תנ"כון tenachon

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

22

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

B. Folkertsma Stichting voor Talmudica Burgemeester Lamboylaan 18 1217 HA Hilversum Telefoon (035) 24946

Sidra Balák

Balak / Numeri 22:2-25:9
Micha 5:6-6:8 Psalm 79

Overzicht sidra Balak

1 Balak's afvaardigingen naar Bil'am 22:2-20
2 Bil'am en de ezel 22:21-40
3 Bil'am's profetieën 23:1-24:23
4 Pinchas grijpt in als het volk meedoet met de dienst aan de Ba'al van Peor 25:1-9

Overzicht sidra Pinchas p. 351

Inhoud

Sidra Balak 341
Bil'am en de gezanten 342
Het boek Bil'am 342
Het dilemma van Bil'am 342
Profeet, magiër, verleider? 343
Toen ontbrandde de toorn Gods 344
Het waarom van het verhaal 345
Van vloek tot zegen 346
De raad van Bil'am 346
De meisjes van Moav en Midjan 346
Tenach en magie 347
Omhoogvliedende letters 349
Haftara Bil'am 350
Psalm 79 350
Sidra Pinchas 351
Tussen twee sidrot 351
De daad van Pinchas 352
De dochters van Tselofchad 352
Vrouwen in ambten 353
Neem Jehosjoea 354
De verdeling van het land 354
Haftara Pinchas 355
Studiesuggesties 356
Woorden en begrippen 356
Over geloofsijver 356
Smicha 356
Uit het gebedenboek 356

De laatste zin van sidra Choekat signaleert het einde van de veroveringen aan de overzijde van de Jordaan: *En de kinderen Israels trokken en legerden zich in de vlakten van Moav, aan de overzijde van de Jordaan, bij Jericho* (Num. 22:1). Een nieuwe fase treedt in; de fase van consolidatie en in bezit neming van het hele veroverde gebied. Tegelijkertijd beginnen de voorbereidingen voor het overtrekken van de Jordaan om het land Kena'an te beërven. Een deel van het volk (zie Num. 32), hoewel bereid de andere stammen bij te staan bij het overtrekken van de Jordaan en het verdrijven van de koningen van Kena'an, begint echter vast steden en nederzettingen te bouwen. Deze vestiging vormt een nieuwe faktor binnen de volken van het gebied. Hoe verhouden de omringende volken zich tegenover dit nieuwe feit? Het gaat nu immers niet meer om nomaden die verder zullen zwerven door de woestijn, maar om een volk dat zich een erfdeel verworven heeft en er zich voor de ogen van de volken heeft neergezet. De sidra vergunt ons een blik op de reaktie van enkele van die buurvolken. De eerste figuur die we daarbij ontmoeten is Balak, koning van Moav 'in die tijd' (22:4) en opvolger van 'de eerste koning van Moav' (21:26). De nieuwe politieke situatie is voor hem al een voldongen feit. Mogelijkheden om Israel met de gebruikelijke middelen te overwinnen ontbreken: zijn volk is in paniek en een leger is er niet. Hij neemt dan ook zijn toevlucht tot een alternatief dat in de antieke wereld gangbaar was: hij nodigt de magiër Bil'am uit Israel te vervloeken. Balak 'wist' (d.w.z. geloofde) *dat wie jij zegent gezegend is en wie je vervloekt vervloekt zal zijn* (22:6). Langs die weg *zal het me dan misschien gegeven zijn dat we het een slag toebrengen en ik het kan verdrijven van het land* en komt het land dat Israel op de eerdere veroveraar Sichon heeft veroverd, weer in handen van Moav. Het pakt echter allemaal anders uit. In plaats van Israel te vervloeken, wordt Bil'am gedwongen het te zegenen. En dat roept de eerste van de vele vragen uit onze sidra op: Zou de Tora, die zich zo fel tegen alle vormen van magie keert er nu opeens een gevaar in zien? Op deze en dergelijke vragen komen we op de volgende bladzijden terug. Uit het slot van de sidra (25:1-9) blijkt overigens dat het optreden van Bil'am niet geheel zonder gevolg is gebleven . . . (naar Jehoeda Moriël, *Iyoeniem baMikra*, 1990 en *Da'at Mikra*, 1984). Voor het einde van de sidra zie p. 351.

Bil'ám en de gezanten van Balák

Num. 22:2-5: *Balak, de zoon van Tsippor zag al wat Israel de Emoriet had aangedaan; en Moav vreesde zeer voor het volk . . . en gruwde voor de kinderen Israels; en Moav zei tot de oudsten van Midjan* (enz.). *Balak de zoon van Tsippor was koning van Moav in die tijd. Hij zond gezanten tot Bil'am, de zoon van Be'or.*
Opmerkelijk is dat Balak eerst als individuele persoon geïntroduceerd wordt. Pas na de beschrijving van de angst van Moav en de steun die ze bij Midjan zoeken wordt hij koning van Moav genoemd. Waarom staat er niet meteen: 'Balak, de koning van Moav, zag'? Hetzelfde geldt voor Bil'am. In 5 zendt Balak gezanten naar Bil'am, en niet naar 'Bil'am de magiër' (zoals in Jehosj. 13:22). Het voor de hand liggende antwoord is dat in het hele verhaal het accent in de eerste plaats ligt op Balak en Bil'am als *individuele personen,* en pas in de tweede plaats als vertegenwoordigers van een volk of een professie.
22:2 *En Balak, de zoon van Tsippor zag . . .* 'Het eerste woord in het Hebreeuws van het Bil'am-verhaal [*er staat letterlijk: 'En zag Balak'*] is het werkwoord 'zien', dat, met enkele synoniemen, het voornaamste *Leitwort* wordt in dit verhaal over de aard van profetie of vizioen. Eerst ziet Balak wat Israel de Emorieten gedaan heeft. Later ziet Bil'am in een opklimmende reeks vizioenen Israel beneden hem gelegerd in een breed ruimtelijk perspectief (*Ik zie hem van de rotstoppen, bespied hem van de hoogten,* Num. 23:9), dat in de laatste van zijn profetieën een tijdelijk perspectief van vooruitzien wordt (24:17: *Ik zie het, maar het is nog niet, ik neem het waar, maar het zal niet spoedig zijn*). Bil'am leidt zijn laatste twee profetiën in met een formule-achtige bevestiging van zijn meesterschap als professioneel helderziende of extatisch ziener: *Woord van Bil'am, zoon van Be'or, woord van de man met de open ogen, woord van hem die God's spreken hoort, die goddelijke vizioenen ziet, neergeworpen met ontsluierde ogen* (24:3-4). Heel dit geweld van visionaire praktijk staat natuurlijk in ironisch contrast met het schouwspel van Bil'am die hardnekkig blind blijft voor de aanwezigheid van een engel die zijn ezel wél kan zien, tot God besluit zijn ogen te ontsluieren (22:31)'. Aldus Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative,* p. 105.
4 *En Moav zei tot de oudsten van Midjan.* Abravanel wil dat we hierin niet het Midjan van Mosjè's schoonvader zien. Volgens *Da'at Mikra* gaat het hier om een deel van het volk van Midjan, dat in die tijd in de buurt van Moav legerde, en waarover de vijf koningen heersten waarvan sprake is in 31:8. Waarom zocht Moav raad bij de Midjanieten? Volgens Midrasj Tanchoema (Balak 3) wisten de Moabieten dat Mosjè lange tijd bij hen gewoond had (Ex. 2:21, 3:1). Toen ze zagen hoe Israel op wonderbaarlijke wijze Sichon overwonnen had, informeerden ze bij de Midjanieten naar hun aanvoerder. Midjan antwoordde dat Mosjès kracht in zijn woorden lag. Waarop de Moabieten concludeerden dat ook zij het in woorden zouden moeten zoeken. Vandaar:
5 *En hij stuurde gezanten naar Bil'am de zoon van Be'or, naar*

Het boek Bil'am
'Mosjè schreef zijn eigen boek plus de boeken Bil'am en Job', aldus bBava Batra 14b. Waarom te onderstrepen dat Mosjè ook deze parasja geschreven heeft? De hele Tora is toch van zijn hand? De vraag is echter hoe Mosjè weet heeft gehad van zaken die zich afspeelden buiten het kamp van Israel! Men zou kunnen menen dat hij de parasja heeft overgeschreven uit een bestaande tekst over Bil'am. Vandaar: Mosjè schreef óók het boek Bil'am op het diktaat Gods, opdat het volk 'weten zou van de rechtvaardige daden Gods' (Micha 6:5).
Overigens werd in 1967, ten oosten van de Jordaan, een niet-Joodse inscriptie gevonden uit de tijd van de eerste Tempel, waarin 'Bil'am de zoon van Be'or, de Arameër' wordt beschreven als iemand die zich bezig hield met de ontuchtige afgodische praktijken, waarop de Tora zinspeelt in Num. 31:16. (*Da'at Mikra*).

Het dilemma van Bil'am
'Petor, de plaats waar Bil'am vandaan kwam, lag betrekkelijk dicht bij Charan, waar Terach, de vader van Awraham verbleef voor Awraham dit op bevel Gods verliet. Balak, die via de vloek de strijd met Israel wilde aanbinden, moest wel een beroep doen op een profeet die weet had van de Eeuwige, opdat de vloek effect zou hebben. Hij kon daartoe niet steunen op de gangbare magie, want die zou op de Eeuwige geen uitwerking hebben. En dat was ook de reden waarom Bil'am aanvankelijk niet wilde ingaan op het verzoek van Balak, en tweemaal antwoordde dat een profeet van de Eeuwige geen profetische taak op zich kon nemen zonder Zijn verlof. Tegelijkertijd wil hij echter geen afstand doen van zijn magische praktijken. De parasja vertelt ons hoe God Bil'am qua profeet en qua trouw aan de Eeuwige op de proef stelt (Mesjoelam Margaliot; zie *Alonè lyoen*).

Petor, dat aan de rivier [d.w.z. in Mesopotamië] *ligt, het land van de zonen van zijn volk.*
Volgens Rasji slaat *het land van de zonen van zijn volk* op Balak: 'Hij kwam daar vandaan, en Bil'am had hem voorspeld dat hij eens koning van Moav zou worden.' Voor Ramban slaan de woorden terug op Bil'am, om te onderstrepen dat hij een beroemde magiër was uit het land van de magiërs. Maar hoe komt het dan dat Bil'am zich blijkens 22:8, 13, 18, 19 enz. onderworpen acht aan de Enige God? S. R. Hirsch: 'In de tijd van Awraham was er te midden van de wereld van het veelgodendom nog altijd een Malkitsèdek, de priester van de Allerhoogste [*vgl. p. 46*]. Bil'am zou van het oorspronkelijke monotheïsme nog vagelijk weet hebben, vandaar zijn verwijzing naar de Eeuwige, aan Wiens Woord hij zich gebonden acht. Dit inzicht is bij hem echter aangetast en onderworpen geraakt aan zijn zelfzucht' (zie ook p. 342).
7 En de oudsten van Moav en de oudsten van Midjan gingen, met waarzeggersloon in de hand, en ze kwamen bij Bil'am. Deze zei hun: Overnacht hier vannacht, dan zal ik u antwoorden, zoals de Eeuwige tot mij zal spreken. En de vorsten van Moav bleven bij Bil'am.
Waarom worden de oudsten van Midjan nu niet meer vermeld? Ook in het vervolg van het verhaal wordt van hen niet meer gerept. Waar zijn ze gebleven? Midrasj Tanchoema (5): 'De Midjanieten overwogen: Wanneer hij meteen met ons meekomt, zal hij kunnen slagen maar als hij ook maar even talmt, dan niet. En toen hij zei: *Overnacht hier vannacht* wisten ze dat hij niets zou vermogen.' Tosefet Beracha verklaart: De Midjanieten wisten dat Mosjè te allen tijde toegang had tot de raad Gods. Tot Bil'am kwam God blijkbaar alleen in de nacht. Daaruit begrepen ze meteen het overwicht van Mosjè over Bil'am. We zien hoe de midrasj zich in de situatie inleeft en ook het verblijf van Mosjè in Midjan in het verhaal laat meeklinken. bSanhedrin 105a legt een ander accent: 'Toen Bil'am ze zei: "overnacht hier en ik geef je antwoord" [*waaruit ze begrepen dat hij eerst de Eeuwige wilde raadplegen*], dachten ze: Bestaat er een vader die zijn zoon [*Israel*] haat?' En omdat het geen zin had verder bij Bil'am te blijven, maakten ze meteen rechtsomkeerts. Alleen *de vorsten van Moav bleven bij Bil'am.*
12 En God zei tot Bil'am: je zal niet met ze meegaan. Je kan het volk niet vloeken, want het is gezegend.
De volgende ochtend zegt Bil'am *tot de vorsten van Balak* (en niet 'tot de vorsten van Moav'! Na de Midjanieten verdwijnen ook de Moabieten uit het script en komt Balak naar voren als de grote tegenspeler van Bil'am): *ga naar jullie land, want de Eeuwige weigert me met jullie mee te laten gaan.* Nu Bil'am de reden van die weigering verzwijgt, moeten de gezanten wel denken dat Bil'am het gezantschap van te laag diplomatiek niveau acht. Vandaar dat ze bij terugkomst tot Balak zeggen: *Bil'am weigert met ons mee te gaan* (14), met als gevolg: *En Balak zond nogmaals vorsten, meerdere en voornamere dan de eerste. En ze kwamen bij Bil'am en zeiden: zo zegt Balak, zoon van Tsippor: Laat u toch niet weerhouden tot mij te komen, want ik zal u hogelijk eren,* enz. (15-17). En nu volgt een passage die de verklaarders voor een raadsel stelt. Op de volgende bladzijden gaan we daarop in.

Profeet, magiër of verleider?
Het begin van de parasja schildert Bil'am als een magiër die kwaad kan doen. Maar tevens wordt zijn afhankelijkheid van God onderstreept. Desondanks waagt hij het op te staan tegen Gods gebod en tracht hij zijn boze oogmerk door te zetten. Allengs echter verzwakt zijn kwade toeleg, tot die geheel vervluchtigt en de geest Gods hem tot profeet maakt. Maar dan eindigt hij weer als verleider en geeft hij het advies Israel door ontucht ten val te brengen. Uiteindelijk wordt hij door Israel gedood.
Hoe kunnen de tegenstrijdigheden in de figuur van Bil'am worden begrepen? Eén antwoord luidt: In de persoon van Bil'am strijden twee niet met elkaar te rijmen wereldvisies (vgl. p. 347/8).
Een andere vraag is wat de Tora met het verhaal voor heeft. Een antwoord dáárop komt van de midrasj (Bemidb. R. 20, 1):

'De Rots, Zijn werk is volmaakt, want al zijn wegen zijn rechtvaardig' (Deut. 32:4). *De zin leert ons dat de Heilige Hij zij gezegend de niet-Joodse wereld niet het excuus wilde geven dat Hij ze van Zich heeft verwijderd. Zoals Hij Israel koningen en wijzen en profeten gaf, zo gaf Hij die ook aan de volken. Hij maakte Sjlomo koning over Israel en over heel de aarde, en zo deed Hij ook met Nevoekadnetsar. Maar de eerste bouwde de Tempel en schreef hymnen en beden. De ander verwoestte de Tempel en beledigde Hem, zeggend: 'Ik zal boven de hoogten der wolken klimmen'* (Jesj. 14:14). *Hij gaf David rijkdom en hij gebruikte die voor de Tempel. Ook Haman gaf Hij rijkdom, maar die wilde er een heel volk mee uitroeien. Hij stelde Mosjè aan over Israel en Bil'am over de afgodendienaars. Mosjè en de andere profeten waarschuwden het volk voor overtreding. Maar Bil'am wilde via wellust het Verbond verloren laten gaan. Meer nog: alle profeten van Israel waren vol mededogen over zowel Israel als de volken. Zo zegt Jeremia: 'Mijn hart treurt over*

Toen ontbrandde de toorn Gods

Tegen het tweede gezantschap zegt Bil'am: *Blijven ook jullie vannacht hier, dan zal ik weten wat de Eeuwige verder met me spreken zal* (22:19). Ditmaal antwoordt God hem: *Wanneer de mannen gekomen zijn om je te roepen, maak je dan op en ga met ze, maar alleen het woord dat Ik tot je spreken zal moet je doen* (20). Bil'am gaat met de gezanten mee. Maar dan vervolgt de tekst: *Maar de toorn Gods ontbrandde, omdat hij ging* (22). Abravanel verwoordt het probleem: 'Wanneer de Gezegende Bil'am toestond te gaan, hoe kan er dan – nadat hij gegaan is – staan: "Maar de toorn Gods ontbrandde"? Terwijl hij toch alleen ging met Zijn toestemming en volgens Zijn woord?'
De midrasj (Bemid. R. 20, 12) geeft een antwoord dat ingaat op de spanning tussen de wil Gods en de vrije wil van de mens: *Wanneer de mannen gekomen zijn om je te ontbieden, maak je dan op en ga met ze.* Daaruit leer je dat de mens geleid wordt op de weg die hijzelf wil. In het begin is hem gezegd *je moet niet met ze meegaan* (22:12). Maar omdat hij met alle geweld wilde, ging hij. En daarom volgt er: *en de toorn Gods ontbrandde omdat hij ging.* Zei de Heilige Hij zij gezegend: 'Schurk, ik verlang niet de ondergang van de schurken. Maar als je met alle geweld je ondergang tegemoet wilt gaan, vooruit, ga.' In het feit dat Bil'am God een tweede maal raadpleegt, ziet de midrasj een poging zijn eigen wil door te drijven tegen die van God in. De mens is echter vrij, en als hij gaan wil, gaat hij. Gods toorn geldt volgens de midrasj niet zozeer het feit dat Bil'am zich niet wil voegen naar Gods plan, maar dat hij *zichzelf* daarmee op het pad van de ondergang brengt. Door middel van de engel probeert God hem alsnog te redden. Hij maakt hem zelfs tijdelijk tot profeet. Maar uiteindelijk valt Bil'am terug in zijn verzet (de verleiding van Israel door de meisjes van Moav in 25:1 moet zijn werk zijn geweest; zie p. 346) en gaat ten onder (31:8).
Voor Jitschak Arama begint de overtreding van Bil'am al met zijn eerste antwoord aan de gezanten. Wanneer die hem vragen Israel te vloeken, antwoordt hij eerst God te moeten raadplegen. 'Maar iedereen weet dat vragen om dingen die verboden en afstotelijk zijn, op zichzelf al een grote zonde is. Kan men zich voorstellen dat iemand een ander in het geheim voorstelt: "Laten we andere goden dienen" of "Laten we iemand in een dodelijke val laten lopen" en dergelijke, dat die ander dan zegt "Laat ik eerst een wijze vragen of dat wel kan"? Want dat is natúurlijk verboden. En wanneer hij het wel vraagt is hij een overtreder. Hoeveel te meer niet wanneer de vrager zelf een wijze of een profeet is, of dicht bij God staat. Zal zo iemand tegen een ander kunnen zeggen: "Wacht even, dan zal ik horen of God het mij gebiedt"? Het moet niet eens in hem opkomen en hij behoort niet eens te luisteren. En wanneer men hem dwingt zal hij zijn leven in de waagschaal moeten stellen en niet overtreden door God te vragen of het misschien Zijn wil is. Dit was het begin van de overtreding van Bil'am, want hij wist hoe dierbaar Israel de Eeuwige was.'
Ramban en Abravanel zoeken de verklaring voor de toorn Gods in het feit dat Bil'am de gezanten niet overbrengt wat God wérkelijk

Moav' (48:36) *en Jechezkel: 'Hef een klaaglied aan over Tyrus'* (27:2). *Maar Bil'am wilde een heel volk zonder reden ontwortelen. Daarom is de parasja over Bil'am geschreven om duidelijk te maken waarom Hij Zijn heilige geest wegnam van de volken.*

Prof. Efrajiem Urbach (geciteerd bij Nechama Leibowitz *Studies in Bamidbar*) tekent bij deze en dergelijke midrasjiem aan: 'Er blijkt uit dat profetie niet als exclusieve gave van Israel wordt gezien. In tegendeel: profetie, de directe communicatie met God, was van het begin af aan aan alle volken gegund. En wel om de wereld duidelijk te maken dat de keuze van Israel geen willekeurige was, maar de beloning voor Israels bereidheid de Tora te aanvaarden. Rabbi Jochanans woorden dat God de Tora eerst aan alle andere volken heeft aangeboden (bAvoda Zara 2b), maar dat ze één voor één weigerden, wordt in de Gemara verklaard als een antwoord op de klacht van de volken: Hebt ge óns de Tora ooit aangeboden?
De Hebreeuwse profeten waren niet alleen bewogen met de hervorming van hun eigen volk, maar ook met die van andere volken. Bil'am daarentegen ging er bewust op uit om Israel te ondermijnen en ten val te brengen. Bil'am vertegenwoordigt het type van de mens die de kans krijgt de hoogste geestelijke hoogten te bereiken, maar de proef niet doorstaat en zijn status verspeelt'.
Tot zover prof. Urbach.

Wajikra R. 1, 12 legt een ander accent: 'Voordat het heiligdom was opgericht, was er ook profetie onder de volken der wereld. Daarna niet meer. Maar Bil'am trad toch als profeet op? Jawel, maar die profeteerde voor het welzijn van Israel: "Hoe goed zijn uw tenten Ja'akov" en "Een ster komt tevoorschijn uit Ja'akov".'

heeft gezegd. De eerste keer zegt hij alleen: *De Eeuwige weigert me met jullie te laten gaan.* De tweede keer zegt hij niets, maar hij gaat mee. Daarmee wekt hij de indruk dat God van gedachten is veranderd en nu wél goedvindt dat Bil'am Israel vloekt. Daarmee heeft hij de Naam Gods ontwijd. Hij had de eerste keer al moeten zeggen dat hij Israel niet kan vloeken, *want het is gezegend* (22:12). Als God bij het tweede gezantschap zegt: *wanneer de mannen gekomen zijn om je te roepen* enz., betekent dat: 'wanneer ze alleen gekomen zijn om je uit te nodigen voor overleg, dan kan je gaan, zolang je het volk maar niet vloekt'. Dit laatste had Bil'am erbij moeten zeggen. Door dat hij dat niet deed ontwijdde hij als gezegd de Naam Gods: *Toen ontbrandde de toorn Gods.*
Een heel ander antwoord komt van het commentaar *HaKetav weHakabbala.* De auteur wijst op het verschil tussen gaan 'met hen' (Hebr. *imahem*) en gaan 'met hen' (Hebr. *itam*). De eerste keer (22:12) zegt God *je moet niet met ze meegaan* (Hebr. *imahem*); de tweede keer (22:20): *ga met ze mee* (Hebr. *itam*). *Imahem* duidt op een actief geestelijk meegaan met de bedoeling van de anderen; *itam* alleen op een formeel, fysiek meegaan. Bil'am gaat in 22:21 echter *imahem*, en uit dit woordgebruik volgt dat hij zich met de bedoelingen van de gezanten vereenzelvigt.

Voor een inzicht in de herhalingen in het verhaal van Bil'am verwijst J. Jacobson (*Bina baMikra* p. 171) naar een artikel van Franz Rosenzweig: 'Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen'. Tweemaal stuurt Balak gezanten naar Bil'am. Tweemaal waagt Bil'am het God te raadplegen. Driemaal slaat Bil'am de ezel en driemaal stelt de engel zich op zijn weg. Deze vier fasen worden verbonden door het steeds terugkerende werkwoord *j-s-f* = 'voortgaan' (22:15, 19, 25, 26). Hier onthult zich iets van de zin van de herhalingen. Voor de mens is één keer niet beslissend, 'driemaal is scheepsrecht'. Maar wat onder mensen gangbaar is, is tegenover de Eeuwige een overtreding. Balak stuurt gezanten naar Bil'am, en deze raadpleegt de Eeuwige, die antwoordt met een verbod. Maar Balak weet niet waarom Bil'am weigert en 'gaat voort' met het sturen van een gezantschap (22:15). Bil'am durft God nogmaals te vragen: *opdat ik weten zal wat God voortgaat me te zeggen* (19). Wanneer hij toch op weg gaat, wil God hem alsnog redden door een engel te sturen om hem tegen te houden. De ezel schrikt terug voor de engel, maar Bil'am *de man, geopend van oog* (24:3!), slaat de ezel (22:23), en 'gaat voort' (25) haar te slaan. Maar de engel 'gaat voort' zich op zijn weg te plaatsen (26), *en de ezel zag de engel van de Eeuwige,* terwijl Bil'am haar nog slaat; en dan begint de ezel te spreken.
Wie weet, aldus besluit J. Jacobson, schuilt in het voorval van de ezel die gaat spreken om haar meester te redden, iets van een verzoening voor het verhaal van de sprekende slang in Bereesjiet. Tweemaal vertelt de Tora van dieren die tot de mens spreken. De eerste keer verleidt een dier – de slang – de mens en brengt hem tot overtreding. De tweede keer is het een dier – de ezel – die de ogen van een mens opent om hem te redden.

Het waarom van het verhaal
Waarom verandert God de vloek die Bil'am voorheeft in een lofzang? Waarom weerhield de engel Gods hem niet eenvoudigweg met de gezanten mee te gaan? Israel is al gezegend (Num. 22:12). Bovendien zijn de woorden van Bil'am in eerste aanleg bedoeld voor Balak, en niet voor Israel. Israel krijgt ze pas later – via de Tora – te horen; en voor Israel zijn het dan inderdáád de woorden van God. Maar voor Balak? Waarom Bil'am redevoeringen te laten houden die Balak en de volken alleen maar zullen duiden als de zegen van een waarzegger? En wannéér Bil'am Israel vervloekt zou hebben, zou dat dan verschil hebben gemaakt? Het is toch God die de loop der dingen bepaalt, en niet de magie? Abravanel geeft op die vragen dit antwoord: 'Onder de volken genoot Bil'am grote roem als iemand die God vragen kon stellen. Dat blijkt uit de woorden van Balak: *Ik weet dat wie jij zegent gezegend zal zijn en wie jij vloekt gevloekt* (22:6). Wanneer Bil'am Israel gevloekt zou hebben zouden de volken daaruit vertrouwen hebben geput en zich hebben opgemaakt om Israel op grond van die vloek te bestrijden. Maar wanneer uit zijn woorden blijken zou dat de Heilige Hij zij gezegend hun de vloek onthield en dat het volk gezegend was, dan zou het tot alle volken doordringen 'dat de Allerhoogste heerschappij heeft over de koninkrijken der mensen' (Daniël 4:14; andere verstelling 4:17), en zou hun de lust vergaan met Israel in oorlog te gaan. Dit alles maakt het geval Bil'am en zijn zegenspreuken uiterst zinvol. Op grond daarvan kon bv. Rachav tot de verspieders zeggen: 'Ik weet dat de Eeuwige jullie dit land gegeven heeft en dat de vrees voor jullie over ons gevallen is' (Jehosj. 2:9). En hoe kon deze vrouw dit anders weten dan uit de profetie van Bil'am? De Eeuwige heeft Israel met deze geschiedenis dus een grote weldaad bewezen.'

Van vloek tot zegen

De profetieën van Bil'am kunnen volgens Jehoeda Moriël worden begrepen als reakties op de uitnodiging van Balak in 22:5. Daarin komen drie elementen voor: de herkomst van het volk (*Zie, een volk trok uit Egypte*); het volk zoals het zich aan Balak voordoet (*Zie, het bedekt het gezicht der aarde*) en zijn hoop (*wellicht verdrijf ik het van het land*).
Volgens het begin van zijn eerste rede zou Balak tot Bil'am hebben gezegd: *Kom, vloek me Ja'akov, verwens Israel* (23:7). In feite zei Balak echter alleen: *vloek mij dit volk.* Bil'am geeft het volk zijn naam: Ja'akov, die de naam krijgt van Israel: strijder voor God. Had Balak de herkomst geweten van het volk dat hij vervloekt wilde hebben, had hij onmiddellijk de zinloosheid van zijn wens begrepen. Israel ligt alleen in de handen Gods, vandaar: *Hoe zou ik vloeken wie God niet vloekt?* Hoewel Balak hem alleen een deel van het volk laat zien (22:41), ziet Bil'am het hele volk *dat afgezonderd woont en tot de volken zich niet rekent. Wie telt het stof van Ja'akov, meet het kroost van Israel?* En wat Balaks hoop betreft, zegt Bil'am: *dat mijn einde moge zijn als het zijne* [Israel]. Merk op dat in deze eerste rede Bil'am zichzelf nog centraal stelt: Balak zendt *mij*; hoe zou *ik* vloeken; *ik* zie het volk; moge *mijn* einde zijn als het zijne.
In de tweede rede staat de relatie tussen Israel en zijn God centraal. Bil'am spreekt niet meer voor zich zelf, maar als gezondene: *Zie, te zegenen ben ik genomen* (23:20). Balak's hoop dat een ander uitzicht op het volk de vloek misschien zal doen slagen doet Bil'am meteen spottend af: *Sta op Balak* [koning is hij al niet meer!] *en luister! Niet een mens is God, dat Hij berouw zou voelen. Zou Hij zeggen en niet doen?! . . . De Eeuwige, zijn God, is bij hem, God die hen uit Egypte gevoerd heeft . . . In Israel geldt geen wichelarij of magie; op dit moment wordt Ja'akov en Israel gezegd wat God verricht. Zie, een volk als een leeuwin . . . die zich niet neerlegt voor zijn prooi verslonden is.*
De derde rede verschilt weer van beide vorige. Dit keer gaat Bil'am níet als de vorige keren op wichelarij uit, maar richt hij zich naar de woestijn: *Toen Bil'am nu zijn ogen opsloeg en Israel zag, naar zijn stammen gelegerd, kwam de geest Gods op hem* (24:2). Deze derde rede is één lofzang op het volk, zijn uniciteit, zijn kwaliteiten en zijn macht over zijn vijanden. En zo vullen de drie reden elkaar in hun accenten op: Bil'am de ziener in de eerste, de Eeuwige en zijn relatie tot Israel in de tweede, en Israel en zijn zegen in de derde. De drie elementen van Balaks aanvankelijke vraag worden in de elkaar opvolgende profetieën steeds indringender gepreciseerd. Zie voor de beroemde zin *Hoe goed zijn je tenten Ja'akov, je woningen Israel* (24:5) blz. 356.

Robert Alter wijst op de parallel tussen de drie keer dat Bil'am zijn ezel steeds harder slaat, en de drie profetieën van Bil'am, die om zo te zeggen Balak steeds harder slaan. In de episode van de ezel speelt de ezel-die-ziet wat Bil'am niet ziet, tegenover Bil'am de rol die de Bil'am-die-ziet speelt tegenover de Balak die niet ziet.

De raad van Bil'am
Num. 24:14 *En nu, zie ik ga naar mijn volk. Kom, ik geef u een raad, wat dit volk uw volk zal doen in latere dagen.*
De tekst roept een probleem op. Na de woorden *ik geef u een advies* verwachten we heel wat anders dan een evocatie van de toekomst. Maar van een advies vernemen we niets. De Talmoed (bSanh. 106a) lost het probleem aldus op: Bil'am zei ten afscheid tot Balak: de God van dat volk verafschuwt ontucht. Welnu, laat ik je een goede raad geven. Die raad is: het volk in de val van de ontucht te laten lopen, zoals er staat (25:1): *en het volk begon ontucht te bedrijven met de dochters van Moav . . . En Israel hechtte zich aan de Ba'al van Peor.* In Num. 31:16 wordt met zoveel woorden gezegd: *Op Bil'ams advies.* Eigenlijk had er in 24:14 dan ook moeten staan: 'wat jouw volk dit volk aandoet', oppert de Talmoed, maar Bil'am drukte zich expres dubbelzinnig uit. Na zijn profetieën valt Bil'am kennelijk terug in zijn oude heidendom en spant hij alsnog met Balak samen. Met zijn toekomstbeeld wil hij volgens Abravanel alleen zeggen: voorlopig hoef je je nog geen zorgen te maken over wat het volk je zal aandoen.

De meisjes van Moav en Midjan
Volgens Num. 25:1 waren het de dochters van Moav die Israel tot ontucht en afgoderij verleidden. In 31:16 zijn het de dochters van Midjan. Nu staat er in 25:1: *en het volk begon ontucht te bedrijven met de dochters van Moav.* Daaruit kan worden begrepen dat het initiatief uitging van Moav. Volgens Abravanel ging het van het begin af om Midjanitische meisjes, die zich vóórdeden als Moabitische (anders was dit zeker vermeld in Deut. 23:4-5!). Bovendien was de aanstoker Bil'am naar Midjan gegaan, zoals blijkt uit 31:8.

Tenach en magie

Tenach brengt ons op tal van plaatsen in aanraking met de wereld van de magie. Een voorbeeld is het verhaal van Bil'am, die de macht zou hebben mensen en volken te vloeken dan wel te zegenen, en die een magiër wordt genoemd (Jehosj. 13:22). Maar ook tal van verhalen van richteren en profeten lijken met magie van doen te hebben: de staf van Mosjè verandert in een slang (Ex. 4:2-4); Eliahoe vermenigvuldigt meel en olie (1 Kon. 17:8-16) enzovoort. Zulke verhalen worden gemakkelijk toegeschreven aan oude heidense tradities die in Tenach hun sporen zouden hebben nagelaten. Het leek ons daarom goed eens nader in te gaan op het fundamentele verschil tussen de heidense wereld en de wereld van Tenach ten aanzien van de magie. Daartoe vatten we de bladzijden samen die Jechezkel Kaufman daaraan wijdt in zijn monumentale werk Toledot haEmoena haJisraeliet (1937; deel 1, pp. 458-485).

Kenmerk van de heidense magie

Kenmerkend voor de afgodische wereld is het samengaan van magie en mythe. Zowel mensen als goden maken niet alleen gebruik van magie, maar zijn er ook beide gelijkelijk aan onderworpen. De grondgedachte is dat de magische activiteit niet afhankelijk is van de wil der goden, maar met ijzeren noodwendigheid voortvloeit uit de magische middelen zelf. Tussen de middelen van de magie en hun uitwerking heerst een rechtstreeks oorzakelijk verband. De magische werking schuilt in de middelen zelf. De bron daarvan is boven-goddelijk en ook het lot der goden is ervan afhankelijk. Wel weten de goden er gebruik van te maken. Vandaar dat ze in de mythologie optreden als machtige magiërs. Vanuit dit gezichtspunt kan ook de menselijke magiër worden begrepen. Hij vervult niet de wens der goden, maar hij doet in feite *als* de goden; hij maakt gebruik van de middelen der goden. Wanneer de magiër die kunst verstaat, kan hij ook werken zónder hulp van goden of geesten. Hij lijkt op een god in zoverre ook aan hem het geheim van de magische middelen is onthuld. En deze kennis maakt hem onafhankelijk van het geloof in de goden, ook al roept hij hun naam aan en wordt hij geholpen door hen en door de magische kracht die in hen schuilt. Hun wijsheid is ook de zijne. Wie weet wat er geschreven staat in het boek van de Egyptische god Tot, kan doen als hij, ook tegen zijn wil in. En hij kan de goden zelfs aan zich onderwerpen.

Magie in Tenach

Wanneer de Schrift verslag doet van magische praktijken, werkt ze elk verband met goden of geesten weg. De wedijver tussen Mosjè en Farao is geen wedijver tussen partijen die elk hun eigen god vertegenwoordigen, zoals we die wel vinden tussen magiërs of priesters van verschillende goden. Van de magiërs van Egypte wordt nergens gezegd dat ze werken in naam van welke god ook. En wanneer ze met hun magische praktijken het ongedierte niet kunnen oproepen, zeggen ze tot Farao: 'een vinger Gods is dit' (Ex. 8:14-15). Ze zeggen *niet*: 'hun God is groter dan de onze'. Ook in de verhalen over Bil'am vinden we nergens dat Bil'am zijn kracht ontleent aan een of andere god of geest die vijandig is aan de God van Israel. De oudsten van Moav en Midjan gaan naar Bil'am 'met magische middelen in hun hand' (*zoals Num. 22:7 letterlijk kan worden gelezen*); Bil'am bouwt zeven altaren en brengt daarop zeven stieren en zeven rammen, en hij gaat 'op wichelarij uit' (Num. 24:1), hij richt zich naar de plaats vanwaar hij Israel kan zien om het te vloeken. Dit alles wil zeggen dat hij magie beoefent. Maar in het hele verhaal wordt niet gerept van enige god of geest. De altaren en de offers zijn volgens de tekst niet bestemd voor een god. Bil'am komt uitsluitend in contact met de Eeuwige en Zijn engel. De Eeuwige legt Zijn Woord in zijn mond (23:3 e.v.); Bil'am hoort 'de redenen Gods' en 'kent de bedoeling van de Allerhoogste' (24:4, 16) en kan er niet aan voorbijgaan (22:18). Het is zinloos in Bil'am zélf iets anders te zien dan een beroepsmagiër die tegen betaling zegent en vloekt voor ieder die hem inhuurt.

De Bijbelse visie op magie

De Bijbel ontzegt de magie dus elke goddelijke realiteit. De werkzaamheid van magie ontkent ze echter niet. De Egyptische magiërs dóen wonderen met hun magie. Bil'am héeft het vermogen te vloeken of te zegenen, maar het is Gods trouw die de vloek tot zegen maakt. De waarzegster van Endor kan Sjmo'el uit zijn graf doen opkomen (1 Sam. 28). Dit wijst erop dat de magie niet voor onzin wordt versleten. De kracht die in de magie huist wordt echter niet begrepen als een demonische kracht; ze staat los van elk verband met de demonen en de se'ieriem of heidense goden.

Wanneer de Schrift magie verbiedt (Ex. 22:17; Deut. 18:10) is het dan ook niet omdat ze naar een andere goddelijke realiteit zou verwijzen. Voor Tenach is de magie het soort 'wijsheid', dat mensen in staat stelt via verborgen krachten de loop der gebeurtenissen te beïnvloeden en zo 'als God' te worden. De Bijbel wijst de magie af als een 'wijsheid' die de mens ertoe brengt vertrouwen te stellen in zijn eigen kracht en de heerschappij Gods van zich af te schudden. De Egyptische magiërs houden zich bezig met magische praktijken. Maar wanneer ze daarin falen, erkennen ze 'de vinger Gods'. Ook in het verhaal van Bil'am zien we die twee aspecten: aan de ene kant de kracht van Bil'am, de wichelarij, de altaren en het 'boze oog' van de magiër; en daar tegenover God en Zijn Woord. De onderwerping van Bil'am is de overwinning van het Woord Gods over de menselijke magie: de magiër wil vloeken, maar wordt gedwongen zich te onderwerpen aan Gods macht.
In de periode van Tenach wordt de magie dus uit de sfeer van de mythologie naar de aarde gehaald en als menselijke kennis herkend. Wat de Schrift afwijst is niet wijsheid en wetenschap (die immers van God komen), maar wel de 'bovennatuurlijke' wijsheid van de magie, die de mens in staat stelt wonderen te doen *buiten relatie met God*, en hem opwekt 'als God te zijn'.
Het verschil tussen het heidendom en de Bijbelse visie is dus fundamenteel: het heidendom verbiedt alleen de demonische, schadelijke magie, die de mens in gevaar brengt; de Schrift verbiedt álle magie, die gezien wordt als het model van de menselijke zonde: de rebellie tegen God.

Het Bijbelse wonder en het magische wonder
Nu vinden we in de Bijbel tal van verhalen en rituelen die aan magie doen denken. Wat de rituelen betreft bijvoorbeeld de rode koe (p. 336/7), de heiligheid van de ark en het gevaar dat ermee verbonden is (p. 258). Wat de verhalen betreft bijvoorbeeld de staf die Aharon voor het oog van Farao in een slang verandert (Ex. 7:10), iets wat de magiërs van Farao eveneens blijken te kunnen; de staf die Elisja op de jongen van de Sjoenamitische laat leggen (2 Kon. 4:29), enzovoort, enzovoort. Het leidt geen twijfel dat deze beeldentaal ontleend is aan de heidense wereld. *Waar het echter om gaat is dat deze beeldentaal het voertuig wordt van een totaal nieuwe gedachte.*

Het wonder als teken
Het bijbelverhaal waarin voor het eerst ogenschijnlijk 'magische' wonderen voorkomen, is dat van de brandende braambos (Ex. 3-4). In dit verhaal vervullen de wonderen een unieke rol: ze fungeren als *teken* voor de roeping van Mosjè als profeet. Het teken is een totaal nieuw verschijnsel, dat in de heidense wereld zonder voorbeeld is. De magiër is geen 'gezondene'. Het wonder dat hij doet fungeert niet als bewijs dat hij gezonden is. De magiër opereert vanuit eigen kracht, of maakt gebruik van bovennatuurlijke krachten. Zijn wonder bewijst niet anders dan het bestaan van die krachten. Het 'teken' van de Godsman getuigt echter van zijn gezonden-zijn in opdracht van God. De profetie van Israel, die de eenheid Gods uitdraagt, heeft dit motief van het 'teken' tot basismotief gemaakt. In de plagen waarmee Egypte wordt getroffen, verschijnen Mosjè en Aharon als gezondenen Gods. De Egyptische magiërs vertonen hun kunsten, als het ware om te bewijzen dat in het optreden van Mosjè en Aharon geen sprake is van 'de vinger Gods', maar alleen van kennis van magie. Ook de splijting van de Rietzee en het verdrinken van de Egyptenaren zijn voor Israel een teken niet alleen op de Eeuwige te vertrouwen, maar ook op Mosjè als Zijn gezondene. Hetzelfde geldt voor het wonder van het manna, de *tsara'at* van Mirjam, de straf van Korach. De splijting van de Jordaan is een teken voor het gezonden-zijn van Jehosjoea. Sjmo'el roept donder en regen op, als teken dat zijn woorden waarheid zijn (1 Sam. 12:16-19; *zie p. 334*). Enzovoort. De zogenaamde 'magische' verhalen in Tenach beogen niet anders dan het zichtbaar maken van de wil Gods. [*Tekens die dat niet doen zijn magie, zoals blijkt uit Deut. 13:2-4.*] Uit dit alles valt op te maken dat in de zogenaamde 'magische laag' van de Bijbel oud cultuurgoed te herkennen valt, dat door het nieuwe godsdienstige inzicht van zijn oorspronkelijke wortels losgesneden is. Het verhaal van Bil'am heeft overeenkomsten met dat van Mosjè en de Egyptische magiërs. Alleen worden in het verhaal van Bil'am de magiër en de profeet in één figuur geprojecteerd.
De magie te zien als menselijke wijsheid, zonder mythologische basis, het treffen van onderscheid tussen profetie en wijsheid, het ontzeggen van enige 'bovennatuurlijke' geneeskunst aan de priesters – dit alles is tekenend voor de unieke cultuur van Israel, waarin geen plaats is voor de verschijnselen die in de heidense wereld uitvloeisel zijn van een magisch-afgodisch geloof.

Omhoogvliedende letters . . .

Een bladzijde overdenking

Zei Rabbi Levi Bar Chiya: Wie uit de synagoge naar het leerhuis gaat om zich bezig te houden met Tora, verdient dat de sjechina op hem rust, zoals er staat (Ps. 84:8): *Ze gaan van kracht naar kracht, tot ze zich dichter en dichter zien naderen tot God in Tsion.* Zei Rabbi Chiya bar Asji, Zei Rav: Die Tora leren hebben geen rust, noch in deze, noch in de komende wereld, want er staat *Ze gaan van kracht naar kracht . . .*
(bBerachot 64a)

Jona stond op om naar Tarsjiesj te vluchten, weg van het Aangezicht van de Eeuwige [Jona 1:3].
Jona dacht: Ninivé staat op het punt om tot inkeer te komen, en dat stelt Israel in een kwaad daglicht. [*Daaruit kan je concluderen:*] Drie soorten profeten zijn er. De eerste komt op voor de eer van de Vader [*God*] en de zoon [*Israel*], de tweede voor de eer van de Vader, maar niet van de zoon, de derde komt op voor de eer van de zoon, maar niet van de Vader. Jeremia kwam op voor de eer van de vader en de zoon, want er staat [Klaagl. 3:42]: *Wij hebben misdreven en zijn opstandig geweest, en Gij, Ge hebt niet vergeven.* En daarom is zijn profetie verdubbeld, zoals er staat [Jer. 36:32]: *En nog vele dergelijke woorden werden toegevoegd.* Eliahoe kwam op voor de eer van de vader, maar niet van de zoon, zoals er staat [1 Kon. 19:14]: *IJverig geijverd heb ik voor U, God van de heirscharen.* En even verder lezen we: *Ga, keer om op je weg . . . En Elisja moet je in jouw plaats zalven als profeet.* Dat *in jouw plaats* wil zeggen: Ik heb geen behagen in je profetie. Jona kwam op voor de zoon en niet voor de Vader, zoals er staat [Jona 1:3]: *Jona stond op om te vluchten.* Daarna lezen we [3:1]: *En het Woord van de Eeuwige kwam een tweede maal tot Jona.* Een tweede keer werd er met hem gesproken, maar een derde keer niet meer. (Mechilta, ed. Horowitz p. 4.)

Uit de midrasj hiernaast leren we dat vereenzelviging met Gods plan vereenzelviging vergt met *heel* Zijn wereld.
Eliahoe ijverde voor God ten koste van mensen (vgl. p. 355); Jona ijverde voor Israel ten koste van Ninivé. Wanneer Mosjè opkomt voor Israel (Ex. 32:32) ijvert Hij voor God *en* Zijn plan. En zulke profetie vertegenwoordigt toekomst.

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

Haftara Bil'am
(Micha 5:6-6:8)

De keuze van deze haftara bij sidra Bil'am is duidelijk. In Micha 6:5 lezen we *Herinner je, Mijn volk, wat Balak, de koning van Moav beraamde, en wat Bil'am de zoon van Be'or hem antwoordde.* Maar er is meer: Bil'ams vergelijking van Israel met een machtige leeuw, die zijn vijanden verslindt (Num. 23:24) vindt een parallel in Micha's profetie dat 'het overblijfsel van Israel' onder de volken zal zijn als een 'jonge leeuw' die zijn vijanden verscheurt. 'In deze verbeelding van Israel als een verslindende leeuw komen Bil'am en Micha overeen. Micha voegt echter een hoogst belangrijk verschil toe. Eén regel tevoren schildert hij Israel als *dauw van de Eeuwige, als regens op het gras.* Wat Bil'am over het hoofd zag was Israel als een constructieve kracht, die alleen zegen en groei brengt. Maar wanneer het tegen de muur wordt gedrukt, kan dit creatieve en produktieve volk ook optreden als een jonge leeuw, klaar om te vechten voor zijn leven en waardigheid.

Maar Mosjè naderde tot de duisternis (Ex. 20:21). Waaraan dankte hij dat? Aan zijn nederigheid. Want er staat (Num. 12:3): *De mens Mosjè was zeer nederig.* En bij de nederigen zal de Sjechina [*de Inwoning Gods*] uiteindelijk verwijlen: *Want zo zegt de Hoge en Verhevene, die in de eeuwigheid woont, Wiens Naam is Heilig: Ik woon in de hoge en heilige plaats met hem die van een gebroken en nederige geest is* (Jesj. 57:15). En 51:1: *De geest van de Heer God is op me, want Hij heeft me gezalfd om de goede tijding te verkondigen aan de nederigen* (Mechilta, Bachodesj, ed. Horowitz p. 238). D. Flusser (*Blessed are the Poor*) merkt op dat de Mechilta hier de Sjechina lijkt te vereenzelvigen met de Roeach haKodesj (de Heilige Geest).

Na een opsomming van alle weldaden die Israel van God ontvangen heeft, stelt Micha een retorische vraag: Wat kan het stellen tegenover zoveel goedheid? Offers van dieren of mensen als genoegdoening wijst hij af. God verlangt die niet. In plaats daarvan *is het je gezegd, o mens, wat goed is en wat de Eeuwige van je vergt: niet anders dan recht te doen, chèsed lief te hebben en nederig te gaan met je God* (6:8).
Is dat alles wat God van ons verlangt? Het zou te simpel zijn om daarop ja te zeggen. Dat neemt niet weg dat sommige mitswot, vooral die van etische aard, door de profeten en de chachamiem worden gezien als de essentie, of wanneer we willen: de 'wortels' (een begrip dat in de latere middeleeuwse wijsgerige geschriften optreedt) van de hele Tora'. (Naar P. Peli, *Jerusalem Post*, weekeditie 11 juli 1987; vgl. ook p. 275.)
Volgens Arnold Ehrlich (geciteerd bij J. A. Hertz) moet Micha 6:8 niet worden gelezen als *Het is je gezegd, o mens, wat goed is,* maar als antwoord op de radeloze uitroep in de voorafgaande zin: *Moet ik mijn eerstgeborene geven voor mijn overtreding, de vrucht van mijn lichaam voor de zonde van mijn ziel?!* en vertaalt: *De mens zegt dat dat goed is. Maar wat vergt de Eéuwige van je? Niet anders dan recht te doen,* enz.

Psalm 79
De eerste vier regels van de psalm geven een aangrijpende schildering van de verwoesting van de eerste Tempel. Dan roept de dichter tot God: *Waartoe o Eeuwige! Zult ge voor altijd toornen, zal Uw ijver om recht blijven branden?* en smeekt hij de Eeuwige om erbarmen. In de parafrase van S. R. Hirsch: 'Ook al verdienen we het niet, laat Uw erbarmen over ons komen vóór wij, Uw eigen schepping, voor altijd worden weggevaagd uit de volken der aarde'. Hoe kunnen we het enkelvoud in zin 7 begrijpen: *want hij heeft Ja'akov verslonden en zij hebben zijn woning verwoest*? In de vorige zinnen ging het immers om de volken, dus om een meervoud. Volgens S. R. Hirsch is nu God het onderwerp: *want Hij heeft Ja'akov verslonden en zij* (de volken) *hebben Zijn woning verwoest:* 'want in werkelijkheid was het Uw Naam die Ja'akov heeft verslonden, omdat hij niet langer in staat was Uw Naam te dragen. De verwoesting moet dus worden toegeschreven aan Uw Naam, ook al denken de vijanden dat zij de inwoning van Uw Naam hebben vernietigd. Toch is Israel gerechtigd Hem aan te roepen vanuit de ballingschap. Immers: heel zijn existentie heeft het afhankelijk gemaakt van God. Het kan zich geen bestaan denken dat niet berust op communicatie met God. Het is het volk van God gebléven; zijn voortbestaan en uithoudingsvermogen door de eeuwen heen, zijn voor de mensheid een teken gebleven van 'de vinger Gods'. En daarom durft Israel Hem te smeken om redding en vergeving voor alle vroegere overtredingen: *omwille van Uw Naam,* de Naam waarmee God Zich uitroept tot de Enige, die steeds bereid is nieuwe toekomst toe te staan.'
De sefaradiem lezen de psalm op Tisja beAv. Met de harde woorden van zin 6-7 gedenken we in de Hagada de verschrikkingen van de Sjoa.

Sidra Pinchás

Pinchàs / Numeri 25:10-30:1
1 Kon. 18:46-19:21 of Jer. 1:1-2:3
Psalm 50

Voor Psalm 50 zie p. 242

Overzicht sidra Pinchas

1 Pinchas' beloond 25:10-15
2 Oorlog tegen de Midjanieten 25:16-18
3 Een nieuwe telling 26:1-51; 57-65
4 Verdeling van het land 26:52-56
5 De dochters van Tselofchád 27:1-11
6 Jehosjoea opvolger van Mosjè 27:12-23
7 Overzicht dagelijkse offers en offers voor feestdagen 28:1-30:1

De kinderen Israels die door Bil'am in zulke verheven woorden worden geschilderd (*Hoe goed zijn je tenten, Ja'akov*) verschijnen aan het eind van de vorige sidra, vrijwel zonder overgang, in een totaal ander licht: de verleiding van de meisjes van Moav en Midjan sleept ze mee in ontucht en afgodendienst. Het begin van deze morele terugval wordt niet voor de volgende sidra bewaard, maar nadrukkelijk aan de profetieën van Bil'am gehecht, om te onderstrepen dat Bil'am er de aanstichter van is (zie p. 346). De toorn Gods slaat toe (25:3). Maar nog vóór Mosjè Gods voorschrift kan opvolgen om de om zich heen grijpende dood tot staan te brengen (25:4-5) doet zich een zo flagrant geval van ontucht voor, dat Pinchas, de zoon van Elazar, zich niet kan inhouden en de hooggeplaatste overtreder (25:14) en zijn Midjanitische prinses met een lans doorsteekt. Daarmee brengt hij de dood tot staan. *En de doden in de plaag waren 24 000.* En pas dan begint sidra Pinchas. Opvallend is de overeenkomst met de afgodendienst aan het begin van Israels bevrijding: het gouden kalf. Ook daar zijn het Levieten die de straf op zich nemen, zij het daar op uitdrukkelijk bevel van God en van Mosjè (Ex. 32:27). De straf is nu echter veel zwaarder: 24 000 man tegen toen 3000. Ook bij de wateren van Meriva vinden we zowel aan het begin als aan het einde van de woestijntocht een vergelijkbare overtreding (Ex. 17 en Num. 20) en ook nu de tweede keer met veel zwaarder consequenties. Eveneens opvallend in onze sidra is het overnemen van de verantwoordelijkheid door een nieuwe generatie. Pinchas, de kleinzoon van Aharon neemt nu het initiatief. En aan het einde van de sidra wordt Jehosjoea aangesteld als opvolger van Mosjè.

Nadat Pinchas aan het begin van onze sidra voor zijn ijver beloond wordt, volgt de opdracht de strijd aan te binden met de Midjanieten, opdat ook zij, als aanstichters van de afgodendienst hun straf niet ontgaan. Over die oorlog lezen we in Num. 31.

Een belangrijk deel van de sidra wordt ingenomen door een nieuwe telling van het volk. Het land zou binnenkort immers moeten worden verdeeld onder de stammen en daarom moest nu de verdeling van de strijders en hun families worden vastgesteld. Ook de wijze van verdeling van het land komt daar aan de orde. En daarbij rijst een probleem: Wie erft het land wanneer er geen manlijke erfgenamen zijn? De dochters van Tselofchad pleiten in dat geval voor vererving door de dochters, en krijgen gelijk. (Een ander probleem dat daardoor rijst wordt opgelost in 36:1-12.) Ook de opvolging van Mosjè wordt als gezegd geregeld; Mosjè zal het land immers niet binnengaan (Num. 20:12).

De sidra eindigt met een overzicht van de dagelijkse offers en de toegevoegde (moessaf-)offers voor de feestdagen, die straks in het land zullen worden gebracht. Hoewel de dagelijkse offers al in Ex. 29:39 ev. zijn behandeld, worden ze hier terwille van de volledigheid nogmaals vermeld.

Tussen twee sidrot

'Waarom is het verhaal van Pinchas verdeeld over twee sidrot? In sidra Balak horen we wat hij deed; in sidra Pinchas hoe hij beloond werd. Het antwoord: Pinchas was een ijveraar en de geloofsijver zit vol gevaren: ware geloofsijver vergt diepe betrokkenheid bij de eer Gods en de afwezigheid van elke andere overweging. En daarom is het verhaal van Pinchas over twee sidrot verdeeld, met in de ene zijn daad en in de tweede zijn loon: om er aan te herinneren dat zo'n optreden eerst terdege op zuiverheid van motieven moet worden onderzocht. En dat vergt tijd. De verdeling over twee sidrot suggereert de tijd die nodig is om erover na te denken of de ijveraar inderdaad loon verdient. Rabbi Pinchas van Korits was een zeer strikt persoon, eenzaam en afgezonderd van de mensen. Over hem vertelde Rabbi Beer van Mezritz bij wijze van grapje: de sidrot Choekat en Balak worden heel vaak samen gezien, en zo ook Matot en Mas'é; maar de sidra daar tussenin – Pinchas – wordt altijd op zichzelf gelezen. Want Pinchas was een ijveraar en zo iemand leeft altijd eenzaam en maakt moeilijk contact met anderen' (I. Japhet, in *Itoerè Tora*).

De daad van Pinchas

Num. 25:10-12 *En de Eeuwige sprak tot Mosjè, zeggend: Pinchas de zoon van Elazar, zoon van Aharon de priester, heeft Mijn toorn van de kinderen Israels afgewend, doordat hij Mijn ijver ijverde in hun midden en Ik de kinderen Israels niet door Mijn ijver heb vernietigd. Zeg daarom: Zie, Ik zal hem geven Mijn Verbond: Vrede! En het zal hem en zijn nazaten zijn tot een eeuwig priesterverbond, omdat hij geijverd heeft voor zijn God en verzoening heeft gedaan voor de kinderen Israels.*

Zimri, de vorst van het huis Sjim'on 'nadert' tot een Midjianitische prinses 'voor de ogen van Mosjè' om met haar te liggen. Krasser kan het versmaden van het Verbond van Sinai niet worden uitgedrukt. Is het een wonder dat Pinchas de toorn Gods in zichzelf voelt branden en ingrijpt? De midrasj (bSanhedrin 82a) vult het gebeuren plastisch in: Zimri zou de Midjianitische aan de haren voor Mosjè hebben gesleurd en hem gevraagd hebben: 'Is deze verboden of geoorloofd? En wanneer je antwoordt: ze is verboden, waarom is de dochter van Jitro (de Midjianiet) jou dan wèl geoorloofd?' Mosjè is zó diep geschokt, dat het zo voor de hand liggende antwoord niet in hem opkomt. Het volk barst om Mosjè's talmen in wenen uit; bij het gouden kalf had hij immers meteen geweten wat hij doen moest! (aldus Rasji op 25:6). Pinchas handelt echter onmiddellijk, zodra hij ziet dat de engel van het verderf tot het volk was gekomen en wendt de toorn Gods af.

De traditie zet ook vraagtekens bij dit eigenmachtig bloedvergieten, hoe begrijpelijk ook. In jSanhedrin 9, 7 wordt gezegd dat Pinchas tegen de wil van de wijzen in handelde. 'Zei Rabbi Joeda ben Pazi: Ze hadden hem in de ban gedaan als Gods geest niet over hem was geweest' [*zoals blijkt uit 25:10-12*]. De hiervoor geciteerde midrasj laat Pinchas eerst tot Mosjè zeggen: 'Heb je ons niet zelf van Sinai geleerd: "Wie een niet-Joodse bijslaapt, de ijveraars mogen hem treffen"?' [*mSanhedrin 9, 6, in de Gemara als 'Tora aan Mosjè van Sinai' bestempeld*]. Waarop Mosjè antwoordt: 'Wie de boodschap gelezen heeft, voere hem uit'. Daarmee zou dan toch de toestemming zijn gegeven. Maar uit de tekst valt dat niet te lezen. Volgens anderen volgde Pinchas de regel: 'Overal waar Gods Naam ontwijd wordt, moet men niet wachten tot zijn meerdere optreedt', in bSanh. 82a gestaafd met Spr. 21:30: *Geen wijsheid en geen verstand en geen raad geldt tegenover Hem.*

De halacha omringt de genoemde 'Tora aan Mosjè van Sinai' echter met zoveel beperkingen dat een dergelijke daad van geloofsijver praktisch uitgesloten wordt. Ziehier enkele van die beperkingen: 1 de bijslaap moet plaats vinden in het openbaar, d.w.z. voor de ogen van tien mensen (!); 2 het 'treffen' (= doden) moet gebeuren tijdens de daad; daarna is de ijveraar schuldig aan moord; 3 wanneer tijdens de daad de betrokkene zich omkeert en de ijveraar uit zelfverdediging doodt, kan hij daarvoor niet worden veroordeeld; 4 wanneer de ijveraar eerst bij de rechters te rade gaat, geven ze hem geen toestemming; 5 de halacha geldt geen niet-Joodse vrouwen die ingezetenen zijn. Overeenkomstige regels gelden voor andere daden van geloofsijver. Vgl. ook p. 406: 'De harde en de zachte wet.'

De dochters van Tselofchad

Num. 27:1 *Toen naderden de dochters van Tselofchad* enz. 'Toen de dochters van Tselofchad hoorden dat het land verdeeld werd onder de stammen, maar niet onder de vrouwen, kwamen ze bij elkaar om op raad te zinnen. Ze zeiden: Het erbarmen van God is niet als dat van de mensen. Mensen hebben meer erbarmen voor mannen dan voor vrouwen. Maar niet aldus Hij die sprak en de wereld werd: Zijn erbarmen geldt mannen en vrouwen en al wat er is, want (Ps. 145:9): *Goed is de Eeuwige voor allen, Zijn erbarmen is over al Zijn werken*' (Sifré).

Waarom volgt deze parasja meteen op de herinnering aan de generatie die in de woestijn moest sterven (26:64)? Rasji: 'om erop te wijzen dat het decreet van de verspieders niet de vrouwen gold. De mannen hadden gezegd (Num. 14:4): *Laten we terugkeren naar Egypte.* De vrouwen zeiden echter: *Geef ons een erfdeel* (27:4)'. Bovendien hebben zij volgens Bemidbar Rabba 21, 10 ook al niet meegedaan met de overtreding van het gouden kalf. In Ex. 32:2 lezen we dat de mannen de gouden ringen van de oren der vrouwen moesten rukken. Blijkens 32:3 lieten ze dat niet toe en moesten de mannen het kalf met hun eigen oorringen maken!

27:2 *Ze gingen staan voor Mosjè en voor Elazar de priester en voor de vorsten en de hele gemeente, aan de ingang van de Tent.*

De volgorde is vreemd: 'Als Mosjè het niet wist, zou Elazar het dan wèl weten?!' (Sifré). Abravanel: 'Ze gingen naar Mosjè, die zei: Heb ik Israel geen oversten gegeven over 1000, over 100, over 50 en over 10? Toen gingen ze naar Elazar, die hetzelfde zei. Vervolgens zeiden de vorsten: Dit is voor ons te moeilijk, ga naar Mosjè [*verwijzend naar Ex. 18:26*]. Toen ze zagen dat ze van het kastje naar de muur werden gestuurd, wachtten ze tot de hele gemeente bij de Tent aanwezig was en *gingen ze staan voor Mosjè en voor Elazar*, enz. en vroegen: Wie behandelt onze zaak!'

Vrouwen in ambten

Hadden de dochters van Tselofchad hun vraag niet aan Mosjè voorgelegd, dan zou het thema van de vererving aan vrouwen misschien nooit in de Tora aan de orde zijn gekomen. Mogen we dan aannemen dat dit gebod het resultaat is geweest van hun petitie? De hele responsa-literatuur (vgl. bijlage 'Tora van Sinai' in *Tenachon* 1) – *vermoedelijk de voornaamste bron voor de normatieve halachische praktijk – ontwikkelde zich uit individuele vragen en rabbijnse antwoorden. De Tora leert ons kennelijk dat wanneer een Jood, man of vrouw, zich door de Joodse wet gediscrimineerd acht, hij of zij een Goddelijk (of minstens halachisch) antwoord verdient. Heeft God Mosjè over deze wet opzettelijk in het ongewisse gelaten omdat Hij een discussie wilde over de rechten van de vrouw? Enkele punten uit die discussie:*

Zowel halachisch als historisch lopen de visies op de rol van de vrouw in het openbare Joodse leven sterk uiteen. Volgens Rambam kan een vrouw nooit staatshoofd worden: in Deut. 17:15 staat *Stel dan een koning over je aan,* en er staat niet 'een koningin' (*Hilchot Melachiem* 1, 5). Rambam's bron is Sifré (ed. Horowitz p. 208), maar hij gaat verder dan zijn bron en voegt toe dat een vrouw voor geen énkele bestuurlijke funktie in aanmerking komt. Ramban, Rasjba en Ritba zijn het met hem eens. Volgens de Misjna (Sjavoe'ot 4, 1) kan een vrouw in civiele zaken niet getuigen, wat de chachamiem tot de conclusie brengt dat ze dan ook geen rechter kan zijn; en de magistratuur wordt beschouwd als het prototype van een bestuurlijke funktie. De geschiedenis laat echter zien dat er binnen de Joodse wet en traditie ook een andere visie mogelijk is. De profetes Devora (Richt. 4) werd richter in Israel. Ze regeerde het volk als een soort koningin die niet alleen de uitvoerende macht in handen had, maar als opperrechter ook halachische beslissingen nam. *Minchat Chinoech,* het standaard-commentaar op *Sefer Chinoech* tekent aan dat weliswaar alleen een man als koning kan worden gekozen, maar dat een vrouw de troon kan beërven. Daarmee wordt een bres geslagen in de dominantie van de man als bestuurder. Want zodra een vrouw als koningin regeren kan, spéélt ze een rol in het openbare leven. *Minchat Chinoech* verklaart zo het feit dat, in weerwil van Sifré en Rambam, de zuster van Sjim'on ben Sjètach koningin over Israel kon worden. Gedurende negen roerige jaren van strijd tussen de Farizeeën en de Tsadduceën regeerde ze als koningin Sjlomtsion de natie. Tijdens haar regering bloeide de halacha. De rabbijnen droegen haar op handen en de rechtmatigheid van haar koningschap was niet in het geding. Het precedent leert dat wanneer de omstandigheden dat vergen, vrouwen de top van het openbare Joodse leven kunnen bereiken, en dat alles binnen het kader van de Joodse wet.
In tegenstelling tot de misjna in Sjavoe'ot, citeert bBava Kama een baanbrekende rabbijnse uitleg over het woordje 'hun' in Ex. 21:1: *Dit zijn de rechten die je hun moet voorleggen*: 'Dit houdt in dat de wetten van de Tora gelijkelijk gelden voor mannen en vrouwen'. Maar als beide sexen gelijkelijk geoordeeld kunnen worden, dan kunnen ze ook gelijkelijk oordelen en rechter zijn.
Bij hun bespreking van Devora's plaats in de geschiedenis van het volk, opperen de Tosafot op bGittien 88b dat Devora en Sjlomtsion als rechters konden optreden omdat ze door het volk werden aanvaard. Op tenminste drie andere plaatsen herhalen de Tosafot deze mening, die bevestigd wordt door *Sefer haChinoech* (83) en Ran (Novellae op traktaat Sjavoe'ot 29b).
In de jaren '40 van deze eeuw gaf de toenmalige opperrabijn van Israel in *Misjpaté Uziël, Chosjen Misjpat*, te kennen dat vrouwen bestuurlijke funkties kunnen bekleden, zolang ze werden gekozen en niet benoemd. De tegenkanting van Rambam zou gelezen kunnen worden als gericht tegen het van hogerhand aanstellen van vrouwen, in welk geval haar gezag door het volk niet serieus genomen zou kunnen worden. Verlangt het publiek echter een bepaalde persoon in een bepaalde funktie, dan mag die persoon gekozen worden, ongeacht het geslacht, aldus Rav Uziël.
In de *Sjoelchan Aroech* (*Chosjen Misjpat* 7, 2) valt te lezen dat 'een vrouw niet gelden kan als rechter'. Het commentaar Halacha Pesoeka (in 1986 gepubliceerd met instemming van een commissie onder leiding van opperrabijn Awraham Shapiro) verklaart: 'Een vrouw die aanvaard is door de betrokken partijen is geschikt om uitspraak te doen over hun geschil. En wanneer ze wordt aanvaard door de leiders van de congregatie (*rosjè hakahal*), goed onderlegd is en deskundig is in de wet van de Tora, dan is deze aanvaarding bindend voor de hele congregatie.
(Samengevat uit 'Discrimination and divine response' door Rabbijn Shlomo Riskin, *Jerusalem Post*, weekeditie, 14 juli 1990).

Neem Jehosjoea . . .

Num. 27:12 *En de Eeuwige zei tot Mosjè: Ga op naar deze berg Avariem en zie het land dat Ik de kinderen Israels geef. En heb je het gezien, dan zal ook jij tot je volken worden verzameld, net als je broer Aharon . . . En Mosjè sprak tot de Eeuwige, zeggende: Moge de Eeuwige, de God der geesten in alle vlees, een man aanstellen over de gemeente, die vóór hen uit zal trekken en vóór hen zal binnengaan, opdat de gemeente van de Eeuwige niet zijn zal als kleinvee, dat geen herder heeft . . .*
Uit de midrasj:
Hieruit leren we de grootheid der rechtvaardigen: wanneer ze afscheid nemen van de wereld laten ze hun eigen nood wijken voor de behoeften van de gemeenschap.
Eeuwige, God der geesten: Alle geesten hebben hun oorsprong bij de Eeuwige. Toen Mosjè zich realiseerde dat zijn zoons niet geschikt waren om hem op te volgen, omhulde hij zich met zijn gebedsmantel, ging in gebed voor de Eeuwige staan en zei: Heer der wereld, maak mij bekend wie er voor hen uit zal trekken en voor hen uit zal binnengaan. De geest van elk mens is voor U een open boek, en geen twee geesten denken gelijk. Op dit ogenblik, dat ik afscheid van ze nemen moet, vraag ik U: stel een leider over ze aan die ieders geest begrijpen kan. Zal de man die U over het volk aanstelt een geest hebben van 600 000 man, zodat hij met ieder in zíjn geest spreken kan? Antwoordde de Heilige Hij zij gezegend: Mosjè, het zal zijn zoals je gezegd hebt. Zie, ik toon je alle richteren en alle profeten die Ik over Mijn kinderen aanstel, van nu tot de opstanding der doden. Zei Rabbi Simon: daarop slaat de zin (Deut. 34:1) *En de Eeuwige toonde hem het gehele land*: Hij liet Mosjè's ogen verder zien dan Jehosjoea's voeten ooit zouden gaan: Hij liet Mosjè zien hoe Jehosjoea in zijn plaats kwam; hoe deze de taak weer overdroeg aan Otniël (de eerste der richteren: Richt. 3:9) en zo verder. Zei de Heilige Hij zij gezegend: Al dezen, die Ik je toon, laten die niet een veelheid van meningen en geesten zien? Maar wat jij al meteen verlangt: één geest die alle geesten omspant, dat zal zich pas voordoen bij de Masjiach.
Een man die voor hen uit zal trekken: Anders dan bij andere volken het geval is. Die sturen hun legioenen uit en blijven zelf thuis; . . . *en voor hen zal binnengaan*: iemand die niet met tienduizenden uittrekt en met duizenden terugkeert, en dan met duizenden uittrekt en met honderden terugkeert.
Opdat de gemeente van de Eeuwige niet zal zijn als kleinvee dat geen herder heeft: Mosjè komt hier naar voren als een goede herder. Wanneer de eigenaar van de kudde tegen hem zegt: Ga weg van mijn kudde, dan antwoordt hij: Ik ga niet weg voor je me verteld hebt wie je in mijn plaats aanstelt.
27:18-23 *En de Eeuwige zei tot Mosjè: neem je Jehosjoea, de zoon van Noen, een man van geest en leg je hand op hem . . .* Zoals men de ene lamp aansteekt aan de andere; *en leg van je luister op hem . . .* Niet je hele luister. De wijzen in die tijd zeiden: het gelaat van Mosjè scheen als een zon, dat van Jehosjoea als de maan.
(Uit Bialik/Ravnitski, *Sefer haAgada* en Bemidbar R.)

De verdeling van het land
Num. 26:51-57 *Dit zijn de gemonsterden van de kinderen Israels: 601 730. En de Eeuwige sprak tot Mosjè, zeggende: Aan dezen zal het land als erfgoed worden toegedeeld: naar het aantal namen. De grote moet je zijn erfdeel vergroten, de kleine moet je verkleinen zijn erfdeel. Ieder naar zijn gemonsterden zal hem zijn erfdeel gegeven worden. Maar naar het lot moet het land worden verdeeld. Naar de namen van de stammen der vaderen zullen ze beërven.*
In het begin wordt gezegd dat het land verdeeld zal worden onder de zojuist gemonsterden; dus onder degenen die op het punt staan het land binnen te trekken. In de tweede helft wordt gezegd dat het land verdeeld moet worden 'naar de namen der vaderen', dus naar degenen die uit Egypte zijn getrokken. In bBava Batra 107a legt Rabbi Josjiyahoe het accent op het laatste. 'Erven naar de namen der vaderen' houdt dan dit in: Is iemand met twee zoons uit Egypte getrokken, en heeft zoon A één zoon en zoon B vijf, dan erven de vijf kleinzoons B samen evenveel land als de ene kleinzoon A.
Rabbi Jonatan legt het accent op het eerste: dus op de verdeling onder degenen die in de vlakten van Moav zijn gemonsterd en op het punt staan het land binnen te trekken. Maar hij moet ook recht doen aan de woorden: 'naar de namen der vaderen zullen ze beërven', dus naar degenen die uit Egypte zijn getrokken. R. Jonatan lost dit aldus op: De zes kleinzoons uit ons voorbeeld erven elk een portie van het land, maar geven deze zes porties in gedachten terug aan hun grootvader. Die verdeelt de porties posthuum gelijkelijk over zijn zoons en dus ook over zijn kleinzoons. Kleinzoon A krijgt nu drie porties en de vijf kleinzoons B samen drie porties. In dit geval wordt gedaan alsof de voorvaderen het land al hebben verworven, en het nu onder hun nazaten verdelen.
In de woorden van de Talmoed: 'Normaal in de wereld is het dat de

Haftara Pinchas

De haftara bij sidra Pinchas is 1 Kon. 18:46-19:21. Wanneer de sidra gelezen wordt na de 17e Tammoez wordt als haftara gelezen Jer. 1:1-2:3 (zie p. 362 waar we dit verklaren).

Bij de latere profeten en in de traditie verschijnt Eliyahoe als een genezer en helper, een verzoener en vrede-brenger: 'Hij zal het hart van de vaderen naar de kinderen wenden en het hart van de kinderen naar hun vaderen' lezen we in Malachi 3:24. Volgens de Misjna (Edoejot 8, 7) zal Eliyahoe aan het einde der tijden alle tegenstellingen oplossen en vrede in de wereld brengen. In onze haftara verschijnt hij echter als ijveraar voor God en de midrasj ziet hem als een incarnatie van Pinchas. In tegenstelling tot Pinchas wordt zijn ijver echter in een negatief licht gesteld. Eliyahoe heeft alle Ba'alsprofeten met het zwaard gedood (1 Kon. 18:40). Als hij, op de vlucht voor Izébel, naar een grot bij de berg Chorev wordt geleid, spreekt God hem aldus toe (1 Kon. 19:9 ev.): *Wat doe je hier, Eliyahoe?* Eliyahoe antwoordt: *Ik heb zeer geijverd voor de Eeuwige, de God der heirscharen, want de kinderen Israels hebben Uw Verbond verzaakt, Uw altaren neergehaald en Uw profeten met het zwaard gedood. Ik ben alleen over en mijn ziel willen ze nemen.* Volgens de midrasj (Seder Eliahoe Zoeta 8) 'had hij echter moeten antwoorden: Heer der wereld, Uw kinderen zijn het, de kinderen van Awraham, Jitschak en Ja'akov die Uw wil hebben gedaan. Maar in plaats daarvan zei hij: Ik heb zeer geijverd, want ze hebben Uw Verbond verzaakt! Daarop liet de Eeuwige een storm opsteken, die bergen ontwrichtte en rotsen verbrijzelde. Maar in de storm was de Eeuwige niet. En na de wind een aardbeving, en na de aardbeving een vuur, maar ook daar was God niet. Pas vanuit het suizen van een zachte stilte vraagt de Eeuwige nogmaals: Wat doe je hier Eliyahoe? Opnieuw antwoordt hij: Ik heb zeer geijverd voor de Eeuwige. En dan zegt de Eeuwige: Keer terug en zalf Elisja in jouw plaats.' Volgens deze midrasj heeft Eliyahoe Gods 'beeldspraak' niet begrepen en blijft hij zich beroepen op zijn ijver.
De midrasj Pirké de Rabbi Eliëzer (slot 29) ziet in Eliyahoe de opvolger van Pinchas: 'Op Eliyahoe's woorden: Ik heb zeer geijverd voor de Eeuwige, antwoordde God: Altijd heb je al geijverd. Je hebt geijverd in Sjitiem over de ontucht, zoals er staat: *Pinchas nam een spies.* En nu ijver je weer! Bij je leven! In het vervolg zal Israel alleen het verbond van de besnijdenis [*teken van de trouw van Israel*] nakomen wanneer jij erbij bent. Daarom bepaalden de chachamiem dat er [*bij een besnijdenis*] een speciale stoel moet worden neergezet voor "de engel van het verbond [*zoals Eliyahoe op grond van Malachi 3:1 en 23 genoemd wordt*], naar wie jullie verlangen, daar komt hij".'
Het accent ligt in de traditie echter op Eliyahoe als de voorbode van de Masjiach, naar de slotzin van Malachi. Zoals Pinchas een 'verbond van vrede' beloofd wordt, zo wordt Eliyahoe de brenger van vrede. Zie ook p. 356.

levenden erven van de doden. Maar hier erven de doden van de levenden!' Een indrukwekkend voorbeeld van hoe een levende generatie eer kan bewijzen aan de inspanningen van het voorgeslacht.

Dit alles betreft de verdeling van het land onder individuele personen. Hoe ging de verdeling onder de stammen? Volgens Rasji werd het land verdeeld in twaalf ongelijke delen. Daarbij werd enerzijds rekening gehouden met de verschillende bevolkingsgrootten, anderzijds met de kwaliteit van het land. Deze verdeling werd onder toezicht van Elazar de priester en Jehosjoea ben Noen bepaald in onderling overleg tussen vertegenwoordigers van elke stam (Num. 34:17-18). Het 'lot' waarvan onze tekst spreekt is voor Rasji een bevestiging van dit alles door de heilige geest.
Volgens Ramban vond de verdeling plaats in twee fasen. In de eerste fase werd het land verdeeld in twaalf gelijke delen. Door loting werd vastgesteld welke stam welk deel zou krijgen; elke stam kreeg dus eenzelfde deel, ongeacht zijn bevolkingsgrootte. De zin: 'de grote moet je zijn erfdeel vergroten', enz. laat Ramban slaan op de tweede verdeling, namelijk onder de families van elke stam.
Abravanel acht Ramban's mening onwaarschijnlijk: de Tora zou dan de tweede verdeling hebben genoemd vóór de eerste en meest doorslaggevende! Volgens Abravanel gaat het bij de verdeling van het land om twee aspecten: het gebied dat een stam globaal wordt toegedeeld, en de kwaliteit alsmede de omvang ervan. Het eerste wordt vastgesteld door het lot. Deze globale vaststelling wordt vervolgens gepreciseerd naar de omvang van elke stam, en wel in het overleg tussen de vertegenwoordigers, onder leiding van Elazar en Jehosjoea.

Studiesuggesties

1 Tot de gezanten van Balak bezigt Bil'am steeds de vierletterige Naam Gods. In 22:12, 20, 22 wordt echter de Naam Elohiem gebruikt; in 28 ev. weer de vierletterige Naam. Waarom? Zie ook p. 33.
2 Vgl. meer vertalingen van Num. 24:14: Hoe lossen die het probleem van 'de raad' van Bil'am op?
3 Wat is het 'voor de hand liggende antwoord' dat Mosjè in de midrasj Zimri had kunnen geven (p. 352)?

Woorden en begrippen

Stoel van Eliyahoe: de stoel waarop de besnijdenis plaats vindt.
Tisj'a beAv: 9e van de maand Av, vastendag ter herdenking van de verwoesting van de Tempels. Gelezen wordt *Écha* (*Klaagliederen*).

Over geloofsijver

'Voor de ijver waarmee Pinchas de toorn Gods deed wijken, wordt hij gezegend met vrede (Num. 25:11-13), opdat hij niet onverzettelijk en opvliegend zou blijven. Want de aard van zijn daad – het eigenhandig doden van een mens – zou in zijn ziel iets kunnen achterlaten van een machtsgevoel. Maar omdat hij het gedaan had terwille van de hemel volgt de zegen, opdat hij in de toekomst rustig en vol vrede zou kunnen zijn, er niets van een barrière in zijn hart zou resten' (*HaAmeek Davar*).

Smichá

In Num. 27:18 zegt de Eeuwige tot Mosjé: *Neem je Jehosjoea . . . en leg je hand op hem.* Wanneer Mosjé dit doet, staat er (27:23): *hij legde zijn handen* [meervoud!] *op hem.* De midrasj (Bemid. R. 21, 15) verklaart: om gestand te doen het gezegde: *Wie oog heeft voor anderen wordt gezegend, omdat hij van zijn brood gaf aan de zwakke* (Spr. 22, 9).
De handoplegging waarmee Mosjè 'van zijn luister' op Jehosjoea legt, heet in het Hebr. *smicha* (handoplegging). Via smicha wordt de kennis van de Tora doorgegeven van geslacht op geslacht: 'Mosjè onze leraar ordineerde Jehosjoea met de hand, zoals er staat. *En hij legde zijn handen op hem en gebood hem.* En ook de 70 oudsten ordineerde Mosjè, en de Inwoning Gods rustte op hen (Num. 11:25). En de oudsten ordineerden weer anderen, enz., tot in de periode van de 2e Tempel. Sindsdien gaat de ceremonie niet meer gepaard met handoplegging, maar door toekenning van de titel 'rabbi' en de woorden 'Jij bent nu geordineerd en je bent gerechtigd recht te spreken in zelfs de zwaarste zaken' (Rambam, Hilchot Sanhedrin 4, 1-2). De naam *smicha bleef echter gehandhaafd. Een smicha had alleen het volle gewicht wanneer ze was toegekend in het land Israel. Een Babylonische smicha had beperkte geldigheid en leidde tot de titel rav* in plaats van *rabbi.* Na de ondergang van het land Israel als centrum van het Jodendom, achtte men de keten van de smicha gebroken, en werden zelfs leraren uit Israel niet meer als volledig geordineerd beschouwd. Een nieuwe vorm ontstond in de 14e eeuw in Duitsland. Rabbi Me'ier haLevi van Wenen vergde van kandidaten voor de funktie van rabbijn een *ketav smicha* ('smicha-brief') en kwalificatie als *morénoe* ('onze leraar'). Het gebruik breidde zich in de 15e eeuw uit tot Italië, en werd uiteindelijk ook in Polen aanvaard, waar grote geleerden zulke certificaten uitreikten aan jongere leerlingen die ze dit waard achtten. Later werd een onderscheid gemaakt tussen *hatarat hora'a* (recht een oordeel te vellen), in de wandeling eveneens *smicha* genoemd, en *morenoe* als eretitel voor geleerde of hooggeachte personen. Vandaag moet een kandidaat voor de funktie van rabbijn beschikken over een certificaat van *hatarat hora'a.* De formulering daarvan staat niet vast, maar bevat gewoonlijk de zin *joré joré, jadien jadien* ('hij mag zonder twijfel oordelen vellen').
(Cecil Roth, *Standard Jewish Encyclopedia*, 1962.) Zie ook p. 8.

Uit het gebedenboek

Balaks lofzang *Hoe goed zijn je tenten, Ja'akov, je woningen, Israel* (Num. 24:5) wordt gezegd bij het binnengaan van de synagoge (Dasberg sidoer p. 1). Volgens Targoem Jeroesjalmi zijn de 'tenten' de leerhuizen en de 'woningen' de synagoges. 'Voor Bil'ams ogen doemde een visioen op van de leerhuizen en synagoges, die steeds de bron en het geheim van Israels geestelijke kracht zijn geweest' (Hertz). Malbiem en Rav Kook zien in de 'tenten' en de 'woningen' twee aspecten van het Joodse leven. Malbiem: 'In de woestijn leefde het volk in tenten, bereid op te breken om het land te beërven en daar blijvende woningen te vinden'. Rav Kook: De tent drukt de hunkering uit de ladder van heiligheid hoger en hoger op te klimmen, verlicht te worden door het licht van de kennis Gods. De woning biedt de hunkerende ziel een veilige plaats om te rusten, en op adem te komen van haar hemelse verkenningen, die steeds weer gepaard gaan met de huiver het alles te verliezen en te dalen in plaats van te stijgen (*Olat Reiya* in onze bekortende parafrase).

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: Intermedia bv.
Postbus 4
2400 MA Alphen aan den Rijn
(01720-66855)
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