תנ"כון tenachon

10

De Tora, meegelezen met de leraren van Talmoed en Midrasj en met de grote Joodse verklaarders van de Middeleeuwen tot heden

Samengesteld door Eli Whitlau in nauwe samenwerking met Rabbijn Yehuda Aschkenasy
Een uitgave van de B. Folkertsma Stichting voor Talmudica

Het boek Sjemót

Sjemot/Exodus 1:1-6:1
Jesjaja 27:6-28:13;29:22,23
Psalm 99

1:1 *En dit zijn de namen van de kinderen van Jisrael die naar Egypte kwamen; met Ja'akov waren ze gekomen, ieder met zijn huis . . . 6 En Joseef stierf, en al zijn broers en heel dit geslacht. 7 En de kinderen van Jisrael waren vruchtbaar en wemelden en vermeerderden zich en werden machtig, uitermate zeer, en het land werd vol van hen. 8 Toen stond een nieuwe koning op over Egypte, die Joseef niet gekend had. 9 En hij zei tot zijn volk: Zie, het volk der kinderen Jisraels is ons te talrijk en te machtig . . .*

Die koning maakt nu het verblijf in Egypte tot een gedwongen en steeds wreder wordende ballingschap. Het boek begint met het voegwoord 'en', als om nog eens te onderstrepen dat het nog altijd gaat om het waarworden van Gods voorzegging aan Awraham in Gen. 15. Het boek Sjemót is echter ongetwijfeld een boek op zichzelf, met een eigen thema. Dat blijkt al dadelijk uit de ogenschijnlijk zo nuchtere openingszinnen. Merk op hoe daarin de woorden 'de kinderen van Jisrael' van betekenis veranderen. In 1:1 gaat het nog om de kinderen van Ja'akov, die zich in 1:7 zodanig vermeerderen dat er in 1:9 sprake is van 'het volk der kinderen Jisraels'. In deze enkele regels wordt een familie tot een volk. En zoals het in het boek Bereesjiet steeds om individuele persoonlijkheden ging, staat in Sjemót het *volk* van Israel centraal. En Mosjè dan, die op vrijwel geen bladzijde ontbreekt? Mosjè is weliswaar de leider en vertegenwoordiger van het volk, maar hoezeer hij ook op de voorgrond treedt, hij blijft exponent van het volk. Zoals er ook geen misverstand over kan bestaan dat het God is Die de redding bewerkt, al is het Mosjè die de onderhandelingen met Farao voert. Aldus een van de verrassingen van het boek Sjemót: de leider van het volk, de hoofdfiguur van het verhaal, die op haast geen bladzijde ontbreekt, blijft dienaar van het volk en dienaar van God. Op blz. 151 komen we hierop nog terug.
Het boek Sjemót verhaalt hoe God Zijn beloften gestand doet. De grote lijn daarbij volgt drie fasen: 1 *de verlossing* (hfdst. 1-17): De Eeuwige voert Israel, dat inmiddels tot een groot volk is uitgegroeid, weg uit de Egyptische slavernij; 2 *het verbond* (hfdst. 19-24): de Eeuwige sluit een verbond met Israel, opdat het Hem zal zijn 'een koninkrijk van priesters en een heilig volk' (19:6); en 3 *de bouw van een woning* (25-40) waarin de Inwoning Gods kan verwijlen, om het volk te leiden op zijn weg.

Overzicht sidra Sjemot

1 De onderdrukking 1:1-2:25
2 De geboorte van Mosjè 2:1-25
3 De brandende braamstruik 3:1-4:17
4 Mosjè's vertrek 4:18-23
5 Het voorval in de herberg 4:24-26
6 Contact met het volk 4:27-29
7 De eerste poging 4:27-6:1

Overzicht sidra Wa'erá p. 157

Inhoud

Het boek Sjemot 149
Waarom Exodus Exodus heet 150
Merkawa 150
Waarom eerst de ballingschap? 150
Mosjè de Godsman 151
Mosjè in Midjan 152
Ledig zal je niet heengaan 152
Het voorval in de herberg 152
Uit midrasj en verklaarders 153
Hoe waar is Exodus? 153
Mosjè en Jitro 154
Omhoogvliedende letters
Haftara Sjemot 156
Psalm 99 156
Over sidra Wa'era 157
'Ik ben de Eeuwige' 157
Namen Gods in Tenach 158
De vier bekers 158
Israel, Mesopotamië, Egypte 159
Wonder versus magie 160
De tien plagen 161
'Ik zal Farao's hart verharden' 161
Haftara Wa'era 163
Psalm 46 163
Studiesuggesties 164
Lijst van namen en woorden 164
'En God sprak streng tot Mosjè' 164

B. Folkertsma Stichting voor Talmudica Burgemeester Lambooylaan 18 1217 LD Hilversum Telefoun (035) 219406

Drie visies op het boek Sjemót

Abravanel
'De Tora wil vertellen hoe God alle nazaten van Ja'akov tot Zijn volk nam. Daartoe moest eerst de grootheid van Awraham worden geschilderd, die immers de stamvader van dit volk is. Terwille van hem wordt dan enerzijds verteld over Adam, Noach, Sjem en Ever [*Gen. 11:16; in de traditie geldt Ever als een groot profeet en verkondiger van de Ene God en zouden Awraham en Ja'akov in zijn leerhuis hebben geleerd; vgl. Ber. R. 37,7; 63,10*], waaruit deze rechtvaardige voortkwam; en anderzijds over het Verbond tussen de stukken [*Gen. 15*] dat de Eeuwige met hem sloot en waarbij hem voorzegd werd dat zijn nageslacht, 'vreemdeling zou zijn in een land dat niet van hen was', dat dit nageslacht veel zou worden, dat het het land zou beërven, en dat de aandacht en zorg Gods van dat nageslacht niet wijken zou. Van daar af wordt verteld hoe al deze voorzeggingen waarheid werden: het verhaal van Ja'akov en Esav die al streden in de moederbuik, het verhaal van Joseef en zijn broers, enzovoort, allemaal gebeurtenissen die de aanloop vormen voor de ballingschap en de verlossing. Nadat deze verhalen in Bereesjiet verteld zijn, wordt in Sjemót verhaald wat daaruit allemaal voortkwam: de slavernij in Egypte, de verlossing daaruit, Sinai, Gods blijvende zorg voor het volk, blijkend uit de opdracht tot het bouwen van de tent van samenkomst. Met andere woorden: Bereesjiet is het boek van de oorzaken en Sjemót het boek van de gevolgen daarvan: de ballingschap en de verlossing. Vandaar dat de chachamiem Sjemót het 'boek van de verlossing' noemen.'

Ramban
'Het boek Sjemót voltooit het boek Bereesjiet. Het boek Bereesjiet beschrijft de schepping van de wereld, die zich uit al het eens geschapene steeds vernieuwt. Maar het beschrijft niet minder de geschiedenis van de aartsvaders, die voor hun nazaten ook als een schepping zijn; in die zin, dat alles wat de aartsvaderen gebeurd is, een vooruitspiegeling is van al datgene wat hun nageslacht te wachten staat [*zoals in de eens geschapen natuur alles zich vernieuwend herhaalt, zo herhaalt ook de eens geschapen geschiedenis zich vernieuwend*]. Nadat deze schepping voltooid is, begint een volgend boek, dat vertelt wat er uit die vooruitspiegelingen voortvloeit. Zo is het boek Sjemót gewijd aan de eerste ballingschap, die zo nadrukkelijk is voorbeschikt [*in het 'verbond tussen de stukken'; Gen. 15:13-17*] en de verlossing daaruit.
Vandaar dat dit boek begint met de namen en hun aantallen die naar Egypte zijn getrokken, ook al zijn die al vermeld [*nl. in Gen. 46:8-27*], en wel omdat hun trek naar Egypte van die ballingschap het begin was. Die ballingschap is echter pas ten einde wanneer het volk terugkeert naar zijn land en naar het niveau van de voorouders. Wanneer ze uit Egypte wegtrekken mogen ze dan uit de slavernij bevrijd zijn, maar in ballingschap zijn ze nog altijd: ze bevinden zich immers nog steeds in 'een land dat niet van hen is' [*Gen. 15:13*], 'verdwaald in de woestijn' [*vgl. Ex. 14:3*]. Pas wanneer ze bij de berg Sinai komen en wanneer ze de tent der samenkomst maken, en de Heilige Hij zij gezegend terugkeert en

Waarom Exodus Exodus heet
Het tweede van de vijf boeken van Mosjè (zoals de geschreven Tora ook vaak genoemd wordt) heet *Sjemót* = 'namen'. Dit naar de beginregel die in het Hebr. luidt: *We'élè sjemot bené Jisrael* = 'en deze zijn de namen van de kinderen van Jisrael'. De Griekse naam werd naar de inhoud van het boek *Exodos Aiguptou* ('Uittocht uit Egypte'). Via de latijnse weergave 'Exodus' gangbaar geworden in de Europese talen.

Merkawa
De inleiding van Ramban op Sjemot op deze bladzijde geeft ons gelegenheid kort in te gaan op het begrip 'merkawa', dat een grote rol speelt in de Joodse mystiek. Het woord slaat op de 'wagen' onder de hemelse troon Gods uit Jesjaja (6) en Jechezkel (1). Voor Ramban zijn de aartsvaders de merkawa, en dus de dragers van Gods troon (dit op grond van Ber.R. 47,6). Maar zoals hij elders uitlegt (*Sefer haEmoena wehaBitachon* 16), staan de aartsvaders, hier voor alle rechtvaardigen die een van Gods eigenschappen zichtbaar maken.

Waarom eerst de ballingschap?
De midrasj (Mechilta op Ex. 20:2) vraagt zich af waarom de Tora niet meteen met Sinai begint, maar daar het verhaal van ballingschap en uittocht aan laat voorafgaan. In wezen dezelfde vraag die Nechama Leibowitz stelt. De midrasj heeft een ander antwoord: 'Hoe kan je dat begrijpen? Denk aan een koning die in een stad komt en tot de mensen zegt: 'Ik wil koning over jullie zijn'. Ze antwoorden: 'Wat heb je ons dan voor goeds gedaan?' Wat doet hij? Hij bouwt een muur voor ze, zorgt voor watertoevoer en voert hun oorlogen. Dan zegt hij weer: Ik wil koning over jullie zijn. En dan zeggen ze: Graag. Zo heeft Hij de kinderen Israels uit Egypte gevoerd, het manna over ze doen neerdalen, water uit de rots doen komen, enz. Toen zei Hij: Ik wil koning over jullie worden. En ze zeiden: Graag.

Zijn Inwoning bij hen doet verwijlen, dan keren zíj terug naar het niveau van hun voorouders, bij wie 'Gods nabijheid in hun tenten' was [*Iov 29:4*]. Want zij [*de aartsvaders*] zijn de 'merkawa' [*zie p. 150*], en pas dan zijn ze verlost. Vandaar dat dit boek [*Sjemót*] eindigt met de voltooiing van de tent der samenkomst, die de Eeuwige met Zijn glorie vervulde [*de tent der samenkomst was voor Ramban een soort 'portable' berg Sinai*].

Nechama Leibowitz

Nechama Leibowitz gaat in op de vraag waartoe de Egyptische onderdrukking eigenlijk diende. Ze vraagt dus niet naar de oorzaak, maar naar de reden. Ze herinnert daarbij aan de vele plaatsen in de Tora waarin de geboden van menselijkheid worden ondersteund door een verwijzing naar de eigen ervaring in Egypte. Bijvoorbeeld Ex. 22:20: *En een vreemdeling moet je niet krenken en niet onderdrukken, want vreemdelingen waren jullie in het land Egypte.* Of in de Tien Woorden in Deut. 5:14-15 waar de Sjabbatsrust ook de slaaf geldt: *Want je moet bedenken dat je zelf slaaf geweest bent in Egypte.* En wanneer een slaaf wordt vrijgelaten gebiedt Mosjè (Deut. 15:14-15): *laat hem niet ledig heengaan. Beladen moet je hem van je kleinvee . . . en je moet je herinneren dat je slaaf was in het land Egypte, en de Eeuwige je God je verlost heeft. Daarom gebied ik je dit vandaag.* [Ook de Egyptenaren hebben de kinderen Israels immers laten gaan in rijkdom (Ex. 12:35)]. De verwijzing in de Tora naar Egypte zit hem soms in een veelzeggend woord, zoals Lev. 25:43: *Je moet niet met hardheid* (Hebr. befáreg) *over hem heersen,* waarbij dit maar weinig voorkomende woord 'befáreg' onmiskenbaar verwijst naar Ex. 1:12 en 14: *En de Egyptenaren lieten de kinderen Israels met hardheid* (befáreg) *werken . . . Ze verbitterden . . . al het werk waarin ze hen lieten werken met hardheid* (befáreg). Uit dit alles trekt Nechama Leibowitz dan deze slotsom: 'Op grond van deze zinnen en van vele andere van dezelfde aard, kan misschien worden verondersteld dat hier de reden ligt waarom het volk aan het begin van zijn ontstaan de Egyptische ballingschap moest doormaken; dat dit de reden is voor hun verblijf in het slavenhuis en de reden voor de vreemdelingschap en de kwelling die hun werd toegedacht vóór ze de Tora ontvingen en voor ze het beloofde land binnen gingen. Namelijk dat ze aan den lijve zouden ondervinden wat knechtschap en vernedering inhoudt; wat het is te zijn overgeleverd aan geweld en diefstal en aan de overheersing van de mens door de mens. En zoals de Egyptische ballingschap het prototype is van alle ballingschappen die Israel onderging, en zoals de Egyptische onderdrukking de verantwoording en de stimulans is achter de geboden, zo wordt ook de verlossing uit Egypte de reden voor een mitswa: namelijk voor de verplichting de naaste die als slaaf verkocht is, uit zijn onderdrukking los te kopen (Lev. 25:55).

Mosjè de Godsman (Ps. 90:1)

In de Hagada voor Pesach, aan de hand waarvan op sederavond de Uittocht uit Egypte wordt herbeleefd, komt de naam van Mosjè niet éénmaal voor. Toch zou men denken dat Mosjè enige eer voor de uittocht toekomt! De chachamiem vreesden echter dat men Mosjè in plaats van God als de ware redder zou gaan zien. De Hagada onderstreept dat nog eens met een oude midrasj, die luidt: 'En Hij voerde ons weg uit Egypte, niet door middel van een engel, niet door middel van een saraf en niet door middel van een gezant; de Heilige Hij zij gezegend Zelf, in Zijn volle glorie'. Het is duidelijk dat die 'gezant' op Mosjè slaat. Dat dit een oude midrasj is blijkt uit de vertaling in de Septuagint van het ondoorzichtige vers Jesaja 63:9 dat daar aldus wordt weergegeven: 'In al hun nood, heeft niet een boodschapper en een engel, maar Zijn Aangezicht hen gered'. Deze vertaling wordt gedateerd rond 200 voor. Dat men Mosjè voor een bovennatuurlijke figuur zou gaan houden, die in het denken der mensen de plaats van God zou kunnen innemen is niet denkbeeldig: Het Christendom heeft iets dergelijks te zien gegeven. Het ongeloof dat iemand als Mosjè, die in een zo intiem contact met God stond, zou künnen sterven, zou zeer wel de achtergrond kunnen zijn van een apokrief boek als de *Assumptio Mosis*. In dat licht is het veelzeggend dat de Tora (Deut. 34:5-9) met zoveel nadruk zegt dàt Mosjè gestorven en begraven is, dat er niet meer dan dertig dagen voor hem gerouwd is. Ook de mededeling (Deut. 34:6) dat zijn graf onbekend is, lijkt gericht tegen de verheerlijking of vergoddelijking van de grote leraar Mosjè. In de Hellenistische wereld had men de neiging in het andere uiterste te vervallen, en de wetgeving van Sinai geheel aan Mosjè toe te schrijven, die dan als een soort filosoof werd gezien. (Samengevat uit David Flusser, *Mosjè iesj haElohiem*, in *Machanajiem*, Iyar 1967.)

Uit midrasj en verklaarders

De onderdrukking begint (1:8-22)
1:8. *Toen stond een nieuwe koning op over Egypte, die Joseef niet gekend had. 9 En die zei tot zijn volk: Zie het volk van de kinderen Israels wordt ons te talrijk en te machtig.* Vaak wordt vertaald: 'is talrijker en machtiger dan wij'. Maar waarop slaat dan 10: *opdat het zich niet vermeerdere?!*
Laten we daarom slim zijn, opdat het niet nog verder toeneemt . . . enz. Ramban volgt de voortschrijdende verdrukking stap voor stap: 'Farao en zijn raadgevers wilden het volk niet met het zwaard te lijf gaan. Het zou namelijk een grof verraad zijn zonder reden een volk te slaan dat op last van de vorige koning het land was binnengekomen. [. . .] Daarom bedacht hij dat het slim moest worden aangepakt, zodat Israel niet zou merken dat het vijandelijk werd bejegend. En dus legde hij het herendienst op, want het was gewoonte dat vreemdelingen op die manier schatting aan de koning betaalden; dat gebeurde ook bij Sjlomo [2 Kron. 2:16-17]. Daarna gaf hij de vroedvrouwen in het geheim opdracht de mannelijke borelingen te doden, maar zo, dat de kraamvrouwen zelf dat niet zouden merken. En daarna gebood hij het hele volk [22] *elke zoon die geboren wordt moeten jullie in de rivier werpen.* Hij wilde zijn generaals niet opdragen ze met het zwaard van de koning [*dus officieel*] te doden of zelf in de rivier te gooien, maar zei tot het volk: wanneer iemand een Joods kind vindt, laat hij het dan in de rivier gooien. En als de vader van het kind dan bij de koning of bij de lokale machthebbers protest aantekende, dan kreeg hij te horen dat hij getuigen moest brengen en dat er dan vergelding zou volgen. Toen dat allengs bekend werd [*dat dat allemaal straffeloos kon*], begonnen de Egyptenaren de huizen te doorzoeken en er 's nachts binnen te dringen, en haalden dan openlijk de kinderen uit de huizen. Vandaar: [2:3] *'Toen ze hem niet langer verbergen kon.'*

De vroedvrouwen (1:15-22)
1:15 *En de koning van Egypte zei tot de vroedvrouwen van de Hebreeuwse vrouwen, en wie de ene Sjifra heette en de andere Poea, 16. en hij zei . . . enz.* Sjadal: 'Volgens de chachamiem, Onkelos, Rasjbam en Ramban waren het Hebreeuwse vroedvrouwen. De Alexandrijnse vertaling [*de Septuagint*] en die van Hiëronymos [*de Vulgata*], Josefus Flavius en Don Jitschak Abravanel begrijpen dat het ging om Egyptische vroedvrouwen die de Hebreeuwse vrouwen hielpen bevallen. En dat ligt ook voor de hand. Want is het denkbaar dat hij vrouwen van Israel kon gelasten hun mannelijke borelingen uit het volk weg te snijden en daarover hun mond te houden?'

De geboorte van Mosjè (2:1-10)
bSota 11b: 'Zei Rabbi Avira [of Rabbi Akiva]: Dank zij de rechtvaardige vrouwen in die generatie werd Israel uit Egypte verlost'. En aan haar dankt ook Mosjè zijn leven. Opvallend is het aantal vrouwen dat de geboorte en jeugd van Mosjè veilig stelt: de

Mosjè in Midjan
3:1 *Mosjè hoedde de kudde van Jitro . . . en kwam bij de berg Gods.* 'Zeiden de rabbijnen: toen Mosjè de kudde van Jitro hoedde in de woestijn, ontsnapte een lammetje. Mosjè rende het achterna om het te redden. Hij trof het bij een bron, waar het stond te drinken. Hij zei: Ik wist niet dat je was weggelopen om te drinken. Je zal nu wel moe zijn. Hij nam het lammetje op zijn schouder en ging terug. Toen zei de Heilige Hij zij gezegend: Nu je met zoveel erbarmen een kudde hoedt, nu mag je ook de kudde van Israel hoeden'. [*Sjemot R. 2,2; De achterliggende suggestie is dat het nalopen van het lammetje Mosjè bij de berg Gods heeft gebracht*].

Ledig zal je niet heengaan
3:21-22 *En Ik zal dit volk kostbaar maken in de ogen van Egypte, en jullie zult niet ledig heengaan . . . en je zult Egypte uitruimen.* En zie ook Ex. 11:2. De verklaring ligt in Deut. 15:13-14: 'Wanneer je hem [*een Hebreeuwse slaaf*] vrijlaat, moet je hem niet ledig laten gaan. Beladen zul je hem; waarmee de Eeuwige je God je heeft gezegend, daarvan moet je hem geven'.

Het voorval in de herberg
4:24-26 *En het was op de weg, in de herberg, dat de Eeuwige hem trof en zocht hem te doden . . . enz.* Een moeilijke passage, die duidelijker wordt wanneer we hem verbinden met de zin die eraan vooraf gaat. Daarin wordt gezinspeeld op de tiende plaag, de dood van de eerstgeborenen, die Farao te wachten staat wanneer hij Israel, Gods eerstgeborene, niet laat gaan. Israel is Gods eerstgeborene door het verbond van de besnijdenis. Uit de passage blijkt dat Mosjè zijn eerstgeborene nog niet besneden heeft. Hem zou daarmee het lot van de Egyptenaren kunnen treffen. Ook hier is het weer de vrouw die (in dit geval letterlijk!) het heft in handen neemt om de voortgang van het geslacht te waarborgen.

vroedvrouwen, zijn moeder, zijn zuster Mirjam (2:4), de dochter van de Farao met haar diensters; en straks (in 4:24-26) Tsippora. Ook hier zijn het – net als bij Jitschak (Gen. 21:9-10) en Ja'akov (Gen. 27) – de vrouwen die de continuïteit van het volk in zijn eerstelingschap waarborgen.
Waarom wendde God het zo dat Mosjè aan het Egyptische hof werd opgevoed? Ibn Ezra: 'Misschien opdat zijn geest op de hoogste trap ontwikkeld zou worden en hij geen verschoppeling zou zijn, gewend aan slavernij. Vandaar dat hij die Egyptenaar sloeg om zijn machtsmisbruik . . . En bovendien: als hij was opgegroeid tussen zijn broeders, en die hem van kindsbeen af gekend zouden hebben, zouden ze niet dat ontzag voor hem hebben gekregen maar hem als een hunner hebben beschouwd.'

Mosjè bij zijn broeders; vlucht naar Midjan (2:11-22)
2:11 *En het was in die dagen, toen Mosjè groot geworden was, en uitging naar zijn broeders en hun lasten zag – dat hij een Egyptische man een Hebreeuwse man, een van zijn broeders, zag slaan.* 12 *Hij wendde zich zo en zo en zag dat er geen man was; en hij sloeg de Egyptenaar en verborg hem in het zand . . . enz.* Wajikra R. 32:4: 'Hij zag dat er niemand was die opstond en opkwam voor de Heilige Hij zij gezegend en hèm [*die Egyptenaar*] sloeg'. HaKetav wehaKabbala legt dit uit: 'Mosjè dacht dat een van zijn Hebreeuwse broeders wel tegen de Egyptenaar in het geweer zouden komen om hun broeder te redden; maar er was geen ware man die het leed van zijn broeder te harte nam.' Een andere invulling geeft Ha'Ameek Davar: 'De Egyptenaar sloeg de Hebreeër niet omdat hij lui zou zijn of zo, maar alleen omdat hij Hebreeër was. Maar het was 'een van zijn broeders'. Daarom 'wendde hij zich her- en derwaarts': hij zocht steun om de Egyptenaar aan te klagen. 'Maar zag dat er niemand was' [*onder de Egyptenaren*] wie hij het misdrijf kon voorleggen, want ze spanden allemaal samen.' En wat de halachische rechtvaardiging betreft: 'Wie iemands naaste achternazet, met het oogmerk hem te doden . . . heel Israel is geboden de nagezette te redden, al kost dit het leven van de achtervolger' (Rambam, Hilchot Rotseach 1,6).
Drie keer komt Mosjè in twisten tussenbeide. De eerste keer tussen een Hebreeër en een Egyptenaar (2:11-12); de tweede keer tussen twee Hebreeërs (2:13), de derde keer tussen volstrekt vreemden (2:17). Dat bewijst dat het Mosjè gaat om rechtvaardigheid tussen álle mensen, los van zijn persoonlijke bindingen (N. Leibowitz).
Vgl. bij 2:17 ook p. 94: Verlovingsscènes.

De brandende braamstruik en Mosjè's opdracht (3-4:18)
'Rabbi Elazar ben Arach zegt: Waarom openbaarde de Heilige Hij zij gezegend zich vanuit de hoge hemelen om met Mosjè te praten via een doornstruik? Had hij niet moeten spreken vanaf bergtoppen, en vanaf de hoogten der wereld, of de ceders van Levanon? Zie het zo: Hij vernederde Zich en sprak door de doornstruik, want over Hem zegt Sjlomo (Spr. 29:23): 'Wie zijn geest vernedert, verwerft glorie'. Er is geen nederiger struik dan een doornstruik. En zo staat er (Ps. 138:6): 'Hoogverheven als Hij is, ziet Hij de nederigen' [*vgl. 3:7*]' [Mechilta deRabbi Sjim'on ben Jochai, Ed.

Hoe waar is Exodus?
Steeds weer wordt de vraag opgeworpen wat er nu waar is van het Uittochtverhaal; van de braamstruik die brandde maar niet verbrandde, van het rivierwater dat bloed werd, de drie dagen durende duisternis, enzovoort. De vraag is een zinloze vraag. Hij is even zinloos als zich af te vragen wat een minnaar bedoelt die van zijn geliefde zegt dat ze gouden haar heeft. Het heeft geen enkele zin te zeggen dat gouden haar 'niet kan', en het heeft geen enkele zin te 'verklaren' dat het meisje blond was. Wat de minnaar wil overdragen is iets van zijn verrukking. Dàt is de boodschap waarom het gaat. Die boodschap zou totaal verloren gaan wanneer de minnaar het zou laten bij de mededeling verliefd te zijn op een blond meisje. Hetzelfde geldt voor de Tora. Het Uittochtverhaal gaat uit van historische feiten. Maar het vertelt ze zodanig dat ze worden geladen met het onvoorstelbare wonder dat erin wordt ervaren. Het is zinloos 'achter het verhaal' te zoeken naar de 'ware' toedracht. Dat de Nijl door schimmels nu en dan rood schijnt te kunnen worden mag een feit zijn, maar die wetenschap draagt even veel of even weinig bij tot het verstaan van het verhaal als in ons eerdere voorbeeld het feit dat sommige meisjes blond zijn. De waarheidsvraag kan niet de naakte historische feiten betreffen, maar betreft het *getuigenis* over de historische toedracht, zoals dat via de geschreven Tora tot ons komt. Het getuigenis van een betekenis die ver uitgaat boven de naakte feiten die een buitenstaander zou waarnemen. Dàt is de waarheid waarmee de Jood te maken heeft. En dat getuigenis moet van zin tot zin, van woord tot woord en van letter tot letter serieus genomen worden. We ervaren dat getuigenis niet als verleden en als buitenstaander, maar als heden en als 'binnenstaander', omdat het Joodse leven er tot op de huidige dag zijn bestaan en zijn zin aan ontleent.
Aan het eind van het ochtendgebed

Epstein p.2]. Het Hebr. *snè* (braamstruik) lijkt vooruit te spelen op Sinai, want daarop zinspeelt 3:12.
Wanneer Mosjè de opdracht krijgt naar Farao te gaan en 'Mijn volk, de kinderen Israels uit Egypte te leiden' (3:10), reageert Mosjè met vijf bedenkingen (3:11 en 13; 4:1,10 en 13), die alle worden weerlegd. 1 De eerste (3:11) geeft Rasji aldus weer: 'Wie ben ik dat ik met koningen zou praten? En al was dat zo, waaraan heeft Israel het verdiend dat het een wonder zou gebeuren en ik het wèl uit Egypte zou leiden?' De weerlegging luidt: Ik ben met je en die doornstruik is het teken: zoals die struik niet opbrandt, zal ook jij geen schade lijden; en wat dat volk betreft, daar heb ik wat groots mee voor: het zal op deze berg de Tora ontvangen. 2 De tweede bedenking (3:11): Wanneer het volk vraagt naar de Naam van wie mij heeft gezonden, wat zeg ik dan? 'Het antwoord luidt dat hij moet zeggen gezonden te zijn door de God van Awraham, de God van Jitschak en de God van Ja'akov [*vgl. p. 102*], maar tevens dat "Ik zal zijn" hem heeft gezonden. Hij is niet alleen de God die ervaren werd door Awraham, Jitschak en Ja'akov, maar Hij is ook de God die vereerd wordt in de nieuwe mogelijkheden die de toekomst herbergt: "Ik ben die zijn zal". Wie trouw is aan Sinai, kijkt niet alleen achterwaarts' (David Hartman, *A living Covenant*, Londen 1985, p. 9). Nu volgen (3:16-22) nadere instrukties rond de opdracht van Mosjè, gevolgd door 3 de derde bedenking van Mosjè (4:1): 'Ze zullen me niet geloven en ze zullen niet naar me luisteren'. En dat terwijl God zojuist tegen hem gezegd heeft (3:18): 'Ze zullen naar je luisteren'?! Volgens Cassuto moet 3:18 aldus gelezen worden: 'En wanneer ze naar je luisteren, dan gaan jij en de oudsten van Israel naar de koning, enz.' In 4:1 vraagt Mosjè dan: 'Maar zúllen ze me geloven en zúllen ze naar me luisteren?' M.a.w. 'hoe krijg ik ze zover?'. En dan volgen als logisch antwoord in 4:2-9 (waarin 4× het woord 'geloven') de tekens die Mosjè kan doen. 4 'Maar ik ben geen man van woorden' werpt Mosjè nu tegen (4:10). 'in tegendeel, zwaar van tong ben ik'. Mosjè krijgt nu net zo'n antwoord als in 3:12: 'Ik zal zijn met je mond'. 5 De laatste bedenking zouden we kunnen parafraseren als: 'Zend wie U wilt, maar liever een ander dan mij'. En als antwoord komt er nu een ander bíj, nl. Aharon.

De eerste poging

5:1 *Daarna kwamen Mosjè en Aharon en zeiden tot Farao: zo zegt de Eeuwige, de God van Israel, laat Mijn volk gaan . . . enz.*
'De Schrift zegt hier niet, zoals verderop enkele keren, dat hun door God geboden was naar Farao te gaan. Wel heeft Mosjè in algemene termen een opdracht gekregen, maar details over het tijdstip zijn hem nog niet gegeven. Suggereert de Tora dat ze op eigen initiatief handelden? In elk geval verergert hun optreden de situatie dramatisch (5:6-23). En misschien eindigt de sidra daarom zoals zij eindigt (6:1): *Nu zal je zien wat Ik Farao doen zal . . .*' (Vrij naar Cassuto).

vindt men in veel siddoeriem (niet in Dasberg) de oproep 'Herinner *je* heel je leven de dag van *je* uittrekken uit Egypte; herinner *je* de dag dat *je* stond voor de Eeuwige je God bij de Chorev [*Sinai*]', enz. De herinnering aan Uittocht en Sinai vormen de grondervaringen van het Joodse leven. En ze kunnen dat blijven dank zij twee gegevens: 1 het getuigenis, dat wil zeggen het verhaal zoàls het is verteld, en 2 getuigenissen òver dat getuigenis, dat wil zeggen: een traditie (midrasj en verklaringen) die het verhaal voor iedere generatie weer kan ontsluiten en tot heden maken kan.

Mosjè en Jitro

Een agada [*Pirké deRabbi Eliezer, 40*] leert ons wat een belangrijke en – gezien het feit dat het hier iemand buiten Israel betreft – haast ongelofelijke rol de chachamiem aan Jitro hebben toegekend. De staf van Mosjè, zegt deze legende, droeg, gegraveerd in zijn hout, de heilige Naam Gods. Hij was door Adam doorgegeven aan Sjet, die hem doorgaf aan zijn opvolger. En zo ging hij van hand tot hand de generaties door, tot hij bij Jitro kwam, die hem plantte in zijn tuin. Daar zag Mosjè hem, en hij trok hem uit de aarde, wat vóór hem niemand gekund had.
De boodschap van deze legende is doorzichtig genoeg om zijn verborgen betekenis te laten doordringen: de keten van de geslachten waarin de staf wordt doorgegeven, is die van de godsdienstige traditie. En het is van Jitro dat Mosjè de staf krijgt, die de heilige Naam draagt, het symbool van de nieuwe openbaring. Jitro is dus een van de grondleggers van de godsdienst van Israel. Aldus de waarheid, een tikje hard voor de nationale trots, die de midrasj onder de sluier van een allegorie ontwikkelde (Elie Benamozegh, *Israel et l'Humanité*, 1914, ed. 1961 p. 67). [*Vgl. in dit verband ook de rol van de Egyptische vroedvrouwen: zie p. 152*].

Omhoogvliedende letters . . .

Een bladzij
overdenking

Maar ik weet dat mijn Verlosser leeft, en uiteindelijk op de as zal opstaan. Daarom is er ook nu nog hoop in me, en is de wereld niet totaal zonder hoop. Daarom: zolang mijn ziel nog in me is, schreeuw ik het uit tegen U; zolang mijn geest nog in me is, dring ik aan op Uw erbarmen; zolang er nog adem in me is, zal ik met hoop en verwachting blijven uitzien naar Uw redding.
Rabbi Nachman van Braslav. Uit *Tikoen haLev*, Schocken, Jerusalem/Tel Aviv, 1981

Mijn bestemming, eens zal ik haar kennen
eens zal ik vinden mijn rust
dan vul ik mijn geest met gezang
en hoef ik niet langer gebogen te gaan

vol van hoop is mijn hart
dat te rechter tijd mijn redding komt
en aanbreekt de dag dat ik oog in oog
zal staan met mijn bestemming

en als tot dit einde te komen
mijn binnenste wanhopen mocht,
van één vonk zal het al stralen
tot een licht op mijn pad

en vonken zullen volgen
groeien tot een vuur
en als licht zullen ze dagelijks stralen
en lichten en groeien

en uit die punten van mijn gedachten
die zich zamelen tot kudden
neem ik mijn letters
en die worden tot woorden

Rav Kook, *Orot ha Re'ia*, Jerusalem, 1970

Een profeet is niet iemand
die weet heeft van wat komen gaat,
maar iemand die weet heeft
van wat blijvend is.
(Gehoord)

לשבוח גלות	vergeten is ballingschap
לזכור גאולה	herinneren verlossing
(בש"ט)	(Ba'al Sjem Tov)

De haftara bij Sjemot

Jesjaja 27:6-28:13 en 29:22-23

Tal van suggesties zijn gedaan om de keuze van deze haftara bij sidra Sjemot te begrijpen. Wellicht heeft het ene woord 'haba'iem' ('de komenden') daartoe geleid, dat voorkomt in zowel de openingszin van de sidra als in de openingszin van de haftara. In de sidra slaat het op het volk dat naar Egypte komt. In de haftara op de 'komende dagen' [*of de terugkerende ballingen*], als 'Ja'akov zich wortelt, Jisrael bloesemt en bloeit en de aarde van vruchten vervult' [*zoals het in Egypte vruchtbaar werd, geeft Da'at Mikra als aanvullende mogelijkheid*]. Het komen naar de ballingschap vindt dan een echo in het komen van de verlossing. Aldus J. Jacobson (*Chazon baMikra*).

De Heilige Hij zij gezegend maakt iemand pas groot wanneer Hij hem getoetst heeft in de kleine dagelijkse dingen. Zo toetste Hij David met zijn schapen, en hij bleek ze te hoeden in de woestijn, opdat ze niet zouden grazen van land dat niet van hen was. Zei de Heilige Hij zij gezegend: Als je zo trouw je kudde hoedt, hoedt dan ook Mijn kudde [Israel]. En zo deed Hij ook met Mosjè, die de kudde van Jitro hoedde achter in de woestijn. En daarom nam Hij hem als herder van Israel, zoals er staat (Ps. 77:21): Als een kudde schapen leidt Ge Uw volk, door de hand van Mosjè en Aharon (Sjemot R. 3,3).

Rav Joseph Herman Hertz (1872-1946), wijst op een overeenkomstige, zij het niet identieke situatie, die zowel in de sidra als in de haftara aan de orde is. Mosjè begint zijn taak die het volk uiteindelijk de beloofde verlossing zal brengen. De eerste poging leidt echter tot een verergering van de slavernij. Farao beveelt immers (Ex. 5:7-8): 'Jullie mogen het volk geen stro meer geven voor de tichelen, zoals voorheen, maar ze moeten zelf het stro gaan sprokkelen . . . want lui zijn ze'. En wanneer de slavernij haast niet meer te dragen is en Farao de opzichters uit het volk zelf onverrichter zake heeft teruggestuurd (Ex. 5:15-19), beschimpt het volk zijn leiders (5:20-21): 'De Eeuwige moge jullie zien en jullie richten, nu je ons bij Farao en zijn dienaren in zo'n kwade reuk hebt gebracht en hun een wapen in de hand gegeven hebt om ons te doden'. We hebben dus te maken met een rebellie tegen de leiders. De haftara vertelt over de spot en de beschimping van de geestelijke leiders van die tijd. In Jesj. 28:15 richt Jesjaja zich tot de 'mannen van spot'. Deze zin hoort weliswaar net niet meer tot de haftara, maar in de haftara horen we de spot zelf (28:9-13): Tegen wie heeft hij het eigenlijk! 'Wie wil hij wijsheid leren? Wie wil hij laten begrijpen wat hij van de Eeuwige gehoord heeft?' Denkt hij soms dat hij tot peuters spreekt? Kom hij ons, priesters en profeten, aan boord met praatjes voor de kinderkamer? [*In de vertalingen komt deze bedoeling vaak slecht tot zijn recht.*]

Psalm 99

De psalm bestaat uit drie delen, elk eindigend met de uitroep 'Heilig is Hij' (de laatste keer 'Want heilig is de Eeuwige onze God'). De sleutelwoorden in het eerste deel zijn: Koning, voor Wie heel de aarde beeft, hoog boven alle volken, groot, ontzagwekkend. Hij is er voor de hele schepping, ook al heeft Hij zich bekend gemaakt in Israel: 'zetelend boven de cheroeviem', dwz. boven het deksel van de ark van het verbond (Ex. 25:18-22), in Tsion. De sleutelwoorden in het tweede deel zijn: recht, oprechtheid en rechtvaardigheid. De koning van heel de wereld uit het eerste deel blijkt niet te regeren in willekeur, maar met rechtvaardigheid, en dat heeft Hij Israel geopenbaard. In het derde deel zijn de sleutelwoorden: antwoorden op wie Hem aanroepen, aanwezig zijn bij de mensen die Zijn geboden van gerechtigheid volgen. De grote voorbeelden zijn Mosjè, Aharon en Sjmo'el. Tot Gods gerechtigheid behoort niet alleen vergeving, maar ook het confronteren van de mens met de consequenties van overtreding. Gods heiligheid wordt daarmee in drie om zo te zeggen 'afdalende' trappen bezongen: De hoogste macht in de schepping, maakt zich bekend aan een individueel volkje, en heeft persoonlijke aandacht voor elk individu dat Hem erkent, aldus de drie aspecten van heiligheid die een uitwerking zijn van het 'heilig, heilig, heilig' uit Jesj. 6:3 en Jech. 3:12. De psalm is daarmee een archetype van de 'kedoesja', die in het ochtendgebed in drie vormen voorkomt (Dasberg-siddoer p. 36-38; 44 en 69-70). De psalm maakt deel uit van de bij elkaar horende groep psalmen 95-100. De ps. 95-99 worden gezongen bij de intrede van Sjabbat (Dasberg p. 95-97). Ps. 100 wordt dan niet gezongen, omdat hij bij het dankoffer hoort, dat op Sjabbat niet werd gebracht, en is ondergebracht in het dagelijks gebed (Dasberg p. 21). Op het begrip 'heiligheid' komen we terug op p. 187.

Over sidra Wa'erá

Wa'erá/Exodus 6:2-9:35
Jechezkel 28:25-29:21
Psalm 46

Overzicht sidra Wa'erá
1 Aankondiging van de komende verlossing 6:2-8
2 Mosjè's moedeloosheid en Gods antwoord 6:9-7:7
3 Mosjè en Aharon voor Farao 7:8-14
4 De eerste zeven plagen 7:15-9:35

De vorige sidra eindigde met een bemoediging Gods op de wanhoop van Mosjè na de mislukking van zijn eerste petitie aan Farao: *Toen zei* [Hebr. *wajómer*] *de Eeuwige tot Mosjè: Nu dan, zien zal je wat ik Farao doen zal, enz.* Mosjè reageert kennelijk niet, want onze sidra opent opnieuw met *Toen zei God tot Mosjè, enz.* Voor 'zei' staat er nu het sterkere *wejabéer* en er staat 'God' ('Elohiem') en niet 'de Eeuwige' (de vierletterige Naam). God dringt met andere woorden streng bij Mosjè aan, zij het opnieuw (en met veel uitgebreider) bemoedigingen. Mosjè brengt dit alles aan het volk over, *maar ze luisterden niet uit moedeloosheid en wegens het zware werk* (6:9). Opnieuw draagt de Eeuwige hem op naar Farao te gaan, maar Mosjè vraagt zich af hoe Farao wèl zal luisteren als zijn eigen volk het al niet doet! En hij wijt de mislukking aan zijn gebrekkig redenaarstalent. Mosjè en Aharon krijgen nu samen de opdracht zowel het volk als Farao te overtuigen (6:13). Als om de onherroepelijkheid en de grootsheid te onderstrepen van Gods keuze Mosjè en Aharon met die historische taak te belasten, volgt nu het geslachtsregister van de zonen van Levi, doorgetrokken tot namen die veel later in het verhaal een belangrijke rol zullen spelen, waaronder de zonen van Aharon en ook Korach en Pinchas. En dit illustere geslacht, lijkt 6:30 te zeggen, dankt zijn grootheid aan de man die zich te gering achtte voor de hem toegedachte taak: *Ik ben een moeizame spreker, hoe zal Farao dan naar me luisteren*! De zin verwijst dus terug naar 6:12 en in 7:1 wordt de draad weer opgepakt.
De Eeuwige antwoordt nu op Mosjè's beduchtheid: *Zie, Ik maak je tot god* ['elohiem' vgl. p. 158] *over Farao en Aharon je broer zal je profeet zijn.* M.a.w.: 'In Farao's ogen zal je als een goddelijk wezen zijn en zal Aharon je als profeet zijn' (in 4:16 wordt die vergelijking ingeleid: *Je zult hem* [Aharon] *tot elohiem zijn*). Dit wat het spreken betreft. En wat betreft Mosjè's vrees dat Farao niet zal luisteren: dat zál hij ook niet, maar dat zal het proces niet belemmeren. In tegendeel, dat hoort tot Gods plan: *Ik zal Farao's hart verharden . . . en Farao zàl niet naar je luisteren* (7:3-4), maar dat confronteert hem juist met de consequenties van zijn daden. Heeft hij niet gezegd (6:2) *Wie is de Eeuwige, naar Wiens stem ik luisteren zou?* Welnu, hij en zijn volk zúllen weten *dat Ik de Eeuwige ben, wanneer Ik Mijn hand zal uitstrekken over Egypte.* Nu volgen de plagen: 7 in onze sidra, de overige 3 in de volgende. Ze worden ingeleid door een ontmoeting met Farao, waarin Mosjè en Aharon als het ware namens God hun geloofsbrieven aan Farao overhandigen en uiteraard – al staat het er alleen indirekt – hun verzoek indienen. Farao blijft onvermurwbaar. *Toen zei de Eeuwige tot Mosjè: Hard blijft het hart van Farao; hij weigert het volk te laten trekken. Ga tot Farao in de morgen . . .* (7:15), en dan volgt het relaas van de eerste plaag. Op de struktuur van het relaas van de plagen komen we terug op p. 161.

'Ik ben de Eeuwige'
De woorden 'Ik ben de Eeuwige' (de vierletterige Naam), die in de Tora zo vaak voorkomen (zie bijv. de aanhef van de Tien Woorden in Ex. 20:2, of Lev. 19) confronteren de hoorder met de betekenis van Zijn Naam: Hij Die onveranderlijk Dezelfde blijft en Zijn woord in alle tijden gestand doet.
6:2-3: *Ik ben de Eeuwige, Ik heb me laten zien aan Awraham, Jitschak en Ja'akov als de Almachtige God, maar naar Mijn Naam de Eeuwige* [de vierletterige Naam], *ben Ik ze niet kenbaar geworden.* Dit kan onmogelijk betekenen dat Awraham, Jitschak en Ja'akov de Naam niet gekend zouden hebben. Zo zegt God in Gen. 15:7 tot Awraham *Ik ben de Eeuwige, die je heeft uitgeleid uit Oer-Kasdiem.* Daarom verklaart Rasji: 'Er staat niet: "Heb Ik me niet bekend gemaakt", maar: "ben Ik ze niet kenbaar geworden". Dat wil zeggen: Ik ben ze niet bekend geworden naar wat Mijn Naam eigenlijk betekent. Want die betekent: Die getrouw is in het waarmaken van Zijn woorden [*en die betekenis kenden de vaderen nog niet:*] Ik heb hun immers wel beloften gedaan, maar die nog niet gehouden.' Met het proces van de Uittocht begint nu het waarworden van die beloften. Daarop slaan de nu volgende verzen 6:4-8, die weer eindigen met de woorden *Ik ben de Eeuwige.*

Over de namen Gods in Tenach

Aangevuld met een overzicht van de namen die we daarnaast vinden in de Rabbijnse literatuur. Het gaat hier om een eerste, globale kennismaking. Voor nuanceringen zie de bronnen aan de voet van dit artikel. We maken onderscheid tussen 'algemene benamingen' en 'persoonlijke namen', dwz. de namen waarmee Israel zijn God noemt.

Eel: algemene naam voor God. Bv. Hosjea 11:9: *Want een God ben Ik en geen mens.* In de betekenis van de 'enige God' vooral in liederen, met name uit de wijsheidsliteratuur (bv Job 5:8), maar overigens in Tenach zelden als persoonlijke naam voor de God van Israel. In gebeden daarentegen weer wel: Ps. 22:2: *Eli Eli* (Mijn God, waarom hebt Ge me verlaten?) Vaak in samenstellingen als 'Eel Sjadai', 'Eel Eljon' (zie hieronder). De naam wordt ook wel voor een vreemde god gebruikt (Deut. 32:12).

Eloha: het begrip Godheid in het algemeen. Bv. Jesj. 44:8: *Is er een Godheid buiten Mij?* Overwegend (en dus lang niet altijd!) gebruikt voor de God van Israel. Als persoonlijke naam voor de God van Israel vrijwel alleen in poëzie.

Elohiem: een meervoudsvorm [zie p. 24], maar meestal verwijzend naar de Ene God (en met persoonsvorm in het enkelvoud: Gen. 1:1), en dan synoniem met 'Eel' of 'Eloha'. De meest voorkomende Godsnaam, in zowel proza als poëzie. Fungeert 'elohiem' als meervoudsvorm, dan kan er sprake zijn van afgoden, zoals in Ex. 20:20/23: 'Je moet niet maken naast Mij *elohiem* ('goden') van zilver', enz. Ook een vrouwelijke God kan 'elohiem' worden genoemd (1 Kon. 11:5).
Als enkelvoud zowel algemene naam als persoonlijke naam. Als algemene naam kan het een aanduiding zijn van het begrip godheid in het algemeen, maar ook van een god van de volken: *Asjtoret, de elohiem van de Tsidoniërs, enz.* (1 Kon. 11:33). Figuurlijk kan 'elohiem' worden gebruikt voor een belangrijke persoon, die op anderen invloed oefent; zo bv. Ex. 4:16: *Jij [Mosjè] zal hem [Farao] tot elohiem zijn.*
Als persoonlijke naam van de God van Israel is Elohiem synoniem met de vierletterige Naam (zie hieronder). In Israel brak het inzicht door dat er maar één God (één 'Elohiem') is, en dat de Eeuwige, de God van Israel, die Ene is. Dit inzicht maakte de algemene naam in Israel tot persoonlijke naam. De naam Elohiem komt in Tenach vooral voor in de vertellende verhalen, in de wijsheidsboeken, in veel psalmen (vooral de Elohiem-psalmen 42-89) en andere poëzie. In de wetsteksten, de profeten en in poëzie die niet tot de wijsheidsliteratuur behoort, of daardoor is beïnvloed, komt echter alleen de vierletterige Naam voor, en wordt 'Elohiem' alleen als algemene naam gebruikt. De uitzonderingen zijn verklaarbaar uit de context. Zie voor de persoonlijke naam 'Elohiem' p. 33.

De vier bekers
In Gods voorzegging hoe Hij Zijn beloften zal waarmaken (6:6-8) komt een reeks van zeven werkwoorden voor: 1 *Ik zal uitleiden,* 2 *Ik zal redden,* 3 *Ik zal verlossen,* 4 *Ik zal [jullie Mij tot volk] nemen,* 5 *Ik zal [jullie tot God] zijn,* 6 *Ik zal [jullie naar het land] brengen en* 7 *Ik zal [het jullie tot erfdeel] geven.* De eerste vier betreffen het proces van de verlossing, de vijfde (*Ik zal jullie tot God zijn,* nl. op Sinai) geeft het doel van de verlossing aan, en met de zesde en zevende wordt weer teruggekeerd naar de belofte aan de vaderen in 6:4.
De eerste vier aspecten van verlossing gedenken we door het drinken van de vier bekers op sederavond, een avond die immers geheel in het teken staat van het herbeleven van de Uittocht, en het model werd voor alle volgende verlossingen van het volk: 'Hoe komen we aan die vier bekers op Pesach? Zei Rabbi Jochanan: die staan voor de vier aspecten van verlossing: Ik zal uitleiden, Ik zal redden, Ik zal verlossen, Ik zal nemen' (jPesachiem 10,1). Baroeg haLevi Epstein (Tora Temima) tekent daarbij aan dat de meeste bronnen spreken van 'vier woorden' van verlossing, de Jeroesjalmi daarentegen van 'vier aspecten van verlossing'. Zou het om vier synoniemen van verlossing gaan, dan zou één beker genoeg zijn. Maar het gaat om vier fasen in het verlossingsproces, van 1 het lenigen van de huidige werklast, via 2 het opheffen van de slavenstatus en 3 de verlossing uit Farao's macht, tot 4 (en 5) het worden tot Gods eigen volk. Volgens Maharal staat de beker van Eliahoe (de 'vijde beker') voor 6 en 7: de belofte op het land, waar God in vrijheid kan worden geëerd. Deze dynamiek van een proces van verlossing komt ook tot uiting in het 'Dajénoe', dat met sederavond wordt gezongen, waarvan de eerste vier regels de bevrijding uit de slavernij bezingen, de volgende vijf de verlossing uit Farao's macht en de laatste vijf het worden tot Gods eigen volk op Sinai en in het land.

De vierletterige Naam: de persoonlijke naam van de God van Israel, die in Tenach 6823 keer voorkomt. Deze Naam wordt niet uitgesproken. Waar hij voorkomt wordt hij gevocaliseerd alsof er 'Adonaj' stond, en zègt men ook 'Adonaj': 'Mijn heer' [en 'Heer' als meervoudsvorm verbogen (zie hieronder)]. Het wereldlijke 'mijnheer' luidt 'adoni'. Voor 'mijne heren' zegt men 'rabotai', om in wereldlijke context de Naam Gods te vermijden. Soms wórdt God al aangesproken met Adonaj, gevolgd door de vierletterige Naam, zoals in Gen. 15:2. De Naam wordt dan weergegeven met 'Elohiem' en draagt dan de overeenkomstige vokaaltekens. In Gen. 15:2 leest men dus 'Adonaj Elohiem'. Soms wordt de vierletterige Naam gevolgd door Adonaj (Ps. 109:21) en ook dan wordt hij gelezen als 'Elohiem'. De vokaaltekens geven uitsluitsel. De naam Jehova is een mislezing, die ontstaat wanneer men de vierletterige Naam volgens de vokaaltekens uitspreekt. Hoe de Naam werd uitgesproken (de ene keer in het jaar dat de Hogepriester hem uitsprak) is onbekend. Zie voor het gebruik van de Naam p. 33. In de meeste Nederlandse bijbelvertalingen wordt de vierletterige Naam weergegeven als 'Heer' en 'Elohiem' als 'God'.

Ja: een afkorting van de vierletterige Naam, die vooral voorkomt in de psalmen, in de samenstelling *halleloe Ja* = 'looft Hem'. Om het gebruik van letters van de Naam in wereldlijke context te vermijden schrijft men het cijfer 15 met Hebreeuwse letters als *tet waaf* (9+6; en 16 als *tet zajien*: 9+7).

Ehjè: vgl. Ex. 3:14: *Hierop zei Elohiem tot Mosjè: Ehjè asjeer Ehjè* ['Ik zal zijn Die zal zijn' of: 'Ik ben Die Ik zal zijn']. Geen werkelijke naam, maar een verklaring van de Naam Gods. Rasjbam (op Ex. 3:14/15) brengt – voor alle voorzichtigheid in geheimschrift – deze naam in verband met de vierletterige Naam: 'Hij noemt Zichzelf 'Ehjè' ['Ik zal zijn'], en wij noemen Hem 'Jihjè' ['Hij zal zijn', gespeld *Jod Hé Jod Hé*], maar dan met een *wav* in plaats van een *jod* [als derde letter, dus *jod hé waaf hé*], zoals die letters ook in Pred. 2:22 worden verwisseld.'

Adonaj: komt in Tenach weinig voor, en verwijst alleen naar de God van Israel. De naam staat voor 'Adon' ('Heer'), in het meervoud om Zijn grootheid aan te duiden, en met het achtervoegsel – *aj* = 'mijn'. Vooral als aanspreeknaam, bv. Gen. 15:2 (zie hierboven onder de vierletterige Naam) of 20:4: *Hij zei: Adonaj, zoudt Ge ook een rechtvaardig volk doden?* In de loop der tijden werd het achtervoegsel – *aj* ('mijn') niet meer als zodanig gevoeld (zoals ook met 'rabbi' en 'mijnheer' het geval is) en werd Adonaj tot eigennaam.

Eljon: 'Allerhoogste'; vgl. Gen. 14:18-20: *Malkitsèdek . . . was priester van Eel Eljon* ['God, de Allerhoogste'] *. . . en hij zei: 'Gezegend Awram van Eel Eljon . . . en geloofd zij Eel Eljon.* Meestal in samenstellingen als 'Eel Eljon', 'Elohiem Eljon' (Ps. 57:3) of alleen 'Eljon' (Num. 24:16), en duidend op de Ene God.

Israel, Mesopotamië en Egypte
'Het staat buiten twijfel dat van de twee grote cultuurcentra in het gebied, het verre Mesopotamië en niet het nabije Egypte Israel het meest vertrouwd was. En niet alleen omdat de aartsvaders er vandaan kwamen, en er banden mee bleven onderhouden. De Egyptische cultuur was statisch en isolationistisch, terwijl de Mesopotaamse dynamisch, democratisch en expansief was, en in sociaal opzicht verwant aan Israel. Maar hoewel de vaderen voldoende redenen hadden dat gebied te verlaten [*zie p. 54/5*], was de Egyptische cultuur hun geheel en al vreemd. Zich blootstellen aan Egypte betekende zich blootstellen aan onderdrukking, geestelijk zowel als sociaal. De uittocht uit Egypte was dan ook veel meer dan alleen een fysieke ontworsteling. Het was in diepste wezen een daad van bevrijding uit een ondraaglijke geestelijke slavernij. Het Hebreeuwse werkwoord dat in dit verband gebruikt wordt (*j-ts-a*) betekent zowel 'weggaan' als 'gaan in vrijheid'. De term 'Exodus' onderstreept ten onrechte het minder belangrijke aspect van het gebeuren. Het werkelijke accent is 'vrijwording', en dan met name geestelijke vrijwording.
Zo zetten de begrippen 'Verbond' en 'Verlossing' zich af tegen de twee culturen waarmee Israel kennis maakte. Het Verbond zet zich af tegen Mesopotamië en haar veelgodendom, de Verlossing tegen Egypte. Beide weerspiegelen ze het vaste verzet tegen de geestelijke waarden van beide culturen. Het vertrek uit Mesopotamië en de verwerping van Egypte zijn fundamenteel voor al wat volgt. Samen komen ze neer op de eerste deklaratie van geestelijke onafhankelijkheid, de vastbesloten proklamatie van een nieuwe en andere visie' (samengevat uit E.A. Speiser, 'The Biblical Idea of History in Its Common Near Eastern Setting', in J. Goldin ed., *The Jewish Expression*, 1970).

Tseva'ot: komt vaak voor in de boeken Sjmo'el, Koningen, Kronieken, Jesjaja, Jeremia, de kleine profetische boeken (met uitzondering van Jo'eel, Ovadja en Jona) en de psalmen, in samengestelde uitdrukkingen die de Godsnaam behelzen: 'Adonaj [de vierletterige Naam] Tseva'ot' (Jesj. 6:3), maar ook 'Elohiem Tseva'ot' e.d. Het woord dat tot naam werd, wordt meestal vertaald met 'heirscharen' en kan slaan op de heirscharen van de hemel, de verzameling van alle schepselen, van Israel, van de engelen, enzovoort. Kortom: op aspecten van de volheid van Zijn schepping. Hoe de naam zèlf tot eigenaam kon worden is niet duidelijk. Want er staat vaak niet 'Elohé Tseva'ot' ('God *van* de verzamelingen of heirscharen'), maar 'Elohiem Tseva'ot', dus kennelijk als twee namen.

Sjadai: komt in de samenstelling 'Eel Sjadai' zes keer in de Tora voor, en wel in verband met de aartsvaders (Gen. 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48: 3 en Ex. 6:3) en eenmaal bij Jechezkel (10:5). Zelfstandig komt het ook een aantal malen voor (31× in Job!) De chachamiem (bChag. 12a) verklaren het woord als *sja-dai*: 'Die gezegd heeft: Genoeg!'. Dwz: Die niet alleen de macht tot scheppen heeft, maar ook de macht de schepping niet tot in het oneindige te laten uitgroeien. De gangbare vertaling is dan ook 'de Almachtige'. Zie ook p. 191.

Andere benamingen in Tenach: naast bovengenoemde namen vinden we – vooral in poëtische passages – nog benamingen als: *Eel Roï* ('De God van het zien', Gen. 16:13) *Kedosj Jisrael* ('de Heilige Israels; vaak in Jes. bv. 5:19); *Tsoer* ('Rots'; bv. Deut. 32:4); *Avier Ja'akov* of *Avier Jisrael* ('de Machtige van Ja'kov' enz.); *Pachad Jitschak* ('de Vrees van Jitschak'; Gen. 31:42 en 54); *Hoe* ('Zijnde') zoals in Deut. 32: 39: 'Ik ben de Zijnde [of: 'Die is']; geen god naast Mij'; *Atiek Jomien* ('Die altijd er was'; Dan. 7:9).

Namen in de rabbijnse literatuur: 'HaMakom' ('de Alomtegenwoordige', lett. 'de Plaats'), want 'Hij is de plaats van Zijn wereld, maar Zijn wereld is niet Zijn plaats' (Ber.R. 68,9); 'Sjamajiem' ('de hemel'); 'HaKadosj Baroeg Hoe' ('de Heilige Hij zij gezegend'); 'Ribbono sjel olam' ('Heer der wereld'); 'Av' ('Vader'), vooral in de vorm 'Avinoe sjè basjamajiem' ('Onze Vader in de hemel'); 'Mèlech' ('Koning'), meestal in de vorm 'Malkénoe' ('Onze Koning'). Ook: 'Mèlech Malché haMelachiem' ('Koning van de Koning der Koningen'); 'HaRachaman' ('de Barmhartige'); 'Jitbarach ('de Gezegende'); 'Gevoera' ('de Machtige'); 'Sjechina' ('de Goddelijke Aanwezigheid'); 'Gavoa' ('de Hoge'); 'Ma'ala' ('Die boven is'); 'Sjalom' ('Vrede'); 'HaBoré' ('de Schepper').

Samengevat uit M.D. Cassuto, *Entsiklopedia Mikraiet* (1950) 1, 302-320; en Louis Jacobs, *A Jewish Theology* (1973), p. 137ev. Voor nuanceringen verwijzen we naar deze auteurs. Niet opgenomen zijn de namen Gods in de Middeleeuwse Joodse filosofie en in de Kabbala (die vindt u in het boek van Louis Jacobs) en in de apokriefen.

Wonder versus magie
Het bovennatuurlijke element in het Uittochtverhaal, dat het aan iedere historische verificatie lijkt te onttrekken, onderstreept juist het historische karakter van die gebeurtenissen. Het stelt een historische visie tegenover de mythologische visie, en wel met een polemische felheid die de strijd tussen Israel en de afgodische volken, tussen de onderdrukte en de onderdrukker, tot zijn wortel herleidt. Het verhaal van de tien plagen is het verhaal van de tweestrijd tussen enerzijds het geloof in de waarachtige God, de Schepper van de wereld en van de mens, en de Macht achter de geschiedenis, en anderzijds de mythologische afgodendienst die onderworpen is aan de natuur. Alle Egyptische plagen vinden hun oorsprong in de machten van de natuur waarvoor Egypte zich buigt. En ze worden veroorzaakt door de Schepper die heerst over de natuur. Daaruit begrijpen we ook de betekenis en de 'waarheid' van het wonder in het verhaal. Het wonder is het omgekeerde van de magie. Het is uitdrukking van de gedachte dat de magie geen macht heeft over de natuur en dat de natuur niet heerst over de geest. Het is de Goddelijke Wil die heerst over de natuur, die de mens bevrijdt uit de onderwerping aan de natuur en die zich als gebod tegenover hem stelt. De geschiedenis begint wanneer de mens de vrijheid ingaat; wanneer hij beseft niet onderworpen te zijn aan het lot, want dat hij de macht heeft zich te meten met de krachten van de natuur die de voorwaarden zijn voor zijn bestaan, extern zowel als intern, wanneer hij zich tegenover de toekomst opstelt als tegenover de realiseringsdimensie van zijn bestemming. Aldus de historische waarheid die tot uitdrukking komt in de schildering van de Uittocht uit Egypte als een wondergebeuren. De geschiedenis van het volk begint wanneer het opstaat en de beloofde toekomst tegemoet treedt' (Eliëzer Schweid, *HaJehoedi habodeed wehaJehadoet*, 1975², p. 76/7). Vgl. de haftara bij Wa'era.

De tien plagen

Onze sidra beschrijft zeven van de tien plagen die God over Egypte bracht. De laatste drie volgen in sidra Bo. De verdeling is niet willekeurig: de zevende plaag vormt een keerpunt in het relaas. De hagel treft mens, dier en oogst gelijkelijk (wat voor de eerste zes plagen niet geldt); de waarschuwing die aan de plaag voorafgaat is veel uitgebreider; en het is de eerste plaag die Farao aan het wankelen brengt (9:27), hoewel hij na het ophouden van de plaag opnieuw zijn hart verhardt.
De eerste zes plagen bestrijken een steeds groter deel van het land en het leven daarop. De plagen beginnen met het water, dat bloed wordt, bereiken het gebied tussen land en water (de kikkers), uit het stof van het land komt een vlooienplaag op, gevolgd door een plaag van allerlei soorten wilde dieren. Deze plagen veroorzaken toenemend ongemak, maar laten mens, vee en gewas nog ongemoeid. Maar met de vijfde plaag slaat de veepest toe, en met de zesde breidt de huidontsteking zich uit van vee naar mens. De zevende plaag, de hagel, treft als gezegd mensen, vee en het gewas (behoudens de tarwe en de spelt die nog niet gerijpt waren, aldus 9:32). Met de achtste plaag vreten de sprinkhanen alles op wat de hagel nog heeft overgelaten. De negende verduistert de zon, de voorwaarde voor de nieuwe oogst, en de tiende – de dood van de eerstgeborenen – de kroon en de toekomst van het volk.

De tien plagen zijn onmiskenbaar een antwoord op Farao's ontkenning van de God van Israel, die de God is van de gehele schepping: *Wie is Hij, naar wiens stem ik luisteren zou?* (5:2). Ze gaan dan ook gepaard met tien keer de rechtvaardiging 'Opdat de Egyptenaren en Farao weten zullen dat Ik de Eeuwige ben' (7:5; 7:17; 8:6;8:18; 9:14; 9:29; 10:2; 11:7 en nog twee keer als Farao het vrijgelaten volk alsnog achtervolgt: 14:4 en 14:18).
Van de eerste aankondiging van de verlossing (4:21) tot de doortocht (14:17) klinkt de weigering van Farao het volk te laten gaan. Bij de eerste vijf plagen lezen we hoe Farao zijn hart verhardt, dan wel hoe zijn hart verhard bleef (7:13; 7:22; 8:11; 8:15; 8:28; 9:7). Daarna is het (met de ogenschijnlijke uitzondering van de 7e plaag; vgl. 9:34/5 met 10:1!) God die Farao's hart verhardt, zoals Hij dat in 4:21 al aankondigde. Op de vraag hoe we dat kunnen begrijpen gaan we in nevenstaande kolom nader in.
De plagen zijn kennelijk verdeeld in drie groepen van drie, wat de zwaarte van de tiende plaag temeer doet uitkomen. Zo worden de eerste, de vierde en de zevende plaag ingeleid met de opdracht aan Mosjè Farao in de ochtend aan de rivier te ontmoeten. De eerste en de tweede keer van een groep van drie plagen wordt Farao steeds voor de komende plaag gewaarschuwd, maar voor de derde niet meer. De tiende plaag komt daardoor geheel op zichzelf te staan: Het is de plaag waar alle vorige plagen naar toeleiden, en die in 4:22-23 is voorzegd: *En je moet zeggen tot Farao, Mijn eerstgeboren zoon is Israel. En Ik zei tot je: laat wegtrekken Mijn zoon, opdat hij Mij diene. En weiger je hem te laten gaan, zie, dan dood Ik jouw eerstgeboren zoon.*

'Ik zal Farao's hart verharden'
Al bij de braamstruik zegt God tot Mosjè *Ik weet dat de koning van Egypte jullie niet zal laten gaan* (3:19). Volgens de midrasj (Sjemot R. 3) onthult God dit, opdat Mosjè zich door de verdere gang van zaken niet zal laten ontmoedigen. (Desondanks lààt Mosjè zich na de eerste mislukking ontmoedigen: 6:23). Aan het begin van de definitieve instruktie aan Mosjè en Aharon zegt God echter: *Ik zal verharden het hart van Farao* (7:3). Nu lijkt het geen voorzegging meer, in de trant van – zo gaan de dingen nu eenmaal – maar wordt de verharding van Farao's hart aan God zelf toegeschreven. En deze gedachte staat op gespannen voet met de menselijke keuzevrijheid! Ramban: 'Velen vragen zich dan ook af: als God Farao's hart verhardt, wat is dan nog zijn overtreding!' Ziehier de verklaring van Seforno (op Ex. 7:3):
Omdat God de ommekeer van de mens wil, en niet hun ondergang, wilde hij de Egyptenaren tot die ommekeer brengen, door ze hun Zijn grootheid en Zijn trouw te laten blijken, zoals er staat (9:16): 'Terwille daarvan heb Ik u [Farao] *in leven gelaten, om u Mijn kracht te tonen' . . . Wanneer zijn hart niet zou zijn verhard, zou Farao Israel ongetwijfeld hebben laten gaan, maar dan niet uit ommekeer en onderwerping aan God, en uit berouw voor zijn opstandigheid, . . . maar omdat hij de ellende van de plagen niet langer kon verdragen. In die geest lieten zijn onderdanen zich immers al uit (10:7): 'Besef je dan niet dat Egypte ten onder gaat?' Maar dat zou dan geen waarachtige ommekeer zijn geweest. Had Farao zich werkelijk willen omkeren, dan had niets hem in de weg gestaan. Daarom zegt God nu 'Ik zal het hart van Farao verharden', met de bedoeling dat hij de kracht krijgt de plagen te verduren, en hij het volk niet laat gaan uit angst voor de plagen, waaruit hij Zijn grootheid en goedheid leert kennen, en de Egyptenaren in waarachtigheid omkeer doen.*

Een andere benadering verklaart althans een aantal plagen als een bevestiging van Gods almacht boven de Egyptische afgodendienst, die de Ene Scheper van hemel en aarde ontkent. Zo zegt Rabbi Tanchoem (Sjemot R. 9,9): 'Waarom werd het water als eerste geslagen? Omdat Farao en de Egyptenaren de Nijl vereerden zei de Heilige Hij zij gezegend: Ik zal zijn godheid het eerst slaan en daarna zijn volk. Zo zegt het spreekwoord: Tref de afgoden en de priesters worden bang.' Israel wil zijn God nadrukkelijk *niet* aan de oever van de Nijl eren, maar in de woestijn, zoals er staat (7:16): *Opdat ze Mij zullen dienen in de woestijn,* ongebonden aan voorstellingen. Prof. A.S. Jehoeda (geciteerd in J. Jacobson, *Bina baMikra*, p. 67/8) laat zien dat ook een aantal andere plagen zo begrepen kan worden. De kikkerplaag zou verband houden met de Egyptische godin van de kraamvrouwen, die met een kikkerkop werd afgebeeld (kikkers planten zich overvloedig voort). En omdat Farao de vroedvrouwen bevolen had de manlijke kinderen te doden en naderhand het hele volk om ze in de Nijl te werpen, komt de vergelding nu in de vorm van het symbool van de godin die voor de kraamvrouwen waakt. De keuze van de zandvlooien als plaag verklaart prof. Jehoeda als een aantasting van het Egyptische priesterschap. De uiterste lichamelijke reinheid was de eerste eis voor het priesterschap. Terwille van die reinheid schoren ze zich van top tot teen. De vlooienplaag tastte echter iedereen aan, mens en dier; *en al het stof van het land werd vlooien* (8:14). De priesters reageren in wanhoop: *Dit is een vinger Gods.* De uitdrukking zou verwijzen naar de Egyptische mythologie: Wanneer de ene afgod op de andere de heerschappij over de aarde veroveren wou, veranderde hij zichzelf in een zwijn en stak hij hem met een 'vinger' heimelijk een oog uit. De uitdrukking 'een vinger Gods' zou bij de Egyptenaren gangbaar zijn als uitdrukking van een onheil waarvan de oorzaak niet te begrijpen is, en dat ze daarom ook niet kunnen afwenden. Van de huidontsteking wordt met nadruk gezegd dat ook de priesters erdoor getroffen werden (9:11), en wanneer prof. Jehoeda gelijk heeft, valt ook die plaag te begrijpen als een spotten met de Egyptische afgodendienst.

Merk overigens op hoe in 5:15 gesproken wordt van de 'vinger Gods', in 13:3 van de 'hand Gods', en na de doortocht door de Rietzee van de 'arm Gods'.

Inzicht in de struktuur van het relaas van de plagen krijgt men door tien kolommen elk de naam te geven van een plaag, en daarin te noteren hoe elke plaag zich toedraagt, en welke elementen erin voorkomen, die bij andere niet voorkomen. Dan blijkt bijvoorbeeld meteen hoe de 3e, de 6e en de 9e met uiterste soberheid worden beschreven, of hoe de 2e, de 4e en de 7e een reaktie bij Farao oproepen, die bij de 1e, de 3e, de 5e en de 6e ontbreekt. Probeer kortom een lijst te maken van de verschillende elementen die bij de verschillende plagen een rol spelen en ga na hoe die per plaag zijn ingevuld. Overdenking daarvan leidt tot een gevoel voor de dynamiek en de stuwing in het relaas.

En ook: opdat jij, Israel, 'ervan zult verhalen aan je zoon en je kleinzoon' (10:2), wat God doet om de mens tot Hem te brengen . . .
Volgens Seforno verhindert God dus in het geheel niet dat Farao uit vrije wil de juiste weg kiest. In tegendeel: hij krijgt de kans uit vrije wil tot inkeer te komen, en zich niet te laten dwingen door plagen (die hem echter wel tot inzicht kunnen brengen).
Rambam (Hilchot Tesjoeva 6) heeft een andere benadering. De keuzevrijheid is voor Rambam 'hèt grote beginsel, de pijler van de Tora en de geboden. Zoals er gezegd is [*Deut. 30:15*]: "Zie, heden leg ik jullie voor: het leven en het goede" [*maar ook de dood en het kwade: en ook staat er:*] "Vandaag leg ik jullie voor" [*zegen en vloek*]. Dat wil zeggen: de keuze is aan jullie . . . Met andere woorden: de Schepper dwingt de mens niet. Hij decreteert niet vooraf of ze goed of kwaad zullen doen. Integendeel: dat alles wordt aan hemzelf overgelaten.' Hoe zit het dan met Farao, waarvan staat dat God zijn hart verhardde? Rambam's antwoord komt hierop neer: Wanneer een mens begonnen is met een keuze voor het kwaad, kan hij nog omkeren, wanneer hij inziet de verkeerde keuze te hebben gedaan. Daarom vragen de tsaddikiem in hun gebed steeds om Gods hulp bij het doen van de juiste keuze. Kiest hij echter steeds opnieuw voor hetzelfde kwaad, dan wordt ook de ommekeer moeilijker en moeilijker: de mens verhardt allengs zijn hart, maakt het moeilijker en moeilijker toegankelijk voor het inzicht en de ommekeer. Tot de ommekeer op het laatst onmogelijk wordt. En dat is dan de consequentie (de 'straf') die hij zichzelf op de hals haalt. Aldus Rambam in onze samenvatting. Zo staat er bij de eerste vijf plagen steeds dat Farao zijn hart verhardde, of dat zijn hart verhard bleef, maar staat er bij de zesde plaag pas (9:12): 'En de Eeuwige verhardde het hart van Farao; en hij luisterde niet naar hen; zoals de Eeuwige het Mosjè al gezegd had'.

(slang)
1 water-bloed
2 kikkers
3 muggen (zandvlooien)
4 steekvliegen
5 pest onder vee
6 as → ontstekingen
7 hagel
8 sprinkhanen
9 duisternis
10 dood eerstgeborenen

Haftara Wa'erá

Jechezkel 28:25-29:21

Het verband tussen de haftara en de sidra is duidelijk genoeg. Het is daarom interessanter stil te staan bij de verschillen. M. Hirsch wijst in zijn commentaar op de haftarot vooral op het verschil tussen het Egypte uit de tijd van Mosjè en het Egypte uit de tijd van Jechezkel, die werd meegevoerd naar de Babylonische ballingschap. In de sidra wordt Farao door een reeks wonderen en zware plagen gebracht tot de erkenning van een hogere macht. Het is alsof al die wonderdaden uitsluitend de bedoeling hebben Farao te onderwijzen en de hoogmoedige en hooghartige koning te brengen tot de erkenning van de heerschappij van de Schepper van het heelal. In de haftara kiest God een ander middel om datzelfde doel te bereiken. Een vreemde mogendheid – Bavel en haar machtige koning – is nu het middel, de 'skepter van Gods toorn', om Egypte te overweldigen en te straffen. Daarmee wordt alle generaties en alle volken een voorbeeld gesteld: De wegen van de Eeuwige kunnen nog zo verschillend zijn, maar alle hebben ze ten doel in de geschiedenis Zijn hand te doen herkennen en erkennen. De koning uit de tijd van de Uittocht zei (Ex. 5:2): 'Wie is de Eeuwige, naar Wiens stem ik luisteren zou!? . . . Ik ken de Eeuwige niet en Israel laat ik niet gaan'. Maar hoewel de omstandigheden inmiddels zijn veranderd, is de Farao uit de tijd van de Babylonische ballingschap nog altijd een hoogmoedige en verwaande koning, die zichzelf ziet als de meester van de Nijl, die hijzelf geschapen denkt te hebben (Jech. 29:3): 'Mijn is mijn Nijl, ikzelf heb hem gemaakt'. Volgens M. Hirsch schuilt het opvallende verschil tussen de sidra en de haftara vooral hierin: Ondanks alle plagen die Egypte volgens de sidra zijn overkomen, zijn Farao en zijn onderdanen in Egypte gebleven, en is alleen de natuur waarin ze vanouds leefden voor hun ogen veranderd, door toedoen van Mosjè en Aharon, die door Eeuwige zijn gezonden. In de haftara doen zich in het land zelf geen veranderingen voor, maar profeteert Jechezkel dat de koning en zijn onderdanen gedwongen worden hun geboorteland te verlaten; net als de Nijlkrokodil, die uit het water op het droge wordt geworpen (Jech. 29:5). De Egyptenaren zullen een ballingschap kennen van veertig jaar (vgl. Num. 14:33!), daarna zullen ze verzameld worden uit de volken waaronder ze verspreid zijn, maar nooit zal het land tot zijn vroegere grootheid terugkeren (Israel, dat een parallelle geschiedenis kent, zal daarentegen wèl tot grootheid komen).
Een ander verschil tussen het Egypte uit de sidra en dat uit de haftara is dit: In de sidra is sprake van het afschudden van het juk van de Egyptische slavernij. In de haftara wordt Egypte gestraft omdat het 'een steun van riet' (29:6) voor Israel is geweest: door beloften van steun hitste het Israel op tot verzet tegen Assyrië en Babylonië, zonder die hulp op het kritieke moment ook werkelijk te bieden.
De wonderdaden die tot de Uittocht leiden, hebben in de haftara plaats gemaakt voor historische consequenties, die Israel echter niet minder aan Gods leiding toeschrijft.

Psalm 46

'Het doel waar God alle volken heenleidt, via de omwentelingen van de geschiedenis die met zoveel vernietiging en ravage gepaard gaan, is dat alle volken hetzelfde begrip en dezelfde liefde voor God mogen verwerven, die Israel heeft verworven. Dat God in Israel en in de menselijke geschiedenis aanwezig is en dat voor beide uiteindelijk dezelfde Goddelijke bestemming geldt, is voor het gewone menselijke oog nog vaak versluierd. Dit is de inspiratiebron en de boodschap die de psalm ook de gewone sterveling wil kenbaar maken. *God is ons vertrouwen en onze kracht* (2): Ook wanneer alles op aarde in verandering wordt meegesleept en zelfs bergen – het toonbeeld van standvastigheid – door de maalstroom van de geschiedenis aan het wankelen worden gebracht, *vrezen we niet* (3). Want temidden van de klimmende vloed van rampen ontwaren we de hand Gods. We weten dat Hij het is die de geschiedenis leidt, en dat het ontwortelen van wat hecht op aarde geworteld leek, alleen ten doel heeft Zijn almacht zichtbaar te maken. Maar hoewel de wateren woeden en schuimen, zijn het nog altijd *Zijn* wateren. Het is God die ze regeert, en ze gehoorzamen uitsluitend Zijn wil. Maar tegenover die opdringende vloed is er *één rivier, Zijn stromen, die de stad Gods verheugen* (5): Achter deze omwentelingen en ravages, staat één historische wet, waarmee God de aardse en menselijke activiteiten boetseert en naar vrede leidt. En ook wanneer overal op aarde de vrees de vreugde heeft doen vluchten, verheugt het inzicht in die stroom 'de stad Gods'. Want deze stad heeft de Eeuwige erkend als zijn God, en laat zich leiden door Hem die in de Tempel als de Heilige wordt aanbeden.' Aldus S.R. Hirsch in onze samenvatting. Over de zin *De Eeuwige Tseva'ot is met ons, een vesting voor ons is de God van Ja'akov* zegt Rabbi Jochanan (jBerachot 5,1); 'Laat dit vers nooit wijken van je mond'.

Suggesties voor studie

1. Werk het relaas van de plagen (tot en met de tiende) uit, zoals gesuggereerd op p. 162.
2. Voor het verharden van het hart van Farao gebruikt de Hebr. tekst drie werkwoorden: In 4:21 zegt God *ani achazeek;* in 7:3 *ani aksjè;* in 10:1 *ani hichbadeti.* Wanneer Farao zelf zijn hart verhardt wordt soms de stam *ch-z-k* gebruikt (bv. 7:13, 7:22, 8:15), soms de stam *ch-b-d* (bv. 8:11; 8:28). Kunt u hierin betekenis-nuances ontdekken? Vele vertalingen kiezen voor de drie werkwoorden één vertaling. Buber Rosenzweig vertalen resp. 'stärken', 'härten' en 'verstocken'.
3. Overweeg het verband tussen Ps. 46 en de Egyptische plagen (bv. in verband met de verklaring van Seforno, p. 161).
4. Vgl. Ex. 3:7 met Gen. 18:20-21 (en zie p. 74).
5. Bekijk de Hebr. voorzetsels die volgen na de zeven werkwoorden uit Ex. 6:6-8 (p. 158), en ga na hoe die de dynamiek ondersteunen. Komt dit in de vertalingen tot zijn recht?

Namen en woorden

Ha'amék davár: commentaar op de Tora door Rabbi Naftali Tsvi Jehoeda Berlin (1817-1893; naar zijn initialen 'Natsiv' genoemd), een van de geestelijke leiders van de beroemde jesjiva van Wolozhyn.
Hagadá: liturgie voor sederavond, uitgangspunt voor het elk jaar weer herbeleven van de Uittocht.
Sederavond: de viering rond de huiselijke tafel op de eerste twee avonden van Pesach (in Israel de eerste avond), waarbij de 'Hagada' wordt gelezen en met vertellingen uitgebreid, een maaltijd wordt gegeten, en vier bekers wijn (volgens Maharal vijf) worden gedronken.
Sefórno, Ovádja (c. 1470-c.1550), rabbijn, arts en bijbelcommentator, met veel aandacht voor literaire verbanden in de bijbel. Zijn commentaren weerspiegelen de idealen van humanisme en zorg voor de mensen.

Literatuur

Judah Goldin (ed.), *The Jewish Expression,* Bantam Book, 1970. Mooie bundel essais van moderne Joodse denkers over allerlei aspecten van het Joodse denken. Daarin o.a. het artikel van E.A. Speiser (zie p. 159).
N.A. van Uchelen, *Joodse mystiek, Merkawa, Tempel en Troon,* Amphora Books 1983 (ISBN 90 6446 061 2).
Chaim Clorfene & Yakov Rogalsky. *The Path of the Righteous Gentile, An Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah,* Targum Press, 1987 (ISBN 0 87306 433 X). Over de Noachitische geboden (zie p. 48).
A. van der Heide, *De Middeleeuwse Joodse Bijbelexegese.* Verkenning & Bezinning, Kok, Kampen, 1985 (ISBN 0 165 5167). Aanvulling op literatuurlijst van p. 116.
Bij *Tenachon* 5 wijzen we nog op de volgende boeken:
Willem Zuidema e.a., *Isaak wordt weer geofferd. De verwerking van de holocaust door Jodendom en Christendom,* Ten Have, 1980 (ISBN 90 259 4162 1);
---, *Betekenis en verwerking. Het offer van Isaak en de holocaust.* Ten Have, 1982 (ISBN 90 259 4181 8).

'En God sprak streng tot Mosjè'

6:2 *En God sprak tot Mosjè en zei hem . . .* Voor 'En God sprak' wordt het werkwoord *d-b-r* gebruikt (zie p. 157). 'Zei Rabbi Sjmoël bar Nachmani, zei Rabbi Jonatan: Overal waar staat *d-b-r* is er iets nieuws aan de orde. Zo ook hier, waar staat *En God sprak*' (jMakkot, 2,6). 'Het gaat hier dus niet gewoon om 'zeggen' (*a-m-r*), maar om aan te geven dat er iets bizonders aan de orde is.' Zo lezen we in bMakkot 11a: 'Overal waar *d-b-r* gebruikt wordt, wordt er op strenge toon gesproken' (Tora Temima). Rasji refereert aan dit laatste, wanneer hij van ons vers zegt: God sprak naar de maat van het recht, omdat Mosjè harde woorden had gesproken door te zeggen: Waarom laat U dit volk ongeluk overkomen?' Volgens Rabbi Me'ier van Parmisjlan wil dit niet zeggen dat Mosjè daarmee over de schreef was gegaan. 'Terwille van de liefde voor Israel houden de tsaddikiem niet voor zich wat ze te zeggen hebben, en ze proberen niet Hem te rechtvaardigen: "Ze weten dat hun God een God van waarheid is, en daarom vleien ze Hem niet" (jBerachot 7,4). En zo wil Hij het ook. Met recht zei Mosjè wat hij zei, want zo hóórt de pleitbezorger van Israel te spreken' (*Itoeré Tora*). En daarom volgt op de Naam van het recht (Elohiem), meteen de Naam van het erbarmen (de vierletterige Naam), suggereert de schrijver van *Mé haSjiloeach* (*Itoeré Tora*).

Cassuto: 'Het basiswoord voor deze parasja [6:2-7:7] is "spreken" [*diboer*], enerzijds het spreken Gods tot Mosjè en Aharon, anderzijds het spreken van de mensen. In deze parasja komt de stam *d-b-r* 7× voor als spreken Gods en 7× als het spreken van mensen'.

Colofon

Tenachon verschijnt elke twee maanden.

Uitgever:
B. Folkertsma Stichting voor Talmudica
B. Folkertsma Center for Jewish Studies
Burgemeester Lambooylaan 18
1217 LD Hilversum (035-219406)
Redactie: Eli Whitlau
Abonnementen: Libresso bv, Postbus 23
7400 GA Deventer (05700-33155)
Abonnementsprijs: f 65,– per jaar.
Prijs van losse nummers f 12,50
Het abonnementsjaar loopt van 1 oktober tot 30 september

© 1987 B. Folkertsma Stichting voor Talmudica