

ERIC OTTENHEIJM

Werkt God op Sjabbat? Vorm en functie van een parabel van R. Akiva (Gen.R. 1,11,5)

DOES GOD WORK ON THE SABBATH? FORM AND FUNCTION OF A PARABLE OF R. AKIVA (GEN R. 1,11,5)

The printed edition of Genesis Rabba contains a parable of R. Akiva that figures in the older manuscripts as a short reference only. The parable illuminates the question whether God works on Sabbath by means of religious legal language, a rare phenomenon in the genre of parables. The article compares the legal context, in particular the issue of carrying goods on the Sabbath between different domains, with a passage in the Gospel of John (5:1-13). It shows that both texts combine two issues: carrying things on the Sabbath and the question how God works on the Sabbath. Moreover certain details of the parable, such as the motif of God as the only authority in His domain, as well as the midrashic context of the parable, suggest interaction with Christian voices. The parable may have been devised in a context of interreligious contestation, responding to Christian claims on Jesus' authority as working, as his Father does, on the Sabbath.

In Genesis Rabba, een Palestijnse midrasj uit het begin van de vijfde eeuw g.j., treffen we een dialoog tussen R. Akiva en Turnus Rufus (begin tweede eeuw g.j.) over de vraag wat er zo bijzonder is aan de sjabbat.¹ De hierin opgevoerde parabel is om meerdere redenen opmerkelijk. De vormkritische, retorische en halachische aspecten, als ook de mogelijke relatie van dit fragment tot een passage in het evangelie naar Johannes staan centraal in deze korte studie. De resulterende verkenning van een tekstfragment biedt ons een inkijkje in de complexe interactie tussen Rabbijns Jodendom en vroeg-christendom.

¹ M. Lerner, 'The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim', in: Sh. Safrai et al. (eds.), *The Literature of the Sages: II. Midrash and Targum. Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*. CRINT 2/3. Assen 2006, 149.

De eer van de sjabbat?

Turnus Rufus, een meermalen voorkomende gesprekspartner in Rabbijnse bronnen die steevast ‘de slechte’ (הרשע) wordt genoemd, is vernoemd naar Quintus Tineius Rufus (130-132 [?] g.j.), de Romeinse gouverneur die een rol speelde bij de uitbraak van de Bar Kochba revolutie (131-136 g.j.).² De discussie start als volgt:

Turnus Rufus de slechte vroeg R. Akiva: waarom is er een dag uit dagen (d.w.z.: waarom is er een dag apart gezet als bijzondere dag, *aut.*)? En hij zei hem: en waarom is er een man uit mannen? Hij zei hem: wat heb ik jou gezegd en wat zeg je mij terug? Hij zei hem: je zei tegen me: waarom is er een dag uit dagen: waarin verschilt de dag van de sjabbat van andere dagen? En ik zeg jou: waarom is er een man uit mannen: waarin verschilt Turnus Rufus van alle andere mannen? Hij antwoordde hem: omdat de koning mijn eer wenst. Hij zei hem: zo ook hier, de Heilige gezegend zij Hij wenst haar eer! Hij zei hem: vanwaar kun je me dat laten weten? Hij zei hem: er is een rivier, de *Sambatjon*, die het zal bewijzen; want alle dagen van de week sleept ze stenen maar op de sjabbat rust ze. Hij zei hem: je vertelt me iets tegenstrijdigs, zou het werkelijk? (Gen.R. 1:11,5, Wilna editie)

De dialoog voltrekt zich in vier stappen. In de eerste stap vergelijkt R. Akiva de sjabbat met een ‘man van stand’, die uitsteekt boven andere mannen. Hiermee zinspeelt hij natuurlijk op ironische wijze naar Turnus Rufus zelf. Zo wordt het motief van ‘eer’ aangevoerd als reden: de sjabbat geniet een status als bevoorrechte dag in de ogen van God, zoals een gouverneur bevoorrecht is door de keizer. Dit argument is curieus, daar het een sociaal-politieke realiteit van de zo omstreden Romeinse macht aangrijpt om heiligheid te duiden. Wil R. Akiva niet het achterste van zijn tong laten zien, of suggereert hij dat men tot de groep moet behoren wil men begrip hebben voor onderscheidingen? Het ongemak dat dit antwoord oproept blijkt uit de daarop volgende vraag: hoe kan God dan die eer voor de sjabbat laten zien? Daarmee verschuift de discussie naar zichtbaarheid. Het onderscheidende van de sjabbat moet worden aangetoond vanuit de *Sambatjon*, een mythologische rivier met een naam die naar de sjabbat zelf verwijst, en waarvan het curieuze gedrag moet aantonen dat de kosmos zelf, geschapen en geregeerd door God, deelt in de rust van de sjabbat. Opmerkelijk aan deze dialoog is dat R. Akiva geen Bijbelse verzen aanvoert, maar met een mengsel van spot en ernst de sjabbat als een kosmische realiteit typeert. De dialoog is hiermee nog niet voltooid. Na een korte verwijzing naar het gegeven dat men op sjabbat niet de gedachtenis aan de dode reciteert, en een evenzeer korte spreuk over

² E.M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden 2001, 550.

goddelijke rechtspraak op sjabbat volgt het vierde en laatste deel van de uiteenzetting, ingeleid met een frase die aangeeft dat het debat niet bevredigend verloopt voor Turnus Rufus:

Hij kwam weer bij hem: als volgens jouw woorden de Heilige gezegend zij Hij de sjabbat eert, dan zal hij op sjabbat geen winden laten waaien, en geen regens doen neerdalen, geen gewas doen opkomen! Hij zei hem: laat zwakte op deze man komen! Ik zal je een gelijkenis vertellen: het lijkt op twee mensen die in één hof wonen; indien de een of de ander geen eruv maakt, is het twijfelachtig of het is toegestaan te dragen. Maar als er slechts één in de hof woont, dan is het hem toegestaan te dragen in de gehele hof. Zo ook de Heilige gezegend zij Hij hier, want aangezien Hij geen ander domein (of te vertalen als: geen andere autoriteit) naast zich heeft, en de gehele wereld van Hem is, is de hele wereld voor Hem toegestaan.’ (Genesis Rabba 1:11,5, Wilna editie)

Genre en variaties in manuscripten

Nu verschuift het debat van het onderscheidende karakter van de sjabbat naar de theologische dimensie: werkt God op sjabbat, wanneer Hij winden laat waaien, regens laat vallen, en planten laat groeien?³ Het antwoord wordt nu gegeven in de vorm van een parabel. Deze vertoont de basale vormtechnische kenmerken van een Rabbijnse parabel, maar wijkt op één opmerkelijk punt ook daarvan af: 1. Het begint met een inleiding in de vorm van de klassieke, technische inleidingsformule ‘ik zal je een gelijkenis vertellen: het lijkt op’; 2. Die wordt gevolgd door de eigenlijke vertelling, de *masjal*, en 3. Afgesloten met de *nimsjal*, de toepassing van de vertelling op het religieuze gebied waar het een illustratie of toelichting op biedt.⁴ In ons onderzoeksproject onderscheiden we in de parabel de ‘base situation’, de casus die nadere toelichting of illustratie behoeft, en de eigenlijke *masjal*, een fictief verhaal.⁵ Doorgaans is een parabel er op uit om een religieuze, morele of exegetische pointe (dat onderscheid is niet altijd scherp) te illustreren door een profane, fictieve,

³ Het aan het slot van de dialoog aangevoerde argument van de ‘manna eters’ (‘En niet alleen dat, maar ook de manna-eters kunnen getuigen, want alle dagen van de week viel het manna, maar op sjabbat viel het niet.’) is het enige Bijbelse argument in de dialoog; het verwijst naar Exodus 16, waarin het manna niet neerdaalde op de sjabbat en ook niet verzameld kon worden.

⁴ Voor deze terminologie, die door alle geleerden op het gebied van Rabbijnse parabellen wordt gehanteerd, zie Y. Fraenkel, *Darkhe Ha-Aggadah Veba-Midrash*, Jerusalem 1981, 323-325. Het is de aanwezigheid van de *nimsjal*, hetzij in de vorm van een Bijbelse tekst, hetzij als vraag of casus vanuit het dagelijks leven, die typerend is voor Rabbijnse parabellen. Dit criterium is ook geldig voor de synoptische parabellen, zij het dat hier parabellen gegroepeerd kunnen voorkomen en thematisch ingeleid (vgl. Matt. 13:1-2).

⁵ Het gaat om het NWO onderzoeksproject ‘Parables and the Partings of the Ways’ (2014-2019), gelocaliseerd aan de UU en de TST/UvT. De definitie is voorgesteld in L. Teugels, ‘Talking Animals in Parables: A Contradictio in Terminis?’, paper tijdens de 2015 EABS Conferentie in Cordoba (te publiceren in 2016).

vertelling, met elementen uit het dagelijks leven, de landbouw, gemeenschappelijke maaltijden, koningen en hun handelingen, e.d. Maar de parabel van R. Akiva wijkt van dit patroon af: ze vergelijkt een theologische kwestie, de vraag of God werkt op sjabbat, met een religieuze casus. Het is zeldzaam dat in de parabel zelf religieuze taal wordt gebruikt, al kunnen we in de parabel-vertelling van de ‘Twee zonen’ lezen dat de jongste zoon tot tweemaal toe religieuze taal bezigt (Lukas 15:18.21). Hier is echter zelfs sprake van expliciete, halachische terminologie. Daarmee krijgt de parabel trekken van een juridische analogie. Deze vorm komt niet vaak voor, maar ze is evenmin uniek: er zijn meerdere Rabbijnse parabels die een religieuze casus belichten vanuit vergelijking met een andere casus maar die niettemin volgens de al genoemde, klassieke vormkenmerken als parabel geclassificeerd worden.⁶ In de oudste manuscripten van Genesis Rabba ontbreekt de parabel.⁷ Daarin wordt slechts gerefereerd aan een casus: ‘Hij zei: als iemand (כֹּזֵב) die vier ellen draagt’.⁸ De opening met het partikel כ (‘als’), een bijwoord

⁶ Men zou dit gelijkenissen kunnen noemen, naar de klassieke indeling van A.Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu (I, II)*. 2nd ed., Darmstadt 1963, maar zijn onderscheid tussen parabels, gelijkenisvertellingen, en gelijkenissen wordt momenteel sterk genuanceerd: R. Zimmerman, D. Dormeyer, G. Kern, A. Merz, Chr. Münch, E. Edzard Popkes, *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007. Het fenomeen van juridische parabels is geconstateerd in S. Notley, Z. Safrai, *Parables of the Sages. Jewish Wisdom from Jesus to Rav Ashi*, Jerusalem 2011, 43, maar hun oplossing is niet overtuigend: ‘Rabbinic parables are usually woven into homilies. In the Mishnah and the Tosefta parables illustrate a halakhah that is discussed in the mishnah, and as we have seen, they usually do not discuss the halakhah in the mishnah itself, but rather its ideological background. (...) We can assume that the parables in the Mishnah and the Tosefta were also originally part of a well-developed sermon, but the literary nature of the Mishnah and the Tosefta prevented reciting the whole sermon.’ De hypothetische inbedding in verloren preken mist ieder bewijs, en net zoals in onze casus is een discussiecontext veel aannemelijker. Parabels waarin een juridische context wordt belicht vanuit een juridische casus vinden we o.m. in m.Sukkah 2:9 (Slaaf-parabel); m.Sjabbat 13:7 (in een huis met een ree); t.Sjeqalim 1:6, dagelijks offer en tempelbelasting; t.Sota 15:7 (beproevingen en het Sanhedrin); t.Qiddusjin 1:11, drie parabels over ambacht; t.Sanhedrin 1:2, morele kwestie; t.Niddah 2:8, reinheid; vgl. m.Nidda 2:5 en 5:7; t.Niddah 3:5; t.Zavim 1:11. Dit type parabels is enigszins verwant aan de ‘picture parable’ van Fraenkel, *Darkhe Ha-Aggadah*, 372, maar niet identiek, aangezien het hier gaat om de vergelijking met een juridische casus. Deze vorm geen ‘parabel’ noemen omdat het niet om fictieve verhalen zou gaan (Teugels, *op. cit.*) gaat voorbij aan de literaire vormkenmerken die de rabbijnse redactors zelf aandragen voor dit type. Een voorbeeld van een juridische analogie uit de synoptici (zij het niet expliciet als parabel ingeleid) biedt Mat. 12:11-12, het oprichten van een schaap op sjabbat als analogie voor het genezen van een mens op sjabbat.

⁷ Zo in MS Vaticaan 30, het oudste en meest betrouwbare handschrift, dat echter geen volledige recensie biedt van Gen.R., en dat niet ter beschikking stond van Theodor en Albeck. Zie M. Lerner, ‘Aggadic Midrash’ 161.

⁸ De parabel van R. Akiva is niet te vinden in de kritische editie van Theodor Albeck (p. 94). Enkele manuscripten verwerkt in Theodor Albeck (Midrasj Chachamim, Oxford Neubauer 147, Midrash Abia Venezia 327 en Parijs 149) lezen: ‘het is als een die *in zijn hof* vier ellen verplaatst.’ Dat is curieus, aangezien verplaatsen in het eigen hof niet de casus is waarvan M.Eruvin 10:4 rept en het geoorloofd is in het eigen hof te dragen, althans volgens de dominante Rabbijnse halacha (t.Sjabbat 14:1). Onze parabel verschijnt in de eerste druk, ed. Venezia 305. Voor de editie van Theodor-Albeck: G. Stemberger.

waarmee men doorgaans een parabel of analogie opent, verwijst hier naar een traditie in de Mishna:

Staat iemand in een privé-domein dan mag hij verplaatsen naar een publiek domein, in een publiek domein dan mag hij verplaatsen naar een privé-domein, mits niet verder dan vier ellen. (m.Eruvin 10:4)

Is de parabel van R. Akiva op te vatten als een andere traditie of presenteert ze een correctie op een problematische verwijzing (zie onder), en daarmee als een correctie op een onbevredigend antwoord? In ieder geval is in een fase van de teksttraditie, zoals opgenomen in de eerste editie, de verwijzing tot een volwaardige parabel uitgewerkt. Wat is de betekenis van deze verwijzing en daarmee de context van de parabel?

Halachische context (1): *Tiltul*

We hebben al opgemerkt dat de taal van de parabel curieus is, daar ze een theologische vraag beantwoordt met verwijzing naar een halachisch beginsel. Halacha is de Rabbijnse vorm van jurisprudentie, waarbij op basis van de Bijbelse wetgeving in de vorm van Bijbeluitleg (midrasj), diatribe of Rabbijnse verordening wetgeving wordt besproken en bepaald. De theologische pointe draait om de vraag of het feit dat God het laat waaien en regens laat vallen op sjabbat wel in overeenstemming is met de eer van de dag. Zowel de vraag als de parabel draait om het verbod om op sjabbat voorwerpen of kleine kinderen te dragen van een privé-domein naar een publiek domein, of vice versa. De Talmoedische wetgeving noemt dit concept *tiltul*, (טלטול, ‘verplaatsing’). De maat van ‘vier ellen’ in de korte verwijzing naar onze casus, zoals die in de oudere handschriften voorkomt, weerspiegelt de halachische maatstaf voor de ruimte die het menselijke lichaam inneemt.⁹ Met deze maat is het maximum aangegeven waarmee men voorwerpen of goederen mag verplaatsen op sjabbat van publiek naar privé-domein of omgekeerd: dat is alleen toegestaan voor zover het met het lichaam mogelijk is (bijv. door iets te pakken of weg te zetten).¹⁰ Deze wetgeving is gebaseerd

Einleitung in Talmud und Midrasch. 9e Auflage, München 2011, 311-313. De gehele passage is niet gecenseerd in Geniza fragmenten van Genesis Rabba.

⁹ Een baraita in b.Eruvin 48a stelt dat God na de verwoesting van de Tempel niets anders rest dan ‘vier ellen halacha’, een verwijzing naar de persoon als locus van Goddelijke aanwezigheid middels Torastudie en de het houden van de geboden.

¹⁰ De halacha van het verplaatsen van voorwerpen binnen een privé-domein laat duidelijk ontwikkeling zien van een strenge positie, waarin niets mag worden verplaatst (het gebruikte werkwoord keert in onze casus terug) naar een geleidelijke versoepeling, die in een derde fase wordt gekoppeld aan intentie: alleen als het

op een passage in Jeremia (Jer. 17:19-27; vgl. Neh. 10:32 en 13:15-22), die handel via de stadspoort of het dragen van goederen van binnen naar buiten het huis verbiedt. Dat deze regel al vroeg serieus genomen werd in vrome kringen blijkt uit het feit dat we versies van het verbod op het in en uitdragen van voorwerpen, of zelfs het verplaatsen daarvan, aantreffen in diverse bronnen.¹¹ Josephus vermeldt over de Essenen het volgende:

(...) ook vermijden ze het, meer dan alle andere Joden, om op de zevende dag werk te verrichten; niet alleen bereiden zij namelijk hun spijzen een dag eerder voor, teneinde geen vuur te ontsteken op die dag, maar evenmin wagen ze het ook maar enig gebruiksvoorwerp te verplaatsen of naar het toilet te gaan. (Josephus, *BJ* 2:147)

De vraag van Turnus Rufus reflecteert de strikte, objectief waarneembare aard van dit verbod en wanneer hij constateert dat winden en regens het verbod op verplaatsen tijdens sjabbat breken roept dat de vraag op of de sjabbat werkelijk een kosmische, goddelijke realiteit is. De vraag verraadt, kortom, halachische kennis. Het is weliswaar denkbaar dat een niet-Jood over deze kennis kon beschikken, maar we moeten hier ernstig rekening houden met het toeschrijven van een intern-Joodse discussie aan een Romeinse bestuurder die geassocieerd werd met het verbieden van Joods-religieuze gebruiken (m.n. besnijdenis), meer waarschijnlijk een gevolg van de Bar Kochba opstand dan haar oorzaak.¹² Bovendien is de vraag hoe het kan dat Gods ‘werk’, waaronder scheppingsactiviteiten (groei) gewoon doorgaan op sjabbat, ondanks het Bijbelse vers dat ‘op die dag rustte God van al het werk dat Hij scheppend tot stand had gebracht’ (Gen. 2:3, KBS 1995) in oudere bronnen geattesteerd. Is de Tora een afspiegeling van de goddelijke wetmatigheid in de kosmos? Die vraag komt bij Philo van Alexandrië aan bod, en hij stelt klip en klaar dat God zelf niet rust op de zevende dag maar werkt, zij het op bijzondere wijze (*Cher* 86-90; *Leg All* 1:5-6): de veroorzakende krachten van natuurlijke processen zijn immers al tot stand gekomen op de zes dagen van de schepping, op de sjabbat zelf zetten die natuurkrachten autonoom processen in werking. Philo argumenteert binnen een andere horizon dan de rabbijnen, maar hij buigt zich over hetzelfde probleem dat Turnus Rufus op

echt nodig is mag je verplaatsen, anders niet: t.Sjabbat 14:1, vgl. E. Ottenheim, *Disputen omwille van de Hemel*, Amsterdam 2004, 145.

¹¹; Jub. 2:29.30; CD 11:9c-10a; Philo, *Spec Leg* II:251.

¹² H. Eshel, ‘The Bar Kochba Revolt’, in W.D. Davies, L. Finkelstein, S.T. Katz (eds.) *The Cambridge History of Judaism: Volume 4, The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, 105-107.

tafel legt.¹³ De korte verwijzing naar de casus in m.Eruvin 10:4b, ‘iemand die vier ellen verplaatst op sjabbat’, zou immers de indruk kunnen wekken dat God een eigen domein heeft ten opzichte van het domein waarin de regens vallen etc. Onze parabel biedt in dat opzicht een theologisch eenduidiger antwoord, zoals we zullen zien.

Halachische context (2): *Eruv*

De zojuist genoemde beperking van verplaatsing op sjabbat is, naar alle waarschijnlijkheid op instigatie van de Farizeese stroming, geleidelijk aan versoepeld, en wel door een halachische innovatie: de *eruv*. De *eruv*, letterlijk ‘vermenging’, is een halachische fictie die behelst dat gedurende de duur van de sjabbat twee of meer private ruimten worden samengevoegd zodat men zonder bezwaar kinderen of voorwerpen in en uit kan dragen, bij de burens of in een dorp of stad. Doel daarvan is sociaal leven op sjabbat mogelijk te maken zonder de Bijbelse wetgeving te doorbreken. De parabel spiegelt dit beginsel aan de hand van een specifieke, halachische casus. Waar gaat het om? Onze gelijkenis voert de situatie op van twee bewoners van een binnenhof. Huizen in Galilea in de late oudheid waren met elkaar verbonden door gezamenlijke binnenhoven. Op die binnenhoven vond een groot deel van het dagelijkse leven plaats. Zo laten archeologische opgravingen zien dat een binnenhof vaak door meerdere huishoudens gebruikt werd, bijvoorbeeld omdat daar een gedeelte stenen tarwemolen stond, of omdat er een waterput was (vgl. m.Eruvin 2:4), of als werkruimte.¹⁴ Ook straten of pleinen kunnen middels een *eruv* worden samengevoegd met privé-domeinen. Zo valt de scheiding tussen privé en publiek weg en kan men binnen de ruimte die, zij het fictief, als zodanig gedefinieerd is, goederen en kinderen, of bijvoorbeeld een Torarol van huis naar de synagoge dragen. Een *eruv chatserot*, de *eruv* van binnenhoven, komt tot stand doordat alle inwoners van een binnenhof of een wijkje of een stad (m.Eruvin 5:6,8) op symbolische wijze hun instemming

¹³ Zie bespreking in J.R. Michaels, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, 301, n. 75.

¹⁴ P. Richardson, *Building Jewish in the Roman East*, Waco Texas 2004 biedt voorbeelden, zo ook het standaardwerk van Y. Hirschfeld, *The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period*, Jerusalem 1995. De hof was integraal deel van het wooncomplex, en een of meerdere kernfamilies leefden en werkten hier doorgaans, zolang het weer het toeliet: D.A. Fiensy, ‘The Galilean House in the Late Second Temple and Mishnaic Periods’, in: D.A. Fiensy, J.R. Strange (eds.), *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods. Vol. 2: The Archaeological Record from Cities, Towns, and Villages*, Minneapolis 2015, 233-235. Ondergetekende neemt deel aan opgravingen in Horvath Kur, een Byzantijns Joods dorp in Galilea, 3 km. westelijk van Kafernaüm, bij het meer van Galilea. In de 2010 campagne werd daar een binnenhof met een Romeinse graanmolen blootgelegd, gedeeld door meerdere huizen. Hier bleek ook hoe dicht woonverblijven op elkaar waren gebouwd. Zie http://kinneret-excavations.org/?page_id=30, acc. 28 Juni 2016.

betuigen; dat gebeurt door het plaatsen van wat voedsel of brood (m.Eruvin 7:10) op een locatie, bijvoorbeeld een van de huizen of op de binnenplaats zelf. Ook kon men op die manier de sjabbatsgrens oprekken, door wat voedsel te plaatsen aan de Sjabbatsgrens, het maximum dat men op sjabbat mag belopen (vgl. Hand. 1:12) en zo twee domeinen aan elkaar te verbinden. Tegenwoordig bepaalt men een *eruv* op technische en symbolische wijze, door een Rabbinale beslissing die alles dat wordt omgeven door bijvoorbeeld een waterweg of een snelweg (bijvoorbeeld een deel van de A10 in Amsterdam) tijdens de sjabbat tot een publiek domein verklaart. De wijze waarop een *eruv* wordt gemaakt is onderwerp van discussie tussen de eerste eeuwse Farizeese scholen van Hillel en Sjammai, waarbij de eerstgenoemde de symbolische en fictieve aard van de *eruv*, de tweede de meer fysiek waarneembare aard van een *eruv* tot uitgangspunt neemt (m.Eruvin 1:2).¹⁵ De Mishna bespreekt de problematiek die ontstaat wanneer er bewoners zijn die de Rabbijnse halacha niet onderschrijven, zoals Samaritanen (m.Eruvin 6:2), of wanneer een van de bewoners niet deelneemt aan de *eruv* of de voorbereiding vergeten is (m.Eruvin 6:1,3). Een casus die licht werpt op de halachische pointe van de parabel is een discussie tussen twee tweede-eeuwse leraren, beiden leerlingen van R. Akiva:

Iemand die samen met een niet-Jood woont in een binnenhof; of met iemand die niet instemt met een *eruv*, wel, deze maakt het verboden voor hem: de woorden van R. Meïr. R. Eliëzer ben Jacob zegt: het is nimmer verboden tenzij er twee Israëlieten zijn die het voor elkaar verbieden.’ (m.Eruvin 6:10b)

Als een niet-Jood in je huizenblok (*insula*) woont, of iemand die om andere redenen niet instemt met een *eruv*, dan maakt dat de gehele binnenhof verboden, dat wil zeggen dat er dan geen gemeenschappelijke ruimte is en er niet rondgedragen kan worden op sjabbat, aldus R. Meïr. R. Eliëzer ben Jacob meent daarentegen dat dit alleen geldt in het geval van twee (of meer) Joden: als één van hen niet of onjuist heeft voorbereid maakt dat de *eruv* ongeldig. De parabel van R. Akiva refereert aan een soortgelijke casus, aangezien de parabel rept van twee bewoners waarvan één geen *eruv* instelt:

Indien de een of de ander geen *eruv* maakt, dan is het twijfelachtig of het is toegestaan te dragen in de hof (שמא מותרין לטלטל בחצר).

¹⁵ Ottenheim, *Disputen*, 162-178. De *eruv* werd niet door alle Joden gezien als toelaatbaar. Een passage in het Damascusgeschrift, CD 11: 4-5, zou hierop wijzen, al is haar uitleg omstrede onder geleerden. Zie discussie in L. Doering, *Sabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Texts and Studies in Ancient Judaism 78, Tübingen 1999, 169-175.

De technische terminologie van de parabel stemt overeen met die van de Misjna: נתן עירוב, letterlijk: ‘*eruv* geven’, dat wil zeggen *eruv* maken. Alleen wanneer twee inwoners van een zelfde binnenhof beiden een geldige *eruv* hebben gemaakt is de binnenhof toegestaan. Dat wordt gecontrasteerd met God, die geen ander domein (of: ‘geen andere autoriteit’, zie verder) naast zich hoeft te dulden (לפי שאין רשות אחרת עמו) en voor wie dus de gehele wereld zijn woonplaats is, één binnenhof zagezegd. En zoals bij één inwoner van een binnenhof het voor die bewoner is toegestaan daarin zaken te verplaatsen op sjabbat, mag God dat op sjabbat. De vooronderstelling is weliswaar dat de gehele wereld van God is, een Bijbelse gemeenplaats die o.m. in Psalm 24:1 is verwoord (vgl. t.Berachot 4:1), maar de redenering verloopt niet volgens de lijn dat God de regels naar zijn hand kan zetten, maar volgens een strikt halachische logica: aangezien Hij de enige eigenaar (רשות) is van de wereld, en we de wereld als de binnenhof van God mogen zien, hoeft God geen *eruv* te maken op sjabbat. Dat legitimeert God om de winden en de regen te ‘verplaatsen’, en zo de planten te laten groeien. De suggestie is helder: God houdt zich aan de rabbijnse halacha, de gehele wereld is ‘zijn hof’. Niettemin doet zich hier een intrigerend woordspel voor: het Hebreeuwse רשות betekent immers behalve ‘domein’ ook ‘autoriteit’: waarom benadrukt de *nimshal* met een ambigue frase dat God één enkel domein heeft en geen andere autoriteit ‘naast zich’ hoeft te dulden?

Een halachische traditie in Johannes

Zoals we zagen gaat de discussie over Gods werk op sjabbat al terug op vroeg-Joodse bronnen, maar in de episode van de genezing van de verlamde man (Joh. 5:1-18) treffen we een unieke combinatie van dat debat met het verbod op verplaatsen van voorwerpen.¹⁶ De perikoop bevindt zich in een cruciale fase van het evangelie van Johannes, want na dit incident maken ‘de Joden’, binnen het evangelie de notoire tegenstanders van Jezus, zich op om hem ter dood te brengen. Ze is deel van de twee sjabbatsperikopen waarmee Johannes de vermeende vijandschap tussen ‘de Joden’ en Jezus zowel narratologisch als theologisch vorm geeft, en waarmee de unieke christologie van Johannes is verankerd in zijn visie op de Joodse wet.¹⁷ De perikoop ontvouwt zich in twee scènes. In de eerste spreekt Jezus een verlamde man toe zijn matras op te pakken en te lopen (vss. 1-3); deze scene is ruimtelijk gesitueerd in de badinrichting van Bethesda. De tweede scene is een dialoog

¹⁶ M. Asidu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy*, Tübingen 2001, 77.

¹⁷ De samenhang van sjabbatsconflicten en de Christologie van Johannes staat centraal in Asidu-Peprah, *Johannine Conflicts*. Centraal punt van debat is de autoriteit van Jezus.

van Jezus met ‘de Joden’ over de vraag of hij mag genezen op sabbat (vss. 14-18). Deze scene vindt plaats op een later tijdstip (μετὰ ταῦτα, Joh. 5:14) en is ruimtelijk gesitueerd in het Tempelcomplex zelf. De eerste scene vindt plaats wanneer Jezus een verlamde man ontmoet bij de badinrichting bij Bethesda, een Hellenistische badinrichting aan de noordmuur van de Tempelberg, dicht bij de huidige Stefanuspoort. De man wacht tot het miraculeuze water van het waterbekken zal gaan bewegen (v. 7). Jezus geneest door hem de opdracht te geven zijn matras (κράβατος) op te pakken en te lopen (v. 8). Het nu volgende conflict met de ‘Joden’ blijkt niet te gaan over het genezen, maar over het verplaatsen van zijn matras: ‘De Joden zeiden dus tegen de genezen man: ‘Het is sabbat, u mag uw bed niet dragen.’ (Joh. 5:10, KBS 1995). De man verwijst naar Jezus, die hem immers de opdracht had gegeven (15) waarop de Joden zich tegen hem keren: ‘Daarom begonnen de Joden Jezus te vervolgen, ‘omdat hij zulke dingen gedaan had op sabbat’ (ταῦτα ἐποίησε ἐν σαββάτῳ, v. 16). Niet helder is wat met ‘zulke dingen’ (ταῦτα) wordt bedoeld: het genezen of de man iets laten dragen op Sabbat; Johannes biedt hier een conflatie van twee afzonderlijke, halachische, kwesties die samenhangen met het optreden van Jezus: het genezen op sabbat, een casus die we in de synoptici aantreffen (Matt. 12:9-14; Luk. 13:10-16), en de kwestie van het ‘dragen’ of verplaatsen op sabbat, een typisch Johanneïsche traditie.¹⁸ In de tweede scene verdedigt Jezus zich tegenover de Joden dat wat hij heeft gedaan voortkomt uit een theologisch verankerde autoriteit: ‘Jezus gaf hun ten antwoord: ‘Mijn Vader werkt ononderbroken, en zo werk ook Ik (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὰρ ἐργάζομαι’ (Joh. 5:17, Willibrord 95).¹⁹ De auteur versterkt deze conclusie met een aanvullend commentaar: ‘Toen waren de Joden er pas echt op uit hem te doden: hij tastte niet alleen de sabbat aan, hij noemde ook nog God zijn Vader en stelde zo zichzelf met God gelijk.’ De laatste frase is ongetwijfeld een reflectie van de hoge christologie van de auteur van Johannes.²⁰ Ondanks de polemische insteek spiegelt Johannes hier wel halachische kwesties die met sabbatsobservatie samenhangen. En terwijl het ‘genezen op sabbat’ niet in onze parabel aan de orde is, biedt de perikoop naast het probleem van verplaatsen op sabbat een tweede thematische parallel voor de parabel van R. Akiva.

¹⁸ Op de vraag van ‘de Joden’ verwijst de man naar Jezus als degene die hem de opdracht heeft gegeven, een literair gegeven om de aandacht volledig op Jezus te vestigen, Asidu-Peprah, *Johannine Conflicts*, 68–69.

¹⁹ Asidu-Peprah, *Johannine Conflicts*, 76, n. 102 betoogt dat ἕως ἄρτι weergave is van het Semitische ‘נִוֵּן’, ‘nog’, hetgeen de vertaling oplevert: ‘mijn Vader werkt nu nog, zo werk ook ik’.

²⁰ Asidu-Peprah, *Johannine Conflicts*, 78 onderscheidt drie claims: breken sabbat (18b), speciale relatie tot God (18ca) en gelijkheid met God in werken op sabbat(18cb).

Zoals we zagen combineert de parabel het debat over het werken op sjabbat met de *eruv* en de kwestie van autoriteit in een binnenhof: de *nimshal* benadrukt dat God geen ander rechtsdomein (רשות) naast zich te dulden heeft en dus gerechtigd is te verplaatsen binnen Zijn ‘hof’. In de perikoop in Johannes speelt de kwestie van autoriteit een belangrijke rol in het debat over Jezus’ bevoegdheid om op de sjabbat te genezen: zoals de Vader werkt op sjabbat, zo mag ook Jezus dat.

Retoriek

Twee thematische samenhangen in twee niet aan elkaar gerelateerde bronnen: dat roept de vraag op naar mogelijke verbanden van onderliggende tradities. Speelde in de parabel van R. Akiva een onderhuidse polemiek mee tegen christelijke aanspraken over een gedeelde, goddelijk gerechtvaardigde, autoriteit? Of moeten we aannemen dat Johannes en Genesis Rabba (of de traditie rond R. Akiva) een vroeg-Joods debat spiegelen dat teruggaat tot het einde van de eerste eeuw g.j.?²¹ De inbedding van de parabel in de midrasj aanwijzingen voor interactie met christelijke stemmen. De midrasj volgt op de parabel met een discussie tussen een niet nader bij naam genoemde ‘filosoof’ en R. Hoshaya over de besnijdenis als vervolmaking van de mens. In die discussie wordt gerept van ‘die man’, in Rabbijnse teksten wel vaker een verholde verwijzing naar Jezus.²²

Sluitend is dit alles niet. Evenmin echter biedt de parabel een volledig antwoord op de vraag. In de eerste twee voorbeelden gaat het om verplaatsen van goederen, maar of het laten groeien van het gewas overtuigend wordt gelegitimeerd in halachisch opzicht valt te betwijfelen: hier gaat het om het veranderen van de natuurlijke staat, en daar geeft de masjal geen antwoord op.²³ Niettemin blijft de lezer met de verrassende indruk achter, dat God zelf zich aan de halacha houdt, en niet alleen aan die van de geschreven Tora, maar ook aan de Rabbijnse innovaties. Aan retorisch zelfvertrouwen ontbreekt

²¹ Asidu-Peprah, *Johannine Conflicts*, 77 gaat voorbij aan onze parabel en verwijst naar Exod. Rabba 30:9.

²² In dit debat klinkt het antwoord van R. Hoshaya, ‘indien dat zo is, laat die man dan zijn oog en hand verwijderen’ als een, spottende, verwijzing naar een onderricht van Jezus in de Bergrede: ‘Maar als je rechteroog je doet struikelen, ruk het dan uit en gooi het weg. Want het is beter voor je dat een van je ledematen verloren gaat, dan dat heel je lichaam in de hel wordt gegooid. En als je rechterhand je doet struikelen, hak haar dan af en gooi haar weg. Want het is beter voor je dat een van je ledematen verloren gaat, dan dat heel je lichaam naar de hel gaat’ (Matt. 5:29–30 W95). Sprak hij hiermee christenen aan die de besnijdenis weliswaar afwezen maar curieuze Jezus tradities onderhielden? Een aanwijzing voor de relatie tussen sjabbat, *eruv*, en Messianisme vinden we in de Babylonische Talmoed: Elia, de voorloper van de Messias, zal niet komen op sjabbat omdat hij dan de *eruv* zou doorbreken, in dit geval de bovengrens van tien handpalmen boven de aarde (b.Sukka 4b–5a). Ik dank deze suggesties aan dr. Leo Mock.

²³ Merk op dat het motief van voortgaande natuurlijke groei tijdens de sjabbat bij Philo wel aan de orde is.

het R. Akiva hier niet, en de parabel is een uitdrukking van de theologische autoriteit van Rabbijnse halacha.

Conclusies

De parabel van R. Akiva beantwoordt de vraag hoe het kan dat Gods werk voortgang kan vinden op sjabbat door te verwijzen naar de *eruv*: God zelf houdt zich aan Rabbijnse halacha. Johannes komt met een christologische verdediging: Jezus, als vleesgeworden Woord (Joh. 1) is gerechtigd omdat hij, net als God, blijvend werkzaam is. In beide gevallen construeren de teksten religieuze autoriteit door die te baseren in de theologie. We zagen echter al dat Akiva een merkwaardig element toevoegt: niet alleen volgt bij hem de al te verwachten conclusie dat de gehele wereld als Gods binnenhof kan worden gezien, de parabel benadrukt tevens dat God ook de enige ‘autoriteit’ is in zijn domein en er dus geen twijfel kan bestaan over de rechtsgeldigheid van zijn handelingen op sjabbat. Dat God werkt op sjabbat is een topos in vroeg-Joodse bronnen, maar het is alleen bij Johannes en de parabel van R. Akiva dat die kwestie is gekoppeld aan het verbod op het verplaatsen van voorwerpen. Speelde bij R. Akiva een onderhuidse polemieek een rol, reageert de parabel op opvattingen die God voorzagen van een tweede autoriteit (רשות עמו)? En zouden die opvattingen ook afkomstig zijn van Joods-christelijke kringen? In Genesis Rabba treffen we meerdere voorbeelden aan van Joods-christelijke interactie, eveneens in relatie tot Johannes.²⁴ Sluitende bewijsvoering ontbreekt echter, de indicaties zijn daarvoor te fragmentarisch. Niettemin zou het onterecht zijn tekstuele scherven over het hoofd te zien. Ook tekstscherfen bieden onverhoedse inkijkjes in een cultuur van Rabbijnen en (Joodse?) christenen die zich, als elite, ontwikkelde in diverse vormen van interactie, polemieek, en apologie.

*Eric Ottenheijm doceert Jodendom en Bijbelwetenschappen aan de Universiteit Utrecht, aan de faculteit Filosofie en Religiestudies:
h.l.m.ottenheijm@uu.nl*

²⁴ Zie het opstel over de proloog in Johannes 1 in D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004.