

Terug naar het begin

INAUGURELE REDE DOOR PROF. DR. ELLEN J. VAN WOLDE



Radboud Universiteit Nijmegen



INAUGURELE REDE

PROF. DR. ELLEN J. VAN WOLDE



Ellen van Wolde, hoogleraar Exegese van het Oude Testament en Bronteksten van het Jodendom aan de Radboud Universiteit Nijmegen, gaat in haar inaugurele rede letterlijk terug naar het begin: naar de eerste drie zinnen van Genesis. Wat staat daar nu eigenlijk? Van Wolde analyseert de Hebreeuwse grond-

tekst niet alleen taalkundig, maar plaatst het fragment ook in de context van de rest van de bijbel en van andere scheppingsverhalen uit Mesopotamië. Op die manier komt zij tot een andere vertaling dan de gangbare en biedt zij een nieuwe visie op het begin van het scheppingsverhaal.

Aan de hand van dit voorbeeld maakt Van Wolde in haar rede bovendien duidelijk wat bijbelexegese inhoudt en wat de vragen zijn waar een exegeet zich voor geplaatst kan zien.

Ellen van Wolde (Groningen, 1954) is sinds 1 januari 2009 hoogleraar Exegese van het Oude Testament en Bronteksten van het Jodendom aan de faculteiten Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Van Wolde studeerde theologie en bijbelwetenschappen aan de Radboud Universiteit en het Pontificum Institutum Biblicum te Rome. In 1989 promoveerde zij cum laude op een semiotische analyse van het paradijsverhaal in Genesis 2-3. Ellen van Wolde is lid van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW) en van de Koninklijke Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen.

TERUG NAAR HET BEGIN

Terug naar het begin

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Exegese van het Oude Testament en Bronteksten van het Jodendom aan de Faculteit der Theologie en Faculteit der Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen op vrijdag 9 oktober 2009,

door prof. dr. E.J. (Ellen) van Wolde

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen

Fotografie omslag: Bert Beelen

Drukwerk: Thieme MediaCenter Nijmegen

ISBN/EAN 978-90-814403-1-8

© Prof. dr. E.J. (Ellen) van Wolde, Nijmegen, 2009

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

Verlangen naar het begin maakt dat mensen zich telkens weer een beeld proberen te vormen van wat aan de oorsprong van alles staat. Ook ik wil met u teruggaan naar het begin, naar een oude tekst over het begin, naar het eerste boek van de bijbel, het boek Genesis, hoofdstuk 1, vers 1. Op dit moment weet ik nog niet of het over het absolute begin in ruimte en tijd gaat, ook al lijkt dat de vooronderstelling te zijn van de meeste lezers van dit eerste vers. Onder die lezers bevinden zich degenen die in dit Darwinjaar weten te vertellen wat Darwin zegt en wat de bijbel zegt en hoe die twee tegenover elkaar staan. Ik wil met u eerst naar de Hebreeuwse grondtekst kijken en aantonen dat verschillende lezersgroepen, of zij nu creationisten of evolutionisten zijn, onrecht doen aan de tekst. Op deze manier probeer ik tevens te verhelderen wat het werk is van een bijbelwetenschapper. Ten slotte zal ik u mijn motivatie, mijn credo, vertellen onder de noemer 'terug naar het begin'.

GENESIS 1,1: WOORD VOOR WOORD

In het Hebreeuws staat in Genesis 1,1 *bĕrē'šît bārā' ʾēlōhîm 'et haššāmayim wĕ'et hā'āres*, hetgeen standaard wordt vertaald met: 'In het begin schiep God de hemel en de aarde'.¹ Het is een van de beroemdste verzen in de bijbel en roept bij lezers van nu het beeld op van het ontstaan van de kosmos en de aarde. Toch zijn er een paar problemen met deze vertaling wanneer je deze vergelijkt met de Hebreeuwse grondtekst. Op de eerste plaats ontbreekt in het Hebreeuws het lidwoord bij 'begin'; er staat *bĕrē'šît*, letterlijk 'in begin'. Daarna komt de vraag wat het werkwoord *bārā'*, dat gewoonlijk wordt vertaald met 'scheppen', precies betekent. Ten derde is het de vraag wat er wordt verstaan onder 'de hemel en de aarde'. En ten slotte wil ik kort ingaan op het laatste element, 'God'. Ik ga daarbij steeds uit van de Hebreeuwse tekst zoals die door de Masoreten is overgeleverd.²

bĕrē'šît

Het eerste woord *bĕrē'šît* bestaat uit twee delen: *bĕ*, 'in', en *rē'šît*, 'begin'. Wanneer er bij dit woord een bepaald lidwoord had gestaan zou er *barē'šît* hebben moeten staan. Zo'n lidwoord staat hier niet. Dit zou twee dingen kunnen betekenen. Er staat 'in een begin', hetgeen wijst op een onbepaald begin, of er staat 'in het begin van'. In het laatste geval zou er sprake zijn van een status constructus, dat is een genitivusverbinding van twee woorden. Voorbeelden van dergelijke verbindingen zijn 'het paard van de koning', 'de schoonheid van de vrouw', 'in de dagen van zijn ziekte', en 'op het moment van overtreding'. In zo'n constructusverbinding is het eerste woord nauw verbonden met het volgende woord of zinsdeel, waarbij het eerste woord de bepaaldheid van het tweede woord overneemt. Bijvoorbeeld, in de zinsnede 'het paard van de koning', staat in het Hebreeuws een bepaald lidwoord bij de koning, maar ontbreekt het lidwoord bij het paard; er staat dus letterlijk 'paard van de koning'. Zoiets kan ook hier in Genesis 1,1 het geval zijn. Er staat dan 'in het begin van...'

Recent, in 2008, heeft Richard Holmstedt als eerste een sluitende grammaticale uitleg van vers 1 gegeven.³ Hij betoogt dat ‘in het begin van’ het hoofd of het antecedent is van de betrekkelijke bijzin die erop volgt. Betrekkelijke bijzinnen kunnen worden onderverdeeld in beperkende en uitbreidende: een beperkende bijzin perkt in, een uitbreidende bijzin geeft extra informatie.

- (1) De bomen die dood zijn, hakken we om.
- (2) De bomen, die dood zijn, hakken we om.

In (1) wordt de in het antecedent genoemde verzameling bomen ingeperkt tot de verzameling bomen die dood zijn: alleen de dode bomen worden omgehakt. Zin (2) zegt dat alle bomen worden omgehakt; verder wordt erin vermeld dat deze bomen dood zijn.⁴ Genesis 1,1 bevat dan een antecedent van tijd en een beperkende betrekkelijke bijzin:

- (3) In het begin waarop/toen God de hemel en de aarde schiep, ...

Wat betekent dit voor ons begrip van Genesis 1,1? Op de eerste plaats betekent het dat de hoofdzin nog niet af is in vers 1, maar dat deze in het volgende vers of in de volgende verzen wordt voortgezet. We moeten dus vers 2 en eventueel vers 3 bij onze uitleg betrekken. Op de tweede plaats weten we dat het hier niet gaat om een absoluut begin in de tijd, maar om het beginpunt van het handelen van God dat hier gemarkeerd wordt. Wij kunnen dus niet (meer) spreken over de oeractie (*actio prima*) of de eerste handeling die God ooit verricht zou hebben, want op grond van deze zin kan niet worden uitgesloten dat er voorheen ook nog andere zaken zijn gebeurd of dat God andere handelingen heeft verricht. Voor alle duidelijkheid, ik zeg niet dat dit het geval is, ik zeg alleen dat de tekst zoals die hier staat niet over een absoluut begin in de tijd spreekt, maar alleen spreekt over een specifiek begin van een handeling van God. Het gaat niet over scheppen aan het begin, maar over *het begin van het scheppen*.

bārā'

In alle bijbelvertalingen, commentaren en studies van Genesis 1 gaat men er van uit dat het woord *bārā'* ‘scheppen’ betekent, waarbij scheppen gedefinieerd wordt als ‘iets maken dat voorheen niet bestond’, of ‘iets tot leven of tot bestaan brengen’. In vers 1 zou dan staan dat God de hemel en de aarde maakte, terwijl die daarvoor nog niet bestonden. In combinatie met de openingswoorden ‘in het begin’, concludeerde en concludeert men dan ook dat God de hemel en de aarde uit niets maakt: *creatio ex nihilo* is hiervoor al eeuwenlang de vaste benaming. Deze omschrijving geldt ook als een van de weinige zekerheden die gedeeld worden in de actuele discussies tussen creationisten en evolutionisten. Anders gezegd: ook Darwinisten en evolutionisten nemen met de creationisten aan dat dit er staat in Genesis 1.

Toch zijn er wat vragen te stellen bij deze vanzelfsprekende aanname. Als vers 1 zou beschrijven dat God de hemel en de aarde maakt, rijst de vraag waarom dit in vers 6 nogmaals beschreven staat. Daar staat immers dat God de hemel maakte als een gewelf of uitspannel tussen de wateren en dat hij dit gewelf ‘hemel’ noemde. En in vers 9 laat God de aarde uit de watermassa te voorschijn komen, en hij noemt het droge ‘aarde’ en het natte ‘zee’. Wordt alles dan twee keren gemaakt? Of vertelt de verteller alles graag dubbel? Er is nog een andere mogelijkheid, namelijk dat vers 1 een soort samenvatting is van wat verderop wordt verteld. Tenslotte is er nog de mogelijkheid dat vers 1 helemaal niet vertelt over de schepping van de hemel en de aarde, maar dat het woord *bārā'* iets anders betekent en een andere handeling van God ten aanzien van de hemel en de aarde beschrijft. Om dat te onderzoeken, bekijken we eerst hoe in Genesis 1 beschreven staat dat God iets maakt.

Telkens wanneer iets nieuws wordt gemaakt in Genesis 1, staat dat aangegeven op een van de volgende twee manieren. 1. ‘God zei’ gevolgd door een directe rede met een werkwoord in de aanvoegende wijs of *iussivus* (‘God zei: ‘Er zij licht.’; ‘Er zij een scheiding tussen de wateren.’; ‘Moge de aarde levende wezens voortbrengen’, enzovoort) en eenmaal een aansporende wijs of *cohortativus* (‘God zei: ‘Laten wij maken een mens.’)'⁵ 2. Zeven keren gebruikt de verteller het werkwoord ‘*āśā*, ‘maken’ om het scheppen van God van iets nieuws te beschrijven: ‘God maakte het uitspannel’; ‘God maakte de twee grote lichten’, enzovoort.⁶ En eenmaal staat het in de directe rede wanneer God dit woord ‘*āśā* gebruikt om zijn voornemen uit te drukken om de mens te maken. Telkens wanneer dit werkwoord voorkomt is God het onderwerp, en is iets of iemand het lijdend voorwerp; dit lijdend voorwerp komt niet eerder voor en heeft geen bepaald lidwoord, en bestaat niet voorafgaand aan deze handeling van God. Kortom, het werkwoord ‘*āśā* drukt uit datgene wat we gewoonlijk met ‘scheppen’ vertalen.

Het is dus verbazingwekkend dat het werkwoord *bārā'* in al deze gevallen niet wordt gebruikt, niet om het maken van het licht in de verzen 3-4 te beschrijven, niet om het maken van de hemel in de verzen 6-7 te beschrijven, niet om het maken van de aarde in de verzen 9-10 te beschrijven, niet om het maken van de planten op aarde in de verzen 11-12 te beschrijven, en niet om het maken van de lichten aan het hemels firmament in de verzen 14-18 te beschrijven. Daarvoor wordt steeds het werkwoord ‘*āśā* ‘maken’ gebruikt. Dit roept de vraag op of het werkwoord *bārā'* wel scheppen betekent of iets anders uitdrukt. Om dat te bepalen moeten we de zeven keren dat dit werkwoord *bārā'* wél voorkomt aan een nadere studie onderwerpen.

bārā' IN VERS 1

De eerste keer komt *bārā'* voor in vers 1. Omdat we op dit moment niet de betekenis van dit woord kennen, kunnen we alleen uitgaan van wat we weten. Het werkwoord drukt een type handeling uit die God uitvoert met betrekking tot twee directe lijdende voorwerpen, de hemel en de aarde. Deze woorden hebben een bepaald lidwoord bij zich

staan, hetgeen aangeeft dat ze óf eerder reeds geïntroduceerd zijn of dat ze bekend zijn bij de auteur/spreker en lezer/toehoorder. Omdat er geen sprake van is dat ze eerder in de tekst voorkomen, is hier het tweede het geval. Het bepaald lidwoord weerspiegelt het wereldbeeld dat het universum bestaat uit tenminste twee componenten of lagen, namelijk de hemel en de aarde.

De verzen 6 en 7 beschrijven hoe God de hemel maakt als een gewelf of uitspansel in de watermassa die zich in verticale richting uitstrekt. Het resultaat is een hemelgewelf dat de verticale ruimte scheidt in twee gebieden: de wateren onder het hemelse uitspansel en de wateren boven het uitspansel. De verzen 9 en 10 beschrijven hoe God de aarde te voorschijn laat komen uit het water. Het resultaat is dat er op aarde twee ruimtelijke gebieden ontstaan, namelijk een droog en een nat gebied die van elkaar gescheiden zijn. Hieruit blijkt dat de schepping van de hemel en de aarde zoals weergegeven in de verzen 6-10 een verticale en een horizontale scheiding uitdrukt. Deze activiteit veronderstelt een beginsituatie waarin alles nog een uitgestrekte watermassa is die zich naar alle kanten uitstrekt. De handeling zelf transformeert deze uniforme watermassa in ten minste vier ruimtelijke domeinen: water boven het hemelgewelf, water onder het hemelgewelf, terwijl het water onder het hemelgewelf verder wordt verdeeld in droog land en zeeën. Wanneer het werkwoord *bārā* 'dit transformatieproces zou uitdrukken, zou het 'scheiden' betekenen.

SCHEPPINGSTEKSTEN IN HET OUDE NABIJE OOSTEN

Maar is zo'n idee van scheiding aan het begin iets dat in die tijd en plaats überhaupt gedacht kon worden? Om daar een indruk van te krijgen moeten we naar andere teksten in het oude Nabije Oosten kijken. We beschikken over ten minste zeven Mesopotamische teksten over het begin van de kosmos die dateren uit de periode voor of ten tijde van het ontstaan, de redactie en overlevering van Genesis 1.⁷ De eerste is de proloog bij het verhaal van *Gilgameš, Enkidu en de Onderwereld*⁸:

1. In those days, in those distant days, in those nights, in those remote nights, in those years, in those distant years;
8. When the heavens had been separated from the earth;
9. When the earth had been delimited from the heavens;
10. When the fame of mankind had been established;
11. When An had taken the heavens for himself;
12. When Enlil had taken the earth for himself;
13. When the nether world had been given to Ereškigala as a gift;

Aan het einde van deze passage bestaat het universum uit drie regio's: de hemel, de aarde, en de onderwereld. De hemel behoort toe aan de hemelgod An, de aarde aan de god Enlil en de onderwereld aan Ereškigala. Er is in deze passage niet één oppergod die

deze drie regio's aan de drie goden toewijst, nee, An en Enlil voeren hun gebieden weg van elkaar, terwijl Ereškigala, de koningin van de onderwereld, blijft waar ze is, namelijk in de onderwereld (Horowitz 1998: 135). Met andere woorden, kern van de schepping van de kosmos volgens dit verhaal is dat de hemel en de aarde van elkaar gescheiden worden, terwijl het derde deel, de onderwereld blijft waar die was.⁹

In een andere tekst, *Het lied van de schoffel (The Song of the Hoe)* staat het begin als volgt beschreven:¹⁰

1. Not only did the lord make the world appear in its correct form
2. – the lord who never changes the destinies which he determines:
3. Enlil, who will make the human seed of the Land come forth from the earth -
4. and not only did he hasten to separate heaven from earth
5. and hasten to separate earth from heaven,
6. but, in order to make it possible for humans to grow in (*the name of a cosmic location*),
7. he first suspended the axis of the world at Dur-an-ki.

In regel 3-5 staat dat Enlil de hemel en de aarde scheidde om ruimte tussen beide te creëren, zodat mensen uit het land konden voortkomen en opgroeien. Daartoe heb je lucht nodig en ruimte tussen beide sferen.

Ook de vijf andere scheppingsteksten uit het oude Midden-Oosten beginnen met de scheiding van de hemel en de aarde. Ik noem er nog één, spru 3,67, een laat tablet uit Uruk, dat begint met de aanroeping van de zonnegod Utu.¹¹

1. Utu, in ancient days, in far-away ancient days,
3. Utu, in ancient nights, in far-away ancient nights,
5. Utu, in ancient years, in far-away ancient years,
7. Utu, in days that went by, nights that once were,
9. Utu, when the heavens were made distant from earth,
11. Utu, when day and night were assigned,
13. Utu, when the sea encircled the land.

Deze aanroep tot de zonnegod Utu bevat een verhaal van de scheiding van de hemel en de aarde in de eerste dagen en nachten van het universum. En het beschrijft het onderscheid op aarde in land en zee.¹²

In al deze Mesopotamische teksten wordt hetzij het Sumerische werkwoord *bad* hetzij het Akkadische werkwoord *parāsu* gebruikt. De *Pennsylvanian Sumerian Dictionary* (PSD 1984, deel 2, b: 33-39) omschrijft de vier betekenissen van het werkwoord *bad* en noemt de teksten waarin het voorkomt. In de eerste groep teksten beschrijft het het

‘(uit)spreiden’ van lichaamsdelen; zo blijkt iemand – een persoon, godheid of dier – die ‘zijn knieën spreidt’, iemand te zijn die rent of galoppeert en is ‘een vogel die zijn vleugels spreidt’ de vaste omschrijving voor een vogel die vliegt. Ook wordt het werkwoord *bad* gebruikt voor het openen van de ogen, het openen van de mond, en het openen van de schoot van een vrouw. In een tweede groep teksten staat het werkwoord *bad* voor het losmaken van een knoop, het ontrafelen van een draad of het ontrafelen van een naam (metaforisch). In een derde groep teksten wordt het werkwoord *bad* gebruikt in verband met de hemel en de aarde. Hierin drukt het woord *bad* uit dat een godheid een scheiding aanbrengt tussen de hemel en de aarde, die voorafgaand aan die scheiding nog een geheel vormden of een waren. En in de vierde groep teksten, beschrijft *bad* een ruimtelijke beweging in de zin van ‘verwijderen’, ‘op een afstand plaatsen’, ‘ver weg zetten’, ‘reizen’, ‘weggaan’ of ‘wegnemen’. In de Akkadische teksten wordt het werkwoord *parāsu* ‘scheiden’ gebruikt, dat de equivalent is van het Sumerische *bad*.

Kortom, zowel de Sumerische en Akkadische scheppingsverhalen als het Sumerische werkwoord *bad* en het Akkadische werkwoord *parāsu* laten zien dat in het oude Mesopotamië de eerste handeling van de godheid is dat hij de hemel en de aarde op afstand van elkaar plaatst of scheidt. Genesis 1,1 blijkt onmiskenbaar in dit patroon te passen en een soortgelijk beeld te geven van een ruimtelijke scheiding van de hemel en de aarde die aan het begin heeft plaatsgevonden. Vers 1 in Genesis 1 dient dus vertaald te worden met

(4) In het begin waarop God de hemel en de aarde scheidde, ...

bārā’ IN VERS 21

De tweede keer komt het werkwoord *bārā*’ voor in vers 21, waar het betrekking heeft op de zeedieren. Opvallend is dat dit zelfde woord *bārā*’ niet wordt gebruikt bij de landdieren in de verzen 24-25. Wat is het onderscheid tussen deze twee groepen dieren en wat zegt dat over de betekenis van *bārā*’?

Drie groepen zeedieren worden genoemd in vers 21: de *tannînim*, de vissen en de vogels. De *tannînim* komen ook elders in de Hebreeuwse bijbel voor als zeemonsters of als bewoners van de *têhôm* of onderaardse wateren. Het blijkt dat zij voorafgaand aan de schepping bestonden. Sommige teksten vermelden dat zij bij de schepping zijn verpletterd, andere dat zij ook na de schepping zijn blijven bestaan.¹³ In Genesis 1 wordt in vers 20 wel verteld over het ontstaan van de vissen en de vogels, maar niet over het ontstaan van de zeemonsters. Zij blijken er al te zijn. Dit beeld komt overeen met wat elders in de Hebreeuwse bijbel staat. Eveneens valt op dat God in vers 22 wél tegen de vissen en vogels zegt dat zij zich moeten vermenigvuldigen en de wateren en lucht boven de aarde bevolken, maar dat dit gebod ontbreekt bij de *tannînim* of zeemonsters. In de verzen 20-22 krijgen we dus de volgende voorstelling gepresenteerd. We lezen eerst over Gods schepping van de vissen en vogels (vers 20), dan over Gods handeling van *bārā*’ ten over-

staan van drie groepen zeedieren (vers 21), en tenslotte over Gods opdracht aan de vissen en de vogels om zich te vermenigvuldigen en de wateren van de zeeën en de lucht boven de aarde te bevolken (vers 22). In deze voorstelling missen we één element, namelijk de ruimtelijke scheiding van de drie groepen dieren die gedefinieerd worden in relatie tot de wateren. Aan deze voorwaarde zou worden voldaan wanneer het werkwoord *bārā*’ het aanbrengen van een scheiding zou betekenen. Door hen op afstand van elkaar te plaatsen of te scheiden, wijst God aan iedere partij een eigen levenssfeer toe, die ze moeten bewonen met hun eigen soort: de *tannînim* leven in de watermassa onder de aarde, de vissen bevolken de zeeën op aarde en de vogels vliegen over de aardoppervlakte langs het hemelgewelf. Genesis 1,21 is dus als volgt te vertalen:

(5) God scheidde de grote zeemonsters, alle krioelende levende wezens waarvan de wateren wemelen, naar hun aard, en alle vogels die vliegen naar hun aard.

Deze verklaring wordt nog waarschijnlijker wanneer we het verschil met de landdieren in aanmerking nemen. In de verzen 24 en 25 wordt verteld dat God de landdieren scheidt (aangegeven met ‘zeggen’ plus iussivus en het werkwoord ‘*āšā*, maken) en daarbij worden ook drie diergroepen onderscheiden: de kruipende dieren, het vee, en de wilde dieren, die allen nauw verbonden zijn met het land. Echter, bij hen wordt niet de handeling van *bārā*’ vermeld. Ze worden niet voorgesteld als dieren aan wie een onderscheiden plek of ruimte op aarde wordt toegekend. Integendeel, zij delen allen dezelfde regio, namelijk het land. Dit kan dan ook verklaren waarom het woord *bārā*’ niet wordt gebruikt in de verzen 24 en 25, en wel in vers 21 in verband met de zeedieren.

bārā’ IN VERS 27

Van het totale aantal van zeven keren dat het werkwoord *bārā*’ in Genesis 1,1-2,4a wordt gebruikt, komt het drie keren voor in vers 27, een vers dat gewoonlijk wordt opgevat als een beschrijving van de schepping van de mens. In het voorafgaande vers 26 staat: ‘God zei: ‘Laat ons maken een mens.’, waarin het werkwoord ‘*āšā* ‘maken’ of ‘scheppen’ aangeeft. Echter vers 27a drukt het anders uit: ‘En God [*bārā*’] de mens’. En in vers 27b staat opnieuw *bārā*’: ‘In zijn beeld [*bārā*’] God hem’, en nogmaals in vers 27c, ‘Mannelijk en vrouwelijk [*bārā*’] hij hen’. Worden hier ‘*āšā* en *bārā*’ als synoniemen gebruikt of betekenen de twee iets anders? Een gedetailleerder onderzoek van de verzen 26 en 27 is nodig.

Allereerst het punt van het meervoud ‘laat ons maken’ in vers 26. Garr (2003) en Kee (2007) hebben in uitgebreide studies overtuigend bewezen dat de eerste persoon meervoud in het spreken van God gericht is tot zichzelf en tot de andere leden van de goddelijke hofhouding. Het motief van een hemelse vergadering van goden is goed bekend in de Hebreeuwse bijbel.¹⁴ Deze goden vormen een collectief van niet nader gedifferentieerde, mannelijke wezens die gegroepeerd rond God (of de oppergod) staan of

zitten en door hem geconsulteerd worden. De aansporende wijs 'laat ons maken' ('āšā) impliceert een activiteit waarin de spreker God de goden of leden van het hemelse hof aanspreekt voor goedkeuring of samenwerking bij zijn voorstel om mensen te maken (cf. Garr 2003: 87-88). Ook al staat het antwoord van de andere goden niet vermeld in de tekst, de succesvolle uitvoering in het vervolg veronderstelt dat spreker en toegesprokenen het met elkaar eens zijn.

In het voorstel dat God aan de andere goden doet in vers 26 geeft God te kennen aan welke norm die mens moet voldoen: hij zal gemaakt worden 'naar ons beeld' (*bēšalmēnū*) en 'op ons gelijkend' (*kidmūtēnū*). Beide termen hebben een gemeenschappelijke referent, God en de goden. God specificeert twee karakteristieken van het menselijk schepsel, de ene dichtbij (*šelem*, 'beeld') en de andere meer op afstand (*dēmūt*, 'gelijkenis'), waarbij 'gelijkenis' de genealogische karaktertrek is die de mensheid met de goden verbindt, terwijl 'beeld' veeleer representatie, teken, of afspiegeling aangeeft. Aan deze karakterisering van de te maken mens in vergelijking met de goden wordt toegevoegd dat deze mens moet 'gaan heersen over de vissen van de zee, de vogels in de lucht, het vee op de aarde en over al wat kruipt op de aarde'. Onder het beheer van de mens vallen dus alle net geschapen zee- en landdieren, op de *tannīnim* in de zee en de wilde dieren op het land na. De gelijkenis met de goden is blijkbaar gelegen in het feit dat de mens heerser zal zijn over de wereld en macht en invloed zal uitoefenen over al wat leeft op aarde, met uitzondering van de wilde dieren op of onder de aarde.

Dan volgt vers 27. Er zijn enkele verschillen zichtbaar tussen de verzen 26 en 27. (a) In vers 26 staat 'maken' ('āšā) gecombineerd met 'beeld en gelijkenis', terwijl vers 27 *bārā*' alleen verbindt met 'beeld'. (b) In vers 27 gaat het alleen om 'het beeld van God' en om 'zijn beeld', dus om God in het enkelvoud en niet om de andere goden. (c) In vers 27a en 27b staat *bārā*' gecombineerd met het voorzetsel 'in' (*bē*), niet met het voorzetsel 'als' (*kē*). Randall Garr (2003: 98-99) heeft een verhelderende analyse gegeven van deze voorzetsels en uitgelegd dat het voorzetsel *kē* een vergelijking, gelijkenis, of benadering aangeeft van twee ongelijke en niet-identieke eenheden terwijl het voorzetsel *bē* een aanduiding is van plaats en iets beperkt tot een specifieke ruimtelijke locatie 'in' of 'binnen' een bepaald gebied of eenheid. In vers 27 is God de eenheid of 'verzameling' waarbinnen de mens wordt gesitueerd. De handeling die wordt beschreven door het werkwoord *bārā*', start bij de beginsituatie waarin de mens is ingesloten in de verzameling God. (d) In vers 27c wordt hetzelfde werkwoord *bārā*' gebruikt en het drukt uit dat God een onderscheid maakt binnen die mens tussen biologisch mannelijke en vrouwelijke wezens, waarmee de voorwaarde voor voortplanting vervuld is. (e) In vers 28a geeft God het bevel aan deze aldus onderscheiden mensen om de aarde te vullen, vruchtbaar te worden en zich te vermenvuldigen.

Met deze taalkundige gegevens op een rijtje, kunnen we opnieuw naar de tekst kijken. In vers 26 blijken God en de goden betrokken bij het maken van mensen die tot op dat moment nog niet bestonden. Dit scheppingsproces wordt uitgedrukt door het

werkwoord 'āšā. God stelt aan de andere goden voor nieuwe wezens te maken die op God en de goden lijken in hun vermogen om te heersen over alles wat leeft op aarde. In vers 27a en 27b spreekt God nog steeds, maar ditmaal neemt hij alleen zichzelf als het vergelijkingspunt van de nieuwe schepselen, preciezer gezegd, hij noemt dat aspect van zichzelf dat hij kwalificeert als 'zijn beeld'. Het woord *šelem* of 'beeld' beschrijft die mens als een teken of representant van God. En het werkwoord *bārā*' geeft aan dat God deze mens scheidt van zichzelf, hem op afstand zet en situeert op zijn eigen plaats op aarde. Vers 27a en 27b vermeldt twee keren de ruimtelijke scheiding van de mens ten opzichte van God. De mens is als beeld van God de vertegenwoordiger van God **op aarde**. Het daaropvolgende versdeel 27c bevat dezelfde notie van scheiding, maar nu tussen mannelijke en vrouwelijke mensen. Vers 27 kan dan ook letterlijk vertaald worden met

- (6) God scheidde de mens, die (in) zijn beeld is, van zichzelf;
die (in) het beeld van God is, scheidde hij van zichzelf;
hij scheidde hen in mannelijk en vrouwelijk.

Of vrijer vertaald:

- (7) God maakte een scheiding tussen de mens die zijn beeld is en zichzelf;
die het beeld van God is, scheidde hij van zichzelf;
en hij maakte een scheiding tussen mannelijk en vrouwelijk.

Na deze drie processen van scheiding in vers 27 zijn de voorwaarden vervuld om een voortdurend bestaan van de mens op de aarde mogelijk te maken. Direct daarop volgt dan ook in vers 28 Gods opdracht aan de mensen om de aarde te vullen en te beheren, en in vers 29 geeft hij aan hen en aan de dieren de vruchten van de planten op aarde. Op deze manier delen de leden van het menselijke ras met de goden het vermogen tot heersen. Anders dan bij de goden is hun ruimtelijke gebied beperkt tot de aarde.

bārā' IN GENESIS 2, 1-4A

In de afsluitende sectie van het verhaal, in Genesis 2,1-4a, worden Gods voorafgaande activiteiten samengevat en afgesloten en daarbij wordt twee keren het woord *bārā*' gebruikt. In vers 2 staat: 'Toen God op de zevende dag het werk voltooid had, dat Hij gemaakt ('āšā) had, rustte Hij op de zevende dag van al het werk, dat Hij gemaakt ('āšā) had.' Het werk dat God verricht heeft wordt samengevat met de term 'āšā, 'maken' of 'scheppen'. In vers 3 zegent God de zevende dag en heiligt die. 'Heiligen' wil zeggen 'apart zetten' en de volgende bijzinnen in vers 3c en 3d geven de reden aan voor dit apart zetten. Enerzijds slaat de zegen terug op het werk en anderzijds op de heiliging van de dag: 'God heiligde die, omdat God die dag gescheiden had (*bārā*') bij het maken (van de dagen).'¹⁵ Het speciale van die zevende dag is dat deze uniek is in zijn soort; door deze

heilig te verklaren zet God deze apart van de andere zes dagen en maakt hij een scheiding tussen deze zevende dag en de andere zes dagen.

In het allerlaatste vers 2,4a komt het werkwoord *bārā* nog eenmaal voor, 'Dit zijn de verwekkingen van de hemel en de aarde toen zij ge-[*bārā*]-ed werden.' Wat hier vertaald is met verwekkingen staat in het Hebreeuws beschreven met het woord *tōlēdôt*, een zelfstandig naamwoord van de stam *yālad*, 'voortbrengen', 'verwekken', of 'baren'. Het betekent dus 'verwekkingen', 'voortbrengingen', 'baringen', of, meer abstract 'geschiedenis'. Daarnaast staat er het tegenwoordige deelwoord van *bārā* met het voorzetsel 'in' en het bezittelijk voornaamwoord 'hun', dat letterlijk vertaald betekent 'in hun ge-[*bārā*]-ed worden' of 'toen zij ge-[*bārā*]-ed werden'. Het woord *bārā* wijst expliciet terug naar het openingsvers van het verhaal dat vertelt over het begin van de [*bārā*]-activiteit van God, en die we als scheiding van de hemel en de aarde hebben benoemd, dus 'in hun gescheiden worden' of 'toen zij gescheiden werden'. Aldus blijkt dat vers 2,4a het hele verhaal evalueert en afsluit: het maken of tot stand brengen ('schepping') wordt weergegeven door het begrip verwekken of voortbrengen (*tōlēdôt*) en het scheiden wordt weergegeven door het woord *bārā*. Letterlijk vertaald in het Nederlands staat er dus in vers 2,4a:

(8) Dit zijn de verwekkingen van de hemel en de aarde in hun gescheiden worden.

De tekst zelf vat dus de gebeurtenissen samen als én de geschiedenis van de verwekking van de hemel en de aarde door God én de geschiedenis van de scheiding van de hemel en de aarde door God. Genesis 1 blijkt niet alleen een scheppingsverhaal te zijn, maar ook een scheidingsverhaal: alles wordt door God gemaakt en uiteen geplaatst, op een eigen plaats gezet.

DE BETEKENIS VAN HET WERKWOORD *bārā* IN GENESIS 1,1-2,4A

Deze studie van het zeventvoudige *bārā* in Genesis 1,1-2,4a leidt tot de conclusie dat de valentiestructuur van het werkwoord *bārā* de volgende elementen bevat:¹⁶ God is het grammaticale subject van handelen, er zijn twee of meer directe objecten, en er is een temporeel proces dat begint op het moment dat die objecten nog dichtbij elkaar staan en niet gescheiden zijn en dat eindigt op het moment dat ze ruimtelijk gescheiden zijn en blijven. Met andere woorden, onze conclusie is dat het woord *bārā* niet 'scheppen', maar 'scheiden' betekent.¹⁷ Totdat nieuw materiaal gevonden is waaruit het tegendeel kan blijken, kunnen we deze opvatting als hypothese hanteren voor verder onderzoek naar de betekenis van *bārā* in de Hebreeuwse bijbel.

Een eerste toetsing van de hypothese heeft inmiddels plaatsgevonden op basis van confrontatie met extern bewijsmateriaal, namelijk scheppingsverhalen uit het oude Nabije Oosten. In de zeven ons bekende Mesopotamische scheppingsteksten blijken de openingsverzen eveneens als allereerste handeling de goddelijke scheiding van hemel

en aarde te bevatten. Het Sumerische werkwoord *bad* en het Akkadische werkwoord *parāsu* drukken het scheiden, open spreiden, uiteen plaatsen of op afstand plaatsen uit op een wijze die volledig overeenkomt met *bārā*, in de betekenis van scheiden.

Een tweede toetsing kan geschieden op basis van een vergelijking met epigrafisch materiaal. Zo is er een inscriptie op een voorraadkruik gevonden in Jeruzalem die dateert uit de vroege zevende eeuw v. Chr. en die door Avigad (1972) en Miller (1980) is bestudeerd. Volgens hen staat er 'El, de schepper van de hemel en de aarde'. Het woord dat hier voor 'schepper' wordt gebruikt is afgeleid van het werkwoord *qānā*, 'scheppen', en niet van het werkwoord *bārā*. Omdat er teveel onzekerheden zijn in deze lezing van de inscriptie, is het moeilijk dit als hard bewijsmateriaal aan te nemen.¹⁸ Evenwel, de gelijkenis met de omschrijving van El als schepper in Genesis 14,19.22 is opvallend: 'El de hoogste, de schepper van hemel en aarde'. Ook hier staat het werkwoord *qānā*, 'scheppen' en niet *bārā*.¹⁹

Een derde toetsing van de hypothese is de wijze waarop Hebreeuwse werkwoorden Gods scheppend handelen beschrijven. Naast het reeds genoemde werkwoord *qānā*, 'scheppen', wordt het vaakst in de Hebreeuwse bijbel het werkwoord 'āśā, 'maken' gebruikt om scheppen uit te drukken.¹⁹ Daarnaast komt ook vaak *yāsar* 'vormen' voor. Zo staat bijvoorbeeld in Jesaja 44,24: 'Dit zegt JHWH, je bevrijder, die je al vanaf de moederschoot heeft gevormd (*yāsar*): Ik ben JHWH die alles heeft gemaakt ('āśā), die de hemel heeft uitgespannen, ik alleen, die de aarde heeft uitgehamerd, wie was er bij mij?' Op soortgelijke wijze wordt ook in Jesaja 51,13 JHWH's schepping van de mens beschreven met de term 'āśā, 'maken' en niet met *bārā*.²¹

Een vierde toetssteen voor de hypothese is het opvallende feit dat in de Hebreeuwse bijbel het abstracte woord 'schepper' nooit wordt uitgedrukt door het tegenwoordig deelwoord van *bārā*, maar altijd door dat van andere werkwoorden zoals 'vormen' (*yāsar*), 'maken' ('āśā), 'maken' (*pā'al*).²² Zo noemt Job in hoofdstuk 36,3 JHWH zijn 'maker' (van *pā'al*), en beschrijft Jeremia in hoofdstuk 10,6 de schepper als 'de vormer' (van *yāsar*) van alle dingen, en schrijft Jesaja in 22,11 'Maar jullie hadden geen oog voor de maker ('āśā) van dat alles; de vormer (*yāsar*) van alles lang tevoren hebben jullie veronachtzaamd.'²³

Een vijfde test voor de toetsing van de hypothese is het gebruik van de term *bārā* in de Hebreeuwse bijbel. Ik noem hier slechts twee teksten, Numeri 16,30 en Jesaja 45,6-7, en zal later nog Jesaja 45,18-19 bespreken. Numeri 16,30 is een omstreden tekst met *bārā*.²⁴ In zijn speech die voorafgaat aan de bestraffing van twee Israëlieten, zegt Mozes: 'Sterven deze mensen op de manier waarop iedereen sterft, treft hen hetzelfde lot als ieder ander, dan heeft JHWH mij niet gezonden. Maar als JHWH [*bērī'ā yibrā*] en de aarde haar mond openspert en hen met al hun bezittingen opslokt en zij levend in het dodenrijk afdalen, dan zult u inzien dat die mannen JHWH hebben afgewezen.' De context is die van dood; hier wordt de terdoodbrenging van twee overtreders in beelden uitgedrukt: wanneer de aarde hen opslokt zal blijken dat zij schuldig waren. Indien men zou aannemen dat *bārā* 'scheppen' betekent, dan zou hier staan 'als JHWH een schep-

ping scheidt en de aarde haar mond openspelt', hetgeen een onbegrijpelijke tekst is. De betekenis van 'scheiden' is daarentegen zeer plausibel: 'Als JHWH een scheiding maakt en de aarde haar mond openspelt en hen opslokt...'. De betekenis van *bārā'* komt dan overeen met die van *bad* in het Sumerisch: scheiden, splijten, openen van de lippen, uiteen doen. JHWH's splijtende handeling heeft tot gevolg dat de aarde haar mond opent en de gestrafte mannen opslokt. De oude tekst van Numeri heeft hier dus gelijk met de Sumerische voorstelling van scheiden, splijten en dergelijke.²⁵

In Jesaja 45,6b-7 wordt het werkwoord *bārā'* gebruikt, en juist omdat hier het werkwoord altijd is begrepen als 'scheppen' heeft men met de uitleg van dit vers veel problemen gehad. Dit is wat er staat: 'Ik ben JHWH, er is geen ander, die het licht vormt en het donker [*bārā'*], die de vrede maakt ('*āsā'*) en het kwaad [*bārā'*]. Ik ben JHWH die al deze dingen maakt ('*āsā'*). Wanneer men aanneemt dat *bārā'* de betekenis van 'scheppen' heeft, wordt men geconfronteerd met de visie dat JHWH ook het donker en het kwaad heeft geschapen. Dit heeft grote problemen veroorzaakt in de bijbelse theologie en receptiegeschiedenis van Calvijn tot op heden, omdat hier dan zou staan dat God zelf het donker en het kwaad heeft geschapen. Drie argumenten maken het aannemelijk dat ook hier *bārā'* 'scheiden' betekent. In deze tekst in Jesaja 45 wordt terugverwezen naar Genesis 1, waar God het duister niet heeft gemaakt, want de duisternis was er al voorafgaand aan Gods handelingen (Genesis 1,2). Ten tweede benoemt Jesaja hier vooral het contrast tussen licht en duisternis, tussen vrede en het kwaad, en het is precies dit verschil tussen beiden dat door het werkwoord *bārā'* wordt uitgedrukt. Tenslotte, het laatste verslid spreekt over JHWH's scheppen van alles en juist hier wordt de term '*āsā'*, 'maken', en niet *bārā'* gebruikt. De vertaling van Jesaja 45, 6b-7 luidt mijns inziens dan ook: 'Ik ben JHWH, er is geen ander die het licht vormt en van het donker scheidt, die de vrede maakt en van het kwaad scheidt. Ik ben JHWH die al deze dingen maakt.' Totdat nieuw materiaal gevonden is waaruit het tegendeel kan blijken, kunnen we dus uitgaan van de hypothese dat *bārā'* 'scheiden' en niet 'scheppen' betekent en deze voor verder onderzoek hanteren. En kunnen we concluderen dat het type handeling dat het werkwoord *bārā'* in Genesis 1 uitdrukt van een concrete, ruimtelijke aard is.

DE HEMEL, DE AARDE, EN DE *tēhôm*

De woorden *haššāmayim* en *hā'āres*, 'de hemel en de aarde' weerspiegelen een bepaald wereldbeeld van de auteur en zijn beoogde lezers. Ofschoon ook wij nu nog spreken over de hemel en de aarde (bijvoorbeeld in de zinsnede 'er is meer tussen hemel en aarde'), hebben mensen in het oude Nabije Oosten er ongetwijfeld iets anders onder verstaan dan wij. Het oud-oosterse wereldbeeld is namelijk niet tweeledig, maar driedelig: naast de hemel die boven de aarde ligt en de aarde zelf bestaat de kosmos ook nog uit de *tēhôm*, de ondergrondse afgrond gevuld met water die zich onder de aarde bevindt. Dit driedelige beeld van de kosmos blijkt ook overal aanwezig in de Hebreeuwse bijbel.

Een paar teksten wil ik noemen om dit wereldbeeld te illustreren.²⁶ In het zondvloedverhaal in Genesis 6-8 geven Genesis 7,11 en Genesis 8,2 aan dat de bronwateren vanuit de grote diepte of *tēhôm* omhoog komen en dat de regenwateren vanuit de hemel naar beneden komen en dat beide verzamelingen wateren elkaar ontmoeten op de aarde die tussen beide in ligt. In Genesis 49,25 zegent Jacob zijn zonen en deze zegen bevat (a) de zegen van de hemel boven, (b) de zegen van de diepte beneden (*tēhôm*), en (c) de zegeningen van de borst en de baarmoeder, dat zijn de zegeningen van het leven op aarde. In Exodus 20,4 is de driedeling van de kosmos vanzelfsprekend: 'je zult jezelf geen beeld maken dat enige gelijkheid heeft met wat in de hemel boven, de aarde beneden, of in de wateren onder de aarde is.' Psalm 104,2-9 beschrijft hoe God tijdens de schepping de hemel als een tentkleed uitspant, de aarde op haar grondslagen vestigt en de waterdiepte als met een kleed bedekt en aldus begrenst zodat deze niet meer over de aarde kan vloeien. Psalm 135,6 vat dit driedelig wereldbeeld duidelijk samen: 'wat JHWH ook verlangt, hij verwezenlijkt het in hemel en aarde, in de zeeën en de gehele *tēhômôt*.'

Kenmerk van dit drievoudige wereldbeeld is dat de hemel wordt voorgesteld als een gewelf of als tentdoek gespannen in de wateren.²⁷ Daarnaast wordt de aarde voorgesteld als een platte schijf met in het midden het droge land en eromheen de wereld-ocean.²⁸ Onder de aarde bevindt zich de *tēhôm* oftewel de diepte of afgrond gevuld met water. Deze ondergrondse watermassa bestond reeds voor de schepping, alleen waren daarin nog niet de hemel en aarde gemaakt en evenmin gescheiden van elkaar. Met andere woorden, elke kosmische laag wordt gedefinieerd in relatie tot water.

Dit wereldbeeld is aanwezig in Genesis 1. Het gaat in vers 2 over de situatie zoals die er uitzag aan het begin van Gods handeling die in vers 1 wordt aangeduid met scheiding van hemel en aarde. Het toont de toestand van de aarde (standaard vertaald met: 'de aarde was woest en leeg'), de toestand van de *tēhôm* ('duisternis was over de diepte/*tēhôm*') en sluit af met een verwijzing naar de wateren waarover Gods adem zweefde. De begintoestand is dus niet een toestand van niets, maar van water: er bestonden aan het begin een zich in een verticale en horizontale richting uitstrekkende watermassa en Gods geest of adem die daarover zweefde.

DE AARDE: *tohû wabohû*

De oertoestand van de aarde staat in vers 2 beschreven met de woorden *tohû wabohû* en wordt traditioneel vertaald met 'woest en leeg'. Er zijn twee wegen om te onderzoeken wat deze woorden zouden kunnen betekenen. Ten eerste kunnen we kijken naar bijbelteksten waarin beschreven staat hoe men zich toentertijd de schepping van de aarde voorstelde, ten tweede kunnen we ons concentreren op de woorden *tohû* en *bohû*. We zullen beide achtereenvolgens doen.

Kenmerkend in alle teksten die gaan over het ontstaan van de aarde is de voorstelling dat God de aarde grondvestte of fundeerde (*yāsad*). Dit komt dertien keren voor in de Hebreeuwse bijbel, van Jesaja tot en met Psalmen en Job.²⁹ Zo staat er in Jesaja 48,13:

‘Eigenhandig heb ik de aarde gegrondvest, met mijn rechterhand de hemel ontvouwd’; in Jesaja 51,13 staat ‘Hoe kun je JHWH vergeten, die je gemaakt (‘āśā) heeft, die de hemel heeft uitgespannen en de aarde gegrondvest (yāsad)?’ en in Jesaja 51, 16 ‘Ik die de hemel heb geplant en de aarde gegrondvest (yāsad)’. Ook in Zacharia 12,1 staat iets dergelijks: ‘Uitspraak van JHWH die de hemel heeft uitgespannen en de aarde heeft gegrondvest (yāsad), die de adem van de mens heeft geschapen (yāšar) in zijn binnenste’. En tenslotte noem ik nog Psalm 24,1-2 ‘Van JHWH is de aarde en alles wat daar leeft, de wereld en wie haar bewonen, hij heeft haar op de zeeën gegrondvest (yāsad), op de stromen heeft hij haar verankerd’ en Job 38,4 waarin God aan Job vraagt ‘Waar was je toen ik de aarde grondvestte (yāsad)?’. De aarde ontstaat in deze visie doordat God haar fundeert op zuilen of pilaren. Aangezien Genesis 1,2 de situatie beschrijft die voorafgaat aan het ontstaan van de aarde (zie 1,9), heeft deze fundering van de aarde nog niet plaatsgehad. De woorden *tohû wabohû* geven dan het stadium aan dat voorafgaat aan deze fundering op zuilen en kunnen mogelijk vertaald worden met ‘ongefundeerd’ en ‘grondeloos’. Dit argument wordt versterkt door vers 9 in Genesis 1, waar God de aarde maakt: ‘mogen de wateren onder de hemel zich verzamelen op één plaats en moge het droge te voorschijn komen’. De voorstelling is dan dat de aarde, wanneer deze op zuilen wordt gezet, als het ware omhoog wordt geduwd temidden van de zeeën, zodat in het midden van de zeeën het droge continent ontstaat.

Een studie van de woorden *tohû wabohû* leert ons het volgende. Het woord *bohû* komt drie keer voor, alle keren tezamen met *tohû*. Elf keren wordt *tohû* als bijvoeglijk naamwoord gebruikt. Vijf keren gebeurt dat in verband met afkeurenswaardig gedrag van mensen. In deze teksten beweegt de betekenis van *tohû* zich tussen ‘ongegrond’ in de zin van zonder fundament, zoals in teksten die gaan over het maken van afgoden wier beelden geen fundament in de werkelijkheid hebben of over leugenachtig gedrag of valse getuigenissen, die woorden zonder fundament blijken te zijn.³⁰ Twee keren verwijst de betekenis van *tohû* naar de vernietiging van de stad Sion.³¹ Zo staat in Jesaja 34,11 ‘Hij (God) spant over haar (de stad) het meetlint van *tohû* en het paslood van *bohû*’. Het meetlint dat normaal gebruikt wordt bij de bouw van de stad drukt hier metaforisch het tegenovergestelde aan, namelijk de totale vernietiging van Jeruzalem.³² God spant over de stad die in puin ligt het meetsnoer van *tohû* en de loodlijn van *bohû*, niet om op te bouwen maar om haar ruïnes tot in haar fundamenten te vernietigen. Het gevolg is totale afwezigheid van de mogelijkheden tot bewoning.

In vier andere teksten wordt het woord *tohû* of worden de woorden *tohû* en *bohû* gebruikt in verband met de aarde. Ik noem hier alleen Jesaja 45,18-19.³³

Zo spreekt JHWH:

Degene die de hemel scheidde (van de aarde) (*bārā*) is God alleen,
 Degene die de aarde vormde (*yāšar*) en haar maakte (‘āśā),
 Hij alleen grondvestte (*yāsad*) haar,
 Niet *tohû* scheidde (*bārā*) Hij haar (van de hemel),
 Om te bewonen vormde (*yāšar*) hij haar;
 Ik ben de Heer en er is geen ander(e God).

Het gaat hier om de identiteit van JHWH. Hij identificeert zichzelf als degene die de hemel en de aarde gescheiden heeft; hiervoor wordt tweemaal het woord *bārā* gebruikt. Op de schepping van de aarde gaat hij verder in: hij heeft haar gevormd, gemaakt en gegrondvest.³⁴ Het woord *tohû* is gekoppeld aan het volgende verslid ‘om te bewonen’ en is overdrachtelijk gebruikt als ‘zonder grond’. Zo wordt tevens de zinspelning met het voorafgaande beeld duidelijk. Daar waar God de aarde grondvestte in de letterlijke en concrete zin van het woord (hij zette de aarde op zuilen), geeft hij nu de grond of reden aan waarom de hemel en de aarde van elkaar gescheiden zijn. Dus letterlijk vertaald staat er: ‘hij grondvestte haar, niet zonder grond scheidde hij haar, maar om te bewonen vormde hij haar’.

Uit het gebruik van het woord *tohû* of van de combinatie van de woorden *tohû* en *bohû* in de Hebreeuwse bijbel kunnen we de betekenis ervan afleiden. In alle vier teksten waarin de term *tohû* voorkomt in verband met de aarde, gaat het om de aarde zonder grond of fundamenten. De twee keren dat het voorkomt in verband met de materiële constructie van de stad, beschrijven de teksten de afbraak van de stad en stadsmuren tot in de grond. In de vijf overige teksten die gaan over immoreel gedrag, wordt met het woord *tohû* het ongefundeerde van dat gedrag aan de kaak gesteld. De conclusie is daarom dat de combinatie van de woorden *tohû* en *bohû* in Genesis 1,2 de toestand van de aarde beschrijft als een waarin ‘de aarde nog ongegrond en zonder fundament was’.

- (9) In het begin waarop God de hemel en de aarde scheidde,
 en de aarde ongegrond was en zonder fundament,

GOD

Het laatste element dat kort genoemd kan worden is God. In het Hebreeuws staat hiervoor het woord *ēlōhîm*, dat op zichzelf een meervoudig grammaticaal woord is, dus ‘goden’, maar dat door de hele Hebreeuwse bijbel heen wordt gebruikt als de vaste omschrijving van God in het enkelvoud. Vandaar ook dat bij het woord *ēlōhîm* de werkwoorden in het enkelvoud staan. *ēlōhîm* is dus een soortnaam van ‘God’ of ‘godheid’. Welnu, als wij dit woord lezen denken we automatisch aan een monotheïstische God. Toch hebben we al bij vers 26 kunnen lezen dat deze God in Genesis 1 spreekt tot andere goden. Het beeld dat hier geschetst wordt, en dat nog 32 keren elders in de He-

breeuwse bijbel voorkomt, is dat van een godenverzameling waarin goden geschaard rond de oppergod in beraadslaging bijeen zijn. De oppergod legt zijn plannen aan de vergadering voor, 'laten *wē* maken', 'ons beeld' en 'onze gelijkenis', en de vergadering stemt in; de eerste persoon meervoud in de woorden van God is onmiskenbaar. Wanneer we dit terugprojecteren op de verzen 1 en 2, kunnen we nog steeds het beeld opbouwen van een enkelvoudige god, echter niet meer van een monotheïstisch godsbeeld. Op dit moment zien we nog slechts de ene oppergod, maar er worden zeker op de achtergrond ergens nog andere goden aanwezig verondersteld.

EEN NIEUW BEGIN

En zo komen we bij een beeld van Genesis 1,1-2 waarin alle vooronderstellingen stukje bij beetje zijn afgebroken en alle elementen van een nieuwe inhoud zijn voorzien. Genesis 1,1-2 blijkt niet een tekst te zijn die gaat over het absolute begin in de tijd, maar over het begin van een bepaalde handeling. Vervolgens blijkt de handeling waarover vers 1 spreekt, niet 'scheppen' maar 'scheiden' te zijn. En het begin van die scheiding betreft de hemel en de aarde en niet het derde kosmische deel, de ondergrondse watermassa of *tēhôm*, die reeds bestond en blijft bestaan.

Vervolgens blijkt dat vers 2 de situatie beschrijft die God aantrof voor hij met dit scheiden begon. De aarde bestond wel, maar was nog bedekt met water en was nog niet op zuilen gezet. De hemel als gewelf of uitspansel zou pas later worden gemaakt in de watermassa. Op dit moment is er slechts een enorme watermassa gehuld in duisternis, en *ēlōhîm*-God. Uit het verloop van de tekst komt bovendien naar voren dat in die watermassa reeds *tannînim* of zeemonsters leven. En dat er naast die ene God ook nog andere goden bestonden. Dus deze tekst vertelt niet over een *creatio prima*, een eerste schepping, niet over een *creatio ex nihilo*, over een schepping uit niets, en zelfs niet over een schepping uit chaos. Integendeel, het opent zijn vertelling met een enorme watermassa waarin monsters leven, en die gehuld is in duisternis; daarnaast bestaan er op zijn minst nog goden waarvan er één de oppergod is. De vertaling van de verzen 1-3 wordt dan:

- (10) In het begin waarop God de hemel en de aarde scheidde,
 en de aarde ongegrond was en zonder fundament,
 en duisternis over de diepte lag,
 en Gods adem zwevende was over de wateren,
 zei God: 'Er zij licht'.

Aldus blijkt elk onderdeel van onze voorstelling van het begin van Genesis 1 anders te zijn dan we dachten en hebben wij een nieuw beeld kunnen opbouwen. Dit is kenmerkend voor het werk van de exegeet. Zij of hij dient steeds weer alles opnieuw te bezien in het licht van nieuwe gegevens en op basis van een goed gefundeerde methodologie.³⁵ In deze oratie waren dat taalkundige en vergelijkende tekstuele gegevens, in andere studies kunnen dat archeologische, (godsdiens)historische, of culturele gegevens zijn. Telkens terug naar het begin, een nieuwe start maken en je laten corrigeren door nieuwe inzichten of vergezichten, en nooit je eigen denkbeelden voor definitief aannemen. Dit adagium wil ik u aan het einde van deze rede ook in de vorm van een credo aanbieden.

CREDO

Ik geloof in onbevangen lezen en leven,
 in het steeds weer opnieuw beginnen,
 in je zelf leeg maken van eerdere opvattingen,
 om telkens opnieuw alles als nieuw gewaar te worden.
Ik houd van de wetenschap die je dwingt de openheid te betrachten en
 de kritische houding te verwerven om je eigen ideeën
 steeds weer in de waagschaal te stellen.
Ik vertrouw erop dat het einde van alle ontdekkingen zal zijn:
 'aan te komen waar we vertrokken
 en de plaats te kennen als voor de eerste keer'.³⁵
En ik hoop aldus de bron te bereiken waaruit tekst en traditie putten,
 en mij te laven aan de druppels van waarheid en inzicht die zij biedt.

DANKWOORD

Het is een eer en een genoegen om in een academische setting te werken waarin men aan bovengenoemde idealen kan werken. Ik dank het college van bestuur van de Radboud Universiteit Nijmegen voor het vertrouwen dat het in mij stelt en de decanen van de Faculteit der Theologie en de Faculteit der Religiewetenschappen voor de zorg en aandacht waarmee zij de benoemingsprocedure hebben begeleid. Ik ben blij met mijn collega's in de bijbelwetenschappen, mijn collega proximus Jan van der Watt, en mijn rechterhand Lut Callaert, en ik hoop ook op een vruchtbare samenwerking met de nieuwe collega's in de leerstoelgroep Exegese Oude Testament en Bronteksten van het Jodendom. Dat geldt evenzeer voor de andere collega's van de faculteiten Theologie en Religiewetenschappen. U weet dat ik hier een nieuwe start maak, na mijn studie en docentschap hier in Nijmegen in de jaren zeventig en tachtig. Daarna heb ik aan de Theologische Faculteit Tilburg en aan de Universiteit van Tilburg mijn eigen weg gezocht en gevonden. Ik heb er fantastisch gewerkt met studenten en collega's in een atmosfeer van vertrouwen en werklust die gerust uniek genoemd kan worden.

Sinds 1 januari 2009 ben ik terug in Nijmegen, in twee faculteiten met een grote traditie, maar mogelijk ook met een grote toekomst, het liefst in samenwerking met andere faculteiten. Het voelt alsof ik ben thuisgekomen. Maar onderweg heb ik geleerd dat mijn eerste oogmerk in het leven niet is om een einddoel te bereiken of om terug te keren, maar om alles steeds weer opnieuw in ogenschouw te nemen en voor het eerst te zien. Als op de eerste dag. Deze inzet en dit inzicht zijn voor mij alleen mogelijk geweest omdat mijn ouders mij op een inspirerende wijze in het leven hebben gezet en er een liefdevol vervolg aan hebben gegeven, tot op de dag van vandaag, waardoor ik opgewekt en vol vertrouwen zelf op weg kon gaan. Ik ben hen daarvoor oneindig dankbaar. Ik ben blij, wat zeg ik, dolgelukkig met mijn zus Marion die vanaf mijn eerste levensadem naast me stond en die me vanaf de eerste stapjes die ik zette, begeleidde en zorg voor me droeg. Mijn zus die gelijk met mij ziek werd en weer gezond, maar daarna ook vaker weer ziek, wat zouden we zijn zonder elkaar? Dan zijn er de vrienden van vroeger en de vrienden van nu, de medereizigers op onderscheiden tochten. En ten slotte wil ik Frans, mijn man, noemen, de stille bron waaruit ik leef. Niemand weet de volle omvang van onze liefde, hoezeer we bij elkaar thuiskomen en elkaar toch de ruimte laten. Het is een groot geluk. Maar waarschijnlijk heeft mijn moeder gelijk wanneer zij zou zeggen: 'Geluk is met de dommen'. Ik wens u dit soort domheid van harte toe.

Ik heb gezegd.

BIBLIOGRAFIE

- Avigad, N. (1972), 'Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1971', in *Israel Exploration Journal* 22, 193-200.
- Eliot, T.S. (1944), *Four Quartets. Quartet No. 4: Little Gidding*. London: Faber and Faber.
- Garr, W. R. (2003), *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism* (Culture and History of the Ancient Near East, vol. 15), Leiden: E.J. Brill.
- García Martínez, F. (2005), 'Creation in the Dead Sea Scrolls', in G.H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth. Re-interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*. Leiden-Boston: E.J. Brill, 49-70.
- Hanson, H.E. (1972), 'Num XVI 30 and the Meaning of *bara*', *Vetus Testamentum* 22, 353-359.
- Holmstedt, R. D. (2008), 'The Restrictive Syntax of Genesis 1 1', *Vetus Testamentum* 58, 56-67.
- Horowitz, W. (1998), *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations). Winona Lake IN: Eisenbrauns.
- Kee, M.S. (2007), 'The Heavenly Council and its Type-scene', *Journal for the Study of the Old Testament* 31, 259-273.
- Klooster, W. (2001), *Grammatica van het hedendaags Nederlands. Een volledig overzicht*. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Miller, P.D., Jr. (1980), 'El, the Creator of the Earth', in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 239, 43-46.
- Noort, E. (2009), *Over schepping gesproken... hermeneutische opmerkingen bij een tocht door de tijd* (afscheidsrede). Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Pongratz-Leisten, B. (2001), 'Mental Map und Weltbild in Mesopotamien', B. Janowski and B. Ego (eds.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 261-279.
- PSD (1984), *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania*. The University Museum, Philadelphia.
- Sjöberg, Å. W. (2002), 'In the Beginning', in T. Abusch (ed.), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake IN: Eisenbrauns.
- Wolde, E. J. van (2009a), *Reframing Biblical Studies. When Language and Text Meet Culture, Cognition, and Context*. Winona Lake IN: Eisenbrauns. (in druk)
- Wolde, E. J. van (2009b), 'Why the verb *bārā*' does not mean 'to create' in Genesis 1', *Journal for the Study of the Old Testament*. (in druk)

NOTEN

1. Om de toegankelijkheid van deze tekst te vergroten, is gekozen voor een wetenschappelijke transcriptie van de Hebreeuwse letters en niet voor een weergave in Hebreeuwse letters.
2. De Hebreeuwse tekst van onze moderne bijbeledities gaat terug op het werk van de Masoreten (van het Hebreeuwse woord *masora* 'overlevering'), dat zijn Joodse geleerden die, voortbouwend op het werk van eerdere rabbijnen, in de periode van de achtste tot en met de tiende eeuw na Chr. de tekstedities van de Hebreeuwse bijbel hebben verzorgd. Zij hebben de consonantentekst, die waarschijnlijk reeds omstreeks 100 na Chr. met behulp van oud handschriftenmateriaal was vastgelegd, van vocaaltekens en accenten voorzien met de bedoeling de overgeleverde uitspraak van de tekst zo nauwkeurig mogelijk vast te leggen; tevens voegden zij toelichtende informatie toe. De moderne wetenschappelijke tekst gaat terug op de editie van Ben Asher in de tiende eeuw.
3. Holmstedts (2008) redenering loopt als volgt. 1. In het Hebreeuws ontbreekt in betrekkelijke bijzinnen vaak het betrekkelijk voornaamwoord 'āšer, 'die', 'dat', 'wat', 'waarvan geldt dat'. Vergelijk bijvoorbeeld Jeremia 42,3: 'hij zal ons vertellen de weg die we moeten gaan', waarin 'die' in het Hebreeuws aanwezig is ('āšer), met Exodus 18,20 'jullie zullen aan hen vertellen de weg die zij moeten gaan' waarin het betrekkelijk voornaamwoord 'die' ontbreekt. 2. Het zelfstandig naamwoord dat voorafgaat aan het werkwoord functioneert als het hoofd of het antecedent van de bijzin; 'de weg' is het hoofd van de zin 'die wij gaan'. Vergelijk dit bijvoorbeeld met de betrekkelijke bijzin in Leviticus 13,46: 'Hij zal onrein zijn alle dagen waarop hij ziek is'. Hier is 'alle dagen' het hoofd van de betrekkelijke bijzin 'waarop hij ziek is'. 3. Wanneer in het Hebreeuws het hoofd van de betrekkelijke bijzin in de constructusvorm staat en geen lidwoord bevat, geeft dit aan dat de betrekkelijke bijzin restrictief is, dat wil zeggen dat de inhoud van de betrekkelijke bijzin beperkt is tot het onderwerp in kwestie. Zie bijvoorbeeld Psalm 7,16: 'hij groef een put en viel in de put die hijzelf gemaakt had'. In het Hebreeuws ontbreekt het lidwoord bij de tweede genoemde put ('hij viel in put') en ook ontbreekt het betrekkelijk voornaamwoord in de bijzin. Er staat dus letterlijk 'hij viel in put hij zelf maakte' of 'hij viel in de put waarvan geldt dat hij die zelf maakte'. Deze betrekkelijke bijzin dient om duidelijk te maken dat het hier niet ging om alle putten, maar alleen om die put die hij gegraven had. Dit is dus exact hetzelfde als Genesis 1,1: 'in begin God schiep' of 'in het begin waarvan geldt dat God het schiep'.
4. Uitleg en voorbeelden zijn van Klooster (2001: 277-278).
5. De verzen waarin een directe rede ('God zei') gevolgd wordt door een iussivus zijn: 'Er zij licht' (vers 3); 'Er zij een uitspannel in het midden van de wateren' (vers 6), 'en er zij een scheiding tussen de wateren' (vers 6); 'Moge de wateren zich verzamelen' (vers 9), 'en moge het droge te voorschijn komen' (vers 9); 'Moge de aarde vegetatie voortbrengen' (vers 11); 'Moge er lichten zijn aan het uitspannel van de hemel' (vers 14); 'Moge de wateren wemelen' (vers 20); 'en moge vogels vliegen' (vers 20); 'Moge de aarde levende wezens voortbrengen' (vers 24); 'en moge zij heersen' (vers 26).
6. De zeven keren waarin 'āsā in deze betekenis wordt gebruikt, zijn: 'God maakte het uitspannel (vers 7); 'God maakte de twee grote lichten' (vers 16); 'God maakte het leven op aarde' (vers 25), 'God zei: 'laat ons maken' (vers 26); 'God zag alles dat hij gemaakt had' (vers 31), 'God voltooide op de zevende dag zijn werk dat hij gemaakt had' (vers 2,2); 'Hij hield op de zevende dag op met al het werk dat hij gemaakt had' (vers 2,2); 'door te maken' (vers 2,3).
7. De zeven teksten zijn beschikbaar in het Sumerisch, Akkadisch of in tweetalige edities (Sumerische teksten met een vertaling ernaast in het Akkadisch) en zijn: de proloog bij de tekst *Gilgameš, Enkidu en de Onderwereld, Het lied van de schoffel*, KAR 4, het verhaal van *Enki en Ninmah* en spru 3,67 (opgenomen in Horowitz (1998) 135-142), OIP 99, 136 ii 7'-9' en OIP 99, 136 iii 1'-3' (opgenomen in *Pennsylvanian Sumerian Dictionary*, vol 2 B, p. 36). Zie, verder nog, Sjöberg (2002) voor een overzicht en analyse van de Sumerische teksten over het begin.
8. De vertaling in het Engels is de officiële editie van de *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL) van het *Oriental Institute* van de Universiteit van Oxford (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>).
9. Er is ook nog een ongepubliceerde variant van dit verhaal waarin expliciet wordt verteld dat An en Enlil de hemel en de aarde van elkaar scheiden en op een afstand van elkaar zetten. De tekst is als volgt: 11. [After A]nu made heaven distant, 12. [Enli] made earth distant (de vertaling volgt de editie van Shaffer *Sumerian Sources* geciteerd door Horowitz (1998) 135).
10. De editie en vertaling is die zoals gepubliceerd in <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.
11. De vertaling is van Horowitz (1998: 141).
12. Twee andere teksten zijn KAR 4, een Midden-Assyrisch tablet uit Assur, en *Enki en Ninmah*. KAR 4 bevat een verslag van de schepping van de mens in twee talen en begint als volgt 1. After heaven was made distant and separated from the earth, (its) trusty companion. Het verhaal van *Enki en Ninmah* is ons bekend in een Sumerische versie en in een tweetalige editie. De eerste twee regels betreffen de scheiding tussen de hemel en de aarde, maar er ontbreken enkele stukken. 1. In ancient days when heaven and earth [were separated]; 2. In ancient nights when heaven and earth [were separated]. (De vertalingen zijn van Horowitz (1998) 136-137).
13. Zie onder meer de volgende teksten in de Hebreeuwse bijbel met *tannin* en *tanninim*: Jesaja 51,9-10 'Ontwaak, ontwaak, arm van JHWH, en bekleed u met kracht! Ontwaak als in de dagen van weleer, als in lang vervlogen tijden. Was u het niet die Rahab vermorzelde, die het zeemonster (*tannin*) doorboorde? Was u het niet die de zee drooglegde, het water in de diepte...' Psalm 74,13-14 'U hebt door uw kracht de zee gespleten en de koppen van de zeemonsters (*tanninim*) in het water verpletterd, u hebt de schedels van Leviatan verbrijzeld'. En Psalm 148,7 'Loof JHWH, bewoners van de aarde, zeemonsters (*tanninim*) en oceanen (*tēhômôt*)'.
14. Kee (2007) bespreekt 34 passages waarin de hemelse vergadering van goden voorkomt: Genesis 1,26; 3,22; 11,7; Exodus 15,11; Deuteronomium 4,19; 17,3; 32,8; 33,2-3; Rechters 5,20; 1 Koningen 22,19-23; Jesaja 6; 14,13; Jeremia 8,2; 23,18.22a; Amos 8,14; Zacharia 3; 14,5; Psalm 25,14; 29,1-2; 49,20; 58,1-2; 73,15; 82; 89,6-9; 96,4-5; 97,7-9; 148,2-3; Job 1-2; 15,8; 38,7; Daniel 7,9-14; Nehemia 9,6; 1 Kron. 16,25 (de volgorde van de boeken is die van de Hebreeuwse canon).
15. Dat de bijzinnen in vers 3c en 3d niet beide op 'al het werk' terugslaan, blijkt uit het feit dat in vers 3g het onderwerp 'God' weer uitdrukkelijk wordt genoemd. In dit opzicht is dit versdeel duidelijk verschillend van de drie voorafgaande zinnen in Genesis 1,31; 2,2b en 2,2d, waarin telkens staat 'alles/al het werk dat hij gemaakt had'.
16. De *valentie* van een woord is het vermogen van dat woord om met andere termen specifieke verbindingen aan te gaan. Bijvoorbeeld, een 'voorzetsel' wordt gekenmerkt door het feit dat het een verbinding kan aangaan met een zelfstandig naamwoord (maar niet met een werkwoord, een bijvoeglijk naamwoord, e.d.) en een spatiale, temporele of andere relatie van het beschreven onderwerp tot een zelfstandig naamwoord aangeeft. Een ander voorbeeld, de betekenis van het woord 'herder' veronderstelt een relatie tot een bepaalde groep

- dieren (schapen of geiten, maar geen paarden of olifanten) en een bepaald handelingsscenario ten opzichte van die dieren. De *valentiestructuur* van een woord is een beschrijving van de valentie van een woord; hierin staan de relaties aangegeven die dit woord kan aangaan met andere termen. Deze structuur geeft aldus een analyse van de betekenis van het woord en van de grammaticale combinatiemogelijkheden van dat woord met andere termen.
17. Zie voor een uitgebreidere beschrijving van *bārā* en voor een analyse van het verschil tussen *bārā* en *hibdīl* Van Wolde (2009b).
 18. Zie E. Noort (2009: 15, en noot 47) voor de bespreking van de literatuur over deze problematiek.
 19. Andere teksten waarin Gods scheppen wordt weergegeven met het werkwoord *qānā* zijn Deuteronomium 34,6; Psalm 139,13 en Spreuken 8,22.
 20. Het werkwoord *ʾāšā* wordt gebruikt om de schepping van hemel en aarde te beschrijven in Genesis 2,4; 2 Koningen 19, 15; Jesaja 43,1; 66,22; Jeremia 32,17; Psalm 115,15; 121, 2; 124,8; 134, 3; 146,6, om het maken van de sterren weer te geven Psalm 104,19; 136,7-9; en om de schepping van de zee in Psalm 95,5 en van de zee en het droge land in Jona 1,9 te beschrijven.
 21. Het werkwoord *yāšar* wordt gebruikt om de schepping van mens, dier, licht en van alles te beschrijven in Genesis 2,7,19; Jesaja 42,6; 43,7; 45,7-9.18; Jeremia 1,5; 10,16; 33,2; 51,19; Amos 4,13; Psalm 95,5; 104,26.
 22. García Martínez (2005: 53) noemt dit een curieus feit, maar trekt desondanks niet de betekenis van *bārā* als scheppen in twijfel: 'Of course, the use of the verb *bārā* to indicate God's creative action is overwhelming within the Hebrew Bible (....) But it is a curious fact that in the Hebrew Bible the abstract word 'creator' is never expressed with the participle of *bārā*, but with the participle of other roots'.
 23. Voor de omschrijving van de schepper met het participium van *ʾāšā*, dus voor God of *יהוה* als 'maker' zie Jesaja 17,7; 22,11; 27,11; 44,2; 51,13; 54,5; Hosea 8,14; Amos 4,13; 5,8; Psalm 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 136,5; Job 4,17; 32,22; 35,10 en Spreuken 14,31; 17,5; 22,2. Voor de omschrijving van de schepper met het participium van *yāšar*, dus voor God of *יהוה* als 'vormer' zie: Jeremia 10,16; 51,19 en Ben Sira 51,12. Voor de omschrijving van God als 'maker' met het participium van *pāʾal* zie Job 36,3.
 24. Zie voor een bespreking van dit vers en de literatuur Hanson (1972) en García Martínez (2005: 49-51).
 25. Volgens García Martínez (2005: 50) heeft de Septuagint *bērīʾā yibrā* vertaald met *φασμα* 'wonder', terwijl andere Griekse manuscripten *χασμα* 'wijde opening, gapende mond' hebben. De laatst genoemde Griekse manuscripten sluiten beter aan bij *bārā* in de Masoretische tekst en eveneens bij de semantische lading van het Sumerische werkwoord *bad* in de betekenis van 'open spreiden' en 'splitsen'.
 26. Zie ook andere bijbelteksten waarin de *tēhôm* en/of een drievoudig wereldbeeld functioneert, zoals Deuteronomium 33,13; Jesaja 51,10; Amos 9,6; Psalm 24,2; 33,7; 36,6-7; 74, 13-14; 135,6; Spreuken 3,19-20; 8,22-31; Job 28,14; 38, 4-11.
 27. Zie Jesaja 51,13.16; Zacharia 12,1 en Psalm 104,2-3.
 28. Kaarten in de oude wereld, van *The Babylonian Map of the World* in het Britse Museum (BM 92687, zie voor de afbeelding en beschrijving Horowitz (1998) plaat 6 en 7, pp. 20-42; 406-407) tot de Griekse kaarten getekend door Anaximander en Herodotus, getuigen van een en hetzelfde beeld van de aarde. Zij tonen de bewoonde wereld, 'het continent', omringd door de wateren van de zeeën. Daarom wordt in de talen en culturen van het oude Nabije Oosten en het oude Griekenland 'de zee', *marratu* in het Akkadisch en *okeanos* in het Grieks, opgevat als water dat de landmassa van de aarde omringt, niet als water tussen de landen of continenten (zie Horowitz 1998: 41, 62-63, 325). Zie ook Pongratz-Leisten (2001: 275) die in verband met *The Babylonian Map of the World* opmerkt 'Dargestellt ist die Erde als schwimmende Scheibe in Aufsicht, die vom Salzwasserozean umgeben wird, der als Streifen um die Erdscheibe gelegt ist.'
 29. In Jesaja 48,13; 51,13.16; Amos 9,6; Zacharia 12,1; Psalm 24,2; 78,69; 89,12; 102,26; 104,5.8; Spreuken 3,19; Job 38,4.
 30. In 1 Samuel 12,21 spoort de profeet Samuel het volk aan zich niet af te keren van *יהוה* om achter 'waarde-loze' zaken aan te lopen. Of hiermee afgoden worden bedoeld is niet geheel duidelijk. Jesaja 40,17 beschrijft hoe alle naties van hun kracht ontdaan zijn: 'alle volkeren zijn als niets tegenover hem/in zijn aangezicht; hij beschouwt ze als gemaakt van niets en *tohû*'. In Jesaja 41,29 maakt God iedereen verwijten: ze zijn allen niets waard, hun werken zijn niets, hun gegoten afgodsbeelden zijn *tohû*. Opnieuw fluctueert hier de betekenis van *tohû* tussen ongegrond en waardeloos. De afgodsbeelden hebben geen fundament. Identiek is de voorstelling in Jesaja 44,9 waar het gaat over de makers van afgoden. Hun werk is *tohû*: de beelden missen elke waarde, want de godenbeelden hebben geen fundament en zij kunnen, zoals het volgende vers zegt, niets doen. Ze zijn lege hulzen. Jesaja 59,4 staat in de context van immoreel gedrag van mensen: niemand spreekt de waarheid, in de rechtbank spreekt niemand recht en iedereen houdt valse pleidooien. Daarop volgt de zinsnede: 'zij vertrouwen op *tohû* en spreken valsheid, verwekken slechtheid en baren kwaad', waarbij de termen 'verwekken' en 'baren' metaforisch gebruikt zijn. Ook de term *tohû* is hier metaforisch gebruikt. Het is een evaluatieve term die de leugenachtigheid en valsheid in woord en daad in de rechtspraak karakteriseert. We kunnen hieruit niet met zekerheid iets afleiden, maar *tohû* in de zin van 'ongefundeerd' is iets dat zeker in deze context zou passen.
 31. In Jesaja 24,10 wordt de uitdrukking 'de stad van *tohû*' als beeld gebruikt voor de verwoeste stad Sion en haar poorten die tot de grond toe zijn afgebroken. De tweede tekst is Jesaja 34,11 (zie tekst en volgende voetnoot).
 32. Een meetlint wordt normaliter gebruikt bij de bouw van een huis (Jesaja 44,13), van de tempel (1 Koningen 7,21 en 2 Kronieken 4,2) of van de stad Sion of Jeruzalem (Jesaja 28,17; Jeremia 31,39; Ezechiël 40,3, en Zacharia 1,16; 2,5-6). Het tegenovergestelde, de totale vernietiging van de stad Jeruzalem, staat in Jesaja 34 en in Klaagliederen 2 metaforisch aangeduid met datzelfde meetsnoer. In Jesaja 34,11 ligt Sion reeds in puin en over deze ruïnes spant God zijn meetsnoer en hij ontmantelt aldus de muren en poorten. Voor deze totale afbraak van wat de kern van een stad is wordt het woord *tohû* gebruikt. Dit is uitgebreid met 'loodlijn van *bohû*' om het beeld nog sterker te maken. In Klaagliederen 2,8-9 wordt de totale vernietiging van de stad Jeruzalem ook door middel van de metafoer van het meetlint aangeduid, alleen zonder het te combineren met het woord *tohû*, 'de Heer had besloten de muur van Sions dochter te verwoesten. Hij spande het meetsnoer en weerhield zijn hand niet van vernietiging. Hij heeft de wallen en de muur in rouw gedompeld, tezamen zijn zij bezweken; haar poorten zijn in de aarde gezonken, hij heeft haar grendels stukgeslagen en vernield.' Sion ligt reeds in puin en over deze ruïnes spant God zijn meetsnoer en zet aldus nog een stap verder. De muren en poorten worden nog verder ontmanteld, ze zinken weg in de aarde.
 33. De vier teksten zijn: Genesis 1,2, Jesaja 45, 18-19, Jeremia 4, 23 en Job 26,7. In Jeremia 4,23 staat: 'Ik keek naar de aarde en zie zij was *tohû wabohû* en naar de hemel en hun lichten waren er niet meer'. De profeet wijst hier met de woorden van Genesis 1 terug: dordriest van woede voert God de hele kosmos terug naar het begin, naar de situatie voordat de hemel er was met de zon, maan en sterren, en voordat de aarde er was. De hele bewoonde en bewoonbare kosmos is verdwenen. In Job 26 beschrijft Job de verpletterende almacht

van God. Zelfs de onderwereld en de dood staan naakt en met lege handen voor hem. In vers 7 staat: 'Hij spande het noorden/de hemel uit over *tohû* en hij hing de aarde op aan het niet.' Het lijkt alsof hij hier een beeld schetst van een hemel die opgespannen wordt in het luchtledige, zonder dat de lijnen van het hemelse uitspansel vastgehecht zijn of zonder dat de ribben van het gewelf gegrond zijn (normaliter stelde men zich voor dat dit gebeurde aan de horizon, daar waar de hemelboog de aarde raakte). En het beeld van de aarde is dat deze wordt opgehangen, niet neergezet of gefundeerd, aan het niets, letterlijk '*al -bêlî-mâ*, 'aan het zonder iets'.

34. De Hebreeuwse termen hiervoor zijn: *yāšar*, 'vormen', '*āšâ*, 'maken', en *kûn*, 'grondvesten'.
35. Voor een uitwerking van het doel, programma, en methodologie van de bijbelexegese, zie Van Wolde (2009a).
36. Zie T.S. Eliot, *Little Gidding V* (met dank aan Nel Roggeband):
 'We shall not cease from exploration
 And the end of all our exploring
 Will be to arrive where we started
 And know the place for the first time.'