תנ"כון tenachon

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

18

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

Sidra Emór

'Zoals het volk Israel uit de volken is gekozen als een "koninkrijk van priesters en een heilig volk" [*Ex. 19:6*] zo werd uit het volk Israel een priesterstam gekomen: de stam Levi (vgl. Deut. 10:8; Num. 16:9). Binnen die stam werden Aharon en zijn zoons op een bijzondere manier onderscheiden, om als priesters door een uitzonderlijk heilig gedrag het volk tot voorbeeld te zijn' (Hoffmann).
'Het ideaal van heiligheid dat in de vorige sidra gesteld werd, geldt de hele gemeenschap van Israel. Maar omdat de priesters nauw en voortdurend verbonden waren met de dienst in het heiligdom, kregen zij speciale wetten opgelegd en werden hun hogere normen opgelegd' (Hertz).
Het begin van de sidra (21:1-22:16) richt zich in de eerste plaats tot de priesters, al dient ook heel het volk er weet van te hebben (21:24!). Tien keer vinden we in deze passage direkt of indirekt de oproep heilig te zijn, steeds met de verwijzing naar Gods heiligheid (21:6; 8; 12; 15; 24; 22:6; 7; 8; 9; 16) en haast altijd samen met de waarschuwing zichzelf of Gods Naam niet te ontwijden; de stam *ch-l-l* ('ontwijden') komt eveneens tienmaal voor. Op dit begrip komen we terug op p. 278.
In deze eerste helft van onze sidra (21:1-22:16) ontmoeten we vier groepen van voorschriften. De eerste richt zich tot alle priesters (21:1-9): ten aanzien van de doden en de huwelijkswetgeving gelden voor hen extra beperkingen. De tweede richt zich speciaal tot de hogepriester (10-16), voor wie nog strikter regels gelden. De derde geeft aan dat de dienst voor het altaar blijk moet geven van de volheid van het leven, en dat priesters met een lichamelijk gebrek zich daarbij op de achtergrond dienen te houden (17-24). De vierde roept de priesters op datgene wat hun van de offers toekomt alleen te eten in een staat van reinheid (22:1-9) en verbiedt het eten ervan door niet-priesters (*zar*; gewoonlijk vertaald met 'vreemde', betekent hier in de eerste plaats niet-priester; zie ook p. 292), tenzij ze om een of andere reden tot het huis van de priester zijn gaan behoren (22:10-16).

De voorschriften in 22:17-24 richten zich zowel tot de priesters als tot het volk. Ze onderstrepen dat ook de gebrachte offers vrij moeten zijn van elk gebrek. In 22:25-30 volgen dan het verbod op het slachten van pasgeboren dieren en het verbod een jong dier op dezelfde dag te slachten als zijn moeder (zie p. 279).
Zoals de voorschriften over de heilige levenswandel van het volk in

Emór/Leviticus 21:1-24:23
Jech. 44:15-31; Psalm 42

Overzicht sidra Emor

1 De heiligheid van de priesters 21:1-15
2 Priesters met een gebrek niet geschikt voor de dienst 21:16-24
3 Het eten van de offers 22:1-16
4 De offers moeten zonder gebrek zijn 22:17-25
5 Overige voorschriften rond de offers 22:26-33
6 De feestdagen 23:1-44
7 Menora en toonbroden 24:1-9
8 Over Godslastering 24:10-23

Overzicht sidra Behar p. 285; sidra Bechoekotai p. 289

Inhoud

Sidra Emor 277
De heiliging van Gods Naam 278
Zeg tot de priesters 279
Een jong en zijn moeder 279
Innerlijke of uiterlijke gaafheid 280
De feesttijden 281
De vier soorten 281
Oog om oog, tand om tand 282
Omhoogvliedende letters 283
Haftara Emor 284
Psalm 42/43 284
Sidra Behar 285
Slavernij 286
Het Sjabbatjaar 287
Haftara Behar 287
Tikoen olam 288
Sidra Bechoetokai 289
Maar desniettemin 289
Het land en zijn geliefde 290
Haftara Bechoekotai 291
Psalm 105 291
Studiesuggesties 292
Literatuur 292
Over vreemdelingen 292
De neer tamied 292
Het 'nemen' van de loelav 292

B. Folkertsma Stichting voor Talmudica Burgemeester Lamboylaan 18 1217 LD Hilversum Telefoon (035) 21406

19:36b en in 20:26 worden afgesloten met een herinnering aan de Uittocht uit Egypte, toen God Israel tot Zijn volk koos, zo besluiten ook de priesterlijke voorschriften uit onze sidra met die herinnering: 22:31-33. Ook in de volgende sidrot (Behar en Bechoekotai) is dat steeds weer het sluitstuk van groepen voorschriften of (in Bechoekotai) van vermaning en belofte.
Onze sidra is echter nog niet ten einde. In hoofdstuk 23 wordt een nieuw thema aangesneden. Tot dusver heeft in het boek Wajikra het accent gelegen op het heiligdom. In hoofdstuk 23 komen nu de feestdagen aan de orde. Enerzijds zijn die nauw verbonden met de dienst in de Tempel, anderzijds met het land, dat centraal komt te staan in de volgende sidra (hoofdstuk 25).
De overgang naar de heiliging van het land wordt echter niet meteen gemaakt. Eerst volgt nog hoofdstuk 24. De plaats van dit hoofdstuk wekt op het eerste gezicht bevreemding. Waarom wordt nog eens herinnerd aan het gebod de menora in het heiligdom voortdurend brandende te houden (Ex. 27:20-21) en op de tafel steeds broden te leggen (Ex. 25:30), al wordt op dit laatste nu nader ingegaan? En waarom volgt dan ineens de waarschuwing de Naam Gods niet te vloeken, en waarom wordt dit gebod ingeleid met een historisch voorval, terwijl dat met de andere geboden nooit het geval was? En tenslotte: waarom volgt daarop dan nog een herinnering aan de straffen op doodslag en verminking en aan het gebod voor de vreemdeling hetzelfde recht te hanteren als voor de volksgenoot?
De herinnering aan de menora en de toonbroden is te zien als afsluiting van het hoofdstuk over de feestdagen. De feesten wisselen met de tijd, en met de feesten wisselen de rituelen. Zelfs het dagelijks offer krijgt op Sjabbat een andere vorm. Wat echter nooit verandert maar *altijd* op dezelfde manier moet worden onderhouden, is het laten branden van de menora en het wekelijks neerleggen van nieuwe toonbroden. Dat dit de bedoeling van deze passage is, blijkt uit het woord *tamied* ('altijd') dat in 24:1-9 viermaal wordt herhaald. De menora staat voor de verlichting door God's Woord dat het volk moet onderhouden; de toonbroden voor God's zorg, die het volk voortdurend voor ogen dient te staan en die het zichtbaar dient te maken.
In de tot dusver gegeven voorschriften rond de levensheiliging ontbrak echter nog één fundamenteel gebod: het verbod op de ontkenning, het vloeken, van God's Naam. Temidden van de heiligheidsgeboden zou dit verbod om zo te zeggen zèlf vloeken: zou in het volk God's zoiets kunnen opkomen? Uit eerbied voor het volk wordt nu gesuggereerd dat alleen een vreemde invloed iemand daartoe brengen kan. Vandaar dat het wordt ingeleid met het voorval van de man, geboren uit een Egyptische vader en een Joodse moeder. Een dergelijke vreemde invloed dient te worden uitgebannen. Maar meteen wordt dan herinnerd aan het gebod één recht te doen gelden voor zowel het volk als voor de vreemdeling en worden de fundamentele rechtsbeginselen nog eens herhaald.

De heiliging van God's Naam
Heilig, heilig, heilig is de Eeuwige Tsevaot, heel de aarde is vol van Zijn glorie (Jesj. 6:3). Toch is het onze zaak of de Naam God's geheiligd dan wel ontwijd wordt: of we Hem toelaten in onze wereld of niet. Zijn aanwezigheid, om zo te zeggen Zijn reputatie, hangt van ons stervelingen af. Deze op het eerste gezicht wonderlijke visie komt tot uitdrukking in de tegenstelling *kidoesj haSjem* (heiliging van de Naam) versus *chiloel haSjem* (ontwijding van de Naam), een van de belangrijkste concepten van het Jodendom.
Beide begrippen zijn ontleend aan Lev. 22:32: *Ontwijden jullie niet Mijn heilige Naam, maar laat Ik geheiligd worden temidden van de kinderen Israels.* Merk op dat het niet gaat over God zelf, maar over Zijn Naam: we moeten niets doen wat Hem een slechte naam kan geven of zijn reputatie schaden kan, maar ons in tegendeel zo gedragen dat Zijn Naam geëerd en geheiligd wordt. Dit gebod houdt in dat wij mensen door ons handelen rechtstreeks verantwoordelijk zijn voor het aanzien van God in de wereld. Het ligt in onze macht God's aanwezigheid in de wereld te heiligen en te vergroten, dan wel haar te ontwijden, te kleineren of te verminken. Een oude midrasj (Sifre Wezot haberacha 33) legt Jesj. 43:12: *Jullie zijn mijn getuigen, zegt de Eeuwige, en Ik ben God* aldus uit: *Als* jullie Mijn getuigen zijn, dan ben Ik God; maar als jullie niet Mijn getuigen zijn, dan ben Ik als het ware niet God.
Kidoesj haSjem, het heiligen van God's Naam houdt in getuige te zijn voor Zijn heerschappij, Zijn aanwezigheid te erkennen. *Chiloel haSjem* is gedrag dat God's aanwezigheid loochent. Gesteld voor de keus hun getuige-zijn prijs te geven of hun leven, hebben in de geschiedenis talloze Joodse martelaren (van Gr. *martyrion* = getuigenis) de dood verkozen. (Naar Pinchas Peli, *Jerusalem Post*, weekeditie 30/4/'88). En zie p. 283 en 263.

Zeg tot de priesters . . .

(Wajikra 21 & 22)

Lev. 21:1-4 *En de Eeuwige zei tot Mosjè: Zeg tot de priesters, de zonen van Aharon en zeg ze: aan een ziel* [een dode] *in zijn volk zal hij zich niet verontreinigen. Behalve aan zijn bloedverwant die hem na is: aan zijn moeder en zijn vader, zijn zoon en zijn dochter en zijn broer,* enz.

We volgen hieronder vooral de verklaringen van Abravanel en S. R. Hirsch in onze vrije weergave.

Bij de dood van Nadav en Avihoe verbood Mosjè Aharon en zijn zonen zich in te laten met hun begrafenis. Nu zouden ze kunnen denken dat dit voor alle geslachten zou gelden en dat ze zich nóóit aan een dode zouden mogen verontreinigen, ook niet aan hun moeder of vader. Daarom moest ze nu worden geleerd dat dit niet geldt voor zijn moeder, vader, zoon, dochter en broer. Dat hun dit bij de dood van Nadav en Avihoe wèl verboden werd, kwam omdat zij stierven tijdens de inwijding van het heiligdom, en ze die niet mochten onderbreken (vgl. 10:7). Maar voortaan mogen de gewone priesters zich aan genoemde overleden verwanten wèl verontreinigen. In het Hebr. staat in plaats van 'dode', *nèfesj* = ziel, om erop te wijzen dat het geen verschil maakt of de dode een koning van Israel is, of een wijze, dan wel een dwaas of een ongeletterde. De priesters, die dienst doen in het heiligdom moeten zich zo ver mogelijk verwijderen van contact met de dood (vgl. p. 249/50). Doden uit het volk hebben altijd volksgenoten die ze kunnen begraven. Een vreemdeling kan echter in eenzaamheid sterven, zonder verwanten die voor zijn begrafenis kunnen zorgen. In zo'n geval is de priester verplicht hem te begraven, *want naar het beeld God's heeft Hij de mens geschapen* (Gen. 9:6) en het is niet te rijmen met de glorie God's wanneer hij boven de aarde vergaat. Wat zijn familie betreft, mag de priester zich dus alleen verontreinigen aan 'zijn bloedverwant, die hem na is'. Dat wil zeggen: die op hem steunt en tot zijn huis behoort. Dat laatste geldt ook voor zijn vrouw, immers: *hij zal zich hechten aan zijn vrouw, en ze zullen één vlees zijn* (Gen. 2:24).

21:5 *Ze moeten op hun hoofd geen kale plek maken, en de hoeken van hun baard niet wegscheren,* enz.

Dit verbod geldt niet alleen de priesters, maar heel Israel (vgl. Deut. 14:1). Waarom wordt het voor de priesters nog eens herhaald? Omdat de priesters, die toch al niet aan het begraven kunnen deelnemen, misschien langs déze wegen uiting zouden willen geven aan hun verdriet. Als priester – aldus S. R. Hirsch – hebben ze de kracht van het leven, en niet de kracht van de dood te vertegenwoordigen. Vandaar dat er volgt: *Heilig moeten ze zijn.*

21:10-5 *En de priester die de voornaamste is onder zijn broeders* [Aharon, en later de hogepriesters] *op wiens hoofd de zalfolie is gegoten* [vgl. 8:7] *en die men gewijd heeft tot het dragen der klederen* [vgl. 8:12], *hij zal zijn hoofdhaar niet wild laten groeien en zijn kleren niet scheuren,* enz.

Hirsch: de gewone priesters mogen, net als de overige leden van het volk, wél uiting geven aan hun verdriet door tijdelijke verwaarlozing van hun haar of door inscheuring van hun kleren. Gedurende

Een jong en zijn moeder

Lev. 22:27/28 *Een rund, schaap of geit dat is geboren, moet zeven dagen blijven bij zijn moeder; van de achtste dag af kan het als offer aangenomen worden . . . Een rund of een lam, hetzelf en zijn jong, moet je niet op één dag slachten.* Deut. 22:6 *Stuit je op een vogelnest, . . . dan moet je niet de moeder nemen met de jongen . . .*

Ziehier, in onze samenvatting, het commentaar van Ibn Kaspi op deze en dergelijke geboden:

De reden voor deze geboden en dat over het bokje dat niet gekookt mag worden in de melk van zijn moeder (Ex. 23:19; 34:26; Deut. 14:21) is ons verre te houden van wreedheid. Maar bovendien wil de Tora ons herinneren aan het feit, dat ook wij mensen deel uitmaken van de schepping en dat ook wij het stoffelijke, het plantaardige, het dierlijke en het algemeen menselijke in ons meedragen. En dat we ons dus niet boven de overige schepselen verheven mogen voelen. Om ons dat in te prenten gebiedt de Tora ons zorg te hebben voor de vreemdeling, van welk volk ook; voor de dieren (de beperking van het vleeseten en de hierboven genoemde geboden), voor de planten (het verbod tot het omhakken van vruchtbomen in Deut. 20:19-20) en voor de aarde waaruit we zijn genomen (Lev. 25). Daarmee leert de Tora ons nederigheid, opdat we ons voortdurend voor ogen houden dat ook wij zijn als een muilezel, als een granaatappel en als een steen, en we erbarmen leren, want alleen daartoe is de hele schepping geschapen.

NB. Het Hebr. heeft in Lev. 22:28: *Een os en een lam, hem en zijn moeder moet je niet op één dag slachten.* Onkelos vertaalt: 'een koe en een vrouwelijk schaap, haar en haar jong', want zo moet het gebod toch begrepen worden. Het Hebr. 'hem en zijn jong' ontstaat doordat 'os' als soortnaam is genomen en nu eenmaal mannelijk is; grammatikaal kan dan niet volgen 'haar moeder'.

hun rouw mogen ze zelfs geen dienst doen in het heiligdom. De hogepriester, op wiens hoofd de nationale olie is gegoten en die 'kleren' van de volmaaktheid draagt, mag deze twee tekenen van zijn waardigheid echter niet aantasten. Zelfs aan zijn overleden moeder en vader mag hij zich niet verontreinigen. 'Dat wil niet zeggen', aldus Hirsch, 'dat hij zijn grootheid tonen moet in koele onverschilligheid waar elk zuiver mensenhart tranen zou schreien'. Hij wórdt een rouwende, en al blijft hij het ritueel van de offers voltrekken, van de offergaven eet hij niet (bHorajot 12b en vgl. Lev. 10:18-19). En hoewel hij geen uiting mag geven aan de scheuring in zijn onmiddellijke omgeving door inscheuring van zijn kleren op een opvallende plaats, maakt hij een torn in de zoom (ibid). En hoewel hij niet rechtstreeks meegaat met de begrafenisstoet, volgt hij die op een afstand tot de stadspoort is bereikt, zodat hij iedere straat binnengaat wanneer de stoet die verlaat (bSanhedrin 18a)'. Zo heeft de traditie deze voorschriften willen begrijpen.

21:17-24 *En de Eeuwige sprak tot Mosjè, zeggende: Spreek tot Aharon zeggende: Ieder uit uw nakomelingen, in hun geslachten, aan wie een gebrek zal zijn, zal niet naderen om te brengen de spijs van zijn God,* enz.

Het gaat hier zowel om aangeboren, als om opgelopen gebreken, en zowel blijvende als tijdelijke. Waarom wordt een eredienst, verricht door iemand met een gebrek, gezien als een 'ontwijding' van de Inwoning God's? Omdat de dienst in het heiligdom het leven en de mens in hun ideale volheid dienen te symboliseren, zodat het streven daarnaar in de harten van de toeschouwers wordt gewekt. Natuurlijk verwijst deze symboliek naar innerlijke gaafheid, zoals ook de symboliek van de offers innerlijke toewending beoogt. Zie p. 280 en 283.

21:24 *Zo sprak Mosjè tot Aharon en zijn zoons, en tot alle kinderen Israels.* Niet alleen tot Aharon en zijn zoons, maar ook tot heel Israel, opdat ze de priesters stimuleren tot het voorgeschreven gedrag en protesteren wanneer ze dat niet doen.

22:2/3 *Spreek tot Aharon en zijn zonen, dat ze zich terughouden van de heilige gaven van de kinderen Israels en niet ontwijden Mijn heilige Naam wanneer ze* [de kinderen Israels] *Mij heiligen . . . dat niemand van jullie nakomelingen de heilige gaven waarmee de kinderen Israels de Eeuwige heiligen nadert terwijl onreinheid op hem is; uitgeroeid zal hij worden van voor Mijn Aangezicht.*

S. R. Hirsch: Een plechtige waarschuwing aan de priesters tegen de hoogmoed waartoe ze geneigd kunnen zijn, door zich te gaan beschouwen als de werkelijke dragers van het heiligdom en neer te zien op het 'lekenvolk'. Zowel in de offers van de gemeenschap als in die van de enkeling zijn het echter steeds de gedachten van dat 'lekenvolk' die de priesters hebben uit te voeren.

22:17-20 *En de Eeuwige sprak tot Mosjè: Spreek tot Aharon en zijn zonen en tot alle kinderen Israels . . . wanneer ze een offer brengen . . . alles waaraan een gebrek is mogen ze niet brengen.*

Abravanel: Deze voorschriften richten zich zowel tot de priesters als tot het volk dat de offers brengt: offers met een gebrek mag het volk niet brengen en mogen de priesters niet aannemen.

Uiterlijke of innerlijke gaafheid

'Een verhaal over Rabbi Sjim'on, de zoon van Rabbi Elazar. Hij kwam uit Migdol Gadoer, uit het huis van zijn leraar. Hij reed op een ezel en verpoosde zich aan de oever van de rivier. Hij voelde een grote vreugde in zich, trots omdat hij zoveel Tora had geleerd. Hij kwam iemand tegen, die er uitermate lelijk uitzag. Deze begroette hem: 'Sjalom aléga Rabbi!' Hij groette niet terug, maar zei: 'Leeghoofd! Hoe lelijk is deze mens! Als alle mensen uit je stad maar niet zo lelijk zijn!' De man zei: 'Dat weet ik niet. Maar jij, ga naar de Pottenbakker die mij gemaakt heeft, en zeg: Hoe lelijk is dit vaatwerk dat Je gemaakt hebt!' Omdat hij [R. Sjim'on] *inzag dat hij gezondigd had, steeg hij van zijn ezel, wierp zich voor de man neer en zei: 'Ik heb verkeerd gehandeld, vergeef me'. Maar de man zei: 'Ik vergeef je pas als je gaat naar de Pottenbakker Die mij gemaakt heeft, en Hem zegt: Hoe lelijk is dat vaatwerk dat Je gemaakt hebt.' Hij* [R. Sjim'on] *ging achter de man aan tot hij bij zijn [R. Sjim'on] stad kwam. De mensen van de stad liepen hem tegemoet, roepend: 'Sjalom alega, Rabbi, Rabbi, leraar, leraar'. De man zei tegen ze: 'Naar wie roepen jullie Rabbi, Rabbi?' Ze zeiden hem: 'Naar degeen die achter je aan gaat. Hij zei: 'Als dit een rabbi is, dat er dan in Israel niet veel mogen zijn als hij'. Ze vroegen: 'Hoezo?' Hij zei: zo en zo heeft hij me gedaan. Ze zeiden: 'Vergeef hem desondanks, want hij is groot in Tora'. Hij antwoordde: 'Terwille van jullie zal ik hem vergeven, zolang hij er maar geen gewoonte van maakt'* (bTa'aniet 20a/b).

Rasji en de Tosafisten schijnen teksten te hebben gekend waarin de onbekende man vereenzelvigd wordt met Eliahoe de Profeet, die de grote leraar Rabbi Sjim'on een lesje komt leren. Het verhaal onderstreept hoezeer de rabbijnen zich ervan bewust zijn dat het uiterlijk niet maatgevend is voor innerlijke grootheid.

De feesttijden

(Wajikra 23)

Lev. 23:1-2 *En de Eeuwige sprak tot Mosjè, zeggende: Spreek tot de kinderen Israels en zeg tot hen: De feesttijden van de Eeuwige die jullie moeten uitroepen, uitroepingen tot heiliging – dit zijn Mijn feesttijden.*

De genoemde feesttijden zijn: de Sjabbat, de zevende dag van de week; de 7 dagen van Pesach; 7 weken later het feest van de eerstelingen (Sjavoe'ot, het Wekenfeest); op de eerste van de 7e maand 'een rustdag, herinnering door bazuin-geschal' (Rosj haSjana; de Nieuwjaarsdag); op de 10e van de 7e maand Jom haKipoeriem (Grote Verzoendag); op de 15e van die maand het 7 dagen durende feest van Soekkot (Loofhuttenfeest), op de achtste besloten door een Atsèret (Slotfeest).

Het hoofdstuk is gestruktureerd door de steeds terugkerende regel *En de Eeuwige sprak tot Mosjè, zeggende . . .* (1, 9, 23, 26, 33). Tussen 1 en 9 staan Sjabbat en Pesach, die ook in de woestijn werden gevierd. Tussen 9 en 23 de 'telling van de omer' ('garve' of 'schoof'), uitmondend in Sjavoe'ot, beide pas mogelijk wanneer het volk in het eigen land gekomen is. Vandaar 10 *Wanneer jullie komen in het land.* Zin 22 herinnert nog eens aan de zorg voor de medemens, zonder welke de feesten hun betekenis verliezen.

In 23-43 volgt een dergelijke indeling van de najaarsfeesten: Tussen 23 en 26 Rosj haSjana, tussen 26 en 33 Jom haKipoeriem, die ook in de woestijn werden gevierd, en tussen 33 en 37 het Soekkotfeest en het Slotfeest, die samenhangen met het inzamelen van de oogst, en dus pas in het eigen land gevierd kunnen worden. Ze worden ditmaal niet ingeleid met de woorden *Wanneer jullie komen in het land.* Dat zou een cesuur suggereren, die hier niet van pas is. Ten eerste omdat ze zich eveneens afspelen in de zevende maand en de organische afsluiting zijn van Rosj haSjana en Jom Kipoer (het inzamelen van de oogst in een situatie van innerlijke reinheid); ten tweede omdat Israel in de woestijn in *soekkot* ('loofhutten') woonde en het Soekkotfeest juist dááraan een herinnering is (23:42). De nadere gegevens omtrent het symbolische wonen in de soekkot in het eigen land volgen dan ook pas na de afsluiting in 37/38, nl. in 39-43.

23:1, 4, 37 *De feesttijden (moadiem) van de Eeuwige, uitroepingen tot heiliging (mikraé kodesj).*

De term *mikraé kodesj* verklaart Ramban aldus: 'Op zo'n dag worden allen bijeengeroepen om Hem te heiligen. Want het is een gebod voor Israel op een feestdag bijeen te komen in het huis van God om de dag in het openbaar te heiligen, met gebed, en lofzang voor God, met schone kleren en lekker eten en drinken.

Op de feestdagen (behoudens Jom Kipoer) mag dan ook wèl eten worden bereid, dit in tegenstelling tot Sjabbat. Voor Sjabbat, geldt (3) *geen enkele arbeid mogen jullie doen.* Bij de daarna volgende feesten staat alleen *jullie mogen geen arbeid aan een werk doen,* waaruit begrepen wordt: wèl om eten te maken. Volgens Rambam is dit de reden waarom de feesttijden in ons hoofdstuk met Sjabbat beginnen, hoewel Sjabbat volgens hem eigenlijk niet tot de *moadiem* behoort, al is ze wel een *mikra kodesj.* De *moadiem*

De vier soorten

Lev. 23:40 *En jullie moet je nemen, op de eerste dag, een vrucht van de Hadarboom, een palmtak, en takken van de boom Awot, en beekwilgen.*

De traditie heeft deze aanduiding gepreciseerd tot de etrog (een op een citroen lijkende vrucht), de loelav (palmtak), de myrte en wilgetakken. Rambam (*More* III, 24) duidt de symboliek als 'de vreugde om het trekken uit de woestijn, nàár een land van vruchtbomen en waterstromen'.

Omdat de loelav de langste van het viertal is, spreekt men van 'de loelav' ook wanneer men het geheel bedoelt.

Een met Soekkot veel geciteerde agada (Wajikra R. 30, 12) vergelijkt de vier soorten met het volk Israel:

'Zoals de etrog smaak en geur heeft, zo zijn er in Israel mensen die Tora leren en goede daden doen. Zoals de palm smaak heeft [de vruchten] *en geen geur, zo zijn er die Tora leren, maar geen goede daden doen. Zoals de myrte geur heeft, maar geen smaak, zo zijn er die geen Tora leren, maar wel goede daden doen. En zoals de wilg noch smaak, noch geur heeft, zo zijn er die noch het een noch het ander doen.*

Wat doet de Heilige Hij zij gezegend met hen? Ze verloren laten gaan kan niet. Daarom zegt Hij: laat ze alle worden samengenomen tot één geheel, dan verzoenen ze voor elkaar. En wanneer jullie dat op dat moment doet, dan verhef Ik me, zoals er staat [Amos 9, 6]: 'Die in de hemel Zijn hoogten bouwt.' En wanneèr verheft Hij zich? Wanneer ze één eenheid zijn, zoals er staat [zelfde plaats]: *'En Zijn eenheid, op aarde vestigt Hij haar'. Vandaar dat Mosjè Israel oproept: En jullie moet je nemen op de eerste dag, enz.*

Zie voor het 'nemen' van de loelav p. 292.

worden berekend naar de nieuwe maan, en het is het volk dat de nieuwe maansdag vaststelt (vgl. p. 167). Dit in tegenstelling tot Sjabbat, waarvan de tijd al bij de schepping der wereld door God is bepaald. Dat de parasja niettemin met Sjabbat begint, is volgens Ramban om erop te wijzen dat als een feestdag op Sjabbat valt, het Sjabbatsgebod voorrang heeft, en er die dag géén eten gemaakt mag worden. Anders zou men immers kunnen denken dat de feestdag het Sjabbatsverbod wel opheft. De zinnen 3-4 over Sjabbat moeten dan als het ware gelezen worden als een herinnering tussen haakjes; vandaar dat 4 de draad van 2 weer opneemt. (Iets vergelijkbaars vinden we in Ex. 35, waar 2-3 evenzo 'tussen haakjes' begrepen kunnen worden, en 4 de draad van 1 weer opneemt.) Lev. 37/38 luidt dan ook: *Dit zijn de feesttijden . . . behoudens die van de sjabbats.*

23:10-16 *Wanneer je komt in het land dat Ik jullie geef en zijn oogst inhaalt, moet je een omer* [rond 4kg] *van de eerstelingen van je oogst aan de priester brengen . . . dan moeten jullie tellen* [van de 2e dag van Pesach] . . . *zeven volle weken . . .*

Op de 50e dag valt dan het 'feest der eerstelingen', d.w.z. van de tarwe-oogst; de eerstelingen van de omer betroffen de gerst. Dit Wekenfeest, zoals het ook genoemd wordt, is niet alleen een *mikra kodesj*, het is bovendien het feest van het ontvangen van Tora op Sinai: de 49 getelde dagen na de tweede dag van Pesach brengen ons naar de dag voorafgaand aan de 6e Sivan, en dat is de dag waarop de Tora ontvangen werd (aldus berekent Mechilta Jitro 3). Maar waarom wordt dat niet gezegd? Waarom wordt de reden voor het feest niet gegeven? Waarom gaat er niet, als bij de overige feesttijden, de zin *En de Eeuwige sprak tot Mosjè* aan vooraf? Waarom al die aandacht voor de omer en de telling van de zeven weken, en nauwelijks voor het feest waar die telling naar toe leidt? Eén antwoord is dat het Wekenfeest de slotdag is van Pesach, zoals Atsèret (het slotfeest) de slotdag is van Soekkot. In de tijd van de Tweede Tempel was 'Atsèret' ook de gangbare naam voor het Wekenfeest. Het feest van de Uittocht (Pesach) wordt dan door de telling van de omer verbonden met het feest van het Ontvangen van Tora op Sinai, omdat Uittocht en Sinai onverbrekelijk bij elkaar horen en de Uittocht zijn zin pas aan Sinai ontleent. 'Het Wekenfeest is de dag van het geven van de Tora. Om die dag te verheerlijken en te verheffen, worden vanaf het eerste feest de dagen geteld, zoals iemand die wacht op degeen die hem het dierbaarst is, de dagen en de uren telt' (Rambam, *Moré* III, 43). Maar waarom wordt de reden van het feest niet vermeld, zoals wel bij Soekkot (43) en Pesach (5/6, indirect maar niet mis te verstaan)? Voor Arama is het ontvangen van Tora de basis voor alle feesten, en daarom kan ze daarmee niet op hetzelfde niveau worden vermeld. Bovendien is het geven van Tora dan wel eenmalig, maar is het ontvangen van Tora niet aan een bepaalde tijd gebonden. De Tora blijft elk ogenblik nieuw en als voor het eerst gezegd. Dat Sjavoe'ot niet gevierd wordt met tastbare symbolen zoals de matsot met Pesach en de hutten met Soekkot, onderstreept volgens Hoffmann dat er op Sinai alleen gehóórd is, en niet gezien: *Want niet hebben jullie enige gestalte gezien op de dag waarop de Eeuwige je God op Sinai vanuit het vuur tot jullie heeft gesproken* (Deut. 4:15).

Lev. 22:20: Oog om oog . . .
'Van weinig Schriftverzen is de onjuiste uitleg zo wijd verbreid en zo diep geworteld. De onjuiste uitleg heeft het vers gemaakt tot een leuze voor de wreedst mogelijke wraak en vergelding. Wie niet vergeven wil, wie compromis en overleg uitsluit, maar alleen uit is op brutale en zo pijnlijk mogelijke vergelding, zegt 'oog om oog' en denkt daarbij aan afgehakte armen en uitgestoken ogen. En zelfs zij, die bekend zijn met de rabbijnse uitleg: "Oog om oog bedoelt vergoeding van de schade", menen vaak dat dit alleen een vergoelijkende verklaring is van de wreedheid van weleer, die de Tora voor latere geslachten verzoet' (N. Leibowitz). In zijn boek *Auge um Auge* (1929) heeft Benno Jacob aan de oude verklaringen nog tal van taalkundige en stilistische bewijzen toegevoegd en overtuigend de onhoudbaarheid van de zogenaamd 'letterlijke' verklaring aangetoond. Eén weerlegging noemden we al op p. 199: wanneer bij dood door schuld al een schadevergoeding geldt (Ex. 21:29-30), dan toch zeker wanneer het om een ongeluk gaat (en daar gáát het over). Bovendien: hoe zou men het gebod naar de letter kúnnen uitvoeren? De schuldige zijn oog uitsteken zou niet zelden leiden tot zijn dood. En wat wanneer iemand een derde van zijn gezichtsvermogen heeft verloren? En wanneer de wond is toegebracht in woede, moet dan ook in woede, maar toch met trefzekerheid worden teruggeslagen?
Maar ook taalkundig is de populaire verklaring onhoudbaar: Voor 'om' heeft het Hebr. *tachat*. Benno Jacob wijst er op dat dit woord nooit en te nimmer een gelijkheid aanduidt. Wanneer Abraham de ram als offer brengt *tachat* (in plaats van) Jitschak, wil dit niet zeggen dat de ram gebracht moet worden *zoals* Jitschak geofferd is. In tegendeel! Aldus enkele van de vele voorbeelden die Nechama Leibowits voor een groot deel put uit genoemd boek van Benno Jacob.

אותיות פורחות

Omhoogvliedende letters . . .

Een bladzijde overdenking

'Want ieder mens aan wie een gebrek is zal niet naderen' [*tot de Eeuwige*; Num. 21:18]. Volgens het Hebr. kan men ook lezen: 'Want een hele mens, enz.'
Rabbi Me'ierle van Primisjlani verklaarde: 'Wie zichzelf als een heel, volmaakt mens beschouwt, is als iemand aan wie een gebrek is'. *Al haTora.*

In een communiqué, uitgegeven vóór de opstand in het getto van Warschau, herijkte rabbi Jitschak Nissenbaum het historische begrip *kidoesj haSjem*. Tot dat ogenblik, zei hij, wilde de vijand Joden van hun geloof beroven, en reageerden ze door in plaats daarvan hun leven te geven. Nu wil de vijand ons van het leven beroven zonder enige keus. Op de traditionele Joodse wijze van hardnekkig verzet tegen de wens van de vijand, moeten we al het mogelijke en zelfs het onmogelijke doen om te vechten voor ons leven.
Volgens deze nieuwe betekenis van *kidoesj haSjem* moet het leven zèlf worden gezien als een Godsdienstige kwaliteit van de hoogste orde, aan niets gelijk te stellen dan aan het geloof zelf. In onze dagen heiligt men de Naam God's niet door het opgeven van het leven voor zijn geloof, maar door het vechten voor het behoud van Joods leven.
In zekere zin was het uit de opstand in het getto van Warschau, waarbij Joden verklaarden te zullen vechten tegen hen die hun leven ontkenden, dat de Staat Israel voortkwam, en later de kracht putte de vijanden te weerstaan die hen de zee in wilden drijven. Zo schrijft de historicus Chaim Hillel Ben-Sasson: 'de moed en de heldhaftigheid die in de 20e eeuw getoond is bij de verdediging van de staat Israel, kan gezien worden als de rechtstreekse erfenis van de moed waarmee Joden in alle generaties het beginsel van *kidoesj haSjem* hebben hooggehouden.
(Pinchas Peli, *Jerusalem Post*, weekeditie 30/4/'88).

Rabbi Akiva zegt: De volken der aarde vragen Israel: Waarom is jullie geliefde zo bijzonder dat je ons bezworen hebt [*Hooglied* 5:9] *Ik bezweer jullie, als jullie mijn geliefde vindt, wat zal je Hem zeggen? Dat ik ziek van liefde ben.* Dat wil zeggen dat we voor Hem sterven willen.
Naar Mechilta Besjalach p. 127.

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

Haftara Emor

(Jechezkel 44:15-31)

'De haftara komt uit het laatste deel van het boek Jechezkel (4-48), dat een vizioen behelst van het Nieuwe Jerusalem en de Nieuwe Tempel, die zullen komen wanneer de Ballingschap voorbij is. Maar wanneer de nieuwe Tempel de concrete belichaming wil worden van Israels idealen van heiligheid en reinheid, dan zullen degenen die in het Huis Gods dienst doen deze idealen niet meer mogen schenden, zoals in het verleden gebeurd was. Daarom mogen in de toekomst alleen nog afstammelingen van de getrouwe familie van Tsadok priester zijn. In deze haftara omschrijft Jechezkel hun plichten en handelingen. Dit verbindt de haftara met de sidra, die immers het leven en werk van de priesters definieert' (J. H. Hertz).

Bar Kappara zei over het psalmvers 'Gij zijt het die mijn licht verlicht, de Eeuwige mijn God verlicht mijn duisternis [Ps. 18:29]: *De Eeuwige Hij zij gezegend zei tot deze mens: Jouw licht is in mijn hand, en mijn licht is in jouw hand. Jouw licht is in Mijn hand, zoals er staat: 'Een lamp Gods is de ziel van de mens'* [Spr. 20:27]. *En Mijn licht is in jouw hand, zoals er staat: 'Om voortdurend licht te ontsteken'* [Lev. 24:2]. *De ziel en de Tora worden beiden met licht vergeleken: Over de ziel staat 'Een lamp Gods is de ziel van de mens'; over de Tora: 'Het gebod is een lamp, en de Tora is het licht'* [Spr. 6:23]. Deut. R. 4, 4

In de haftara vinden we voorschriften over de priesters uit de sidra deels woordelijk, deels naar de inhoud herhaald. De voorschriften in de haftara zijn echter strenger. Ten aanzien van de haardracht beperkt de Tora zich tot enkele verboden: geen kale plek op hun hoofd maken, en de hoeken van hun baard niet scheren. De haftara schrijft zelfs een bepaalde haardracht voor: kort geknipt. De gewone priester mag volgens de sidra met een weduwe trouwen. Volgens de haftara echter alleen met een weduwe van een priester. De profetie van Jechezkel (44:9-14, dus net voorafgaande aan de haftara) sluit van de toekomstige offerdienst àlle priesters uit, die zich in het verleden aan afgodendienst hebben bezondigd; en niet alleen hen, maar ook hun nakomelingen. Ze kunnen poortwachters en dergelijke worden, maar geen offers meer brengen.
De priesters uit het geslacht van Tsadok, die wel bij het altaar mogen dienst doen, zullen in hun gedrag en hun waakzaamheid tegen onreinheid de hogepriester evenaren.
De funktie van priesters zal niet uitsluitend bestaan uit het dienstdoen in het heiligdom. Ze zullen het volk bovendien moeten onderrichten in het onderscheid tussen heilig en profaan, rein en onrein; ze zullen in geschillen recht moeten spreken volgens de Tora en zorg moeten dragen voor het in acht nemen van de feesttijden en de sjabbats.
Tsaddok was de hogepriester die door koning Sjlomo tot dat ambt geroepen werd (1 Kon. 2, 35). Jechezkel was zelf een priester en bracht zijn jonge jaren vermoedelijk door binnen het tempelcomplex in Jerusalem. Hij had dus uit de eerste hand ervaring met de beste vertegenwoordigers van de priesterklasse.

Psalm 42 en 43

De psalmen 42 en 43 vormen in wezen één gedicht, gestruktureerd door één 'refrein': 42:6 en 12 en 43:5. Dat verklaart ook waarom 43 geen opschrift heeft. Dat ze toch afzonderlijk worden geteld, komt wellicht door het feit dat 43 kan worden gezegd als een gebed op zichzelf, voor verlossing uit de onderdrukking. (Dat één psalm voor twee geteld wordt komt ook voor bij de psalmen 9 en 10.)
De zinnen 1-4 van Psalm 42 bezingen de smart over de verwijdering: de dichter bevindt zich ver van de Tempel in een vreemd land, waar men zijn Godsvertrouwen bespot en hem de terugkeer naar zijn land verhindert. In zijn verdriet troost hij zich met de herinnering aan zijn gang naar de Tempel (5). In het refrein (6) vraagt hij zijn ziel *Waarom zo bedroefd . . . hoop op God! Eens zàl ik Hem nog* [in de Tempel] *danken.*
De ziel laat zich echter niet troosten: zij herinnert zich de woedende wateren van God's toorn, luid echoënd tussen de afgronden (7b-8), die de weg naar de waterbronnen uit 2 versperren. De tegengestelde beelden van het verkwikkende water waarnaar de dichter hunkert en het woedende water dat hem overspoelt, worden verbonden met een ander beeld van water: de tranen, die van hunkering overgaan in wanhoop.
Zin 9 markeert een keerpunt in de dialoog tussen de dichter en zichzelf (zijn ziel): de herinnering aan zowel het geluid van de vreugde van Jerusalem (5c) als het geluid van de scheidende wateren (8) dreigden hem doof te maken voor die andere stem: die van lied en gebed (9) die hem dag en nacht in Gods nabijheid kunnen brengen. Het *waar is dan je God?* (4 krijgt daarmee een onverwacht antwoord: Hij is altijd nabij. Het verlangen uit 1-5 en de wanhoop uit 7-8 maken nu plaats voor gebed. De dichter richt zich niet meer naar binnen toe (naar zijn ziel, naar zijn herinneringen en zijn ballingschap), maar naar buiten, naar God (10-11). Het ge-

Sidra Behár

Behár / Lev. 25:1-26:2
Jer. 32:6-27 Psalm 112*

Overzicht sidra Behar
1 Het sjabbatjaar 25:1-7
2 Het joveeljaar 25:7-55
3 'Als je broeder verarmt' 25:35-55
4 Geen afgodendienst: de Sjabbat houden 26:1-2

* Psalm 112 werd besproken op p. 124 bij sidra Wajesjeev.

Lev. 25:2-8 *Wanneer jullie komen in het land dat Ik je geef, dan moet het land sjabbat houden: een sjabbat voor de Eeuwige. Zes jaren kan je je land zaaien en zes jaren kan je je wijngaard snoeien en al zijn opbrengst vergaren. Maar het zevende jaar moet een sjabbat sjabbaton* [een sjabbat van werkonthouding] *zijn voor het land, een sjabbat voor de Eeuwige: je land moet je niet bezaaien en je wijngaard moet je niet snoeien. Wat vanzelf opkomt na je oogst moet je niet oogsten, en de druiven van je ongesnoeide wijngaard moet je niet lezen. Een sjabbatjaar zal het zijn voor het land. En de sjabbat van het land* [wat dan vanzelf opschiet] *zal jullie zijn tot voedsel: voor jou, voor je knecht en je dienstmaagd en je dagloner en degenen die bij je vertoeven; en voor je vee en de wilde dieren in je land, zal al zijn oogst tot voedsel zijn.*
Zeven maal komt in deze omschrijving de stam *sj-b-t* voor, en er worden zeven rechthebbenden genoemd die dat jaar vrijelijk van het land kunnen eten. De formulering doet denken aan die van de wekelijkse sjabbat. Van zowel de wekelijkse sjabbat als van het sjabbatjaar wordt gezegd dat ze 'een sjabbat voor de Eeuwige' zijn, wat van geen enkele andere feestdag gezegd wordt. 'Wat de zevende dag is in relatie tot de hele aarde, is het zevende jaar in relatie tot het land Israel. De zevende dag is een erkenning van God als Schepper en Koning van de wereld, het zevende jaar een erkenning van God als eigenaar en koning van het land. De grond van het hele land wordt een jaar lang gestempeld als zonder bezitter, als een nationale publieke erkenning dat het Joodse volk niet de eigenaar is van het Joodse land. Zo zegt bSanhedrin 39a: "Zei de Heilige Hij zij gezegend tot Israel: zaai zes jaar en laat het land het zevende jaar liggen; opdat ieder beseft dat het land van Mij is." Het nakomen van deze wetten roept het beeld op van een wonderbaarlijk, een jaarlang durend eerbewijs door een heel volk, waarin elke akker en elke wijngaard, elke tuin en elke weide, elke vrucht en elke grasspriet gemaakt wordt tot een proklamatie dat God, en God alleen, de heer en eigenaar van het land is. Door het hele gebied aan Zijn voeten te leggen, realiseren de bewoners zich niet meer te zijn dan getolereerde gebruikers van het land. Ontdaan van alle bezitterstrots trekken ze zich terug voor God, in volstrekte gelijkheid met de armste inwoner en de dieren van het veld' (S. R. Hirsch). De tekst vervolgt op dezelfde toon van verheven poëtische feestelijkheid:
25:8-13 *En je moet je zeven sjabbatjaren tellen, zeven maal zeven jaar; en de dagen van de zeven sjabbatjaren zullen je 49 jaren zijn. Dan moet je de sjofar laten schallen in de zevende maand, op de tiende van de maand; op de Grote Verzoendag moet je de Sjofar laten schallen door heel je land. En je moet heiligen het vijftigste jaar en vrijheid uitroepen in het land voor al zijn inwoners. Een joveel zal het jullie zijn; dan keren jullie terug, ieder naar zijn bezit en ieder zal terugkeren naar zijn gezin. Een joveel is het voor jullie, dat jaar, dat vijftigste jaar. Niet moeten jullie zaaien, noch oogsten wat vanzelf opschiet, niet lezen de onbesnoeid gelaten wijnstok. Want een joveel is het, heilig zal het jullie zijn. Van het veld moeten*

(vervolg van p. 284)
bed is er een van protest (*Waaróm vergeet je me! Waaróm moet ik in droefheid gaan*), maar een protest dat zich vanuit de nieuw herwonnen zekerheid richt tót die nabijheid, tot *God, mijn rots*. De spot van de omgeving *Waar is nu je God?* uit 4 krijgt nu een ander accent: 11 herhaalt 4, maar nu staat er niet meer *bé'émor élai* = 'door me te zeggen', maar *beomram elai* = 'doordat *zij* me zeggen', alsof de spot in 4 ook in hemzelf nog twijfel wekte, maar nu niet meer. Het is nu de ontkenning door de vijanden van de enige Schepper van hemel en aarde, die hem tot in zijn gebeente raakt. Wanneer in 12 het refrein terug keert, klinkt het dan ook anders: het *Hoop op God* wordt niet meer gerechtvaardigd door de herinnering uit het verleden, maar door het vertrouwen op toekomst, zoals uit 43 blijkt. In 43 klinkt nog altijd het protest (weer tweemaal *waaróm?*) maar het gebed stelt zich nu geheel in het raam van Gods plan: het is het juiste handelen, geleid door *Uw licht en Uw waarachtigheid*, die uiteindelijk zullen zegevieren en de weg naar de Tempel zullen vrijmaken. Als voor de derde keer dan het refrein klinkt, is het met dit vertrouwen opgeladen. De psalmen beschrijven daarmee het langzame doorbreken van inzicht en vertrouwen in een wanhopig lijkende situatie.
De sefaradiem zingen beide psalmen als één lied met soekkot, dat immers vooruitziet naar een tijd waarin alle rechtvaardigen zullen wonen in God's 'hut van vrede'.

jullie het voortgebrachte eten. In dit joveeljaar keert ieder terug naar zijn bezit.
Wat betekent *joveel*? Voor Rasji is het een ander woord voor 'bazuingeschal' en zo vertaalt ook Onderwijzer. Voor Ramban is het woord een vorm van de stam *j-v-l* met het betekenisveld 'brengen'. Zo betekent *jevoel* 'opbrengst'. In het joveeljaar wordt ieder teruggebracht naar zijn bezit en zijn gezin.
Opvallend is de parallel met het tellen van de zeven maal zeven weken van de omertelling (23:16). 'Het tellen van de omer is een tellen door individuele personen, dat van het sjabbatjaar en het joveeljaar een tellen door het volk. De omertelling beoogt, door een zevenmaal herhaalde sjabbat-erkenning van God als Schepper van de wereld, een zevenvoudig zichzelf opwerken naar morele vrijheid, waarin we onszelf klaar maken voor het ontvangen van Tora. Het joveeljaar beoogt door een zevenmaal herhaalde sjabbatjaar-erkenning van God als Heer en Eigenaar van het nationale land, een zevenvoudig zich opwerken van het volk naar interne politieke vrijheid, waarin het zich klaarmaakt voor een hergeboorte. Het is een sociale verzoening [*die dan ook ingaat met Jom Kipoer*]. Zo staat in bRosj Hasjana 8b: Van Nieuwjaarsdag tot Grote Verzoendag gaan de slaven nog niet naar huis, maar ze doen geen enkel werk meer voor hun heren; ze zitten en eten en drinken en zijn vrolijk en dragen kronen op hun hoofd. Maar zodra Grote Verzoendag aanbreekt en de ramshoorn wordt gestoken, zijn de slaven vrij naar hun eigen huizen terug te keren en keren ook de velden automatisch naar hun eigenaars terug' (S. R. Hirsch).
Het vervolg van de sidra geeft praktische details over het sjabbat- en joveeljaar. Eerst ten aanzien van de verkoop van land en huizen (14-34); vervolgens ten aanzien van wie zichzelf als slaaf verkopen moet (38-54). Beide situaties zijn symptomen van verarming: waarom verkoopt iemand ánders zijn huis of zichzelf! Vandaar dat ze beide worden ingeleid met de woorden *als je broeder verarmt* (25, 39 en nog eens in 47). In 35-37 worden ze verbonden door de algemene regel: *Wanneer je broeder wegzinkt* [verarmt], *en zijn hand onvast wordt* [hij zijn greep verliest] *naast je, dan moet je hem sterken, de vreemdeling en de bijwoner ook, zodat hij kan leven naast je, enz.* Rasji op grond van Sifra: 'Laat hem niet los, zodat hij niet verder afzakt en ten val komt en het moeilijk is hem weer op de been te helpen. Maar sterk hem van het moment dat zijn hand onvast begint te worden. Zolang een last nog op een lastdier ligt, kan één persoon het vasthouden. Is het eenmaal gevallen, dan zijn vijf mensen nog niet voldoende om het weer op de been te helpen'. Wie zichzelf aan zijn broeder als slaaf heeft moeten verkopen, mag niet als slaaf worden behandeld. Moet hij zichzelf aan een vreemde verkopen, dan moet hij worden losgekocht. Drie keer komt in deze passage het woord *befárech* ('met hardheid') voor (43, 46, 53), een niet mis te verstane herinnering aan de behandeling van het volk door de Egyptenaren (Ex. 1:13, 14).
Niet alleen het land is van de Eeuwige, ook het volk is van Hem: *Want van Mij zijn de kinderen Israels slaven, Mijn slaven zijn ze, die Ik gevoerd heb uit het land Egypte. Ik ben de Eeuwige jullie God* (55). De sidra eindigt met de opwekking Hem te erkennen.

Slavernij
'De slavernij in de periode van de Tweede Tempel was in Judea nooit zo belangrijk en wijd verbreid als bijv. in het Athene van de 4e en 5e eeuw voor of in Rome aan het eind van de Republiek. Slaven vormden 1/6e van de bevolking. De meerderheid was van buitenlandse komaf. Deze slaven gingen echter deel uitmaken van het Joodse volk. Ze werden besneden, ondergingen de rituele onderdompeling en werden religieus en nationaal gezien Joden. In de laatste eeuw van de Tweede Tempel kennen we geen concreet voorbeeld van een Joodse slaaf. Er lijkt sprake van een geleidelijke teruggang van Joodse slavernij en zijn vrijwel algehele verdwijning. De hoofdoorzaak waren de rechten die een Joodse slaaf toekwamen' (M. Stein, *The Jewish People in the First Century*, II, p. 624-630).
'Wie een Hebreeuwse slaaf koopt, koopt zichzelf een meester', aldus bKidoesjien 20a). Zo mocht men een Hebreeuwse slaaf geen ander werk laten doen dan dat waaraan hij gewend was. Hij mocht bijv. niet de voeten van zijn meester wassen, of zijn draagstoel dragen (Mechilta op Ex. 21:2). Een niet Hebreeuwse slaaf die zich niet wilde laten besnijden moest worden terugverkocht aan niet-Joden (bJev. 48b).
'Volgens de halacha werden niet-Hebreeuwse slaven en slavinnen na vrijlating Joden, proselieten als andere proselieten; ze gingen deel uitmaken van het huisgezin en trouwden zelfs in de familie' (S. Safrai, *Jewish People etc.* 750-2).
'Rabbi Eliezer ging naar een synagoge en trof daar geen tien mannen. Daarop gaf hij een slaaf de vrijheid en maakte daarmee het tiental vol' (bBerachot 47b). In noodgevallen kon overigens ook een slaaf de minjan volmaken.
'Wanneer iemand zijn bezit nalaat aan een slaaf, dan wordt de laatste automatisch vrij man' (jPea 3,8).
'Een slaaf die een vrije vrouw trouwt in het bijzijn van zijn heer, wordt daarmee vrij' (bGitien 39b).

Het Sjabbat-jaar

Meer dan eens komen in de Tora dezelfde wetten twee of meer keer voor, steeds met een ander accent. Ook met het sjabbatjaar is dat het geval. In Ex. 23:10/11 lezen we: *En zes jaren moet je je land bezaaien en inzamelen zijn opbrengst. Maar het zevende jaar moet je het vrij laten en het prijsgeven, zodat de behoeftigen van je volk ervan zullen eten,* enz. Het accent ligt hier op het sociale, op de zorg voor de medemens. In Lev. 25:3-7 wordt over de behoeftigen niet gesproken. Het acent ligt daar op het sjabbatjaar als *een sjabbat voor de Eeuwige,* dus op de relatie mens-God. Wanneer de chachamiem de voorschriften van de Tora nader uitwerken in praktische halacha, blijken beide accenten niet gemakkelijk te verenigen. De Misjna (mSjevi'iet) ziet het verbod te zaaien en te oogsten in het zevende jaar vooral als een beperking van de macht van de mens als initiator van de oogst. De mens is niet de absolute heer van het land. Hij is schepsel onder de schepselen. De beperking van zijn macht in het zevende jaar wil eraan herinneren dat alleen God Schepper en Eigenaar van het land is. Voedsel komt er ook zonder menselijk ingrijpen. Ook ten aanzien van het gebruik van de vruchten beperkt de Misjna de macht van de mens. Hij mag ze dat jaar niet bewerken of verkopen, maar ze – net als de overige schepselen – alleen gebruiken zoals en waarvoor ze zijn geschapen. Het vermogen tot bewerken van de aarde en van de vruchten is de uitdrukking bij uitstek van het *vervult de aarde en onderwerpt haar* (Gen. 1:28). Daar tegenover stelt het gebod van het sjabbatjaar echter de terughouding: het wil de mens eraan herinneren dat hij niet alleen schepper, maar ook schepsel is.Het ziet er dus naar uit dat de Misjna het sjabbatjaar vooral uitwerkt om de relatie mens-God te accentueren.

In het zevende jaar moet men zijn akkers *hèfker* maken, d.w.z. tot publiek domein, zodat mens en dier er vrijelijk van kunnen eten. Hier lijkt een mogelijkheid gegeven om ook de zorg voor de medemens tot uitdrukking te brengen. De Mechilta (op Ex. 23:11) legt nu echter een spanningsveld tussen beide bloot: '*Maar in het zevende jaar moet je het vrijlaten en prijsgeven.* Waarom zegt de Tora dat? Niet opdat de armen ervan zullen eten. Want dan zou ik de oogst moeten binnenhalen en onder de armen verdelen. De Schrift zegt echter: *in het zevende jaar moet je het vrijlaten en prijsgeven.* Dat wil zeggen: dat iedereén [*en volgens Lev. 25:6 ook de rijken!*] er binnen mag dringen. Alleen hebben de chachamiem dat beperkt, terwille van de *tikoen olam* [de zorg voor de wereld].' Op die laatste zin komen we nog terug. Kijken we eerst naar het argument. De mechilta vraagt zich af of het *hefker* laten van een veld inderdáád zorg voor de armen beoogt. Immers: als iedereen er toegang heeft, is er geen garantie dat juist de armen ervan profiteren. In Ex. 23:11 staat dan wel dat het voor de armen is, maar volgens Lev. 256 is het evengoed voor de rijken.

Nu is ook het uitdelen aan de armen maar in beperkte zin zorg voor de medemens. Kijken we om dat in te zien naar het verbod tot het afmaaien van de hoeken van het veld (Lev. 19:9-10; 23:22), dat nadrukkelijk alléén voor de arme en de vreemdeling is bedoeld:

Haftara Behar (Jer. 32:6-27)
In de sidra is sprake van het lossen van een veld, van een huis en van iemand die als slaaf aan een vreemde verkocht is. De haftara verhaalt de lossing van iemands veld door zijn naaste verwant, volgens Lev. 25:25: *Wanneer je broeder verarmt en verkoopt van zijn landbezit, laat dan zijn losser, die hem het naaste is, komen en de verkoop van zijn broeder lossen.*
Maar waaròm wordt dit verhaal verteld? Dat Jeremia bereid was een van de geboden van de Tora te houden kan ons niet verrassen. In de haftara wordt het gebod echter bovendien een symbolische daad. Op het moment dat (in 587 v) de Babylonische artillerie naderbij komt om Jerusalem te verwoesten, lost Jeremia een stuk land, opdat het in de familie zal blijven. Hij ziet verder dan de stormen van het huidige oordeel. In het voorstel van zijn familielid ziet hij een van God gezonden kans zijn volk zijn vertrouwen te tonen in de belofte Gods dat de nacht van verwoesting en ballingschap gevolgd zullen worden door de ochtend van de terugkeer. *Want zo spreekt de Eeuwige Tsevaot, de God van Israel: weer zullen er huizen en akkers en wijngaarden worden gekocht in dit land* (15).
Blijkens zijn hartstochtelijke gebed (17-25) moet Jeremia die zekerheid ook bij zichzelf sterken: *Ach, Eeuwige God, niets is voor U te moeilijk* (17). Hij roept zich alle vroegere reddingen Gods voor de geest. God antwoordt hem tenslotte met dezelfde woorden: *Zie, Ik ben de Eeuwige, de God van al wat leeft, zou er iets te moeilijk voor Me zijn?* (27).
M. Hirsch wijst op de tegenstelling tussen het begin van de sidra: *Wanneer jullie komen naar het land dat Ik je geef* (25:2) en *jullie zullen er veilig op wonen* (19) en de wanhopige situatie in de haftara, waar het volk op het punt staat de ballingschap in te gaan, *omdat ze niet hebben geluisterd naar Uw stem, noch gegaan zijn in Uw wet* (23). (Naar Jacobson en Hertz.)

'Wanneer is het arenlezen iedereen toegestaan?' vraagt de Misjna (mPea 8, 1). 'Wanneer de armen, de bejaarden en de zwakken zijn vertrokken'. Hier is het nadrukkelijk *niet* de eigenaar die aan de armen uitdeelt. Volgens de Misjna mag hij de armen niet eens helpen door de aren voor ze los te snijden. Iedere suggestie dat de eigenaar iets te verdelen heeft wordt vermeden: de enige Gever is God. De armen worden daarmee volledig in hun waarde gelaten. Ze zijn niemand dank verschuldigd dan God. De rijken moeten voor hen wijken. Hier is sprake van een volstrekt samengaan van de oriëntatie op God én de oriëntatie op de mens.
Het gebod van het Sjabbatjaar in Lev. 25 lijkt daarentegen vooral de relatie mens-God te willen onderstrepen. De *hefker* is zowel voor de armen als de rijken. Het sjabbatjaar wil ons primair inprenten dat het land niet van ons is, maar van God en dat de vruchten ervan aan *niemand* onthouden kunnen worden. Ook niet aan de dieren. Wat er in een sjabbatjaar vanzelf op het land opschiet, is voor *jou, je knecht, je dienstmaagd enz. en voor je vee en de wilde dieren* (Lev. 25:6/7). Volgens de Misjna houdt dat in dat men van het opgeschotene mee naar huis kan nemen, voor zichzelf en het vee. Maar, leert Sifra Behar: zodra een bepaalde vrucht op het veld niet meer voorhanden is, moet die vrucht uit het huis worden weggeruimd, d.w.z. weer beschikbaar gesteld voor iedereen. Anders zou er een tweedeling ontstaan tussen schepselen die wel en die geen toegang hebben tot de *hefker*. Dat wegruimen uit het huis doet nu een tweede *hefker*-situatie ontstaan. Aan wie komen deze vruchten toe? Rabbi Josi (Sifra Behar 1, 6) wil ook hier geen verschil maken tussen armen en rijken. Volgens Rabbi Jehoeda gaan nu echter de armen voor, ter wille van de formulering in Ex. 23.
U voelt het spanningsveld: het accentueren van de relatie tussen mens en God (de eigenaar treedt volledig terug van zijn bezit en stelt zich op als schepsel onder de schepselen) kan leiden tot onrechtvaardigheid in de relatie tussen mens en mens (de zwakken krijgen geen voorrang). Rabbi Jehoeda beoogt *tikoen olam*: zorg voor de wereld. Rabbi Josi wil het beginsel van het Sjabbatjaar (de *hefker is* voor *iedereen*) niet aantasten.
Maar er zijn meer spanningsvelden die *tikoen olam* wenselijk maken. Wanneer iedereen in het sjabbatjaar vrijelijk elke akker en wijngaard binnen kan, dreigt het gevaar van vernieling van het land. Daarom oppert de school van Hillel (mSjevi'iet 4, 2 en in ondubbelzinniger bewoordingen in mEdoejot 5, 1) dat men de eigenaar eerst toestemming moet vragen. En Rabad legt uit: 'opdat mensen er niet aan gewend raken zomaar, zonder medeweten van de eigenaar, ieder veld op te lopen. Volgens de Tora mag dat inderdaad, maar volgens de Mechilta [*zie vorige bladzijde*] hebben de chachamiem dat ingeperkt wegens *tikoen olam*'. De landbouw is de economische basis van het volk, en alleen de eigenaar kan een voortdurende zorg voor het land waarborgen. Vernieling van het land in een sjabbatjaar moet dan ook worden voorkomen, en vandaar de beperking die de school van Hillel voorstelt. In de kolom hiernaast vervolgen we de verdere ontwikkeling van het begrip *tikoen olam* ten aanzien van het sjabbatjaar. (Naar *Sjenat haSjemita, ben adam laMakom o ben adam lechavero*, Sjalom Hartman Institute, Jerusalem, z.j.)

Tikoen olam
In de kolom hiernaast zagen we hoe het radikale afstand doen van het bezit van het land als herinnering aan het feit dat God de enige Eigenaar is, tot problemen leidt. Het volstrekt *hefker* laten van de velden voor rijk en arm vergt inperking terwille van *tikoen olam*. Een *takkana* (een verordening van de rabbijnen), aangehaald in Tosefta Sjevi'iet (8, 6) oppert een nieuwe economische oplossing voor de problemen, als substituut voor het begrip *hefker*:
'Afgevaardigden van het *beet dien* [het rabbinale gerechtshof] gingen de stadspoorten langs om de vruchten van het land van de eigenaren aan te nemen. Men gaf ze daarvan dan voldoende voor drie maaltijden. De rest bewaarde men in de magazijnen van de stad [. . .] en op de dag voor Sjabbat deelde men er aan iedereen van uit, al naar de behoefte van zijn huis, enz.'
Deze *takkana* laat een situatie zien waarin de *hefker* werd opgeheven. Het *beet dien* verzamelt en bewaart de vruchten en geeft ieder ervan naar zijn behoefte. De eigendom van het land wordt nu niet opgeheven via *hefker*, maar door een soort 'nationalisatie'. En hoewel individuele personen in het sjabbatjaar geen voorraden mogen opslaan of bewerken, geldt dat niet voor het *beet dien*, dat als vertegenwoordiger van de gemeenschap het eigendom Gods beheert. Tegelijkertijd worden de akkers behoed voor vernieling door mensen die er de overige zes jaar geen verantwoordelijkheid voor dragen, zodat de zorg die de eigenaar er al die jaren aan besteed heeft teniet wordt gedaan en hij na het Sjabbatjaar ongeschonden land overhoudt.
De wetten rond het Sjabbatjaar gelden alleen het land Israel. In onze eeuw bepaalde Rav Kook dat volledige naleving op het ogenblik een gevaar vormt voor de Joodse bevolking in het land. Speciale regels (waarop we hier niet ingaan) behoeden echter de grondidee.

Sidra Bechoekotái

Bechoekotái / Lev. 26:3-27:34
Jer. 16:19-17:14 Psalm 105

Overzicht sidra Bechoekotai

1 Zegen en vloek: de consequenties van het al dan niet opvolgen van de geboden 26:3-46
2 Belofte Israel ook in de ballingschap niet te verlaten, maar trouw te blijven aan Zijn verbond 26:44-45
3 Regels voor de vaststelling van waarden van vrijwillige gaven tot onderhoud van het heiligdom 27

Lev. 26:3-13 *Wanneer jullie bechoekotai* [= 'in Mijn choekiem'] *zult gaan, en mijn mitswot zult houden en doen, dan zal Ik jullie regens geven op hun tijd, zal het land zijn oogst geven en het geboomte van het veld zijn vruchten (. . .) En ik zal vrede geven in het land* enz.
Lev. 26:14-39 *Maar wanneer jullie niet naar Mij luisteren en al deze mitswot niet zouden doen, en als jullie Mijn choekiem zouden verachten en jullie ziel een afkeer zou hebben van mijn misjpatiem, door mijn mitswot niet te doen, en Mijn verbond te verbreken, dan zal Ik dit ook met jullie doen. Dan zal Ik verschrikking over jullie verordenen, de tering en de koorts,* enz.
Deze laatste sidra van het boek Wajikra karakteriseert in sprekende beelden zowel de zegeningen die het houden van het verbond met zich meebrengt, als de vloek die het volk treffen zal wanneer ze het verbond verbreken.
De gedachte dat de schepping berust op rechtvaardigheid en dat leven volgens God's bedoeling positieve consequenties heeft, en ontkenning ervan negatieve, ligt natuurlijk ten grondslag aan alle religies. Onze sidra roept echter een probleem op, dat Avravanel aldus verwoordt: 'Waarom betreffen de beloften en de positieve consequenties alleen materiële zaken? Waarom wordt er niets gezegd over de vrede voor de ziel en de belofte op een leven na de dood, terwijl het daarom uiteindelijk toch gaat? Hebben de vijanden van Israel daar niet uit gedestilleerd dat Israel een leven van de ziel na de dood zou ontkènnen?'
Sommigen, zoals Achad haAm (1856-1927), hebben uit dit zwijgen van de Tora over een leven na de dood zelfs de conclusie getrokken dat de gedachten aan een leven na de dood en de opstanding der doden pas zijn opgekomen na de verwoesting van de eerste Tempel. Het vertrouwen in een nationale wederopstanding zou daardoor zozeer verzwakt zijn, dat het niet langer als fundament van het leven kon fungeren. Ter compensatie zou het geloof zijn opgekomen in een individueel leven na de dood, en in een scheiding tussen lichaam en ziel (*Al Parasjat Derachiem*, III, p. 227-228).
Jechezkel Kaufmann ontkent dat het geloof in het voortbestaan van de ziel een latere ontwikkeling zou zijn: 'De mening dat de Schrift geen voortbestaan van de ziel zou kennen is onjuist. Het geloof dat de overleden ziel los van het lichaam bestaan blijft, hoort tot de oudste overtuigingen. We vinden deze overtuiging ook in de Schrift. Alleen blijft ze daar op zichzelf staan, wordt ze niet organisch verbonden met het geloof in de Eeuwige, krijgt ze geen afzonderlijke plaats in de nieuwe wereldbeschouwing en heeft ze daarom ook geen religieuze en ethische consequenties. Dit verschijnsel is verrassend, en vergt verklaring' (*Toledot ha'emoena haJisraeliet*, V, 544-556). Kaufmann somt vervolgens tal van plaatsen op waaruit deze vanzelfsprekende overtuiging blijkt, en oppert dat de weerzin tegen de algemene vergoddelijking van de overledenen in de toenmalige wereld het ontwikkelen van een nieuwe benadering, die geen misverstanden wekken zou, vooralsnog in de weg stond.

Maar desniettemin . . .

Sidra Bechoekotai – en daarmee in wezen het boek Wajikra – eindigt op een noot van hoop. Ook wanneer het volk door zijn ongerechtigheden uit het land verdreven zal zijn, en in het land van zijn vijanden zal wonen, *dan zal Ik ze verwerpen noch verafschuwen om ze geheel te vernietigen en Mijn verbond met hen te verbreken. Want Ik ben de Eeuwige hun God. Maar zal Ik om hunnentwil herinneren het verbond met hun voorouders, die ik onder de ogen van de volken uit Egypte heb geleid om hun tot God te zijn: Ik ben de Eeuwige* (26:44/45).
'Gods toorn mag zwaar zijn, maar zal niet blijvend zijn. Hij zal Zijn volk elke kans geven om het oude verbond te vernieuwen. Israel, "een volk dat is omvergeworpen, geknakt en verdreven; dat als het ware tot stof is vermalen en in de vier windstreken verstrooid; maar dat, ook al zijn tronen gevallen, godsdiensten veranderd en talen gestorven, nog altijd leeft met een kennelijk ongeschonden vitaliteit".' (Henry George, geciteerd door J. H. Hertz).

'En dit heeft onze voorouders en ons steeds gesterkt. Want niet éénmaal heeft men ons willen vernietigen; in elke generatie heeft men ons willen vernietigen. Maar de Heilige Hij zij gezegend heeft ons uit hun hand gered' (Hagada van Pesach).

Intussen verklaart dat alles nog niet waarom de zegeningen uit onze sidra in zulke materiële termen geformuleerd zijn; er is tenslotte ook geestelijk welzijn vóór de dood. Het antwoord van Rambam luidt dat de zegeningen geen doel in zichzelf zijn. Ze scheppen de vóórwaarden voor het bereiken van die heiligheid waartoe het boek Wajikra tot dusver opgeroepen heeft: 'Wanneer jullie de Eeuwige dient met vreugde en gaat in Zijn weg, dan stort Hij deze zegeningen over jullie uit en houdt Hij de vervloekingen verre van jullie, zodat jullie de geestelijke ruimte krijgen om wijs te worden in Tora en je op haar toe te leggen, opdat je deel krijgt aan de komende wereld' (Hilchot Tesjoeva 9, 1).
Een andere benadering vinden we bij Josef Albo (c. 1380-c. 1435) in zijn beroemde boek *Sefer haIkariem*: 'Wanneer we kijken naar de materiële beloften die de een na de ander in de Tora worden vermeld, dan begrijpen we waarom het geen geestelijke beloften kónden zijn. De beloften betreffen immers alle het volk als zodanig. En het is duidelijk dat algemene beloften aan de totaliteit van het volk niet geestelijk kúnnen zijn. Want ook al zou het volk als zodanig rechtvaardig zijn, en de komende wereld waard, dan volgt daaruit niet dat ook de booswichten onder het volk deel hebben aan de komende wereld, terwille van de vijftig rechtvaardigen in zijn omgeving [*een zinspeling op Gen. 18:24*], want dat zou verdraaiing zijn van het recht en dan zou het de rechtvaardige vergaan als de booswicht. Daarom móeten die beloften wel van materiële aard zijn. Wanneer het volk overwegend rechtvaardig is, dan ontkomt het aan verbanning, honger en pest. Zowel de zegen als de vloek betreffen de meerderheid van het volk; als de meerderheid rechtvaardig is, wordt het volk gezegend; als de meerderheid onrechtvaardig is, wordt het gestraft. Zo zeggen ook de chachamiem (bKidoesjien 40b): "De wereld wordt geoordeeld naar de meerderheid"; maar soms wordt het volk gered terwille van de vijftig rechtvaardigen in zijn midden. Langs deze lijnen kunnen we begrijpen dat de materiële beloften niet de enkeling beogen, maar alleen de totaliteit van het volk' (IV, 39-40).
Weer een andere weg gaat Jitschak Arama. Volgens hem is er geen enkele aanleiding voor de vraag waarom de Tora de materiële beloften accentueert en over de geestelijke beloften zwijgt. In dezelfde sidra wordt na de zegeningen immers uitdrukkelijk gezegd (26:11) *Ik zal Mijn Woning plaatsen in jullie midden en Mijn ziel zal geen afkeer van jullie hebben. En Ik zal gaan in jullie midden en Ik zal jullie tot God zijn en jullie zullen Mij tot volk zijn.* 'Is het soms geen voldoende en méér dan voldoende herinnering aan de geestelijke weldaden van de Tora en het loon voor het houden van de geboden, dat er gezegd wordt dat de Inwoning Gods tussen ons verwijlen zal en dat de nabijheid Gods altijd met ons zal zijn? Hoe kunnen diegenen die dit soort bedenkingen opwerpen hun ogen daarvoor sluiten! En wanneer dit al geldt voor deze wereld, hoeveel te meer niet voor de komende wereld? Zo zegt Mosjè (Deut. 4:4): *Jullie die gehecht bent gebleven aan de Eeuwige je God, allen zijn jullie vandaag in leven.* Vandaag, terwijl jullie nog in deze wereld verkeren, voelen jullie deze band en deze gehechtheid tussen jullie en jullie God.' Is er groter zegening?

Het land en zijn geliefde

'Van alle makabere landschappen spant Palestina de kroon', schrijft Mark Twain in 1867. ' Het zit neer in zak en as, een hopeloos, treurig, hartverscheurend land'. Zo'n 1500 jaar vóór hem schreef Rabbi Jehoeda (*Pirkè deRabbi Eliëzer* 34): 'Sinds de dag dat de Tempel werd verwoest is het land Israel als een zieke die niet meer staan kan, gebroken en onmachtig vruchten voort te brengen'. De onvruchtbaarheid waarin het land van melk en honing verkeerde, wordt in het Joodse denken en dichten niet alleen gezien als een gevolg van elkaar opvolgende veroveringen, maar vooral als de reaktie van het land zélf op zijn bezetters. De relatie tussen het land en zijn volk wordt begrepen als één lange, liefdesgeschiedenis. Het land, de trouwe geliefde, wees iedereen af die de plaats van zijn enige geliefde wilde innemen. Hetzelfde gold voor de Joden, die geen ander land als het hunne wilden zien. In de harde woorden van Lev. 26: *Als je niet naar Mij luistert . . . zal Ik het land verwoesten, zodat je vijanden die er zullen wonen er zich over zullen ontzetten*, leest Sifrè ook een belofte: de vijanden zullen het land niet liefhebben, maar het onvruchtbaar laten liggen tot de terugkeer van zijn eigen kinderen.
Dit alles is door de geschiedenis bevestigd. Afgezien van enkele korte, onbetekenende uitzonderingen, bleef het land een onvruchtbare woestenij. De volken die het veroverden, wedijverden met elkaar in de vernietiging ervan. Het land begint voor Joden en Arabieren pas weer te bloeien na de terugkeer van het volk. De afgelopen decennia hebben de vruchten en melkprodukten van het land kwalitatief en kwantitatief wereldrecords gebroken. Het land heeft in overvloed de liefde teruggegeven die het volk in duizenden jaren van verstrooiing is blijven bewijzen. (Naar Pinchas Peli, *Jerusalem Post*, weekeditie 14/5/'88.)

Haftara Bechoekotai

(Jer. 16:19-17:14)

'Jeremia werd rond het jaar 650v geboren in een priestergeslacht. Zijn profetische roeping kwam tot hem in de regering van Josjia, koning van Jehoeda, in het jaar 626. Hij was getuige van de val van Ninivé en de ondergang van het Assyrische rijk in 606; van de dood van Josjia, de rechtvaardige koning van Jehoeda in 605 en van de twee belegeringen van Jerusalem in 597 en 586, met de daarop volgende ondergang van de Joodse staat en de deportatie van het grootste deel van het volk naar 'Babylons stromen'. Het laatst horen we van hem in Egypte, waar vluchtende Joden hem hadden heengevoerd. De legende vertelt dat hij daar een martelaarsdood stierf door de handen van zijn broeders. Of die legende al dan niet waar is doet niet af aan het feit dat hij inderdaad een martelaarsleven geleid heeft. Het grootste deel van zijn loopbaan stond hij alleen tegenover heel zijn volk. Hoewel van aard verlegen, predikte hij onbevreesd de Goddelijke boodschap tegenover vorsten, edelen, priesters en het volk.

Jeremia is de geestelijke erfgenaam van de grote profeten die hem voorgingen. Hij verenigt de tederheid van Hosjea, de moed van Amos en de strenge majesteit van Jesjaja. Net als zij is hij in de eerste plaats de prediker van *tesjoeva*. Hij dreigt met het oordeel, maar houdt het volk tegelijkertijd de belofte van herstel voor. Zelfs in zijn duisterste momenten, wanneer hij haast wanhoopt aan de toekomst van de Joodse staat, verlaat zijn vertrouwen in de Eeuwige hem niet. 'Hoewel alles verloren lijkt', schijnt hij Israel te zeggen, 'vertrouw niettemin op God, noem hem je Vader, en Zijn liefde zal je weer doen opstaan'.

Voor Jeremia is de dienst aan God een innerlijke zaak, een persoonlijke relatie tussen de mens en zijn Maker, een relatie die niet afhankelijk is van nationale welvaart, en door nationale rampspoed alleen kan worden verdiept. Dat Israel in de katastrofes niet ten onderging, is te danken aan de activiteit van twee mannen: Jeremia en zijn leerling Jechezkel. Jeremia's boodschap aan zijn wanhopige broeders in Babylon: *Zoek de vrede van de stad waarheen ik je verbannen liet en bid tot de Eeuwige, want haar vrede zal jouw vrede zijn,* is van onmetelijke invloed geweest op het burgerlijke leven van alle Joden, waar ook ter wereld.

Onze sidra beschrijft het positieve gevolg van nationale trouw en de onvermijdelijke consequenties van ontrouw aan de Goddelijke wet. De haftara is de uiting van een profeet die getuige is geweest van de ondergang van Tempel en Staat door het Godsdienstige en morele verval van de natie. Zijn woorden, vooral in de verzen die aan de haftara voorafgaan, zijn daarmee een echo van de profetie van Mosjè. Jeremia's boodschap in de haftara is er echter een van hoop. Ook de volken buiten Israel zullen eens erkennen dat waarachtigheid en morele gezondheid alleen te vinden zijn in de openbaring die Israel ontving. Laat Israel, net als hij, Jeremia, vertrouwen op God, de getrouwe Geneesheer, die het volk zal genezen en op een eeuwigdurend fundament zal zetten' (J. A. Hertz).

Psalm 105

De psalm begint met zeven aansporingen de Eeuwige te danken en van Zijn wonderdaden te vertellen. Na de woorden *het hart van wie Hem zoeken zal zich verblijden* (3b) volgen nogmaals drie aansporingen. Met 8: *gedenkt de wonderen die Hij gedaan heeft*, enz. begint dan een dichterlijke samenvatting van de Joodse geschiedenis: de voorouders in Kena'an (6-15), Josef in Egypte (16-23); de onderdrukking in Egypte (24-25), het verlossingsproces (25-36), de Uittocht (37-38); de tocht door de woestijn (39-41). In 42 wordt dit alles toegeschreven aan de belofte aan Awraham gedaan (Gen. 15:13-16), waarna 43-44 vooruitzien naar de intocht. Zin 42 leert ons het doel van de dichter: te verhalen van het gestand doen van de belofte Gods aan Awraham. De psalm zal bedoeld zijn om gezongen te worden door de vierenden in de Tempel als dank voor Zijn trouw. De psalm is een dichterlijke uitwerking van Deut. 26:3-9, die het uitgangspunt vormt van de Hagada voor Pesach en die zelf weer herinnert aan de belofte aan Awraham. Zodat deze psalm (net als Ps. 78) in feite een oude vorm is van de Hagada.

Alle elementen van de belofte aan Awraham vinden we in de psalm terug (u kunt dat zelf nagaan). Niet vermeld worden de doortocht door de Rietzee en het ontvangen van Tora op Sinai, die ook in de belofte aan Awraham en in de Hagada niet voorkomen. Bij de tien plagen wordt daarentegen uitvoerig stil gestaan, net als in de Hagada.

De psalmen 78 en 105 vertonen overeenkomst; alleen ligt bij 78 het accent op David en bij 105 op Awraham. Vandaar dat 78 ook ingaat op de overtredingen van het volk, die leidden tot de vestiging van het huis van David.

De 15 eerste verzen van Ps 105 worden aangehaald in 1 Kron. 15, als aanhef van het lied dat de Levieten zongen voor de ark, en dat verder gaat met Ps. 96. (Naar *Da'at Mikra.*)

Studiesuggesties

1. Het *oog om oog, tand om tand* kan zoals we zagen (p. 282) onmogelijk betekenen dat de schending van een oog of een tand letterlijk met het verlies van een oog of een tand moet worden vergolden. Maar waarom is dit vers dan toch geformuleerd zoals het is geformuleerd?
2. Bespreek de volgorde van de Psalmen 104, 105 (p. 291), 106 (p. 259) en 107 (p. 243) als één doorlopend 'verhaal'.
3. Bespreek met elkaar het voorschrift dat een priester met een lichamelijk gebrek geen dienst mag doen bij het altaar (vgl. p. 279 en 284).

Literatuur

Vgl. voor de heiliging van Gods Naam S. Safrai, 'Martyrdom in the teachings of the Tannaim', in *Sjaloom. Ter nagedachtenis van Mgr. dr. A. C. Ramselaar*, Folkertsma Stichting, 1983.
A. Soetendorp, *Als het nu niet is, wanneer dan wel?* Uitgeverij Balans, 1988 (ISBN 90 5018 054X). Waarin onder meer een hoofdstuk over de heiliging van de tijd, en een pleidooi het begrip Joveeljaar model te laten staan voor de vernieuwing van onze moderne wereld.
Rav S. Wagschal, *Sjemitta hier*, Samech Boeken, A'dam 1986. De halacha rond het Sjabbat-jaar in en buiten Israel.
Marcel Poorthuis, *Hamer op de rots. Artikelen over teksten en hun uitleg in jodendom en christendom*, B. Folkertsma Stichting voor Talmudica, Hilversum (ISBN 90 6495 202 7).
Morasja Kehillat Jaacov. Het erfdeel van de gemeente van Jacob, Vriendenboek Jaap van Gelder (1917-1986), Leerhuis Limburg 1988 (Margrietlaan 17, 6165 CR Geleen). Artikelen voor een beter verstaan van de joodse traditie en de wisselwerking tussen de traditie en het hedendaagse levensgevoel. Opgedragen aan chazzan Jaap van Gelder.

Drie soorten vreemdeling

Wat en wie is een vreemdeling? In de bijbel vindt men hem onder verschillende benamingen: *ger*, *nochrí* en *zar*. *Ger* en *nochrí* duiden in de bijbel op een juridische en geografische situatie. *Zar* wordt alleen gebruikt in rituele samenhang [*bv Lev, 22:10: geen zar = niet-priester zal iets heiligs eten*]. De *ger* is de niet-jood die temidden van het volk is komen wonen en lief en leed wil delen. Hij houdt zich aan de gebruiken en respecteert de joodse waarden. De *nochrí* verhult niet zijn bedoeling eens weer te vertrekken. Hij wenst apart te blijven, opgesloten in zichzelf. De *ger* vereenzelvigt zich met het volk; de *nochrí* wil vreemde blijven. Hij hoort tot een andere wereld. Hij stelt zich echter niet vijandig op, zoals de *zar*: de jood die zich van zijn volk afkeert [*of zoals in Lev. 22:10 het heilige niet respecteert*]. De *ger* vertegenwoordigt een beweging naar het Jodendom toe, de *nochrí* ervan af. De traditie staat dan ook oneindig veel positiever tegenover de *ger* dan tegenover de *nochrí* en afwijzend tegenover de *zar*. De *ger* neemt een bevoorrechte positie in. Het woord *we'ahavta* ('en je moet liefhebben') komt in de Schrift driemaal voor: ten aanzien van God, ten aanzien van de broeder en ten aanzien van de *ger*. Immers: '*Geriem* zijn jullie geweest in Egypte'.
Zo geliefd is de *ger*, dat het woord in de Talmoedische literatuur 'proseliet' gaat betekenen. Men ziet hem zelfs wel als superieur. God heeft Zijn volk uit de slavernij moeten halen, het in de woestijn moeten voeden, het met wonderen moeten overladen om het te brengen tot het aanvaarden van Zijn Tora. De *ger* [*in de zin van gertsëdek, proseliet*] komt uit zichzelf. De *ger* mag zich nazaat noemen van Awraham, de eerste *ger*, en de masjiach David zal de nakomeling zijn van een *giora* [vr. van *ger*]. (Samengevat uit Elie Wiesel, *Paroles d'étranger*, p. 135 e.v.)

De neer tamied

Lev. 24:2 *Gebied de kinderen Israels dat ze voor je nemen zuivere, gestoten olijfolie voor de luchter, om het te doen opgaan als een neer tamied* ['een voortdurend licht']. In alle synagoges brandt een *neer tamied* ter herinnering aan het licht in de Tempel: 'De offers worden gebracht zolang de Tempel staat, maar de lichten zullen altijd blijven branden' (Tanchoema Beha'alotcha 5).

Het 'nemen' van de loelav

Lev. 23:40 *En jullie moeten je nemen op de eerste dag* [van Soekkot] *de vrucht van de Hadarboom, enz.*
Hoe gaat dat 'nemen'? De loelav, wordt met drie myrtetakjes en twee wilgetakjes, samengenomen in de rechterhand, en gelegd tegen de linkerhand die de etrog vasthoudt. Vóór de beracha die dan gezegd wordt, houdt men de etrog met de steel naar boven, zoals hij aan de boom hangt. De beracha luidt: '. . . Die ons geboden heeft de loelav te wuiven'. Na de beracha wordt de etrog gekeerd, met het kroontje naar boven, ten teken dat het nemen van de etrog nu voltooid is.

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