

Genesis 2:4b-25

Rudy Van Moere

Een kwestie van gelijkwaardige complementariteit

Het Oude Testament begint met twee scheppingsverhalen die op het eerste gezicht inhoudelijk tegenstrijdig lijken. Wie echter de moeite neemt om er een close reading op toe te passen komt al snel tot de vaststelling dat dit niet het geval is. De bijbelverteller lijkt een literair procedé te volgen: eerst een algemeen overzicht en dan een inzoomen op een bepaald onderdeel ervan – zoals bijvoorbeeld bij de volkenlijst (Gen. 10:1-32) en het waarom van de verspreiding (11:1-9). In het eerste scheppingsverhaal (1:1-2:4a) geeft de verteller een totaal beeld van schepping van hemel en aarde terwijl hij in het tweede verhaal (2:4b-25) zijn schijnwerpers hoofdzakelijk richt op de schepping van de mens.

Het eerste scheppingsverhaal

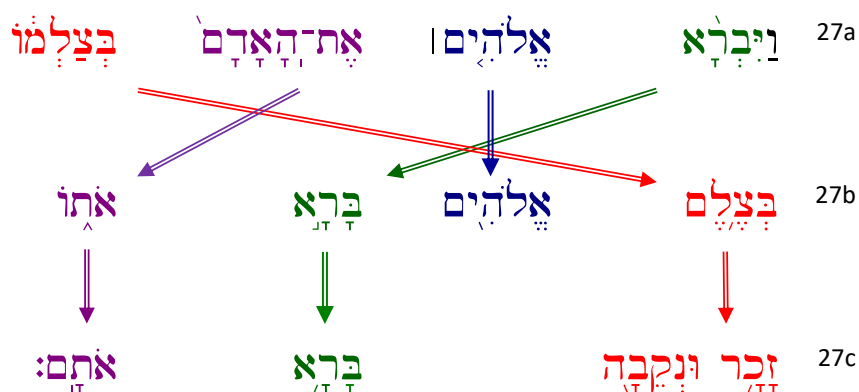
Na de aankondiging van Gods schepping van hemel en aarde komen fasegewijs zijn *zeven-plus-één* scheppingswerken aan bod. Het achtste bevat de meeste woorden en voert de lezer met de schepping van de mens naar het hoogtepunt van het verhaal (26-31). Ook hier eenvertelprocedé zoals bij Isaï's *zeven-plus-één* zonen waarbij de laatste (i.e. David) de belangrijkste blijkt (1 Sam. 16).

Verhaalverloop van Genesis 1:1-2:4a

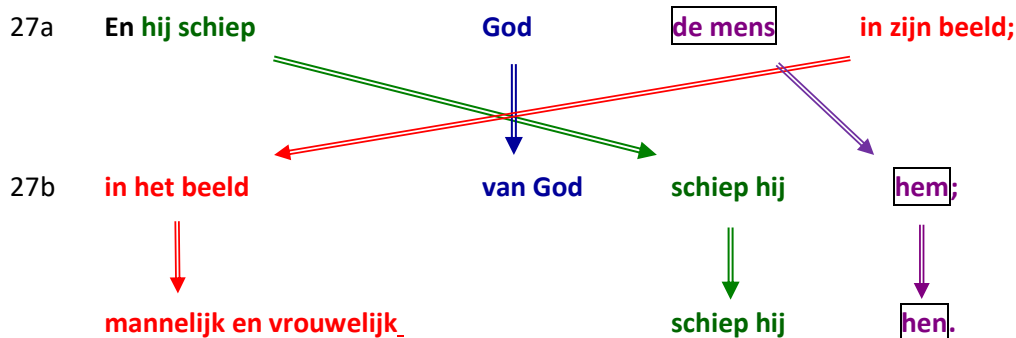
A.	Ouverture: God schiep hemel en aarde	1:1
<hr/>		
B.	beginsituatie: chaos – Gods Geest zweeft	1:2
<hr/>		
GOD spreekt & handelt	C. dag 1: licht en duisternis	1:3-5
	D. 2 ^{de} dag: hemel en water	1:6-8
	E. 3 ^{de} dag: aarde en zeeën planten	1:9-10 1:11-13
	<hr/>	
GOD spreekt & handelt	C' 4 ^{de} dag: lichtpunten	1:14-19
	D' 5 ^{de} dag: vogels en vissen	1:20-23
	E' de 6 ^{de} dag: dieren mens: mannelijk en vrouwelijk	1:24-25 1:26-31
	<hr/>	
B'	eindsituatie: de 7 ^{de} dag: voleinding – God rust	2:1-3
<hr/>		
A'	Finale: hemel en aarde werden geschapen	2:4a

Na het *zevende* scheppingswerk – een hint naar volledigheid? – *schept* God de mens. Dit werkwoord ‘bārā’ betekent niet ‘iets uit het niets maken’ maar ‘iets nieuws maken, het nog nooit geziene, het ongekende’ (Wénin 38). Het staat *zeven* keer in het verhaal waarvan er drie betrekking hebben op de mens. Zo drukt deze drievoudige vermelding de kern van het verhaal uit (Jagersma 30). Alle voorgaande werken (1:3-25) blijken er dus te zijn met het oog op de mens die o.a. de opdracht krijgt om de aarde te onderwerpen en te bevolken. Niet alleen als hoogtepunt van het verhaal maar ook qua hoedanigheid en taken blijkt hij de belangrijkste en is hij de kroon op Gods werk. Dat onderstreept de verteller ook door het narratieve verloop over te doen gaan in een verhevener stijl, in een dichterlijke vorm met een drieledig vers met driemaal hetzelfde onderwerp (God) en hetzelfde gezegde (scheppen). Schematisch ziet deze poëtische triade er als volgt uit.

Genesis 1:27^{BHS}



Genesis 1:27 (letterlijke vertaling)



Dit drieledig vers kan met Robert Alter's terminologie worden gekarakteriseerd als een synoniem preciserend of toespitsend parallelisme. De eerste regel heeft een algemeen karakter (27a) en roept de vraag op naar *wie* het bezittelijk voornaamwoord (3 m. sg.) in de woordgroep '*zijn* beeld' verwijst. De tweede regel heldert dit op via een chiastische verbinding met de eerste regel door prominent vooraan te gewagen dat het om het beeld *van God* gaat. Daarmee is dan nog niet duidelijk *hoe* het persoonlijk voornaamwoord (3 m.sg.) *hem* moet worden opgevat. De derde regel – volledig parallel aan de tweede versregel licht dit toe door het eveneens meteen vooraan (protasis) te duiden als 'mannelijk en vrouwelijk' en met achteraan (apodosis) het persoonlijk voornaamwoord (3 m.pl.) *hen*.

‘De mens’ blijkt dus niet enkelvoudig maar tweevoudig van natuur te zijn. Het begrip beeld Gods slaat hiermee op de hele mens als man en vrouw. En ... zou men zich dan mogen afvragen of hun God ook niet beide aspecten in zich heeft en dat de bijbelschrijvers voor hem een meervoud (‘Elohim’) bezigen? Maakt dit het mysterieuze ‘laat **ons** mensen ...’ toegankelijker? Het zou dan niet louter om een vorm van aansporing (i.e. coh. 1 c.pl.) gaan – mogelijk de andere meest plausibele vorm – of om een majesteitsmeervoud. De zwakte van deze laatste optie is dat in het verhaal noch het naamwoord ‘koning’ noch het werkwoord ‘regeren’ m.b.t. God voorkomen. Andere interpretaties die er vanwege tradities en dogmatiek aan worden gegeven vinden echt geen steun in de tekst.

Bij al deze nadruk op de mens krijgt de lezer een glimp van Gods gedachten. In 1:26 gebruikt God uitdrukkelijk de termen beeld (tsèlèm) en gelijkenis (d^emūt) die in de Bijbel echter niet als synoniemen fungeren. De eerste is heel concreet en is als een letterlijke weergave op te vatten. Bij de tweede gaat het om een-lijken-op zoals een kopie dat met betrekking tot zijn origineel is. Deze tweede term zwakt de eerste dus af en bijgevolg is de mens **als God** maar is hij dat niet helemaal. Hiermee harmonieert de definitie van de psalmdichter (8:5): ‘jij hebt hem een weinig minder dan God gemaakt’ (m^e’ath mē’ā’lōhīm) of hem een weinig doen ontbreken om God te zijn. De woordgroepen ‘naar zijn beeld’ en ‘als zijn gelijkenis’ fungeren dan duidelijk als relatiewoorden die de verhouding tussen schepper en schepsel omschrijven. Heschel formuleert dit als volgt: ‘Duister als de betekenis van deze woorden is, duiden ze ondubbelzinnig op iets on-aards: iets dat bij de sfeer van God past ... Het lijkt wel of het vers dit wil uitdrukken: de mens heeft deel aan een on-aards, goddelijk soort van zijn’ (59).

Hoe nauw de mens met zijn schepper is verbonden wordt niet gezegd. Er valt echter wel uit af te leiden dat de mens God in de wereld weerspiegelt en zijn vertegenwoordiger is. Genesis 5:1-3 leert tevens dat deze uitdrukking op een vader-kind relatie kan duiden: ‘hij (Adam) verwekte een zoon naar zijn gelijkenis, als zijn beeld’. Misschien de beste manier om de relatie tussen mens en God te schetsen? Hoe dan ook, van de mens wordt verwacht dat hij in zijn handelen en zijn eigenschappen God zichtbaar maakt.

Gezien de aan hem toebedeelde opdracht mag de lezer ervan uit gaan dat God de mens tot heerser over de aarde aanstelt: ‘... onderwerpt haar (de aarde), heerst over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over het gedierte dat op de aarde kruipt’ (28^{NBG}). Dat is ook de insteek van diezelfde psalmdichter die betoogt dat de mens op de aarde dient te heersen zoals God heerst over het universum.

Het tweede scheppingsverhaal

Dit verhaal ademt een heel andere sfeer uit dan het eerste dat zoals aangetoond sterk schematisch en gestructureerd is. Met het tweede krijgt de lezer een erg lyrische en zelfs aandoenlijke vertelling onder ogen. Het verhaaltraject wordt door commentatoren zeer verschillend voorgesteld. Van Selms (46-63) en Garrett (190) nemen het als een verhaal uit één stuk (4b-25) net als Speiser (14-20) die het echter bij 2:24 afbreekt. Wenham ziet er twee alinea's in: schepping van de mens [4b-13] en echtverbintenis tussen de 'mens' en de 'vrouw' [18-25]). Wénin (55-71) poogt het netwerk van zijn **tweedelige tekst** in detail bloot te leggen (waarbij wij de corresponderende elementen inkleuren).

De mens in zijn wereld – 2:5-17

Preludium: niet-schepping (5)

- a. nog geen vegetatie in de velden
- b. nog geen water voor de aarde
- c. nog geen mens om de teelaarde te bewerken

Eerste scheppingsfase: verschijning (6-9)

- B water: bevoeiing van de teelaarde (6)
- C. mens: gevormd van teelaarde, geplaatst in de geplante tuin van Eden (7-8)
 - A. vegetatie: bomen goed om van te eten en levensboom en boom om goed en kwaad te kennen (9)

Tweede scheppingsfase: onderlinge verhoudingen (10-17)

- B' water: een rivier uit Eden om de tuin te bevoeien en dan de aarde door vier armen (10-14)
- C' mens: in de tuin van Eden om deze te bewerken en te bewaren (15)
 - A' vegetatie: bomen gegeven om eten voor de mens [= leven] en boom om goed en kwaad te kennen: doodsgevaar (16-17)

De mens in contact – 2:5-25

A. Inleiding: rede van JHWH Elohim (18)

- a. vaststelling van een gemis: niet goed, de mens in zijn eenzaamheid
- b. beslissing om een 'helper als zijn tegenover' te maken

B. eerste fase: de dieren (19-20a)

- c. goddelijke handeling: vormt de dieren
 - stelt ze voor aan de mens
- d. reactie van de mens: naamgeving aan de dieren

A' Intermezzo: geen 'helper als zijn tegenover' (20b)

B' tweede fase: man en vrouw (21-23)

- c' goddelijke handeling: verdooving van de mens, wegneming van een zijde
 - bouwt de vrouw
 - stelt ze voor aan de mens
- d' reactie van de mens: naamgeving aan de vrouw (en aan de man)

A'' Conclusie: rede van de verteller (24-25)

- b' mogelijkheid om goed met het gemis te leven: één vlees te zijn
- a' eindbalans: "zij beiden ... de mens en zijn vrouw"

De Fraine (44-49) en Walton (163-169) presenteren een **driedelig** verhaal: vorming van Adam (4-7), tuin van Eden (8-17) en Adam en Eva (18-25). Waltke (79) wijkt daar iets van af (4b-17; 18-23 en 24-25). Tenachon (21) opteert voor een **vierdelige** indeling: schepping van Adam (2:4-7), beschrijving van de tuin (8-14), het verbod (15-17) en schepping van Chawa (18-25).

J. Doukhan (41) gaat nog een stap verder met een indeling die parallel oploopt met het eerste scheppingsverhaal: een inleiding met 7 dagen / 7 stappen en een conclusie. Hij ziet parallellen die de meeste lezers mogelijk niet meteen opmerken (en die wij hieronder inkleuren). Aan de lezers van onderhavig artikel om te beoordelen of zijn enigszins hout snijdt.

Genesis 1:1-2:4a

Inleiding (1-2)
 In het begin
 Elohim schiep hemel en aarde
 Aarde vormloos en leeg en duisternis
 Geest op de oppervlakte van de wateren

Dag 1. En God zei (3-5)
 Licht / duisternis

Dag 2. En God zei (6-8)
 Uitspansel in de hemel

Dag 3. En God zei (9-13)
 Water en land, planten

Dag 4. En God zei (14-19)
 Lichtgevende hemellichamen: licht / duisternis

Dag 5. En God zei (20-23)
 Eerste dierenleven, vogels en vissen

Dag 6. En God zei (24-31)
 Dieren in hun relatie met de mens
 Heerschappij van de mens over de dieren
 De mens geschapen als mannelijk en vrouwelijk

Dag 7 Hemel aarde voleindigd (2:1-3)
 Goddelijke inbreng
 Scheiding van voorafgaand werk
 Zegen en heiligheid

Conclusie (2:4a)
 Voorstelling van de geschapen hemel en aarde

Genesis 2:4b-25

Inleiding (2:4b-6)
 In de dag
 YHWH Elohim maakte de aarde en de hemel
 Er was ... nog niet
 Mist op de oppervlakte van de grond

Stap 1. En JHWH God formeerde (7)
 Mens / stof

Stap 2. En JHWH God plantte (8)
 Tuin van Eden

Stap 3. En JHWH God deed groeien (9-15)
 Water en land, planten, de mens heerst

Stap 4. En JHWH God gebod (16-17)
 Boom van kennis van goed en kwaad (dood)

Stap 5. En JHWH God zei (18)
 Eerste nood voor een deelgenoot voor de mens

Stap 6: En JHWH God formeerde (19-22)
 Dieren in hun relatie met de mens
 Heerschappij van de mens over de dieren
 De mens geschapen als mannelijk en vrouwelijk

Stap 7: Man-vrouw voleindigd (23-24)
 Goddelijke inbreng
 Scheiding van ouders
 Eenheid van het paar

Conclusie (25)
 Voorstelling van de geschapen man en vrouw

Deze complementariteit bevestigt in ieder geval onze eerdere opmerking dat beide verhalen toewerken naar hun beider hoogtepunt: de schepping van de man en de vrouw (1:27 en 2:21-23).

Opeenvolgende scènes en fundamenteel existentiële antwoorden

Waarom zou men qua indeling niet gewoon de opeenvolgende scènes in kaart brengen? M. Bal onderstreept dat elke lezer bij zijn leesactiviteit nood heeft aan een zekere logische samenhang en hij bijgevolg naar een logische lijn in de tekst zoekt (134). J-L. Ska preciseert: "De hoofdcriteria om verhalen in scènes in te delen zijn: verandering van tijd, verandering van plaats, verandering van spelers. Het belangrijkste criterium echter is de 'handeling'. Een eenvoudige verandering van tijd, plaats of van enkele spelers betekent niet automatisch de overgang van de ene scène naar de volgende" (32). Wil men volgens P. Ricoeur een verhaal begrijpen dan moet men greep krijgen op zijn verstrengeling, zijn weglappende structuur en zijn in elkaar grijpende handelingsprocessen (42-44).

Hieronder geven wij dus het inhoudelijk parcours weer waardoor lezers zicht krijgen op de algemene lijn, de mechaniek en dynamiek van het verhaal. Toegepast op 2:4b-25 ziet dit er zo uit:

scène 1	ontstaan van de mens	54 woorden
4b-7	▪ 1 ^{ste} handelingsproces: God formeert de mens	
scène 2	aanleg van een tuin voor de mens met (vrucht)bomen om van te eten	31 woorden
8-9	▪ 2 ^{de} handelingsproces: God plant een tuin (en plaatst de mens erin)	
scène 3	situering van de tuin en zijn rivieren	64 woorden
10-14	▪ intermezzo zonder handelingen: vermelding en situering van rivieren	
scène 4	mens in de tuin om te bewerken en bewaren en wel / niet eten	34 woorden
15-17	▪ 3 ^{de} handelingsproces: God plaatst mens in tuin (en spreekt hem toe)	
scène 5	mens heerst over de dieren	55 woorden
18-20	▪ 4 ^{de} handelingsproces: God formeert dieren in functie van de mens	
scène 6	ontstaan van vrouw en man	62 woorden
21-25	▪ 5 ^{de} handelingsproces: God bouwt vrouw en brengt haar naar de man	

Scènes 1 en 6 lijken een soort inclusie te vormen en tegelijk het meest essentiële van het verhaal te vertegenwoordigen. Het overgrote deel ervan besteedt inderdaad aandacht aan de schepping van de mens met zijn collectieve naam (hā'ādām), de vrouw (ʿīšjā) en de man (ʿīšj). Het lijkt tevens een tiental fundamentele antwoorden te geven op even zoveel vragen. In de loop van hun leven stellen de meeste mensen omtrent hun bestaan de vanwaar-waartoe-waarheen vragen. Beide scheppingsverhalen bieden daarop enige antwoorden maar het tweede doet dat het meest uitgebreid. Via de vertelling komen er even zoveel antwoorden die mogelijk raakvlakken hebben met verschillende vakgebieden.

	vragen	antwoorden	vakgebied
1	waar komt de mens vandaan?	God heeft hem geschapen	theologie
2	wat is de mens?	lichaam en geest	antropologie
3	waar leeft hij?	aarde als woonplaats	culturele antropologie
4	wat eet hij?	zaaddragende vruchten	'geo-antropologie'
5	wat zijn diens activiteiten?	bewerkt de grond	ecologie en agricultuur
6	wat is de kwaliteit van zijn leven?	maximale omstandigheden	antropologie
7	wie leeft er bij de mens?	relationeel wezen	theologie & sociologie
8	welke positie bekleedt de mens?	heerser over dieren	biopolitiek
9	wie is de mens?	tweezaam van natuur (m/v)	psychosociologie
10	welke relatie beheerst de mens?	huwelijk basis voor samenleving	sociologie

De vorming van de mens

Nadat de tekst (2:4b-25) met een temporele zin (4b) begint en door een parenthese van omstandigheidzinnen (5-6) wordt gevolgd, belandt de eerste scène (4b-7) bij de hoofdzin (7). Deze bestaat uit slechts zestien (Hebreeuwse) woorden die heel compact gewagen van *hoe* God de mens maakt:

‘En toen formeerde JHWH Elohim de mens van het stof van de (teel)aarde (‘ādāmā)
en hij blies in zijn neusgaten de adem van het leven,
en zo werd de mens (‘ādām) een levend wezen’.

Hierdoor wordt de mens de figuur waar het in het verhaal om gaat (Arnold 57) en verschaft het extra inlichtingen over zijn ontstaan en bestemming. Het gebruik van ‘ādāmā (i.e. teelaarde) en ‘ādām (i.e. mens) is meer dan een woordspel. Het brengt de hechte verwantschap tussen de mens en de aarde (waarvoor hij verantwoordelijk wordt gesteld) tot uitdrukking.

God vormt of boetseert (jātsar) hem zoals een pottenbakker dat bij het creëren van een vaas doet. Het materiaal ‘stof’ (‘āfār) haalt hij weg van de (teel)aarde (min-hā’ōdāmā). Rashi drukt het nog plastischer uit: ‘hij hoopte (Adams) stof bijeen van de hele aardebodem van de vier windstreken ...’. Wie heel concreet denkt – zoals mensen in het Oude Midden-Oosten dat hoofdzakelijk deden – kan uit deze antropomorfische of mensvormige voorstelling van God denken aan diens ‘vuile handen’ die hij bij het boetseren krijgt. En in diezelfde zin kan men bij het inblazen (nāpach) van de adem (n^esjāmā) van het leven (chajjīm) door God denken aan zoiets als een mond-op-mond beademing. Beide handelingen roepen dus beelden op van een opmerkelijke toegewijde nauwkeurigheid, nabijheid en intimiteit. Hoeveel meer op elkaar betrokken zou men de relatie tussen schepper en schepsel kunnen voorstellen? Beide handelingen maken dat de mens tot een wezen (nēfèsj) met

leven (chajjā) of een ‘levend wezen’ wordt. Geheel in die zin – maar dan omgekeerd – concludeert Prediker dat bij het sterven van de mens (‘hij naar zijn eeuwig huis gaat’ - 12:5^{NBG}) het stof (‘āfār) terugkeert tot de aarde (‘èrèts), zoals het was, en de geest (rūach) terugkeert tot God, die hem gegeven heeft (12:7). Vergelijking van de teksten maakt dat adem en geest als synoniemen lijken te fungeren zoals Job het verwoordt (27:3):

‘zolang mijn **adem** (n^esjāmā) nog in mij is,
en de **geest** (rūach) van God in mijn neus’.

Zo leert Tenach dus dat het de geest is die bij het sterven naar God toegaat en niet de ziel (hoewel dit erg vaak wordt beweerd). Zonder lichaam immers houdt de mens als levende ziel op te bestaan.

Na dit fundamenteel gegeven schakelt het verhaal in zijn tweede scène over naar de plaats van de mens (2:8). Die krijgt hij in een door God geplante tuin met heel wat soorten bomen die hem van eten zullen voorzien. Twee bomen krijgen een aparte vermelding: de ‘levensboom’ en de ‘kennisboom van goed en kwaad’ (8-9). Zes verzen verder herhaalt de verteller in de vierde scène deze plaatsing van de mens maar dan met de opmerking dat hij de tuin moet ‘bewerken en bewaren’ (15). Opnieuw staat er bij dat de mens van alle bomen mag eten (16) maar niet van de kennisboom (17). De levensboom wordt hier niet genoemd. De beschrijving van de tuin in de tussenliggende derde scène (10-14) brengt het verhaalverloop tot een stilstand. De beschrijving van de aanwezige rivieren komt over als een fraai intermezzo. het is misschien ingelast om de lezer voor te bereiden op het verhaal waarin de mens de breuk met zijn schepper veroorzaakt (3:1-24). Dit heeft voor gevolg dat God de mens (i.e. hā’ādām als soortnaam) – te begrijpen als Adam (i.e. eigenaam) en zijn vrouw (‘isjtō - 21) – de toegang tot die fantastische tuin ontzegt (24).

Nadat God in het eerste scheppingsverhaal tot zeven keer (!) toe heeft gezegd dat het ‘goed’ tot ‘zeer goed’ was, krijgt de lezer hier in de vijfde scène voor het eerst te horen dat er iets ‘niet goed’ is (2:18). God blijkt van mening te zijn dat de mens een partner of een helper (‘ēzèr) nodig heeft, een ‘tegenover zich’ (kenègdō) die de aanvulling is die bij hem past, die met hem overeenstemt. Later in de tekst, maakt de mens bij het geven van namen aan de dieren de opmerking, dat er geen dier is dat als zodanig bij hem past (2:20). Deze tweede zin echoot de eerstgenoemde en zo wordt dit gemis dubbel benadrukt. Dat ‘ēzèr soms met ‘hulp’ of ‘helper’ werd en wordt vertaald heeft vaak tot de foutieve gedachte geleid dat de vrouw tot het hulpje van de man moest worden. De hele context van dit verhaal – zoals dit hieronder verder zal blijken – is met die opvatting van een aan de man inferieure vrouw in tegenspraak. De term ‘ēzèr wordt in Tenach zo’n zestien tot negentien keer op

God toegepast. Dit betekent dus dat de vrouw een belangrijke bijdrage levert die zeker niet getuigt van ontoereikendheid (Waltke 88; Jagersma 41). "Iemand helpen houdt niet in dat de helper sterker is dan diegene die wordt geholpen; maar eerder dat de kracht van deze laatste uit zichzelf ontoereikend is (zie bijvoorbeeld Joz. 1:14; 10:4,6 en 1 Kron. 12:17, 19, 21, 22 - Wenham 68).

Schepping van man en vrouw

Nadat in de vijfde scène zowel God als de mens dat gemis hebben vastgesteld verhelpt God het probleem in de volgende scène. Hij brengt de mens in een diepe slaap (*tardēmā*) – als het ware onder narcose (dat is wat *tardēmā* in modern Hebreeuws betekent) – en voert een chirurgische ingreep uit. In deze laatste scène (2:21-25) wordt verteld *hoe* in het eerste scheppingsverhaal de heel compacte overstap van de tweede naar de derde versregel in 1:27b en 27c moet worden verstaan.

De verhouding tussen man en vrouw zou er echt volledig helder door worden ware het niet dat er bij deze scène in zowat alle Bijbelvertalingen een onbetwistbare ongerijmdheid opvalt.

- In 2:22 staat immers dat de rib (*tsélā'* - f.sg) door God **uit de mens** (*mīn-hā'ādām*) was genomen (*lāqach*) en 2:21 meldde dat God een **van** (*mīn*) **zijn** ribben (*tsal'ōt* - f.pl.) nam.
- De (niet-meer-hele) mens verklaart echter in 2:23 dat de rib (*tsélā'*) – die God in een vrouw ombouwde – *īsjsjā* zal worden genoemd omdat zij **uit de man** (*mé'īs*) is genomen (*luq'chā*).

De aandachtige lezer kan deze opvallende tegenstrijdigheid – 'uit de mens' ↔ 'uit de man' – *niet* niet opmerken. Het gaat hier dus – als men deze gegevens op de werkelijkheid betreft – niet minder dan om een semantische anomalie.

- een semantische tegenstrijdigheid

Wijlen literatuurwetenschapper Michael Riffaterre noemde een dergelijke ongerijmdheid een ongrammaticaliteit (*agrammaticalité* of een gebrek aan grammaticaliteit). Hij definieerde deze als volgt: "Het betreft elk tekstueel gegeven dat aan de lezer het gevoel geeft dat een regel geweld wordt aangedaan, ...". Deze ongrammaticaliteit kan zich op lexicaal, syntactisch of semantisch niveau voordoen en zij wordt altijd als een vervorming van een norm of een onverenigbaarheid met de context aanvoeld. Volgens Riffaterre dringt zich dan het beeld van de intertekst op, want "zij laat hem (i.e. de lezer) aanvoelen dat er voor deze moeilijkheid een oplossing voorhanden is" (Riffaterre 6). Hij stelt dan ook "dat men alleen door de omweg via de intertekst elke ongrammaticaliteit die men tegenkomt kan analyseren en begrijpen" (Rabau 23)

In onderhavig geval (2:21-23) wordt het probleem opgelost door al lezend terug te koppelen naar het eerste scheppingsverhaal (op te vatten als zijn intertekst). In 1:27 is er immers

ontegengesteld sprake van de evenredigheid tussen het woordpaar ‘mannelijk (zākhār) en vrouwelijk (n^eqévā) dat niet zelden als ‘man en vrouw’ wordt vertaald. Samen vormen zij in dit driedig vers het equivalent van de (collectieve) mens (hā’ādām) en van het beeld van God.

Die gelijkheid tussen beiden komt opnieuw tot uitdrukking in 2:24. De verteller haakt daar in op deze ‘isjsjā – ‘isj relatie (2:23) en geeft zijn commentaar op het gebeuren. Hij leidt dit in met het sterk macrosyntactische signaal ‘daarom’ (‘al kén) en maakt duidelijk dat een man (‘isj) zijn ouders moet verlaten en ‘zijn vrouw’ (‘isjtō) aanhangen (dāvaq). De manier waarop Ruth haar lotsbestemming verbindt met die van haar schoonmoeder (Ruth 1:16-17) illustreert enigszins dat de man zich maximaal met zijn vrouw dient te verbinden. De Genesisverteller suggereert dus werkelijk twee wederhelften en maakt tenslotte de cirkel rond: *van* de mens (hā’ādām) *via* de opgesplitste mens in ‘vrouw’ (‘isjsjā) en ‘man’ (‘isj) komt het *tot* ‘één vlees’ (l^ebāsār èchād) of de teruggevonden eenheid van de hele mens. Arnold (61) noemt dit een ‘reunion or reconstitution’. De lezer kan in dit tekstgedeelte dus geen enkele vorm van superioriteit van welke wederhelft dan ook bespeuren.

- een lexicale vergissing

Naast het semantische probleem dat via een intertekstuele circulaire leesbeweging (van 2:21-23 naar 1:27 en terug) wordt opgelost is er nog een lexicale correctie noodzakelijk. In de eerste plaats wordt tsélā’ (2:21) in Tenach nergens met een anatomische **rib** vertaald (zo ook Walton 177). Telkens gaat het om de **zijde**, de zijwand of de kant van: de verbondskist (Ex. 25:12,14), de tabernakel (26:20,26,..), het altaar (27:7), het reukofferaltaar (30:4), het brandofferaltaar (38:7), de berghelling (2 Sam. 16:13) en de tempel (1 Kon. 6; Ez. 41). Hoofdzakelijk gaat het telkens om **twee zijden** en de vraag is dan of de lezer achter dit vrouwelijk meervoud (tsal`ōt) geen dualis moet bevroeden. Joüon & Muraoka (273) stellen in hun grammatica dat deze dualis bij naamwoorden voorkomt die in hun eigenlijke betekenis paren zijn. Zij worden in het meervoud (masc. en fem.) gezet wanneer zij in figuurlijke zin worden gebruikt en in het bijzonder bij vervaardigde voorwerpen (zoals armleuning, assen, hoornen, ...). Ook Rashi en Hirsch (68) gaan voor **zijden**. Eerstgenoemde gaat zelfs zo ver dat God de mens in het midden sneed en dus een zijde van de Mens tot een vrouw formeerde. Niet onbelangrijk is dat de LXX niet voor **rib** maar voor **zijde** opteert.

- een grammaticale onzorgvuldigheid

Bovendien is er binnen 2:4b-25 een grammaticale misvatting omtrent het Hebreeuwse voorzetsel *mīn*. Zowat alle vertalingen opteren hoofdzakelijk voor **uit** of ‘van mogelijk onder vloed van de LXX. Die gebruikt soms **ἐκ** waar **ἀπὸ** meer op zijn plaats zou zijn geweest.

Grammatici als Joüon & Muraoka (489) karakteriseren dit voorzetsel als volgt: ‘*min* expresses primarily separation and distance [Latijn : de, ex, ab]’; W. Schneider (44) als ‘die Präposition der Trennung’ (von / wegen / mehr als) en Gesenius-Kautz (382) als originally ‘separation’ and it represents both the idea of distance, separation or remoteness form something, and that of motion away from something, hence as descent, origin from a place]. Deze hoofdzakelijke functie van verwijdering komt in de meeste vertalingen niet tot haar recht.

Vertaling van het Hebreeuwse voorzetsel *mīn*

	NBG (als voorbeeld)	voorstel
2:7	toen formeerde de HERE God de mens van stof uit de aardbodem	toen formeerde de HERE God de mens van stof van de aardbodem <ul style="list-style-type: none"> καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς
2:19	En de HERE God formeerde uit de aardbodem al het gedierte van het veld en al het gevogelte van de hemel <ul style="list-style-type: none"> καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ 	En de HERE God formeerde van de aardbodem al het gedierte van het veld en al het gevogelte van de hemel
2:21	en terwijl deze sliep, nam hij een van zijn ribben	en terwijl deze sliep, nam hij een van zijn zijden weg (of: verwijderde hij een van zijn zijden) <ul style="list-style-type: none"> καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ
2:22	En de HERE God bouwde de rib , die hij uit de mens had genomen , tot een vrouw, ...	En de HERE God bouwde de zijde die hij van de mens had weggenomen , tot een vrouw, ... (of: die hij van de mens had verwijderd) <ul style="list-style-type: none"> καὶ ᾠκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς τὴν πλευράν ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ εἰς γυναῖκα ...
2:23a	... been van mijn gebeente en vlees van mijn vlees <ul style="list-style-type: none"> ... ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου 	... been verwijderd van mijn gebeente en vlees verwijderd van mijn vlees;
2:23b	deze zal mannin heten, omdat zij uit de man is genomen <ul style="list-style-type: none"> αὕτη κληθήσεται γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη 	deze zal mannin heten, omdat zij van de man is weggenomen (of: zij van de man is verwijderd)

Bij het vertalen van het voorzetsel *mīn* lijkt de LXX een onderscheid te maken tussen de mens en de dieren enerzijds en de mens en de vrouw anderzijds: (a) een opvallende tegenstelling tussen het formeren uit de grond van de mens ἄνθρωπος (2:7) en van de dieren ἕκαστος (2:19) en (b) God die een zijde verwijderd van de mens ἄνθρωπος (2:22) en de man die de vrouw als verwijderd beschouwt ἕκαστος (2:23). Wat moet de lezer hieruit afleiden? Dat de LXX toch een inferieure positie van de vrouw tegenover de man suggereert net zoals dat de dieren tegenover de mens?

- Stilistische signalen

Tenslotte treft de lezer qua stijl woordparen aan die corresponderende elementen in vorm en klanken vertonen en ook herhaalde woorden: *ādām* en *ādāmā* / mens en teelaarde (2:7); *ētsēm* en *ētsēm* / been en (mijn) been / (2:22); *bāsār* – *bāsār* / vlees en (mijn) vlees (2:22) en *ʿisjsjā* – *ʿisj* / vrouw (mannin) en man (2:22). Duidelijk suggereren zij alle hechte onderlinge relaties.

De Midrash Rabba vraagt zich af waarom *ʿisj* en *ʿisjsjā* werden aangewend en antwoordt daarop dat de ene vorm correspondeert met de andere (XVIII, 4). Hoewel beide woorden uit verschillende wortels bestaan hebben zij in het Hebreeuws dezelfde klank en markeren zij op toepasselijke wijze de affiniteit tussen de man en zijn echtgenote (Cassuto 136). Een etymologische basis ontbreekt. Het is een opnieuw een symbolisch spel met woorden waarbij de fonetische overeenkomst nauwer is dan gewoonlijk (Speiser 18). ‘Hier wordt niet het woordpaar ‘mannelijk (*zākhār*) en vrouwelijk (*n^eqévā*) gebruikt maar via de herhaling van de klanken wordt de nadruk gelegd op de identiteit van de natuur van de man en de vrouw, hun gelijkheid en hun verwantschap op dat vlak (Doukhan 84). Deze formulering plaatst de man en de vrouw op gelijke voet als het gaat om hun mensheid en onderscheidt hen van de dieren (Wenham 70).

Van Wolde (65) vindt het Interessant dat “de man na deze schepping de gelijkheid met de vrouw bejubelt ... hij bezingt de gelijkheid en niet het verschil”. De man stelt dat zij het waard is om bij dezelfde naam te worden genoemd als hijzelf (Nachmanides).

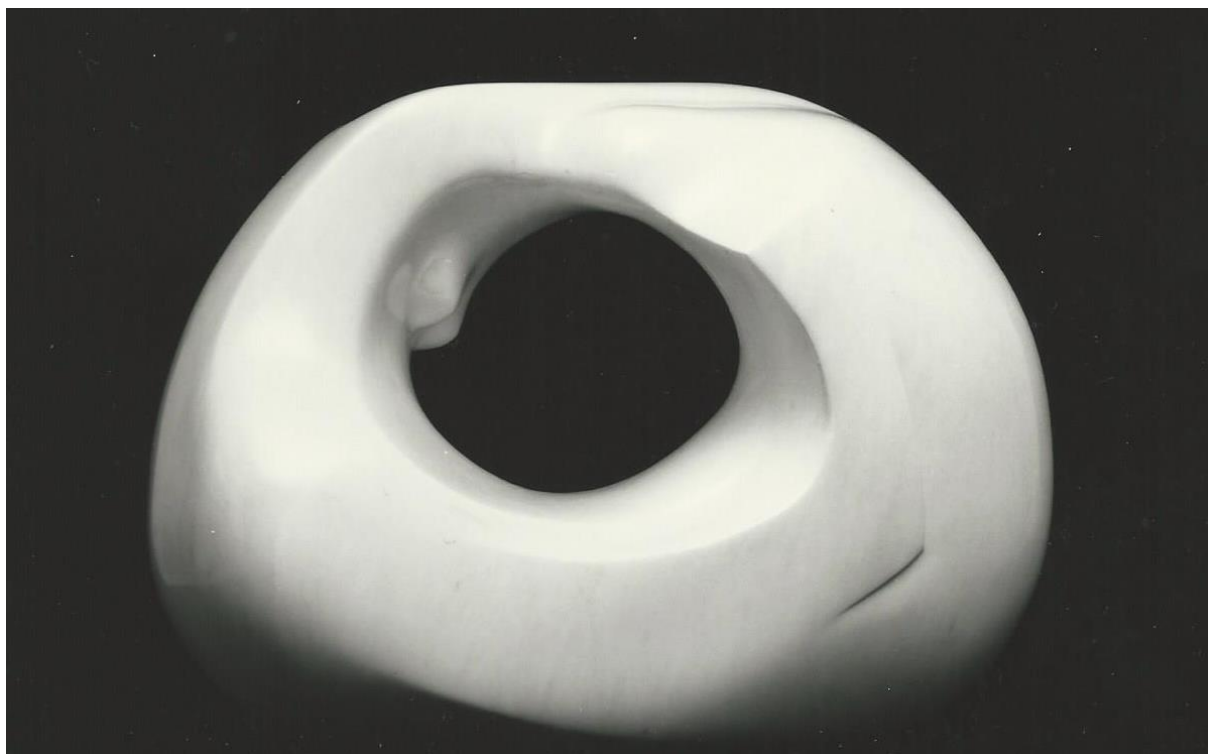
Samenvatting

De meeste commentatoren stellen dat zowat alles in beide scheppingsverhalen de gelijkheid tussen man en vrouw aangeven en dat er van geen ondergeschiktheid sprake is. Hun relatie is er een van een hechte verbondenheid. Hopelijk is met bovenstaande tekstanalyse en interpretatie aangetoond dat er in beide verhalen vrouw er absoluut geen enkele reden is om de vrouw ten aanzien van de man een minderwaardige positie toe te kennen. Heel erg betreurenswaardig –

en dat is nog zacht gesteld – dat verkeerde interpretaties twee millennia lang aanleiding hebben gegeven om te vrouw te miskennen, oneerbiedig te behandelen en soms zelfs te onderdrukken.

Ter afronding

Wij sluiten af met de afbeelding van het beeld 'Īsj en 'isjsjā in carrara marmer van de Antwerpse kunstenaar Bertha Saveniers dat zij in 1987 heeft verwezenlijkt. Zij wilde hiermee uitdrukken dat man en vrouw een eenheid vormden, uit elkaar zijn ontstaan en elkaars gelijken zijn. Geen van beiden steekt het hoofd uit boven de ander. Het beeld toont de rondere zijde van de vrouw (links) met haar borsten en de hoekige zijde van de man (rechts) met zijn schouder. Bovenaan kruisen hun armen en geven daarmee aan dat zij niet zonder elkaar kunnen. Deze niet-theologe blijkt o.i. beide scheppingsverhalen goed en zeer correct te hebben gelezen en geïnterpreteerd.



Literatuur

- Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985
- Arnold, B.T., *Genesis*, Cambridge 2009
- Bal, M., *De theorie van vertellen en verhalen*, Muiderberg 1990⁵
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis, Part I From Adam to Noah*, Jerusalem 1978
- Cowley, A.E., *Gesenius' Hebrew Grammar edited and enlarged by the Late E. Kautz*, Oxford 1976
- Doukhan, J., *Genesis*, Nampa, 2016
- Fraine, J., *Genesis*, Roermond & Maaseik 1963
- Garrett, D.A., *Rethinking Genesis. The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*, Grand Rapids 1991
- Heschel, A.J., 'Het concept mens in het joodse denken' in: *Adam waar ben je? De betekenis van het mensbeeld inde joodse traditie en in de psychotherapie*, T. de Bruin (red.), Hilversum 1983, 40-88
- Hirsch, S.R., *The Pentateuch, Vol.I Genesis*, Gateshead 1982
- Jagersma, H., *Genesis 1 :1-25:11*, Nijkerk 1995
- Joüon, P. & Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14), Rome 2000
- Rabau, S., *L'intertextualité*, Paris 2002
- Ricoeur, P., 'Conférence d'introduction : Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique', in: R. Barthes, P. Beauchamps & alii, *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 42-44
- Riffaterre, M., 'La trace de l'intertexte', *La Pensée* 215, octobre 1980, 4-18
- Schneider, W., *Grammatik des Biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*, München 2001
- Speiser, E.A., *Genesis*, Newhaven & London 1964
- Van Wolde, E., *Verhalen over het begin. Geneis 1-11 en andere scheppingsverhalen*, Baarn 1995).
- Waltke, B.K., *Genesis, A Commentary*, Grand Rapids 2001
- Walton, J.H., *Genesis*, Grand Rapids 2001
- Wenham, G.J., *Genesis 1-15*, Nashville, 1987
- Wénin, A., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris 2013