

## Belichaamde Tora.

### Toramystiek in Avot 5:22 volgens de versie in ms.Kaufmann<sup>1</sup>

#### INCORPORATED TORA.

#### TORA MYSTICISM IN AVOT 5:22 ACCORDING TO MS.KAUFMANN

Originally, the mishnaic tractate Avot ended with the sayings of Ben Bag-Bag (m.Avot 5:22) and Ben He-He. The reading of the saying in 5:22 according to ms.Kaufmann, deviates strongly from the traditional versions. Our study discusses this variant within the parameters of the rabbinic culture of Tora study. The exact translation of the variant reading remains unclear, but it can very well be understood as pointing to the mystical union of man and the Tora. This type of mysticism is related to the concept of the incorporated Tora and serves to strengthen the authority of the teachers involved. The traditional version, on the other hand, is less ambiguous and emphasises the meaning of Tora study for everyone.

Een van de theologische verschillen tussen jodendom en christendom betreft het christelijke leerstuk van de incarnatie, de menswording van God in Jezus Christus. Volgens gangbare joodse opinie is hier sprake van een onaanvaardbare vorm van vergoddelijking van een mens.<sup>2</sup> Onduidelijk is voorsnog, of dit verzet voortkomt uit een afwijzing van de idee van incarnatie als zodanig, of uit de specifieke christelijke vorm van dit leerstuk. Verrassend is immers, dat we ook in vroeg-rabbijnse bronnen vormen van incarnatorisch denken aantreffen. Die hebben evenwel een andere structuur en functie dan in het latere christelijk theologische discours. Naar de klassieke verwoording van Anselmus (*Cur Deus homo?*) is incarnatie een noodzakelijkheid om de gevolgen van de erfzonde op te heffen.<sup>3</sup> Die noodzaak is niet aanwezig in het jodendom, aangezien de idee van erfzonde het vroege jodendom weliswaar niet onbekend is, maar deze niet eenzelfde status heeft als in het christendom.<sup>4</sup>

---

1 Uitgewerkte tekst van een workshop tijdens een studiedag in de Bruynvis te Amsterdam, 7 november 2007.

2 Zo R. Abbahoe (vierde eeuw n. C.) in j.Taānit 2,1 (65a-b). P. Schäfer (*Jesus in the Talmud*, Princeton 2007) betoogt dat deze tradities wijzen op kennis van vroeg-christelijke tradities, waaronder ook de evangeliën.

3 Wortels van dit denken zijn al aanwijsbaar in Rom. 3; 4:25.

4 Leon da Modena (1571-1648) keert zich in *Magen wa-Cherev*, par. 5 tegen de opvatting dat God een lichamelijke gestalte zou moeten aannemen om de zonde van de eerste mens teniet te doen, waarbij hij overigens moet teruggrijpen op een Platoons onderscheid tussen lichaam en ziel (M. van Loopik (red.), *Tweespalt en verbondenheid. Joden en christenen in historisch perspectief: joodse reacties op christelijke theologie*, Zoetermeer 1998, 96-115). H. Reuling, (*After Eden. Church Fathers and Rabbis on Gen 3:16-21* (Jewish and Christian Perspectives 10), Leiden 2006) wijst op elementen van een erfzondegedachte bij de rabbijnen.

In deze verkennende studie bespreken we het concept van de lerende mens als belichaming van de Tora, aan de hand van een spreuk van Ben Bag-Bag in tractaat Avot (5:22). We belichten een belangrijke versie van die spreuk als reflectie van rabbijnse Tora-mystiek. Onder mystiek verstaan we hier de directe ervaring van God of van een goddelijke werkelijkheid binnen het raamwerk van studie van de Tora. Deze incarnatorische vorm van Toramystiek is te onderscheiden van bekende vormen van mystiek in het vroege jodendom, zoals de *merkava* mystiek (gebaseerd op het visioen van de troonwagen in Ezechiël 1), de speculatieve mystiek van het scheppingswerk (*maäsè beresjit*) of het schouwen van de Hemelse troonzalen, de *hechalot*.<sup>5</sup> We zullen deze Toramystiek kenschetsen in het raamwerk van de goddelijke pedagogiek, waarbinnen de mens zich volledig vereenzelvigd met Gods wil. Verder zullen we haar positioneren in een sociaal-historische context van (betwiste) religieuze autoriteit. Voor we ons tot de spreuk wenden, maken we eerst kennis met enkele grondlijnen van de vroeg-rabbijnse leercultuur.

### 1. *Het leerproces als middelaar*

Voor het klassiek-rabbijnse jodendom is de priesterlijke offerdienst na de verwoesting van de Tweede Tempel in het jaar 70 overgegaan op de sfeer van het leerproces. God en mens ontmoeten elkaar in de studie en de praxis van de Tora. Onder Tora verstaan de rabbijnen de openbaring in tweeledige vorm van de schriftelijke en de mondelinge Tora.<sup>6</sup> De lerende mens verbindt zich met de schakels van generaties die de openbaring van Gods Tora op Sinaï verder voortzetten en ontvouwen (m.Avot 1:1). Torastudie, *talmoed Tora*, omvat zowel het bestuderen en discussiëren, als de praxis, dat wil zeggen het uitvoeren van de geboden en het vervullen van daden van menslievendheid. Naar een dramatische opvatting rest de mens sinds de val van de Tweede Tempel niets ander dan ‘vier ellen van de halacha’ (b.Berachot 8a). De

---

<sup>5</sup> L. Teugels, ‘Holiness and Mysticism at Sinai according to the Mekhilta de Rabbi Ishmael’, in A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz (red.), *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity* (Jewish and Christian Perspectives 1), Leiden 1998, 113-114 en P.W. van der Horst, *Het vroege Jodendom van A tot Z*, Zoetermeer 2006, 118-119. Overigens staan deze vormen van mystiek in een zekere spanning ten opzichte van de dominante leercultuur. Vgl. Gershom Scholem: ‘To the mystic, the original act of Revelation to the Community (...) appears as something whose true meaning has yet to unfold itself; the secret revelation is to him the real and decisive one. And thus the substance of the canonical texts, like that of all other religious values, is melted down and given another form as it passes through the fiery stream of the mystical consciousness.’ (*Major Trends in Jewish Mysticism, General Characteristics of Jewish Mysticism*, New York 1961, 9) Scholem doet voornamelijk op de potentie van de mysticus tot ketterij, maar hij betoogt tegelijk dat er geen waterscheiding bestaat tussen de normatieve leertraditie en de mystieke traditie.

<sup>6</sup> Voor een systematische inleiding zie I. Abram, *Joodse Traditie als Permanent Leren*, Kampen 1989. Voor de historische context: S. Safrai, ‘Oral Tora’, in idem (red.), *The Literature of the Sages 1*, Assen/Philadelphia 1987, 35-120.

metafoor ‘vier ellen’ verwijst waarschijnlijk naar de ruimte die een menselijke persoon inneemt en waarbinnen hij, middels het handelen, zijn directe invloed kan laten gelden.

Studie is zowel een individuele verplichting – eenieder studeert naar rato van zijn of haar capaciteiten en mogelijkheden – maar is ook ondenkbaar zonder de sociale realiteit van leraren en leerlingen, dat wil zeggen, zonder een elite. Kennis schept sociale diversiteit en machtsverschillen, formeel (de leraren fungeren als rechters!) of informeel (aanzien, eer enz.). Het Misjnatractaat Avot is in zijn geheel gewijd aan de implicaties van deze realiteit van het leerproces.<sup>7</sup> Het behelst een samenhangende collectie sociaal-ethische en religieuze spreuken uit de farizeese en rabbijnse wereld.<sup>8</sup>

Veel spreuken richten zich op de ambivalenties van een studieuze elite, bijvoorbeeld door te insisteren op de juiste intenties in de studie:

Hillel zei: ‘Een naam groot gemaakt is zijn naam te gronde gericht; en die niet toevoegt vermindert; en die niet leert is de dood schuldig; en die gebruik maakt van de kroon (Tora, aut.) zal verdwijnen.’(m.Avot 1:13)

In een adem klinkt de oproep te blijven studeren en niet hieraan af te doen, echter zonder oogmerk van sociaal aanzien of financieel voordeel. Die samenhang is natuurlijk niet toevallig: in een kenniscultuur staan leraren in hoog aanzien, maar hierin ligt ook een inherente kwetsbaarheid. Kennis vermeerdert de verantwoordelijkheid om op een passende wijze de kennis ten dienste van de gemeenschap te stellen en niet andersom, de gemeenschap te zien als een instrument ten dienste van het eigen welzijn.<sup>9</sup>

Studie is verder meer dan alleen een intellectuele bezigheid, ze behelst ook de emotionele verbinding met het bestudeerde en daardoor met God zelf. Naar rabbijnse spiritualiteit geldt studie met de juiste intentie zelfs als een wijze van liefhebben:

R. Meïr zegt: ‘Wie zich bezig houdt met de Tora omwille van haarzelf, die is veel zaken waardig. En niet alleen dat, maar de gehele wereld is omwille van hem. Hij wordt een geliefde vriend genoemd, iemand die God liefheeft en die de schepselen liefheeft.’(m.Avot 6:1)

<sup>7</sup> *Avot* wordt doorgaans vertaald met ‘(Spreuken der) Vaderen’. Maar waarschijnlijk refereert de naam aan ethische en religieuze maximen, overeenkomstig de betekenis ‘beginselen’ of ‘categorieën’ in m.Sjabbat 7:1; Safrai, *Literature of the Sages*, 263-264. Zie ook: *De wijsheid van de vaderen. Het Misjnatractaat Avot. Vertaald en toegelicht door P.W. van Boxel* (Na de Schriften 9), Kampen 1994.

<sup>8</sup> Voor relaties met de Grieks-Romeinse leercultuur, zie A. Tropper, *Wisdom, Politics and historiography. Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford 2004.

<sup>9</sup> Deze notie fungeert als polemiek tegen Farizees leiderschap in Qumran en in Mat. 23, zie mijn ‘“Zij verbreden hun gebedsriemen en vergroten hun schouwkwasten”’: halachische en historische achtergronden van een polemiek in Math. 23:5’, in B. Becking e.a. (red.), *Tussen Caïro en Jeruzalem. Studies over de Bijbel en haar Context* (Utrechtse Theologische Reeks 53), Utrecht 2006, 107-124.

Wie de Tora bestudeert, maakt zich geliefd bij God en mens en heeft God en de mens lief, ongetwijfeld omdat de Tora zowel verwijst naar de relatie tot God als naar die tussen mensen. De echo van het dubbele liefdesgebed, bekend van het onderricht van Jezus (Deut. 6:8; Lev. 19:18; Marc. 12:28-34), klinkt hierin door.<sup>10</sup>

## 2. *Mystieke dimensies van Torastudie*

Enkele spreuken maken gewag van de mystieke realiteit die zich in en door studie manifesteert:

R. Chalafta van Kefar Chananja zei: ‘Wanneer er tien studeren en zich met de Tora bezighouden, temidden van hen rust de *Sjechina* (Gods Inwoning), zoals is gezegd: “God staat in de vergadering van goden”(Ps. 82:1).’ (m.Avot 3:6)

Deze midrasj verbindt twee betekenisgevende elementen: een vergadering (לַעֲדָתָא in de Psalmtekst) omvat in vroeg-joodse optiek minimaal tien volwassen mannen. De intrigerende term ‘goden’ (*Elohim*) wordt door de rabbijnen gelezen als ‘rechters’, hetgeen een primaire functie is van de leraren zelf.<sup>11</sup> De tekst ‘bewijst’ in het vervolg dat Gods Inwoning ook rust bij drie of twee, ja zelfs bij één persoon.<sup>12</sup> Deze mystieke duiding is pedagogisch van aard, dat wil zeggen, ze is onlosmakelijk verbonden met studieus werken (‘bezighouden’ in de tekst, ook te vertalen met ‘werken’) in de Tora en het zich daardoor eigen maken van Gods perspectief. De tekst laat in het midden of de presentie van de *Sjechina* ook gepaard gaat met specifieke visuele, auditieve of emotionele ervaringen.

Een nog cryptischer weergave van die mystieke verhouding tot de Tora is de spreuk van Ben Bag-Bag:

הַפּוֹךְ בָּהּ וְהַפּוֹךְ בָּהּ דְּכֹלָא בָּהּ  
וּבָהּ תְּחִוּי וְסִיב וּבִלְהָ בָּהּ  
וּמִינָהּ לֹא תִוּוּעַ  
שְׂאִין לֶךְ מִדָּה טוֹבָה הִימְנָה

Houd je bezig met haar, houd je bezig met haar, want alles is in haar;  
en haar moet je beschouwen; word oud en aftands met haar;  
en beweeg je niet van haar vandaan;  
want een beter deel dan haar heb je niet. (5.22)<sup>13</sup>

10 Zie voor achtergronden David Flusser, ‘Een Nieuwe Humane Gevoeligheid’, in idem, *Tussen Oorsprong en Schisma. Artikelen over Jezus en het jodendom*, Hilversum 1984, 61-82, zie noot 7a.

11 ‘En vanwaar (weten we) dat *Elohim* (God) rechter is? Zoals is gezegd: “beiden dienen hun zaak voor God (*Elohim*) te brengen” (Ex. 22:8)’ (Midrasj Psalmen, op Ps. 82:1, ed. Buber, 368). Veel spreuken in Avot betreffen de rechtspraak.

12 Zie voor de parallel van deze spreuk met Mat. 18:19-20 (‘waar twee of drie in mijn naam bijeen zijn’) David Flusser, ‘Ik ben in hun midden’, in idem, *Ontdekkingen in het Nieuwe Testament. Woorden van Jezus en hun overlevering*, Baarn 1988, 68-81.

13 Deze vertaling volgt de gangbare tekst in Ch. Albeck, *Shisha Sidrei Mishnah*, herdr. Jerusalem 1988; vgl. Ph. Blackman, *Tractate Avoth*, New York 1964, 88.

De identiteit van Ben Bag-Bag is onzeker, al zijn er meerdere tradities op zijn naam bekend.<sup>14</sup> Latere commentaren identificeren hem als een proseliet van Hillel (Tosafot op b.Chagiga 9b), maar deze traditie is historisch wankel. Een parallelversie schrijft de eerste regel van de spreuk zelfs toe aan Hillel.<sup>15</sup> Het hybride talige karakter van de spreuk (Aramees/Hebreeuws) wijst op een gecompliceerde wordingsgeschiedenis waarbij afzonderlijke elementen later zijn samengevoegd. Die observatie strookt met de loopbaan van andere populaire zegswijzen van Hillel in de rabbijnse literatuur. Overtuigende aanwijzingen voor een Hillelitische oorsprong ontbreken echter.<sup>16</sup>

Ben Bag-Bags spreuk zet in op de klassieke aansporing Tora te studeren en daarvan niet af te wijken, ja, zelfs oud te worden met de studie van de Tora. In praktische zin bouwt de spreuk voort op het adagium van Sjammai, een vaste tijd voor dagelijkse Torastudie te reserveren (m.Avot 1:15). De vernieuwing van de spreuk ligt evenwel in het redengevende deel. Die is tweeledig. Ten eerste: de Tora is een weerspiegeling van de gehele werkelijkheid. We kunnen daarbij denken aan de rabbijnse opvatting van een pre-existente Tora waarin God keek bij de schepping van de wereld, zoals een architect een bouwplan gebruikt.<sup>17</sup> Tweede reden is dat je geen betere 'maatstaf' hebt dan de Tora, of, zoals enkele vertalingen weergeven, geen beter 'lot'.<sup>18</sup> Men zou hier kunnen opmerken, dat Torastudie het gemis van Tempel en Land, waarin de geboden volop kunnen worden uitgevoerd, moet compenseren. Daarmee zou deze spreuk een politieke lading hebben en zelfs verwant zijn aan de eerder geciteerde verzuchting dat de mens niets rest dan vier ellen halacha.

14 J. Neusner, *The Rabbinic traditions about the Pharisees before 70 I*, Leiden 1971, 393; Ch. Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, Cambridge 1897, 97, noot 50. Vgl. G. Stemmerger ('Wende und wende sie...' (m.Avot 5,22), *Biblische Notizen* 116 (2003), 87): de naam is mogelijk een afkorting voor 'zoon van een proseliet, zoon van een proselietin', zoals de middeleeuwse *Machzor Vitry* commentarieert.

15 Avot de-Rabbi Natan a 12 (ed. Schechter, 55). Van Hillel is verhaald, hoe hij proselieten die met absurde vragen tot hem kwamen op het juiste pad wist te brengen; Avot de-Rabbi Natan a 15 en b 29 (ed. Schechter, 60-62) en b.Sjabbat 30b-31a. Een traditie in Avot de-Rabbi Natan a 14 (ed. Schechter, 29a) rept van 80 leerlingen van Hillel, ongetwijfeld een uitvergroting in retrospectief. Zie hierover al H. Graetz, *Geschichte der Juden* 3/1, herdr. Berlin 1998, 256 noot 1, en mijn *Disputen omwille van de Hemel. Rol en betekenis van intentie in de controverses over sjabbat en reinheid tussen de Huizen van Sjammai en Hillel*, Amstelveen 1994, 64-68.

16 Ch. Safrai, 'Sayings and Legends in the Hillel Tradition' en S. Safrai, 'The Sayings of Hillel: Their Transmission and Reinterpretation', in J. Charlesworth (red.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, 306-320 en 321-334.

17 Genesis Rabba 1:1; op naam van de derde-eeuwse leraar R. Hoshaya, maar de beeldspraak van de architect is al te vinden bij Philo, *De officio mundi* 17.

18 Aldus de Aramese parafraze van onze spreuk in b.Nedarim 41a: 'Bij wie dit is, in hem is alles. Bij wie dit niet is, wat heeft hij? Wie dit heeft verworven, wat ontbreekt hem? Wie dit niet heeft verworven, wat heeft hij verworven?'

Opvallend is de sterk ‘erotisch’ geladen taal. De spreuk verwoordt de intimiteit van de relatie van de mens tot de Tora als de relatie van een man tot zijn geliefde. ‘Word oud en aftands met haar’ is immers bij uitstek van toepassing op de huwelijksrelatie. Hierin klinkt het bijbelse motief door dat God zich tot Israel verhoudt als een bruidegom tot zijn – afvallige – bruid (vgl. Hos. 2; Hoogl. 4:8-12, 5:1; Jes. 61:10, 62:4-5). Voor de rabbijnen is de Tora de begeerde bruid.<sup>19</sup>

### 3. De versie van ms.Kaufmann

In de intimiteit van de relatie tussen mens en Tora blijft het onderscheid bestaan. In het licht daarvan is de versie van deze spreuk in manuscript Kaufmann dan ook opmerkelijk. Het betreft de lezing volgens een belangrijk manuscript van de Misjna, genoemd naar de voormalige eigenaar David Kaufmann, nu eigendom van de bibliotheek van de Hongaarse Academie voor Wetenschappen.<sup>20</sup> Dit manuscript wordt wel gezien als de belangrijkste getuige van de tekst van de Misjna, ook al biedt ze niet altijd de juiste lezing. Het handschrift is tiende of elfde eeuws, maar de taal is die van de Palestijnse traditie uit de tweede en derde eeuw.<sup>21</sup> Het manuscript kent nogal wat fouten en slordigheden, die dan ook door latere handen zijn gecorrigeerd.

De versie van onze spreuk in ms.Kaufmann wijkt met name in het redengevende deel van de spreuk sterk af (vet gedrukt):<sup>22</sup>

הפך בה הפך בה

דכולה כך וכולך בה

Houd je bezig met haar, houd je bezig met haar,

want alles **van haar is in jou en alles van jou** is in haar.

Het is niet vast te stellen of we hier stuiten op de oorspronkelijke versie van de spreuk of op een uitbreiding.<sup>23</sup> Mogelijk biedt de *Mehrheitstext* op basis van de regel *lectio brevior* de originele lezing. Anderzijds is het mogelijk dat het deel dat wij vet afdrukken, later is weggevallen vanwege *homoioteleuton*. Duidelijk lijkt me wel, dat deze lezing niet zomaar een verschrijving is van de kopiïst, aangezien correcties van latere handen hier ontbreken. Dat impliceert dat we hier te maken hebben met een authentieke spreuk, minstens in de

19 Voor de erotische dimensie van Torastudie, D. Boyarin, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, California 1993.

20 Safrai, *Literature of the Sages*, 253. De tekst is naar de facsimile editie van G. Beer, Den Haag 1929. De lezing van ms.Kaufmann vinden we ook in de belangrijke handschriften ms.Parma (de Rossi 138) en ms.Cambridge; vgl. ook Stemberger, ‘Wende sie...’, 88-89.

21 M. Krupp in Safrai, *Literature of the Sages*, 253.

22 Overige verschillen zijn morfologisch van aard.

23 Stemberger (‘Wende sie...’, 89) oppert beide mogelijkheden.

opvatting van de schrijver en de correctoren van het handschrift. Gezien de verreichende, inhoudelijke consequenties een belangrijke constatering.

Bij eerste lezing zal opvallen, dat de spreuk, met haar strakke ritmische symmetrie, de polariteiten mens ('jou') en Tora ('haar') verregaand identificeert. Ze suggereert een eenheid tussen 'jou' en 'haar', tussen de (lerende) mens en de Tora en extrapoleert zo het mystieke karakter van die relatie.<sup>24</sup> Vraag is wel, of die eenheid vooraf gaat aan de studie, en aldus redengevend is daarvoor, of juist het doel daarvan. Dat hangt af van de wijze waarop we het compact gestelde Aramees vertalen. Er zijn drie mogelijkheden om het redengevende deel van de spreuk weer te geven in het Nederlands:

1. want alles van haar hangt van jou af en alles van jou hangt van haar af.

Taalkundig gezien steunt deze vertaling op een mogelijkheid van de prepositie כ, <sup>25</sup> dat evenwel doorgaans een lokaliserende betekenis draagt, 'in jou/haar'. Vandaar de tweede optie, die vrijwel gelijk is aan onze werkvertaling:

2. want zij is geheel in jou en jij bent geheel in haar.

De Aramese conjunctie וך kan zowel redengevend ('want') als finaal ('opdat') worden vertaald.<sup>26</sup> Vandaar de derde mogelijkheid:

3. opdat alles van haar in jou is en alles van jou in haar.

De eerste vertaling argumenteert, dat het lot van de Tora als het ware volledig in handen is van de mens, ofschoon ook het lot van de mens nu volledig afhankelijk is van de Tora.

De tweede vertaalmogelijkheid motiveert de wederzijdse relatie in het feit, dat de mens en de Tora beiden verwijzen naar en gestalte zijn van een zelfde werkelijkheid. Waar de mens is, is de Tora, waar de Tora is, is de mens.

De derde vertaalmogelijkheid onderstreept eveneens de eenheid van mens en Tora, maar meer in programmatische zin: de mens leert Tora opdat hij zich volledig met de Tora vereenzelvigt en de Tora op haar beurt samenvalt met het menselijke bestaan. Bij de tweede en derde vertaalmogelijkheid ontwaren we in het samenvallen van de mens met de Tora een incarnatorische dimensie, aangezien het verschil tussen beide werelden verdwijnt zonder dat de lichamelijke van de mens is opgeheven.

24 Stemberger, 'Wende sie...', 93: 'Man könnte geradezu von einer Tora-Mystik sprechen, einem Einswerden des Menschen mit der Tora.'

25 G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch* (Nachdruck 2. Auflage), Darmstadt 1960, 225. Vergelijk m.Hagiga 1:8: 'de wetten van sjabbat, pelgrimsfeesten en hefoffers zijn als een berg aan een haar (בשערה), weinig Schrift en veel halachot!'

26 Dalman, *Grammatik*, § 50 (236, 'weil') en § 51 (52, 'damit').

In de volgende paragrafen willen we deze vertaalmogelijkheden belichten vanuit de Talmoedische traditie. Daarbij gaat het niet zozeer om de enige juiste vertaling. Immers, juist het ambigue van het Aramees willen we serieus nemen. Wat we willen laten zien is hoe verscheidene betekenissen kunnen oplichten vanuit de breedte van de bronnen.

3.1. ‘Want alles van haar hangt van jou af en alles van jou hangt van haar af’ De rabbijnen benadrukken het menselijke antwoord op de gave van de Tora. Dankzij het ‘ja’ van Israël aan de voet van Sinaï – toen de tien woorden (en de rest van de Tora) werden gegeven – is de roeping van dit volk bezegeld en het koningschap van God realiteit geworden.<sup>27</sup> Volgens een andere uitlegtraditie is die verantwoordelijkheid individueel van aard. Zo hernieuwt het drama van de openbaring zich iedere dag weer (m.Avot 6:2). Gods openbaring aan Mozes en aan het volk (Ex. 19-20) wordt niet gezien als een historisch eenmalig gebeuren, maar als een zich telkens weer manifesterend gebeuren tussen God en mens. Dat gebeuren vindt plaats waar een individu zich met de Tora verbindt, vanuit de gedachte dat waarlijk leven alleen mogelijk is met en vanuit de Tora. Deze tendens tot individualisering culmineert in de beroemde en raadselachtige spreuk van Hillel:

Als ik niet voor mezelf ben, wie is er voor mij?  
 En indien ik slechts voor mezelf ben, wat ben ik?  
 En indien niet nu, wanneer dan? (m.Avot 1:14)

De spreuk is drieledig gestructureerd, net als het Aramese deel van de spreuk van Ben Bag-Bag.<sup>28</sup> De uitleg is evenwel niet eenduidig. Een mogelijkheid is deze: ik ben de enige die de verantwoordelijkheid voor mezelf kan nemen. Die verantwoordelijkheid impliceert echter niet een egoïstische houding waarin ik het centrum van de wereld ben. Men kan hierin een subtiele interpretatie zien van het bijbelse liefdesgebod ‘heb je naaste lief zoals jezelf’ (Lev. 19:18b). Dit vers kan betekenen, dat je de ander lief hebt zoals je ook jezelf lief hebt. Het stoutmoedige mensbeeld, dat schuil gaat in de opvatting dat in den beginne de mens als een wezen werd geschapen opdat de mens kan zeggen ‘de hele wereld is omwille van mij geschapen’ (m.Sanhedrin 4:5), leidt hier tot een onoverdraagbare verantwoordelijkheid. Waar het volgens Hillel om gaat, is dat je daadwerkelijk aan je bestemming beantwoordt: ‘En op een plaats waar geen mensen zijn, probeer een mens te zijn’ (m.Avot 2:4).

<sup>27</sup> Mechilta de-Rabbi Jisjmael, Bachodesj 5 op Ex. 20:1.

<sup>28</sup> De eerder geciteerde parafraze van deze spreuk van Hillel in b.Nedarim 41b vervolgt met elementen uit de spreuk van Ben Bag-Bag. Dit gegeven versterkt een mogelijke samenhang tussen de twee.



Het laatste deel van Hillels spreuk wijst op het momentane en niet uitstelbare van de menselijke inzet. Die notie wordt elders gemotiveerd vanuit een apocalyptisch bewustzijn, in de spreuk van R. Tarfon (eerste eeuw):

R. Tarfon zei:

‘De dag is kort en de arbeid is omvangrijk;

en arbeiders zijn er weinig;

en het loon is groot:

en de heer des huizes dringt aan.

Het is niet aan jou om de arbeid te voltooien;

maar evenmin ben je vrijgesteld om je eraan te onttrekken.’(m.Avot 2:16)

Van belang is dat perfectie niet het eerste en belangrijkste doel is; het gaat erom dat de mens zich verbindt met de taak die hij, naar vermogen, aankan.<sup>29</sup> Al te hooggespannen idealisme leidt tot teleurstellingen en afhaken, zelfs cynisme. Arbeid betekent hier bezig zijn met de Tora.<sup>30</sup> Er is, aldus een gekoesterde notie, een meerwaarde voor de Tora die niet geldt voor God: de mens kan God verlaten, maar zolang hij zich met de Tora verbindt, houdt de wereld stand.<sup>31</sup>

### 3.2. ‘Want zij is geheel in jou en jij bent geheel in haar’

Binnen deze vertaling vallen de mens en de orde van de Tora feitelijk samen. Hierin ontwaren we een mystieke spits van onze spreuk, voorzover de werkelijkheid van de Tora en die van de mens op enigerlei wijze in elkaar opgaan.<sup>32</sup> Inderdaad spreekt de Tora zelf over het woord, dat dicht bij de mens is en dat daarom ook te doen is:

Nee, het woord is dicht bij u, in uw mond en in uw hart. U kunt het dus volbrengen. (Deut. 30:14, KBS 95)

De vertaling suggereert, dat het vervullen van de geboden mogelijk is omdat ze zich al in de mens bevinden.<sup>33</sup> Die notie is de rabbijnse uitleg niet vreemd. Rasji (R. Sjloomo ben Jitschak, elfde eeuw) legt dit vers uit als een subtiële verwijzing naar het dubbele karakter van Gods openbaring ‘dicht bij u’: de Tora werd u schriftelijk en mondeling gegeven. Deze interpretatie neemt de corporaliteit van de bijbelse taal waar, maar duidt haar in dogmatiserende zin als verwijzing naar de tweevoudige realiteit van de Tora.

<sup>29</sup> De motiefverwantschap met de spreuk van Jezus over de oogst en de arbeiders in Mat. 9:37-38 is frappant.

<sup>30</sup> Zie bijvoorbeeld Genesis Rabba 9:9; Hooglied Rabba 6:26.

<sup>31</sup> R. Chija bar Abba in een midrasj op Jer. 16:11, Pesikta de-Rav Kahana, piska 15.

<sup>32</sup> Vgl. Stemberger, ‘Wende sie...’, 93.

<sup>33</sup> Maar vergelijk in dit verband de vertaling van de NBV: ‘Nee, die geboden zijn heel dichtbij, u kunt ze in u opnemen en ze u eigen maken; u kunt ze volbrengen.’

Inderdaad, naar Talmoedische traditie verwijzen de 613 geboden (b.Makkot 23b) naar het aantal dagen van het zonnejaar (365) en het aantal leden van het menselijke lichaam (248). In de filosofie van Hillel neemt men het menselijke lichaam waar als een betekende werkelijkheid die men, net als de Tora, dient te onderhouden. Het lichaam valt in zekere zin samen met de Tora, als een ruimtelijkheid die verplichtingen oproept. Beroemd is het volgende verhaal:

Op een keer was Hillel de oude met zijn leerlingen onderweg en deze vroegen hem: ‘Rabbi, waar gaat u heen?’ Hij antwoordde: ‘Een gebod vervullen.’ Ze vroegen hem: ‘Welk gebod dan?’ Hij zei hen: ‘Ik ga me wassen in het badhuis.’ Daarop zeiden ze: ‘Maar is dat dan een gebod?’ Hij zei: ‘Indien geldt voor de beelden (*eikonot*) van de keizers die men plaatst in hun theaters en circussen, dat de aangestelden die ze boenen en wassen, dat men die een turban omhangt, ja dat hij zich zelfs mag wanen onder de groten van het koninkrijk; welnu, wij, die geschapen zijn in het beeld en gelijkenis van God, zoals is gezegd: “want naar het beeld van God schiep Hij de mens” (Gen. 9:6), hoeveel te meer geldt dat dan niet voor ons?’ (Leviticus Rabba 34:3)

De mens als ‘beeld en gelijkenis’ van God (Gen. 1:27, 5:1) wordt hier concreet en op ironiserende wijze gelezen. Concreet, daar nu alle handelingen die de mens kan verrichten voor het onderhoud en de verzorging van het menselijke lichaam worden beschouwd als deel van Gods Tora! Immers, de term ‘vervullen van geboden’ is doorgaans van toepassing op de (traditioneel geteld) 613 ge- en verboden van Mozes. Een deel van die geboden, zoals besnijdenis of het rituele bad, is overigens al noodzakelijk gebonden aan het lichaam. Maar volgens Hillel impliceert dit zelfs de niet formeel geboden handelingen zoals het wassen en baden. Deze radicaal humanistische en tegelijk hoogst theologische antropologie tekent het menselijke lichaam als een *locus Dei*, een plaats waarin en waarmee God zelf kan worden geëerd.<sup>34</sup>

De ironie is zichtbaar in het politieke discours dat dit verhaal ook constitueert, te weten, een subtiel verzet tegen de verering van de keizer als god middels de beelden in de openbare ruimte. De verzorgers moeten voorkomen, dat vieze beelden van de keizer spot met diens persoon zouden oproepen, ook al is hij zelf afwezig. Hillel verwijst echter naar de enige verering die, in de vorm van schoonmaken en onderhoud, werkelijk is, en dat

---

34 E.E. Urbach (*The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, 339-341) noteert dat deze opgerichte visie op alle handelingen als geboden de absolute waarde van de formele, ritualistische geboden uitholt, hetgeen kan resulteren in een antinomistische houding. Men kan Hillels visie evenwel begrijpen als een religieuze duiding van de reikwijdte van alle aan het lichaam gerelateerde handelingen: er bestaat niet zoiets als een neutraal terrein!

is niet de verering van de keizer maar de verering van het eigen lichaam als ‘beeld en gelijkenis’ van God zelf.

### 3.3. ‘Opdat alles van haar in jou is en alles van jou in haar’

Het verschil tussen de tweede en de derde versie is niet fundamenteel van aard, beiden ontwaren een samengaan van mens en Tora. Het programma-tische aspect van de spreuk, dat wil zeggen, het pedagogische doel van Torastudie, staat nu meer centraal. De rabbijnen zijn gefascineerd door de mogelijkheid van verandering en transformatie. Hoe falend de mens ook kan zijn, de mogelijkheid tot verandering – let wel, niet per se tot een geslaagde verandering, maar verandering! – is altijd gegeven; volgens de leraren behoort ‘omkeer’ (*tesjoeva*) tot de zeven zaken die – net als de Tora zelf – voor de schepping van de wereld existeerden.<sup>35</sup> Zo ook is voor het bezig zijn met Tora geen perfecte instelling bij voorbaat vereist, ofschoon het ideaal van studie luidt *Tora lisjma*, Tora omwille van haarzelf. Niettemin schrijft men aan Torastudie een kracht toe, die ook oneigenlijke motieven kan transformeren tot een zuivere intentie.<sup>36</sup> Het lichaam verschijnt in deze optiek als een pedagogische mogelijkheid, als een fysieke ruimte, door de Tora betekenisvol gestructureerd en ritueel betekend.

De kern van het *Sjema*, het tweemaal daags gereciteerde gebed dat tegelijk geldt als het minimum van Torastudie (m.Berachot 2:1) laat het hoogste gebod, het liefhebben van God, volgen door deels lichaamsgebonden handelingen:

Hoor, Israël: de HERE is onze God; de HERE is één! Gij zult de HERE, uw God, liefhebben met geheel uw hart en met geheel uw ziel en met geheel uw kracht. (...) Gij zult het ook tot een teken op uw hand binden en het zal u een voorhoofdsband tussen uw ogen zijn, en gij zult ze schrijven op de deurposten van uw huis en aan uw poorten. (Deut. 6:4-9; NBG)

Liefhebben geschiedt, aldus de Talmoedische interpretatie van deze passage (b.Berachot 14b), juist door het drievoudige snoer van de in de tekst genoemde handelingen: leren, onderwijzen en doen, te weten, op de handen en voorhoofd binden (*tefillin*), op de deurposten schrijven (*mezoza*). Merk op dat zowel het lichaam als het huis als eersten zijn genoemd, beiden begrenzingen van de meest directe leefruimte van de mens. Beiden fungeren als de primaire ruimte om Tora te realiseren. Conform het mensbeeld van de

35 Zie Genesis Rabba 1:4; voor de kracht van omkeer zie b.Berachot 34b en b.Joma 86a. Ongetwijfeld markeert de gedachte van pre-existentie haar eminent belang in de Tora-centrische antropologie van de rabbijnen: Torastudie leidt tot omkeer.

36 Zie de gebeden van R. Alexandri en R. Safra in b.Berachot 16b-17a en zie ook b.Sanhedrin 99b.

rabbijnen is bij die realisering het gehele lichaam betrokken, zijn animale, dierlijke driften inclusief.

Deze visie correleert met het dominante rabbijnse mensbeeld. De rabbijnen onderscheiden een ‘goede aandrift’ en een ‘slechte aandrift’, maar wijzen ieder lichaam-geest dualisme af.<sup>37</sup> Het is namelijk zaak, die ‘slechte aandrift’ niet te negeren, maar te richten op een hoger doel dan directe behoeftebevrediging:

Ben Zoma zei: ‘(...) wie is een held? Die zijn slechte aandrift beheerst, zoals is gezegd: “Beter dan een held is degene die lankmoedig is en die zijn geest beheerst is beter dan een stedendwinger.”’ (m.Avot 4:1)

Dit past binnen een cultuur die geen fysieke kracht of atletische genialiteit najaagt, maar die fysieke veroveringszucht wil transformeren naar een intellectuele en spirituele ontwikkeling. Deze cultuur manifesteert zich als reactie op de Romeinse esthetiek van martiale viriliteit. Wanneer de rover Resj Lakisj de legendarisch knappe Rabbi Jochanan ziet, springt hij, in de vooronderstelling een vrouw te zien baden, met zijn speer naar de overkant van de rivier. R. Jochanan roept hem toe: ‘Jouw (fysieke) kracht voor de Tora!’ (b.Bava Metsia 84a) De soldaat-rover Resj Lakisj wordt een ‘veroveraar’ van Tora, en richt vanaf nu zijn viriele krachten, en daarmee zijn ‘slechte aandrift’, op het overmeesteren van Gods openbaring.<sup>38</sup> Het vermogen van de mens tot militaire ‘strijd’ wordt zo niet ontkend maar verinnerlijkt, vanuit de gedachte dat alle menselijke capaciteiten kunnen worden ingezet voor de realisering van het programma van de Tora.

Zagen we tot nu toe voorbeelden waar het menselijke lichaam middels training gericht kan worden op de werkelijkheid van de Tora, in enkele teksten verschijnt het lichaam zelfs als beeld van, ja als presentie van de Tora. Hierin verschijnt de mystieke werkelijkheid van onze spreuk in de wijze waarop een leraar zichzelf kwalificeert. Wij doelen op de dramatische sterfscène van R. Eliëzer, die in zijn stervensuur nog vele halachische beslissingen neemt en vervolgens klaagt over zijn lot, dat het lot is van de Tora:

R. Eliëzer onderrichte hem (= R. Akiva) driehonderd halachot over de witte plek op de huid (Lev. 13). Op dat moment verhief hij (הִנְבִּיחַ) zijn twee armen en legde

<sup>37</sup> Voor de twee ‘neigingen’ en de strijd tegen de ‘slechte’ neiging, zie S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 196, 242-292 en recent G. Oberhänsli-Widmer, ‘Der böse Trieb als rabbinisches Sinnbild des Bösen’, *Judaica* 63/3 (2007) 18-43.

<sup>38</sup> Zie over deze tekst en de ‘feminiene’ visie op mannelijkheid bij de rabbijnen D. Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley/London 1997, 127-138.

ze op zijn borst en zei: ‘Wee mij, dat *mijn twee armen, die als twee Torarollen zijn* (אוי לי על שתי זרועותי שהן כשני ספרי תורה) deze wereld verlaten (...).’ (Avot de-Rabbi Natan a 25, ed. Schechter, 81)

Waarom beklagt R. Eliëzer zijn armen en kwalificeert hij ze als Torarollen? Voordat we die vraag beantwoorden, is het zaak de context te schetsen. R. Eliëzer, leerling van Rabban Jochanan ben Zakkai, staat model voor een type leraar, die alles bewaart en die zeer conservatief is in zijn houding ten opzichte van de traditie. Zijn leraar zegt van hem: ‘hij is als een bepleisterde bak die geen druppel verliest.’ (m.Avot 2:8) Eliëzers leven neemt een dramatische wending wanneer hij in de ban wordt gedaan vanwege zijn weigering zich te voegen naar de meerderheidsopinie in een casus van rein en onrein (b.Bava Metsia 53b en parallellen). Pas na zijn dood wordt deze ban opgeheven en zal hij als een van de invloedrijkste leraren gelden.<sup>39</sup>

Twee mogelijkheden dienen zich aan voor de beeldspraak van de armen. De eerste is, dat ze verwijst naar de gestiek met de armen tijdens het leerproces (‘dat is rein, dat is onrein (...)’). Waarschijnlijker is, dat we de beeldspraak zo letterlijk mogelijk moeten opvatten: de twee armen staan, in hun uitwendige, fysieke overeenkomst met Torarollen, als pars pro toto voor de leraar als geïncorporeerde Tora. Die uitleg vindt verrassend steun in b.Sota 49b: ‘toen R. Akiva stierf, verdwenen de armen [sic!] van de Tora.’<sup>40</sup>

Die connotatie van incorporatie van Tora vindt ook steun in het vervolg van de tekst, waar Eliëzer verzucht dat niets in de wereld zijn kennis van Tora zou kunnen bevatten. Het beeld van de armen als Torarollen staat daarnaast, in deze tekst, niet los van de sociale status van de leraar en de autoriteit die hij claimt. Schechter noteert in een voetnoot dat hij zijn tekst heeft gecorrigeerd naar de parallelversie in b.Sanhedrin 68b: ‘twee armen die als twee opgerolde (שכנגללין) Torarollen zijn.’<sup>41</sup> De versie van de Bavli expliciteert een duidelijke zinspelning in onze tekst op twee rites in de synagogale liturgie, te weten הגבהה (*hagbaha*, ‘verheffing’) en גלילה (*gelila*, ‘oprollen’). Deze rites, waarbij de Torarol ten overstaan van de gemeente wordt opgetild en rondgedraaid, zijn met veel eer voor de uitvoerenden omgeven.<sup>42</sup> Het beeld van de armen als Torarollen connoteert daarmee zowel de incarnatie van de Tora in deze leraar als de vereiste eerbied voor zijn persoon. Dat R. Eliëzer zich in de context

39 Y.D. Gilat, *R. Eliezer ben Hyrcanus. A Scholar Outcast*, Ramat Gan 1984.

40 Rasji a.l. duidt de ‘armen’ in metaforische zin als de bijdragen van Akiva aan de mondelinge Tora.

41 Rasji a.l. noteert: ‘zoals wanneer men een Torarol oprolt, het schrift bedekt zal zijn, zo zal de Tora in mijn hart [sic!] nu bedekt en verborgen blijven, nu ik sterf omdat men mij niet naar behoren gediend heeft.’

42 Zie voor sociaal eerbetoon rond de rite van *gelila* b.Megilla 33a. Ofschoon deze rite duidelijk Talmuedisch is, ontbreken precieze gegevens over haar ouderdom en de (mogelijke) relatie tot de historische R. Eliëzer of de spreuk van Ben Bag-Bag.

uitvoerig beklagt over het gebrek aan eerbied dat hem is betoond door zijn leerling/collega R. Akiva (zie ook b.Bava Metsia 53b-54a) ondersteunt deze interpretatie.

Onze observatie strookt met de vaststelling, dat Toraleraren werden gezien als *living Tora* (de term is van Boyarin), zowel door hun kennis als door hun gedrag. Dat geldt de morele en religieuze maatstaven die zij in het sociale leven dienen te representeren. De heikele samenhang met autoriteit is al aan de orde geweest. Maar de fysieke betekenis van deze incorporatie dient niet te worden onderschat. Leraren zijn ‘informatiedragers’; de Tora behoort gememoriseerd te worden, dient een *Tora im Kopf* te zijn.<sup>43</sup> Meer nog, het is in de aard van de werkelijkheid van de rabbijnse tekst, om een ‘mondelijke tekst’ te zijn, dat wil zeggen, een tekst die pas in de act van het leren volop tekst wordt.<sup>44</sup>

#### 4. *Toraleraren als incarnatie van Tora*

De dominante lijn van de rabbijnse leercultuur is gericht op de intellectuele, emotioneel-spirituele en praktische dimensies van het leerproces. Centraal in dat proces staat de verbinding van de mens met een geopenbaarde tekst, de Tora. Tegelijk maakt de mens in en dankzij die verbinding zelf meer en meer deel uit van die tekst, deels doordat hij die memoriseert, deels doordat hij die tekst present stelt in onderricht en handelen. In rabbijnse Toramystiek verschijnen de geleerden als ‘belichaamde Tora, als ‘levende Tora’. De leraren incorporeren de Tora van God, hetzij doordat ze zijn vervuld van een eminente en uitzonderlijke kennis of creativiteit, hetzij doordat ze die Tora middels hun handelen present stellen in de geleefde werkelijkheid. Het moge duidelijk zijn, dat deze theologische hermeneutiek niet los staat van een sociale werkelijkheid waarin een elite haar waarden, studie en praxis van de Tora, propageert en zo een leidinggevende positie tracht te verwerven.<sup>45</sup>

43 Nader onderzoek vereist de vraag, in hoeverre hierin ook een zekere Platoonse preferentie voor mondelinge overdracht is waar te nemen, zie E. Havelock, *De Muze leert schrijven. Beschouwingen over oraliteit en geletterdheid van de oudheid tot heden*, Amsterdam 1991. Targom of Misjna gelden niet als heilige geschriften, ook al bevatten ze openbaring van Sinaï, ‘mondelijke Tora’, en vereisen geen verering. Voor het orale karakter van de studie van Misjna, zie Safrai, ‘Oral Tora’, 75-77.

44 Zie voor deze karakterisering van rabbijnse teksten M. Jaffee, ‘Rabbinic Authorship as a Collective Enterprise’, in Ch. Fonrobert & M. Jaffee (red.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, 35: ‘It is in the return of writing to speech that rabbinic texts achieve their literary purpose and gain completion as ‘works’ that are, of course, constantly being rewritten as they are studied and performed.’

45 S.R. Schwartz (*Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2001) betoogt, dat de rabbijnen pas lukt vanaf de vierde eeuw. G. Stemberger (‘Mischna Avot. Frühe Weisheitschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung’, *ZNW* 96 (2005) 243-258) betoogt dat de redactie van Avot de uitkomst is van een lang proces, dat haar voltooiing vindt in de strijd tegen de Karaiten. Individuele uitspraken, die veelal ouder zijn, weerspiegelen de strijd om invloed van een kleine elite.

Daarbij mag in het midden worden gelaten of die tekstuele incorporatie het beoogde resultaat is van studie, dan wel een mystieke dimensie van de sociale praxis van studie zelf representeert. Er is geen definitieve vertaling van de spreuk in m.Avot 5:22 volgens ms.Kaufmann. Van belang is verder, dat de spreuk die incorporatie niet exclusief toeschrijft aan uitzonderlijke leraren. Het is mogelijk, dat deze vorm van Toramystiek een alternatief bood voor als elitair of problematisch ervaren vormen van mystiek als die in de rabbijnse bronnen dan ook met de nodige omzichtigheid worden omgeven. Andere teksten (R. Eliëzer) suggereren evenwel, dat incarnatie van Tora samenhangt met de claim op religieuze autoriteit en het betuigen van de vereiste eer aan de leraar. Misschien maakte de connotatie van incarnatie van Tora met een claim op absolute autoriteit dit concept te problematisch.<sup>46</sup> De gangbare versie van de spreuk heft al deze ambiguïten op, neutraliseert mystieke ondertonen en concentreert zich uitsluitend op de alomvattende betekenis van de Tora: ‘want alles is in haar.’ Mogelijk dat zij daarom de voorkeur kreeg in latere tekstgetuigen en tekstedities.

Tenslotte, het lichaam is, in rabbijnse optiek, geen negatieve of zelfs neutrale werkelijkheid, maar een betekende en betekenisvolle *locus Dei*.<sup>47</sup> Theologisch kun je zeggen, dat God zijn isolement wil doorbreken door Zijn gestalte zichtbaar te laten zijn in lichaam, in kennis en in handelingen van de leraar/leerling. Antropologisch kun je concluderen, dat het lichaam de plek bij uitstek is waarin Gods perspectief op de mens zich manifesteert, in het volbrengen van de aan het lichaam gebonden geboden, of in het verrichten van menslievende handelingen, of in de act van het leren en onderwijzen. God kan in zijn Verbond met de mens niet om de lichamelijkheid van de mens heen.<sup>48</sup>

---

46 Hierin sluit onze analyse aan bij Boyarin's analyse van de 'logos' theologie in Joh. 1. (D. Boyarin, 'The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John', *Harvard Theological Review* 94/3 2001, 243-284). Boyarin ontwaart de onderscheidende functie van de 'hymne' van het vleesgeworden Woord in Joh 1. in de claim op absolute autoriteit van Jezus, niet zozeer in de theologie zelf, die parallellen heeft in Philo en de rabbijnse Targoen.

47 'Israel's election is therefore a carnal election. (...) By incorporating God's Word into their life as a nation, the Jews participate in a covenant with God. Not only the fulfillment of a responsibility, the embodiment of God's Word is a response to the biblical God's gesture of initial love toward the Jewish people: "It was only for your forefathers that YHVH took a passion, loving them, so that he chose their descendants after them – you!" (Deut. 10:12-15). Embodying God's Word, we take God's Word into our physical selves and draw nearer to the God who loves us. *The embodiment of the Torah secures the Covenant with God.*' (Randi Raskover, 'The Christian Doctrine of the Incarnation', in T. Frymer-Kensky e.a. (red.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder Col. 2000, 254-261, 256, cursivering EO).

48 Hiermee is niet gezegd dat ascetische tendensen niet zouden bestaan in het (vroege) jodendom, slechts dat ascetisme geen dominante betekenis heeft gekregen in de religiositeit van de vroege rabbijnen (Urbach, *Sages*, 447-478).

De tweeledige betekenis van de spreuk van Bag-Bag volgens ms.Kaufmann is erin gelegen, dat het lichaam zowel betekenis heeft als betekenis ontvangt vanuit de Tora.<sup>49</sup> De Babylonische leraar Rava (derde eeuw) leert: ‘Alle lichamen zijn portefeuilles. Gelukkig zij die waardig zijn portefeuilles te zijn van Tora.’(b.Sanhedrin 99b)<sup>50</sup> Als de mens de fysieke representatie is van Gods Tora, en menselijke lichamelijke haar bestemming vindt in de Tora, dan komt het inderdaad aan op ‘vier ellen halacha’. Ieder mens kan borg staan voor God en Zijn Tora, en het is van belang dat te weten.<sup>51</sup>

*(Eric Ottenheijm is Universitair Docent Jodendom en Nieuwe Testament in haar Joodse Context aan het departement Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht; privéadres: Volkerakstraat 52/2, 1078 XT Amsterdam, [H.L.M.Ottenheijm@uu.nl](mailto:H.L.M.Ottenheijm@uu.nl))*

---

49 Vergelijk Elliot R. Wolfson, ‘Embodiment’, in T. Frymer-Kensky, *Christianity in Jewish Terms*, 250: ‘through the body of the text, one accesses the text of the body.’

50 Stemberger (‘Wende sie...’, 93) noteert ‘dass der Mensch ganz in irgend etwas ist und umgekehrt, wird in rabbinischen Texten sonst nie gesagt’. Dit punt mag worden genuanceerd.

51 Schechter, *Rabbinic Theology*, 33: ‘The fact is, that the nearness of God is determined by the conduct of man, and by his realisation of this nearness, that is, by his knowledge of God’ (cursivering EO).