

Bacheloreindwerkstuk  
aangeboden aan Dr. H.L.M. Ottenheim  
Faculteit Geesteswetenschappen  
Departement Godgeleerdheid.  
Universiteit van Utrecht

Collegejaar 2011-2012

G.J.L.Zijl

3447952

4 juni 2012

## Inhoudsopgave

1.Motivatie	3
2. Onderzoeksvragen	3
3. Opzet van de studie	4
4. De uitleg van Psalm 95 in de brief aan de Hebreëen	5
4.1. Auteur en geadresseerden	5
4.2. Datering	6
4.3. Structuur van de brief	6
4.4. Afbakening van de te bestuderen perikoop	8
4.5. Vertaling van de perikoop op basis van Novum Testamentum Graece (NA <sup>27</sup> )	9
4.6. De herkomst van de citaten uit het OT in Hebreëen 3 en 4	11
4.7. De uitleg van Psalm 95 in Hebreëen	13
4.8. Conclusie	17
5.De rust uit Psalm 95 bij Philo	18
5.1. Inleiding	18
5.2. Rust volgens Philo	18
5.3. Deelhebben in de rust	18
5.4. De rol van het geloof	19
5.5. Conclusie	21
6.De uitleg van Psalm 95 in de Midrash Tehillim	21
6.1. Psalm 95	21
6.2. De rust en de erfenis in Deutr.12:9	22
6.3. Zion als Mijn eeuwige rust in Psalm 132	22
6,4. Conclusie	25
7.Het antwoord op de onderzoeksvragen	26
Bibliografie	28

## De Rust uit psalm 95 in Hebreeën, bij Philo en in Midrash Tehillim

### 1. Motivatie.

De schrijvers van de boeken van het Nieuwe Testament (NT) hebben hun geloof gebaseerd op de Joodse bijbel. Op een aantal plaatsen in de evangeliën, wordt een beroep gedaan op de Schrift, de Wet en de Profeten of Mozes en de Profeten. Lucas schrijft bijvoorbeeld dat toen Jezus de Emmaüsgangers onderwees “hij begon bij Mozes en bij al de profeten en legde hun uit wat in al de Schriften op hem betrekking had”. (Luk 24:27). Maar het beroep op de Schrift of de Wet en de Profeten, vinden we ook terug in de brieven van Paulus.<sup>1</sup>

Met de Schrift, de Wet en de Profeten of Mozes en de Profeten kan in de vroege NT-geschriften niet anders dan de toenmalige Joodse bijbel bedoeld zijn. Voor de schrijvers van het NT was de Joodse Bijbel blijkbaar gezaghebbend en tevens de basis voor hun geloof in Jezus. Deze Bijbel omvatte toen waarschijnlijk reeds alle boeken die er nu ook in opgenomen zijn. Er zijn sterke aanwijzingen dat de canon van de Joodse Bijbel al in de tweede eeuw BCE afgesloten was, zij het dat er tot in de eerste eeuwen CE door een aantal rabbi's vraagtekens gezet werden bij de gezaghebbendheid van Ezechiël, Esther, Spreuken, Prediker en Hooglied.<sup>2 3</sup>

Het gebruik van de Joodse Bijbelboeken door de schrijvers van het NT, is echter voor hedendaagse lezers soms niet duidelijk en zowel het beroep op deze boeken als de uitleg daarvan, roept vragen op. Kennelijk gebruikte men exegetische methoden die ons nu minder aanspreken of speelden hermeneutische vooronderstellingen mee, die nu minder bekend zijn. Dit bacheloreindwerkstuk is bedoeld als een kleine bijdrage aan een beter verstaan van de manier waarop de schrijvers van het Nieuwe Testament een beroep deden op de Joodse Bijbel en de teksten daarvan uitlegden.

### 2. Onderzoeksvragen

De schrijver van de brief aan de Hebreeën schrijft een uitgebreid theologisch betoog over Christus als de grote hogepriester van het nieuwe verbond. Hij beroept zich daarbij geen enkele keer op uitspraken van Jezus of van de apostelen, maar uitsluitend en veelvuldig op het Oude Testament (OT). Weliswaar kan daaruit niet de conclusie getrokken worden dat de schrijver in zijn denken niet beïnvloed zou zijn door dergelijke uitspraken, maar wel dat hij meende een overtuigend betoog te kunnen opstellen uitsluitend op de grondslag van het OT. Er kan dan ook worden ingestemd met de uitspraak van Hermut Löhr: “Der Hebräerbrief stellt also ein geeignetes Object dar, um die

---

<sup>1</sup> Bijv. Rom 9:17 en 1Kor 9:9

<sup>2</sup> Mulder, *Mikra*, 1988, 55-61

<sup>3</sup> Niettemin wordt in het NT ook vaak geciteerd uit of zinspelingen gemaakt op teksten uit Ezechiël, Spreuken en Prediker. Zie NA<sup>27</sup> Appendix IV.

Verwendung des Alten Testaments im frühen Christentum um die Wende vom ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert zu studieren”<sup>4</sup>.

Een in het oog springend voorbeeld van het gebruik van het Oude Testament in de Hebreeënbrief is het citeren van Psalm 95:7-11 in hoofdstuk 3 van de brief en de uitleg daarvan in de hoofdstukken 3 en 4. Dit vormt de aanleiding voor de volgende onderzoeksvragen:

a. Wat zijn de verschillen tussen de uitleg van Psalm 95 in de brief aan de Hebreeën en de Joodse uitleg hiervan in de eerste eeuwen CE, zoals bij Philo en in de Midrash Tehillim.

b. Welke eventuele conclusies zijn er uit deze verschillen te trekken ten aanzien van een eventuele verschuiving in hermeneutiek en exegese van het vroege christendom ten opzichte van de joodse hermeneutiek en exegese in de eerste eeuwen CE.

Bij het bestuderen van deze vragen moet bedacht worden dat alleen van de werken van Philo duidelijk is dat zij in de eerste eeuw CE zijn ontstaan. De tijd van het ontstaan van het eerste deel van de Midrash Tehillim (Psalmen 1-118), waar Psalm 95 deel van uitmaakt, is onzeker. Stemberger vermeldt de mening van enkele wetenschappers over een vroege of late datering. Maar alleen van Braude noemt hij een concrete datering. Braude stelt dat dit deel is gegroeid tot de huidige tekst, in de periode tussen de 3<sup>e</sup> en 13<sup>e</sup> eeuw CE<sup>5</sup>. De daarin opgenomen tradities zijn weliswaar vaak veel ouder, maar een nauwkeurige datering is vaak lastig en in veel gevallen niet goed mogelijk.

### **3. Opzet van de studie.**

Deze studie begint met het bestuderen van de manier waarop de schrijver van de Hebreeënbrief het citaat uit psalm 95 interpreteert en gebruikt in zijn betoog. Daaraan wordt een hoofdstuk gewijd waarin eerst enkele andere aspecten, die relevant zijn voor het begrip van het citaat in het betoog, aan de orde komen, zoals achtergrond van de schrijver en de geadresseerden, de datering en de structuur van de brief.

Dan volgt een hoofdstuk waarin bestudeerd wordt hoe het thema Rust door Philo wordt uitgelegd. Dit gebeurt aan de hand van een aantal geselecteerde citaten uit de werken van Philo. Daarbij wordt aandacht besteed aan de relatie tussen geloof en het ingaan in de rust.

Vervolgens wordt de uitleg van psalm 95 gezien zoals gegeven in de Midrash Tehillim. Om de conclusie een solidere basis te geven, worden daarbij ook een aantal teksten van Talmud en Tosefta betrokken.

Tenslotte worden in de laatste paragraaf de onderzoeksvragen beantwoord op basis van de resultaten van het onderzoek.

---

<sup>4</sup> Hengel, *Schriftauslegung*, 1994, 227

<sup>5</sup> Stemberger, *Talmud*, 1992, 316

## 4. De uitleg van Psalm 95 in de brief aan de Hebreëen

### 4.1. Auteur en geadresseerden

Hoewel de brief aan de Hebreëen aan het eind bepaalde kenmerken van een brief vertoont, worden auteur en geadresseerden niet vermeld. De inhoud van de brief geeft wel enkele aanwijzingen waaruit kan worden afgeleid welke achtergrond de auteur en de geadresseerden hadden. De auteur geeft blijk van een grote kennis van het Oude Testament, want zijn betoog is grotendeels gebaseerd op de interpretaties van passages uit het OT. Zijn Grieks is uitstekend en hij blijkt de regels van de retorica te beheersen. Volgens Klauck is dat laatste door de hele brief vast te stellen. Hij noemt als voorbeeld de kunstig vormgegeven verzen 1:1-4 met een vijfvoudige π-alliteratie (Πολυμερως και πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοις πατράσιν ἐν τοις προφήταις) en wijst verder op antithesis, parallelisme en inclusio die veelvuldig als stijlfiguren in de brief worden toegepast. Over de brief zegt Klauck dan ook : “ Its unknown author writes the best Greek of the New Testament and he obviously enjoyed a good rhetorical education”.<sup>6</sup>

Johnson noemt onder meer het gebruik van alliteratie, van bijna-rijm, van antithesis en van chiasme als bewijs dat “the author was at home in the World of rhetoric and considered his readers to be so as well.”<sup>7</sup>

Uit deze gegevens kan worden geconcludeerd dat de auteur een jood was met een Hellenistische opleiding.

Verder valt op dat de schrijver het niet nodig vindt zich bekend te maken aan de lezers. De auteur en lezers kennen elkaar blijkbaar. Die indruk wordt bevestigd doordat uit het einde van de brief blijkt dat zowel auteur als lezers de broeder Timotheus kennen.

In de loop van de jaren zijn heel wat personen genoemd die de auteur van de brief geweest zouden kunnen zijn. Johnson breekt in zijn commentaar een lans voor de suggestie van Luther, dat Apollos de schrijver geweest zou zijn. Hij voert daarvoor een negental argumenten aan, maar moet uiteindelijk toch concluderen :”Yet the hypothesis that Apollos wrote Hebrews must be recognized as speculation, with just enough support to make it plausible”.<sup>8</sup> Ook hier ontbreekt het overtuigende bewijs, zoals bij andere genoemde mogelijke auteurs. Daarom moet uiteindelijk worden ingestemd met de bekende uitspraak van Origenes dat alleen God weet wie de brief aan de Hebreëen heeft geschreven.

Ook de geadresseerden zijn niet bekend. Wel kunnen uit de brief met enige voorzichtigheid ook daarvan enkele kenmerken worden afgeleid. Uit het feit dat in de brief bekendheid met de tempeldienst wordt verondersteld en veelvuldig uit de Psalmen wordt geciteerd, mag redelijkerwijs worden afgeleid dat ook zij Joodse christenen zijn geweest. Gordon noemt daarnaast als argument voor een Joodse achtergrond, het feit dat er in de brief geen enkele aanduiding voorkomt over de bekering van de geadresseerden uit het heidendom, zoals herhaaldelijk voorkomt in de Paulinische

---

<sup>6</sup> Klauck., *Ancient Letters*, 2006, 335

<sup>7</sup> Johnson., *Hebrews*, 2006,8

<sup>8</sup> Johnson, *Hebrews*, 2006,44

brieven aan heiden-christenen. Verder stelt hij dat de schrijver in de brief een aantal keren op rabbijnse wijze met de Bijbeltekst omgaat.<sup>9</sup> Uit het feit dat zij bovendien een volgens de regels van de Griekse retorica gecomponeerd betoog krijgen toegezonden, doet vermoeden dat ook zij, net als de auteur, deel uitmaakten van het joods-hellenistische milieu.

Maar ook is de positie verdedigd dat de geadresseerden een gemeente van heiden-christenen geweest zouden zijn. Daarbij is onder meer aangevoerd dat ook christenen uit de heidenen via de Septuaginta vertrouwd waren met het OT. En dat bepaalde uitdrukkingen en termen, zoals “dode werken” (in 6:1 en 9:14) en “afvallen van de levende God”(3:12) niet zouden passen bij een Joods-christelijke gemeente. Van de Kamp is echter van mening dat de argumenten voor de laatste positie niet opwegen tegen de gegevens die pleiten voor een joods-christelijke gemeente als adres.<sup>10</sup>

#### 4.2. Datering

Ook over de datering van de brief bestaat geen volledige zekerheid. Uit het feit dat de schrijver de rituelen van de tempeldienst beschrijft in de tegenwoordige tijd, heeft men afgeleid dat de brief geschreven moet zijn voor de verwoesting van de tempel in het jaar 70 CE. Daar is tegenin gebracht dat andere auteurs zoals Clemens en Flavius Josephus na het jaar 70 in de tegenwoordige tijd over de tempelrituelen hebben geschreven. Dit tegenargument is echter niet overtuigend. Zij schreven immers niet met de strekking dat de tempeldienst niet meer nodig was, zoals in de Brief aan de Hebreëen wel het geval is. En dat laatste maakt een datering na 70 CE onwaarschijnlijk. Want dan zou de schrijver toch zeker het beëindigen van de tempeldienst hebben genoemd. In ieder geval zou de argumentatie van de brief anders zijn geweest.<sup>11</sup> Verder wijst Johnson erop dat er in de brief geen spoor te bekennen is van enige organisatiestructuur van de gemeente en bovendien lijkt de eschatologische verwachting nog niet te zijn verminderd. Twee additionele aanwijzingen die een vroege datering van de brief ondersteunen.<sup>12</sup>

Deze argumenten hebben echter niet iedereen overtuigd. Gordon meent dat de argumenten te mager zijn om er een datering voor 70 CE op te funderen.<sup>13</sup> In dat geval blijft staan dat in 1 Clemens 36:2-5 wordt gezinspeeld op de Brief aan de Hebreëen. Dit geschrift wordt meestal gedateerd in 96 CE. Dit leidt dan tot een datering voor het jaar 96 CE.

#### 4.3. Structuur van de brief.

De brief aan de Hebreëen heeft een hybride karakter. Aan het einde, in hoofdstuk 13, vertoont het geschrift kenmerken van een brief, maar verder lijken er eerder karakteristieken van een preek naar voren te komen. In 13:22 noemt de schrijver het zelf een “woord van vermaning”. Maar er zijn ook andere aanwijzingen dat het hier om een gesproken preek zou gaan. Zo komen uitdrukkingen voor als: “Wij spreken op deze manier...” Niettemin is Klauck van mening dat het een tekst betreft die vanaf het begin is opgezet en bedoeld als een geschreven werk. Het is volgens hem niet een mondeling gehouden preek die later op schrift is gesteld.<sup>14</sup> Ook Johnson noemt deze mogelijkheid.

<sup>9</sup> Gordon, R.P., *Hebrews*, 2008, 12

<sup>10</sup> Van de Kamp, *Hebreëen*, 2010, 23

<sup>11</sup> Johnson., *Hebrews*, 2006, 39

<sup>12</sup> Johnson, *Hebrews*, 2006, 39

<sup>13</sup> Gordon, *Hebrews*, 2008, 33

<sup>14</sup> Klauck, *Ancient Letters*, 2006, 335

De briefkenmerken van Hebreeën zouden oorspronkelijk zijn en bewust bedoeld. Hebreeën zou een brief zijn, die een preek bevat die bedoeld was om in de gemeente te worden voorgelezen.<sup>15</sup>

Er zijn in de loop van de tijd vele pogingen gedaan en op heel verschillende wijzen om de structuur van de brief vast te stellen. Judith Hoch Wray spreekt in dit verband zelfs van een myriade van pogingen.<sup>16</sup> De reden van de vele pogingen is dat de opzet van de brief gecompliceerd is, waardoor een structuur moeilijk op eenduidige wijze is vast te stellen. Guthrie heeft zelfs een uitgebreide studie gemaakt van de verschillende benaderingen en deze in vijf categorieën ingedeeld.<sup>17</sup> Omdat het doel van deze studie niet is een bijdrage te leveren aan het bestuderen van de structuur van de Hebreeënbrief, wordt in deze scriptie niet een uitgebreide afweging van de argumenten voor een bepaalde structuur uitgevoerd, maar wordt uit de vele mogelijkheden een aansprekende benadering gekozen die ondersteunend kan werken bij de bestudering van de hoofdstukken 3 en 4, de hoofdstukken die voor de onderzoeksvragen essentieel zijn.

Ik meen dat de benadering van Lawrence Wills een bruikbare structuur oplevert<sup>18</sup>. Wills heeft onderzoek gedaan naar de vormen van de preek in het Hellenistisch Jodendom en het Vroege Christendom. Aan de hand van een aantal preken en toespraken in Handelingen, in de Nieuwtestamentische brieven en in vroegchristelijke geschriften, toont hij aan dat daarbij dikwijls een bepaald patroon, in een overigens flexibele vorm, werd toegepast. Dit patroon noemt hij “Woord van Vermaning”, omdat dergelijke preken in het NT enkele malen met die benaming (λόγος παρακλήσεως) worden aangeduid. Het patroon van een “Woord van Vermaning” bestaat uit

1. Een aanwijzende of voorbeeldstellende sectie (exempla) in de vorm van Schriftcitaten en gezaghebbende voorbeelden uit heden en verleden of een theologisch betoog
2. Een conclusie gebaseerd op de exempla, waarin hun belangrijkheid voor de aangesprokenen wordt aangetoond.
3. Een vermaning.

Dit patroon kan alleen worden toegepast maar in een langere preek ook cyclisch worden herhaald en zo dienen als bouwsteen. Vaak kunnen binnen de structuur van zo'n bouwsteen ook weer dergelijke structuren worden onderscheiden.

Toegepast op de Brief aan de Hebreeën onderscheidt Wills in de hoofdstukken 1 t/m 4 en 8 t/m 13 zeven van dergelijke patronen. De hoofdstukken 5, 6 en 7 omvatten een lange theologische uiteenzetting en deze is niet in de vorm van een “Woord van Vermaning” gegoten. De twee belangrijkste en langste bouwstenen hebben de volgende structuur:

---

<sup>15</sup> Johnson, *Hebrews*, 2006, 11, 12

<sup>16</sup> Hoch Wray, *Rest*, 1998, 55

<sup>17</sup> Guthrie., *The structure*, 1994, 23-41

<sup>18</sup> Wills, *The Form of the Sermon*, (1984), 277-299

## Exempla

Inleiding	3:1-6	8: 1-6
Schriftplaatsen	3:7-11	8:7-13
Exegetisch argument	3:12-4:13	9:1-10:18
Conclusie	4:14a	10:19-21
Vermaning	4:14b-16	10:22-25

Wills meent te hebben aangetoond dat de brief aan de Hebreëen gebruik maakt van het door hem omschreven patroon van een “Woord van Vermaning”, maar hij beseft dat de concrete aanwijzing van die structuur op een aantal punten moeilijk blijft. Hij stelt dan ook: “That Hebrews makes use of the word of exhortation form seems clear, although the artful composer has modified it, creating a very complex sermonic text.”<sup>19</sup>

Judith Hoch Wray, stelt overtuigd te zijn door de argumenten van Wills dat de Hebreënbrief het patroon van het “Woord van Vermaning” gebruikt,. Zij heeft ten aanzien van de hoofdstukken 3 en 4 echter terecht opgemerkt dat de verzen 3:1-6 en 4:14 niet bepaald bij het gedeelte van 3:7 tot 4:16 horen. Het zijn de enige christologisch gerichte verzen in de hoofdstukken 3 en 4. Vers 4: 14 concludeert ook niets op basis van iets uit de verzen 3:7 t/m 4:13 maar vers 14 grijpt terug op de verzen 3:1-6. Judith Hoch Wray ziet in 3:1-6 en 4:14 daarom een stelling van de schrijver over de geloofwaardigheid van Christus. Zij stelt daarom een enigszins gewijzigde structuur<sup>20</sup> van de hoofdstukken 3 en 4 voor:

Stelling	3:1-6
Exempla	3:7-11
Argument en uiteenzetting	3:12-19
Conclusie en discussie	4:1-10
Vermaning en discussie	4:11-13
Stelling	4:14

Deze structuur wordt in het vervolg van deze scriptie aangehouden.

#### 4.4. Afbakening van de te bestuderen perikoop.

Met de hierboven aangegeven structuur van de hoofdstukken 3 en 4, is tevens de afbakening van de perikoop waar het citaat uit psalm 95 deel van uitmaakt, in principe gegeven. Aan het begin (3:1-6) en het einde (4:14) van de perikoop staat een stelling met betrekking tot Jezus de Hogepriester van

<sup>19</sup> Wills, *The Form of the Sermon*, 283

<sup>20</sup> Hoch Wray, *Rest*, 1998, 60



onze belijdenis (ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν). Beide passages zijn, als enige in de hoofdstukken 3 en 4, christologisch van aard.

Deze afbakening wordt nog eens onderstreept doordat de perikoop bij elkaar wordt gehouden door een chiaistisch paar uitdrukkingen in vers 3:1 en in vers 4:14. In vers 3:1 ....ἀρχιερέα της ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν. en in vers 4:14 .....Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καταωμεν της ὁμολογίας.<sup>21</sup> Door deze inclusio benadrukt de schrijver het belang van een basisvoorwaarde van de Hebreeënbrief : alleen in en door middel van de belijdenis van Jezus kan men het geloof behouden.<sup>22</sup> Deze voorwaarde wordt telkens in de brief weer bevestigd, bijvoorbeeld in Heb 10:23 : “Laat ons de belijdenis van onze hoop vasthouden.....”

#### 4.5 Vertaling van de perikoop op basis van Novum Testamentum Graece van Nestle-Aland (NA<sup>27</sup>)

##### Hebreeën 3:1 -4:14

###### a.Stelling

- 1 Daarom, heilige broeders, deelgenoten in een hemelse roeping, richt uw oog op de apostel en hogepriester Jezus, die wij belijden,<sup>23</sup>
- 2 die trouw is aan Hem, die hem heeft aangesteld<sup>24</sup>, evenals ook Mozes trouw was in zijn huis.
- 3 Want Hij is veel grotere heerlijkheid dan Mozes waardig gekeurd, zoals de bouwmeester hogere eer krijgt dan het huis.
- 4 Want elk huis wordt door iemand gebouwd, maar de bouwmeester van alles is God.
- 5.Nu was Mozes wel trouw in geheel zijn huis zoals een dienaar, als getuige van hetgeen gezegd zou gaan worden,
- 6 maar Christus (is trouw)als Zoon over zijn huis. Zijn huis zijn wij, indien wij de vrijmoedigheid en de hoop, waarin wij roemen, vasthouden.

###### b.Exempla

- 7 Daarom, gelijk de heilige Geest zegt: Heden, indien u zijn stem hoort,
- 8 verhardt uw harten niet, zoals bij de opstand, ten dage van de beproeving in de woestijn,
- 9 waar uw vaders Mij uitprobeerden door Mij op de proef te stellen, hoewel zij mijn daden zagen, veertig jaren lang;
- 10 daarom heb Ik een afkeer gekregen van dit geslacht en Ik heb gezegd: Altijd dwalen zij met hun hart, en zij hebben mijn wegen niet gekend,
- 11 zodat Ik gezworen heb in mijn woede: Zij zullen niet in mijn rust binnengaan!

<sup>21</sup> Hoch Wray, *Rest*, 1998, 58

<sup>22</sup> Hoch Wray, *Rest*, 1998, 58

<sup>23</sup> Letterlijk: “van onze belijdenis”. Hier door mij anders vertaald om meer het accent op Jezus te leggen.

<sup>24</sup> Zou ook vertaald kunnen worden met “die hem heeft gemaakt”. Die vertaling past echter minder goed bij de unieke status van Jezus als de Zoon, die hem in Hebreeën wordt toegekend.

### c. Argument en uiteenzetting

12 Let erop, broeders, dat bij niemand van u een boos, ongelovig hart is, door af te vallen van de levende God,

13 maar vermaant elkaar dagelijks, zolang men nog van een heden kan spreken, opdat niemand van u verhard wordt door de misleiding van de zonde;

14 want wij hebben deel gekregen aan Christus, mits wij onze aanvankelijke verzekerdheid tot het einde stevig vasthouden.

15 Als er gezegd wordt: Heden, indien u zijn stem hoort, verhardt uw harten niet zoals bij de opstand.

16 Wie<sup>25</sup> waren het dan, die, hoewel zij de vermaning gehoord hadden, opstandig waren tegen *God*? Waren dat niet allen, die onder Mozes uit Egypte waren uitgegaan?

17 En van wie heeft Hij een afkeer gehad, veertig jaren lang? Was het niet van hen, die gezondigd hadden en van wie de lijken in de woestijn zijn gevallen?

18 Aan wie anders zwoer Hij, dat zij zijn rust niet zouden binnengaan, dan aan hen, die ongehoorzaam<sup>26</sup> geweest waren?

19 Zo zien wij, dat zij niet konden binnengaan vanwege hun ongeloof.

### d. Conclusie en discussie

1 Laten wij daarom op onze hoede zijn, dat niemand van u, terwijl nog een belofte van zijn rust binnen te gaan open staat, de indruk zou wekken achter te blijven.

2 Want ook ons is het evangelie verkondigd evenals hun, maar het woord van de prediking was hun niet van nut, omdat het niet met geloof gepaard ging<sup>27</sup> bij hen, die het hoorden.

3 Want wij gaan (de) rust binnen, wij, die tot geloof gekomen zijn, zoals Hij gesproken heeft: gelijk Ik gezworen heb in mijn woede: Nooit zullen zij mijn rust binnengaan, en toch waren zijn werken van de grondlegging der wereld af gereed.

4 Want Hij heeft ergens van de zevende dag als volgt gesproken: En God rustte op de zevende dag van al zijn werken;

5 maar toch<sup>28</sup> (hier) op deze plaats opnieuw: Nooit zullen zij mijn rust binnengaan.

6 Aangezien nog te verwachten is, dat sommigen die rust zullen binnengaan, en zij, die het evangelie eerst ontvangen hebben, niet binnengegaan zijn vanwege hun ongehoorzaamheid,

7 stelt Hij opnieuw een dag vast, heden, als Hij door David zo lange tijd daarna spreekt, zoals boven gezegd werd: Heden, indien gij zijn stem hoort, verhardt uw harten niet.

8 Want indien Jozua hen in de rust gebracht had, zou Hij niet (meer) over een andere, latere dag gesproken hebben.

9 Er blijft dus (nog) een sabbatsrust voor het volk van God.

10 Want wie zijn rust is binnengegaan, is ook zelf tot rust gekomen van zijn werken, zoals God van de zijne.

<sup>25</sup> Een aantal handschriften hebben hier een constatering in plaats van een vraag. Maar een vraagzin past beter in de reeks van vijf vraagzinnen, die hier begint.

<sup>26</sup> P<sup>46</sup> leest hier *απιστησασιν*. Dat is waarschijnlijk vanwege theologische motieven gebeurd.

<sup>27</sup> Het kritische apparaat heeft een aantal varianten van *συγκεκερασμενους*. P<sup>13</sup> en P<sup>46</sup> hebben deze variant. De vertaling blijft vanwege de vele varianten onzeker.

<sup>28</sup> In de Griekse tekst staat *καί*. Ik heb vertaald met "maar toch" om de tegenstelling tussen de citaten te benadrukken.

### e. Vermaning en discussie

11 Laten wij er dus ernst mee maken om die rust binnen te gaan, opdat niemand zal struikelen door dit voorbeeld van ongehoorzaamheid te volgen.

12 Want het woord van God is levend en krachtig<sup>29</sup> en scherper dan enig tweesnijdend zwaard en het dringt diep door, zodat het vaneen scheidt ziel en geest, gewrichten en merg, en het schift overleggingen en gedachten van het hart;

13 en geen schepsel is voor Hem verborgen, want alle dingen liggen open en bloot voor de ogen van Hem, aan wie wij rekenschap moeten afleggen.

### f. Stelling

14 Daar wij nu een grote hogepriester hebben, die de hemelen is doorgegaan, Jezus, de Zoon van God, laten wij aan die belijdenis vasthouden.

## 4.6. De herkomst van de citaten uit het OT in Hebreeën 3 en 4

In de hoofdstukken 3 en 4 worden een drietal teksten uit het Oude Testament direct geciteerd en wel Numeri 12:7, Ps 95:7-11 en Genesis 2:2. Deze drie teksten worden verder nergens in het NT genoemd.

### a. Numeri 12:7

Het citaat van Numeri 12:7 in Hebr 3:2 en 5 lijkt uit de LXX te komen, maar is niet letterlijk en ook wat woordvolgorde betreft, niet geheel daaraan gelijk. Ook wordt ten opzichte van de LXX in Hebr 3:2 en 5 het bezittelijk voornaamwoord μου vervangen door αὐτοῦ, zodat in Numeri God spreekt van “mijn huis” en in Hebreeën de schrijver spreekt van “zijn huis”, dat wil zeggen, het huis van Mozes. Kennelijk doet de schrijver van de Hebreeënbrief dit om in vers 6, parallel aan “...Mozes.. zijn huis” te kunnen spreken van “Christus als zoon over zijn huis”.

Het gebruik van het woord θεράπων, dat ook in de LXX wordt gebruikt, lijkt te bevestigen dat het een citaat uit LXX is. Bij die conclusie is echter enige voorzichtigheid geboden. Kistemaker wijst erop dat het woord θεράπων in de literatuur van de Vroege Kerk regelmatig gebruikt wordt in relatie tot Mozes.<sup>30</sup> De schrijver zou op basis van het algemeen gebruik in de Vroege Kerk tot deze woordkeus gekomen kunnen zijn.

Num 12:7 MT	Num 12:7 LXX	Hebreeën 3:5
לֹא־כֵן עֲבָדִי מִשָּׁה בְּכַל־בֵּיתִי נֶאֱמַר הָאֵל:	οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωσῆς ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστίν	καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων,

<sup>29</sup> Handschrift B heeft hier εναργης, duidelijk.

<sup>30</sup> Kistemaker, *Psalm citations*. 1961, 35

### b. Psalm 95:7-11

Het citaat van Psalm 95:7-11 in Hebreeën 3:7-11 is eveneens uniek. Het komt niet voor in het NT noch bij de vroege kerkvaders.<sup>31</sup> Het is ongetwijfeld een citaat uit de LXX en niet uit de MT. Een eerste aanwijzing daarvoor zijn de verschillen tussen Hebreeën en de MT van Psalm 95. In vers 7b heeft de MT דָּא (als), Hebreeën heeft hier het hardere ἐὰν. In vers 8 heeft de MT מִטָּה en מְרִיבָה Hebreeën heeft deze namen vertaald zoals ook in de LXX is gedaan.

In vers 10 heeft de MT עַם , volk, (Het is een volk, dwalend....). Hebreeën heeft daar ἀεὶ , altijd, (Altijd dwalen zij....)

Maar dat Hebreeën uit de LXX citeert blijkt vooral uit de opvallende overeenkomsten tussen Hebreeën en de LXX. Zoals het gebruik van het woord εἶν in vers 7 en het meervoud καρδίας in vers 8 in plaats van het enkelvoud zoals in MT, uit de vertaling van de namen Massah en Meriba in vers 8, uit het gebruik van het meervoud ἔργα in vers 9 en uit ἀεὶ en πλανωνται in vers 10.

Maar er zijn ook enkele kleine verschillen tussen Hebreeën en de LXX. Een opvallende daaronder is dat in Hebr3:10 ten opzichte van de LXX achter het woord ἔτη een dubbele punt (hoge punt) is geplaatst en daarna het woord διό is toegevoegd, waardoor de veertig jaren betrokken worden op de daden van God gedurende de woestijnperiode en niet op zijn woede. Iets wat de schrijver gedaan kan hebben om een extra accent te leggen op de hardnekkigheid van de woestijn generatie. Volgens Kistemaker is het echter aannemelijk dat de meeste afwijkingen van de LXX in dit gedeelte niet zozeer het werk van de schrijver zijn geweest of zijn terug te voeren op een andere variant van de LXX, maar waarschijnlijk zijn ontstaan door het voortdurende gebruik van Ψ 94<sup>32</sup> in de eredienst. Daardoor zou een meer gepolijste vorm zijn ontstaan, aangepast aan de spraak in die tijd.<sup>33</sup>

Psalm 95:7b	Ψ 94:7b LXX	Hebreeën 3:7 NA <sup>27</sup>
..... הַיּוֹם אָמַרְתְּ לִי לֹא תִשָּׁמְעוּ:	.....σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε	..... σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,

Psalm 95:8	Ψ 94:8 LXX	Hebreeën 3:8 NA <sup>27</sup>
אַל־תִּקְשׁוּ לְבַבְכֶם כְּמִרְיָבָה כִּי־וָם מִטָּה בְּמִדְבָּר:	μη σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ	μη σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,

<sup>31</sup> Kistemaker, S. *Psalm citations*, 1961, 35

<sup>32</sup> De Psalmen in LXX worden met de letter Ψ aangegeven. Ψ94 in LXX is dezelfde psalm als Ps 95 in de MT.

<sup>33</sup> Kistemaker, *Psalm citations*, 1961, 36

Psalm 95:9 MT	ψ 94:9 LXX	Hebreeën 3:9 NA <sup>27</sup>
אַשֶׁר נִסּוּנִי אַבּוֹתֵיכֶם בְּחַנּוּנַי :גַּם־רָאוּ פְּעָלַי:	οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ύμων ἐδοκίμασαν καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου	οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ύμων ἐν δοκιμασίᾳ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου

Psalm 95:10 MT	ψ 94:10 LXX	Hebreeën 3:10 NA <sup>27</sup>
אַרְבַּעִים שָׁנָה אָקוּט בְּדוֹר וְאִמְרָם עַם תְּעִי לְכַבֵּהֶם וְהֵם :לֹא־יָדְעוּ דְרָכָי:	τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ καὶ εἶπα ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου	τεσσεράκοντα ἔτη· διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον· ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου,

Psalm 95:11 MT	ψ 94:11 LXX	Hebreeën 3:11 NA <sup>27</sup>
אַשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְּאֶפְי אֱמִיבְאוּן :אֶל־מְנוּחָתִי:	ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου	ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

### c. Genesis 2:2

Het citaat van Genesis 2:2 in Hebr 4:4 is genomen uit de LXX en is vrijwel letterlijk. Omdat de primaire spreker in Psalm 95 God is en het citaat genomen is van het laatste deel van Gen2:2 is het subject ὁ θεὸς ingevoegd. Verder is ἐν toegevoegd aan de uitdrukking ἐν τῇ ἡμέρᾳ, maar dat is van weinig belang omdat de betekenis daardoor niet verandert. Overigens is het opmerkelijk dat Philo woordelijk hetzelfde citaat van deze tekst heeft, hetgeen misschien duidt op het gebruik door Philo en de schrijver van de Hebreeënbrieff, van een ons onbekende variant van de LXX.<sup>34</sup>

Gen 2:2b MT	Gen 2:2b LXX	Hebreeën 4:4b NA <sup>27</sup>
וַיִּשְׁבַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַלְמֵלְאֲכָתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:	καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ....	καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ,

## 4.7. De uitleg van Psalm 95 in Hebreeën.

### a. De verzen 3:1-6.

Uit het betoog voorafgaand aan hoofdstuk 3, volgen voor Jezus hier twee titels, twee sleutelrollen, apostel en hogepriester. In het betoog in 1:1-2:4 werd Jezus als Gods laatste boodschapper getekend en in het betoog in 2:5-18 werd Jezus gekenschetst als hogepriester. Ook de geadresseerden worden in vers 3:1 op een bijzondere manier aangesproken, namelijk als heilige broeders en als deelgenoten van een hemelse roeping. “Broeders” grijpt terug op het gedeelte in 2:10-18 en “heilig” heeft een relatie met hogepriester.

<sup>34</sup> Williamson, *Philo*, 1970, 539

De tweede titel voor de aangesprokenen, deelgenoten van een hemelse roeping, vloeit voort uit de aposteltitel van Jezus. Jezus bracht een hemelse roeping die tot hen was gericht, daarmee zijn zij deelgenoten aan die hemelse roeping geworden. Zij worden nu gevraagd die roeping openlijk te beantwoorden door de apostel en hogepriester Jezus te belijden. Hij wordt hier aangeduid als trouw en wel in dezelfde mate als Mozes, voor joden bij uitstek het voorbeeld van getrouwheid.

Maar er is verschil in eer. Omdat duidelijk te maken wijst de schrijver erop dat Jezus meer eer waardig gekeurd wordt dan Mozes, zoals de bouwmeester hogere eer krijgt dan het huis. Daaruit zou de conclusie getrokken kunnen worden dat de schrijver blijkbaar Christus als de bouwmeester van het huis ziet. Maar dat lijkt in vers 4 weer te worden tegengesproken als wordt gesteld dat God de bouwmeester is van alles.

Johnson meent niettemin dat de schrijver hier Jezus als bouwmeester aanwijst en tegelijkertijd God aanwijst als bouwer van alles, om een complexe tweevoudige boodschap over te brengen. Namelijk in de eerste plaats dat God de bron is van alles en dus alle eer uiteindelijk Hem toekomt en in de tweede plaats dat de Jezus niet slechts een schepsel is zoals alle andere, die trouw is aan God, maar dat hij als Zoon participeert in de schepping van alle dingen. Johnson meent dat de onmogelijkheid om deze dubbele, schijnbaar tegenstrijdige boodschap in een coherente vorm te gieten, de oorzaak is van de verwarrende reeks uitspraken in dit gedeelte van de tekst.<sup>35</sup>

Een huis is een gebouw maar ook een huisgezin. Wij zijn het huis van Christus, het huis dat Christus (mede) gemaakt heeft, als we tenminste de vrijmoedigheid en de roem van onze hoop vasthouden. Vrijmoedigheid heeft hier de betekenis van vrijheid van spreken en indiceert vrijheid van handelen in het openbaar en daarmee het zonder vrees zijn in de tegenwoordigheid van machtige personages. Een sterke zekerheid die zich frank en vrij uitspreekt.<sup>36</sup> Geloof biedt een sterke hoop en die hoop geeft reden tot roemen.

#### **b. De verzen 3:7-11.**

Dit is het gedeelte waar de passage uit Psalm 95:7-11 wordt geciteerd. In het eerste deel van deze Psalm wekken gelovigen elkaar op om God te loven. In het tweede, hier geciteerde deel, is God aan het woord. Hij roept de gelovigen op om te luisteren naar Zijn belofte en hun harten niet te verharderen, maar de rust binnen te gaan. Zoals hiervoor al aannemelijk is gemaakt, is het citaat niet uit de Hebreeuwse versie van het Oude Testament genomen, maar uit de LXX.

Een al in paragraaf 4.5 gemeld opmerkelijk verschil is dat in Hebr 3:10 ten opzichte van de LXX een hoge punt is gezet na het woord ἔτη en het woord δίο is tussengevoegd, waardoor de veertig jaren betrokken worden op de daden van redding van God gedurende de woestijnperiode en niet op zijn woede. Hierdoor valt het accent meer op Gods zorg voor Israel gedurende de veertig jaren, dan op Gods afkeer van het volk. Dat accentueert tegelijkertijd echter nog meer de koppige ongehoorzaamheid van het volk.

In de Psalm wordt de nadruk gelegd op één bepaalde gebeurtenis, namelijk de weigering van het volk te Kades om het beloofde land binnen te trekken uit ongehoorzaamheid die werd veroorzaakt door ongeloof. De Psalm waarschuwt een latere generatie dat slechte voorbeeld niet te volgen en hun

<sup>35</sup> Johnson, *Hebrews*, 2006, 109

<sup>36</sup> Johnson, *Hebrews*, 2006, 111

harten niet te verharderen. De schrijver van de brief aan de Hebreëen herhaalt, door deze tekst te citeren, de waarschuwing nu aan de geadresseerden.

### c. De verzen 3:12-19.

Dit gedeelte begint met een vermaning om niet een boos en ongeloofig hart te hebben en zo af te vallen van het geloof in God. Hiermee wordt de waarschuwing uit het psalmcitaat in de verzen 3:7-11 samengevat. De sleutelwoorden ongeloof (ἀπιστία) en zien (βλέπω) in de verzen 12 en 19 vormen een dubbele inclusio dat dit deel van de perikoop inkadert. De geadresseerden worden ook opgeroepen op elkaar te letten en elkaar dagelijks te vermanen. Hieruit blijkt de ernst van de situatie, er kan zo maar iemand wegglijden en dat kan het begin zijn van een bredere afval. Het deel hebben in Christus kent de voorwaarde dat zij de zekerheid van de belofte om in de rust in te gaan, tot het einde vasthouden.

Vervolgens legt de schrijver het deel van het psalmcitaat: "Heden, indien u zijn stem hoort, verhardt uw harten niet zoals in de opstand", uit en wel aan de hand van vijf vraagzinnen in de verzen 3:16-18. De vragen dienen om duidelijk te maken op welke soort mensen Psalm 95:7-11 betrekking had. De opbouw van de vraagzinnen is parallel. In het begin van een zin wordt een vraag gesteld met de woorden van Psalm 95, het antwoord wordt vervolgens gegeven met woorden uit Numeri 14. Zo'n serie vragen is een retorische methodiek om de hoorders tot instemming te brengen. De laatste vraagzin bevat de sleutelwoorden zweren, binnengaan en rust uit psalm 95:11. De eed van verwerping wordt hier verbonden met ongehoorzaamheid. In vers 19 is de conclusie dan ook dat Israël de rust niet heeft kunnen ingaan vanwege ongehoorzaamheid, veroorzaakt door ongeloof.

### d. De verzen 4:1-10.

Deze verzen omvatten een waarschuwende vermaning om alles op alles te zetten de beloofde rust in te gaan, tevens wordt een toelichting op deze rust gegeven. Deze toelichting wordt gegeven door de rust uit Psalm 95 te verbinden met die uit Gen 2:2 en ook Num 14 blijft hier doorklinken.

De redenering van de schrijver is moeilijk te begrijpen als niet wordt onderkend dat het negatieve argument in vers 3b "...zoals hij gesproken heeft: Gelijk ik gezworen heb in mijn woede: Nooit zullen zij tot mijn rust ingaan", hier bedoeld is om te lezers tot de conclusie te brengen dat aan de **gehoorzamen** dus **wel** beloofd wordt te zullen ingaan.

De redenering wordt daarmee als volgt:

In vers 4:1 wordt gesteld dat de belofte nog uit staat en worden de geadresseerden vermaand ervoor te waken niet achter te blijven. In de verzen 2-3a wordt nogmaals nadrukkelijk de voorwaarde van geloof naar voren gebracht. In de verzen 3b-8 wordt de belofte gefundeerd in de schrift. In 3b wordt dit gedaan met een negatief argument, dat - zoals gezegd- moet leiden tot de positieve conclusie dat God belooft dat de gelovigen wel de rust zullen binnengaan. In vers 4 volgt een positief argument, namelijk dat de belofte van de rust al vanaf de schepping openstaat. In de verzen 6-7 wordt gesteld dat God zijn belofte heeft vernieuwd en in vers 8 dat de belofte nog open staat. In vers 9 volgt dan de conclusie dat er nog steeds een sabbatsrust bestaat voor Gods volk. Want indien Jozua hen in de rust zou hebben gebracht zou God niet later -in Psalm 95- over een latere dag gesproken hebben. In vers 10 verbindt de schrijver deze nog uitstaande rust met de sabbatsrust van God, die Hij ingegaan is na de schepping.

Hier wordt de beloofde rust dus geïnterpreteerd als de eschatologische<sup>37</sup> sabbatsrust bij God. Deze interpretatie komt tot stand door de rust uit Psalm 95 te verbinden met die uit Gen 2,2. In de beide teksten lijken echter voor zo'n verbinding geen aanknopingspunten aanwezig te zijn. Het enige dat de schrijver hiertoe aanleiding heeft kunnen geven, is dat in beide teksten een woord wordt gebruikt dat afgeleid is van καταπαύω, namelijk in Gen 2:2 het woord κατέπαυσεν en in Ψ 94:11 het woord τὴν κατάπαυσίν. Vervolgens heeft hij blijkbaar een rabbijnse exegetische regel toegepast.

In de loop van de tijd leidde de studie van de Heilige Schrift door de rabbijnen tot een aantal regels (middoth), die werden afgeleid uit bestaande exegetische geschriften en werden gebruikt bij de verdere uitleg van de Schrift. Het verzamelen van een aantal van deze regels wordt toegeschreven aan Hillel (overleden ca. 10 CE), die ze in zeven regels samenvatte.

Deze verzameling van regels werd uitgebreid tot 13 door Rabbi Ishmael (overleden eerste helft 2<sup>e</sup> eeuw) en Rabbi Eliezer ben Jose ha-Galili breidde tussen de jaren 130 en 160 CE het aantal regels uit tot 32.<sup>38</sup>

De hier door de schrijver van de Hebreënbrieff toegepaste, tweede regel van Hillel (Gezerah Sjawa) stelt dat overeenkomstige woorden of uitdrukkingen in verschillende teksten de mogelijkheid geven om de ene tekst met behulp van de andere tekst te verklaren. En dat is precies wat de schrijver hier doet.

Soms leidt toepassing van de regel tot, vanuit het oogpunt van logica, enigszins merkwaardig overkomende redeneringen, met name in die gevallen waarin het betreffende woord wel eenzelfde wortel heeft, maar in de contexten van beide teksten duidelijk een geheel verschillende betekenis heeft. Dat is in Gen 2:2 en in Ψ 94:11 niet het geval, maar evenmin is het op voorhand duidelijk dat κατέπαυσεν in Gen 2:2 en τὴν κατάπαυσίν in Ψ 94:11 een geheel overeenkomstige inhoud hebben. Daarom komt die wending verrassend over.

De schrijver verbindt beide teksten en concludeert dat de rustplaats daar is, waar God zijn eigen sabbat viert en dat mensen alleen daar een rustplaats kunnen vinden. Het is dezelfde belofte als aan de vaders beloofd was, namelijk dat zij zouden ingaan in de rust, waar ook God zijn rustplaats zou kiezen. Deze belofte, die beslist vervuld gaat worden, staat nog open, omdat de vaders niet hebben kunnen ingaan vanwege hun ongehoorzaamheid tengevolge van ongeloof. Daarom blijft er een rust over voor het volk van God.

#### **e. De verzen 4:11-13.**

Hier volgt dan de vermaning en discussie. De geadresseerden worden vermaand om er ernst mee te maken in de rust in te gaan en er voor te waken dat niemand van hen in ongehoorzaamheid vervalt. Als motivatie wijst de schrijver vervolgens op de alles doordringende kracht van het woord van God dat alle verborgen overleggingen in een mensenhart zal openbaren voor God, waaraan wij

<sup>37</sup> In deze scriptie worden de woorden eschatologie en eschatologisch gebruikt voor een eindtijdverwachting in algemene zin, dus zonder een nadere invulling van die verwachting. De specifieke eschatologische verwachting van een eindtijd, een leven dat eeuwig duurt en aanbreekt na de opstanding van de doden, wordt in deze scriptie aangeduid met "de toekomstige wereld", een uitdrukking die ook wordt gebruikt in Hebr 2:5

<sup>38</sup> Zie voor een beknopte beschrijving hiervan: Kistenmaker, *Psalmcitations*, 1961, 61-63. Een uitgebreidere verhandeling wordt gegeven in Stemberger, *Talmud*, 1992, 25-40



rekenschap zullen moeten afleggen. Hiermee worden de geadresseerden opgeroepen tot oprechtheid en dus om niet gehoorzaamheid en geloof te veinzen.

De ernst waarmee de schrijver in 4:11 opnieuw erop aandringt om de rust in te gaan en het eerder in het hoofdstuk enkele malen gebruiken van het woord "heden", wijst erop dat het binnengaan van de rust kennelijk ook verbonden is aan het heden. Het gaat blijkbaar niet alleen over een toekomstige, een eschatologische rust. Op basis van de dynamiek van de perikoop en de gebruikte vocabulaire heeft Bénétreau aannemelijk gemaakt dat de eschatologie van Hebreëen zowel een aspect van het heden als van de toekomst heeft. Enerzijds is de rust nu voorhanden en moet nu in geloof worden binnengegaan, anderzijds is er de toekomstige kant: de rust vindt zijn volledige vervulling in de toekomstige wereld. Deze tweeledigheid blijft echter in deze perikoop onuitgesproken.

Bénétreau haalt in de conclusie van zijn artikel met instemming het citaat van D.A.Hagner aan: "Nous sommes une nouvelle fois en présence de l'ambiguïté de l'eschatologie de l'auteur avec ses deux aspects, présent (ou réalisé) et futur. Bien que le repos en sens le plus plein, fasse l'objet d'une attente, il y a aussi un sens selon lequel nous entrons dans le repos maintenant et par conséquent il est déjà nôtre".<sup>39</sup>

Hoch Wray duidt eveneens op het aspect van het heden, als zij zegt over het ingaan van de rust in 4:10: "For a brief moment Heb(rews) envisions that divine sabbath as the reality into which the faithful may enter today, the REST which is the promise and the reality for those who hear with faith, although a full description of such REST is never offered".<sup>40</sup>

#### **f. Vers 14.**

In vers 14 wordt weer een stelling over Jezus, de Zoon van God, de hogepriester van onze belijdenis, geformuleerd. Zoals eerder gezegd vormt deze stelling samen met de stelling in vers 3:1. een inclusio en sluit daarmee ook dit tekstdeel af. Toch ligt er ook een duidelijk verband tussen vers 14:14 en de daaropvolgende verzen 15 en 16. Dit blijkt uit het feit dat in deze drie verzen gebruik wordt gemaakt van woorden uit hetzelfde taalveld en er gebruik wordt gemaakt van de verbindende woorden nu, want en dus. Vers 14 is dus tegelijkertijd de brug naar de volgende verzen.

#### **4.8.Conclusie.**

Uit het voorgaande volgt dat de schrijver van de Hebreënbrieff de rust uit Psalm 95 zodanig interpreteert dat deze rust in het verleden weliswaar verbonden was met het land Israel, maar de rust primair opvat als een rust waarvan de belofte nog openstaat voor de gelovige. Hoewel niet expliciet uitgesproken in de perikoop, lijkt het aannemelijk dat het binnengaan in de rust in de Hebreëen twee aspecten kent. Enerzijds gaan mensen de rust al in tijdens dit leven door het geloof. De rust vindt anderzijds een uiteindelijke eschatologische vervulling in de toekomstige wereld, in het leven na de dood.

---

<sup>39</sup> Geciteerd in Bénétreau , *Le repos*, 2003, 223.

<sup>40</sup> Hoch Wray, *Rest*, 1997, 91

## 5. De rust uit Psalm 95 bij Philo

### 5.1. Inleiding

Philo geeft nergens in zijn werken een uitleg van Psalm 95 (Ψ 94). Hij citeert deze psalm ook niet in zijn geschriften. Toch kan er op grond van een aantal passages uit de werken van Philo, wel iets gezegd worden over hoe hij dacht over het thema rust dat in Hebreeën 3 en 4 aan de orde is.

Een search in het digitale bestand TLG van de Universiteitsbibliotheek Utrecht op een combinatie van de woorden ἀναπαύω en θεός en de daarvan afgeleide vormen, levert 21 passages op waarin over rust en God wordt gesproken. In een aantal van deze passages spreekt Philo zich duidelijk uit. Andere passages zijn vager of raken het onderwerp slechts zijdelings. In het navolgende worden de twaalf meest relevante passages gebruikt om daaruit de hoofdlijnen van de visie van Philo op de goddelijke rust af te leiden<sup>41</sup>.

### 5.2. Rust volgens Philo

In het geschrift *De cherubim*, 87 en 90 staan teksten waaruit duidelijk blijkt wat Philo verstaat onder rust.<sup>42</sup> Hij stelt daar dat Mozes in de wet vaak de sabbat, dat betekent volgens Philo rust, Gods Sabbat noemt. De reden is, stelt Philo dat er maar één ding in het universum is dat rust en dat is God. Maar Gods rust is niet een rusten van alle bezigheden, maar een werken met een absoluut gemak, zonder zwoegen en lijden. God zal ook in alle eeuwigheid niet ophouden te rusten en dus behoort rust in zijn diepere betekenis alleen aan Hem toe, is zijn attribuut.

In *Legum Allegoriarum* 1.16 zegt Philo: Hij (God) rustte daarom op de zevende dag van al zijn werk dat Hij had verricht (Gen2.2). Dat wil zeggen dat God ophield van het vormen van de vormeloze massa tot dingen die sterfelijk zijn en toen begon te maken wat goddelijk is en overeenkomt met de aard van het getal zeven. En in *De specialibus legibus* 2.64 wijst Philo op de het profijt dat zowel ziel als lichaam hebben van de sabbatsrust. Het lichaam rust van het voortdurende werk en de ziel komt tot excellente gedachten over God de Schepper van het heelal en zorgzame beschermer van alle dingen en wezens die hij heeft gemaakt. God maakte het hele universum in één week en uit deze dingen is duidelijk dat de man die de zevende dag eert, zelf eer zal vinden.

Uit deze teksten blijkt dat rust, sabbat, Gods scheppingswerk en de volmaakte aard van het getal zeven voor Philo nauw met elkaar verbonden zijn.

### 5.3. Deelhebben in de rust

Op basis van de uitspraak dat rust alleen aan God toebehoort, zou twijfel kunnen rijzen of volgens Philo mensen wezenlijk deel kunnen hebben aan de rust van God. Dit blijkt wel het geval te zijn. In *Quod Deus* 12 past Philo Pythagoreaanse speculatie toe en identificeert het getal zeven als de ziel die in God rust en die niet langer zich bekommert om enige sterfelijke bezigheid. Uit deze passage

---

<sup>41</sup> Laansma, Hoch Wray en Williamson hebben zich, ieder vanuit het specifieke gezichtspunt van hun studie met dit vraagstuk bezig gehouden. In deze scriptie wordt vooral naar de visie van Philo gekeken vanuit het aspect hoe de mens deel kan hebben in de rust van God.

<sup>42</sup> Zie ook Hoch Wray, *Rest*, 1998, 17

wordt ook duidelijk dat niet iedereen dit rusten in God zal kunnen bereiken (nummer 7) maar zich tevreden moeten stellen met een lager niveau (nummer 6). Nummer 6 is bij Philo geassocieerd met het lichaam en met arbeid, terwijl nummer 7 en rust geassocieerd zijn met het contemplatieve leven en vervolmaking van kennis.<sup>43</sup>

Hoe hij de deelname van de mens aan Gods rust concreet tot stand ziet komen, wordt duidelijk uit zijn uitspraak in De Abrahamo 27. Hij stelt daar dat Mozes zegt dat Noach genade had gevonden in de ogen van God voordat hij ooit een goede daad had gedaan, omdat hij een excellente natuur bezat vanaf zijn geboorte, zoals uit zijn naam blijkt. Noach betekent volgens Philo "rust" en "rechtvaardig". In zijn commentaar op Noach in *Legum Allegoriarum* 3,77 zegt Philo: Maar het kan niet anders dan dat hij, die rust van zijn zondige en onrechtvaardige handelingen en rust op wat edel is en leeft in vriendschap met rechtvaardigheid, Gods gunst zal vinden. En in *Quod deterius potiori* 122 zegt Philo dat het de aard van de rechtvaardigheid in de eerste plaats is om rust te veroorzaken in plaats van arbeid. Hij komt dan weer op Noach en zegt dat van hem in Gen 5:29 wordt gezegd dat Noach ons zal troosten over ons werk, vanwege de grond die door God vervloekt was. Uit de betekenis die Philo geeft aan de naam Noach valt af te leiden dat hij van mening is, dat een deugdzaam en rechtvaardig leven, zoals dat bij uitstek door Noach werd geleid, leidt tot rust, dat wil zeggen tot het deelhebben in Gods rust.

Uit deze uitspraken van Philo valt te constateren dat voor hem deel hebben in de rust van God verbonden is met vervolmaking van kennis, met rechtvaardigheid en met deugd.

#### **5.4. De rol van het geloof**

Vervolgens heb ik mij afgevraagd waarom bij Philo geloof geen rol lijkt te spelen bij het verkrijgen van de rust van God. Dit terwijl in de brief aan de Hebreëen sterk wordt benadrukt dat geloof noodzakelijk is om in de rust van God in te gaan. Bij nadere beschouwing blijkt een belangrijke reden hiervoor te liggen in het verschil tussen wat Philo en de schrijver van de brief aan de Hebreëen onder geloof verstaan.

Uit verschillende teksten van Philo is af te leiden dat volgens hem geloof drie belangrijke aspecten kent: **kennis, afzien van het geschapene en het betrachten van de deugd.**

##### **a. Kennis**

In De Virtutibus 215 en 216 schrijft Philo over het geloof van Abraham. Hij zegt dat Abraham ernstig en aanhoudend onderzoek naar de enige God heeft gedaan en daarmee niet is opgehouden totdat hij een meer onderscheidend begrip van God verwierf. En, zegt Philo, dat is de reden dat hij "de eerste persoon is waarover gesproken wordt als iemand die in God gelooft, omdat hij als eerste een vast en onwankelbaar begrip verkreeg van de waarheid dat er één Oorzaak is van alles". Verder stelt hij dat Abraham toen hij dit begrip van God verwierf, daarmee het geloof en alle andere deugden kreeg. Diepgaande kennis van God is bij Philo blijkbaar een voorwaarde voor geloof.

Op andere plaatsen in Philo's werken geeft hij aan hoe kennis van God verkregen kan worden door de mens. Dit kan volgens Philo alleen maar via de Logos, een begrip uit de filosofie van Plato. De Logos omvat de wereld van de Ideeën. God wordt door middel van de Logos op indirecte wijze gekend.

---

<sup>43</sup> Hoch Wray, Rest, 1997, 18

Kennis van God is het resultaat van het schouwend overdenken van de archetypes van de Logos. Philo lijkt soms van mening te zijn (bijv in *Leg. All III*, 207) dat die kennis nooit volledig kan zijn. Maar op andere plaatsen, zoals in *De migratione*, 174 spreekt hij weer over het komen tot volledige kennis.<sup>44</sup>

Uit de aangehaalde teksten uit *De virtutibus* blijkt dat voor Philo geloof het gevolg is van intellectuele beschouwing en van verwerving van inzicht of wellicht zelfs dat het geloof bestaat uit die kennis. Het gaat om inzicht, geloof is niet meer dan de bekroning daarvan. Dat vormt een sterk contrast met wat de schrijver van de Hebreeënbrief verstaat onder geloof.

In Hebreeën *leidt geloof tot het begrijpen* dat de wereld door het woord van God tot stand is gebracht. Bij Philo werkt het omgekeerd. *Begrijpen leidt tot geloof*.

Opvallend is ook dat Philo in *De Abrahamo* 270, het geloof in God omschrijft als τὴν πρὸς τὸ ὄν πίστιν. Voor Philo is het geloof in God, het geloof in het Zijnde. Williamson concludeert dan ook: "The God who is the object of faith in Philo is the God of the philosophers".<sup>45</sup> Dit staat in schrille tegenstelling met het godsbeeld in de Hebreeënbrief. Daarin is God degene naar wie in geloof en in gehoorzaamheid wordt opgezien en waarop wordt vertrouwd dat hij zijn beloften zal realiseren, ook al is daarvan nog niets te zien.

### **b. Afzien van het geschapene**

Een ander aspect van het geloof bij Philo volgt uit de tekst van *De Abrahamo* 262 en 263. Hierin spreekt Philo eveneens over het geloof van Abraham. Abraham geloofde God. Als hij zich daarbij afvraagt in wie Abraham anders had kunnen geloven, blijkt hij het geloof te zien als contrast met geloof in autoriteit, in glorie en eer, of in overvloed van weelde en edele geboorte en goede gezondheid en een goede toestand van verstand en geest of in de kracht van het lichaam of de schoonheid van voorkomen. Dit contrast wordt nog duidelijker in De praem 28 waar hij spreekt over geloof en schepping. Daar zegt Philo dat ieder die God gelooft daardoor een ongeloof heeft ontvangen in alle andere dingen die geschapen en vergankelijk zijn, te beginnen met die dingen in hemzelf die zich zeer verheffen, zoals de rede en het uiterlijk verstand.

Deze contrastering is niet terug te vinden bij de schrijver van de Hebreeënbrief. Het grote contrast van geloof is voor hem het in de steek laten van God (3:12) en het terugdeinzen voor het geloven van Gods beloften.(10:39)

### **c. Betrachten van de deugd**

Een derde aspect van wat Philo verstaat onder geloof wordt duidelijk uit een verdere passage in *De Abrahamo*, 268. Philo komt hierin tot de uitspraak dat het geloof in God het enige ware en blijvende goed is. Het is de troost in het leven, de vervulling van de hoop, de afwezigheid van het kwaad en de voortdurende bron van zegeningen. Hij zet in deze tekst de lofzang op het geloof nog even voort en vergelijkt ongeloof met het begaan van een glibberig pad en geloof met het lopen op een droog en veilig pad. Lopen op het pad van het geloof staat gelijk aan het tot God gaan via het betrachten van de deugden, stelt hij. Geloof voor Philo is de houding, de instelling van degenen die het pad van de

<sup>44</sup> Zie over Philo en de Logos Williamson, *Philo*, 1970, 409 ff

<sup>45</sup> Williamson, *Philo*, 1970, 336

deugd betreden. In deze context spreekt Philo iets verderop in De Abrahamo 270, over het geloof als de koningin van de deugden.

### 5.5. Conclusie

Philo is van mening dat er maar één ding in het universum is dat rust en dat is God. Maar Gods rust is niet een rusten van alle bezigheden, maar een werken met een absoluut gemak, zonder zwoegen en lijden. Rust, sabbat, Gods scheppingswerk en de volmaakte aard van het getal zeven zijn voor Philo nauw met elkaar verbonden.

Mensen hebben toegang tot de rust van God indien zij een volmaakte kennis hebben van God en een deugdzaam en rechtvaardig leven leiden en zo een natuur hebben in overeenstemming met de aard van zeven. Geloof speelt daarbij geen directe rol, alleen een indirecte via de kennis en via de deugden waaronder de rechtvaardigheid. Lopen op het pad van het geloof staat gelijk aan het tot God gaan via de beoefening van de deugden. Geloof bij Philo staat in tegenstelling tot het geloof in het vergankelijke en geschapene. Geloof is bij hem *niet* in de eerste plaats het tegenovergestelde van het zich afwenden van God, zoals in Hebreeën.

Geloof bij Philo is dus de houding, de instelling van degenen die een perfecte kennis hebben van God en het pad van de deugd betreden. Voor de schrijver van de Hebreeënbrieff is geloof daarentegen een vast vertrouwen in de beloften van God dat tot uitdrukking komt in gehoorzaamheid.

Uit de bestudeerde teksten komt niet een eschatologische duiding van het deel hebben aan de rust van God, naar voren. Hoch Wray stelt dan ook: "Philo's interpretation of Rest represents a significant departure from the eschatological approach common to texts previously examined."<sup>46</sup> Dat laatste duidt op de eschatologische teksten van het Jodendom in de laatste eeuwen BCE en de eerste eeuwen CE, die zij in de daaraan voorafgaande paragraaf had onderzocht.

## 6. De uitleg van Psalm 95 in de Midrash Tehillim

### 6.1. Psalm 95

De Midrash van Psalm 95 begint met het toelichten van deze Psalm als een zich herhalende oproep aan Israël om voor het aangezicht van de HERE met vreugdegeroep te komen, omdat Hij al hun oordelen heeft weggenomen en hun vijand heeft geworpen. En wat eist God van ons? Dat wij in aanbidding voor Hem neerknielen, omdat Hij onze God is en wij het volk van zijn weide en de schapen van zijn hand zijn en omdat Hij een groot God is. En wanneer zijn wij zijn volk? Als wij de schapen van zijn weide zijn. Maar als wij zijn als leeuwen in het woud, haat God ons (Jer.12:8) Heden indien u zijn stem maar zou horen! Daarop wordt het onderwijs van R. Levi vermeld: Indien de kinderen Israëls ook maar één Sabbat zouden houden zoals dat hoort zouden ze meteen verlost worden

Vervolgens wordt ingegaan op het verharderen van het hart waarvan gesproken wordt in Ps 95:8-9. Uitgelegd wordt dat in Num 14:22 gezegd wordt dat het volk Israël tien maal God op de proef stelde. De Midrash noemt vervolgens zeven voorbeelden daarvan en daarna wordt gevraagd waarom er

---

<sup>46</sup> Hoch Wray, *Rest*, 1998, 19

hier zeven worden genoemd en niet alle tien gevallen. Geantwoord wordt dat de andere drie apart worden genoemd in Deut. 9:22. Gezegd wordt dat deze drie apart worden genoemd in de Schrift omdat dit de ergste provocaties waren: op Taberah, bij Massah en bij Kibroth-hattaavah.

Met betrekking tot de uitdrukking in vers 10 .....heb Ik Mij geërgerd.... merkt de Midrash op dat deze een connotatie van walging en weerzin heeft.<sup>47</sup> Vermeld wordt dat R. Levi hieraan een connotatie van verbanning verbond.

Dan volgt met betrekking tot vers 11: "Daarom zwoer ik in mijn toorn dat zij niet in mijn rust zullen ingaan". Dat is in het Land Israel waarvan is gezegd: "Want u bent nog niet gekomen tot de rust en tot het erfdeel"(Deut 12:9); En ook "Zion....is mijn rust voor eeuwig" (Ps 132:13-14).

Hieruit blijkt dat deze Midrash de rust uit Psalm 95 in de eerste plaats verbindt met het land Israel, maar daarnaast ook met de rust en de erfenis uit Deut. 12:9 en tevens wordt een relatie gelegd met Zion als Gods eeuwige rust uit Psalm 132.

### **6.2. De rust en de erfenis in Deutr.12:9.**

In dit vers worden "rust en erfenis" parallel gebruikt als een uitdrukking om een plaats aan te duiden, namelijk van het land Kanaän. De erfenis wordt verder ingevuld als de situatie waarin de HERE het volk Israel rust heeft gegeven van al zijn vijanden. Door het daarop geformuleerde gebod<sup>48</sup> om dan, in die situatie van rust, alleen te offeren op de ene plaats die de HERE daartoe zal aanwijzen, wordt de "rust en erfenis" ook gerelateerd aan de tempel. De "rust en erfenis" wordt hier dus geduid als een algehele concrete vrede verbonden met het land en met de tempel.

Laansma heeft erop gewezen dat de relatie met de tempel ook een andere relatie in het zicht brengt, namelijk de relatie tussen deze "rust en erfenis" en het Davidische koningshuis.<sup>49</sup> In 2 Sam 7 wordt Davids voornemen om een huis te bouwen voor de Naam van de HERE afgewezen vanwege de oorlogen die David heeft gevoerd. De HERE belooft daarentegen een huis voor David te bouwen en hem rust te geven van al zijn vijanden. De zoon uit dit huis zal de tempel bouwen.

In 2 Sam 7 wordt op deze manier via de tempel, de belofte van rust sterk verbonden met het huis dat de HERE zal bouwen voor David, dus met de dynastie van David. Dat aspect komt eveneens tot uitdrukking bij de inwijding van de tempel in 1Kon 8. In vers 56 spreekt Salomo, de zoon uit het huis van David die de tempel gebouwd heeft, woorden die inhouden dat de belofte van Deutr. 12:9 is vervuld:"Geprezen zij de HERE God die zijn volk rust gegeven heeft volgens alles wat Hij gesproken heeft". Ook hier wordt dus een relatie gelegd tussen tempel, rust en het huis van David.

### **6.3. Zion als Mijn eeuwige rust in Psalm 132**

In Midrash Tehillim, Psalm 95 wordt ook aan de woorden "Dit is Mijn rust voor altijd" uit de 132<sup>e</sup> psalm een passage gewijd. Opvallend is dat deze woorden onmiddellijk worden verbonden met de woorden "rust en erfenis" uit Deutr. 12:9. Vervolgens wordt van enkele rabbi's weergegeven wat zij onder "rust en erfenis" verstaan hebben. Daaruit blijkt dat de meningen verschillen.

<sup>47</sup> In par.4.5 is dit dan ook vertaald met "...heb Ik een afkeer gekregen...."(zie blz 9)

<sup>48</sup> Zie Deutr. 12:11." –dan zult u naar de plaats die de HERE uw God verkiezen zal.....alles brengen wat ik u gebied: uw brandoffers, uw slachtoffers, uw tienden...."

<sup>49</sup> Laansma, *Rest*, 1997, 26

R. Judah stelde dat het woord “rust” refereert aan Siloh, omdat de kinderen Israels daar rustten na de verovering van het land. En het woord “erfenis” refereert aan Jeruzalem omdat in Jer 12:8<sup>50</sup> en 9<sup>51</sup> met het woord erfenis Jeruzalem wordt aangeduid.

Maar R. Simeon heeft gezegd dat het woord rust, Jeruzalem aanduidt, omdat Jeruzalem zo wordt genoemd in het vers “Dit is Mijn rust voor eeuwig”(Ps 132:14) en ook in het vers “Want de Here heeft Zion gekozen; Hij heeft het als Zijn woning begeerd”(Ps 132:13). En waarom wordt Jeruzalem “rust” genoemd? Omdat de Ark van het verbond in Jeruzalem stond en “erfenis” refereert aan Siloh, omdat Jozua daar het land verdeelde (Joz. 18:10)

In de school van R. Ishmael werd geleerd dat zowel het ene als het andere woord aan Siloh refereert. Maar volgens R. Simeon ben Yohai hebben beide woorden betrekking op Jeruzalem.

Hoewel de drie genoemde rabbi's verschillend hebben gedacht over welke betekenis “rust” en “erfenis” en dus welke plaats met “Zion als Mijn eeuwige rust” wordt bedoeld, hebben zij daarbij alle drie aan een concrete plaats gedacht.

Samenvattend kan worden gesteld dat de Midrash op Psalm 95:7-11 de rust en de erfenis in de eerste plaats verbindt met het land Israel. Door te refereren aan Psalm 132 worden ook Jeruzalem en Siloh als de plaats van Gods eeuwige rustplaats daarmee verbonden. Door een relatie te leggen met Deutr. 12:9 wordt de “rust en erfenis” geassocieerd met een algehele vrede, een verlost zijn van de vijanden. Bovendien wordt via de tempel een relatie gelegd met de dynastie van David.

Deze Midrash lijkt derhalve op het eerste gezicht niet in de richting te wijzen van een “rust en erfenis” in de zin van een rust in een toekomstige wereld,<sup>52</sup> een leven na de dood, maar wel van een eindtijd in een aardse situatie.

De dynastie van David heeft echter een connotatie van eeuwigdurendheid, dus een dynastie die voortduurt in de toekomstige wereld. In bijvoorbeeld Jes 11:1-10 wordt de rustplaats van de wortel van Jesse zodanig beschreven, dat daarmee redelijkerwijs alleen de toekomstige wereld bedoeld kan zijn. Daarom is er in de Midrash Tehillim op Psalm 95 wel *indirect* een aanduiding dat de rust verbonden wordt met een rust in de toekomstige wereld. Op grond van de Midrashtekst op zich is echter niet uit te sluiten dat, ondanks de referentie aan Psalm 132, toch gedacht werd aan een aardse rustplaats van algehele vrede.

Om meer zicht te krijgen op de vraag of de Midrash de rust uit Psalm 95 ook zou kunnen bedoelen als rust in een toekomstige wereld, een leven na de dood, heb ik een aantal plaatsen in de rabbijnse geschriften onderzocht waarin aan Psalm 95:11 wordt gerefereerd.<sup>53</sup> Deze plaatsen werden geselecteerd op basis van de verwijzingen naar Psalm 95 in Torah Hakethubah Vehemessurah.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> “Mijn erfenis is Mij geworden als een leeuw in het woud”.

<sup>51</sup> “Is Mijn erfenis Mij geworden als een bontgevederde vogel die een prooi is”.

<sup>52</sup> Zie voetnoot 37

<sup>53</sup> Ook Laansma volgt een dergelijke benadering, zie Laansma, *Rest*, 127

<sup>54</sup> Hyman, A.B. *Torah Hakethubah Vehemessurah*, 68

Dat betreft de volgende passages:

1. tSanhedrin 13.1 en 13.10

2. Leviticus Rabba 32.2

3. Numeri Rabba 14.9

4. Ecclesiastes Rabba 10.20

5. Hagigah 10a

6. Sanhedrin 110b

7. pHagigah 1.8; fol. 76c

8. pNedarim 3.1; fol. 37d

9. pSanhedrin 10.4; fol. 27b en

10. Avot de Rabbi Nathan 36, versie A

Op een aantal van deze plaatsen wordt ingegaan op de vraag of de woestijngeneratie uit Num 14 wel of niet deel zal hebben aan de wereld na dit leven met de argumenten die voor de verschillende visies daarop zijn aangevoerd. Vaak, maar lang niet altijd, worden de meningen en argumenten toegeschreven aan een gezaghebbende rabbi. Duidelijk wordt dat R. Aqiba en R. Gamaliel de strikte mening zijn toegedaan dat de woestijngeneratie geen deel zal hebben in de toekomstige wereld. R. Eliëzer, R. Hananyah, R. Joshua en R. Simeon ben Menassia zijn echter van mening dat dit wel het geval zal zijn. Overigens wordt in Avot de Rabbi Nathan aan R. Eliëzer de tegenovergestelde mening toegeschreven.

Als argument tegen een aandeel van de woestijngeneratie in de toekomstige wereld wordt de eed aangevoerd zoals vermeld in Psalm 95:11 waarin God met kracht verzekert dat de woestijngeneratie niet in zijn rust zal ingaan. In tSanh 13.1 verwijst R. Gamaliel daarvoor naar Mal 4:1. "Zie die dag zal komen, brandend als een oven. En alle hoogmoedigen en alle goddelozen zullen zijn als stoppels." Kennelijk acht hij de woestijngeneratie te behoren tot deze hoogmoedigen en goddelozen.

Een aantal van de genoemde teksten gaat in op de vraag hoe God zijn eed kan breken. Het antwoord daarop is soms eenvoudig dat hij de eed in zijn woede heeft gedaan en er later, toen de woede was gezakt, spijt van heeft gekregen. (Hagigah 10a). Maar in Ecclesiastes Rabba 10.20 wordt ter toelichting het verhaal verteld van een koning die zijn zoon het paleis uitjoeg en zwoer dat hij daar door niemand er ooit weer binnen gelaten zou worden. De koning kreeg spijt maar hield zijn eed door het paleis af te breken, een nieuw paleis te bouwen en vervolgens zijn zoon weer terug te halen.

Als bewijsplaats in de Schrift dat ook God zich niet altijd aan zijn eed houdt, wordt in Hagigah 10a Psalm 119,106 aangehaald waar staat: "Ik heb gezworen en ik zal het gestand doen." Dat laatste betekent volgens deze midrash dat God een eed kennelijk ook niet kan houden.



Een tweede vraag, die aan de orde komt, is wat God bewogen zou hebben om alsnog zijn eed in te trekken. Als argument wordt enkele keren (in tSanh 13.10 en pSanh 10.4), Psalm 50:5 aangevoerd waar staat: "Verzamel mij mijn gunstgenoten die met mij het verbond sluiten met offeranden". In pSanh 10.4 wordt via een voetnoot deze Psalm verbonden met Jer 2:2, waar de exodus als een daad van liefde jegens God wordt beschreven. Het motief is dus het verbond tussen God en Israel en de liefde van Israel voor God die tot uitdrukking kwam in de exodus. Verder wordt hier verwezen naar Jes 35:10, "...en dan zullen de vrijgekochten van de Here terugkeren en zingend aankomen in Sion..."

In tSanh 13.1 voert R.Joshua als argument voor het ingaan van de woestijngeneratie in de rust, aan Psalm 116:6, "De HERE bewaart de eenvoudigen, ik was verzwakt, maar hij heeft mij verlost." En hij haalt ook Daniël 4:23 aan, ".....Houwt de boom om en vernietig hem, laat evenwel zijn wortelstomp in de aarde staan....." R.Joshua concludeerde op grond van deze teksten, dat God barmhartig zal zijn ten opzichte van de woestijngeneratie en hen de eeuwige rust zal laten ingaan.

Voor deze studie is het niet zozeer van belang om de hier weergegeven meningen verder te vergelijken en tegen elkaar af te wegen. Belangrijker is te concluderen dat hieruit onmiskenbaar naar voren komt dat de genoemde rabbijnen bij "rust" in Psalm 95 gedacht hebben aan de eeuwige rust in de toekomstige wereld, in een leven na de dood. Anders zou de vraag niet worden gesteld of de lang geleden gestorven woestijngeneratie uiteindelijk toch in de rust zal ingaan.

#### 6.4. Conclusie

Rekening houdend met de gegevens uit de teksten in Midrash Tehillim, Talmud en Tosefta kan worden gesteld dat de Midrash Tehillim zo gelezen mag worden, dat bij de rust uit Psalm 95 aan een concrete plaats werd gedacht, maar deze rust ook werd verbonden met de dynastie van David. Dat laatste doet een niet expliciet uitgesproken eschatologische interpretatie vermoeden van de rust als een rust in de toekomstige wereld. Dat vermoeden wordt ondersteund door uitspraken in de Talmud en Tosefta. Daaruit blijkt dat de rust uit Psalm 95 door een aantal rabbijnen geduid werd als de eeuwige rust in de toekomstige wereld, waarin de doden deel zullen hebben. Dat deze exegese ook in de eerste eeuwen CE al in Joodse kringen bekend was, is aannemelijk omdat uitspraken waaruit deze exegese blijkt, ook voorkomen in het tractaat tSanhedrin in de Tosefta, die uit de 3<sup>e</sup> eeuw stamt.

De vraag moet gesteld worden of de resultaten uit het onderzoek een voldoende basis zijn om met betrekking tot deze exegese te concluderen dat deze in de eerste eeuwen CE algemeen was in het Jodendom. Dat is niet het geval. Naast de in de bestudeerde teksten van Talmud en Tosefta genoemde rabbi's, die de rust opvatten als een situatie waarin de rechtvaardigen zullen verkeren in de toekomstige wereld, was er namelijk in de laatste eeuwen BCE en de eerste eeuwen CE een stroming die de rust in Psalm 95 uitlegde als de toestand die in het land Israel zou ontstaan als de Messias een nationale bevrijding van Israel tot stand gebracht zou hebben.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Urbach, Sages, 1975,651-653

## **7.Het antwoord op de onderzoeksvragen.**

### **a.Wat zijn de verschillen tussen de uitleg van Psalm 95 in de brief aan de Hebreëen en de Joodse uitleg hiervan in de eerste eeuwen van CE, zoals in de Midrash en bij Philo.**

#### **Hebreëen.**

De schrijver van de Hebreënbrief heeft de rust uit Psalm 95 zodanig geïnterpreteerd dat deze rust in Israëls verleden weliswaar verbonden was met het land Israel, maar dat de rust opgevat moet worden als een rust waarvan de belofte nog openstaat. Hoewel niet expliciet uitgesproken in de bestudeerde perikoop, is het aannemelijk dat het binnengaan in de rust in de Hebreëen twee aspecten kent. Enerzijds gaan mensen de rust al in tijdens dit leven door het geloof. De rust vindt anderzijds een uiteindelijke eschatologische vervulling in de toekomstige wereld, in het leven na de dood.

#### **Philo**

Philo geeft geen directe uitleg van Psalm 95, maar zijn visie op het thema rust kan wel uit zijn werken met een redelijke zekerheid worden vastgesteld. Philo is van mening dat er maar één ding in het universum is, dat rust en dat is God. Maar Gods rust is niet een rusten van alle bezigheden, maar een werken met een absoluut gemak, zonder zwoegen en lijden. Rust, sabbat, Gods scheppingswerk en de volmaakte aard van het getal zeven zijn voor Philo nauw met elkaar verbonden.

Mensen hebben toegang tot de rust van God indien zij een diepgaande kennis van Hem hebben en een deugdzaam en rechtvaardig leven leiden en zo een natuur hebben in overeenstemming met de aard van zeven. Diepgaande kennis van God, rechtvaardigheid en het betrachten van de deugd zijn eveneens de elementen die leiden tot geloof. Geloof is de bekroning daarvan. Geloof speelt geen directe rol bij het deel krijgen in de rust, alleen een indirecte, via de kennis, rechtvaardigheid en deugd.

Uit de bestudeerde teksten blijkt niet dat Philo het deelhebben van de mens aan de rust van God ook eschatologisch opvat.

#### **Midrash**

Uit de Midrash Tehillim kan worden geconcludeerd dat een aantal rabbi's bij de rust uit Psalm 95 aan een concrete plaats dacht, maar deze rust ook verbond met de dynastie van David. Dat laatste doet een niet expliciet gemaakte eschatologische interpretatie vermoeden van de rust in de toekomstige wereld. Dat vermoeden wordt ondersteund door uitspraken in de Talmud en Tosefta. Dat deze exegese ook in de eerste eeuwen CE bekend was, is aannemelijk omdat uitspraken waaruit blijkt dat de rust opgevat werd als eeuwige rust in een toekomstige wereld, ook voorkomen in tSanhedrin in de Tosefta, die uit de 3<sup>e</sup> eeuw stamt. Het is echter onwaarschijnlijk dat deze exegese onder rabbijnen toen algemeen aanvaard was.

### **b.Welke eventuele conclusies zijn er uit deze verschillen te trekken ten aanzien van een eventuele verschuiving in hermeneutiek en exegese van het vroege christendom ten opzichte van de joodse hermeneutiek en exegese in de eerste eeuwen CE.**

Op grond van de verschillende visies op de rust in Psalm 95 van de schrijver van de Hebreeënbrief, de Midrash en Philo zoals die naar voren komen in de resultaten van dit onderzoek, kan niet worden geconcludeerd dat er een grote verschuiving in exegese en hermeneutiek van het vroege christendom ten opzichte van het Jodendom heeft plaatsgevonden in de eerste eeuwen CE, met betrekking tot de rust in Psalm 95.

Door de totaal anders gerichte visie van Philo, speelt zijn uitleg van de rust in Psalm 95 in het vroege christendom geen rol. Het is een stem uit een andere denkwereld. Een wereld die wel door de toenmalige christenen werd begrepen, maar niet bepalend werd voor hun Schriftuitleg..

Het verschil tussen de uitleg van de rust in Psalm 95 van de schrijver van de Hebreeënbrief en de Midrash Tehillim is minder groot. Weliswaar geeft de schrijver van de Hebreeënbrief veel uitdrukkelijker een eschatologische invulling aan deze rust, in de zin van een rust in de toekomstige wereld. Maar op basis van teksten in Talmud en Tosefta is aannemelijk dat de relatie die in de Midrash Tehillim gelegd wordt tussen de rust en de dynastie van David eenzelfde eschatologische duiding inhield. Op basis van de teksten in de Tosefta moet worden geconcludeerd dat deze Joodse exegese al in de eerste eeuwen CE bestond, zij het dat deze waarschijnlijk niet algemeen aanvaard was.

Aannemelijk is dat de Hebreeënbrief naast de rust in de toekomstige wereld, ook weet heeft van het reeds hier en nu ingaan van mensen in de rust door het geloof. Dat aspect komt niet naar voren in de onderzochte rabbijnse teksten.

De rabbijnse exegese kende een sterke nadruk op het lokale aspect van de rust, gerelateerd aan het land Israel, Jeruzalem en Siloh. God rustte al in de tijd daar. De Hebreeënbrief kent het lokale aspect van de rust niet, maar stelt eveneens dat God al in de tijd rust.

Er zijn dus wel enkele opmerkelijke verschillen tussen de exegese van de rust in Psalm 95 in de onderzochte rabbijnse teksten en de exegese daarvan in de Hebreeënbrief. Maar dat er daarbij sprake zou zijn van een verschuiving in hermeneutiek en exegese van het vroege christendom ten opzichte van het Jodendom kan niet uit deze studie worden geconcludeerd.

### Ten slotte

Uit de resultaten van deze studie mag echter niet de conclusie worden getrokken dat er in zijn algemeenheid nauwelijks of geen verschillen zouden zijn tussen de Schriftuitleg in Hebreeën en in Midrash Tehillim. Er bestaan namelijk grote verschillen in hermeneutiek tussen beide geschriften. Bij een bredere beschouwing van de Hebreeënbrief blijken die verschillen in de eerste plaats uit het feit dat de schrijver een “exegetical approach of finding Christ in the Scriptures” heeft.<sup>56</sup> Die benadering van de Schrift is niet te vinden in de Midrash Tehillim.

Een ander belangrijk verschil betreft de hermeneutiek van de Tempel. De Tempel is in de rabbijnse exegese prominent aanwezig. In Hebreeën is de Tempel niet aanwezig en de tempelcultus wordt volledig christologisch uitgelegd.

---

<sup>56</sup> Kistemaker, *Psalms citations*, 1961,131

## Bibliografie

- Allen, D.M., 'More than just Numbers: deuteronomic Influence in Hebrews 3:7-4:11.'; *Tyn Bull* 58 (1,'07) 129-149.
- Bénétreau ,S., 'Le repos du pèlerin (Hebreux3,7-4,11)'; *Etudes Theologiques et Religieuses*,78(2,'03) 203-223
- Braude,W.G., *The Midrash on Psalms*, New Haven, Yale University Press, 1959
- Gordon, R.P., *Hebrews*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2008
- Graham,H., *Hebrews and Hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press,1980.
- Guthrie,G.H., *The structure of Hebrews, A Text-Linguistic Analysis*: Brill, Leiden, 1994
- Hengel,M., *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*.Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck). 1994
- Hoch Wray,J., *Rest as a Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1998.
- Hofius,O.,*Katapausis; Die Vorstellung vom endzeitliche Ruheort im Hebräerbrief*. Tübingen, J.C.B.Mohr, 1970.
- Hyman, A.B. *Torah Hakethubah Vehemessurah* , Tel Aviv, Dvir Publishing Co. Tel Aviv
- Johnson, L.T., *Hebrews, a Commentary*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2006.
- Kistemaker,S., *The psalm citations in the epistle to the Hebrews*, Amsterdam, Wed. G. van Soest NV. 1961
- Klauck, H.J., *Ancient Letters and the New Testament*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2006
- Laansma ,J.,*I Will Give You Rest*. Tübingen, Mohr Siebeck,1997.
- Moyise,S. and Menken, M.J.J.,(red),*Psalms in the New Testament*. London, T&T Clark International, 2004.
- Mulder,M.J.,(red),*Mikra,text,translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Judaism and early Christianity* , Assen/Maastricht, Van Gorcum,1988
- Roelofse,M.,*Ingaan in de rust*,Utrecht, UU,masterscriptie, 2008.
- Sowers, S.G., *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*, Zürich, EVZ-Verlag, 1965
- Stemberger, G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, Verlag C.H.Beck,1992

Urbach, E., *The Sages, their concepts and beliefs*, Jeruzalem, Magnes Press, 1975

Van de Kamp, H.J., *Hebreeën. Geloven is volhouden*. Kok Kampen, 2010.

Williamson, R., *Philo and The Epistle to the Hebrews*, Leiden, E.J.Brill, 1970

Wills, L. 'The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity.', *Harvard Theologic Review (HTR)* 77 (1984), 277-99