University of Groningen

De functie van parabels (mesjalim) in de Tanchuma

Nikolsky, Ronit

Published in:

NTT: Journal for Theology and the Study of Religion

DOI:

[10.5117/ntt2017.71.151.niko](https://doi.org/10.5117/ntt2017.71.151.niko)

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

2017

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Nikolsky, R. (2017). De functie van parabels (mesjalim) in de Tanchuma. *NTT: Journal for Theology and the Study of Religion*, 71(2), 151-168. <https://doi.org/10.5117/ntt2017.71.151.niko>

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

RONIT NIKOLSKY¹

De functie van parabels (*mesjalim*) in de *Tanchuma*

ABSTRACT

This article takes the narrative nature of parables seriously and looks at their role from this perspective. After theorizing the **cognition- and cultural role** of stories, four *meshalim* from the *Tanchuma Midrashim* are studied: ‘Grasshoppers in a jar’ (about the Tower of Babel), ‘Abraham’s circumcision’, ‘The baby on the table’ (about the sacrifice of Isaac), and ‘The calf and its mother’ (about Joseph and the Egyptian exile). The conclusion of this case study is that the role of *meshalim* is not to interpret the biblical text as such, but to change the audience’s attitude toward the biblical story. For this, the points of agreement between the *meshalim* and the biblical story need only be minimal. In order to effectuate this new attitude, the *meshalim* in the *Tanchuma Midrashim*, which are usually based on earlier *midrash* on the said biblical text, adopt these existing *midrashim* while at the same time transforming them into new stories that are more suitable for the *Tanchuma* audience. Usually this amounts to a ‘softening’ of the message of the existing, earlier *midrash*.

De autoriteit van verhalen

De ‘mythische cognitie’, een term afkomstig van Merlin Donald, ligt ten grondslag aan het verhaal als cultureel artefact. Mythische cognitie kan worden begrepen als de menselijke neiging om vat te krijgen op de realiteit door haar te begrijpen als een verhaal. Deze cognitieve vaardigheid ontwikkelt zich in de kindertijd; volwassenen in een moderne samenleving dienen haar te beheersen. Door het herkennen van actoren en episodes, causaliteit, (lineaire) tijd, en door het projecteren van de sociale werkelijkheid op een denkbeeldige tijdlijn die zich naar het verleden of de toekomst kan uitstrekken, wordt het mogelijk om de werkelijkheid om te vormen in een verhaal. Hieruit volgt een constructie van een biografisch zelfbeeld met levensverhaal dat zich ontwikkelt, en ook een beeld van de eigen sociale omgeving als een evoluerend ‘wezen’ met een geschiedenis.²

¹ Vertaling Eelco van Es.

² M. Donald, *Origins of the Modern Mind*, London – Cambridge 1991, 201–268. Er valt veel meer te zeggen over Donalds beschrijving van de mythische cognitie; hier wordt alleen genoemd wat noodzakelijk is voor een goed begrip van dit artikel. Korthals Altes bespreekt Donalds theorie vanuit een narratologisch-interpretatief kader: L. Korthals Altes, *Ethos and Narrative Interpretation: The Negotiation of Values in Fiction*, Lincoln 2014, 23–27.

Taal is geëvolueerd als wijdverspreid sociaal en individueel gereedschap om onze mythische cognitie te conceptualiseren en te externaliseren. Door taal kan een verhaal verbaal of schriftelijk geuit worden. De basisopzet van een vertelling bestaat uit een verteller die een verbeelde werkelijkheid creëert in de mentale wereld van de luisteraar; deze werkelijkheid kan mensen bevatten, maar ook situaties, sociale verhoudingen en emoties waartoe de luisteraar zich kan verhouden.³ Als cultureel artefact zijn verhalen goed in het voor zich innemen van de luisteraar omdat ze, zelfs wanneer ze zijn opgeschreven en niet mondeling verteld worden, impliceren dat een verteller en een luisteraar zich met wederzijdse instemming begeven in één ruimte.⁴ Ook worden verhalen ervaren als ‘betekenismakers’, omdat de luisteraar zich op basis van eigen ervaring een voorstelling kan maken bij de personages die voorkomen in een verhaal.⁵

De prominente sociale rol van verhalen komt voor een belangrijk deel voort uit hun ‘onderhoudende’ kwaliteit. Verhalen maken het mogelijk te onderhandelen over gedeelde waarden en zorgen dat leden van de groep worden gesocialiseerd in geaccepteerde ideologieën, en in houdingen ten opzichte van mensen en gebeurtenissen. ‘Onderhandeling’ (*negotiation*) betekent in deze context dat de luisteraars ondervinden dat de verhalen culturele waarden bevatten, en dat ze zich aangemoedigd voelen om deze voorgestelde waarden te meten aan die van henzelf.⁶

Verhalen in de rabbijnse literatuur

De functie van verhalen in de rabbijnse literatuur is gelijk aan die van verhalen in het algemeen: ze socialiseren de leden van een gemeenschap door expliciete of impliciete ideologieën, perspectieven en waarden te presenteren, en sporen de toehoorder aan deze te integreren in een individuele ‘semiosfeer’. De rabbijnse literatuur onderscheidt zich door een vertelcultuur die regelmatig gebruik maakt van de Bijbel en zijn verhalen en personages; de laatantieke variant van deze praktijk staat ook wel bekend als *midrasj*.

Binnen de verschillende genres van de *midrasj* wordt met de Bijbelse tekst gespeeld door de toepassing van verschillende poëtische technieken. De intentie is hierbij om zowel de autoriteit van de Bijbel te behouden, als om de

³ Korthals Altes, *Ethos*, 27–28. Zie ook J. Gavins, *Text World Theory: An Introduction*, Edinburgh 2007, 18–33.

⁴ Gavins, *Text World Theory*, 8–10.

⁵ S. Keen, *Narrative Form, Revised and Expanded Second Edition*, Hampshire enz. 2015, 56–71.

⁶ Korthals Altes, *Ethos*, 27. Korthals Altes besteedt veel aandacht aan opvattingen over de ‘onderhandeling’ (‘negotiation’) tussen lezer en narratief. Mijn gebruik van de term sluit goed aan bij de tweede (‘literary works (...) constitute scenes in which the tensions of their times are represented and dealt with’), en derde opvatting (‘the mental gymnastics involved in individual textual interpretation’) die Korthals presenteert.

Bijbelse verhalen relevant te houden voor de bestaande gemeenschap. Naast de *mesjalim* (parabels) moeten we, in de context van dit artikel, tot de genres van de *midrasj* ook de *narratieve uitwerking* en het *proëmium* (*petichta*) rekenen.

In de *narratieve uitwerking* wordt het Bijbelse verhaal uitgebreid met een nieuwe passage zodat de boodschap van het verhaal past bij de behoeften van een bestaande gemeenschap. Deze uitbreiding laat zich typeren door het voortborduren op formele kenmerken van de Bijbelse tekst. Doordat deze kenmerken samengevoegd worden met soortgelijke vormen die we elders in de Bijbel (en dus in een andere context) aantreffen, komt een nieuwe interpretatie tot stand.⁷

Het *proëmium* combineert op artistieke wijze het eerste vers van een passage uit de Schrift met een ander Bijbels vers, waarbij beide samengevoegd worden zodat er een nieuw coherent narratief ontstaat.⁸

Deze twee genres zijn nauw verbonden met de Bijbelse tekst; ze gebruiken een Bijbelse passage om een andere passage te verhelderen. De exegetische doorkruist soms de inhoud en context van een te behandelen passage, en lijkt daarom moeilijk te verantwoorden met het oog op het heilige karakter van de tekst. Voor de rabbijnen zijn dergelijke technieken echter volstrekt geoorloofd, omdat zij de Bijbel beschouwen als één coherente tekst waarvan de delen elkaar kunnen verhelderen.⁹ De nieuwe narratieven die in deze exegetische ontstaan worden beschouwd als reeds impliciet aanwezig in de Bijbelse tekst – deze wordt dus niet wezenlijk gemanipuleerd of veranderd, maar hij blijft intact.¹⁰ Wat betreft inhoud en ideologie stemt deze rabbijnse praktijk de Schrift dus af op een eigen publiek.

De *mesjalim* gaan heel anders te werk. Hierin wordt niet geput uit de Bijbel, maar wordt houvast gezocht in het gebruik van een niet-Bijbels verhaal, met het doel om delen van een Bijbels narratief te verhelderen. Dit verhaal van elders moet gemakkelijk te herkennen en te begrijpen zijn door het publiek.¹¹

⁷ J. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, Cambridge enz. 1990, 3–5.

⁸ Over het proëmium, zie J. Heinemann, 'The Proem in the Aggadic Midrashim: A Form-Critical Study', *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971), 100–122; D. Stern, *Parables in Midrash, Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge 1994 (herziene versie), 159–166.

⁹ Y. Fraenkel, *Darkei ha'aggadah vehamidrash*, Tel-Aviv 1996 [Hebreeuws], 161–163.

¹⁰ J. Levinson, *The Twice Told Tale: A Poetics of the Exegetical Narrative in Rabbinic Midrash*, Jeruzalem 2005 [Hebreeuws], 47. De rabbi's doen hun best het verhaal niet in zijn geheel te vertellen, het gefragmenteerd te laten. Zie Y. Elbaum, 'From Sermon to Story: The Transformation of the Akedah', *Prooftexts* 6:2 (1986), 97–116.

¹¹ Over de bekendheid van de *mesjalim*-verhalen, zie Fraenkel, *Darkei*, 326: een voorwaarde voor een geslaagde *masjal* is de presentatie van een plot dat aansluit bij de leefwereld van de luisteraar. D. Boyarin, 'Interpreting in Ordinary Language: The Mashal as Intertext', in D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington enz. 1994 (eerste paperback editie), gebruikt, met Kermode, het concept *fabula* om

Hoe verhouden *mesjalim* zich tot interpretatie?

Boyarin heeft beargumenteerd dat de uiteindelijke functie van de *mesjalim* er in bestaat om verhalen, die letterlijk in de Bijbel staan, te verhelderen. Hiermee dienen ze een andere functie dan, bijvoorbeeld, de parabellen van het Nieuwe Testament die een probleem uitleggen dat zich niet in een tekst maar in de realiteit afspeelt.¹²

We kunnen ons afvragen wat nu precies de functie van de *masjal* is, wanneer deze een verhaal levert over een al bestaand verhaal. Wat voegt hij precies toe? Mijn suggestie, die ik verder in dit artikel zal uitwerken, is dat de *masjal* niet wordt ingezet om het Bijbels narratief op een of andere manier aan te vullen, uit te leggen of te interpreteren, zoals Boyarin en vele anderen menen. In plaats daarvan dient hij om een bepaalde ideologische of emotionele houding af te dwingen bij het publiek ten opzichte van het originele verhaal.¹³ Deze opvatting van de functie van de *mesjalim* benadrukt de sociale functie van verhalen. Deze worden opgevat als plaatsen waar de traditie en de heersende waarden met elkaar vermengd worden [*blending*].¹⁴

Zo opgevat, hoeft de *masjal* weinig te raken aan het Bijbelse verhaal, maar net genoeg om het publiek in staat te stellen met de nieuw verworven houding het Bijbelse origineel te benaderen.¹⁵ Daarom is het volgens mij geen toeval dat de parallellen tussen het verhaal in de *masjal* en het Bijbels origineel zelden perfect zijn. Dit is ook niet nodig, aangezien de twee verhalen alleen maar met elkaar te maken hebben voor zover het ene verhaal dient om de houding van

de culturele kennis van verhaalstructuren te duiden (85–86, en 88 ‘*mesjalim* (...) are themselves a corpus of well-known narrative themes’), terwijl Stern overweegt, in overeenstemming met Peter Brooks’ discussie van de geschiedenis van Freudiaanse casus, de termen *fabula* en *suzhet* te gebruiken wanneer we de relatie tussen *masjal* en *nimsjal* proberen te beschrijven. Zie ook Sterns sterke analyse van stereotypes in *mesjalim*, en zijn weigering om koning-*mesjalim* te historiseren op 19–23, alsook zijn weerstand tegen Boyarins begrip ‘oerverhaal’ (‘stock story’).

¹² Boyarin, *Intertextuality*, 81–82.

¹³ Fraenkel, *Darkei*, 326, noemt verveling als motief om de *mesjalim* toe te voegen. Alhoewel elke publieke spreker moet investeren in de aandacht van zijn publiek, ben ik van mening dat, althans in sommige gevallen, de sprekers tijdens bijeenkomsten in de synagoge eropuit zijn om betekenis te creëren en niet enkel een publiek te vermaken.

¹⁴ Zie voetnoot 3 hierboven, en ook Boyarin over de functie van de Bijbelse exegese: *midrasj* is ‘not a free individual response to the text, but one which is constrained by a very specific ideology’ (*Intertextuality*, 92).

¹⁵ Ik gebruik de term ‘blend’ of ‘vermenging’ hier, maar dit betekent niet dat ik hier de ‘conceptual blending’ theorie van Fauconnier en Turner volledig toepas op de teksten die ik hieronder analyseer (G. Fauconnier, M. Turner, ‘Blending as a Central Process of Grammar’, in A. Goldberg (red.), *Conceptual Structure, Discourse, and Language*, Cambridge 1996, 1–23; G. Fauconnier, M. Turner, ‘Conceptual Blending, Form and Meaning’, *Recherches en communication* 19 (2003), 58–86). Ik geloof niet dat er in deze verhalen een volledige ‘blend’ of ‘blended space’ tot stand wordt gebracht; integendeel, de *masjal* houdt het originele, Bijbelse verhaal juist intact, en probeert de houding van het publiek ten opzichte van dat verhaal te begeleiden.

het publiek ten opzichte van het andere verhaal te bepalen. Dit ondervangt een kritiek die door vele wetenschappers is geuit: dat niet alle elementen van de *masjal* noodzakelijk kunnen worden gerelateerd aan de Bijbelse tekst.¹⁶

Masjal, nimsjal, midrasj en de Bijbel

Voordat we wat voorbeelden gaan bekijken, is er nog een punt dat in ogenschouw genomen moet worden. Zoals eerder genoemd: vele rabbijnse *mesjalim* becommentariëren bestaande verhalen, maar deze zijn niet Bijbels. In veel gevallen, zeker in de *mesjalim* uit *Tanchuma-Yelammedenu*, verwijst de *masjal* naar de *midrasj*, de rabbijnse interpretatie van de Bijbel. De *midrasj* levert een verhaal over de Bijbel, en de *masjal* een verhaal over de *midrasj*. Dit gegeven, hoewel erkend door wetenschappers, wordt vaak buiten beschouwing gelaten bij de nadere bestudering van de *mesjalim*.¹⁷ Lieve Teugels heeft recentelijk wel onderzoek gedaan naar dit fenomeen, waarbij ze specifiek heeft gekeken naar de *mesjalim* in de *Mekhiltot*. Ze beschouwt dit type *mesjalim*, die ondergeschikt zijn aan een voorafgaande *midrasj*, een subvorm van de *midrasj*.¹⁸

Zo komen we bij de *nimsjal*. Dit is een verklarende alinea die vaak wordt toegevoegd aan de *masjal*. De *nimsjal* verklaart hoe de Bijbelse tekst begrepen moet worden met het oog op het tot dan toe gezegde. In de *nimsjal* wordt de *midrasj*, die wordt begrepen door de *masjal*, weer teruggekoppeld naar de Bijbelse tekst.¹⁹

¹⁶ Fraenkel, *Darkei*, 335–337, beschrijft dat de *masjal* en *nimsjal* elkaar verklaren. Hij citeert voorbeelden waaruit blijkt dat bepaalde elementen van de *masjal* niet gespiegeld kunnen worden in het originele verhaal. Zie ook Stern, *Parables*, 77.

¹⁷ Eerdere auteurs benoemen dit feit, maar gaan er niet dieper op in; vergelijk Fraenkel, *Darkei*, 324 (over retorische *midrasjim*: ‘the darshan sees the tension between the two parts of the verse as resulting from cause and effect [relations] (...) the mashal interprets the tension (...) he (the author, R.N.) develops in the mashal new ideas to the darasha’); Boyarin (90).

¹⁸ In een nog ongepubliceerde studie heeft Teugels het in de conclusies over de ‘base situation’. Die ‘base situation’ kan de volgende dingen zijn: ‘a biblical verse; something related in a biblical text; a conflict in real life; a vision of a future or better life, etc.’ Zie L.M. Teugels, ‘Talking Animals in Parables: a contradiction in terminis?’ in E. Ottenheijm e.a. (red), *Parables in Changing Contexts. Interreligious and Cultural Approaches to the Study of Parables*, Leiden. Zie ook L.M. Teugels, *The Meshalim in the Mekhiltot: An annotated edition of the meshalim in Mekhilta de Rabbi Ishmael and Mekhilta de Rabbi Shimon bar Yochai*, Tübingen (in publicatie), ‘Introduction’, secties 2.10.5-7, en een recente blog van Teugels over dit gegeven: www.parabelproject.nl/masjal-en-midrasj-hoe-zit-dat-precies/. Mijn bevindingen als het gaat om de parabel in *Tanchuma Yelammedenu* verschillen hiervan; dit is echter stof voor een andere studie.

¹⁹ De *nimsjal* is, volgens sommige wetenschappers, niet een noodzakelijk onderdeel van de *masjal*, en ze wordt niet altijd aangetroffen in de bronnen (Boyarin, *Intertextuality*, 82; Stern 17, 69–71); Teugels, *The Meshalim in the Mekhiltot*, stelt vast dat *nimsjalim* relatief veel voorkomen in Tannaitische *mesjalim*.

Dit is het raamwerk waarbinnen ik hieronder de functie van de *mesjalim* in de rabbijnse literatuur zal benaderen. De gebruikte voorbeelden hierbij stammen alle uit het corpus van de late *midrasj Tanchuma-Yelammedenu*. Dit corpus werd gemaakt tussen de vijfde en de achtste eeuw n.C. in het land Israël. De latere delen werden waarschijnlijk toegevoegd in Zuid-Italië.²⁰ Bij de analyse van de voorbeelden ga ik eerst in op het verhaal uit de *midrasj*, gevolgd door het bijbehorende verhaal uit de *masjal* en zijn ‘blend’ en boodschap. Vervolgens beschouw ik hoe de *masjal* een veranderende houding ten opzichte van de *midrasj* suggereert. Indien er ook sprake is van een *nimsjal*, zal ik aantonen hoe deze toevoeging de *midrasj* opnieuw integreert in het Bijbelse verhaal. Het is niet mijn bedoeling een volledige analyse van de voorbeeldteksten te geven, maar om de functie van de *midrasj* en de *masjal* in de *Tanchuma*, die zich vaak baseert op eerdere rabbijnse literatuur, nader te belichten.

‘Sprinkhanen in een pot’

Het eerste voorbeeld laat goed zien hoe de *masjal* haar uitwerking heeft op de houding van het publiek; verder lijkt hij geen interpreterende rol te vervullen.

[1] ‘En het hele land was één taal’ (Gen. 11:1). Wat staat eerder hierover geschreven?

‘Dit zijn de families van de zonen van Noach’ (Gen. 10:32). En later – ‘en de gehele aarde bestond uit één taal en één spraak’ (Gen. 11:1).

[2] Salomo sprak: ‘Al stamp je een dwaas in een mortier met een vijzel [zal zelfs in de tussenpoos zijn domheid hem niet verlaten]’ (Spreuken 27:22) [Dit betekent] dat wanneer iemand de dwaas slaat, en hij de vijzel heft om hem neer te laten komen, hij (de dwaas) de eerste (slag) al weer vergeten is. ‘In de tussenpoos’, wanneer hij de vijzel heft, is [de eerdere slag] alweer vergeten: zelfs in dit geval ‘wil zijn domheid hem niet verlaten.’

[3] Een andere verklaring: ‘Al stamp je een dwaas in een mortier’. R. Nehemiah s/o R. Shmuel bar Nachman zei: Waar lijken ze op? Op een volle pot, waar sprinkhanen op zijn geklommen. De eerste sprinkhaan viel erin, de tweede viel, en de derde viel. De tweede leerde niet van de eerste, en de derde niet van de tweede.

²⁰ M. Bregman, *The Tanchuma Yelammedenu Literature: Studies in The Evolution of the Versions*, Piscataway 2003, 183–188. De drie werken die behoren tot de *Tanchuma Midrashim* in strikte zin zijn de ‘Gedrukte’ *Tanchuma* (de standaard versie), *Tanchuma Buber* (gepubliceerd van een manuscript door Solomon Buber, Wilna 1885), en *Yelammedenu* fragmenten gepubliceerd door Jacob Mann in *Yalkut Talmud Torah*, Cincinnati 1940. De laatste behoren tot de vroegste strata van de *Tanchuma* literatuur.

[4] Zo zijn de kwaden: De eerste verzamelt moed en valt, en de tweede leert niet van de eerste.

[5] Aldus kwam de generatie van Enosj op en zij riepen afgoden aan, zoals daar staat ‘toen begon men de naam van de Heer te roepen’ (Gen. 4:26). Wat deed God? Hij riep de zee en deze waste hen weg, zoals daar staat ‘Hij roept het water van de zee op en giet het uit over het land’ (Am. 5:8). De generatie van de vloed stond op en ontgriefde God, zoals daar staat ‘zij spraken tot God: “laat ons met rust”’ (Job 21:14). En ze leerden niet van de generatie van Enosj. Daarom – ‘Al stamp je een dwaas in een mortier.’ En dit is de generatie van de Toren van Babel, die de Ene van deze Wereld vervloekt, zoals daar staat ‘en het hele land bestond uit één taal.’²¹

*De midrasj: probleem en oplossing*²²

Deze *midrasj* [1] bouwt voort op het vers ‘En het hele land was één taal’ (Gen. 11:1). Zij bespreekt de opeenvolging van Bijbelse verhalen: de zondvloed en de Toren van Babel. Beide verhalen vertellen over de zonden van de mensheid en de rampzalige straffen die daarop volgen.²³ In de oudere rabbijnse literatuur wordt de vraag gesteld waarom de latere generaties niet hebben geleerd van eerdere ervaringen die erop wijzen dat zonde alleen maar kan leiden tot zware straffen.²⁴

Vervolgens stelt de *Tanchuma* een proëmium voor [2], waarin dit vers wordt verbonden met een vers uit Spreuken dat gaat over dwazen: ‘Als je een dwaas in een mortier stampt zal hij daar niets van leren, en zelfs tijdens het korte ogenblik wanneer de vijzel wordt geheven, zal de dwaas zijn slechte gewoonten weer opnemen’. De *masjal* is uniek in de *Tanchuma*, maar een soortgelijk proëmium treffen we ook aan in eerdere rabbijnse literatuur, met name in *Genesis Rabba*.²⁵ De *midrasj* in de *Tanchuma*, die gebaseerd is op oudere rabbijnse literatuur, suggereert dat dwaasheid de reden is dat de ene generatie niet leert van de ervaringen van de vorige.

²¹ *Tanchuma Buber*, Noah 24 (volume 1, 52).

²² In het volgende zal ik regelmatig citeren uit de *Midrasj Genesis Rabba*. Deze is beschikbaar in twee edities, de traditionele editie, Wilna 1545; en de editie van Theodor-Albeck: Julius Theodor and Chanoch Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, Jerusalem 1965.

²³ Deze passage richt zich in het bijzonder op de taal: hoe kan het dat er in de Bijbel sprake is van een uniforme taal voor iedereen, nadat het volk in naties is verdeeld? Dit wordt al eerder in de rabbijnse literatuur besproken. Deze passage is te vinden in *Genesis Rabba* (Wilna) Noah, 38:9. Hier wordt beweerd dat de uniforme taal een mogelijkheid was die God aan de mensheid bood om de eigen zonden te berouwen. Andere bronnen (*t. Sotah* hoofdstuk 3, halakha 10 [editie Lieberman]; *Sifre Deuteronomium* Aqev 43:16 en Haazinu 318:15) bespreken de uniforme taal en het ‘zitten’ in Shinar als de mogelijkheidsvoorwaarde voor het rebelse bouwen van de Toren van Babel.

²⁴ *Genesis Rabba* (Theodor-Albeck) Noah 38:11(1).

²⁵ *Genesis Rabba* (Theodor-Albeck) Noah 38:1; (Wilna) Noah 38:2.

De masjal en de midrasj

De *masjal* [3] vertelt over sprinkhanen die een voor een op een pot klimmen en erin vallen, waarbij geen enkele leert van zijn voorganger. De belangrijkste beweging die in de *masjal* wordt gemaakt is de associatie van de dwazen uit de *midrasj* met sprinkhanen. Door de hoofdpersonen van het verhaal voor te stellen als sprinkhanen wordt de menselijkheid van deze dwazen weggenomen. Wanneer we ons de hoofdpersonen voorstellen als insecten, wordt ons medelijden met hen gedeeltelijk weggenomen, en daarmee onze mogelijke afkeer van degene die hun verwoesting heeft veroorzaakt: God.

De nimsjal

De *nimsjal* [4] verandert het verhaal van de *masjal* nog meer, stellend dat ‘zo de kwaden zijn’. Op deze wijze worden de sprinkhanen weer verbonden met de mens: de term ‘kwaden’ wordt in de Byzantijnse rabbijnse literatuur gewoonlijk gebruikt om niet-Joden aan te duiden – hier wordt dus vermoedelijk verwezen naar de christenen. Een nadere uitleg [5] verbindt hen weer met de Bijbelse tekst maar dit gebeurt incoherent en met verwijzingen naar eerdere literatuur. Deze passage lijkt een latere toevoeging aan de *Tanchuma* te zijn.²⁶

Dit eenvoudige voorbeeld toont de functie van de *masjal* als een middel om de houding van het publiek te beïnvloeden. In de originele tekst is niets te vinden dat de parallel met sprinkhanen zou aanmoedigen. Dit nieuwe beeld dient enkel om het publiek te helpen de traditie te verteren, en het in staat te stellen haar op te nemen in de eigen betekenishorizon.

‘De besnijdenis van Abraham’

Het volgende voorbeeld toont aan hoe de *masjal* een specifieke houding ten opzichte van een verhaal aanmoedigt. In dit geval is het duidelijk dat de *masjal* verwijst naar een verhaal uit de *midrasj* en niet uit de Bijbel.²⁷

[1] Abraham zat en vroeg zich af hoe hij besneden zou worden, daar [God] hem gezegd had ‘ik zal mijn verbond tussen mij en jou tot stand brengen’ (Gen. 17:2).

[2] Wat staat gelijk hierna vermeld? [Er staat] ‘Abram viel op zijn gezicht’ (Gen. 17:3). Toen hij op zijn gezicht viel, gebaarde God naar die plaats, en de aarde prikte hem en hij was besneden. Daarom staat geschreven ‘en God bleef met hem praten: ‘dit is mijn verbond met jou’’ (Gen. 17: 3–4) – je bent al besneden. En er staat ‘op

²⁶ Het Hebreeuwse woord voor ‘Heer’, *Elohim*, dat een meervoudsvorm is werd in de vroege rabbijnse cultuur negatief opgevat: men meende dat mensen de namen van afgoden gingen aanroepen. Zo, met betrekking tot Gen. 4:26: ‘Toen begonnen mensen de naam van de Heer aan te roepen’, in de Targums; in *Mechilta van Rabbi Isjmaël, Bachodesj* 6; en in *Sifre Deuteronomium* 43 (zie Steven Fraade, ‘Enosh and his Generation’, in Michael Stone en Theodore Bergren (red.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, 59–86, 75).

²⁷ *Yelamdenu* over Gen. 17:4, zie Mann, *Yalkut Talmud Torah* nr. 78, 45a-b.

deze dag zelf werd Abraham besneden' (Gen. 17:26). Er staat niet '[iemand] besneet Abraham' maar 'werd besneden' [een voltooide handeling].

[3] Een parabel. [Dit lijkt] op een vriend van de koning die de dochter van de koning wilde trouwen, maar hij was te verlegen om dit te vertellen, en wist niet wat te doen. De koning begreep wat hem bewoog en sprak tot hem: 'Wat wil je? Hier, mijn dochter is in jouw huis.'

[4] Aldus Abraham: Toen God tot hem zei 'ik zal mijn verbond tussen jou en mij bevestigen', werd hij verlegen en viel op zijn gezicht, en neergezegen bleek hij besneden. Dit wordt bedoeld met 'zie hier, mijn verbond is met jou'.

De midrasj

Het probleem dat de *midrasj* probeert op te lossen komt voort uit drie opeenvolgende verzen in Genesis. In het eerste vers vinden we Gods uitspraak dat Hijzelf het verbond tot stand zal brengen ('Ik zal mijn verbond tussen mij en jou maken', Gen. 17:2); in het tweede valt Abraham op zijn gezicht (Gen. 17:3); in het derde wijst God op een voltooide besnijdenis ('dit is mijn verbond met jou', Gen. 17:4). De Bijbelse tekst vertelt niet wanneer en hoe de besnijdenis plaatsvond, dus hoe kan God er dan op wijzen?

Het antwoord wordt gegeven in de narratieve uitweiding [2]. Abraham vroeg zich af hoe hij het goddelijk bevel zou gaan uitvoeren en viel op zijn gezicht. Op dit precieze moment spoorde God de aarde aan om Abraham te besnijden. Zodoende kon God in een volgend vers wijzen op een reeds voltrokken besnijdenis.

De masjal en de midrasj

De parabel [3] vertelt over een vriend van de koning die wil trouwen met de koningsdochter, maar te verlegen is om dit ter sprake te brengen. De koning, die de gevoelens van zijn vriend kan peilen, stelt vast dat zijn dochter al deel uitmaakt van het huishouden van zijn vriend.²⁸

De manier waarop elementen hier met elkaar worden verbonden is typerend voor de rabbijnse literatuur: de koning wordt geassocieerd met God, en Abraham met de vriend. Abrahams verbazing in het verhaal uit de *midrasj* wordt verbonden met de verlegenheid van de vriend van de koning in de *masjal*. Verlegenheid en verbazing zijn verschillende emoties, maar wat ze delen is dat ze de persoon die ze overvallen weerhouden te handelen.

Met deze mengvorm stelt de *masjal* de toehoorder in staat een alternatief begrip van het verhaal uit de *midrasj* te ontwikkelen: de besnijdenis wordt nu

²⁸ Het taalgebruik is wat vreemd hier. Het spreken over een huwelijk is waarschijnlijk een eufemisme voor seksueel verlangen en consummatie buiten het huwelijk.

bezien vanuit de emoties en houding die een man ervaart wanneer hij zijn geliefde bemint.

Beide verhalen draaien om het mannelijk geslachtsorgaan. In de *midrasj* wordt de besnijdenis beschreven als een wonder, maar als we ons dit verhaal werkelijk voorstellen is het een traumatische gebeurtenis. De *masjal* daarentegen benadert het mannelijk lid als een bron van genot. Deze associatie is niet expliciet in de tekst aanwezig, maar we kunnen aannemen dat een groot deel van het publiek haar moeiteloos herkent.

De *masjal* biedt dus een zekere emotionele troost. Aannemelijk is dat de verschrikking van de aanschouwende Abraham die op zijn gezicht valt en op wonderbaarlijke maar traumatische wijze wordt besneden de aanleiding vormde om de *masjal* te maken. Terwijl de *midrasj* zich bekommert om het ondervangen van onduidelijkheden in het Bijbelse verhaal (daar staat niet wie de besnijdenis uitvoerde) en wellicht ook om een *halachisch* probleem, blijft de *midrasj* een afschrikwekkend verhaal.²⁹ De *masjal* suggereert echter een alternatieve houding ten opzichte van besnijdenis door deze te beschouwen in de context van een huwelijk tussen geliefden en het seksuele genot dat daaruit kan volgen. Zo wordt het verhaal uit de *midrasj* geassocieerd met handelingsbekwaamheid, vriendschap en lichamelijk genot.

De nimsjal

De *nimsjal* [4] brengt de *masjal* weer in verband met het Bijbelse verhaal. Hier wordt uitgelegd dat de besnijdenis waarnaar wordt verwezen in Gen. 17:4 inderdaad plaatsvond, omdat Abraham besneden werd toen hij van verlegenheid op zijn gezicht viel. Door te verwijzen naar verlegenheid (zoals in de *masjal*), in plaats van naar verbazing (zoals in de *midrasj*), houdt de *nimsjal* bij de lezer of luisteraar het zachtere verhaal uit de *masjal* levend, en niet de hardvochtige versie uit de *midrasj*. Deze beweging, waarbij vrij hard, eerder bestaand *midrasj*-materiaal zachter wordt gemaakt, kan wijzen op een nieuwe culturele context waarin de *Tanchuma* tekst zich ontwikkelde en waarbij de *midrasj* zich verplaatste van de academie naar synagoge. De oorspronkelijke functie van de *midrasj* was om de *halachische* vraag te beantwoorden wie Abraham had besneden. De oplossing die daar gegeven wordt, dat Abraham op miraculeuze wijze besneden was door de aarde, is vrij hard. Deze oplossing moet ontstaan zijn in de context van de Joodse academie, de *beit midrasj*, die zich richtte op het vastleggen van *halachische* regels.

²⁹ Halachische en minder halachische bronnen stellen de vraag wie er een besnijdenis moet uitvoeren. In *p. Kidushin* 19a, hoofdstuk 1, halacha 7 en *b. Kidushin* 29a staat dat een vader zijn zoon moet besnijden. *Targum Pseudo-Jonathan* op Gen. 17:13 suggereert dat alleen een besneden persoon een ander mag besnijden. In *Genesis Rabba* (Wilna) Lekh Lekha 48:9 staat dat Abraham zichzelf besneed: in dat geval zou hij aan geen van beide bovenstaande voorwaarden hebben voldaan.

Omdat de *masjal* deze harde maatregel verzacht, suggereer ik dat de auteur iemand was die de oorspronkelijke *midrasj* wel kende, maar deze meer toegankelijk wilde maken een nieuwe publiek: de minder geschoolde toehoorders in de synagoge.

‘Ik wil een zuigeling op mijn tafel’

Deze *masjal* draait om het verhaal over het vastbinden van Isaäk.³⁰

[1] Iets anders: ‘En het was na deze zaken’ (Gen. 22:1).

Er is een ander vers: ‘Ik zal mijn verbond niet ontheiligen, noch zal ik veranderen wat ik eerder heb gezegd’ (Ps. 89:35).

Rabbi Aha legde [het vers uit de Psalmen] uit: ‘Ik zal mijn verbond niet ontheiligen’ dat ik met Abraham heb gesloten zoals ik hem dat heb gezegd: ‘want door Isaäk zal je nageslacht naar jou genoemd worden’ (Gen. 21:12). ‘Noch zal ik veranderen wat ik eerder heb gezegd’ toen ik eerder tegen hem zei ‘Neem [je zoon, je enige zoon, van wie je houdt, Isaäk, en ga naar het land van Moriah; en bied hem daar aan voor een brandoffer op een van de bergen die ik je zal wijzen]’ (Gen. 22:1).

[2] Een parabel. Waar lijkt dit op?

Op een koning die tot zijn geliefde sprak: ‘Ik wil een kleine zuigeling op mijn tafel zien’. Zijn geliefde ging meteen en bracht zijn zoon en plaatste deze op de tafel voor de koning, en ze ging en bracht een zwaard om het kind te doden.

De koning schreeuwde en zei tegen hem: ‘wat ga je doen!’

Hij zei: ‘Zei je niet tegen mij ‘Ik wil een kleine zuigeling op mijn tafel zien?’’

Hij zei: ‘Ik bedoelde een levende zuigeling, zou je denken dat ik een dode bedoelde?’

[3] Aldus sprak de Heilige die Gezegend is tot Abraham ‘neem je zoon’ (Gen. 22:2).

Abraham zei tegen hem: ‘zei u niet tegen mij ‘neem...’?’

Hij (i.e. God) zei: ‘Droeg ik je op om hem te doden?’

Dit wordt bedoeld met ‘Ik zal mijn verbond niet ontheiligen, noch zal ik veranderen wat ik eerder heb gezegd’ (Ps. 89:35).

De midrasj

De *midrasj* is een proëmium dat het contrast weergeeft tussen twee Bijbelse situaties: de eerste is de opeenvolging van episodes in Genesis waarin God eerst

³⁰ *Tanchuma Buber*, vaYera 40 (vol. 1, 108).

Isaäk aanwijst als de zoon door wie Abraham tot een volk zal uitgroeien, en daarna Abraham vraagt om zijn zoon te offeren; de tweede is het vers in Psalm 89:35 dat stelt dat God nooit terugkomt op zijn woorden. Het probleem dat hier aan de orde wordt gesteld is niet de verschrikking een zoon te moeten offeren, maar het theologische probleem van God die terugkomt op zijn belofte. Opnieuw is het zo dat dit probleem niet per se afkomstig is uit de Bijbelse tekst zelf – waar het verhaal van het offer gepresenteerd wordt als een beproeving voor Abraham – maar dat zijn oorsprong vindt bij de schrijvers van de *midrasj*.³¹ De *midrasj*, die we reeds in *Genesis Rabba* aantreffen, vertelt het Bijbelse verhaal opnieuw, waarbij de Hebreeuwse uitdrukking ‘omhoogbrengen voor een brandoffer = offeren’ (העלהו לעולה) wordt gelezen als eenvoudigweg ‘omhoogbrengen’ (העלהו), om daar dan een (ander) brandoffer (עולה) te brengen. De *Tanchuma* houdt deze vondst aan in een *masjal* van dezelfde strekking.³²

De masjal en de midrasj

In de *masjal* wordt verteld dat, nadat de koning heeft gevraagd om een klein kind op zijn tafel te brengen, de vriend van de koning hem zijn zoon brengt, hem op de tafel legt, en een mes gaat halen om het kind te doden. Op dat moment roept de koning dat het nooit zijn intentie was dat het kind op zijn tafel gedood zou worden.³³

De *masjal* ‘vermengt’ God, Abraham en Isaäk met de koning, de vriend en de zuigeling; het tafereel van het offer wordt verplaatst naar de tafel.

Het is overduidelijk dat de *masjal* over de *midrasj* gaat, aangezien het theologische probleem dat in de *midrasj* aan de orde wordt gesteld, in de Bijbelse tekst niet bestaat. De *masjal* lost dit probleem op een andere manier op dan de *midrasj*: de *midrasj* negeert de eigenlijke betekenis van de tekst en maakt gebruik van een taalkundig foefje; de *masjal* drukt uit wat geleerd kan worden uit het verhaal uit de *midrasj*, namelijk dat God niet vroeg Isaäk te offeren. Ook

³¹ *Genesis Rabba* VaYera 56:8 (ook in the Wilna editie).

³² De *masjal* die we in een van de manuscripten van *Genesis Rabba* aantreffen is waarschijnlijk het resultaat van de tussenkomst van een latere scribent die beïnvloed werd door de *Tanchuma*.

³³ Een versie met een pauw in plaats van een baby treffen we aan in *Aggadat Bereshit*, de editie van Buber 31:1. Voor een vertaling zie Teugels, *Aggadat Bereshit. Translated from the Hebrew with an Introduction and Notes*, Leiden 2001, 95); in deze versie wijst de koning af de pauw te slachten, en biedt hij aan in plaats daarvan een fazant te nemen, suggererend dat de pauw Isaäk is en de fazant de ram uit het Bijbelse verhaal. De versie in de *Tanchuma* lijkt het origineel te zijn, omdat het beter aansluit bij de *midrasj*, waar de fazant niet terug te vinden is – de *midrasj* bevraagt alleen Gods intrekking van zijn belofte. Het is in dit geval ook niet duidelijk waarom de pauw nu juist niet gegeten mag worden, en de fazant wel. De parallellen hoeven niet noodzakelijke te worden uitgewerkt, zoals toegelicht in de inleiding. Daarbij ligt het minder voor de hand om zowel de pauw als de fazant door een baby te vervangen, terwijl de omgekeerde beweging, waarbij de vogels de plaats innemen van de zuigeling, het schokkende beeld uit de *masjal* verzacht (zoals voorgesteld door Teugels, *Aggadat Bereshit*, 95).

benadrukt hij de absurditeit van het idee een kind te vermoorden. Dit doet de *masjal* door een huiselijk tafereel te schetsen met een zuigeling, dat wezenlijk verschilt van de offerscene in het Bijbelse verhaal en de *midrasj*.

Zowel de *midrasj* als de *masjal* gaan voorbij aan de verfijnde narratologische techniek in de Bijbelse tekst, waarbij het publiek weet dat Gods verzoek een test inhoudt, terwijl Abraham dat niet weet. Daardoor kan het verhaal van Abrahams gehoorzaamheid verteld worden. De *masjal* is meer eenduidig in de manier waarop zij de afschrikwekkende scene in de Bijbel afwijst, zelfs wanneer het enkel om een test zou gaan.

De nimsjal

De *nimsjal* integreert de boodschap van de *masjal* weer in de Bijbelse tekst, en presenteert een hervertelling van het Bijbelse verhaal, door de schreeuw van de koning te vermengen met de schreeuw van de engel. Zo roept de *nimsjal* voor de luisteraar zowel het verhaal van de *masjal*, dat gebaseerd is op het idee van de *midrasj*, als het verhaal uit de Bijbel op.

‘Het kalf en zijn moeder’

Dit voorbeeld gaat over de kinderen van Israël die naar Egypte gaan, en over Jozef, zoon van Jakob, die de eerste was om weg te trekken. De rabbijnse literatuur die voorafgaat aan de *Tanchuma* presenteert Jozef op een negatieve manier; de *masjal* verandert dit door positievere beeldspraak te gebruiken.³⁴ Dit voorbeeld komt van *Midrasj Yelamdenu*, die zoals gezegd behoort tot de vroegste strata van de *Tanchuma* literatuur.³⁵

[1] En Jozef werd naar Egypte gevoerd (Gen. 39:1). Als de Heilige die Gezegend is, iets wil uitvoeren, gebruikt Hij een boodschapper, want er staat ‘En het zal gebeuren op die dag, waarop de Heer naar de vliegen zal fluiten’ (Jes. 7:18), alsook naar wespen en kikkers en dieren.

[2] Begrijp dus goed dat toen Hij de uitspraak wilde waarmaken: ‘Weet [dat uw nageslacht een vreemde zal zijn in een land dat het hunne niet is, en dat het hen zal dienen; en zij zullen hen vierhonderd jaar teisteren]’ (Gen. 15:13), hij de kleinere van zijn stammen als zijn boodschapper gebruikte; [eerst] werd Jozef aan Egypte verkocht, [en toen] reisden Jakob en zijn zonen af naar Egypte om de rekening te betalen. Daarom staat geschreven dat ‘Jozef naar Egypte werd gevoerd’ (Gen. 39:1), omdat hij zijn vader en de stammen dwong naar Egypte af te reizen.³⁶

³⁴ Over het negatief portretteren van Bijbelse protagonisten, zie: Arie Isaac Shvat, ‘The Innocent in the Bible and Guilty in Rabbinic Literature’, *Telaley Orot* (2005), 13–19 (Hebreeuws).

³⁵ *Yelamdenu* over Genesis 39:1, 159, cf. J. Mann, *Yalkut Talmud Torah* over Genesis 39, 103b.

³⁶ De uitdrukking ‘werd gevoerd’ kan, met wat goede wil, gelezen worden alsof Jozef iemand naar Egypte voerde.

[3] Een parabel. [Dit kan vergeleken worden] met een koe die men onder het juk wil brengen, terwijl zij dit wil vermijden. Wat deden ze vervolgens? Ze namen haar jong van haar af, en trokken hem naar de plaats waar ze wilden gaan ploegen. Het kalf loeide, en de koe volgde hem hoewel dit in haar nadeel was.

[4] Op soortgelijke wijze wilde de Heilige, gezegend zij Hij, het decreet bewerkstelligen, zoals de uitspraak luidt ‘Weet [dat uw nageslacht een vreemde zal zijn...],’ dus veroorzaakte Hij al deze dingen.

De midrasj

De *midrasj* [1] is een anonieme uitspraak over God die nederige schepselen als boodschappers gebruikt, waarbij als voorbeelden vliegen, wespen en kikkers worden genoemd, en een tweede anonieme uitspraak [2] stellend dat God de mindere van zijn stammen (Jozef, op dat moment de jongste) heeft gebruikt om de uitspraak gestalte te geven dat Israël zal emigreren naar Egypte. Jozef, verkocht aan Egyptische handelaren, was aanleiding voor zijn vader en voor de stammen om hem te volgen.

De *midrasj* presenteert Jozef op een negatieve wijze; eerst door hem de kleinste van de stammen te noemen – wat niet noodzakelijk een negatieve betiteling is maar zo wordt het hier wel gepresenteerd – om hem vervolgens te associëren met nederige schepselen, die op andere plaatsen in de *Tanchuma* literatuur worden gebruikt als tekenen van de ondergang van de vijanden van de Israël.³⁷ De opzet van de *midrasj* suggereert dat Jozef heeft veroorzaakt dat Jakob en de stammen naar Egypte zijn geëmigreerd. Deze emigratie was in potentie aanwezig, maar werd pas werkelijkheid door Jozef, en niet door de wil van God.

De masjal en de midrasj

Het verhaal in de *masjal* [3] verhaalt van een koe die onder het juk wordt gelokt doordat ze gedwongen wordt haar loeiende kalf te volgen dat al naar de ploegplaats was gebracht. Het kalf wordt vereenzelvigd met Jozef, en de koe met Jacob die naar Egypte trok.

De *masjal* vertelt een hardvochtig verhaal over een koe die beetgenomen wordt door genadeloze en wrede personages; ze wordt gedwongen te handelen op een manier die haar niet ten goede komt. Terwijl dus de *midrasj* de opzet van het Bijbelse verhaal verandert van een familiestrijd in de gelijkschakeling van Jozef met weersprekende dieren, verplaatst de *masjal* de aandacht naar onschuldige dieren en een emotioneel en tragisch beeld van een moeder en kind.

³⁷ *Tanchuma Buber*, Hukat 1 (volume 2 p. 98); Jozef was op dit moment nog de jongste van zijn stam, maar deze toevoeging behoort eigenlijk toe aan Benjamin (*Sifre Deuteronomium* VeZot Habrakha 352) – hier heeft zij een positieve connotatie; zie hierover *Lekah Tov* over Genesis 50, siman 22.

Door Jozef te associëren met een kalf draait de *masjal* het harde oordeel over Jozef in de *midrasj* om. De enige negatieve personages die overblijven in het verhaal zijn de anonieme mensen die op wrede wijze de koe onder het juk dwingen. De *masjal* uit hier dus een impliciete aanklacht; de oorzaak van de armzalige situatie van de koe wordt niet alleen gevormd door de dwang die uitgeoefend wordt door mensen, maar wordt ook veroorzaakt door diegene die haar onder het juk wil hebben: God.

De nimsjal

In de *nimsjal* wordt deze kritiek op meer expliciete wijze geuit, namelijk door Gods aandringen op het uitvoeren van zijn slecht uitpakkende belofte aan Abraham dat zijn nageslacht naar Egypte zal emigreren een *alila* te noemen, wat meestal zo iets betekent als *list* in rabbijns Hebreeuws.

Opvallend is hoe kritisch de *Yelamdenu*-tekst zich uitlaat over de uittocht naar Egypte.³⁸ De veranderde boodschap en ideologie worden subtiel tot stand gebracht: van het kritisch benaderen van Jozef, naar het dempen van deze kritiek en het accentueren van de kritiek op de noodzaak om in een diaspora te leven – deze beweging is impliciet aanwezig in de *masjal* en wordt onder woorden gebracht in de *nimsjal*. Deze ideologische beweging houdt verband met het feit dat de diaspora rampzalig werd bevonden in vergelijking met een leven in het land Israël.

De *mesjalim* in perspectief

Het aanpassen van culturele tradities aan een levende, bestaande gemeenschap is een taak die in elke gemeenschap en generatie wordt toegekend aan autoriteiten als verhalenvertellers, sjamanen en spirituele leiders. Verhalen kunnen uitstekend helpen als middel om deze taak te vervullen, omdat ze mensen voor zich in kunnen nemen en overtuigen, en omdat ze autoriteit kunnen uitoefenen terwijl ze culturele waarden overdragen. Verschillende verhalende genres worden in de rabbijnse literatuur voor dit doel gebruikt, in het bijzonder voor de integratie van oudere tradities in heersende ideologieën en betekenisvelden.

De *mesjalim* in de *Tanchuma Yelammedenu*-literatuur dienen ditzelfde culturele doel, en wijzen op culturele overgangen van een periode of sociale context naar een andere. In dit geval gaat het om de overgang van de *beit-midrasj* naar de synagoge als ‘locus’ van de *midrasj*; toehoorders van een preek worden geconfronteerd met het *midrasj*-perspectief op Bijbelse verhalen.

³⁸ Dezelfde tekst zonder de *masjal* kan worden aangetroffen in de *Tanchuma*, waarin deze kritiek behoorlijk wordt aangepast en verminderd, maar het voert te ver om dat op deze plaats verder toe te lichten. Gedrukte *Tanchuma*, VaYeshev 3:3; niet aangetroffen in *Tanchuma Buber*.

Om deze culturele overgangen te kunnen bestuderen, heb ik hierboven de waarden beschreven die bemiddeld worden door de *mesjalim*, alsook de manieren waarop deze afwijken van de tradities die ze proberen te verhelderen. Hierbij heb ik de nadruk gelegd op het feit dat de *mesjalim* in de *Tanchuma Yelammedenu*-literatuur zich in de eerste plaats op de eerder geciteerde *midrasj* richten, en niet direct op de Bijbelse tekst.

We moeten de verhalende aard van de *midrasj* en *mesjalim* serieus nemen, willen we hun impliciete en expliciete strekkingen herkennen. De specifieke aard van de *Tanchuma Yelammedenu*-verhalen is al eerder beschreven.³⁹ De sociale functie van de *masjal* is ook al eerder gezien door wetenschappers,⁴⁰ naast de directe interactie met de *midrasj*. Maar een coherente analyse waarin al deze aspecten samengenomen worden als uitgangspunt van studie heeft bij mijn weten nog niet plaatsgevonden.

De volgende vier *mesjalim* zijn in dit artikel aan bod gekomen:

‘*Sprinkhanen in een pot*’. Het proëmium, dat we ook aantreffen in Genesis Rabba, presenteert de zondigende generaties vanaf het begin van Genesis als dwazen, terwijl de *masjal* hen ontmenselijkt en tot sprinkhanen maakt; de *nimsjal* presenteert hen als heidenen (*gojim*). Deze *masjal* is een mooi voorbeeld van verschuivingen in de ideologische en emotionele strekkingen van deze passages – van Bijbel naar *midrasj* naar *masjal* naar *nimsjal*. Vanuit historisch perspectief bezien past deze *masjal* beter in een context van religieuze diversiteit die niet noodzakelijk diasporisch is, terwijl de *nimsjal* dit laatste wel suggereert.

‘*De besnijdenis van Abraham*’. In de *Yelammedenu*, in de oudere lagen van de *Tanchuma*-literatuur, is het beeld van Abraham die besneden wordt nog weerzinwekkend. De *masjal* verzacht dit beeld door het te verbinden met de samenkomst van een man en zijn geliefde vrouw. Hierdoor wordt de ervaring van pijn er een van genot. Wat hierbij goed naar voren komt is de gelaagdheid van de *Tanchuma Yelammedenu*-literatuur zelf. Waar de eerdere versies een verschrikkelijk verhaal konden presenteren om een *halachische* vraag te beantwoorden (wie heeft Abraham besneden?), lijkt de *masjal* in de smaak te willen vallen bij een publiek dat een dergelijk verhaal niet gemakkelijk meer accepteert, en dus moet de toon worden gematigd.

‘*Ik wil een zuigeling op mijn tafel*’. De *midrasj* in *Tanchuma*, in navolging van *Genesis Rabba*, richt zich op de theologische kwestie van God die zijn

³⁹ Bregman, *The Tanhuma*, 17; Elbaum, ‘From Sermon to Story’; A.H. Atzmon, ‘Pesikta in the Tanhuma: The Case of Piskat Shekalim’ en D. Weiss, ‘Dramatic Dialogues in the *Tanhuma-Yelammedenu* Midrashim’, beide te verschijnen in A.H. Atzmon, R. Nikolsky, *Tanhuma: The State of the Research*, (in voorbereiding voor The Brill Reference Library of Judaism, wordt ingediend bij Brill in augustus 2017).

⁴⁰ Zie noot 17.

belofte aan Abraham schijnt in te trekken. De *masjal* legt de nadruk op Gods afkeer van menselijke offers. Hierin is zij meer uitgesproken dan vroegere rabbijnse tradities (*Genesis Rabba*), doordat zelfs de genuanceerde Bijbelse poging om Gods verzoek als een test te beschouwen aan de kant wordt geschoven. De mogelijke historische omstandigheden waarin deze *masjal* is ontstaan kunnen wijzen op een impliciet antichristelijk discours.⁴¹

'Het kalf en zijn moeder'. De *midrasj* presenteert Jozef negatief: deze krijgt bijna de schuld van het op gang brengen van de Egyptische diaspora. De *masjal* nuanceert deze boodschap in hoge mate, en bekritiseert degene die in de eerste plaats deze diaspora heeft voorzien (i.e. God). Het is opvallend hoe kritisch de *Yelammedenu* zich uitlaat over de emigratie naar Egypte, vooral in de *nimsjal*. Hierbij kunnen we weer een andere historische context oproepen, waarin de latere tekst werd gecreëerd onder omstandigheden waarin de diaspora zo wijdverbreid was, dat het weinig zin had om haar nog te verwerpen. De nog later aangebrachte laag, die duidelijk al geschreven was tijdens de diaspora, wilde het negatieve perspectief op de diaspora handhaven, om zo ook de 'wens terug te keren' binnen de eigen cultuur te handhaven.

Conclusie

De *mesjalim* tonen ons de behoefte die binnen de *Tanchuma* bestaat om de rabbijnse narratieve interpretatie te presenteren als een integraal onderdeel van de Bijbelse tekst, waarmee zij dus ook dezelfde autoriteit moet worden toegedicht. Dit hoeft niet te verbazen; de meeste culturele waarheden moeten steeds opnieuw worden verklaard en verkondigd om hun waarde te kunnen behouden en een bestaande cultuur te ondersteunen. Het zou kunnen dat deze behoefte het resultaat was van een besef dat de *midrasj* als culturele praktijk op een of andere manier het gevaar liep haar status te verliezen, wellicht gepaard gaand met de angst de Palestijnse *aggadische* cultuur op te moeten geven voor de steeds sterker wordende Babylonische cultuur, of met de afnemende status van de *aggada* zelf door de verzwakking van zijn instituties, zoals het geval was in Israël in die periode.⁴² Beide zorgen kunnen zich hebben voorgedaan in een Palestijnse- of ballingschapscontext, zoals de Zuid-Italiaanse diaspora, die wordt beschouwd als de plaats waar de *Tanchuma* gekristalliseerd is.

⁴¹ L.M. Teugels, 'The Background of the Anti-Christian Polemics in Aggadat Bereshit', *Journal for the Study of Judaism* 30:2 (1999), 178–208, 201.

⁴² Zie R. Nikolsky, T. Ilan, 'מהתם להכא', from There to Here (bSanh 5a): Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia, an Introduction', in R. Nikolsky, T. Ilan (red.) *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, 1–31, 19–21; R. Nikolsky, 'From Palestine to Babylonia and Back: The Place of the Bavli and the Tanchuma on the Rabbinic Cultural Continuum', in Nikolsky and Ilan (red.) *Rabbinic Traditions*, 284–305, 304–305.

In de *mesjalim* treffen we, concluderend, een erfenis aan materiaal aan dat typerend is voor het instituut van de *beit-midrassj*, en dat gekenmerkt wordt door een erg scholastische houding. Terwijl het instituut van de *beit-midrassj* geleidelijk werd verdrongen, bleef haar autoriteit intact door het vertellen van verhalen. Door deze verhalen aan te passen aan de gemeenschap kregen zij een plaats in de cultuur van de synagoge.

Ronit Nikolsky is Universitair Docent aan het Centrum voor Midden-Oosten Studies van de Universiteit Groningen, Oude Kijk in 't Jatstraat 26, 9712 EK Groningen. E-mail: r.nikolsky@rug.nl.