

Een man met vele gezichten...

Over de positie van de rabbijnen in een veranderende context

Eindwerkstuk aangeboden aan:
Dr. H. L. M. Ottenheijm
Departement Godgeleerdheid
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

Als onderdeel van de cursus:
Bacheloreindwerkstuk GG-VBT100

Hans-Dieter de Smit
3478335
12 juli 2012

Inhoudsopgave

<i>Inleiding</i>	3
<i>Hoofdstuk 1: het bronmateriaal van de historiografie van het Jodendom</i>	4
Juridische bronnen: Romeinse wetgeving	4
Archeologie	5
Christelijke schrijvers	5
Rabbijnse literatuur	6
Historiografische problemen	7
Concluderende opmerkingen	7
<i>Hoofdstuk 2: Historiografie van het Jodendom in de Talmoedische periode</i>	8
Kenmerken van de (niet-) Israëlische historiografie	8
H. Graetz	8
Israëlische historiografie: G. Alon, E.E. Urbach	9
Niet-Israëlische historiografie: E. Goodenough, J. Neusner	10
L. Levine en D. Boyarin	10
De laatste jaren van de 20 ^e eeuw	11
Concluderende opmerkingen	11
<i>Hoofdstuk 3: politieke dimensie: de rabbijnen in een veranderende context</i>	11
De grote christenvervolgingen en de bekering van Constantijn	12
Eeuw van de concilies	13
Hoogtij van het Patriarchaat?	14
Rabbijnse macht?	15
Concluderende opmerkingen	16
<i>Hoofdstuk 4: Sociaal-Culturele dimensie: wereld van de rabbijnen</i>	16
Wereld van de rabbijnen	17
Urbanisatie, Institutionalisering en veranderende houding	17
De iconografie in de synagogen	19
Joodse mysterie religie?	19
‘Epigraphical Rabbis’	20
De visie van de rabbijnen	21
Concluderende opmerkingen	22
<i>Hoofdstuk 5: Religieuze dimensie: rabbijnse literatuur in context</i>	23
Rabbijnse literatuur: werkelijkheid of ideaal?	23
De vierde eeuw: hoop en teleurstelling	24
Rabbijnen als ideologen?	25
Concluderende opmerkingen	25
<i>Conclusie</i>	26
<i>Bibliografie</i>	28

Inleiding

De vierde eeuw na Chr. was een periode, dat veel veranderingen heeft gebracht voor zowel de Joden als de christenen. Het christendom werd van een vervolgd minderheidsreligie tot een begunstigde groepering die steeds meer invloed kreeg, van een religie die aan het begin van de vierde eeuw zwaar werd vervolgd naar een begunstigde religie, waarin de katholieke orthodoxie haar prominente plaats heeft ingenomen. Dit had ook gevolgen voor de Joden, die moesten reageren op deze nieuwe context, waarin veel van de Joodse religieuze geschriften ontstonden. Wanneer de historiografie de positie van de rabbijnen in de vierde eeuw beschrijft, worden echter ook enkele historiografische problemen zichtbaar op politiek, sociaal-cultureel en religieus gebied. Hoofdvraag die ik daarbij wil beantwoorden is: *hoe beschrijft de (Israëlische) historiografie de positie van de rabbijnen binnen het Jodendom in politiek, sociaal-cultureel en religieus opzicht in de 4^e eeuw na Chr., naar aanleiding van de politieke en religieuze ontwikkelingen in deze periode?*

Om deze vraag te kunnen beantwoorden zal ik de volgende stappen ondernemen: eerst zal ik een overzicht geven van het beschikbare bronmateriaal uit de vierde eeuw, samen met een overzicht van de historiografische problemen. Dit zal dan ook besproken worden in het eerste hoofdstuk. Daarna zal ik een kort overzicht geven van de 20^e-eeuwse historiografie in hoofdstuk 2. De hoofdstukken die daarop volgen zullen in het teken staan van de manier waarop de historiografie de positie van de rabbijnen in de vierde eeuw beschrijft in politiek, sociaal-cultureel en religieus opzicht. In de conclusie zal ik tot de beantwoording komen van de hoofdvraag en de verschillende historiografische visies evalueren. Aan het eind vindt u dan nog de bibliografie.

Hoofdstuk 1: Het bronmateriaal uit de vierde eeuw

Om de vraag te kunnen beantwoorden hoe de historiografie de positie van de rabbijnen in de vierde eeuw beschrijft, dient er eerst gekeken te worden naar het beschikbare bronmateriaal. Het beschikbare bronmateriaal is te verdelen in vier groepen: juridische bronnen, de archeologie, christelijke schrijvers en de rabbijnse literatuur.

Juridische bronnen: kerkelijke en Romeinse wetgeving

De juridische bronnen zijn een belangrijke bron voor de historiografie, en dan vooral de wetgeving. Met de grote veranderingen in de vierde eeuw op religieus gebied kon het niet anders dan dat er ook voor de Joden bepaalde zaken zouden gaan veranderen. Het is niet juist om te stellen dat vanaf keizer Constantijn de Joden opeens een gemarginaliseerde en illegale groep werden. Wel kan gesteld worden dat zowel de Romeinse overheid als de kerk de juridische status van Joden ging herdefiniëren.

Al op het concilie van Elvira in 306 werd door de kerk pogingen ondernomen om de Joden te isoleren en te proberen de invloed van het Jodendom op christenen zo veel mogelijk te beperken (Shanks Ed., 1992, p. 236). Zo werd het christenen en Joden verboden om samen te trouwen of voor een christen om een Joodse bijvrouw te hebben. Daarnaast werd het verboden om elke vorm van Joodse gastvrijheid aan te nemen en mochten Joden niet meer de akkers van christenen inzegenen. Deze wetgeving werd het meeste zichtbaar in het oostelijk deel van het Romeinse Rijk. Daar vormden de Joden een meerderheid en hadden daarmee waarschijnlijk nog de meeste invloed op de christelijke gemeente (Shanks Ed., 1992, p. 236). Het meest duidelijke voorbeeld van de scheiding die de kerk wilde aanbrengen is de vaststelling van de datum van Pasen, dat voor het concilie van Nicea in 325 nog werd bepaald door het Joodse Pesach feest. Enkele concilies in het Oost-Romeinse Rijk verboden christenen om een aandeel te hebben in de Joodse liturgie of het bezoeken van een synagoge. Dit refereert waarschijnlijk naar een gebruik waarbij niet-Joden bepaalde handelingen in de liturgie uitvoerden, die voor Joden zelf verboden waren.

Naast deze kerkelijke pogingen werd ook door de Romeinse overheid pogingen ondernomen om de status van Joden te herdefiniëren. Ook al bleef het Jodendom de status van *religio licita* behouden, werden er toch allerlei maatregelen genomen. Het werd moeilijker voor een Jood om een niet-Joodse slaaf te hebben en er werd zelfs bescherming aangeboden aan Joden, die hun religie achter zich lieten. Ook de synagoge ontkwam niet aan de nieuwe wetgeving. Aan het eind van de vierde eeuw waren er steeds meer aanvallen tegen de synagoge gericht: de synagoge was het symbool van het religieuze en sociale leven van de Jood. Hoewel er in 387 een edict werd uitgevaardigd dat de synagoge in bescherming nam en in 423 het verbranden of vernielen van een synagoge werd veroordeeld, konden synagogen toch worden geconfisqueerd voor christelijke doeleinden (Shanks Ed., 1992, p. 246).

Archeologie

Een andere belangrijke bron voor de historiografie is de archeologie. Vooral na het uitroepen van de staat van Israël in 1948 kwam het onderzoek op het gebied van de archeologie goed op gang, en werden er steeds meer nieuwe vondsten gedaan. Een geleerde als Meyers benadrukt sterk het belang van de archeologie voor het interpreteren van teksten. Hij geeft hiervoor vier argumenten: de archeologie biedt informatie die niet in teksten is te vinden, het biedt de mogelijkheid om tot een beter verstaan van een tekst te komen, archeologische vondsten spreken het literaire materiaal vaak tegen en de archeologie kan de historiciteit van teksten juist bevestigen (Meyers & Strange, 1981, p. 28-29). Het derde argument lijkt niet te passen in de lijst van argumenten, maar Meyers benadrukt dat juist wanneer de archeologie en de tekst met elkaar in conflict zijn, dit mogelijkheden biedt om de tekst te verduidelijken.

Veel synagogen zijn met behulp van de archeologie aan het licht gekomen. Zowel in Beth She'arim als in Ein Gedi zijn synagogen opgegraven, die te dateren zijn uit de vierde eeuw en een licht werpen op de manier waarop de synagoge vorm werd gegeven. Vaak was de façade van de synagoge gericht naar Jeruzalem en is te zien dat synagogen vanaf de derde eeuw een speciale plaats hebben voor de Thora. Op deze manier wordt duidelijk dat de bestudering van de Thora steeds belangrijker werd in de synagoge (Meyers & Strange, 1981, p. 145). De belangrijkste vondst voor de vierde eeuw is misschien nog wel de Ḥammath synagoge, opgegraven in Tiberias, waar afbeeldingen van de Griekse god Helios zijn gevonden. Ook in dit voorbeeld, waar deze vondst uit de archeologie in conflict lijkt te zijn met de rabbijnse literatuur, kan zij juist wel beter inzicht geven bij het benaderen van de rabbijnse literatuur.

Christelijke schrijvers

Naast de genoemde juridische bronnen en de archeologie, is ook het bronmateriaal van christelijke schrijvers aanwezig. Kerkvaders als Augustinus, Chrysostomos, Hiëronymus en Ambrosius, maar ook de geschiedschrijver Eusebius van Caesarea, waren allemaal tijdgenoten. Ze hebben op hun eigen manier geschreven over het Jodendom, vaak niet in positieve zin. Waarschijnlijk is dit te wijten aan de nieuw verworven machtspositie van het christendom en het feit dat de enkele Joodse opstanden van de vierde eeuw een voedingsbodem creëerden voor de negatieve uitingen van kerkvaders. De Jood die wordt beschreven in de werken van deze schrijvers uit de vierde eeuw is niet eens een mens meer, hij is een monster en slechts een theologische abstractie. De Joden werden gezien als een volk dat het had verspeeld bij God, waardoor de beloften voor het Joodse volk nu waren overgegaan op de kerk (Parkes, 1974, p. 158).

Enkele voorbeelden van schrijvers uit de vierde eeuw bevestigen het bovengenoemde. Hillary van Poitiers, die leefde van 300 tot 368 na Chr. en bisschop was van Poitiers, weigerde zelfs om een Jood aan te spreken. In zijn commentaar op psalm 52 laat Hillary zien dat de Joden een volk waren dat de zegen van God had ontvangen, maar tegelijkertijd diezelfde zegen had verworpen. Ook Eusebius van Caesarea, een tijdgenoot van Constantijn de Grote, had min of meer dezelfde gedachtegang: het christendom is superieur ten opzichte van het Jodendom. Vervolgens maakt Eusebius een scherp onderscheid tussen de Hebreeuw en de Jood.

De aartsvader kan gezien worden als de Hebreeuw die het christendom verwachtte, maar de Jood is gecorrumpeerd door de wetgeving (Parkes, 1974, p. 162). Ook Ambrosius van Milaan had geen goed woord over voor de Joden. In een brief aan de keizer, waarin hij bepleit dat hij niet hoeft te betalen voor de schade aan een synagoge, wordt zijn visie scherp neergezet: hij weigert te betalen voor een plek van ongeloof en onreinheid (Parkes, 1974, p. 167). Als laatste voorbeeld is Chrysostomos te noemen die ook in zijn eigen preken zich uiterst negatief uitlaat over de synagogen:

'A place where a prostitute offers her wares is a house of prostitution. But the synagogue is not only a house of prostitution and a theater, it is also a hideout for thieves and a den of wild animals.' (Shanks Ed., 1993, p. 246).

Rabbijnse literatuur: Mishna, Talmoed en Midrasjim

Zowel na de val van Jeruzalem als na de beëindiging van de Bar Kochba opstand, volgde een periode van politieke en religieuze onderdrukking. De Joodse opstanden, gecombineerd met de onderdrukking die volgde, waren één van de oorzaken voor het codificeren van de traditiematerialen (EJ, volume 19, 2007, p. 505). Immers in een tijd van politieke instabiliteit, waarbij veel leraren om het leven kwamen, ontstaat de noodzaak om de traditie te codificeren. Daarnaast is er de pragmatische oorzaak te noemen: de traditiematerialen werden teveel om te onthouden en moesten worden opgeschreven. Ook bestonden er al schriftelijke notities en was het een manier om het gezag van de rabbijnen te institutionaliseren en codificeren. Op deze manier kreeg de grote Halachische traditie haar vorm, dat de literaire productie van de *Tannaim* wordt genoemd. *Tanna*, dat is ontleend aan het Aramees, verwijst dikwijls naar de leraren die worden genoemd in de Mishna en de naam voor de Tannaitische periode is hieraan ontleend (EJ, volume 19, 2007, p. 505).

De Mishna is één van de onderdelen van de Tannaitische literatuur, namelijk de ordening van Halachische formuleringen in bepaalde categorieën. Het is een compilatie van 62 traktaten in zes verschillende ordes: gebed, feestdagen, vrouwen, juridisch, heilige offers en reinheid. De ordes zijn opgebouwd van klein naar groot en de opbouw van de Mishna faciliteert de studie van de Halacha. Vooral Rabbi Akiva en zijn leerlingen hebben een enorme bijdrage aan dit werk geleverd, maar het kreeg volgens de traditionele visie zijn eindredactie pas onder Jehuda haNasi aan het einde van de derde eeuw (Stemberger, 1979, p. 62). De Mishna geeft Halachische posities weer, maar geeft vaak geen eenduidig antwoord. Ook kan de redacteur vaak op een subtiele wijze zijn voorkeur van een bepaald standpunt aanduiden. De Mishna vormt de basis voor de later ontwikkelde Talmoed.

Een volgend belangrijk religieus werk is de Tosefta. Letterlijk betekent Tosefta een bijkomende aanvulling wat de inhoud van de teksten goed weergeeft. Het is een Halachisch werk dat overeenkomt met de structuren van de Mishna en wordt daarom ook wel het zusje van de Mishna genoemd (Strack & Stemberger, 1996, p. 150). Het is geschreven in Mishna Hebreeuws en is bijna vier keer zo groot als de Mishna.

Talmoed (*lamad: leren, onderwijzen (piel)*) betekent studie tegenover *Ma'ash* dat zoiets als 'daad' betekent. Het gaat voornamelijk om instructie en bewijsvoering

vanuit de Thora. Het kan synoniem zijn aan Midrash, maar het kan ook de complete traditionele studie betekenen, voortkomend uit de interpretatie van de Mishna. Er is een onderscheid tussen de Palestijnse Talmoed en de Babylonische Talmoed. Vaak wordt de Babylonische Talmoed simpelweg de Talmoed genoemd, de Talmoed *par excellence* (Strack & Stemberger, 1996, p. 191). Waarschijnlijk is de Palestijnse Talmoed aan het einde van de vierde eeuw en de Babylonische Talmoed aan het eind van de 5^e eeuw afgesloten.

Als laatste belangrijk onderdeel van de rabbijnse literatuur moet de Midrash worden genoemd. Midrash is afgeleid van het werkwoord *darash* dat 'zoeken' of 'vragen naar' betekent. In het rabbijnse jargon heeft het meer de betekenis van onderzoeken of bestuderen, waardoor het op gelijke voet wordt gesteld met de Talmoed. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen Haggadische en Halachische Midrasjim waarbij de scheidingslijn niet altijd duidelijk is vast te stellen (Strack & Stemberger, 1996, p. 239). Het genre Midrash is niet te reduceren tot alleen de exegetische van een tekst, maar omhelst in zijn algemeenheid het uitleggen en het relevant maken van een Bijbeltekst. De Bijbel wordt vanuit de Bijbel uitgelegd, elk vers kan met een ander vers worden uitgelegd, aangezien de rabbijnen het als een eenheid beschouwden. Er is dus altijd sprake van een specifieke verwijzing naar teksten uit de Thora.

Belangrijk om bij dit genre te noemen zijn vooral de exegetische Midrasjim die hun eindredactie kregen in de vierde eeuw. Hierbij moet Genesis Rabbah worden genoemd, evenals Klaagliederen Rabbah. De vele Midrasjim die in de vierde eeuw geschreven worden kunnen onder andere worden verklaard door de nieuwe context: de exegetische claims van het christendom moesten kunnen worden geweerd (Shanks ed., 1992, p. 232).

Historiografische problemen van de vierde eeuw

Vanuit de historiografie worden, met behulp van het beschikbare bronmateriaal, enkele problemen uit de vierde eeuw aangereikt, die zich afspelen op de deelgebieden politiek, sociaal-cultureel en religieus. Op politiek vlak staan vragen centraal naar de politieke posities van de rabbijnen in de vierde eeuw en hoe er gereageerd werd op de nieuwe context, waarin het christendom een nieuwe machtspositie had verworven. Op sociaal-cultureel vlak staat de vraag centraal naar de sociale positie van de rabbijnen in de Joodse gemeenschap; vormden de rabbijnen een aparte sociale klasse of vormden ze toch een groot onderdeel van de samenleving? Bij beantwoording van deze vragen zijn de juridische bronnen en de christelijke schrijvers ook van belang. Ook de archeologische bronnen, vooral de iconografie in de synagogen in de vierde eeuw, leveren vragen op met betrekking tot de positie van de rabbijnen. En tot slot op religieus vlak moet de vraag worden gesteld naar de aard van de rabbijnse literatuur in de vierde eeuw.

Concluderende opmerkingen

In dit eerste hoofdstuk heb ik een overzicht gegeven van het aanwezige bronmateriaal voor de historiografie. Dit bestaat uit de uitgevaardigde wetgeving, de archeologie, de christelijke schrijvers en kerkvaders en tot slot de rabbijnse literatuur zelf. Het zijn deze bronnen die de historiografie tot haar beschikking heeft bij het beschrijven van de positie van de rabbijnen in de vierde eeuw. Toch moet er ook een kanttekening bij worden geplaatst, aangezien vaak nog niet duidelijk is welke

conclusies er aan de bronnen moeten worden verbonden. Dit komt door het feit dat de aard van de bronnen verschillend is ten opzichte van elkaar. Een uitgevaardigde wet, die valt onder de juridische literaire bronnen, kan niet op dezelfde manier worden benaderd als de Talmoed dat een religieus geschrift is. Met de evaluatie van de antwoorden, die de historiografie geeft op de historiografische problemen, moet hiermee rekening worden gehouden.

Voordat deze problemen worden uitgewerkt in de verschillende dimensies is het voor de context van belang om een kort overzicht te geven van de 20^e-eeuwse historiografie van het Jodendom en de geleerden daarbij te analyseren.

Hoofdstuk 2: Historiografie van het Jodendom in de Talmoedische periode

In het vorige hoofdstuk heb ik een overzicht gegeven van de bronnen, die de historiografie tot haar beschikking heeft. In dit hoofdstuk staat de 20^e-eeuwse historiografie van het Jodendom in de Talmoedische periode centraal. Leidvraag daarbij is wat kenmerkt de 20^e-eeuwse historiografie van het Jodendom en de verschillende benaderingen van geleerden daarin?

Kenmerken van de (niet-)Israëlische historiografie

Seth Schwartz maakt in zijn artikel in *The Handbook of Jewish Studies* een pragmatisch onderscheid door de 20^e-eeuwse historiografie van het Jodendom in de Talmoedische periode in twee groepen te verdelen: Israëlisch en niet-Israëlisch (Schwartz, 2002, p. 81). Een karakteristiek, die gedeeld wordt door beiden groepen tot aan het jaar 1970, is dat ze een zeer positivistische benadering kennen ten opzichte van rabbijnse literatuur (Schwartz, 2002, p. 81).

Toch zijn er ook duidelijke verschillen aan te geven. Zowel de Israëlische als vroeg Zionistische historiografie kennen hun eigen specifieke bewuste interesses, en dan vooral een sterke nadruk op de eigen Joodse geschiedenis. Dit in tegenstelling tot de niet-Israëlische historiografie, waarin de Joodse geschiedenis een minder grote rol speelt. Een ander verschil is dat zowel de Israëlische als de niet-Israëlische historiografie beiden uitgaan van verschillende sociale en cultuurhistorische vooronderstellingen. Zo zal de niet-Israëlische historiografie, meer dan de Israëlische historiografie, eerder de theorie onderschrijven dat het Jodendom in de Laat Antieke Oudheid veelal was gehelleniseerd.

Beide groepen hebben hun vertegenwoordigers, met als belangrijkste voor de Israëlische historiografie Alon en Urbach, en voor de niet-Israëlische historiografie Goodenough en Neusner (Schwartz, 2002, p. 81). Voordat deze geleerden geanalyseerd worden, kijken we eerst naar een prominente naam binnen de 19^e-eeuwse historiografie.

H. Graetz

De eerste grote naam die genoemd moet worden binnen de historiografie is Heinrich Graetz. Hoewel hij buiten de focus van de 20^e eeuw valt kan hij niet ongenoemd blijven, aangezien zijn historiografie en visie op het Jodendom een paradigma vormde tot zelfs in de tweede helft van de 20^e eeuw. Volgens Graetz hadden de Joden ook na de verwoesting van de Tweede Tempel een nationale geschiedenis. Het

Jodendom onderging een restauratie onder Yochanan ben Zakai, die een gecentraliseerde institutie oprichtte dat het Joodse nationale en religieuze leven waarborg. Yabneh werd de nieuwe plek waar een hersteld Sanhedrin zich zou vestigen, nauw verbonden met het Patriarchaat (Graetz, vol. II, 1893, p. 325). Graetz benadrukt dat het Sanhedrin onder Yochanan een voortzetting was van het oude Sanhedrin voor de verwoesting van de Tweede Tempel, met dezelfde religieuze en juridische rechten. Op deze manier werd het religieuze leven van het Jodendom gewaarborgd en werd er zorg gedragen voor eenheid in kwesties rondom de Halacha. Ook na de Bar Kochba opstand werd het Sanhedrin opnieuw ingesteld, dat door Graetz wordt gezien als wederom een geslaagde poging om het religieuze leven te waarborgen. Hoewel de invloed van de genoemde instituties pas onder Jehuda HaNasi op een hoogtepunt stond aan het begin van de derde eeuw, is er na die periode een afname te zien. De interne oppositie groeide steeds meer, waardoor uiteindelijk zowel het Sanhedrin en het patriarchaat aan het begin van de vijfde eeuw verdwenen (Graetz, vol. II, 1893, p. 618).

Israëlische historiografie: G. Alon en E.E. Urbach

Het paradigma van Graetz werd bijna in zijn geheel overgenomen door de historiografie in de 20^e eeuw. Daarentegen bestond er niet altijd consensus over enkele details, zoals over de vraag wie als de eerste patriarch kon worden beschouwd. Gedalyah Alon en zijn volgelingen, die de hoofdstroom vormden binnen de Israëlische historiografie in de 20^e eeuw, werkten de idee van Graetz over het karakter van het Joodse nationale leven na de verwoesting van de Tweede Tempel verder uit. In Jeruzalem specialiseerde Alon zich in het Talmoedische en Klassieke onderzoek, en werd één van de grootste historici. Hij gebruikte de geschiedenis van de Halacha en verhalen uit de Talmoed om een economische, politieke en sociale reconstructie te geven van de Joodse geschiedenis (Schwartz, 2002, p. 84). Veranderingen in Halachische teksten weerspiegelden dan een politieke of sociale verandering, ook al onderschreef Alon ook dat de rabbijnse literatuur een eigen dynamiek kent.

Alon domineerde de Israëlische historiografie na 1950, waarbij het Joods nationalisme na de verwoesting van de Tweede Tempel en hun verzet tegen Rome centraal bleven staan. Deze plaats zou Alon echter niet lang behouden. Het veld van onderzoek werd namelijk overspoeld met nieuw materiaal, voornamelijk uit de archeologie (Schwartz, 2002, p. 90). Daarnaast moet worden gezegd dat Alon weinig aandacht heeft besteed aan de Laat Antieke Oudheid, dat te maken heeft met zijn vroege overlijden. Zelfs wanneer zijn leerlingen zich met deze periode bezig hielden, kwamen ze niet verder dan tot aan Constantijn de Grote. De periode die daarop volgde werd vaak overgelaten aan classicisten. Ook werden er nieuwe deelgebieden onderzocht in de historiografie, bijvoorbeeld op het gebied van de economie en de sociologie, die door Alon vaak onderbelicht bleven (Schwartz, 2002, p. 91).

Tot slot moet E.E. Urbach nog worden genoemd in de historiografie, omdat hij veel gebruik maakte van de sociologische benadering. Het verschil tussen Alon en Urbach is niet puur methodologisch. Ook Urbach focuste op de Halacha. De Joden waren verenigd als één volk en Urbach had een geïnstitutionaliseerde historiografie. Urbach

benadrukte echter meer de historische context van de rabbijnse literatuur en heeft meer gebruik gemaakt van de archeologie in tegenstelling tot Alon (Schwartz, 2002, p. 88).

Urbach spreekt, vanuit de sociologische benadering, over de klasse van de 'Sages', die al ontstond na de opstand van de Maccabeeën. Er was echter nog geen sprake van een georganiseerde bureaucratie. Na de verwoesting van de Tweede Tempel veranderde de sociale positie van deze Sages. Zij constitueerden het Sanhedrin en vormden de nieuwe prominente klasse (Heszer, 1997, p. 26). De rabbijnen waren dus meer politieke leiders en hadden een belangrijke sociale positie.

Niet-Israëliische historiografie: E. Goodenough en J. Neusner

Goodenough was een geleerde uit de Verenigde Staten, die zich specialiseerde in de studie naar het Jodendom in de Laat Antieke Oudheid. Goodenough legde meer de nadruk op de culturele benadering bij de bestudering van het Jodendom. Hij schreef zijn dissertatie over de theologie van Justinus Martyr en ontdekte dat ook het Jodendom in de Oudheid veel Hellenistische elementen bevatte (EJ, volume 7, 2007, p. 755). Als hoogleraar Nieuwe Testament aan de universiteit van Yale, verzamelde Goodenough veel bronnen met betrekking tot de Joodse iconografie. De Joodse iconografie was, volgens Goodenough, kunst die direct ontleend was aan de omliggende cultuur. Het was dus daarmee een uiting van de eigen hellenistische Joodse religiositeit, waarbij de positie van de rabbijnen erg marginaal was. Hoewel het werk van Goodenough tot veel kritiek leidde, vooral op het subjectivisme van de eigen interpretatie van de bronnen, moet het werk van Goodenough tot de standaardwerken worden gerekend binnen de historiografie (Schwartz, 2002, p. 99).

Een meer literaire benadering werd gegeven door Jacob Neusner. Hij was erg enthousiast over het werk van Goodenough, vooral over de marginaliteit van de positie van de rabbijnen (Schwartz, 2002, p. 100). Iemand anders die ook veel invloed had op Neusner was Morton Smith, die de theorie beoogde van een synoptische benadering ten aanzien van de rabbijnse literatuur.

De latere werken van Neusner hadden een enorme invloed op de historiografie. Hij creëerde een grote mate van scepticisme ten aanzien van het extraheren van historische elementen uit rabbijnse wetten en anekdoten. De focus moest juist meer liggen op de historische factoren die de inhoud van zulke teksten hadden beïnvloed. De idee van de rabbijnen als marginale groep werd nu breed overgenomen, en ze werden gereduceerd tot slechts een element binnen het Jodendom (Schwartz, 2002, p. 101). Neusner heeft nog veel meer geschreven en heeft daarmee echt een stempel gezet op het niet-Israëliische onderzoek dat hoogstwaarschijnlijk niet meer geëvenaard gaat worden.

L. Levine en D. Boyarin

De volgende prominente geleerden die tot slot moeten worden genoemd zijn Levine en Boyarin. Levine betoogd, net als Urbach, dat de rabbijnse beweging is te bestempelen als een aparte klasse, als een religieuze elite die van tijd tot tijd ook politieke invloed bezat. De sociale positie van de rabbijnen veranderde ten tijde van Jehuda HaNasi en met behulp van de Romeinse autoriteiten was Jehuda in staat om prominente plekken vast te stellen voor de rabbijnen. Kritiek op het werk van Levine

is voornamelijk gericht op de methodologie van onderzoek: hoewel Levine erkent dat de rabbijnse literatuur tendentiekus is, bepleit hij toch dat er wel enige historische feiten uit zijn te extraheren (Levine, 1989, p. 17-18).

Tot slot moet de naam worden genoemd van Daniel Boyarin, die een eigenzinnige visie heeft op de rabbijnse literatuur, voortkomend uit de postmoderne literaire benadering van de rabbijnse literatuur. Als groot tegenstander van het zionisme legde hij voornamelijk de nadruk op het rabbijns Jodendom uit de Diaspora. Dit staat volgens Boyarin recht tegenover de nationale kijk op het Joodse verleden, waarbij de altijd al aanwezige eenheid van het Joodse volk wordt benadrukt. Ook heeft Boyarin een hoeksteen gelegd voor de moderne studie naar de rabbijnse literatuur door het introduceren en benadrukken van het concept van *gender* (EJ, volume 4, 2007, p. 109). Boyarin kan gezien worden als een van de grootste geleerden van het vroege Jodendom, waarbij hij op een veelzijdige manier de hedendaagse intellectuele kwesties kan benaderen.

De laatste jaren van de 20e eeuw

Vanaf de laatste decennia van de vorige eeuw vindt er een verschuiving plaats in het wetenschappelijk onderzoeksveld, dat op vier manieren zichtbaar wordt. Zo is er allereerst te zien dat in Europa en Amerika, geleerden zich steeds meer afzetten tegen Goodenough en het scepticisme van Neusner. Daarnaast is er in Israël steeds meer reactie op het naïef zionistische historisme. Ook is er een verschuiving waar te nemen van studies van het Jodendom in de Laat Antieke Oudheid, naar studies van het Jodendom in de moderniteit. Een laatste ontwikkeling is dat steeds meer geleerden sterk beïnvloed zijn door de postmoderne literaire theorie, met als grootste vertegenwoordiger Daniel Boyarin (Schwartz, 2002, p. 108).

Concluderende opmerkingen

Concluderend valt op te merken dat het 20^e-eeuwse onderzoeksveld van de historiografie erg veelzijdig is. Hoewel de institutionele benadering van Graetz een prominente plek had verworven, is te zien dat er in de tweede helft van de 20^e eeuw er meer verschillende benaderingswijzen worden toegepast. Goodenough heeft een culturele benadering, en Urbach en Levine, maar ook een geleerde als Hezser, gaan meer uit van een sociologische benadering. Neusner en Boyarin benadrukken meer de literaire benadering. Op deze manier wordt er uit het beschikbare bronmateriaal verschillende dingen belicht, die van belang zijn voor de historiografie.

Hoofdstuk 3: Politieke dimensie: de rabbijnen in een veranderende context

De verscheidenheid van de benaderingen van de historiografie, gecombineerd met de verschillende aard van het beschikbare bronmateriaal, heeft tot gevolg dat de meningen ten aanzien van de Joodse geschiedenis uiteenlopen. In de volgende hoofdstukken wil ik laten zien hoe de historiografie de positie van de rabbijnen in de vierde eeuw beschrijft. Hierbij rekening houdend met de nieuwe context van de vierde eeuw. De vierde eeuw heeft namelijk veel veranderingen met zich mee gebracht op zowel politiek als religieus gebied, waar eerst een kort overzicht van

gegeven zal worden. Onderwerpen staan dan centraal als de bekering van Constantijn en de kerkelijke concilies. Vervolgens wil ik kijken naar de manier waarop de historiografie de politieke positie van de rabbijnen beschrijft in deze nieuwe context.

De grote christenvervolgingen 303-311 en de bekering van Constantijn

De vierde eeuw kan voor de christenen misschien wel worden bestempeld als de eeuw van de overwinning. Waar aan het begin van de eeuw nog een poging wordt ondernomen om de religie helemaal weg te vagen, is er aan het eind sprake van een overwinning van de katholieke orthodoxie (Bowden, 2007, p. 33). Verschillende aspecten hebben geleid tot de vervolgingen. Zo was het idee van de christenen van de opstanding der doden en daarmee ook de teloorgang van de wereld, een concept dat veel tegenstand opriep. Daarnaast waren er verdenkingen over wat christenen nu precies deden. Ze werden gezien als mensen die orgieën organiseerden, iets waar Joden overigens ook al van werden beschuldigd. Ze zouden echt vlees en bloed tot zich nemen tijdens de eucharistie en ze werden zelfs beschuldigd van het eten van kinderen. Misschien wel de belangrijkste oorzaak voor de vervolgingen was het feit dat ze de keizer niet wilden aanbidden als een god (Hill, 2006, p. 55).

De vervolgingen begonnen aan het begin van de vierde eeuw met het uitvaardigen van een serie van edicten op 23 februari 303. Het waren edicten waarin Diocletianus en Galerius geboden om christelijke gebouwen te verwoesten, geschriften te verbranden, het confisqueren van kerkelijk bezit en het verlagen van de sociale status van een christen (Bowden, 2007, p. 35). In het jaar 311 maakte Galerius echter een einde aan de vervolgingen door het uitvaardigen van een edict, waarin hij bepaalt dat christenen de vrijheid hebben om samen te komen en kerken te bouwen (Bowden, 2007, p. 37). Hoewel de vervolgingen tot een einde waren gekomen, waren er grote gevolgen voor de kerk, waaronder het Donatisme waarin christenen die waren gezwicht onder de vervolgingen niet meer als echte gelovigen werden beschouwd (Leadbetter, 2000, p. 259).

Galerius stierf in 311 en liet een verdeeld rijk achter, waarbij de overgebleven keizers samen streden om de macht. Wanneer Constantijn de Grote aan de macht komt en zich bekeert tot het christendom gebeurt haast het onmogelijke. Slechts een korte tijd daarvoor kenden de christenen één van de grootste vervolgingen en nu stelde de keizer zich positief op ten aanzien van het christendom. Het edict van Milaan werd uitgevaardigd in 312 na Chr.:

'Each person shall be given the freedom to devote his mind to whatever religion he thinks best for himself [...]' (Hill, 2006, p. 72).

Hoewel het tot het einde van de eeuw zou duren voor het christendom officieel tot staatsgodsdienst werd uitgeroepen had het toch grote gevolgen voor de kerk. De christenen waren niet langer een afgescheiden marginale groep, de welvaart van de kerk nam toe en het gaf een sterk signaal af naar de bevolking: de heidense cultus was de keizer als patroon kwijt geraakt (Leadbetter, 2000, p. 267).

Eeuw van de concilies

Met de nieuwe context was er een andere christelijke visie nodig op de rol van de keizer en het Romeinse Rijk zelf. Er werd een nieuwe theologie van macht geformuleerd: de keizer was de aardse tegenhanger van de goddelijke Logos, waarbij God de piëtistische keizer zou belonen. Dit gekerstende beeld van keizer en keizerrijk, waar sommige christenen zelfs hun eschatologische verwachtingen voor opgaven, is één van de grootste erfenissen van de bekering van Constantijn (Leadbetter, 2000, p. 273). Vanaf de bekering van Constantijn gingen keizers zich ook bemoeien met kerkelijke en religieuze zaken. Zo stond Constantijn het in 318 toe dat de kerken hun eigen bisschoppen mochten aanstellen, waarvan de jurisdictie parallel liep met die van de Romeinse staat (Bowden, 2007, p. 39). Ook is het van belang om de positie van de keizer in de concilies te benoemen, vooral op het concilie van Nicea in 325 en het concilie van Constantinopel in 381.

Het eerste oecumenische concilie werd bijeengeroepen door keizer Constantijn in Nicea in 325 na Chr. vooral om het conflict rond Arius op te lossen. Arius, een presbyter in Alexandrië, stelde dat God zodanig uniek is dat geen schepsel in zijn Wezen kan delen, ook Christus niet. Christus was de incarnatie van de Logos, dat werd gezien als een schepsel. Weliswaar een perfect schepsel dat boven alle andere wezens staat, maar wel een schepsel aangezien zijn bron bij God zelf ligt (Davis, 1983, p. 52). Op dit concilie werden de eerste tekenen duidelijk zichtbaar dat de keizer steeds meer invloed kreeg in kerkelijke conflicten. Na het concilie schreef Constantijn aan de bisschoppen:

'[...] I thought it my primary duty to bring it about that the saintly multitudes of the Catholic Church shall preserve one Faith, a sincere charity and a profound reverence for the Almighty' ((Davis, 1983, p. 56)).

Er moet echter misschien wel een nuancering worden gegeven. Hoewel het de keizer was die het concilie bijeenriep, bleef de relatieve autonomie van de bisschoppen in dogmatische zaken intact aangezien de keizer niet mocht stemmen. Constantijn zat het concilie voor, maar er is geen aanwijzing dat hij ook echt gestemd heeft (Davis, 1983, p. 57). Echter toen de keizer in 336 de veroordeling van Arius weer terugdraaide werd de waarheid pijnlijk zichtbaar: in plaats van een keizer die de kerk vervolgde, was er nu een keizer die vertelde wat de kerk moest doen. Constantijn was heer en meester van het Romeinse Rijk en dus nu ook van de kerk (Hill, 2006, p. 81).

Vanaf keizer Gratianus en vooral vanaf keizer Theodosius I, zien steeds meer keizers zich genoodzaakt om zich te mengen in kerkelijke aangelegenheden. Met als belangrijkste voorbeeld Magnus Maximus en de ketterij van de Priscillianen. De reden waarom deze controverse zo belangrijk is, is vanwege het feit dat we voor het eerst zien dat christenen worden geëxecuteerd door andere christenen met een heterodoxe visie (Leadbetter, 2000, p. 282).

In februari 380 vaardigt keizer Theodosius I een edict uit dat het katholieke christendom, zichtbaar in de doctrines van de bisschop van Rome en de

geloofsbelijdenis van Nicea, de enige ware religie is. In 381 werd het concilie van Constantinopel bijeengeroepen dat een geloofsbelijdenis vast stelde: Christus is één in Wezen met de Vader, een natuurlijke eenheid dat *homoousios* wordt genoemd. Daarnaast wordt er over de Heilige Geest gesproken:

'...And in the Holy Spirit, the Lord and Giver of Life, Who proceeds from the Father, Who with the Father and the Son is jointly worshipped and jointly glorified...' (Davis, 1983, p. 122).

Dit heeft uiteindelijk de basis gelegd voor de theologie van de drie-eenheid. Opnieuw is te zien hoe groot de invloed van de keizer was op de zaken van de kerk: de fundering van de katholieke orthodoxie was gelegd.

Hoogtij van het patriarchaat?

Deze grote veranderingen in de vierde eeuw voor het christendom zou uiteindelijk ook haar invloed doen gelden op de Joodse cultuur. De vraag is nu hoe groot deze invloed was op de politieke positie van de patriarch en de rabbijnen in de vierde eeuw. Het grote obstakel van de aard van de bronnen komt echter hier al voor: er worden verschillende interpretaties gegeven aan de beschikbare bronnen door de historiografie. Het eerste verschil van inzicht binnen de historiografie doet zich al voor bij de oorsprong en positie van de patriarch. Er is sprake van zowel een meer traditionele visie op de politieke invloed van de patriarchen, waar de invloed erg groot is, als een meer minimalistische visie.

De opkomst van het patriarchaat is een proces geweest dat begon in de eerste eeuw na Chr. en eindigde in de vijfde eeuw na Chr. Zowel Graetz als Alon zijn voorstanders van de meer traditionele visie waar het Patriarchaat al begon bij Rabban Yochanan, al was het alleen maar vanwege de titel van Rabban (Alon, 1980, p. 100). Een geleerde als Goodblatt stelt daar tegenover dat het Patriarchaat een Romeinse constructie is dat begon ten tijde van Rabbi Gamliel II (Hezser, 1997, p. 408). Hoewel de Bar Kochba opstand het opkomende Patriarchaat voor korte tijd tot een halt riep, is het vanaf begin van de derde eeuw onder Rabbi Jehuda HaNasi dat het Patriarchaat echt aan invloed wint (Stemberger, 1979, p. 62). Het proces van de welwillendheid van de keizers tegenover de Joden, dat al begon bij de Severische dynastie, heeft de positie van de patriarch sterk beïnvloed. Ze werden de vertegenwoordiging van het Joodse volk, kregen het recht om rechters aan te wijzen en om geldelijke middelen te verzamelen. Ook onder keizer Diocletianus waren de verhoudingen tussen de Romeinse overheid goed te noemen, waarschijnlijk vanwege de afkeer van Diocletianus tegenover het christendom (Graetz, vol. II, 1893, p. 533).

Graetz stelt dat ondanks de nieuwe context van de vierde eeuw, de status van de patriarch juist werd verhoogd door de christelijke keizers. Juist onder keizer Julianus, die de Joden goed gezind was, werd zelfs geopperd om de tempel te herbouwen. De Joden stonden hier echter niet enthousiast tegenover, aangezien de Joden het einde van de Diaspora niet mochten versnellen, stelt Graetz (Graetz, vol. II, 1893, p. 600). Ook Stemberger stelt dat de Joodse gemeenschap, en vooral het patriarchaat hier niet welwillend tegenover stonden. Dit beargumenteerd hij door te stellen dat de

politieke positie van de patriarch zodanig sterk was, dat die misschien verloren zou gaan wanneer de tempel werd herbouwd (Stemberger, 1979, p. 31). Ook stelt hij, dat de politieke positie van de patriarch een hoogtepunt bereikte aan het eind van de vierde eeuw, met het verschijnen van een aantal edicten. In het jaar 392 kregen de juridische uitspraken die door de Patriarchen werden gedaan een echte juridische status. In 396 werd een edict uitgevaardigd dat iedereen werd bestraft die de Patriarch beledigde en in het jaar 397 werden de privileges van de Patriarch vastgelegd (Stemberger, 1979, p. 67).

Daartegenover staat een meer minimalistische visie, waarbij Hezser en Schwartz genoemd moeten worden. Schwartz stelt bijvoorbeeld dat de Romeinse overheid nooit een officiële juridische status zou verlenen aan het patriarchaat, aangezien overwonnen gebieden ondergeschikt werden gemaakt aan de Romeinse overheersing en alle juridische en politieke autoriteit afkomstig was van de Romeinse gouverneur (Schwartz, 2001, p.111). Zelfs wanneer in de vierde eeuw de uitspraken van de patriarch een juridische status krijgen, moet worden geconcludeerd dat ze alleen autoriteit hadden over religieuze zaken (Schwartz, 2001, p. 120).

Ook Hezser is minimalistisch in haar visie met betrekking tot het patriarchaat in de vierde eeuw. Als eerste stelt ze namelijk dat het vanaf het einde van de derde eeuw erg lastig wordt om de patriarchale dynastie te reconstrueren. Ook al zijn er niet-rabbijnse bronnen aanwezig, is het beschikbare bronmateriaal met betrekking tot de latere patriarchen schaars te noemen. Daarnaast is een officiële erkenning van de Romeinse overheid van de patriarch pas relatief laat in de vierde eeuw. Juist doordat het patriarchaat onder de christelijke keizers bepaalde privileges behield, zoals het heffen van belasting in de Diaspora, ziet Hezser de erkenning van het patriarchaat door de Romeinse overheid aan het eind van de vierde eeuw slechts als een bevestiging van eerdere ontwikkelingen. Het patriarchaat in de vierde eeuw kan dus niet gezien worden als een Romeinse instituut, en heeft daarmee ook geen echte politieke macht, aldus Hezser (Hezser, 1997, p. 415).

Rabbijnse macht?

Wanneer de politieke positie van de rabbijnen in de vierde eeuw beschreven wordt, moet er mijns inziens gekeken worden naar de politieke instituties waaraan de rabbijnen deelnamen, en dan vooral het zogenaamde Sanhedrin. Ook over deze kwestie verschillen de geleerden van mening met elkaar.

Wederom zijn het geleerden als Graetz en Alon, die een visie voorstaan waarin het Sanhedrin een institutie was waarin rabbijnen zitting namen en dat de hoogste autoriteit had in religieuze en juridische zaken (Alon, 1980, p. 44). Op deze manier kon daarmee de Joodse identiteit door de eeuwen heen worden gewaarborgd. Ook een geleerde als Stemberger lijkt in dit paradigma te passen, wanneer hij stelt dat het Sanhedrin in de vierde eeuw zich steeds meer losmaakte van het patriarchaat, en het dus een onafhankelijke positie bekleedde (Stemberger, 1979, p. 60).

Een tegengeluid is de theorie van Levine. Levine zet zich juist sterk af tegen de visie dat het Sanhedrin zich heeft voortgezet in de derde en vierde eeuw als aparte rabbijnse institutie met politieke en religieuze macht. Zijn voornaamste argument is

het gebrek aan referentie naar het Sanhedrin in de Talmoedische literatuur (Levine, 1989, p. 77). Termen zoals *va'ad*, *bet ha-va'ad* en *bet midrash* zijn slechts termen die verwijzen naar locale academica of studiegroepen. Ook worden termen zoals *Sanhedrin* of *bet din gadol* niet gebruikt voor een rabbijns instituut uit de derde of vierde eeuw (Levine, 1989, p. 77). Rabbijnen waren wel bereid om taken op zich te nemen binnen de Joodse gemeenschap, al dan niet afhankelijk van de welwillendheid van de Patriarch. Ze bleven echter vooral in de religieuze dimensie binnen de context van de academie en synagoge, en hadden geen actieve politieke rol in de vierde eeuw. Dit zou zich echter op de langere termijn positief ontwikkelen. Aangezien de rabbijnen geen actieve politieke rol innamen in de vierde eeuw, was hun politieke positie ook niet afhankelijk van de politieke en religieuze veranderingen van de vierde eeuw, aldus Levine (Levine, 1989, p. 195). Hezser schijnt te kiezen voor een hypothese, waarbij de rabbijnse politieke macht sterk wordt verbonden met de macht van de patriarch in de vierde eeuw. De relatie tussen de rabbijnen en de patriarch in de vierde eeuw wordt gekenmerkt door steeds meer conflicten, wat waarschijnlijk te maken heeft met het feit dat de patriarch belasting mocht heffen. Dit zorgde voor een negatieve houding van rabbijnen tegenover de patriarch. Echter wanneer de patriarch goed gezind was ten opzichte van de rabbijnen konden zij op hoge functies worden geplaatst (Hezser, 1997, p. 425). Rabbijnen konden op deze manier een belangrijke positie binnen de Joodse samenleving verwerven, maar ook Hezser benadrukt wel dat het, net als bij het patriarchaat, niet om officiële politieke posities ging, die ook echt werden erkend door de Romeinse overheid (Hezser, 1997, p. 360).

Concluderende opmerkingen

Aan het eind van de vierde eeuw en begin van de vijfde eeuw tekent de uiteindelijke overwinning van het christendom zich af: het patriarchaat zou uiteindelijk aan het begin van de vijfde eeuw worden opgeheven. Hoe de politieke positie van de rabbijnen in de vierde eeuw wordt omschreven, is een kwestie waar binnen de historiografie verschillend op wordt gereageerd. Graetz en Alon hebben een traditionele visie waarbij zowel het patriarchaat en het Sanhedrin, en daarmee de rabbijnen, in de vierde een grote machtspositie hadden, juist onder de christelijke keizers. Levine en Hezser daarentegen zijn daar niet zo zeker van. De politieke positie van de rabbijnen in de vierde eeuw is, in hun visie, meer kleinschalig. In de Joodse gemeenschap namen ze een positie in, maar er is geen sprake van een officieel politiek instituut. Hoe de historiografie de positie van de patriarch en de rabbijnen ook omschrijft, kan mijns inziens niet worden gesteld dat door de overwinning van het christendom, de Joodse cultuur *ipso facto* meeveranderde. In het volgende hoofdstuk zal de sociaal-culturele dimensie centraal staan met als grootste historiografisch vraagstuk het voorkomen van Joodse iconografie.

Hoofdstuk 4: Sociaal-culturele dimensie: de wereld van de Rabbijnen

In dit hoofdstuk staat de sociaal-culturele dimensie centraal. Allereerst de vraag naar welke plaats de rabbijnen innamen binnen de samenleving. Hier zijn verschillende

visies op, die reiken van een marginale sekte tot aan een zeer invloedrijke groep binnen Joodse samenleving en synagoge. Op cultureel gebied staat de vraag centraal naar de Joodse iconografie en ook het voorkomen daarvan in de synagogen. De vraag die daar mee samenhangt is hoe geleerden deze archeologische feiten duiden in hun uitleg over de positie van de rabbijnen in de vierde eeuw.

Wereld van de rabbijnen

Voor de sociologische dimensie staat de vraag centraal naar de positie van de rabbijnen in de Joodse samenleving. Probleem is hierbij wederom dat de informatie voornamelijk uit de rabbijnse literatuur zelf komt, waardoor de reconstructie van de historische werkelijkheid niet altijd mogelijk is. Prominente geleerden met een sociologische benadering, zoals Levine en Hezser, erkennen dat de rabbijnse literatuur tendentiekus is, maar tegelijkertijd dat er wel bepaalde elementen uit de tekst historisch kunnen worden geduid.

Urbanisatie, institutionalisering en veranderende houding naar het volk

Over de oorsprong van de rabbijnen is niet veel bekend. Wel is zeker dat er vanaf Raban Yochanan, en zeker na de Bar Kochba opstand, de hoop op een Messiaanse verlossing naar de achtergrond verdwijnt en de nadruk steeds meer komt te liggen op de studie van de Thora. Levine stelt dat er verschillende factoren zijn die hebben bijgedragen aan het vormen van de rabbijnse klasse in de derde en voornamelijk vierde eeuw, te weten urbanisatie, institutionalisering en een veranderende houding tegenover het 'gewone volk' (Levine, 1989, p. 25).

Het proces van urbanisatie dat op gang kwam in het Romeinse Rijk werd afgesloten in de vierde eeuw. De stad, waar het politieke, sociale en intellectuele leven was geconcentreerd, had ook voor de rabbijnen een grote invloed. Waar ze vroeger een plek innamen in kleinere dorpen konden ze nu ook hun invloed laten gelden in de steden. Een volgende factor die sterk heeft bijgedragen aan het vormen van de rabbijnse klasse is het proces van institutionalisering, waarin er vooral in de derde en vierde eeuw sprake is van de oprichting van veel rabbijnse scholen en academia. Tot slot is er een verandering qua houding van de rabbijnen tegenover het gewone volk, ook de *am ha-aretz* genoemd dat letterlijk 'volk van het land' of 'de aarde' betekent. Rabbijnen uit de tweede eeuw stonden vaak ambivalent tegenover de rest van de Joodse gemeenschap, maar vanaf de derde eeuw is er meer openheid. In de vierde eeuw is er bijvoorbeeld geen verwijzing meer naar de *am ha-aretz* in de rabbijnse literatuur. Ook namen de rabbijnen steeds meer een plek in te midden van de gemeenschap, mede dankzij de invloed en toekenning van bepaalde posities door de Patriarch, aldus Levine (Levine, 1989, p. 37).

De relatie tussen de rabbijnen en de Joodse gemeenschap en de plek die de rabbijnen innamen is tweeledig te noemen: de rabbijnse klasse had namelijk erg veel weg van een elite, maar nam tegelijkertijd ook een belangrijke plaats in binnen de Joodse gemeenschap. Zoals al eerder genoemd lag de nadruk op de studie van de Thora, waarbij sommige rabbijnen zo ver gingen dat ze elk contact met de buitenwereld zo veel als mogelijk vermeden (Levine, 1989, p. 45). Hezser stelt dat deze nadruk op de studie van de Thora ook leidde tot verschillen in status tussen de verschillende rabbijnen. Een rabbijn werd bijvoorbeeld beoordeeld op de

specialisatie van zijn studie naar de Thora en in welke mate hij de studie verspreidde (Hezser, 1997, p. 256). De unieke positie van de rabbijnen werd ook benadrukt door de aparte kledingstijl en het feit dat de rabbijn zich moest weerhouden van het spreken met een vrouw of het eten met een *am ha-aretz* (Levine, 1989, p. 52). Tot slot was er een sociaal netwerk onder de rabbijnen zelf en was er ook een economisch systeem waarin rabbijnen elkaar financieel konden bijstaan indien nodig. Al deze factoren droegen bij aan de unieke positie van de rabbijnen en in deze zin kunnen ze ook als een aparte groep worden beschouwd met elitaire kenmerken.

Daarentegen is er ook een andere kant van het verhaal. De rabbijn werd gerespecteerd als persoon en als religieuze autoriteit. Wanneer een rabbijn voorbijkwam werd hij altijd begroet met meester, soms werden zijn voeten zelfs gekust wanneer de persoon voorbijliep, die hij had geholpen. De rabbijn was een expert en autoriteit op zowel juridisch als religieus gebied en werd vaak om advies gevraagd. Veel rabbijnen waren actief bezig in de Joodse gemeenschap, vooral door het houden van toespraken en preken (Levine, 1989, p. 102). Ook had de functie van rabbijn een magische ondertoon. Zo werden ze gevraagd om te bidden wanneer men iets ging ondernemen, om mensen te genezen en zelfs om te zorgen voor regen ten tijde van droogte (Levine, 1989, p. 107).

Met laatstgenoemde zijn mijns inziens de juridische bronnen en de reactie van christelijke schrijvers erg opvallend. Op het concilie van Elvira wordt het christenen namelijk verboden om de akkers te laten inzegenen door rabbijnen. De magische ondertoon van het werk van de rabbijnen had dus blijkbaar ook effect op christenen. Ook wanneer het christenen wordt verboden om deel te nemen aan de synagogen, synagogen steeds meer doelwit worden en Chrysostomos op een uiterst kritische manier preekt, moet de vraag worden gesteld of de invloed van de rabbijnen op christenen niet erg groot was.

Bij het onderzoek naar de rabbijnse klasse verwerpt Levine de twee genoemde extremen binnen het onderzoeksveld. Hij stelt dat de realiteit van de vierde eeuw veel complexer is dan de twee bovenstaande inzichten. Wel is zeker dat de rabbijnen een grote religieuze elite vormden binnen de Joodse samenleving, en hij vergelijkt ze met andere groepen uit de Laate Antieke Oudheid, zoals de filosofische bewegingen of christelijke geestelijken. De rabbijnen zijn, net als bovengenoemde groepen, diep geworteld in een eigen traditie, terwijl zij daarnaast invloed uitoefenen op de samenleving (Levine, 1989, p. 192).

Hezser onderschrijft bovenstaande analyse, maar stelt dat dit niet alles is wat er over te zeggen valt. De Joodse receptie van de rabbijnen in de vierde eeuw is juist erg gevarieerd. Als eerste groep zijn de mensen te noemen die een hoge achting hadden van de rabbijnen. De monopolie, die de rabbijnen bezaten op de studie van de Thora, plaatste ze in een machtspositie over diegene die de verworven machtspositie accepteerden. Maar daarnaast was er een tweede groep die weinig aandacht schonk aan de rabbijnen en zelfs een kleine derde groep die openlijk gewelddadig waren ten opzichte van de rabbijnen, zowel op fysiek als mentaal vlak (Hezser, 1997, p. 353).

Met betrekking tot de drie groepen die Hezser beschrijft worden er in de boeken van Levine en Hezser enkele voorbeelden gegeven uit de rabbijnse literatuur. Allereerst

kent de Palestijnse Talmoed enkele verhalen waarin rabbijnen worden gevraagd om juridisch advies, hulp bij familiezaken of financiële ondersteuning. Zij vormen een weerspiegeling van de eerste groep. Ook zijn er voorbeelden te vinden in de rabbijnse literatuur, die serieus vragen stellen naar welke mate de geboden werden onderhouden door het gewone volk. In de Palestijnse Talmoed en Midrasjim zijn er verwijzingen naar klachten van rabbijnen, wanneer geboden niet worden gehouden. In *y. Sanh. 10:1* is de uitspraak 'zij die geen deel hebben aan de komende wereld' een referentie naar zij die de Thora wel kennen maar niet houden, of die openlijk de geboden van de Thora overtreden (Hezser, 1997, p. 389). Ook R. Ḥanan van Sephoris (vierde eeuw) maakt met een commentaar op Hooglied duidelijk dat het volk over veel geboden onwetend is (Levine, 1989, p. 123). Zij vormen een weerspiegeling van de tweede groep. Van de laatste groep komen er relatief meer verhalen voor in de Palestijnse Talmoed. Het zijn dan verhalen over de onvrede van mensen, die het niet eens zijn met het advies of uitspraken van de rabbijnen in juridische zaken. Hezser stelt dat bovenstaande variatie in de Joodse receptie van de rabbijnen, sociologisch is te verklaren vanwege het feit dat de rabbijnen meer zichtbaar waren in de 4^e-eeuwse samenleving (Hezser, 1997, p. 396).

De iconografie in synagogen

Voor de culturele dimensie staat in dit hoofdstuk de vraag centraal naar het voorkomen van inscripties en iconografie in synagogen in de vierde eeuw. Het was Goodenough die onderzoek deed naar dit verschijnsel in zijn grote werk *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (Schwartz, 2002, p. 98). Ook is er naast de iconografie het voorkomen van inscripties die refereren naar rabbijnen. In het artikel getiteld '*Epigraphical Rabbis*', bestudeert Shaye Cohen dit verschijnsel.

Joodse mysterie religie?

Goodenough was een geleerde uit de Verenigde Staten die zich specialiseerde in de studie naar het Jodendom in de Hellenistische periode. Zijn studie leidde hem verder naar het gebruik van Joodse symbolen in de Laat Antieke Oudheid en welke plaats dit innam in de Joodse religiositeit.

De symbolen, die voorkwamen in zowel synagogen als begraafplaatsen, werden veel gebruikt in de heidense en de christelijke wereld en hadden vaak een referentie naar de zon (Frerichs & Neusner Eds., 1986, p. 98). Er moet dan gedacht worden aan symbolen als de strijder met het hoofd van een haan of leeuw, maar ook symbolen als jonge vogels of de wijn, die symbool stonden voor de onsterfelijkheid. De meest opvallende is een afbeelding van de Griekse god Helios, die is te zien in de Ḥammath synagoge van Tiberias in de vierde eeuw. In het mozaïek wordt de Griekse zonnegod Helios afgebeeld met een corona om zijn hoofd. Zijn rechterhand houdt hij zegenend omhoog en in zijn linkerhand houdt hij het hemelgewelf vast. Opvallend is juist ook dat typisch Joodse symbolen staan afgebeeld als de Ark van het verbond en de Menora.

Over de betekenis van het Joodse gebruik van deze symbolen is veel gespeculeerd. Een geleerde als Avigad beargumenteert dat in de tijd van het gebruik van deze symbolen, de betekenis allang niet meer werd gekend onder de Joden. Goodenough brengt hier echter tegen in dat het bewijsmateriaal zodanig kwantitatief is dat het steeds lastiger wordt om achter die argumentatie te staan (Frerichs & Neusner Eds., 1986, p. 98). Goodenough ziet het meer als een bewijs van een tegenstelling binnen

het vroege Jodendom zelf, aangezien de iconografie in de synagogen in contrast stond met de visie en gezag van de rabbijnen. Er zou dan sprake zijn van een soort gehelleniseerde Joodse mysteriereligie, voornamelijk beïnvloed door Philo van Alexandrië, tegenover het traditionele rabbijnse Jodendom dat zichtbaar is in de Mishna en Talmoed. Hierdoor verwordt de rabbijnse beweging in de vierde eeuw tot een kleine groep met een eigen traditie, maar met weinig invloed op de Joodse samenleving. Symbolen die al werden gebruikt door oude beschavingen konden op deze manier een nieuwe betekenis krijgen in de Joodse context (Frerichs & Neusner Eds., 1986, p. 101).

Een nuancering van deze theorie wordt beargumenteerd door Eric Meyers en James Strange in het boek *Archeology, the Rabbis & Early Christianity*. Ze benadrukken dat, ondanks de kwantiteit van het onderzoek van Goodenough, iconografie niet het enige onderdeel is van de archeologie dat ons een beeld geeft van de toenmalige werkelijkheid (Meyers & Strange, 1981, p. 92). Als voorbeeld wordt de stad Beth She'arim genoemd, waar grote begraafplaatsen uit de Oudheid zijn gevonden. De inscripties op die begraafplaatsen zijn voornamelijk Grieks, dus is de conclusie mogelijk dat de rabbijnen daar veelal gehelleniseerd waren. Kijken we echter naar de gebruiken rondom de begrafenis, is die theorie niet houdbaar. Zij stellen dus dat de rabbijnen in de vierde eeuw weliswaar onder invloed stonden van de Hellenistische cultuur, maar dat dit niet doordrong tot in de religieuze dimensie (Meyers & Strange, 1981, p. 93). Dit wordt ook bevestigd wanneer Miller bijvoorbeeld laat zien dat de artiesten die de iconografie in de synagoge verzorgden wel degelijk bekend waren met de rabbijnse traditie, die zichtbaar is in de afbeeldingen van de vogels en Joodse symbolen als de ark en de Menora (Miller, 2004, p. 50).

'Epigraphical Rabbis'

Naast het vele gebruik van symbolen in de synagogen is er ook nog de vraag naar de zogenaamde inscriptie rabbijnen. Er zijn namelijk inscripties gevonden die refereren naar rabbijnen, voornamelijk in het Grieks. Het grootste punt dat Cohen wil maken in zijn artikel, in lijn met Goodenough, is dat er twee soorten rabbijnse stromingen zijn te onderscheiden in het vroege Jodendom, en de rabbijnen slechts een marginale groepering vormden binnen de vierde eeuw (Cohen, 1981, p. 12).

Hij beargumenteert dit op de volgende wijze. Nadat Cohen een overzicht heeft gegeven van de inscripties die refereren naar rabbijnen, stelt hij als eerste de vraag wat er eigenlijk wordt bedoeld met de titel van rabbijn. De titel rabbijn heeft namelijk een ambigue betekenis, aldus Cohen. Het is een populaire term om te verwijzen naar iemand van hoge status, voornamelijk een leraar van de Thora, maar dat is niet exclusief (Cohen, 1981, p. 9). Aangezien deze titel zo vaak verwijst naar iemand van hoge rang, is er geen reden om aan te nemen dat een rabbijn per definitie tot de groep behoorde, die de Mishna en de Talmoed hebben voortgebracht. Daarnaast kunnen de namen die worden gevonden in de inscripties nagenoeg nooit worden geïdentificeerd met de rabbijnen die in de Mishna en de Talmoed worden genoemd (Cohen, 1981, p. 8).

In een reactie op dit artikel geeft Stuart Miller een andere visie weer in zijn artikel *'Epigraphical' Rabbis, Helios and Psalm 19*. Het voornaamste argument van Miller is

dat de gevonden inscripties van later data zijn dan de periode waarin de Mishna en de Talmoed hun definitieve vorm kregen. Het is daarom ook te verklaren waarom de rabbijnen van de inscripties niet worden genoemd in de rabbijnse literatuur (Miller, 2004, p. 41). Daarnaast zijn er van deze inscriptie rabbijnen bekend dat ze dicht bij de Patriarch stonden, en is het een feit dat het huis van Gamaliël zijn kinderen Grieks mocht leren. Het is dus niet onmogelijk dat het de familie geweest is die de Griekse inscripties heeft verzorgd (Miller, 2004, p. 41). Als laatste en voornaamste argument tegen Cohen, stelt Miller dat als er inderdaad zoiets bestond als een aparte rabbijnse klasse ten opzichte van de rabbijnen van de Talmoed, er het probleem ontstaat dat er geen verwijzing van is terug te vinden in de rabbijnse literatuur. De rabbijn was namelijk een leraar van de Thora, dus er kan worden aangenomen dat als er echt zoiets als een aparte klasse bestond dat geen recht deed aan de titel van rabbijn, dit terug te vinden moet zijn in de bronteksten (Miller, 2004, p. 44).

Ook geeft Miller een mogelijk antwoord op het voorkomen van iconografie in synagogen. Hij benaderd het probleem vanuit de iconografie, gevonden in een synagoge in Sepphoris. Miller stelt, in lijn met Mack, dat die iconografie juist geen personificatie is van een Griekse godheid (Miller, 2004, p. 55). Met behulp van de Midrasjim waren de rabbijnen in staat om de iconografie in overeenstemming te brengen met hun gedachtegoed. Voornamelijk door het geven van commentaar op Psalm 19, waar veel referenties zijn naar hemellichamen als het werk van Gods hand, kon op deze manier het voorkomen van de iconografie een plaats krijgen in het gedachtegoed van de rabbijnen, aldus Miller (Miller, 2004, p. 73). Op deze manier konden de rabbijnen hun positie behouden, juist ook met behulp van de rabbijnse literatuur.

De visie van de rabbijnen

Met betrekking tot laatstgenoemde zijn er ook verwijzingen naar de iconografie in de rabbijnse literatuur zelf. Hoe geeft de rabbijnse literatuur de verhouding weer van de rabbijnen tot de synagoge en tot de iconografie? Om met het eerste te beginnen is er een interessante traditie die Miller citeert:

‘R. Berachiah went to the synagogue of Bet Shean and saw a person washing his hands and feet at the Stone bath [there]. He [R. Berachiah] said to him: “It is prohibited!” The next day he [the man] saw him [R. Berachiah] washing his hands and feet at the stone bath. He said to him: “Rabbi, for you it is permitted but for me it is prohibited?” [R. Berachiah] said: “That’s right!” [To which the other responded] “Why?” He [R. Berachiah] responded: “Thus R. Joshua ben Levi said, ‘Synagogues and batte midrashot are for the sages and their disciples.’” (Miller, 2004, p. 35)

In deze traditie uit de Palestijnse Talmoed (*yMegillah* 3, 74a), van een Amoraïm uit de derde eeuw, wordt duidelijk dat de synagoge bestaat voor de rabbijnen en hun leerlingen. Juist diegene die de Thora bestuderen mogen ook gebruik maken van de faciliteiten van de synagoge (Miller, 2004, p. 35). Een andere visie van een rabbijn uit de derde eeuw wordt gegeven in *yPeah* 8, 21b:

‘An incident: R. Hama bar Ḥanina and R. Hoshaya were walking among those synagogues of Lod. R. Hama bar Ḥanina said to R. Hoshaya, “How much money did

my fathers invest here.” He replied to him, “How many souls have your fathers invested here? Were there no people studying Torah?” (Miller, 2004, p. 36).

Hier wordt juist op subtiele wijze een andere visie weergegeven. Op de trotse opmerking van R. Hama merkt R. Hoshaya op dat hij liever ziet dat mensen de Thora bestuderen dan dat ze tijd en geld besteden aan de synagoge, aldus Miller. De relatie tussen de rabbijnen en de synagoge is dus tweeledig te noemen.

Ook de visie op de iconografie is dubbelzijdig te noemen. Levine stelt dat de iconografie niet gerelateerd kan worden aan de rabbijnen, ondanks de reacties van R. Yohanan of R. Abun (vierde eeuw) (Levine, 1989, p. 180). In *J. Avoda Zara 3, 3, 42d* van de Palestijnse Talmoed lezen we namelijk:

‘In the days of R. Yohanan they began drawing on the walls and he raised no objections; in the days of R. Abun they began making figural representations on mosaic floor and he raised no objections.’ (Levine, 1989, p. 180).

In dit geval kan de conclusie zijn dat de iconografie in de synagoge werd getolereerd door de rabbijnen. Echter in *M ‘Avoda Zara 3,1* staat geschreven:

“All images are forbidden because they are worshipped once a year; such is the view of R. Meir. The sages say: ‘They are not forbidden; except for those in which he holds a staff, bird or sphere.’ R. Simeon b. Gamaliel says: ‘Anyone who holds any object.’ (Levine, 1989, p. 181).

In de rabbijnse literatuur is dus al zichtbaar dat er geen eenduidige visie is van de rabbijnen op het gebruik van de iconografie in de synagoge. R. Meir heeft een strikte visie: iconografie is verboden aangezien de mogelijkheid ontstaat dat je de beelden gaat vereren. In deze zin lijkt de controverse erg op controverse rondom iconografie in het Byzantijnse Rijk in de vijfde eeuw. Daarnaast zien we de tolerantie van R. Yohanan en R. Abun. Miller formuleert als mogelijk antwoord dat de synagogen van de archeologie niet dezelfde hoeven te zijn als de synagogen van de rabbijnen, en het dus onzeker is om te de positie van de rabbijnen ten opzichte van dit historiografische probleem te bepalen (Miller, 2004, p. 76).

Concluderende opmerkingen

Hoe de historiografie de positie van de rabbijnen in de vierde eeuw beschrijft, op sociaal en cultureel gebied, is wederom divers te noemen. Aan de ene kant is er het beeld van de rabbijnen als elite die zich op allerlei wijze onderscheidde van de Joodse samenleving. Aan de andere kant namen ze ook een plek in binnen die samenleving, als leraar van de Thora en als religieuze autoriteit. Levine stelt echter dat de realiteit van de Talmoedische periode te complex is, en daar wordt met deze twee extremen binnen het onderzoeksveld geen recht aan gedaan. De vierde eeuw weerspiegelt deze complexiteit: aan de ene kant had de rabbijn een prominente plek in de Joodse samenleving, soms door toedoen van de patriarch, maar aan de andere kant moet worden gezegd dat de Joodse receptie van de rabbijnen erg gevarieerd

was, zoals Hezser voorstelt. Afgaand op de juridische en christelijke bronnen is het effect van rabbijnen op christenen misschien wel erg groot te noemen. Ook de Joodse iconografie in de synagogen is een lastig historiografisch probleem. In de bronteksten worden verschillende visies weerspiegeld en is niet altijd duidelijk welk effect geboden of verboden had op mensen. Het heeft in die zin ook te maken met de aard van de rabbijnse literatuur: er ontbreekt vaak een eenduidige visie en er wordt niet altijd een beslissing genomen. Goodenough gaat echter misschien te ver door te stellen dat het allemaal is terug te voeren op een Joods Hellenistische mystiek religie, dat naast het rabbijnse Jodendom bestond, en de rabbijnen in de vierde eeuw alleen een marginale groep waren. Ik denk dat Miller een goed punt heeft wanneer hij stelt dat met behulp van genres in de rabbijnse literatuur, de rabbijnen wisten om te gaan met het probleem van de iconografie in de vierde eeuw en zo hun positie konden behouden. De kanttekening die ik daar wel bij zet, is dat ze op deze manier de kenmerken van een elite vertonen, en de vraag rijst hoeveel invloed de rabbijnen nu echt hadden op de Joodse samenleving.

Hoofdstuk 5: de religieuze dimensie, rabbijnse literatuur in context

In dit laatste hoofdstuk staat de religieuze dimensie centraal en dan vooral de rabbijnse literatuur zoals de Talmoed en Midrasj. De centrale vraag die moet worden beantwoord in dit hoofdstuk is naar de aard van de rabbijnse literatuur in een veranderende context. Is er historische werkelijkheid uit de teksten af te lezen of is er meer sprake van een ideale visie op hoe de samenleving eruit zou moeten zien? Op de historiografie is hier verschillend op geantwoord, en vooral de theorie van Jacob Neusner zal worden belicht.

Rabbijnse literatuur: werkelijkheid of ideaal?

In de historiografie was één van de centrale vragen welke positie de rabbijnen in de Joodse samenleving innamen. Zoals eerder genoemd waren de meningen erg divers. Geleerden als Alon, die een haast romantisch beeld voorstond van het Joodse verleden waarin de rabbijnen nauw samenwerkten met de patriarch, stond tegenover geleerden als Goodenough en Lieberman, die meer reikte naar diversiteit binnen de rabbijnse beweging en acculturatie (Fonrobert & Jaffee, 2007, p. 85). Deze verworven inzichten hebben ook invloed gehad op de historiografische visie op de rabbijnse literatuur. Alon formuleerde de theorie dat een verandering in Halachische teksten een politieke of sociale verandering weerspiegelt, en Levine meende ook dat er historische elementen uit de rabbijnse literatuur konden worden gehaald. Maar het was vooral Jacob Neusner die een grote impact zou hebben op dit deel van het historiografische onderzoeksveld. Beïnvloedt door Goodenough en Lieberman, maar vooral Morton Smith en Rudolf Bultmann, creëerde Neusner een sceptische houding tegenover de rabbijnse literatuur. Hij verwierp bijna alle historiografische en biografische teksten van de rabbijnen, en dan vooral de teksten van vlak na de verwoesting van de Tweede Tempel. In zijn ogen was het onmogelijk om enige vorm van historiciteit uit de teksten te filteren, en Neusner stelt dan ook dat de rabbijnse

literatuur werd gebruikt voor de eigen doeleinden van de rabbijnen en als propaganda (Fonrobert & Jaffee, 2007, p. 86).

Ook Daniel Boyarin had een eigenzinnige visie op de rabbijnse literatuur. Opgeleid door Lieberman en Dimitrovsky leken zijn eerste werken aardig in het onderzoeksveld te passen. Later bleek dat ook Boyarin steeds meer een sceptische houding aannam en sterk de nadruk legde op de omliggende cultuur van de Laat Antieke Oudheid, het vroege christendom en de Griekse retoriek die de rabbijnse literatuur hebben beïnvloed (Wimpfheimer, 2011, p. 1).

De vierde eeuw: hoop en teleurstelling

Op religieus gebied zou de vierde eeuw een belangrijk werk van de rabbijnse literatuur voortbrengen, namelijk de Palestijnse Talmoed. De Talmoed bestaat voornamelijk uit commentaren op de Mishna, uitbreidingen en toelichting op de Thora, en als laatste enige verhalen over de personen die gezorgd hebben voor de commentaren en uitbreidingen (Neusner, 1983, p. 135). De afsluiting van de Palestijnse Talmoed wordt ongeveer rond het eind van de vierde en begin van de vijfde eeuw geplaatst. Daarnaast zijn er ook enkele belangrijke nieuwe exegetische werken ontstaan zoals de Midrasj en Genesis Rabbah.

Vanuit het ontstaan van deze rabbijnse literatuur in de vierde eeuw ziet Neusner bewijsmateriaal voor zijn eigen theorie over de rabbijnse literatuur. Hij ziet namelijk in de Joodse geschiedenis steeds een bepaald patroon terugkomen dat begint met de Messiaanse hoop, vervolgens een desillusie die daarop volgt waarna er tot slot een boek verschijnt (Neusner, 1983, p. 165). Dit is terug te zien in de tweede eeuw: er is een Messiaanse hoop bij de Bar Kochba opstand, die hoop wordt geen realiteit en de eeuw eindigt met de voltooiing van de Mishna. Maar dit is ook terug te zien in de vierde eeuw: met keizer Julianus en de belofte van de wederopbouw van de Tempel in de jaren 360 is er een Messiaanse hoop, ook deze hoop wordt niet waargemaakt en de eeuw eindigt met de voltooiing van de Palestijnse Talmoed en andere belangrijke exegetische werken (Neusner, 1983, p. 165).

Het ontstaan van de Palestijnse Talmoed en andere exegetische werken, is ook te verklaren vanuit de Apologetiek. Hier heeft Neusner mijns inziens wel een punt. De overwinning van het christendom, de mislukking van de wederopbouw van de Tempel en de continue aanvallen op synagogen in de late vierde eeuw zijn gronden waarop Joden misschien hun traditie zouden kunnen verlaten. Er was dus een apologetisch verweer nodig van de rabbijnen: er werden pogingen ondernomen om de betekenis van de Thora te herdefiniëren, commentaar te leveren op de Mishna door het te voorzien van verwijzingen naar de Thora maar bovenal de anachronistische kijk op het verleden (Neusner, 1983, p. 167). Dit onderschrijven ook andere geleerden in de historiografie, zoals Gafni en Parkes. Neusner gaat echter net een stap verder. Hij stelt namelijk dat de eigen visie van de rabbijnen in de Thora wordt ingelezen: alle waarden en alle Bijbelse figuren waren een weerspiegeling van het rabbijnse ideaal. Hiermee benadrukt Neusner dat de Palestijnse Talmoed dus niet zozeer een weergave is van de toenmalige werkelijkheid, maar eigenlijk de idealen van de rabbijnen zelf bevat.

Een ander argument volgens Neusner om te stellen dat de Palestijnse Talmoed de idealen van de rabbijnen weergeeft is de afwezigheid van het benoemen van de

belangrijke gebeurtenissen in de vierde eeuw, zoals de bekering van Constantijn, de nieuwe verworven positie van het christendom en de aanvallen op de synagogen vanaf de tweede helft van de vierde eeuw. Neusner stelt dat hier niet de nadruk op moet liggen, aangezien geen reactie ook een reactie is (Neuser, 1987, p. 27). Dit kan twee oorzaken hebben. Of de rabbijnen hebben inderdaad geen oog gehad voor de nieuwe ontwikkelingen van de vierde eeuw, wat mijns inziens geen adequate theorie is, of de rabbijnen reageren er juist wel op door de nadruk te leggen op hoe het leven van Israël in al zijn facetten moet worden vormgegeven. In dit opzicht kan misschien wel inderdaad gesproken worden van een ideologie, geopperd door Neuser.

Rabbijnen als ideologen?

De theorie van Neuser zoals hierboven beschreven heeft goede argumenten. Hoe de redactie dan precies heeft plaatsgevonden is niet zeker, maar het is niet onredelijk om te stellen dat de Palestijnse Talmoed niet zozeer de werkelijkheid beschreef, maar meer een ideologische situatie voorstelde. De vraag is nu hoe sterk dit beeld meewoog in de beslissingen van de rabbijnen. Terugkijkend op verschillende historische feiten geeft de historiografie ook hier een gevarieerd beeld.

Als eerste is er de wet van het zogenaamde Sabbatsjaar zoals beschreven in Leviticus 25:4.¹ In dit zevende jaar mocht het land niet bewerkt worden, maar moest het de rust krijgen (Sarason, 1982, p. 3). Wanneer het Romeinse Rijk in de derde eeuw economisch zware tijden kent, wordt het echter mogelijk gemaakt om deze wet niet in acht te nemen, stelt Stemberger (Stemberger, 1979, p. 26). Vervolgens is er het gebod dat wordt uitgevaardigd in de vierde eeuw dat het Joden wordt verboden om een niet-Joodse slaaf te hebben. Dit had natuurlijk een groot economisch gevolg. Het is mogelijk dat de Joodse wetgeving met betrekking tot slaven hierop is aangepast om het gebod te omzeilen, stelt een geleerde als Gafni (Shanks Ed., 1993, p. 237). Tot slot hebben we al gezien dat de het verbod op de iconografie in de synagoge niet altijd en overal meer werd gehanteerd. Er is vanaf de derde en de vierde eeuw een tendens waar te nemen dat steeds meer rabbijnen het verbod op afbeeldingen niet strikt hanteren (Meyers & Strange, 1981, p. 153). De theorie van Miller echter, waarin de rabbijnen door middel van de rabbijnse literatuur de iconografie een plek konden geven in hun religiositeit, lijkt de theorie van Neuser te ondersteunen: de tekst bevat de idealen en religiositeit van de rabbijnen, en weerspiegelt niet zozeer de historische werkelijkheid. Dit schijnt ook zo te zijn met de andere voorbeelden: als geboden konden worden aangepast aan de situatie, lijken geboden eerder een ideologie dan werkelijkheid.

Concluderende opmerkingen

Juist in de religieuze dimensie wordt de aard van de rabbijnse literatuur duidelijk. De Palestijnse Talmoed en latere exegetische werken zijn namelijk uiterst complex om ze homogeen te benaderen. Het is een verzameling van commentaren, uitweidingen en verhalen van verschillende personen in een verschillende tijd, plaats en context.

¹ Lev. 25: 4 *Maar in het zevende jaar moet het voor het land sabbat zijn, een periode van volledige rust, een sabbat voor de HEERE. Uw akker mag u niet bezaaien en uw wijngaard mag u niet snoeien. (HSV)*

Het beeld van de rabbijnen voor het leven van het Joodse volk in al zijn facetten wordt zichtbaar: studie van de Thora, het houden van de geboden met daarin een zeer belangrijke plaats voor de rabbijnen. In die zin geef ik Neusner gelijk door te stellen dat de rabbijnse literatuur een ideaalbeeld bevat, al zou ik het geen propaganda noemen. Maar legt Neusner hier niet teveel nadruk op één aspect, waardoor hij de complexiteit van de rabbijnse literatuur uit het oog verliest? Hoe moeilijk de rabbijnse literatuur ook is te benaderen, ondanks alle veranderingen in de vierde eeuw konden tradities toch worden gecodificeerd, of ze nu een werkelijkheid weerspiegelt of niet. En daarmee wordt de positie van de rabbijnen steeds vaster: de rabbijnen laten een erfgoed achter, waar nog vele generaties van gebruik zullen gaan maken.

Conclusie

De hoofdvraag die ik wil beantwoorden luidt: *Hoe beschrijft de (Israëlische) historiografie de positie van de rabbijnen binnen het Jodendom in politiek, sociaal-cultureel en religieus opzicht, naar aanleiding van de politieke en religieuze ontwikkelingen in deze periode?* De eerste vraag die dan moet worden beantwoord is welke bronnen de historiografie tot haar beschikking heeft, te weten de juridische bronnen, de archeologie, de christelijke schrijvers en de rabbijnse literatuur. De aard van de bronnen is echter vaak tendentius, zoals de rabbijnse en christelijke literatuur, of het is niet duidelijk hoe juridische teksten of vondsten uit de archeologie moeten worden geduid. Ook kunnen de bronnen niet allen op eenzelfde manier worden benaderd. Het verschil tussen een juridische of een religieuze tekst moet in de analyse worden meegenomen.

Deze veelzijdigheid aan bronnen is niet onopgemerkt gebleven aan de historiografie. Verschillende geleerden uit voornamelijk de vorige eeuw hebben een eigen interpretatie gegeven aan het beschikbare bronmateriaal, mede door een verschil in benaderingswijze. Interpretaties die laten zien dat geleerden ook in een eigen context staan. Graetz zette zich sterk af tegen de reform beweging, wat een verklaring biedt voor zijn geïnstitutionaliseerde historiografie. Alon was lang een prominente geleerde binnen de historiografie, maar met de opkomst van de archeologie konden nieuwe elementen worden gevonden, die Alon niet gekend heeft.

In de vierde eeuw verandert er veel in politiek en religieus opzicht. Het christendom verwerft een nieuwe machtspositie en dat heeft zijn invloed op de Joodse cultuur. Het is één van de duidelijkste voorbeelden in de geschiedenis wat macht voor gevolgen kan hebben. Tijdens de vierde eeuw, maar vooral aan het eind, duldt het christendom geen andere religie meer naast zich. De politieke positie van de rabbijnen als gevolgen van de veranderingen, is niet met zekerheid vast te stellen. Graetz en Alon benadrukken dat, door de positie van de patriarch in de vierde eeuw, ook de politieke positie van de rabbijnen sterk was in de institutie van het Sanhedrin. Hier tegenover stellen vooral Levine en Hezser dat er in de vierde eeuw niet zoiets bestond als een rabbijnse institutie met politieke macht, al is het alleen maar

vanwege het feit dat de christelijke en juridische bronnen er niet over spreken. Ik denk dat het antwoord in het midden ligt. De patriarch bekleedde een belangrijke positie ten aanzien van de Romeinse overheid in de vierde eeuw, terwijl de rabbijnen een grote rol vervulden binnen de Joodse samenleving. Mijns inziens heeft Levine gelijk door te stellen dat juist doordat de rabbijnen geen echte politieke macht bezaten, de veranderingen van de vierde eeuw minder invloed hadden op de rabbijnen. Dit in tegenstelling tot de patriarch, die aan het begin van de vijfde eeuw verdween.

In sociaal opzicht tekent zich een zelfde soort benadering af, dat tussen twee extremen kiest. Levine en Hezser zetten zich af tegen de twee uiterste visies, bekend uit de sociologische benadering: de rabbijnen in de vierde eeuw vormden een elite dat geen omgang had met de rest van de samenleving, of een beweging dat actief deelnam aan de samenleving. Ik denk dat ook hier de oplossing beiden benaderingen combineert: de rabbijnen waren een Joodse beweging, met een gedeelde traditie, met elkaar verbonden door de studie van de Thora en het houden van de *mitzvot*. In dat opzicht lijken ze veel op andere bewegingen uit de Laat Antieke Oudheid. De beweging was echter niet homogeen, mede door de verschillende contexten waarin de rabbijnen leefden. Desondanks namen de rabbijnen wel een belangrijke positie in binnen de Joodse samenleving.

Ook in cultureel opzicht heeft de historiografie geen eenduidig antwoord op de positie van de rabbijnen in de vierde eeuw, door het voorkomen van iconografie in synagogen en Griekse inscripties. Cohen zou, in lijn met Goodenough spreken over twee soorten Jodendom, waarbij de rabbijnen dan een marginale groepering vormen. Meyers, Strange en vooral Miller pleiten echter voor een andere visie: de beeldcultuur alleen is geen goede maatstaf voor het trekken van conclusies. De theorie van Miller lijkt mij een goed alternatief: met behulp van de rabbijnse literatuur zijn de rabbijnen in staat geweest om dit verschijnsel een plek te geven en op deze manier hun positie te behouden.

Dit soort kwesties leiden naar de aard van de rabbijnse literatuur zelf. Alon die een verandering in Halachische teksten ziet als een politieke of sociale verandering, staat tegenover de visie van Neusner en Boyarin die uiterst kritisch zijn om historische feiten uit de rabbijnse literatuur te filteren. Neusner stelt dat de grote veranderingen van de vierde eeuw uiteindelijk hebben geleid tot de codificatie van traditiematerialen, dat ook onderschreven wordt door de historiografie. Hij gaat mijns inziens echter een stap te ver, wanneer hij stelt dat de rabbijnse literatuur daardoor alleen maar idealen bevatten van de rabbijnen. Hij gaat daarbij namelijk voorbij aan de complexiteit van de rabbijnse literatuur.

De positie van de rabbijnen in de vierde eeuw wordt in de historiografie verschillend beschreven. Misschien was de positie niet zo sterk als die van de patriarch of was de receptie van de Joodse samenleving van het rabbinaat ook niet eenduidig. Maar als aan het begin van de vijfde eeuw het patriarchaat wordt opgeheven, zijn het de rabbijnen die de traditie hebben vastgelegd. De rabbijnen waren onafhankelijk, maar tegelijkertijd invloedrijk genoeg om een positie te verwerven en te behouden, dat de eeuwen heeft doorstaan.

Bibliografie

- G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, The Magnes Press: Jeruzalem, 1980.
- J. Bowden, *A Chronology of World Christianity*, Continuum: London, 2007.
- S. J. D. Cohen, Epigraphical Rabbis, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 72, No. 1 (1981), 1-17.
- L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): their History and Theology*, the Liturgical Press: Minnesota, 1983.
- C. E. Fonrobert & M.S. Jaffee, *The Cambridge Companion to Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press: New York, 2007.
- E. S. Frerichs & J. Neusner, *Goodenough on the History of Religion and on Judaism (Brown Judaic Studies 121)*, Scholars Press: Atlanta, 1986.
- H. Graetz, *History of the Jews: Volume II*, The Jewish Publication Society of America: Philadelphia, 1893.
- C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Mohr Siebeck: Tübingen, 1997.
- J. Hill, *Handbook to the History of Christianity*, Zondervan: Oxford, 2006.
- B. Leadbetter, 'From Constantine to Theodosius (and beyond)', in: P. F. Esler (ed.), *The early Christian World*, volume 1, Routledge: London, 2000.
- L. I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, The Jewish Theological Seminary of America: New York, 1989.
- E. M. Meyers & J. F. Strange, *Archeology, The Rabbis and Early Christianity*, The Parthenon Express: Abingdon, 1981.
- S. S. Miller, "Epigraphical" Rabbis, Helios and Psalm 19, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 94, No. 1 (2004), 27-76.
- J. Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel and the Initial Confrontation*, The University of Chicago Press: Chicago, 1987.
- J. Neusner, *a History of the Jews in Babylonia*, E.J. Brill: Leiden, 1966.
- J. Neusner Ed. *Religions in Antiquity: essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Studies in the History of Religion, Leiden, 1968.
- J. Neusner, *Formative Judaism second series: Religious, Historical and Literary Studies*, Scholars Press: Chico, 1983.
- J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: a Study in the Origins of Anti-Semitism*, Atheneum: New York, 1974.
- R. S. Sarason, *The Talmud of the Land of Israel: a Preliminary Translation and Explanation, Volume 3: Demai*, The University of Chicago Press: Chicago, 1993.
- S. Schwartz, 'Historiography on the Jews in the Talmudic Period (70-640 CE)', in: M. Goodman, J. Cohen, D. Sorkin (eds.), *the Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford University Press: Oxford, 2002.
- S. Schwartz, 'Political Geography of Rabbinic Texts', in: C Fonrobert, M. Jaffee (eds.), *the Cambridge Companion to the Talmud*, Cambridge University Press: New York, 2007.
- S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton University Press: Princeton, 2001.
- S. Schwartz & R. Kalmin, *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Peeters: Leuven, 2003.
- H. Shanks Ed., *Christianity and Rabbinic Judaism: a Parallel History of their Origins and Early Development*, Biblical Archaeology Society: Washington, 1993.
- F. Skolnik en M. Berenbaum, *Encyclopedia Judaica*, Thomson Gale: Detroit, 2007.
- G. Stemberger, *Das Klassische Judentum: Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. Bis 1040 n. Chr.)*, Beck: München, 1979.

- H.L. Strack & G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Fortress Press: Minneapolis, 1996.
- B.S. Wimpfheimer, The Dialogical Talmud: Daniel Boyarin and Rabbinics, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 101, No. 2, 245-254.