd moest worden.
Een andere mogelijkheid die ik zie is dat de oorsprong van de traditie wel een directe dialoog tussen joden en christenen was, maar dat de kern van de discussie vervolgens ook in de interne joodse discussies werd opgenomen.

Er zijn verschillende mogelijkheden waarop Origenes het debat in GenR beïnvloed zou kunnen hebben. Een rechtstreeks verband is echter moeilijk aan te tonen. Het is waarschijnlijk dat Origenes in Caesarea R. Oshaya ontmoet heeft, maar dit toont nog niet aan dat R. Oshaya in GenR daadwerkelijk op Origenes reageert. Deze mogelijkheid volledig uitsluiten voert echter te ver, want de overeenkomst in de visie op de betekenis van de term *begin* blijft wel opvallend.

7.4 Justinus Martyr

Justinus Martyr[439] is een vroege christelijke kerkvader uit de eerste helft van de tweede eeuw (ca. 100-165 CE). Hij werd geboren in Neapolis (het Bijbelse Sichem) uit heidense ouders, maar bekeerde zich tot het christendom. Hij was een fanatiek apologeet die zich tegen zowel de Griekse filosofie als het jodendom keerde.
Zijn belangrijkste werk en polemiek tegen het jodendom wordt gevormd door zijn *Dialogen met Trypho*. Hierin wordt het verhaal verteld van een jood (Trypho) die na de Bar Kochba opstand van Jeruzalem naar Efeze vlucht en daar Justinus Martyr ontmoet. Zij gaan met elkaar in gesprek over alle onderwerpen die op dat moment tussen jodendom en christendom worden bediscussieerd.

[437] Een interessante vraag is of dat in GenR ook zo is. Mijn vermoeden is dat volk en land daar weer aan de orde zijn omdat het Land in GenR 1 een belangrijke rol vervult, maar daarvoor heb ik in GenR 46 geen aanwijzingen gevonden.
[438] Niehoff ziet hier een “striking resemblance”, maar geeft niet aan of en zo ja op welke manier zij Philo letterlijk als bron voor Origenes ziet.
[439] EJ, lemma Justin Martyr.

Boyarin[440] karakteriseert de Dialogen als een werk van zelfidentificatie van Justinus: hij wil bepalen wie zich christenen mogen noemen door middel van een contrast met joden en heidenen .
Hoewel de *Dialogen* een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan het inzicht in welke discussies er in de tweede eeuw gaande waren tussen joden en christenen, past ook bescheidenheid. Hirschman[441] merkt op dat er veel reden is om aan te nemen dat Justinus Martyr niet over uitgebreide kennis van het rabbijnse jodendom beschikte. Trypho is geen rabbijn[442] en in zijn uitspraken is weinig tot geen rabbijns materiaal te vinden.

Justinus Martyr en Genesis Rabba

In GenR 11.6 komt net als in GenR 46.5 de besnijdenis aan de orde, ditmaal in een discussie tussen R. Oshaya en een filosoof. De vraag in de tekst is waarom Adam niet besneden was als de besnijdenis zo belangrijk is. De uitkomst is dat alles wat in de eerste zes dagen van de schepping gemaakt is nog verdere voltooiing behoeft.
Niehoff[443] wijst erop dat het standpunt dat de anonieme filosoof inneemt in deze tekst overeenkomt met het standpunt dat Justinus Martyr inneemt in zijn *Dialogen met Trypho*[444]. Justinus vertegenwoordigt een christelijke visie op het onderwerp en stelt zich op het standpunt dat de besnijdenis geen redding biedt, die is alleen te verkrijgen door het geloof in Jezus Christus en een moreel juiste levenswijze[445]. Trypho argumenteert dat de fysieke besnijdenis juist een ultiem voorbeeld is van gehoorzaamheid aan de wet. Dit is precies wat Philo ook beweert, maar dit is nog onvoldoende om direct verband tussen Justinus Martyr en Philo aan te tonen[446].
Volgens Hirschman[447] is de tekst zoals die in GenR 11.6 staat bedoeld als anti-christelijke polemiek, maar hoeft dat niet de oorsprong van de tekst te zijn. Hij acht het mogelijk dat de traditie afkomstig is van een verzameling anti-heidense teksten die werden toegeschreven aan R. Aqiva en R. Oshaya, maar die ook gebruikt konden worden in een discussie met christenen die een vergelijkbare argumentatie voerden. De visie van Hirschman acht ik aannemelijk gezien de manier waarop in de redactie van teksten als GenR te zien is dat de auteurs er geen problemen mee hadden om bestaande teksten opnieuw te gebruiken in een nieuwe context. Of hier dan werkelijk sprake is van een anti-christelijke tekst valt nog te bezien, ik acht het ook mogelijk dat binnen de eigen joodse traditie een discussie over de besnijdenis op gang was gekomen, weliswaar gevoed door de ontwikkelingen in het christendom. Door het hergebruik van teksten is soms moeilijk te achterhalen met welke opvattingen een bepaalde tekst in gesprek is.
Naast de besnijdenis zijn er nog andere onderwerpen waar zowel GenR als de Dialogen met Trypho zich over uitspreken. In hoofdstuk 61 legt Justinus uit dat de Wijsheid uit Spr. 8:22 verwijst naar een Begin, een kracht die uitging van God zelf en die bij verschillende namen genoemd is. Hij verwijst hier naar Jezus Christus[448].

---

[440] Boyarin, 2004, p. 38.
[441] Hirschman, 1993, p. 371.
[442] Ondanks dat sommigen hem menen te kunnen identificeren met R. Tarfon, zie EJ lemma Justin Martyr.
[443] Niehoff, 2003, p. 120.
[444] *Dialogen met Trypho*, 19.4.
[445] Niehoff, 2003, p. 105.
[446] Een direct verband tussen Philo en Justinus Martyr wordt in het moderne debat niet algemeen geaccepteerd. Zie Niehoff, 2003, p. 105n46.
[447] Hirschman, 1993, p. 383.
[448] Niehoff, 2008, p. 365.

In hoofdstuk 62 gaat Justinus in op het meervoudige subject in Gen. 1:26: *Laat ons mensen maken*, dat hiermee volgens hem in overeenstemming is. Hij protesteert daar precies tegen de mogelijkheden die de tekst in GenR 8.3 aanvoert: JHWH is in gesprek met de elementen (in GenR: de schepping of de dagen van de schepping) of wel JHWH gaat bij zichzelf (bij zijn eigen hart) te rade. Waar de rabbijnen juist duidelijk willen maken dat de wereld en de mens door één God geschapen zijn[449], voert Justinus juist aan dat de tekst op een numeriek andere persoon wijst dan JHWH zelf, namelijk het Begin, de Wijsheid, Jezus Christus[450].
GenR 8.3 laat geen anti-christelijk geluid horen, maar verdedigt zich alleen tegen de gedachte dat er sprake zou zijn van meerdere goden. Waarschijnlijk was Justinus Martyr op de hoogte van de joodse argumentatie bij Gen. 1:26-27. Gezien het problematische karakter van de tekst is dat goed voorstelbaar, want ook christenen hebben hier iets uit te leggen. Justinus Martyr maakt handig gebruik van het meervoud door het naar Jezus te laten verwijzen.
Als de manier waarop Justinus Martyr spreekt over Jezus in de lijn van Spr. 8:22 en Gen. 1:26-27 representatief genoemd kan worden, is het goed voorstelbaar dat de rabbijnen waar zij een polemiek voeren tegen de opvatting dat er Twee Machten verwijzen naar een christelijke gedachte. Het blijkt echter niet mogelijk om zonder meer voor GenR in het algemeen deze uitspraak te doen. In paragraaf 6.6 wordt deze materie nader belicht.

7.5 Conclusie

Het is niet mogelijk om een direct verband aan te tonen tussen Philo en GenR, Origenes en GenR of Justinus Martyr en GenR, al hebben geleerden dat in de loop van de tijd verschillende keren geprobeerd en zijn er wel overeenkomsten op conceptueel, terminologisch en hermeneutisch vlak aan te wijzen.
Soms zijn dezelfde of vergelijkbare thema's aan de orde, waarbij waarschijnlijk joden op christenen reageren of omgekeerd. Een voorbeeld hiervan is de discussie die Origenes voert over de besnijdenis. Ook zijn hermeneutische verbanden zichtbaar, zoals bij de exegese van Gen. 1:26 die Justinus laat zien. De conclusie verschilt, maar de hermeneutische weg er naartoe komt overeen.
In het geval van Philo is een conceptueel verband zichtbaar in de vorm van de architect die zijn rol vervult bij de schepping.
Joodse en christelijke geleerden waren op de hoogte van elkaars ideeën en maakten daar ook gebruik van. Hoewel zij hiermee zonder twijfel ook op elkaar reageerden, lijkt de functie van dit gebruik toch vooral te liggen in de vormgeving van de eigen identiteit. In GenR lijkt hier en daar sprake te zijn van een anti-christelijke notie, zo zou de opmerking dat er geen begin is dan de Tora regelrecht tegen de uitspraak van Origenes gericht kunnen zijn. Maar zelfs dan is het goed denkbaar dat deze uitspraak haar functie uitoefent binnen het rabbijns-joodse discours.
Deze conclusie past bij de bevindingen uit paragraaf 3.9, waarin wordt betoogd dat de opkomst van het christendom heeft geleid tot een nadere, expliciete afbakening van de eigen identiteit door de joden. Uit dezelfde paragraaf komt daarnaast naar voren dat de verhouding tussen jodendom en christendom zeker in de eerste vier eeuwen moet worden belicht vanuit het gegeven dat er nog geen sprake was van een volledige scheiding tussen deze twee groepen.

[449] In GenR 8.9 wordt vervolgens nog eens expliciet gemaakt dat er geen sprake is van een meervoud Elohim, want in Gen 1:27 wordt immers weer een enkelvoudig werkwoord gebruikt.
[450] Hij noemt die hier niet bij name.

8 Pre-existentie van de Tora versus pre-existentie van Christus

8.1 Inleiding

In eerste instantie lijkt het een vreemde keuze om de pre-existentie van de Tora in het jodendom en de pre-existentie van Christus in het christendom met elkaar te vergelijken. In de literatuur wordt meestal de relatie tussen de Messiasopvatting van jodendom en christendom centraal gesteld. De nadruk ligt dan op het thema Messias en niet op het thema Pre-existentie.
Er zijn echter duidelijke overeenkomsten aan te wijzen in de ontwikkeling van de pre-existentie van de Tora enerzijds en de pre-existentie van Christus anderzijds, die uitnodigen tot een nadere vergelijking van deze concepten. In dit hoofdstuk ga ik in op deze overeenkomsten in ontwikkeling en stel ik de vraag of deze tot gevolg hebben dat ook wat betreft aard en functie van de beide pre-existentie concepten overeenkomsten aan te wijzen zijn.
In de volgende paragraaf ga ik eerst specifiek in op de pre-existentie van Christus. Vervolgens behandel ik het joodse concept van de pre-existentie van de Messias om de zien of ook daar verbanden aan te wijzen zijn met de pre-existentie van Christus en geef ik een analyse van de belangrijkste overeenkomsten en verschillen tussen de pre-existentie van de Tora en de pre-existentie van Christus.
Dit hoofdstuk heeft de functie van een exposé en behoort niet tot de kern van mijn onderzoek. Om de scope van mijn onderzoek niet te breed te maken beperk ik mij in dit hoofdstuk daarom tot de Status Questiones in de secundaire literatuur en voer ik zelf geen apart bronnenonderzoek uit.

8.2 Pre-existentie van Christus

Het Nieuwe Testament is niet eenduidig over de pre-existentie van Christus, maar nog minder eenduidig hierover zijn de hedendaagse auteurs die over het onderwerp schrijven. Byrne[451] is bijvoorbeeld van mening dat het gebruik van de term Mensenzoon (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) bij het taalkundige raamwerk van de pre-existentie past, terwijl Barton[452] zonder meer aangeeft dat bij de synoptici het concept van de pre-existentie ontbreekt.
De evangelist Johannes vereenzelvigt Christus met de Wijsheid. Joh. 1:1-14 is bij uitstek de representant van de gedachte van de pre-existentie van Christus. De eerste verzen van deze tekst luiden als volgt:

> 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
> 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
> 3 πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν.
>
> *In het begin was de Logos, en de Logos was bij God, en God was de Logos.*
> *Dit was in het begin bij God.*
> *Alles is door hem geworden, en zonder hem is niet één ding geworden, dat geworden is.*

[451] Byrne, 1997, p. 313.
[452] Barton, 1902, p. 81. Dat Barton hier een andere visie op heeft zou met de tijdgeest te maken kunnen hebben: hij schreef zijn tekst ca. 100 jaar eerder dan Byrne.

Het beginvers van het Johannes evangelie behoort volgens Boyarin[453] tot het genre van de homiletische midrash. Het is een parafrase van het begin van Genesis waarin de teksten van Genesis 1 en Spreuken 8:22-30 zijn toegepast. Pas vanaf vers 14 komt er een keerpunt waar daadwerkelijk de christelijke incarnatie wordt gepresenteerd:

> 14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
>
> *En de Logos is vlees geworden en heeft onder[454] ons gewoond. En wij hebben zijn heerlijkheid gezien, een heerlijkheid als van de eniggeborene van de vader, vol van genade en waarheid.*

Christus wordt in Johannes als pre-existent voorgesteld door hem te verbinden met de Logos-theologie van Philo[455], die op zich weer vereenzelvigd is met de pre-existente Wijsheid uit Spreuken. Over de aard van de pre-existentie doet Johannes geen uitspraken, behalve dat Christus (vers 3) een rol heeft gehad in de schepping. Er wordt echter niets gemeld over een al dan niet persoonlijke pre-existentie van Christus. Wolfson[456] beargumenteert zelfs dat Johannes in het geheel niet spreekt over een bovennatuurlijke geboorte van Christus.
De oudste nieuwtestamentische bronnen, de brieven van Paulus, laten ook een pre-existentie van Christus zien, maar dan vooral in de vorm van een aanwezigheid in Gods gedachten[457]. In Gal. 3:16-19 bijvoorbeeld geeft Paulus aan dat Christus' macht om de wet te vervangen voortkomt uit het feit dat hij al vóór de wet bestond in Gods gedachten, d.w.z. in de belofte aan Abraham[458].

> 16 τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει, Καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός, Καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός.
> 17 τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν.
> 18 εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός.
> 19 Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου.
>
> *16 Nu werden aan Abraham de beloften gedaan en aan zijn zaad. Hij zegt niet: en aan zijn zaden, in het meervoud, maar in het enkelvoud: en aan uw zaad, dat wil zeggen: aan Christus.*
> *17 Ik bedoel dit: de wet, die vierhonderd dertig jaar later is gekomen, maakt het testament, waaraan door God tevoren rechtskracht verleend was, niet ongeldig, zodat zij de belofte haar kracht zou doen verliezen.*
> *18 Immers, als de erfenis van de wet afhangt, dan niet van de belofte; en juist door een belofte heeft God aan Abraham zijn gunst bewezen.*

---

[453] Boyarin, 2001, p. 263 en 2004, p. 95.
[454] Een letterlijke en ook mogelijke vertaling zou zijn *en heeft in ons gewoond*, maar met het oog op het vervolg dat aanwijst dat het hier om de mens geworden Christus gaat leidt toch tot de gebruikelijke vertaling *en heeft onder ons gewoond*.
[455] Zie ook Wolfson, 1976, p. 177.
[456] Wolfson, 1976, p. 180.
[457] Byrne, 1997, p. 309.
[458] Hamerton-Kelly, 1973, p. 107. De brontekst is van Nestle-Aland, de vertaling van de tekst is afkomstig uit de NBG '51 vertaling.

> [19] *Waartoe dient dan de wet? Om de overtredingen te doen blijken is zij erbij gevoegd, totdat het zaad zou komen, waarop de belofte sloeg, en zij is op last van (God) door engelen in de hand van een middelaar gegeven.*

Deze gedachtelijn heeft veel weg van de manier waarop in GenR 1.4 dingen voor de wereld gepland zijn om te scheppen, mogelijk ligt hetzelfde of een vergelijkbaar concept hieraan ten grondslag.
In I Cor. 1 wordt Christus met de pre-existente Wijsheid geïdentificeerd. Paulus herleest deze traditie met het oog op de soteriologische betekenis van Christus. Met de pre-existentie van Christus doelt Paulus dan op het plan dat God had om met en door Christus de eindtijd definitief te laten aanbreken. Hamerton-Kelly[459] ziet hier een invloed van het hellenistisch jodendom op Paulijnse kringen, waarin Christus als (pre-existente) middelaar tussen schepping en redding wordt gepositioneerd.
Hamerton-Kelly[460] constateert dat bij Paulus ook sprake is van een apocalyptische pre-existentie. Pre-existent betekent dan iets anders dan geschapen voor de wereld geschapen werd (zoals de Tora), het gaat om dingen die pre-existent zijn in die zijn dat ze *op dit moment* als pre-existent ten opzichte van de eindtijd bestaan. Het is ook een andere vorm van pre-existentie dan de pre-existentie van Christus, want daar gaat het er wel om dat hij er al was voordat de wereld er was[461].
De apocalyptische pre-existentie is van toepassing op de kerk. De constructie is ingewikkeld, maar komt erop neer dat Paulus de kerk ziet als pre-existente hemelse tempel. De christenen op aarde behoren ook nu al tot de gemeenschap van deze tempel, die in de eindtijd zal worden geopenbaard.

De traditie van Johannes is een belangrijke basis geweest voor de manier waarop de kerkvaders spraken over de goddelijke en menselijke natuur van Christus. Het Concilie van Nicea in 325 trekt de conclusie[462] dat Christus waarachtig God uit waarachtig God is, en één in substantie met de vader. Ten aanzien van de pre-existentie worden ook belangrijke uitspraken gedaan: Christus is niet geschapen, er is geen tijd geweest dat hij nog niet bestond, hij is geen hypostase of manifestatie van God, komt niet voort uit het niets en is niet veranderlijk. Met deze uitspraken wordt het monotheïsme beschermd, maar waarschijnlijk niet genoeg voor de rabbijnen. Christus wordt immers nog altijd als goddelijk gezien.

8.3 Pre-existentie van de Messias in jodendom

Jezus Christus werd door zijn volgelingen gezien als de Messias. Deze gedachte heeft implicaties voor de gedachte van een pre-existente Christus. Immers, de joodse Messias[463] wordt ook als pre-existent aangeduid. In de midrash van de dingen die vooraf gingen aan de schepping van de wereld komt, zij het doorgaans aan het einde van de lijst, meestal ook de Naam van de Messias voor. Er is veel geschreven over de vraag wat de lading is van deze uitdrukking, bijvoorbeeld over de vraag of de Naam van de Messias gelijk gesteld kan worden met de Messias zelf. Welk standpunt hier ook wordt ingenomen, er is in elk geval sprake van een pre-existente Messias.

---

[459] Hamerton-Kelly, 1973, p. 193.
[460] Hamerton-Kelly, 1973, p. 193.
[461] Hamerton-Kelly, 1973, p. 194.
[462] Drobner, 1994, p. 202-204
[463] Waar ik spreek over de messias bedoel ik steeds de eschatologische messias, dus geen aardse koning met eenzelfde titel.

Noch de Messiasverwachting, noch het concept van een pre-existente Messias zijn specifiek christelijke thema's, de wortels ervan liggen in het jodendom.
Schimanowski komt aan de hand van de analyse van vier messiaanse teksten[464] tot de conclusie dat de joodse traditie duidelijk een pre-existentie concept verbindt aan de Messias. In *Henoch* wordt de pre-existentie van de Wijsheid vereenzelvigd met de pre-existentie van de Messias. Volgens Schimanowski[465] moet parallel hieraan de gedachte van de pre-existentie van Christus zich hebben ontwikkeld.
Barton beargumenteert met verwijzing naar de *Wijsheid van Salomo* dat in de joodse wijsheidstraditie niet alleen de Messias pre-existent was, maar dat alle zielen pre-existent waren. Volgens hem moet in dat geval gelden dat als alle zielen pre-existentie hebben, de Messias dit *a forteriori* moet hebben en dan ook persoonlijk pre-existent zou moeten zijn (d.w.z. als persoon en niet alleen in de vorm van de Naam van de Messias). Dit is niet in lijn met teksten als GenR 1.4, waar slechts over de Naam van de Messias wordt gesproken, die vervolgens slechts gepland is om te scheppen. Aan de andere kant doet GenR 2.4 een uitspraak die de pre-existentie Messias concreter maakt[466]:

ורוח אלהים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח היאך מה דאת אמר
(ישעיה יא) ונחה עליו רוח ה׳

> *En de Geest van Elohim zwierf, dat is de geest van de koning Messias, zoals geschreven staat: En op hem rust de Geest van JHWH.*

Het pre-existente karakter van de joodse Messias blijft wat onduidelijk, de bronnen geven een diffuus beeld van hoe concreet de pre-existentie van de Messias in het jodendom moet worden voorgesteld. Dit neemt echter niet weg dat er vanuit het joodse Messias-concept openingen zijn naar een pre-existentie van Christus als Messias. Men denkt dan in de lijnen van twee vroeg-joodse opvattingen:
de (joodse) pre-existente Messias en de pre-existente Wijsheid in de vorm van de Logos.
Een interessante vraag is nog hoe deze opvattingen zicht tot elkaar verhouden. Christus is niet de enige plaats waar de Wijsheid en de Messias bij elkaar komen. In de *Gelijkenissen van Henoch*[467] wordt de Messias als Mensenzoon gepresenteerd die op dezelfde wijze pre-existent is als de Wijsheid en daar ook een band mee heeft[468].
Ik acht het waarschijnlijk dat de literaire motieven van het vereenzelvigen van Christus met de verwachte Messias[469] en de vereenzelviging van Christus met de Logos zoals gepresenteerd in Joh. 1 elkaar versterkten, zeker omdat de begrippen Wijsheid en Messias al eerder bij elkaar waren gebracht. Er is dan sprake van een conflatie, waarbij deze motieven werden samengevoegd.

---

[464] Schimanowski, 1985, p. 111 e.v. Het gaat om Mi. 5, Ps. 110, Ps. 72 en het Ethiopische Henochboek. Schimanowski stelt zich hierbij tegenover Paul Billerbeck, die juist concludeerde dat er geen concrete pre-existentie gedachte aan de joodse messias verbonden is.
[465] Schimanowski, 1985, p. 205.
[466] Schimanowski, 1985, p. 296.
[467] Tweede eeuw BCE.
[468] Boccaccini, 2008, p. 66.
[469] Er is maar één boek in het Nieuwe Testament waarin de titel Christus, de Griekse vertaling voor Messias dat Gezalfde betekent, niet voorkomt en dat is het uiterst korte briefje 3 Johannes.

8.4 Overeenkomsten en verschillen

In deze paragraaf noem ik de belangrijkste overeenkomsten en verschillen tussen de pre-existentie van de Tora en de pre-existentie van Christus.
Een eerste overeenkomst is dat zowel de pre-existentie van de Tora als de pre-existentie van Christus zijn geworteld in de pre-existentie van de Wijsheid. In Spr. 8 wordt de Wijsheid gepersonifieerd en spreekt zij over zichzelf als pre-existent. Ook in de Wijsheid van Salomo (7:21 en verder) wordt de Wijsheid pre-existent genoemd. Volgens Lietaert Peerbolte[470] gaat deze tekst zelfs nog wat verder, omdat de Wijsheid hier als scheppende actor wordt voorgesteld. Bijzonder is dat beide pre-existentie concepten niet alleen in de wijsheidstraditie geworteld zijn, maar dat zij vervolgens ook een vergelijkbare ontwikkeling hebben doorgemaakt: via de tekst van Spreuken 8 in relatie tot de schepping in Genesis 1 en via de Logos-theologie.
De tweede overeenkomst heeft betrekking op de rol bij de schepping. De Wijsheid is datgene waarop de hele schepping is gebaseerd, het is de essentie van de schepping[471]. Het concept van de pre-existente Tora blijft hier heel dicht bij in de buurt. De Tora is de essentie van de schepping en volgens sommigen is het zelfs datgene omwille waarvan de wereld is geschapen. Ook Christus krijgt zo'n essentiële rol wanneer hij in Joh 1.14 betrokken wordt bij de schepping.
Een derde overeenkomst ligt in de functie die de pre-existentie in beide gevallen heeft. Zowel de Tora als Christus krijgen door hun pre-existentie een rol als verbindend element tussen het hemelse en het aardse. De pre-existentie laat de Tora en Christus transcenderen boven de categorieën van tijd en ruimte die bij de schepping horen. Zij transcenderen in die zin dat zij er wel onderdeel van uitmaken, maar er niet door beperkt worden. Op deze manier wordt aan de Tora en ook aan Christus een ultieme autoriteit verschaft. Over beide wordt op dezelfde manier gesproken[472]: *Er is geen begin dan Tora! Er is geen begin dan Jezus Christus!*

Naast deze overeenkomsten zijn ook enkele belangrijke verschillen te noemen.
Het eerste verschil is opmerkelijk genoeg juist gegrond in de vereenzelviging met de Wijsheid.
De pre-existentie van de Tora sluit de Wijsheid uit als godheid, terwijl gesteld kan worden dat met de verbinding tussen Christus en de Wijsheid eerder het omgekeerde gebeurt: er wordt juist ruim baan gemaakt voor de vergoddelijking van Christus. De Tora is geschapen, waarbij het bijzondere is dat dit gebeurde voordat al het andere geschapen werd. Christus daarentegen was er altijd al en hoort bij God zelf[473].
Hiermee is ook het tweede verschil aangegeven: de pre-existentie van Christus duidt op de eeuwigheid, terwijl de pre-existentie van de Tora alleen wil zeggen dat de Tora er was voordat de wereld geschapen werd, niet dat zij er altijd al was. Dit is minder vanzelfsprekend dan het in eerste instantie lijkt, want als de Tora buiten de orde van de schepping valt, dan valt zij ook buiten ruimte en tijd en is het de vraag of de Tora dan niet per definitie eeuwig is[474]. Zoals in paragraaf 6.4 te lezen is werd het door veel rabbijnen echter wel degelijk mogelijk geacht om in tijd voor de schepping te denken.
Het derde verschil tenslotte zit in de functie van de pre-existentie. Om in de termen van mijn onderzoek te blijven: de pre-existentie van de Tora lost een ander probleem op dan de pre-existentie

[470] Lietaert Peerbolte, 2008, p. 241.
[471] Hamerton-Kelly, 1975, p. 279.
[472] Zie de teksten bij Origenes in par. 7.3.
[473] Kister (2006, p. 585) wijst op dit onderscheid in relatie tot het verschil tussen Logos en Tora.
[474] Zie ook voetnoot 238 op p. 63.

van Christus. Hoewel ook aan de pre-existentie van de Tora een heilshistorische betekenis kan worden gegeven[475] is de autoriteit van de Tora toch vooral gericht op het hier en nu, de functie voor het dagelijks leven, de gebruiken, de geschiedenis, het Land. De autoriteit van de Tora èn die van haar leraren (d.w.z. de rabbijnen!) wordt gevestigd. De Torastudie is van belang voor een leven naar de wil van JHWH. In het geval van Christus is er een veel sterker verband met de eindtijd. De protologie van Christus verwijst naar zijn eschatologie en naar zijn soteriologie, want doordat Christus vooraf gaat aan de schepping kan hij de mens redden van haar ondergang. In de voorbeeldrol die Christus inneemt in zijn menselijk bestaan is het ontegenzeggelijk waar dat hij een functie heeft in het hier en nu, maar het is maar de vraag of die functie voortkomt uit zijn pre-existentie. Die komt veel meer tot zijn recht in de eindtijd-verwachting en de verlossing door de overwinning op de dood. Daarvoor is de autoriteit die de pre-existentie verschaft immers onmisbaar.

8.5 Conclusie

De pre-existentie van de Tora en de pre-existentie van Christus kennen veel overeenkomsten. Er zijn grote overeenkomsten in de ontwikkeling van de begrippen en in beide gevallen is er sprake van het verschaffen van autoriteit en een heilshistorische betekenis. Toch is de conclusie dat de concepten niet alleen verschillend van aard zijn, maar dat zij ook niet dezelfde vragen en problemen oplossen. De pre-existentie van de Tora lost het probleem op dat de Wijsheid als godin gezien zou kunnen worden en maakt tegelijkertijd van de Tora het meest centrale begrip in het rabbijns jodendom. De aard van de pre-existentie verschilt hierin dat de Tora geschapen is en daarmee niet eeuwig is, terwijl Christus ongeschapen is en altijd al heeft bestaan. De pre-existentie van de Tora heeft vooral betekenis voor het hier en nu en toont aan hoe belangrijk de Tora is.
De pre-existentie van Christus levert een antwoord op de vraag hoe een mens de wereld kan redden: door zijn pre-existentie staat Christus boven de schepping en wordt het mogelijk om hem te zien als één in substantie met God. De betekenis van de pre-existentie van Christus is vooral gericht op de eindtijd, de betekenis van Christus voor het hier en nu is vooral gelegen in zijn menselijke natuur.

[475] Zie bijvoorbeeld p. 63 over de heilshistorische betekenis van de midrash van de dingen die voor de wereld geschapen zijn.

9 Conclusie

9.1 Inleiding

In dit hoofdstuk noem ik de centrale conclusies die ik in mijn onderzoek heb getrokken. Ik doe dat in eerste instantie door de onderzoeksvragen zoals ik deze aan het begin van mijn onderzoek heb geformuleerd te beantwoorden. Vervolgens belicht ik enkele onderwerpen die in mijn onderzoek naar voren zijn gekomen en die ik van belang acht, maar die niet direct een relatie met de onderzoeksvragen hebben en daarom op die plaats nog niet aan de orde zijn geweest. Tenslotte noem ik enkele onderwerpen die ik in mijn onderzoek niet helemaal heb kunnen uitwerken, maar waarvan ik van mening ben dat nader onderzoek zinvol zou zijn.

9.2 Beantwoording van de onderzoeksvragen

1. *Wat houdt de pre-existentie van de Tora wel en niet in?*

Pre-existentie van de Tora betekent dat de Tora voor de wereld geschapen werd. Het betekent echter niet dat de Tora er altijd al was, de Tora is door JHWH geschapen en blijft als zodanig ook tot de geschapen werkelijkheid behoren. In plaats van te spreken over een pre-existente Tora is het wellicht beter te spreken over een pre-mundiale of pre-mordiale Tora. De Tora is dan ook geen godheid of hemels wezen.
De pre-existentie van de Tora verschaft haar een ultieme autoriteit en geeft haar een heilshistorisch belang. Er is geen begin(sel) dan Tora.
In het concept van de pre-existentie van de Tora zoals deze in GenR 1 wordt gepresenteerd moet het begrip Tora ruim worden opgevat. Het gaat dus niet alleen over de Tora in de schriftelijke vorm van de Pentateuch, maar over de hele traditie van de schriftelijke en mondelinge Tora en alles daaromheen dat ook Tora genoemd wordt (studie, gebeden etc.)[476].

2. *Langs welke lijnen is de pre-existentie van de Tora in de rabbijnse traditie terechtgekomen en hoe heeft de gedachte zich daarbinnen ontwikkeld?*

Het concept van de pre-existente Tora is in de rabbijnse traditie terechtgekomen door middel van de vereenzelviging van de Tora met de Wijsheid. Er was al in de derde eeuw BCE sprake van een wijsheidstraditie in priesterlijke kringen. In de *Wijsheid van Jezus Sirach* (24:23) is voor het eerst de verbinding tussen de Wijsheid en de Tora zichtbaar, al gaat het hier nog niet om een volledige identificatie en lijkt het zo te zijn dat het begrip Tora hier beperkt is tot de vijf boeken van Mozes. Wanneer in GenR 1 de Tora en de Wijsheid als volledig identiek worden gepresenteerd wordt dat niet expliciet gemaakt. Mogelijk was het op dat moment voor de rabbijnen al heel gebruikelijk om in de Spreukentekst de Wijsheid en de Tora met elkaar te verbinden.

[476] Zie par. 6.2.1.

De Logos krijgt in de vereenzelviging met de Tora een andere betekenis dan die Philo er aan geeft[477]. Philo positioneert de Logos als δευτερος θεος, terwijl de rabbijnen dat beeld juist willen ontkrachten met de uitspraak dat de Logos Tora is.
In de midrash over de dingen die voor de wereld geschapen warden wordt de aandacht helemaal op de pre-existente Tora gevestigd. Alleen de Tora en de Troon der Glorie (de plaats waarvandaan JHWH de wereld schiep) zijn werkelijk geschapen, terwijl andere zaken (waaronder niet de minste zoals Israël en de Tempel) werden alleen in gedachten geschapen, gepland om te scheppen. Ook hier wilden de rabbijnen de boodschap zeker stellen dat niets de Tora te boven gaat.

3. *Binnen welk discours wordt in GenR dit fenomeen gehanteerd (wat is het onderwerp van de discussie en wie zijn de gesprekspartners)?*

In het eerste hoofdstuk van GenR wordt Gen 1:1 uitgewerkt: *In het begin schiep JHWH de hemel en de aarde*. Het hele hoofdstuk vormt een exegese van dit eerste vers, waarbij de Tora steeds centraal wordt gesteld. De volgende thema's zijn daarbij van belang:

- De Tora is hetzelfde als de Wijsheid. Zij is door JHWH geschapen, maar nog voordat de wereld geschapen werd. De Tora is de essentie van de schepping, omwille van haar is de wereld geschapen.
- Doordat Tora in 1.4 ook wordt uitgelegd als deegoffers, tienden en eerstelingen, zaken die allen heel nadrukkelijk een verbinding met de Tempel hebben, wordt een claim gedaan op Erets Israël door het Land te betrekken in de heilshistorische betekenis van de Tora[478].
- Ook de rabbijnen zelf komt autoriteit toe. Zij zijn immers als geen ander in staat om de kennis die de Tora bevat te interpreteren.
- Er is sprake van één God. Verschillende mensen geloven dat er Twee Machten zijn, maar dat is onjuist en gevaarlijk om te denken.

De vraag wie de gesprekspartners zijn in GenR blijkt ingewikkeld te zijn. Auteurs hebben in de loop van de tijd geprobeerd om uitspraken over de Twee Machten te koppelen aan christelijke of gnostische groepen, maar met matig succes. Mijn conclusie is dat het gegeven van Twee Machten in de Hemel in GenR 1 op verschillende opvattingen wijst. Dit gebeurt bovendien nergens expliciet. Ik concludeer daarom dat de nadruk ligt op het definiëren van de eigen identiteit van de rabbijnen, waarbij alles wat afwijkt van monotheïsme ten strengste wordt afgezworen, onafhankelijk van de vraag waar deze gedachte vandaan kwam.
De tekst van GenR heeft daarmee geen gesprekspartners buiten het rabbijns jodendom. Het betreft een interne rabbijns-joodse zaak. Dit gegeven wordt ook door de taal van GenR ondersteund: de tekst is in het Hebreeuws en soms Aramees, terwijl een discussie met niet-rabbijnse of zelfs niet-joodse groepen beter in het Grieks gevoerd zou kunnen worden.
Het debat wordt echter wel gevoerd in een historisch-maatschappelijke werkelijkheid waarin vele invloeden van buitenaf een rol speelden: de Romeinse bezetting van Erets Israël, de opkomst en ontwikkeling van het christendom, diversiteit binnen het jodendom enzovoorts. Dit uit zich bijvoorbeeld in directe en indirecte overeenkomsten met teksten van Origenes, Philo van Alexandrië

[477] Par. 7.2.
[478] Par. 5.5.1.

en Justinus Martyr. Bewijs dat sterk genoeg is om een daadwerkelijke relatie tussen deze geleerden en GenR heb ik echter niet kunnen vinden[479].
Ten opzichte van het christendom veranderde er in korte tijd veel. Het concilie van Nicea had Christus tot één in wezen met God verklaard en het christendom werd in 381 staatsgodsdienst van het Romeinse Rijk. Het is goed denkbaar dat met de introductie van de pre-existentie van de Tora gereageerd werd op ontwikkelingen in het christendom.

4. *Welke vragen of problemen worden door middel van deze traditie opgelost?*

De pre-existentie geeft aan de Tora een ultieme autoriteit, waarmee in één keer verschillende onderwerpen worden geadresseerd en problemen worden opgelost:

- Aan de Tora wordt een ultieme vorm van autoriteit verleend, waarmee zij tot het meest centrale begrip van het rabbijnse jodendom wordt verheven. Hiermee wordt het probleem opgelost dat de Tempel haar centrale rol had verloren na de verwoesting in 70 CE.
- De rabbijnen verschaffen zichzelf als meesters van de Tora ook autoriteit. Dit is niet onbelangrijk, want het jodendom van de eerste eeuwen was niet homogeen en daarmee was ook de autoriteit van de rabbijnen niet vanzelfsprekend.
- Door de Tora te verbinden met de Wijsheid was het niet mogelijk de Wijsheid nog als godin te zien[480]. Het monotheïsme werd zo door de introductie van de pre-existente Tora beschermd.

Het lijkt erop dat de pre-existentie van de Tora niet alleen problemen heeft opgelost, maar ook nieuwe in het leven heeft geroepen. De ontwikkeling van Logos-theologie die zowel de grondslag vormde voor de pre-existentie van de Tora als voor de pre-existentie van Christus trok ook een scheidslijn tussen de rabbijnse en de christelijke kernwaarden. Zie hiervoor ook de volgende onderzoeksvraag.

5. *Hoe verhoudt zich de christelijke gedachte van de pre-existentie van de Messias tot de joodse pre-existentie van de Tora?*

De overeenkomst tussen de pre-existentie van de Tora en van de christelijke Messias is dat deze zich beide ontwikkeld hebben vanuit de vereenzelviging met de Wijsheid via de Logos. De pre-existentie van Christus heeft zich hiermee langs twee joodse lijnen ontwikkeld, want ook het joodse concept van de pre-existentie van de Messias heeft waarschijnlijk invloed gehad op het pre-existente karakter van Christus[481]
Naast de overeenkomst in ontwikkeling is er ook een overeenkomst in wat de pre-existentie bewerkstelligt: in beide gevallen wordt een grote mate van autoriteit verschaft en een heilshistorische betekenis gecreëerd doordat de pre-existentie voor een verbinding tussen het aardse en het hemelse zorgt.

[479] Hoofdstuk 7.
[480] Par. 6.2.2.
[481] Par. 8.3.

Grote verschillen zijn er echter ook: de Tora is en blijft geschapen, terwijl Christus ongeschapen en eeuwig is[482]. De Tora is ook niet één met JHWH, terwijl Christus wel één met God is.
Waar de pre-existentie van de Tora de Wijsheid de mogelijkheid ontneemt als godin gezien te worden, maakt het voor Christus juist de weg vrij om als één met God gezien te worden. Functioneel gezien heeft de pre-existentie van de Tora vooral een waarde in het hier en nu, terwijl de pre-existentie van Christus een eschatologische en soteriologische functie heeft. Een betekenis voor het hier en nu van Christus is er ook, maar die ligt vooral in zijn menselijke natuur, waarbij de pre-existentie niet aan de orde is.
Er kleeft een wrang aspect aan de gezamenlijke oorsprong in de Logos theologie. Juist omdat de pre-existentie van de Tora en van Christus zo'n enorme centrale positie en autoriteit verschafte kwamen de verschillen ook nadrukkelijk naar voren. De rabbijnen zweerden de Logos-theologie als leer van de Twee Machten af en verklaarden hem tot christelijk. Omgekeerd gebeurde iets vergelijkbaars, waardoor de overeenkomsten in de achtergrond uiteindelijk ook een wegbereider werd voor de scheiding tussen jodendom en christendom[483].

9.3 Overige bevindingen

In deze paragraaf komen een aantal bevindingen aan de orde waarvan het zinvol is ze als centrale conclusie van mijn onderzoek op te nemen zonder dat ze direct bijdragen aan het beantwoorden van mijn onderzoeksvragen.
Allereerst betreft dit enkele bevindingen met betrekking tot de structuur van het eerste hoofdstuk van GenR[484]. Mijn conclusie is dat het hoofdstuk een zeer uitgewerkte structuur bevat met meerdere lagen. Allereerst is het hoofdstuk ingedeeld in een homiletisch (de petichtot) en een exegetisch deel. Beide delen lijken elk de boodschap van het eerste hoofdstuk op een eigen manier aan de orde te stellen, zodat als het ware langs meerdere sporen dezelfde boodschap wordt verteld. Hier ben ik echter nog niet helemaal zeker van mijn zaak. Verschillende andere aspecten laten zien dat over de structuur van het eerste hoofdstuk goed is nagedacht. Dit betreft zaken als de antithetische functie van GenR 1.5[485] en de rol van het getal zes in een deel van de exegetische paragrafen.
Een bijzondere aandachtspunt vormen de meshalim, die meestal betrekking hebben op de rol van JHWH. In de petichtot hebben deze meshalim een structurerende functie doordat zij steeds zijn opgenomen voor de slotnotie van de petichta[486].
Een volgend onderwerp betreft de Creatio ex Nihilo gedachte[487]. In mijn onderzoek heb ik hier aandacht aan besteed en er ook enkele conclusies over geformuleerd ten aanzien van GenR. Ik stel mij op het standpunt dat in GenR 1.9 inderdaad sprake is van een schepping uit het niets. De Creatio ex Nihilo gedachte heeft ook een functie: als de wereld is geschapen uit niets dan zijn er ook geen pre-existente zaken die mogelijk een goddelijk karakter zouden kunnen krijgen. Bovendien wordt een ultieme autoriteit aan de Tora verleend als juist die dan als eerste geschapen werd; concurrentie is niet aan de orde.

---

[482] Par. 8.2.
[483] Par. 6.6.
[484] Par. 5.3.
[485] Par. 5.4.2.
[486] Par. 5.6.3.
[487] Par. 6.5 en bij de behandeling van GenR 1.9.

Tenslotte wil ik hier nog mijn conclusie over de boodschap van het eerste hoofdstuk noemen. Deze boodschap gaat voluit over de Tora. In paragraaf 5.7 wordt deze boodschap in detail beschreven, maar in het kort komt het op het volgende neer:
De wereld is uit het niets geschapen door de enige die het waard is God genoemd te worden: JHWH (en niemand anders!) met behulp van de Tora (en niets anders!). Er zijn geen Twee Machten in de Hemel, dus niemand heeft JHWH kunnen helpen bij de schepping. De Tora onthult alle mogelijke kennis, ook die over de schepping. Het kan echter wel zo zijn dat zelfs uitlegmethoden van grote geleerden tot verkeerde en gevaarlijke conclusies leiden.
Zonder de Tora is geen schepping denkbaar, geen begin zonder Tora.

9.4 Onderwerpen voor nader onderzoek

Enkele zaken waar ik in de loop van mijn onderzoek op ben gestuit heb ik zelf niet of niet volledig kunnen uitwerken, maar ik acht nader onderzoek naar deze onderwerpen wel zinvol. Ik noem deze onderwerpen daarom op deze plaats.
De eerste kwestie is die van het Land. Mij is gebleken dat in GenR 1 onmiskenbaar een theologisch gefundeerde claim op Erets Israël wordt geformuleerd[488]. De vraag hoe ver die claim precies gaat en wat nu de betekenis van het Land is in GenR heb ik echter niet helemaal kunnen uitwerken binnen het kader van mijn scriptie. Dat de wereld is geschapen omwille van gebruiken die alleen in het Land kunnen worden uitgevoerd (GenR 1.4) is veelzeggend.
Een andere zaak betreft de leer van de Twee Machten in de Hemel[489]. In mijn onderzoek heb ik de conclusie getrokken dat in het eerste hoofdstuk dit thema op verschillende manieren is gebruikt, maar dit neemt niet weg dat de vraag moest blijven liggen hoe in GenR dit fenomeen nu precies in elkaar steekt.
Een laatste punt van kleinere orde tenslotte betreft de functie van de petichtot in GenR. Het zou interessant zijn om te zien of mijn suggestie[490] met betrekking tot de functie van de petichtot in GenR 1 ook op andere plaatsen verklarend zou kunnen werken en daar als hypothese stand houdt.

[488] GenR 1.2 en 1.4, zie de bijbehorende paragrafen in hoofdstuk 4 en 5.
[489] Par. 6.6.
[490] Par. 5.4.7.

10 Samenvatting – Summary

In Genesis Rabba, a fifth century aggadic midrash containing a detailed exegesis of Genesis, a new concept makes its entry in rabbinic thinking: the pre-existence of the Torah, i.e. the thought that the Torah was created before the world.
In this master thesis, we try to acquire insight on the scope, purpose and meaning of this new concept by means of a literary-historical analysis on the first chapter of Genesis Rabba. Five questions are put forward in order to structure our research.

1. *What is de meaning of the concept of the pre-existence of the Torah?*

Pre-existence in this concept means that the Torah was created before the world. It is still created however and belongs to the created reality, the Torah is not eternal. This is an important conclusion because as a consequence, the Torah cannot be a goddess. A better way to describe the pre-existent character of Tora would be to use the word pre-mundial or pre-mordial.
The pre-existence of the Torah functions in two different though related ways: on one hand, the pre-existence of the Torah results in an enormous authority of the Torah. It is the blue-print by means of which the world was created and in it, YHWH reveals all the secrets of the world. By adding this authority to the Torah, the rabbinic elite also add a meaning to the Torah in which it acquires a linking function between heavenly and material reality.
The word Torah as used in rabbinic literature has meanings differing from a very broad general reference to laws and regulations to the five books of Moses. It may also refer to the Tenach or even to the whole rabbinic tradition including the Oral Torah. Within discussions on the pre-existence of the Torah, the word also has different meanings. Probably due to the fact that the concept in GenR makes its first appearance, the scope of the word Torah is not being discussed in GenR 1. Based on the broader discussion in the first chapter, we conclude that Torah in its pre-existent form is not limited. The purpose is to gain authority and a limitation of the concept of Torah does not contribute to that in any way.

2. *Along which lines did the concept of the pre-existence of the Torah enter rabbinic thought and how did the concept develop within the rabbinic tradition?*

The pre-existence of the Torah was established by identifying Torah with Wisdom. Already in the third century BCE, a wisdom tradition developed within priestly circles.
In GenR 1, Torah is being identified with Wisdom. This identification seems to be obvious, since it is in no way further being explained or expounded on. This indicates that is was probably very customary to use the text in Proverbs to refer to the Torah.
In the works of Philo of Alexandria, the Logos is called δευτερος θεος. With the expression that Logos is Torah, this is exactly what the rabbis try to reject. The Torah as the pre-existent Logos shows that there was no such thing as a δευτερος θεος.
In the midrash on the things that were created before the world, once more the attention is drawn to the pre-existent Torah. Only the Torah and the Throne of Glory (the location from which YHWH created the world) were really created, other things (and very important ones such as Israel and the Temple!) were only contemplated[491], or planned to create. So, even in the tradition of things that were created before the world, the rabbis wanted to be sure nothing would supersede the Torah.

[491] Translation from Freedman, 1951, p. 6.

3. *How is the concept of the pre-existence of the Torah applied in GenR 1? What is the subject of the discussion and who are the discussion partners?*

The first chapter of GenR contains a detailed analysis of Gen. 1:1. This means that the creation of the world is the central framework in which the pre-existence of the Torah functions. Different messages arise in direct and indirect ways from this framework:

- Torah is the same as Wisdom. The Torah belongs to creation, but is created before the world. The Torah is the essence of creation, the world is created for the sake of Torah.
- In GenR 1.4, Torah is also explained in terms of rituals only to be performed in Erets Israel. In this way, a theological claim on the Land is being made on the vehicle of Torah.
- Not only the Torah gains authority through its pre-existence, this authority also belongs to the rabbinic elite who are the Torah-experts *par excellence*.
- There is only one God. Some people may think that there are Two Powers in Heaven, but this is not true and dangerous to think. Wisdom is not a God because Torah is not.

The question who the discussion partners are in GenR appears to be a difficult one. In literature, different approaches have led to different conclusions. Christian, Gnostic and pagan groups have all been suggested as the interlocutors of GenR. We conclude, however, that the discussion in GenR is an internal rabbinic one. There is not one reference to a specific group in GenR. It is attempting to use the concept of Two Powers in Heaven as an indication, but that concept appears to be very difficult to connect to a specific group itself, especially within the framework of GenR 1.
The language of GenR 1 supports the conclusion that GenR holds an internal rabbinic debate. The main language in Palestine at the time when the redaction of GenR was established was Greek, even for the Jews. This renders it unlikely that the message of GenR was meant for any other group than the one in which it was created. This being said, the debate clearly is situated in a social-historical reality that was influenced in many ways. Examples are the Roman occupation of Erets Israel, the development of Christianity and different developments within Judaism itself.
Though themes used by famous people like Philo, Origen and Justinus Martyr are also found in GenR, we see no direct connections between these scholars and GenR that could give different or more detailed information on specific phenomena GenR is reacting on.

4. *Which problems are being solved by the concept of the pre-existence of the Torah?*

The pre-existence of the Torah provides an enormous authority, by means of which many different issues are addressed:

- Torah becomes the most central theme within rabbinic Judaism.
- As masters of Torah, the rabbis also assign a lot of authority to themselves (or at least they try so).
- By identifying Torah with Wisdom, Wisdom can no longer be seen as a goddess. In this way, monotheism is in fact protected by the concept of the pre-existence of the Torah.

The pre-existence of the Torah not only solved problems, but also seems to have created new ones. The development of the Logos theology was a key factor for the pre-existence of the Torah, but it

also helped to draw marking lines between rabbinic and Christian values. The pre-existence of the Torah becomes a part of the parting of the ways between Judaism and Christianity.

5. *How does the Christian concept of the pre-existence of the Messiah relate to the Jewish concept of the pre-existence of the Torah?*

Both the Christian concept of the pre-existence of the Messiah and the Jewish concept of the pre-existence of the Torah are originated in the identification with Wisdom through the Logos. The pre-existence of Torah shows a development along two lines: one line is the concept pre-existence of the Messiah as it was also known in Judaism (e.g. GenR 1.4 lists the Name of the Messiah as one of the things that were created before the world), the other line is the identification with the pre-existent Wisdom.
Both concepts of pre-existence create a huge authority and they add a remarkable meaning to the concept of Torah and to Christ in which they become a link between heavenly and material reality. Differences are also to be identified. The pre-existence of the Torah makes it impossible to see Wisdom as a goddess, because Torah is Wisdom and Torah is no god. In Christianity however, the pre-existence functions as an enabler to the development of Christ as part of God.
Furthermore, where Torah has its focus on the daily (religious) life and on here and now, the pre-existence of Christ is meant eschatological and soteriological. Christ also has a very important function as an example for daily life, but that function is much more connected to his human nature.
The development of the Logos holds a paradox on both concepts of pre-existence. Where both concepts are originated in the Logos, this Logos also became an ingredient for the separation of Judaism and Christianity. The Logos theology was rejected as a Christian heresy by the rabbis who identified Logos with the Two Powers in Heaven.

Other findings

Some conclusions from our research do not directly contribute to the answering of the questions above, but are nevertheless worth mentioning.
The first matter is the structure we have identified within GenR 1. There appears to be a well worked out structure in the first chapter. First, it is divided in a homiletical (the petichtot) and an exegetical part, which both seem to contain much of the central message of the first chapter. Beneath this main structure, other identifiers have also been found, such as the special meaning of the number six in GenR 1.4, 1.8 and 1.9.
A phenomenon in GenR 1 that required special attention is the concept of Creatio ex Nihilo. We conclude that in GenR 1.9, Creatio ex Nihilo is indeed mentioned. The phenomenon might help to protect the thought that no one but YHWH was involved in the act of Creation. It also reconfirms the authority of Torah as first created.
The central message of the first chapter of GenR is all about Torah. In short, this message is the following: The world is created from nothing by the only one worthy to be called God: YHWH (and nobody else!) by means of the Torah (and nothing else!). There are no Two Powers in Heaven, so YHWH had no helpers creating the world. All there is to know from creation is revealed in the Torah. But a warning is appropriate: even the methods of interpretation used by great rabbis may lead to wrong and dangerous conclusions, so be very careful. Creation cannot be thought of without Torah, there is no beginning but Torah.

Further research

Some issues we identified during our research could not be addressed within the scope of this master thesis, but further research on these subjects may be very useful.

First, Erets Israel appears to be much more important in the first chapter of GenR 1 than it shows in first reading. In GenR 1.4, it is stated that the world was created for the sake of dough offerings, tithes and first-fruits. There are all rituals that can only be performed in the Land. It would be useful to acquire more insight in how the concept of the Holy Land has its function in the framework of GenR.

Second, a lot remains to be investigated about the Two Powers in Heaven. We conclude that the theme was used in different ways in GenR 1, but this does not answer the question what exactly was meant by Two Powers in Heaven in GenR. Was it really a more general reference to the danger of accepting more than one God, was it a more direct reaction on the development of the Logos in Christianity? More insight in this matter may help to answer these questions on a more detailed level than possible within the scope of this master thesis.

We conclude with a smaller issue. Working out the structure of the first chapter of GenR, it was suggested that the petichtot do have a special function in the structure of the chapter. The chapter is this way divided in a homiletical and an exegetical part, both containing the main message of the chapter. More investigation into this matter is needed to draw more accurate conclusions on how the petichtot function in GenR.

11 Bibliografie

n.n., *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM edition. Judaica Multimedia, Jeruzalem 1997.
n.n., *Judaic Classics Library*. Davka, Jeruzalem 1998. Digitale versie van onder meer de Mishna, de Talmud en de Midrash Rabba. De Engelse versie van de Midrash Rabba is de vertaling van Freedman uit 1951.
Aland, B. en K. Aland, *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*. 27ste editie, Stuttgart 1993.
Bacher, W., 'The Church Father, Origen, and Rabbi Hoshaya'. In: *Jewish Quarterly Review*, vol. 3 (1891) nr. 2, p. 357-360.
Bacher, W., *Die Proömien der alten Jüdischen Homilie*. Leipzig, 1913.
Bamberger, B.J., 'The Dating of Aggadic Materials'. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 68 (1949) nr.2, p. 115-123.
Becker, H.J., *Die großen rabbinischen Sammelwerke Palästinas*. Tübingen, 1999.
Bietenhard, H., *Caesarea, Origenes und die Juden*. Stuttgart, 1974.
Bietenhard, H., *Der Tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium*. Bern, 1984.
Blanc, C., *Origène, Commentaire sur Saint Jean. Livres I-V*. Serie: Sources Crétiennes nr. 120. Parijs, 1966.
Boccaccini, G., 'The Preexistence of the Torah: A Commonplace in Second Temple Judaism, or a Later Rabbinic Development?' In: *Henoch* 17 (1995), p. 329-350.
Boccaccini, G., 'Hellenistic Judaism: Myth or Reality?'. In: A. Norich en Y.Z. Eliav, *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext*, p. 55-76. Providence, 2008.
Boyarin, D., 'The Gospel of the *Memra*: Jewish Binitarianism and the Prologue to John'. In: *Harvard Theological Review*, vol. 94 (2001) nr.3, p. 243-284.
Boyarin, D., *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, 2004.
Braude, W.G., *The Midrash on Psalms*. New Haven 1959.
Brown, R.N., 'The Term *'Etmaha* in Genesis Rabba'. In: *Hebrew Union College Annual*, vol. 56 (1985), p. 167-174.
Buber, S. en J.T. Townsend, *Midrash Tanhuma. Translated into English with introduction, indices and brief notes*. Hoboken (New Jersey), 1989.
Byrne, B., 'Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology'. In: *Theological Studies*, vol. 58 (1997), p. 308-330.
Drobner, H.S., *Lehrbuch der Patrologie*. Freiburg, 1994.
Elliger, K. en W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart, 1997.
Epstein, I., *The Babylonian Talmud*. Soncino Press, Londen, 1961.
Feldman, L.H., 'Rabbinic Insights on the Decline and Forthcoming Fall of the Roman Empire'. In: *Journal for the Study of Judaism*, vol. 31 (2000) nr. 3, p. 275-297.
Finkelstein, L., 'Is Philo mentioned in Rabbinic Literature?' In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 53 (1934) nr. 2, p. 142-149.
Fox, M.V., ''Amon again'. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 115 (1996) nr. 4, p. 699-702.
Freedman, H. en M. Simon, *Midrash Rabba*. Second Edition, Soncino Press, Londen, 1951.
Goldberg, A., *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums*. Tübingen, 1997.
Goldberg, A., *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung*. Tübingen, 1999.
Hägglund, B., *Geschichte der Theologie. Ein Abriss*. Gütersloh, 1997.

Halperin, D., *The Faces of the Chariot*. Tübingen, 1988.
Hamerton-Kelly, R.G., *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*. Cambridge, 1973.
Heine, R.E., *Origen. Homilies on Genesis and Exodus*. Washington D.C., 1982.
Heinemann, J., 'Profile of a Midrash: The Art of Composition in Leviticus Rabba'. In: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 39 (1971) nr. 2, p. 141-150.
Heschel, A.J., *Heavenly Torah as Refracted through the Generations*. New York, 2007.
Hirschman, M., 'Polemic Literary Units in the Classical Midrashim and Justin Martyr's "Dialogue with Trypho"'. In: *Jewish Quarterly Review*, vol. 83 (1993) nr. 3-4, p. 369-384.
Hirschman, M., 'Aggadic Midrasch'. In: S. Safrai *et al. The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum etc.*, Assen, 2006.
Holladay, W.L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden, 1988.
Ilan, T., 'The Quest for the Historical Beruriah, Rachel, and Imma Shalom'. In: *AJS Review*, vol. 22 (1997) nr. 1, p. 1-17.
Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York, 1971.
Kahana, M.I., 'The Halakhic Midrashim'. In: S. Safrai *et al. The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum etc*. Assen, 2006.
Kister, M., 'Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism'. In: *Journal for the Study of Judaism*, vol. 37 (2006) nr. 4, p. 548-593.
Kister, M., *Tohu wa-Bohu*, Primordial Elements and Creatio ex Nihilo. In: *Jewish Studies Quarterly*, vol. 14 (2007) nr. 3, p. 229-256.
Lange, N.R.M. de, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in the Third Century*. Cambridge, 1976.
Levine, E., 'A Geniza Fragment of Genesis Rabba'. In: *Jewish Quarterly Review*, vol. 20 (1908), p. 777-783.
Lieberman, S., *Greek in Jewish Palestine*. New York, 1942.
Lietaert Peerbolte, B.J., 'Jewish Monotheism and Christian Origins'. In: A. Houtman, A. de Jong en M. Misset- van de Weg, *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity*. Leiden, 2008.
Lubac, H. de en L. Doutlereau, *Homélies sur la Genèse. Introduction de Henri de Lubac et Louis Doutreleau*. Serie: Sources Chrétiennes. Nr. 7. Parijs, 1976.
Milikowski, Ch., 'On the Formation and Transmission of Bereshit Rabbah and the Yerushalmi: Questions of Redaction, Text-Criticism and Literary Relationships'. In: *Jewish Quarterly Review*, vol. 92 (2002) nr. 3-4, p. 521-567. Dit betreft een review van Becker, 1999.
O'Neill, J.C., 'How Early is the Doctrine of *Creation ex Nihilo*?' In: *Journal of Theological Studies*, vol. 53 (2002), nr. 2, p. 449-466.
Neusner, J., 'Genesis Rabbah as Polemic: an Introductory Account'. In: *Hebrew Annual Review*, vol. 9 (1985) p. 253-265.
Neusner, J., *Confronting Creation. How Judaism reads Genesis*. Columbia, 1991.
Niehoff, M.R., 'Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen and the Rabbis on Gen. 17:1-14'. In: *Jewish Studies Quarterly*, vol. 10 (2003) nr. 2, p. 89-123.
Niehoff, M.R., 'Creatio ex Nihilo Theology in Genesis Rabbah in Light of Christian Exegesis'. In: *Harvard Theological Review*, vol. 99 (2005) nr. 1, p. 37-64.
Niehoff, M.R., 'Questions and Answers in Philo and Genesis Rabba'. In: *Journal for the Study of Judaism*, vol. 39 (2008) nr. 3, p. 337-366.

Ruiten, J.T.A.G.M. van, *Primeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis I-II in the Book of Jubilees*. Leiden, 2000.
Safrai, S., 'Oral Torah'. In: S. Safrai *et al. The Literature of the Sages. Oral Torah, Halakha, Mishna etc.* Assen, 1987.
Samuelson, N.M., *Judaism and the Doctrine of Creation*. Cambridge, 1994.
Satlow, M., 'Toward a new historiographic Paradigm'. In: A. Norich en Y.Z. Eliav, *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext*, p. 37-53. Providence, 2008.
Schäfer, P.,'Zur Geschichtsauffassung des Rabbinischen Judentums'. In: *Journal for the Study of Judaism*, vol. 6 (1975), p. 167-188.
Schäfer, P., 'Bereshit Bara Elohim: Bereshit Rabba, Parashah 1, Reconsidered'. In: A. Houtman, A. de Jong en M. Misset- van de Weg, *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity*. Leiden, 2008.
Schimanowski, G., *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichten Präexistenzchristologie*. Tübingen, 1985.
Schremer, A., 'Midrash, Theology, and History: Two Powers in Heaven Revisited'. In: *Journal for the Study of Judaism*, vol. 39 (2008) nr. 2, p. 230-254.
Schwartz, S., 'Some Types of Jewish-Christian Interaction in Late Antiquity'. In: R. Kalmin and S. Schwartz, *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*. Leuven, 2003.
Scott, R.B.Y., 'The 'āmôn of Proverbs VIII 30'. In: *Vetus Testamentum*, vol. 10 (1960) nr. 2, p. 213-223.
Segal, A.F.*, Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden, 1977.
Sherry, A.P., *Midrash Bereshit Rabba: Codex Vatican 60* (MS. Vat. Ebr. 60). Facsimile. Jeruzalem, 1972.
Sokoloff, M., *Midrash Bereshit Rabba Ketav-yad watiqan 30*. Facsimile. Jeruzalem, 1971.
Stemberger, G., *Midrash. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*. München, 1989.
Stemberger, G., *Einleitung in Talmud und Midrash*. München, 1992.
Thoma, C., en S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, Zweiter Teil. Ber. Rab. 1-63. Bern, 1991.
Theodor, J.en Ch. Albeck, *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*. Jeruzalem, 1965.
Thorion-Vardi, T., 'Mashal-series in Genesis Rabba'. In: *Theologische Zeitschrift*, vol. 41 (1985) nr. 2, p. 160-167.
Tuinstra, E.W., *Spreuken* deel I. Serie: Prediking van het Oude Testament. Baarn, 1996.
Urbach, E.E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Jeruzalem, 1975.
Wilken, R.L., *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*. New Haven, 1992.
Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Church Fathers. Faith, Trinity, Incarnation*. Cambridge, 1976.
Wünsche, A., *Aus Israels Lehrhallen : kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*. Leipzig, 1907.
Yerushalmi, Y.H., *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Washington, 1982.
Zwiep, I.E., ''Judenthum', 'Griechenthum' and 'Christenthum' as Parameters in Early Nineteenth-Centrury Jewish Political Thinking'. In: A. Houtman, A. de Jong en M. Misset- van de Weg, *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity*. Leiden, 2008.

12 Bijlage 1. Parallellen van de midrash van de dingen die voor de wereld geschapen werden

Teksten met de Hof van Eden en het Gehenna

b.Pesachim 54a **6de eeuw CE**	**b.Nedarim 39b** **5de eeuw CE**	**Midrash ha-Gadol** **14de eeuw CE.**	
Vraag naar Gehenna	Vraag naar Gehenna		
Tora (Spr 8:22)	Tora (Spr 8:22)	Tora (Spr 8:22)	
Inkeer (Ps. 90:2 en Ps. 90:3)	Inkeer (Ps. 90:2 en Ps. 90:3)	Inkeer (Ps. 90:2 en Ps. 90:3)	
Hof van Eden (Gen. 2:8)	Hof van Eden (Gen. 2:8)	Hof van Eden (Gen. 2:8)	
Gehenna (Jes. 30:33)	Gehenna (Jes. 30:33)	Gehenna (Jes. 30:33)	
Troon der Glorie	Troon der Glorie (Ps. 93:2)	Troon der Glorie	
En Tempel (Jer. 17:12)	Tempel (Jer. 17:12)	En Tempel (Jer. 17:12)	
Naam van de Messias (Ps. 72:17)	Naam van de Messias (Ps. 72:17)	Naam van de Messias (Ps. 72:17)	

Midrash Mishle 8 **9de – 11de eeuw CE**[492]	**Maase Tora**[493] **9de eeuw CE**	**Chupat Eliyyahu Rabba**[494] **10de eeuw CE?**	**Yalqut Shimoni Spr. 942**[495] **13de-14de eeuw CE**
De Tora als eerste geschapen			Achtergrond is GenR 1.4, de lijst is gelijk aan Ned. 39b. Wel worden Tora en Troon der Glorie werkelijk geschapen en de rest nog niet.
Tora	Tora	Tora	Tora
Troon der Glorie	Hof van Eden	Hof van Eden	Troon der Glorie
Tempel	Gehenna	Gehenna	Inkeer
Inkeer	Naam van de Messias	Naam van de Messias	Hof van Eden
Hof van Eden	Troon der Glorie	Troon der Glorie	Gehenna
Gehenna	Tempel	Inkeer	Tempel
Naam van de Messias	Inkeer	Tempel	Naam van de Messias

[492] Zie Stemberger, 1992, p. 317. Datering is op dit moment nog onzeker.
[493] *Maase Tora* is een kleine ethische midrash die de getallen van 3 tot 10 doorloopt en steeds leerregels noemt die bij het betreffende getal horen. Onder de zeven staat uiteraard de bekende lijst. Zie Stemberger, 1992, p. 333.
[494] Zie EJ, lemma Aggadat Bereshit en Stemberger, 1992, p. 306 en 332. Deze aggadische midrash heet volgens het manuscript in Oxford (MS Oxford 2340) Seder Eliyahu Rabba, in de middeleeuwen worden de namen Tanna de-be Eliyahu en Chupat Eliyahu gebruikt, de naam Aggadat Bereshit wordt later in gedrukte uitgaven gebruikt. Als ik Schimanowski goed begrijp wil hij uitleggen dat de volgorde in de lijst niet in alle gevallen even belangrijk wordt gevonden. Dit zou dan het verschil tussen ChER en SER kunnen verklaren.
[495] Niet in de lijst van Schimanowski, maar wel genoemd door Goldberg (1997, p. 152).

Seder Eliyyahu Rabba 31 **9de - 10de eeuw CE**[496]	**Pirke deRabbi Eliezer 3** **8e – 9de eeuw CE**	**Pesiqta Chaddata, Rosh HaShannah** **?**[497]	**Midrash Tehillim 90:12** **13de eeuw CE**[498]
Problematisering van Gehenna	De grote daden van JHWH	Hoe schept JHWH een wereld die stand houdt?	De inkeer ging de wereld voor in de schepping
			(geen schriftbewijzen)
Tora	Tora (Spr 8:22)	Tora (Spr 8:22)	Tora
Gehenna (Jes. 30:33)	Gehenna (Jes. 30:33)	Troon der Glorie (Ps. 93:2)	Troon der Glorie
Hof van Eden	Hof van Eden (Gen. 2:8)	Hof van Eden (Gen. 2:8)	Hof van Eden
Troon der Glorie	Troon der Glorie (Ps. 93:2)	Gehenna (Jes. 30:33)	Gehenna
Naam van de Messias	Tempel (Jer. 17:12)	Inkeer (Ps. 90:2 en Ps. 90:3)	Inkeer
Tempel	Inkeer (Ps. 90:2 en Ps. 90:3)	Tempel (Jer. 17:12)	Tempel
-	Naam van de Messias (Ps. 72:17, *Mi. 5:1*)	Naam van de Messias (Ps. 72:17)	Naam van de Messias

Teksten met het volk Israël

Midrash haTora R. Tanchuma[499]	**Midrash Mishle Rabbati 8:9**[500]	**Midrash Tehillim 72:6**	**Midrash Tehillim 93:3**
Met Wijsheid heeft JHWH de aarde gegrondvest (Spr. 3:19). En dan: lees niet "wijsheid", maar "tora", want… Spr 8:22. Israël in plaats van Tempel	De Tora als eerste geschapen. Israël in plaats van Hof van Eden	Er wordt gesproken van 7 dingen, maar er worden er maar 3 genoemd.	Zes dingen die in de gedachten van God opstijgen voor de schepping. Volgorde gelijk aan MMishleRbti. Het in gedachten opstijgen wordt ook gebruikt in MHG. In de meeste handschriften wordt gesproken over zeven dingen, waarna er zes worden genoemd[501].
Tora (Spr 8:22)	Troon der Glorie (Ps. 93:3)	Troon der Glorie	Troon der Glorie (Ps. 93:3)
Inkeer (Ps. 90:2 en Ps. 90:3)	De Koning Messias (Ps. 72:17)	Naam van de Messias	Koning Messias (Ps. 72:17)
Troon der Glorie (Jer. 17:12)	Tora (Spr. 8:22)	Tora	Tora (Spr. 8:22)
Israël (Jer. 2:3)	Israël (Ps. 74:2)		Israël
Naam van de Messias (Ps. 72:17)	Tempel (Jer. 17:2)		Tempel
Hof van Eden (Gen. 2:8)	Inkeer (Ps. 90:2-3)		Inkeer
Gehenna (Jes. 30:33)	Gehenna		

Sifre Deut. 37[502]			
Alles wat geliefd is, gaat zijn naaste voor. De Tora is het meest geliefd van alles.			
Tora (Spr. 8:22)			
Tempel (Jer. 17:12)			
Troon der Glorie (geen bewijs)			
Het Land Israël (Spr. 8:26)			

[496] Stemberger, 1992, p. 306.
[497] Stemberger, 1992, p. 307 beschrijft dat ondermeer GenR en PRE bronnen zijn geweest voor dit werk.
[498] EJ, lemma Midrash Tehillim. Volgens Albeck is de huidige Midrash Tehillim een verzameling van verschillende midrashim op de Psalmen. De onstaansgeschiedenis heeft waarschijnlijk eeuwen geduurd. De oudste delen zouden uit de derde eeuw kunnen stammen.
[499] Zie Schimanowski, 1985, p. 259. Het gaat hier om een specifiek fragment, toegeschreven aan R. Tanchuma. Het werd in 1940 gepubliceerd door J. Mann.
[500] Versie van de Midrash Mishle op basis van een handschrift uit de Cairo Geniza.
[501] Goldberg, 1997, p. 151.
[502] Niet in de lijst van Schimanowski, wel bij Goldberg (1997, p. 153). Deze versie stelt niet met zoveel worden dat de genoemde dingen voor de wereld geschapen werden, alleen voor alle andere dingen. Van het Land Israël wordt alleen gezegd dat het voor alle andere landen geschapen werd, dus niet voor de wereld.

Teksten met het volk Israël en de aartsvaders

Bereshit Rabba 1:4 **5de eeuw CE**	**Tanchuma Buber naso 19** **Niet eenduidig te dateren**[503]	**Seride Tanchuma Bereshit 5**	
Alleen Tora en Troon der Glorie zijn echt geschapen, de rest is in de gedachten van God opgestegen. Inkeer wordt niet in de lijst zelf opgenomen, maar daarna apart genoemd.	Geen bouwplan. Ook geen paarsgewijze benadering en er lijkt ook geen nadrukkelijke volgorde aanwezig.	Volgorde zoals in bT, maar dan met aartsvaders en Israël in plaats van Hof van Eden en Gehenna, die nog achteraan komen met de opmerking "en sommigen zeggen". Kruising bT en BR	
Tora (Spr 8:22)	Troon der Glorie (Ps. 93:2)	Tora	
Troon der Glorie (Ps. 93:2)	Tora (Spr. 8:22)	Inkeer	
Aartsvaders (Hos. 9:10)	Tempel (Jer. 17:12)	Aartsvaders	
Israël (Ps. 74:2)[504]	Aartsvaders (Hos. 9:10)	Israël	
Tempel (Jer. 17:12)	Israël (Ps. 74:2)	Troon	
Naam van de Messias (Ps. 72:17)	Naam van de Messias	Tempel	
(Inkeer) (Ps. 90:2 en Ps. 90:3)	Inkeer	Naam van de Messias	
	(Hof van Eden, Gehenna) ("en sommigen zeggen…") (Gen. 2:8, Jes. 30:3)	Hof van Eden, Gehenna) ("en sommigen zeggen…")	

[503] Tekstdelen zouden al uit de 4e eeuw kunnen stammen.

[504] Ook in de Midrash Tehillim 74.1 wordt bij dit vers aangegeven dat het betekent dat JHWH om Israël ijverde. Goldberg (1997, p. 151n21) ziet een verband met de inkeer: In zijn ijver om Israël schiep JHWH de omkeer, zodat Israël niet verloren zou gaan.

13 Bijlage 2. Overzicht van de personages uit GenR 1

N.B. De belangrijkste bron voor de onderstaande lijst is het artikel van Schäfer over GenR[505]. geweest. Ik noem hem daarom in het onderstaande niet verder expliciet als bron, tenzij daar specifiek aanleiding voor is. Andere bronnen worden wel gewoon genoemd. Ik hanteer voor de lijst een chronologische en geografische indeling, zodat direct iets van de (mogelijke) verbanden tussen de personen zichtbaar wordt.
De jaartallen in het onderstaande overzicht zijn enigszins arbitrair. Bovendien moet worden bedacht dat er sprake is van een doorgaande lijn, waarin het niet zo is dat een generatie wordt afgesloten en de volgende begint. Grote gebeurtenissen kunnen soms meer invloed hebben op de ontwikkeling, zoals de verwoesting van de Tempel in 70 CE of de Bar Kochba opstand in 132-135 CE.

13.1 Scholen

Beth Hillel (1.15)[506]
Beth Shammai (1.15)

13.2 Tannaïm

Tweede generatie (ca. 90-130 CE)
R. Ishmael. (1.14).
R. Aqiva. (1.11, 1.14[507]).
R. Joshua (1.11).
R. Eliezer (1.11).
R. Aquila. (1.12).
R. Simeon b. Azzai. (1.12).
R. Judah (1.12).
R. Nahum van Gimzo (1.14).

Derde generatie (ca. 130-160 CE)
R. Simeon b. Jochai (1.13, 1.15[508]).
R. Jose ha Gelili (1.13).
R. Juda b. Ilai (1.15).
R. Gamaliël II (1.9?)

Vierde generatie (ca. 160-190 CE)
R. Eliezer. Zoon van R. Jose ha Gelili (1.13).
R. Menahem (1.8).

Vijfde generatie (ca. 190-220 CE)

[505] Schäfer, 2008, p. 267-289.
[506] De scholen en leerrichtingen van Hillel en Shammai, beide actief tussen ca. 30 en 70 CE.
[507] En ook even genoemd in 1.11. N.B. De EJ plaatst Aqiva en Jose ha Gelili beide in de tweede generatie.
[508] In 1.15 wordt hij alleen R. Simeon genoemd, maar in p.Chagiga 2.1 en ook in MS. Or. 1080, die Becker (1999) voor zijn vergelijking gebruikt, wordt gesproken van R. Simeon b. Yochai.

Bar Qappara. (1.5, 1.10). Volledige naam: R. Eleazar b. Eleazar ha-Kappar. Leerling van R. Judah I, die de school van Caesarea opzette waartoe ook R. Oshaya en R. Joshua b. Levi behoorden[509].
R. Levi b. Sisi. (1.8).
R. Gamaliël III. (volgens Schäfer 1.9).
R. Eleazar b. Simeon. (1.15)
R. Banaya (Palestijnse geleerde, einde Tannaïtische, begin Amoraïtische periode) Ook wel: Bannaah. Semi Tanna, begin derde eeuw. (1.4)

13.3 Palestijnse Amoraïm

Eerste generatie (ca. 230-250 CE)
R. Oshaya Rabba. Leerling van Bar Qappara (1.1). Opende een school in het zuiden, vermoedelijk in Lydda of, aldus Niehoff[510], in Caesarea.
R. Joshua b. Levi. Leerling van Bar Qappara (1.11). Lydda.

Tweede generatie (ca. 250-290 CE)
R. Jochanan b. Nappaha. Sepphoris, onderwees in Tiberias en Caesarea. Leerling van R. Oshaya (1.3, 1.15).
R. Huna. Leerling van Rav (1.5, 1.13).
R. Jose b. Chanina (1.5)[511]

Derde generatie (ca. 290-320 CE)
R. Yitschaq b. Nappaha. Leerling van R. Johanan b. Nappaha (1.7).
R. Abba b. Kahana. (1.4).
R. Samuel b. Yitzchak (1.4).
R. Tanchum b. R. Chiyya. Leefde in Tiberias. (1.3).
R. Chanina b. Pappa. Caesarea (1.3, 1.15[512]).
R. Chiyya b. Abba. (1.11). Leerling van Jochanan.
R. Levi. (1.2, 1.9).

Vierde generatie (ca. 320-350 CE)
R. Judah b. Simon. (1.6). Doceerde in Lydda.
R. Abba b. Serungayya (1.6)
R. Joshua van Siknin. Leerling van R. Levi. (1.2, 1.6).
R. Jona. (1.10)[513]
R. Judah b. Pazzi. (1.10)
R. Luliani b. Tabri (1.3)
R. Eleazar b. Avina (1.10)[514]
R. Acha (1.10)

---

[509] De Lange, 1976, p. 28.
[510] Niehoff, 2005, p. 55, ook aangehaald door Schäfer, 2008, p. 269n11.
[511] EJ, lemma Yose bar Hanina.
[512] In 1.15 is sprake van R. Chanin. R. Chanina b. Pappa is dan de meest waarschijnlijke identificatie.
[513] Jewish Encyclopaedia, lemma Jonah.
[514] Jewish Encyclopaedia, lemma Eleazar b. Abina.

R. Ahavah b. R. Zeira (1.4)
R. Berekiah (1.4)
R. Jeremia (1.4)

Vijfde generatie (ca. 350-371 CE)
R. Tanchuma b. Abba, leerling van R. Huna. Bekend vanwege zijn verdediging van het jodendom tegen niet-joden.[515] (1.3, 1.7, 1.15[516]).

13.4 Babylonische Amoraïm

Eerste generatie (220-250 CE)
Rav. Dit betreft R. Abba Arikha. (1.5)[517]
R. Mattena (1.4)

13.5 Overzicht van dominante herkomst in de teksten

1.1	Vijfde generatie Tannaïm, eerste gen. Amoraïm	220-250 CE
1.5	Tweede generatie Amoraïm	250-290 CE
1.6	Vierde generatie Amoraïm	320-350 CE
1.7	Derde generatie Amoraïm	290-320 CE
1.2	Vierde generatie Amoraïm	320-350 CE
1.3	Tweede en derde generatie Amoraïm	250-320 CE
1.4	Vierde en vijfde generatie Amoraïm	320-370 CE
1.8	Vierde en vijfde generatie Tannaïm	160-220 CE
1.9	Derde generatie Tannaïm (of vijfde)	130-160 CE
1.10	Vierde generatie Amoraïm	320-350 CE
1.11	Eerste en derde generatie Amoraïm	230-320 CE
1.12	Tweede generatie Tannaïm	90-130 CE
1.13	Derde generatie Tannaïm	130-160 CE
1.14	Tweede generatie Tannaïm	90-130 CE
1.15	Gespreid	-

[515] EJ, lemma Tanhuma bar Abba. Op basis van de structuur van de tekst heb ik mijn twijfels bij de uitspraak van Schäfer (2008, p. 277) dat het in 1.3 over Tanchuma b. Abba gaat, omdat de overige personages (R. Chiyya, R. Jochanan, R. Chanina, R. Luliani b. Tabri en R. Yitschak) allemaal eerder zijn (tweede en derde generatie). Toch wordt hij ook door anderen, waaronder Bacher (1913, p. 89) zo geïdentificeerd. Het is opvallend dat Schäfer hier zo gemakkelijk mee omgaat terwijl hij aan de andere kant R. Gamaliël III identificeert op basis van het tijdvak van de andere Tannaïm in de tekst.
[516] R. Tanchuma wordt niet in p.Chagiga genoemd en is dus een toevoeging. Omdat in 1.3 R. Tanchuma en R. Tanchuma b. Chiyya worden genoemd vermoed ik dat hier R. Tanchuma b. Abba wordt bedoeld.
[517] Urbach, 1975, p. 193.

14 Bijlage 3. Tekstlocaties van GenR 1 in Vaticanum 60

In het onderstaande schema is voor elk van de paragrafen van het eerste hoofdstuk van GenR te zien waar de tekst begint in de Codex Vaticanum 60. Ter referentie is ook de locatie in de tekstkritische uitgave van Theodor/Albeck opgenomen.

Genesis Rabba	**Vaticanum 60**[518]	**Theodor/Albeck**
1.1	Niet aanwezig	p. 1
1.5	Niet aanwezig	p. 2
1.6[519]	P. 1, rechts, regel 1	p. 3
1.7	P. 1, rechts, regel 9	p. 4
1.2	P. 1, rechts, regel 22	p. 4
1.3	P. 1, links, regel 4	p. 5
1.4	P. 2, rechts, regel 2	p. 6
1.8	P. 2, links, regel 26	p. 7
1.9	P. 2, links, regel 34 (laatste regel)	p. 8
1.10	P. 3, rechts, regel 12	p. 8
1.11	P. 3, links, regel 16	p. 10
1.12	P. 3, links, regel 32	p. 10
1.13	P. 4, rechts, regel 6	p. 11
1.14	P. 4, rechts, regel 28	p. 12
1.15	P. 4, links, regel 8	p. 13
2.1	P. 5, rechts, regel 21.	P. 14

[518] Ik hanteer de paginanummering van Sherry (1972). Meer gebruikelijk voor een dergelijke codex zou zijn om van recto en verso pagina's te spreken, maar omdat Sherry dat ook niet doet voegt dat weinig toe.
[519] Deze paragraaf is niet helemaal in Vaticanum 60 aanwezig, de tekt begint ongeveer halverwege (bij *dit verwijst naar de koning Messias*)

15 Bijlage 4. Wijsheid in Genesis Rabba

Het onderstaande overzicht is een analyse van het woord *Wijsheid* zoals dit in GenR voorkomt[520]. De onderstaande resultaten zijn niet volledig, maar bieden wel een indicatie voor het voorkomen van dit begrip in GenR. In vet zijn de paragraafnummers weergegeven.

1.1: De Tora is helemaal vereenzelvigd met de Wijsheid. Tekst: Spreuken 8:22 en 30.
1.4: De wereld is geschapen omwille van de Tora. Tekst: Spr. 3:19. Wijsheid = Tora.
16.4: Tora en Wijsheid zijn niet aan elkaar gelijk. Hier gaat het over Tora(studie) en Wijsheid: de woorden van de Tora zijn meer begerenswaardig dan goud, ja dan veel fijn goud (Ps. 19:1). En het goud van dat land is goed (Gen. 2:12): dit betreft het land Havila, waar de rivier Pison omheen stroomt. De tekst leert: er is geen Tora dan de Tora (Freedman: studie van de Tora, wellicht om dat het eerder over de woorden van de Tora (דברים תורה) gaat) van Israël. En er is geen Wijsheid dan de Wijsheid van Israël.
17.4: Wijsheid staat hier in de meer gebruikelijke context. JHWH gaat bij zijn engeldienaren te rade om Adam te scheppen. Als zij hem vragen wat de aard van deze mens wordt antwoordt JHWH: zijn wijsheid zal die van jullie overtreffen. Dit wordt vervolgens bewezen doordat de engelen niet in staat blijken om de dieren hun naam te geven, terwijl dit voor Adam geen enkel probleem is.
17.5: De Wijsheid en de Tora zijn verschillende dingen. De tekst gaat over Adam, die in een diepe slaap is gevallen zodat JHWH een rib uit zijn lijf kan nemen. R. Chanina b. Yitschaq zegt dan dat er drie incomplete dingen zijn: de incomplete vorm van de dood is de slaap, de incomplete vorm van een profetie is een droom, de incomplete vorm van de komende wereld is de Shabbat. R. Avin voegt dan toe: de incomplete vorm van het hemelse licht is het hemellichaam van de zon; de incomplete vorm van de hemelse Wijsheid is de Tora.
19.1: Over Gen. 3:1: de slang was listiger dan alle dieren van het veld.
In veel wijsheid is veel boosheid, en wie kennis vermeerderd, vermeerdert smart (Pred. 1:18). Dit wordt uitgelegd (indirect): een geleerde wordt niet gewaarschuwd voor wat verboden is, omdat hij dat geacht wordt te weten. Het gevolg is dat hij voor een overtreding gestraft wordt waar een ander ermee weg komt omdat hij het niet wist.
19.5: Gen. 3:6: de boom was begeerlijk om verstandig/wijs te maken. Men wordt wijzer na het eten van deze boom. Geen verdere uitwerking.
20.12: De Tora leert een regel van wereldse wijsheid. R. Levi legt uit hoe geld volgens de Tora besteed moet worden aan eten, kleding en onderdak.
26.6: Wijsheid moet uit de Tora worden verkregen. In Job 4:21 staat: zij sterven, maar niet in wijsheid. Hier wordt uitgelegd dat dit betekent dat zij de Wijsheid van de Tora ontberen.
27.1: Spr. 3:19 wordt aangehaald, maar niet geïdentificeerd met de Tora:
met Wijsheid heeft JHWH de aarde gegrondvest. *En met kennis* (Pred. 2:21). .. *en met bekwaamheid* (Pred. 2:21). Maar dan volgt toch nog een opmerkelijke uitspraak: JHWH heeft de wereld niet door middel van arbeid geschapen, maar door het Woord van JHWH (בדבר יהוה) (Ps. 33:6).
31.5: herhaling van 26.6
33.2: Noach bouwde door zijn wijsheid een kleine stad.

[520] Voor deze analyse heb ik gebruik gemaakt van de digitale Soncino Midrash Rabbah in de Engelse vertaling (gezocht op het woord *wisdom*). Deze tekst is een digitale versie van de vertaling van Freedman[520]

34.5: Wijsheid geeft meer houvast dan tien leiders. JHWH sprak alleen tot Noach en niet tot de generaties daarvoor. Geen discussie over de Wijsheid.
35.3: Spr. 8:11. *De Wijsheid is beter dan robijnen, en alles wat begeerlijk is kan niet met haar worden vergeleken*. Dit heeft betrekking op godsdienstig gedrag en goede daden: deze zijn te prefereren boven edelstenen.
39.4: herhaling van 34.5, alleen gaat het nu op voor Abraham in plaats van Noach, dus 10 generaties verder.
43.6: Spr. 9:5 wordt aangehaald: *Kom, eet van mijn brood, en drink van de wijn die ik heb gemengd*. Het brood en de wijn verwijzen naar de Tora.
44.17: herhaling van 17.5
51.9: Elke Shabbat wordt wel weer het verhaal van Lot gelezen. Wijsheid heeft hier geen bijzondere betekenis.
54.1: de Verleider kan worden weerstaan door hem het brood en het water van de Tora te geven: nogmaals Spr. 9:5.
60.2: de wijsheid van een slaaf kan eruit bestaan dat hij het verkiest slaaf te zijn van de één boven slaaf te zijn van een ander.
61.1: Simeon b. Jochai vraagt zich af waar Abraham de kennis van de Tora vandaan haalde. Er wordt uitgelegd dat JHWH hem nieren gaf die als zijn leraren konden dienen (nieren deden wel dienst als bron van wijsheid: Freedman, p. 540).
65.13: de wijsheid uit Gen. 3:6 wordt aangehaald. Begeerlijk om wijs te worden wordt hier zo uitgelegd dat wanneer je weet dat je wat te eten hebt dat de honger al deels kan stillen.
67.4: vreemde passage: Isaac zegt tegen Jakob: je broer is gekomen met bedrog. Vervolgens spreekt R. Jochanan: Hij kwam met de wijsheid van zijn Tora. Freedman (1951, p. 608): dit wil zeggen dat wijsheid ook misbruikt kan worden.
70.5: net als in GenR 43.6 wordt Spr. 9:5 aangehaald, maar in een andere context. Wel is ook hier het brood weer de Tora.
76.3: De Tora leert wereldse wijsheid, ook hier dus geen identificatie.
85.9: de term Wijsheid wordt hier niet gebruikt, maar wel wordt Spr. 8: 31 en 30 aangehaald en geïdentificeerd met de Tora. Maar op een vreemde manier: de Tora lacht de mensen uit. (NB: Spr. 8:31 leest dus geen ‘spelen’, maar ‘lachen’).
89.6: de Egyptische magiërs worden spotters genoemd, zij kunnen wel wijsheid zoeken, maar zij zullen het niet vinden.
90.3: de wijsheid van de Farao. Geen bijzonderheden.

16 Bijlage 5. Afkortingen

Bijbelboeken

Gen.	Genesis
Ex.	Exodus
Lev.	Leviticus
Num.	Numeri
Deut.	Deuteronomium
Ps.	Psalmen
Dan.	Daniël
Spr.	Spreuken
Jes.	Jesaja
Jer.	Jeremia
Nah.	Nahum

Rabbijnse teksten

m	Mishna
pT	Palestijnse Talmud
bT	Babylonische Talmud

Traktaten uit de Mishna of de Talmud worden weergegeven door een kleine letter m, p of b, gevolgd door de naam van het traktaat. Dus m.Avot = Mishna Avot, b.Chagiga = Babylonische Talmud, traktaat Chagiga.

GenR	Genesis Rabba
ExR	Exodus Rabba
LevR	Leviticus Rabba
NumR	Numeri Rabba
DeutR	Deuteronomium Rabba
HooglR	Hooglied Rabba

PRE	Pirke de Rabbi Eliezer
MHG	Midrash ha Gadol
MTeh	Midrash Tehillim (midrash op Psalmen)
MMishle	Midrash Mishle (midrash op Spreuken)
Tan	Tanchuma
TanB	Tanchuma Buber

Andere termen

Theodor/Albeck	De tekstkritische uitgave van GenR (1965).
EJ	Encyclopaedia Judaica. Hiervoor heb ik gebruik gemaakt van de digitale versie