

## **Joodse Cultuur**

**Studium Generale reeks 9803**

# Joodse Cultuur

*Samenstelling: Jan Weerdenburg,  
Henk Talsma en  
Sil Timmerman*

**Uitgave: Bureau Studium Generale  
Universiteit Utrecht  
Heidelberglaan 8, 3584 CS Utrecht**

**Studium Generale reeks 9803**

Uitgave van Bureau Studium Generale van de Universiteit Utrecht, september 1998.

Overname van één of meer artikel(en) of gedeelte(n) daaruit is slechts toegestaan na verkregen toestemming van Bureau Studium Generale van de Universiteit Utrecht en betreffende auteur(s).

Samenstelling: Jan Weerdenburg, Henk Talsma en Sil Timmerman.

Verwerking van de artikelen en lay-out: Saskia van Huisstede en Käthe Grauenkamp.

Ontwerp omslag: Frans Janssen.

Druk: Brouwer Uithof.

ISBN 90-72145-33-X

## Inhoudsopgave

	Pag.
Voorwoord <i>Henk Talsma en Sil Timmerman</i>	7
Joodse geschiedenis in historiografisch perspectief <i>L.V. Rutgers</i>	9
Eredienst en literatuur in de vroege synagoge <i>W.J. van Bekkum</i>	23
Zonen van Jakob, Zonen van Ismael, Zonen van Edom: zes eeuwen joodse cultuur op het Iberisch schiereiland <i>I.E. Zwiép</i>	45
Jiddisj tussen heilig en profaan <i>Sh. Berger</i>	63
"Alts nemt zikh fun der doyne" [Alles komt van de doina] <i>S. Levy</i>	79
"Ha, Daphne Meijer! Joodse identiteit!" Nederlands-Joodse schrijvers in de afgelopen tien jaar <i>D. Meijer</i>	85
Songs of the Jews on the Island of Djerba, Tunisia <i>R. Davis</i>	99
Personalialia	109



## Voorwoord

*Henk Talsma en Sil Timmerman*

Onze maatschappij vertoont steeds meer trekken van een multiculturele samenleving. De neiging naar internationalisering en pluriformiteit is duidelijk voelbaar. Etnische, culturele en religieuze minderheidsgroepen worden daarmee geconfronteerd met de vraag hoe de eigen identiteit in deze diversiteit vorm te geven. Vooral in het West-Europa van de laatste decennia heeft deze vraagstelling veel aan belangstelling gewonnen.

Voor de joodse gemeenschap duurt de interactie met omringende culturen al zo'n 2500 jaar. Niet alleen in de diaspora – het verstrooid tussen andersdenkenden wonen – maar ook in Israël zelf werden en worden joden gedwongen hun positie te bepalen tegenover de omringende culturen. Over de aard van deze confrontatie wordt door onderzoekers sinds de negentiende eeuw druk gediscussieerd. De wisselwerking tussen joodse en niet-joodse cultuur komt op velerlei gebieden tot uitdrukking: kunst, wetenschap, taal en literatuur, muziek.

Van september 1996 tot maart 1997 organiseerde het Bureau Studium Generale van de Universiteit Utrecht in samenwerking met de Theologische Faculteit van de Universiteit Utrecht, Muziekcentrum Vredenburg, Boekhandel Broese Kemink en Filmtheater 't Hoogt onder de titel *Joodse Cultuur* een gevarieerd programma met concerten, theater, films, literaire activiteiten en lezingen.

In deze bundel zijn teksten van het lezingenprogramma verzameld. Rode draad is het spanningsveld tussen enerzijds assimilatie en anderzijds emancipatie. Deze problematiek wordt in de diverse bijdragen, elk op een eigen wijze, vanuit cultuurhistorisch perspectief benaderd.

Een apart onderdeel van het programma vormde een drietal literaire avonden die werden geleid door Mirjam Rotenstreich. Vanwege de opzet van de

avonden leenden twee lezingen zich niet voor publicatie. Wel vindt u de bijdrage van Daphne Meijer. Zij behandelt werk van joodse auteurs, die na de oorlog geboren zijn en op dit moment publiceren en stelt zichzelf de vraag of er zoiets als joodse literatuur bestaat.

In zijn inleidende bijdrage geeft *Rutgers* een kort historisch overzicht van de joodse geschiedschrijving, met name waar het gaat om interactie met niet-joden. Deze bijdrage kan gezien worden als een algemene introductie tot het thema Joodse Cultuur.

*Van Bekkum* gaat in op de verhouding tussen liturgie en dichtkunst in de synagoge, die na de verwoesting van de tempel van Jeruzalem in het jaar 70, overbleef als joods centrum van samenkomst voor lezen, leren en zingen. Hij staat stil bij beroemde dichters en geeft voorbeelden van dichtkunst uit deze rijke traditie.

De geschiedenis en facetten van de cultuur van het middeleeuws sefardische jodendom op het Iberisch schiereiland komen aan bod in de bijdrage van *Zwiep*. Ze analyseert de plaats en positie van het Iberisch jodendom temidden van Islam en Christendom om te zien hoe joods deze sefardische cultuur was.

*Berger* belicht de ontwikkeling van het jiddisch en illustreert aan de hand van oud-jiddische en moderne jiddische literatuur dat deze taal reeds van oorsprong een dubbele functie bezat. Zij werd niet alleen aangewend voor religieuze doeleinden maar ook voor seculiere.

Vervolgens een tweetal bijdragen over joodse muziek. *Levy* geeft een beeld van het verschijnsel joodse muziek, in zijn veelheid van muzikale stijlen en verschillende talen. Ook hier weer speelt interactie een belangrijke rol. Aan de hand van onderzoek in joodse gemeenschappen op het Tunesische eiland Djerba laat ook Davis zien hoe Tunesisch-Arabisch en joodse muziek elkaar beïnvloeden.

Graag willen wij Jan Weerdenburg en André Klukhuhn, medewerker en hoofd van het bureau Studium Generale, heel hartelijk bedanken voor hun persoonlijke begeleiding bij dit project.

# Joodse geschiedenis in historiografisch perspectief

*L. V. Rutgers*

## Inleiding

Tot ver in de twintigste eeuw waren de joden één van de meest opvallende groepen die niet toegaf aan de vaak buitengewoon sterke druk zich volledig aan de geloofsopvattingen en -praktijken van de rest van de maatschappij aan te passen. Ondanks het vasthouden aan de eigen traditie zagen joden zich door de eeuwen heen voortdurend geconfronteerd met de hen omringende niet-joodse maatschappij – een maatschappij die niet alleen afstotend werkte in bepaalde opzichten, maar die voor joden ook haar aantrekkelijke kanten had. Het is dan ook niet verwonderlijk vast te stellen dat een van de steeds terugkerende elementen in de joodse geschiedenis de interactie tussen joodse en niet-joodse cultuur is. In de Oudheid, in de Middeleeuwen en in de moderne tijd, in Europa onder christelijke heersers, en in Noord-Afrika en het Nabije Oosten onder moslimbewind, telkens opnieuw konden elementen uit de niet-joodse cultuur rekenen op interesse onder joden. In bepaalde gevallen participeerden joden actief in de niet-joodse samenleving. Soms speelden joden zelfs een doorslaggevende rol bij het toegankelijk maken van gedachtengoed van niet-joodse origine voor niet-joden.

Ondanks al deze interactie hielden de meeste joden in de loop der geschiedenis desalniettemin vast aan hun eigen, joodse identiteit. Door deze combinatie van joodse en niet-joodse elementen ontstond echter een spanningsveld, of beter een uitermate interessant mengsel van verschillende culturele elementen dat door zowel niet-joden als joden zelf als spanningsveld werd aangemerkt, met alle gevolgen vandien.

De bestudering van dit spanningsveld en meer algemeen van deze interactie tussen joden en de maatschappij waarin ze leefden, is niet alleen een bezigheid die onder onderzoekers al langere tijd grote populariteit geniet. Voor iedereen die zich in onze multiculturele samenleving bewust is van de problemen en misverstanden die vaak onder de 'vertegenwoordigers' van



verschillende naast elkaar bestaande culturen optreden, kan studie van het fenomeen interactie binnen de joodse geschiedenis verhelderend werken. Geen enkele andere groep in de West-Europese geschiedenis heeft zo vaak met vragen omtrent vrijwillige en onvrijwillige interactie te maken gehad als de joden. Het analyseren van de joodse geschiedenis biedt dan ook de unieke mogelijkheid om het fenomeen interactie over een periode van niet minder dan 3000 jaar op de voet te volgen, in wisselende historische en geografische constellaties.

De artikelen die in deze bundel zijn opgenomen, beogen de lezer een indruk te geven van de verschillende vormen die de interactie tussen joodse en niet-joodse cultuur in de loop der eeuwen heeft aangenomen. Aangezien geschiedschrijving echter geen waarde vrije onderneming is – een bekend feit dat van groot belang is voor de manier waarop door verschillende wetenschappers tegen joodse geschiedenis is aangekeken – is het noodzakelijk in deze inleidende bijdrage nader in te gaan op de verschillende invalshoeken van waaruit de geschiedschrijving van het joodse volk in de loop der eeuwen beoefend is. Daarbij zal speciale nadruk worden gelegd op de vraag waarom interactie zo'n centrale rol heeft gespeeld niet alleen in de joodse geschiedenis zelf, maar ook bij de manier waarop deze geschiedenis in studies en geschiedenisboeken beschreven wordt.

## **Korte geschiedenis van de joodse historiografie: Oudheid en Middeleeuwen**

Op het eerste gezicht zou men misschien verwachten dat historisch bewustzijn in het verleden onder joden wijdverbreid was. Het is immers zo dat historische elementen een vast onderdeel vormen van de joodse religie. Veel joodse religieuze feesten zijn in eerste aanzet op een specifieke historische gebeurtenis terug te voeren. Zo wordt bij Pesach, het joodse Pasen, ieder jaar de uittocht uit Egypte herdacht, terwijl bij Purim een nog net op tijd afgewende vervolging van joden in het Perzische rijk wordt gecommemoreerd.

Wanneer men kijkt naar de manier waarop deze historische gebeurtenissen in de joodse traditie zijn ingebed, dan realiseert men zich echter weldra dat dit gedenken van historische gebeurtenissen in het verleden doorgaans niet leidde tot wat wij tegenwoordig historisch bewustzijn noemen. Bij de feesten waar we het net over hadden gaat het immers om het jaarlijks gedenken van

dezelfde gebeurtenis, en niet om een serie van verschillende historische gebeurtenissen die elkaar opvolgen en die met elkaar in verband staan.

Gedurende de eeuwen die aan de negentiende eeuw vooraf gingen waren er weinig mensen die zich intensief met de geschiedschrijving van het joodse volk bezighielden. In het verre verleden komt men auteurs met een duidelijk herkenbare historiografische interesse slechts bij uitzondering tegen, bijvoorbeeld in een aantal boeken van de Hebreeuwse Bijbel of het Oude Testament, en bij schrijvers zoals Flavius Josephus, de beroemde joodse geschiedschrijver uit de late eerste eeuw n.Chr. wiens werken een onuitputtelijke bron voor historici en archeologen vormen.

Het is opvallend dat we in de eeuwen na Flavius Josephus geen strikt historiografische werken meer tegenkomen onder de literaire werken die door joden werden geproduceerd. In de periode na de grote joodse opstanden tegen de Romeinen in de eerste en vroege tweede eeuw n.Chr. ontstond het rabbijnse Jodendom. Deze vorm van Jodendom, die zich in de Oudheid aanvankelijk langzaam onder de verschillende joodse gemeenschappen verbreidde, drukte een belangrijk stempel op de structuur van de joodse gemeenschappen tot de huidige dag.

In de literatuur die door dit rabbijnse Jodendom werd voortgebracht, worden met een zekere regelmaat toespelingen gemaakt op historische gebeurtenissen, maar geschriften die werkelijk geschiedkundig van aard zijn en die met de werken van Josephus kunnen wedijveren worden in de periode na de tweede eeuw n.Chr. niet of nauwelijks geschreven. Binnen het rabbijnse Jodendom gaat de interesse vooral uit naar halachische vragen – dat wil zeggen naar vragen die te maken hebben met het in praktijk brengen van geboden en leefregels. Daarnaast wordt er in deze literatuur ook veel aandacht besteed aan exegetische kwesties.

In het rabbijnse denken is er weliswaar sprake van een geschiedenis die een identificeerbaar begin en eind heeft, namelijk de schepping en het einde der tijden. Maar een heleboel gebeurtenissen binnen deze doorgaande lijn worden cyclisch geïnterpreteerd: net zoals Pesach ieder jaar weerkeert, zo worden in de rabbijnse literatuur bepaalde gebeurtenissen die op zich niets met elkaar te maken hebben aan elkaar gelijkgeschakeld doordat men ze op dezelfde dag laat plaatsvinden: de verwoesting van de zogenaamde Eerste en Tweede Tempel in Jeruzalem, het einde van de tweede joodse opstand tegen de Romeinen en zelfs de verdrijving van de joden uit Spanje in de late

vijftiende eeuw vonden volgens de rabbijnse traditie alle op dezelfde dag plaats.

Door het gelijkschakelen van dergelijke gebeurtenissen verliezen deze gebeurtenissen hun individuele karakter en worden onderling uitwisselbaar. Een dergelijke theologische benadering druist tegen ons moderne geschiedsgevoel in: historici gaan er vandaag de dag meestal vanuit dat iedere gebeurtenis uniek is, en dat bepaalde gebeurtenissen slechts in beperkte mate vergelijkbaar zijn met andere gebeurtenissen.

### **Korte geschiedenis van de joodse historiografie: christelijke auteurs**

De meeste auteurs die in de Oudheid, de Middeleeuwen en zelfs in de moderne tijd over de geschiedenis van de joden schreven waren niet de joden zelf, maar christenen van veelal rooms-katholieke signatuur, die er een typisch christelijke visie op na hielden wat betreft de joodse geschiedenis. Dit soort auteurs kenden aan de verwoesting van de Tempel in Jeruzalem door de Romeinen in zeventig n.Chr. een centrale betekenis toe. Aangezien de verwoesting door Jezus van Nazareth, die door christenen als Messias werd beschouwd, voorspeld was, werd deze door hen theologisch geïnterpreteerd. Volgens hen duidde verwoesting van de joodse tempel dan ook op het failliet van de joodse godsdienst. Met andere woorden, de verwoesting van de Tempel in Jeruzalem betekende voor hen dat de geschiedenis van de joden niet slechts een historische keerpunt had bereikt, maar dat deze geschiedenis met de verwoesting van de tempel een definitief eindpunt had bereikt en ophield te bestaan. De joodse gemeenschappen uit de periode na de verwoesting van de tempel leidden in de visie van deze christelijke geleerden dan ook een vegeterend bestaan. In hun ogen vonden de joodse gemeenschappen hun enige bestaansrecht in het feit dat de ze uiteindelijk tot het Christendom bekeerd zouden worden.

Een opvallende uitzondering op deze christelijke visie van joodse geschiedenis en cultuur vormt het werk van Jacques Basnage. Deze uit Frankrijk afkomstige en naar Nederland gevluchte hugenoot, die leefde van 1653 tot 1723 schreef de eerste werkelijke geschiedenis van het joodse volk. Zijn werk vormt een direct vervolg op de werken van Flavius Josephus.

In het werk van Basnage komen er weliswaar allerlei vooroordelen ten opzichte van de joden en het Jodendom naar voren, maar toch betekende zijn

geschiedenis van de joden een grote stap vooruit. Het bijzondere in het werk van Basnage is dat deze historicus de joodse geschiedenis niet laat ophouden in zeventig n.Chr.

Er is veel gespeculeerd over de vraag waarom Basnage überhaupt in joodse geschiedenis geïnteresseerd was. Er is wel gesuggereerd dat die interesse samenhangt met zijn ervaringen als hugenoot. Juist omdat hij zelf uit Frankrijk moest vluchten en het leven van een banneling leidde, zou hij zich goed hebben kunnen identificeren met het lot van het joodse volk dat in zijn eigen tijd niet bepaald benijdenswaardig genoemd kan worden. Basnages werk leidde overigens niet tot een betere waardering van de joodse geschiedenis in grote kring. Bovendien vond zijn werk pas waardering nadat de maatschappelijke positie van de joden veranderd was.

### **Korte geschiedenis van de joodse historiografie: de negentiende eeuw**

Een dergelijke verandering vond plaats in de vroege negentiende eeuw. In Frankrijk werd in 1791 door de Franse Nationale Vergadering een maatschappelijke gelijkstelling van de joden doorgevoerd, en andere landen in West-Europa volgden weldra Frankrijks voorbeeld. Aan de ene kant betekende een dergelijke gelijkstelling dat de joden de mogelijkheid werd geboden zich maatschappelijk te profileren op een wijze die tot dan toe ondenkbaar geweest was. Aan de andere kant betekende deze gelijkstelling, die er op papier overigens vaak fraaier uitzag dan in de praktijk, dat men gedwongen werd een nieuwe inhoud te geven aan de eigen joodse identiteit. Joden en niet-joden begonnen zich af te vragen wat het betekende om jood te zijn, en ze stelden zich de vraag of het Jodendom moest worden opgevat als een cultuur en specifieke manier van leven, of dat het Jodendom het beste als religie kon worden gekarakteriseerd.

In de late achttiende en vroege negentiende eeuw ontstonden er voor joden ongekende mogelijkheden om deel te nemen aan de hen omringende cultuur. Het feit dat joden inderdaad probeerden aan deze cultuur deel te nemen had nogal wat gevolgen voor de manier waarop deze joden tegen zichzelf aankeken en voor de manier waarop zij hun nieuwe identiteit vorm probeerden te geven. Veel joden en ook niet-joden gingen zich bezighouden met de vraag of men gebruikte van de niet-joodse wereld kon overnemen zonder de eigen identiteit te compromitteren. Vooral op het religieuze vlak

gingen dit soort vragen een rol spelen, met als gevolg dat meer orthodoxe groepen zich steeds meer van op hervorming gerichte groepen gingen onderscheiden en afscheiden.

Wanneer iemand op zoek is naar zijn of haar identiteit, probeert men doorgaans die identiteit ergens aan te ontlenen door op zoek gaat naar de eigen wortels. Voor iemand die in de vroege negentiende eeuw leefde, die niet meer strikt orthodox joodse leefde en op zoek ging naar zijn of haar joodse wortels was het niet gemakkelijk om aanknopingspunten te vinden. Veel joden die hun identiteit inhoud wilden geven zochten zo'n aanknopingspunt en gingen zich op het verleden oriënteren. Daarbij deed zich het probleem voor dat er aan het begin van de negentiende eeuw geen geschiedenisboeken over het joodse volk bestonden die men gemakkelijk kon raadplegen. We hebben zojuist gezien dat er binnen het rabbijnse Jodendom in het algemeen weinig interesse bestond voor historiografie als literair genre en dat hun geschiedopvatting primair theologisch was. Ook hebben we gezien dat christelijke auteurs nauwelijks interessante informatie over het joodse volk in zijn historische evolutie te bieden hadden omdat ze ervan uitgingen dat de joodse geschiedenis met de verwoesting van de Tempel in Jeruzalem ten einde was gekomen. Het enige boek dat een enigszins betrouwbaar overzicht bood was de studie van Basnage waar we het al eerder over hadden.

Aan het begin van de negentiende eeuw was er dus een lacune die vooral door joodse intellectuelen ook als zodanig ervaren werd. Het was in reactie op deze lacune dat er in deze periode voor het eerst een echte joodse geschiedswetenschap ontstond. Dat betekende dat een aantal geleerden van doorgaans joodse origine zich voornam om een wetenschappelijke geschiedenis van het joodse volk te gaan schrijven en deelaspecten van die geschiedenis aan een nader onderzoek te onderwerpen. Deze geleerden, die zich vaak *à titre personel* en niet in een institutionele context met hun onderzoek bezighielden, staan bekend als vertegenwoordigers van de zogenaamde *Wissenschaft des Judentums*.

Uiteraard was het ontstaan van deze *Wissenschaft des Judentums* niet uitsluitend een gevolg van de maatschappelijke emancipatie van de joden en de daaruit resulterende identiteitscrisis. Er waren verschillende externe factoren die een doorslaggevende rol op het ontstaan van een joodse geschiedwetenschap uitoefenden. Een van de belangrijkste van deze factoren was het feit dat precies in deze tijd – de eerste helft van de negentiende eeuw – in Duitsland de basis was gelegd voor de moderne geschiedwetenschappen

door een aantal wetenschappers, van wie Leopold von Ranke en Barthold Niebuhr de meest bekende zijn.

Verder oefende de geschiedsfilosofie van Hegel, die de geschiedenis interpreteerde als een zich ontplooiën van de menselijke rede, grote invloed uit op historici in de eerste helft van de negentiende eeuw. In dezelfde tijd onderging ook de bestudering van de klassieke Oudheid een revolutie. In de eerste helft van de negentiende eeuw vierde de klassieke filologie, dat wil zeggen de bestudering van de werken van antieke auteurs, hoogtij. Hiermee beïnvloedde de klassieke filologie veel aanverwante vakgebieden, waaronder ook de klassieke archeologie.

De negentiende eeuw was tot slot ook belangrijk omdat al deze ontwikkelingen op het intellectuele vlak een pendant kregen op het institutionele vlak. In 1810 werd in Berlijn op instigatie van Wilhelm van Humboldt, de Pruisische minister van onderwijs, een universiteit gesticht die gebaseerd was op de overtuiging dat wetenschap alleen kon gedijen indien ze in volstrekte vrijheid en zonder inmenging van buiten af kon worden beoefend. Dit soort ontwikkelingen zorgden ervoor dat Duitse geleerden in Europa een vooraanstaande rol gingen spelen op het wetenschappelijke en intellectuele vlak. Het is niet verwonderlijk dat de joodse geleerden, die aanhangers en beoefenaars van de *Wissenschaft des Judentums* waren, in deze ontwikkelingen meedeelden. Het is dan ook geen toeval dat de moderne wetenschappelijke bestudering van de joodse geschiedenis ontstaat in het Duitse taalgebied, in precies deze periode.

Er zijn voorbeelden te over om te laten zien dat er inderdaad een zeer nauwe band bestond tussen de gedachten die aan de basis van de *Wissenschaft des Judentums* stonden en de nieuwe intellectuele en academische idealen zoals die in Pruisen en omstreken hun beslag kregen. Ik zal me hier tot een voorbeeld beperken, dat vooral interessant is in het kader van de thematiek die in deze bundel aan de orde komt.

In 1846 publiceerde Heinrich Graetz, een van de meest bekende joodse geschiedschrijvers uit de negentiende eeuw, een boekje dat de titel droeg *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*. In die verhandeling, die vooral theoretisch van aard is, ging Graetz in op de mechanismen die volgens hem de loop van de geschiedenis der joden bepaalden. Het constante element, aldus Graetz, is dat joden gedurende hun geschiedenis altijd weer geconfronteerd werden met de hun omringende niet-joodse cultuur. Graetz stelt die niet-joodse cultuur voor als per definitie agressief, als een cultuuruiting die de

joodse cultuur bedreigde. De joodse cultuur werd zodoende in de verdediging gedwongen, maar wist tenslotte altijd maar weer een overwinning op de niet-joodse cultuur te boeken door de minder agressieve elementen uit die niet-joodse cultuur in de joodse cultuur te integreren.

Deze verhandeling van Graetz is bijzonder interessant om twee redenen. Ten eerste is zijn opvatting dat de joodse geschiedenis zich ontwikkelt als een opeenvolging van conflicten tussen de joodse cultuur en niet-joodse culturen, waarbij de joodse cultuur uiteindelijk zegeviert, een opvatting die direct is afgeleid van Hegel, de filosoof naar wie al eerder verwezen werd. Ook in Hegels geschiedsfilosofie bestaat de geschiedenis uit een voortdurende strijd tussen these en antithese die dan tenslotte door een synthese wordt opgeheven en op een hoger plan wordt gebracht.

Ten tweede is de verhandeling van Graetz interessant omdat hij in kort bestek zijn visie geeft op de structuren die volgens hem aan de joodse geschiedenis ten grondslag liggen. Hij vat de geschiedenis der joden niet op als de geschiedenis van een volk dat in volstrekt isolement leefde, maar veel eerder als een geschiedenis die zich kenmerkt door een voortdurende interactie tussen joden en de maatschappij waarin ze leefden. Graetz gaat er met andere woorden dus vanuit dat men de geschiedenis van de joden eigenlijk niet goed kan begrijpen zolang men de specifiek joodse aspecten van die geschiedenis niet in een veel grotere maatschappelijke context plaatst.

Het is niet zo verwonderlijk dat Graetz tot dit soort conclusies kwam wanneer we kijken naar het verloop van de emancipatie van de joden in de negentiende eeuw in het algemeen, en de ervaringen van de vertegenwoordigers van de *Wissenschaft des Judentums* in het bijzonder.

Voorafvallend in dit verband is het volstrekte gebrek aan interesse in niet-joodse kring voor de onderzoeksresultaten die door de aanhangers van de *Wissenschaft des Judentums* werden geboekt. Tekenend is bijvoorbeeld de manier waarop Theodor Mommsen de geschiedenis van de joden beschrijft. Mommsen was één van de belangrijkste oud-historici in de negentiende eeuw. Onder de vele werken die hij in de loop van zijn lange leven publiceerde was ook een *Geschiedenis van het Romeinse Rijk* in vijf delen. In die geschiedenis komen de joden er bekaaid af. Mommsen vermeldt twee joodse opstanden in respectievelijk de eerste en tweede eeuw n.Chr., maar gaat volledig voorbij aan het feit dat in de late Oudheid, van de derde tot de zevende eeuw n.Chr. de joodse gemeenschappen in het Mediterrane gebied in het algemeen een zeer bloeiend bestaan leidden. Zelfs bij een groot

geleerde als Mommsen vinden we dus nog steeds een geschiedsopvatting waartegen de *Wissenschaft des Judentums* zich teweer had proberen te stellen, namelijk het idee dat er geen sprake meer is van joodse geschiedenis na de verwoesting van de Tempel in Jeruzalem in zeventig n.Chr.

De manier waarop Mommsen met de joodse geschiedenis omging toont aan, dat joodse historici in eerste instantie nauwelijks serieus werden genomen. Dit niet serieus nemen verklaart ook waarom er voor joodse historici geen leerstoelen aan de universiteit werden ingericht. Door deze en een aantal vergelijkbare gebeurtenissen waren joodse geleerden zich vaak tegen wil en dank bewust van het feit dat de maatschappelijke emancipatie van de joden in de praktijk vaak moeilijk en stroef verliep. Het is dan ook niet zo verwonderlijk te moeten vaststellen dat joodse historici aan die gecompliceerde verhouding tussen de joodse en niet-joodse cultuur zoals ze die dagelijks aan den lijve ondervonden ook in hun geschiedkundige werken een doorslaggevende rol toebedeelden.

We hebben al gezien dat de joodse historicus Graetz de interactie tussen joodse en niet-joodse cultuur tot een centraal element in zijn geschiedopvatting maakt. Graetz was daarin niet alleen. Hetzelfde gold voor de tijdgenoten van Graetz die zich met joodse geschiedenis bezighielden. Veel van deze historici beschouwden de joodse geschiedenis als van voortdurende opeenvolging van discriminatie, dat wil zeggen van een onvrijwillige interactie tussen de joodse en niet-joodse cultuur. Deze historici herkenden in het verleden dezelfde paradox die ook hun eigen tijd kenmerkte: namelijk het tolereren van de joden zonder dat die tolerantie ook werkelijk tot een structurele integratie leidde of leidt. Voor de negentiende eeuw werd die paradox het best belichaamd door de ghetto's waarin joden in heel Europa vanaf de zestiende eeuw werden opgesloten.

Het eerste joodse ghetto uit de geschiedenis werd in 1516 in Venetië ingericht, en wel op een eilandje waartoe de toegang kon worden afgesloten, en waarop joden zich 's nachts dienden op te houden. Het paradoxale van het Venetiaanse ghetto was dat de bewegingsvrijheid van joden aan de ene kant beperkt werd, maar dat aan de andere kant joden door deze maatregel een verblijfsvergunning gegeven werd die hun tot dan toe onthouden was. Hetzelfde gold voor de ghetto's in andere delen van Italië, zoals in Ancona en Rome: ook hier werd joden een verblijfsvergunning gegeven, die hun elders in midden en Zuid-Italië werd onthouden of onttrokken, maar dan wel op de beperkende voorwaarden zoals die door Paus waren geformu-



leerd. Met de burgerlijke gelijkstelling van de joden werden de ghetto's afgeschaft, maar dit vond heel geleidelijk plaats. In Venetië gebeurde dit toen Napoleon de stad tegen het eind van de achttiende eeuw veroverde. In Rome echter bleef het joodse ghetto bestaan en werd het pas na 1870 definitief opgeheven.

Het voortbestaan van dit soort ghetto's tot ver in de negentiende eeuw, gecombineerd met het uitbreken van pogroms in Oost-Europa, alsmede de moeilijkheden die ze zelf ondervonden vormen de belangrijkste achtergrond voor het feit dat joodse historici vanaf de negentiende eeuw de verwevenheid van de joodse met de niet-joodse geschiedenis benadrukten. Verder is kenmerkend voor het werk van deze historici dat ze zich vooral gingen richten op historische periodes waarmee ze zichzelf konden identificeren, of die tot voorbeeld konden dienen bij de maatschappelijke emancipatie van de joden in het algemeen.

In de negentiende eeuw raakten joodse geleerden in het bijzonder in de ban van de geschiedenis van het Spaanse Jodendom, dat onder de Arabische overheersing van het Iberische schiereiland tot ontwikkeling was gekomen. Kenmerkend voor dit Jodendom was een grote openheid naar niet-joodse culturen toe, vooral op het wetenschappelijke vlak. Daarnaast was voor het Spaanse of sefardische Jodendom kenmerkend dat er in het omgaan met joods-religieuze teksten rationaliteit een veel grotere rol speelde dan in het Duitse of Ashkenazische Jodendom waarmee veel van deze geleerden van huis uit vertrouwd waren. Juist omdat de Islam een veel onverschilliger houding aannam ten aanzien van de joodse gemeenschappen dan landen die onder christelijk bestuur stonden, werd een atmosfeer geschapen waarin Spaanse joden zich vrijelijk aan de vernieuwende wetenschappelijke verworvenheden konden deelnemen. De interesse voor het Spaanse Jodendom had onder Duitse joden overigens ook invloed op het niet-wetenschappelijke vlak. Zo werden de vertrouwde melodieën en teksten uit de liturgie uit de Ashkenazische traditie vervangen die tot dan toe onbekende liturgische teksten van Spaanse origine.

Een tweede historische periode die de aandacht van trok was de Oudheid in het algemeen en de klassieke Oudheid in het bijzonder. Deze periode was voor de vertegenwoordigers van de *Wissenschaft des Judentums* om twee redenen bijzonder interessant.

Ten eerste bestond er een directe parallel tussen de joodse gemeenschappen in de negentiende eeuw en de joodse gemeenschappen in de Oudheid omdat veel van deze gemeenschappen buiten Israël, dat wil zeggen omgeven door niet joodse culturen, leefden. In de Oudheid waren joden die in de Diaspora leefden een vertrouwd verschijnsel. Het woord Diaspora komt uit het Grieks en betekent verstrooiing. De verstrooiing van de joden begon al vroeg in de geschiedenis, en daarbij speelden uiteenlopende redenen een rol. Soms verhuisden joden vrijwillig naar andere plaatsen in het Middellandse gebied, zoals het geval was met een joodse gemeenschap die we op het in de Nijl gelegen eilandje Elephantine in de vijfde eeuw v.Chr. tegenkomen. Soms echter veranderden de joden van woonplaats als gevolg van oorlogen, zoals het geval was direct na de verwoesting van de Tempel in Jeruzalem door Nebukadnezar in 586 v.Chr. Naarmate de tijd voortschreed, ontwikkelden zich in het hele Middellandse gebied joodse gemeenschappen. Vooral de grote steden in de antieke wereld, zoals Alexandrië, Antiochië of Rome huisvesten joodse gemeenschappen die indrukwekkende literaire en materiële sporen hebben nagelaten.

Een tweede reden waarom de vertegenwoordigers van de *Wissenschaft des Judentums* zo in de Oudheid geïnteresseerd raakten was hun ontdekking dat gedurende deze periode de verhouding tussen joodse en niet-joodse cultuur niet per definitie negatief geweest was.

In de Oudheid oefende de Grieks-hellenistische cultuur een enorme invloed uit op de joodse. Gedurende de ongeveer 1000 jaar die lagen tussen de verovering van Judaea door Alexander de Grote tegen het eind van de 4e eeuw v.Chr. en de verovering van Jeruzalem door de Arabieren in 638 n.Chr. werden de joodse gemeenschappen in alle delen van de antieke wereld intensief met de hen omringende culturen geconfronteerd. De confrontatie tussen de joodse en niet-joodse culturen vond op allerlei niveaus plaats. Die confrontatie verliep weliswaar lang niet altijd vredig, maar periodes van conflicten werden afgewisseld door periodes waarin een uitwisseling mogelijk was en die vaak als gunstig werd ervaren.

De vertegenwoordigers van de *Wissenschaft des Judentums* bestudeerden de confrontatie tussen de joodse en Griekse cultuur in eerste instantie op een manier die ingegeven was door de klassieke filologen die, zoals we zagen, de studie van de klassieke Oudheid gerevolutionaliseerd hadden. Dat betekende dat ze zich primair met een inventarisatie van het materiaal dat voorhanden was bezig hielden. Zo kwam men tot het inzicht dat Griekse

literaire vormen en Grieks filosofisch gedachtengoed een doorslaggevende invloed hadden uitgeoefend op de literaire productie van de joodse gemeenschap in Alexandrië in Egypte. Verder ontdekte men dat zelfs in het rabbijnse Jodendom, ondanks het specifiek joodse karakter van de geschriften die dit type Jodendom voortbracht, invloeden van buiten waren aan te wijzen. Het vocabulaire van de rabbijnen, die zich doorgaans in het Hebreeuws en later ook in het Aramees uitdrukten, bleek invloed te hebben ondergaan van Grieks en Latijn, en verder bleken er tevens sterke parallellen te bestaan tussen de rabbijnse en antiek-Griekse manier om bepaalde passages te exegeteren en interpreteren.

### **Korte geschiedenis van de joodse historiografie: recente ontwikkelingen**

Al dit onderzoek is in de twintigste eeuw voortgezet en wel op een schaal die de vertegenwoordigers van de *Wissenschaft des Judentums* waarschijnlijk voor onmogelijk hadden gehouden. In vergelijking met de negentiende eeuw is er veel veranderd. Het onderzoek naar de geschiedenis van het joodse volk is niet langer een geïsoleerde aangelegenheid die door een groepje gepassioneerden wordt uitgevoerd. Dit onderzoek heeft ten lange leste eindelijk een vaste plaats gevonden aan de universiteiten in Europa en Amerika. Ook zijn de vraagstellingen die nu een rol spelen veranderd. Zo spelen economische en sociale aspecten een veel grotere rol dan voorheen het geval was. Wat betreft de geschiedenis van de joden in de Oudheid hebben archeologische ontdekkingen tot vaak revolutionaire nieuwe inzichten geleid.

Ondanks al die veranderingen is er één vraag in het bijzonder die geleerden blijft bezighouden, en dat geldt zowel voor studiosi die zich met de geschiedenis van de joden in de Oudheid, de Middeleeuwen, Renaissance of latere perioden bezighouden, nl. hoe moeten we de interactie tussen joodse en niet-joodse cultuur evalueren. Wat betreft de studie van de Oudheid zijn we het stadium van inventariseren al lang gepasseerd. Geleerden houden zich niet langer bezig met de vraag welke leenwoorden in de rabbijnse literatuur nu wel of niet uit het Grieks of Latijn afkomstig zijn. Het gaat nu veel eerder om de vraag welke betekenis men aan deze leenwoorden moet toekennen. Men komt daarbij steeds meer tot de conclusie dat een van de constante elementen in dit proces van voortdurende interactie is dat de gebruikmaking

van algemeen antieke uitdrukkingvormen diende om aan een identiteit vorm te geven die specifiek joods is.

## **Conclusie**

In de inleiding van dit artikel werd vastgesteld dat geschiedschrijving geen waarde vrije aangelegenheid is. Er bestonden en bestaan verschillende manieren waarop men tegen gebeurtenissen uit het verleden kan aankijken en die gebeurtenissen kan interpreteren, en daarin zal in de toekomst wel nauwelijks verandering in komen.

Bestudering van de geschiedenis der joden is vanuit geschiedwetenschappelijk oogpunt zo interessant omdat de joden in de loop der geschiedenis altijd een element binnen de hen omringende samenleving vormde dat vragen oproep omtrent die samenleving. De joden hielden immers veelal aan hun eigen identiteit vast en dus confronteerden zij hun niet-joodse tijdgenoten met het verontrustende inzicht dat de niet-joodse samenleving niet het enige mogelijkheid bood een cultureel hoogstaand of godvruchtig leven te leiden.

Wat betreft de joden zelf hebben we kunnen vaststellen dat interactie niet alleen een steeds terugkerend element is in de geschiedenis van het joodse volk, maar dat dit fenomeen ook van groot belang is voor de manier waarop tegen de joodse geschiedenis is aangekeken. Voor veel historici was en is het concept interactie een van de meest bruikbare uitgangspunten om de geschiedenis van de joden te analyseren, en om de joodse elementen binnen die geschiedenis nader te omschrijven



## Eredienst en literatuur in de vroege synagoge

W.J. van Bekkum

Sinds zeer vroege tijden zijn muziek en gezang en daarmee tegelijkertijd dichtkunst middelen bij uitstek om de goden of de godheid te eren en te prijzen. Dit beeld verschilt niet veel met de ideeën die in het Oude Testament beschreven worden ten aanzien van het eerbetoon aan de God van Israël. De leraren van het latere Jodendom, de rabbijnen, pikken dat feilloos op in hun karakteristieke manier van uitleg. Er bestaat een traditie in het uitlegboek op de Psalmen, in het Hebreeuws *Midrasj Tehillim* geheten, waarin het lofzingen als een goddelijke opdracht wordt omschreven. Psalm 148, 7, *prijst de Heer vanaf de aarde*, zo staat het er letterlijk, wordt verbonden met Spreuken 16, 4, *alles wat de Heer tot stand gebracht heeft, deed hij omwille van Hemzelf*. Dit wordt verklaard als: Hij heeft alles geschapen, opdat men Hem lofprijst. Deze plicht tot lofzingen heeft niet alleen tot doel God respect toe te voegen, maar ook om dat te illustreren door de lotgevallen van het volk Israël en de belevenissen van gemeenschap en individu te vermelden tot zijn eer. De rabbijnen trokken deze plicht tot lofzingen door tot een heuse plicht van de kant van de mens. In het uitlegwerk *Tanchoema*, hoofdstuk 25, leert Rabbi Samuel bar Nachman:

De Heilige, gezegend is Hij, sprak tot Adam, de eerste mens: Ik heb jou met rust gelaten in de tuin van Eden om jou te bestemmen voor de Tora. En nu, wat heb jij hier nu nog te zoeken, nu je een zonde hebt begaan? Ga eruit, zoals de Schrift zegt: en Hij verdreef de mens. De Heilige, gezegend is Hij, sprak tot hem: jij had voor mij liederen moeten zingen om de eenvoudige reden dat Ik jou geschapen heb, en om alles wat ik voor je heb gedaan. Maar jij hebt niet gezongen! Zo moet Ik mezelf maar toezingen, zoals er gezegd wordt (Jes. 5, 1): zingen zal Ik tot mijn genoot (*yedid*). Wat deed de Heilige, gezegend is Hij? Hij verstootte Adam uit deze wereld.

De gedachte, dat Adam door het zangverzuim uit het paradijs is verdreven, wordt in de rabbijnse ideeënwereld doorgetrokken naar het einde der tijden: het zwijgen van Israël naast het lofspreken van Israël gelden beide als maatstaf in het eindgericht. Verzuim tegenover lofzang bepalen Gods criteria in de apocalyptische rechtbank.

Laten wij het even bij deze twee extreme opvattingen voor begin en einde van de wereld, toegespitst op loven en prijzen. De vraag is: kan men op enigerlei historische wijze iets gewaar worden van de rol van de hymnologie binnen het Jodendom? In de eerste plaats wordt duidelijk dat in de ontwikkeling van zangkunst en dichtkunst de Psalmen een belangrijke rol speelden, maar wij weten niet precies, hoe de Psalmen in de periode van de Tempel in Jeruzalem gebruikt werden. Bewijzen voor hun plaats in de Tempelliturgie zijn beperkt. Iets worden we gewaar uit I Kronieken 23, 30. Daaruit valt op te maken, dat collecties psalmen de Leviëten ter beschikking stonden tijdens hun regelmatige zang- en muziekdiensten, zoals het heet: God te danken en te prijzen, in het Hebreeuws *lehodot oe-lehallel la-Sjem*. Het werkwoord *lehallel* is het meest bekend geworden in de vorm *hallelloe-ja*, prijst God. Het zelfstandig naamwoord *Hallel* komen we ook tegen in de grote codex van de mondelinge tradities der Rabbijnen, de zogeheten *Misjna* of *Herhaling van de Leer* (tweede eeuw). Het *Hallel* blijkt een aanduiding te zijn voor een vaste groep Psalmen (Ps. 113-118), soms uitgebreid met Ps. 136, dan het grote *Hallel* genoemd.<sup>1</sup>

Hoeveel er ook over geschreven is, niet alles is opgehelderd over de plaats van de Psalmen, zo ook niet over de functie van liturgie gedurende de Tweede Tempelperiode die tot het jaar 70 in deze jaartelling zou duren. De eerste vijf boeken van het Oude Testament, ook wel Tora of Leer geheten, kent slechts enkele, formele gebeden, bijvoorbeeld Deut. 26, bevat enkele oude formules over de afdracht van de eerste oogst, de *bikkoerim*, en van de tienden, de *ma'asrot*. Explicietere informatie is te vinden in Lev. 16, 21 dat de zondenbelijdenis van de Hogepriester weergeeft, uit te spreken op *Jom Kippoer* of de Verzoendag. Reeds de vroegste rabbijnen houden zich bezig met de vraag, hoe die zondenbelijdenis precies geklonken moet hebben. Zij stellen in de zojuist genoemde *Misjna* (JK 3, 8) op grond van de bijbelse versie een formulering vast, die wellicht zo in de Tempel gebezigd werd.

Wij weten bijna niets over vaste, liturgische gebruiken op de sabbat en de dagen van de week. De rabbijnse bronnen in bijvoorbeeld het traktaat der zegenspreuken, Hebreeuws *Berakhot*, bevatten inlichtingen over een mor-

gen-, middag- en avondgebed, een gebed op basis van Deut. 6, 4 en een groep van achttien zegenspreuken. De laatste twee teksten of tekstgroepen vormen de kern van de oudste en belangrijkste gebeden in het Jodendom. Deut. 6, 4 bevat de woorden: *Hoor Israël, de Eeuwige onze God, de Eeuwige is EEN*. De gebiedende wijs van 'horen' aan het begin van het vers is in het Hebreeuws *sjema'*, vandaar de naam van dit gebed, het Sjema. Dit vers kan worden opgevat als de absolute kern van waar het Jodendom voor staat, de erkenning van de eenheid en de uniekheid van God. De tekstgroep van achttien zedenspreuken wordt kortweg aangeduid met de term *Tefilla*, gewoon hét gebed, dat meestal wordt teruggevoerd tot de derde en tweede eeuw voor de jaartelling (*Berakhot* 33b). Deze kernbestanden werden in de individuele ritualiteit opgenomen, maar golden als standaard tijdens bijeenkomsten die echter om andere redenen werden gehouden. Op de eerste plaats is de voorlezing uit Tora en profetenboeken aanleiding geweest tot liturgische samenkomsten (*Megilla* 3, 4). De oorsprong van deze instelling gaat terug op Deut. 30 en 31, waar verteld wordt, dat Mozes vaste lezingen invoerde tijdens het Loofhuttenfeest. Ook de bijbelboeken Ezra en Nehemia geven een duidelijk beeld van voorlezing van de Tora op al die dagen, waarop ook nu nog in het Jodendom liturgische lezing plaatsvindt, dat wil zeggen op iedere sabbat, afgewisseld met speciale voorlezingen op bijzondere tijdstippen als feestdagen en vastendagen. In die tijd gold in Palestina nog een voorlezen van de vijf boeken van de Tora gedurende een periode van 3½ jaar – van week tot week ging men voort met lezen vanaf Gen. 1 tot en met Deut. 34 om dit vervolgens in een aansluitende periode van 3½ jaar te herhalen, tezamen een tweemaalige voltooiing van Tora-lezen van sabbatjaar tot sabbatjaar, telkens een periode van zeven jaren. Lezen en leren staat aan elkaar gelijk en men ziet gedurende de hele Tempeltijd een geweldige inspanning om kennis van de Tora te verbreiden en die voor iedere, individuele joodse man of vrouw of kind toegankelijk te maken. Tora-leren was een bezigheid op zich en ging behoren tot de gangbare gewoonten, niet slechts beperkt tot priesters of leraren, maar werkelijk algemeen. Lezen en leren vormden een integraal deel van de godsdienst en het is binnen deze tendens dat de synagoge kon ontstaan en zich kon ontwikkelen tot het instituut bij uitstek van de overleving van het Jodendom.<sup>2</sup>

De synagoge stamt dus uit de tijd dat de Tempel in Jeruzalem nog bestond. In de eeuwen na de Tempelverwoesting kwamen geleidelijk drie kern-elementen naar voren in de synagogale eredienst: het *Sjema'* (Deut. 6, 4),



lezing en studie van Tora in combinatie met een gedeelte uit de Profetenboeken, en het Achttingebied. In tegenstelling tot de Tempel was de uitvoering van de dienst in de synagoge niet voorbehouden aan een elite. In principe kon iedereen voor actieve deelname worden opgeroepen. Een dergelijk democratisch gebeuren in de context van gemeenschappelijke uitoefening van een godsdienst mag zeker revolutionair genoemd worden. Zonder sabbat en zonder het bezoeken van de synagoge op vooral de sabbat zou het joodse volk eigenlijk niet hebben overleefd.

In ieder geval moet ook nu nog worden benadrukt, dat de synagoge niet heeft gefunctioneerd als een vervanging voor de Tempel of voor de offerdienst in de Tempel. Synagogen waren er al gedurende bijna de hele Tempeltijd en zelfs in de voorhoven van de Tempel zelf bevonden zich synagogen. Daarbinnen ontwikkelde zich een liturgie die vanzelfsprekend niet steeds hetzelfde is gebleven:

Deut. 6, 4:

*Sjema' Yisra'el Hashem Eloheynu Hashem Echad*

Hoor Israël, de Eeuwige is onze God, de Eeuwige is EEN  
(tezamen met Deut.6, 5-9; Deut.11, 13-21; Num.15, 37-41)

Twee zegenspreuken voor het *Sjema'*:

*Barukh Attah Hashem Jotseer Me'orot*

Schepper van de lichten

*Barukh Attah Hashem Ohev 'ammo Yisra'el*

Die Zijn volk Israël liefheeft

Eén zegenspreuk na het *Sjema'*:

*Barukh Attah Hashem Ga'al (Go'el) Yisra'el*

Die Israël verlost(e)

Het kernvers Deut. 6, 4 verbond zich met een reeks andere bijbelverzen (Deut. 6, 5-9; Deut. 11, 13-21; Num. 15, 37-41). Deze hele bijbelkern werd nogmaals omgeven door twee zegenspreuken voor en één zegenspreuk na het *Sjema*. Het bijzondere van zegenspreuken is, dat er altijd één vaste formule in voorkomt die begint met de woorden: *Baroech Atta Ha-sjem* of *Baroech Atta Ha-sjem Melekh ha-olam*, hetgeen betekent: gezegend bent u, God, of: gezegend bent u, God, koning van de wereld. Daarna volgt altijd een lofprijzing of eulogie en zo krijgt iedere zegening een eigenaam. Bijvoorbeeld God wordt geroemd als schepper van het licht in het *Sjema*-gebed voor de ochtend, het Hebreeuwse woord is *jotseer*, dus heet die zegenspreuk ook zo; in de tweede wordt God geroemd als degene die Israël liefheeft, het Hebreeuwse woord is *ahava*, tegelijk de naam van deze zegening; zo ook de zegenspreuk na het *Sjema*, waarin God wordt geroemd als degene die Israël

verlost heeft en nog of weer gaat verlossen, het Hebreeuwse woord is *ge'oella*, tegelijk de naam van deze zegenspreuk.<sup>3</sup>

Diezelfde inleidingen gelden ook voor het tweede hoofdbestanddeel van de joodse liturgie, de groep van achttien zegenspreuken. Deze tekst wordt altijd staande voorgedragen, vandaar ook de Hebreeuwse naam *amida* dat gewoon 'staan' betekent. Van oorsprong lijkt deze tekstgroep bewust gecomponeerd voor gemeenschappelijk gebruik, een echt 'gemeentegebed'. De eerste drie zegenspreuken zijn van groot belang:<sup>4</sup>

1. *Mageen Avraham.* Schild van Abraham.
2. *Mechayyeh hammetim.* Die de doden doet herleven.
3. *Qedoesja* (Jes.6, 3): *qadosh qadosh qadosh Hashem Zeva'ot melo khol ha-arez kevodo.*

Heilig, heilig, heilig is de Eeuwige der legerscharen, de volheid van heel de aarde is Zijn heerlijkheid.

(Ez.3, 12): *Barukh kevod Hashem mimeqomo.*

Gezegend is de heerlijkheid van de Eeuwige vanaf Zijn plaats.

(Ps.146, 10): *Yimlokh Hashem le'olam Elohayikh Zion ledor wador hallalujah.*

De Eeuwige zal voor altijd heersen, uw Gcd, o Zion, in iedere generatie, halleloeja.

In de eerste wordt God als beschermer van Abraham geprezen, in de tweede als degene die de doden doet herleven, en in de derde als een Heilige God. De derde zegenspreuk staat bekend als de heiliging, Hebreeuws *Qedoesja*, waarin als kernvers Jes. 6, 3 tegelijk met Ez. 3, 12 en Ps. 146, 10. De oorspronkelijke samenhang van deze verzen duidt op de voorstelling van een hemelse liturgie, uitgevoerd door engelen. Het zijn engelen die elkaar toeroepen en klapperen met hun vleugels voor het uitspreken van deze verzen. In die dagen zag men de lofzang en eredienst van engelen als een evenbeeld van de aardse liturgie. In aanvang leken de engelen tot voorbeeld te dienen voor hoe het op aarde moest toegaan, maar in vele rabbijnse bronnen zien we dat deze opvatting wordt omgedraaid. De liturgie op aarde wordt tot hoofdzaak gemaakt, terwijl engelen alleen nog maar mogen instemmen met Israëls gezang en gebed op aarde. Over deze rivaliteit tussen engelen en mensen is de laatste decennia veel boven water getild vanuit de bijbelverklaring in rabbijnse kringen. Hoe het ook zij, engelen geven Israël voorrang op het lofzingen van God, maar tegelijkertijd leert Israël hoe engelen God toezingen in de *Qedoesja* of heiliging. Daarmee werd dit derde component uit een reeks van achttien zegeningen uiterst betekenisvol in de synagoge en

eveneens als *Trishagion*, 'het driewerf heilig' in de oosters-orthodoxe kerken of als *Sanctus* in de rooms-katholieke kerk. Geen wonder dat op de sabbat het aantal zegenspreuken tot zeven wordt verminderd en alle aandacht zich richt op de *Qedoesja* als het centrale thema. De latere dichters zouden dit hoofdbestanddeel van de eredienst grote glans toevoegen.<sup>5</sup>

Na de verwoesting van de Tempel nam de synagoge als instelling de voorname plaats in binnen de voortgang van het joodse leven, waar dan ook. De synagoge was, evenals de tabernakel tijdens de woestijntocht, een soort mobiel en meeneembaar en opklapbaar heiligdom (een *tent* van ontmoeting) dat stond en viel met de aanwezigheid van een Tora-rol; in ieder geval was een synagoge eenvoudig realiseerbaar in iedere stad en in ieder dorp of in elke joodse nederzetting in de Diaspora. Behalve Tora-lezing en gebed werden daar maaltijden geserveerd, werden armengelden verdeeld en waren er naast gemeenschapsruimte en rechtbank ook een ritueel badhuis en onderkomens voor gasten. We hadden vastgesteld dat de synagoge door de gemeenschap werd gedragen, en weliswaar had iedereen de verplichting de zegenspreuken en begeleidende teksten mee uit te spreken, maar reeds in vroege tijden was er iemand die daaraan leiding gaf, een voorganger, zo u wilt, een voorbidder of voorzanger die werd aangeduid met de titel 'afgezant van de gemeenschap'. Hij was het die gedurende de eerste eeuwen van de jaartelling meer en meer verantwoordelijk werd gemaakt voor de orde van de dienst en onder zijn autoriteit kreeg de synagogale eredienst gestalte. Dat was niet uitsluitend een kwestie van vormelijkheid, maar ook inhoudelijk had de voorzanger veel in de melk te brokkelen. Behalve de vaste zegenformules was niets opgeschreven en hoorden uitbreidingen op de eulogie tot een mondeling repertoire. De rabbijnen stimuleerden deze trend en stipuleerden, dat er vrijheid zou blijven bestaan voor tekstuitbreiding om op die manier spontaniteit en creativiteit van de voorzanger te bevorderen. De Palestijnse Talmoe (*Shabbat* 15c) omschrijft dit zeer scherp: *zij die zegenspreuken opschrijven, zijn als zij die een Tora-rol verbranden*. Uitdrukkelijk wordt hiermee bevestigd gebedstekst niet vast te leggen en flexibiliteit te bewaren. Zo moet ook de mening van rabbi Me'ir worden verstaan die in de Babylonische Talmoe (*Menachot* 43b) aangeeft: de mens heeft de plicht iedere dag honderd nieuwe zegenspreuken te reciteren. Deze aanmaning kan worden begrepen als een poging iedere dag met nieuwe zinswendingen en lofwoorden te komen, in de eerste plaats bedoeld voor de voorzanger die deze opgave te vervullen had. De vaste zegenformules werden geleidelijk uitgebreid met

bloemrijke toevoegingen en verheven taal die op hun beurt idiomatisch werden of populair waren bij het synagoge-publiek en dus weer tot de standaardtekst gingen behoren. Zo groeiden de hoofdgeden dicht met wederom routinematige, normatieve teksten die in de vierde eeuw geen grote emotie meer teweegbrachten noch bij het publiek noch bij de voorzanger. Deze ontevredenheid met de gangbare teksten leverde een nieuwe uitbreiding van de teksten op met poëzie, tezamen met alle dichterlijke kenmerken die daarbij hoorden. Zo ontstond de poëzie van de synagoge, ook wel *Piyyut* genoemd, naar het Griekse *poiesis* of *poietes*, dichtkunst en dichter in een joods-religieus milieu.<sup>6</sup>

Deze *Piyyut* is als literair genre niet totaal vanzelf ontstaan, maar kent een helaas nogal duistere voorgeschiedenis. Het is zeker dat in de vierde en vijfde eeuw enkele grondpatronen voor bepaalde typen gedichten aanwezig zijn. Er wordt meer en meer ontdekt aan rudimenten van gedichten uit die vroege tijd, die niet alleen in een dichterlijk soort Hebreeuws, maar ook in het Aramees en Grieks geschreven zijn. De enorme collectie handschriften en fragmenten van handschriften, bekend onder de naam *Geniza*, gevonden in 1897 op de zolderkamer van de Ibn Ezra synagoge te Cairo, honderd jaar geleden, heeft op dit gebied al heel wat geheimen prijsgegeven, maar nog lang niet alle. Het gaat hierbij om zo'n 140.000 manuscripten of fragmenten van manuscripten, vooral aanwezig in de bibliotheken van Cambridge en Oxford, maar voor een niet onaanzienlijk deel ook in St. Petersburg, Budapest en New York. Alle handschriften zijn op microfilm gezet en op een apart instituut te Jeruzalem naast elkaar en door elkaar raadpleegbaar, wat vaak zeer verrassende reconstructies en nieuwe inzichten oplevert.

De vroege tijd werd bevolkt door anonieme dichters die tegelijk als voorzangers in de synagoge optraden. Opvallend genoeg is er maar weinig aansluiting op de dichtkunsttraditie van de Psalmen. Qua vorm zijn deze hymnen grotendeels losgekoppeld van de bijbelse voorbeelden op één belangrijk punt na, en dat is het alfabetisch acrostichon die we in enkele Psalmen terugvinden, bijvoorbeeld in de langste Ps. 119 en ook in het bijbelboek met de Klaagliederen. De rabbijnse literatuur levert op het gebied van poëzie weinig aanknopingspunten. In de Talmoed zijn enkele profane dichtteksten overgeleverd, waaronder vooral treurliederden, gezongen bij de dood van voor-  
aanstaande geleerden door professionele zangers:

*Ba'arazim naflah shalhevet  
mah ya'asu ezovey haqir?  
Liwiyatan bechakkah ho'alah  
mah ya'asu degey reqaq?  
benachal shotef naflah charvah  
mah ya'asu mey gevim?*

In de ceders is de vlam geslagen  
Wat gebeurt er met de mossen op de muur?  
De Leviathan is aan de haak opgetrokken  
Wat gebeurt er met de visjes in de beek?  
Een stromende rivier is drooggelegd  
Wat gebeurt er met plassen water?

Ook een enkel mystiek gedicht duikt op in de Talmoad:

*Roni roni hashittah  
hitnofefi berov hadarekh  
hamechusheqet beriqmey zahav  
hamehulelah bidvir armon  
umefo'arah ba'adi 'adayim  
hame'ullefet mibeyn shney keruvim*

Verheug u, verheug u, acaciahout!  
Zweef voort in uw grote pracht  
overtrokken met gouden weefsels  
geprezen in het heiligste deel v.h. paleis  
en met kostbare sieraden uitgedost  
omgeven door twee Cherubijnen.

Al deze composities zijn redelijk ongestructureerd en ongerijmd. Wel kennen zij één duidelijke karakteristiek: qua inhoud gaan zij sterk uit van de dichtelijke omwerking van populaire motieven uit de rabbijnse verhaaltraditie, de zogeheten *Aggadah*.<sup>7</sup>

In de dagen van de Byzantijnse heerschappij zien wij een algehele versterking van het poëtische element in de synagogen van het Oosten. Dan staan dichters op, bij naam bekend die voor iedere wekelijkse sabbat lange composities schrijven en voor elke feestdag met nieuwe dichtwerken voor de dag komen. Hoe deze enorme bloei van dichtkunst tot stand kon komen, is nog steeds een vraag voor de onderzoekers. Sommigen menen dat dit te maken moet hebben met de politieke en religieuze verhoudingen tussen de Byzantijnse machthebbers en de joden. Inderdaad beschrijven middeleeuws-joodse auteurs hoe de Byzantijnse keizers door middel van wettelijke voorschriften poogden de invloed van de joden in te dammen en de uitoefening van hun godsdienst te dwarsbomen. Beroemd is de Codex Justinianus van keizer Justinianus II uit het jaar 553, waarin de zogeheten *deuterosis* wordt verboden, de mondelinge uitlegtraditie van het Jodendom zoals vastgelegd in de Misjna. De dichtkunst zou dan als surrogaat naar voren zijn geschoven om datgene in versluisde, dichtelijke taal te zeggen, wat door de overheid was verboden. Het is zeker waar, dat de Byzantijns-joodse dichters talrijke toespelingen maakten op de situatie in hun eigen dagen die voor de buitenstaander niet direct te begrijpen waren, maar als hoofdreden voor de opbloei van synagoge-dichtkunst valt deze veronderstelling goeddeels af. De werke-

lijke reden zou wel eens een hele positieve kunnen zijn: Byzantijnse cultuur en literatuur kende een grote bloeiperiode aan het einde van de vijfde en gedurende de gehele zesde eeuw. De Byzantijnse kerkpoëzie stond in hoog aanzien door de verfijnde dichtwerken en hymnen van de Meloden, de kerkdichters. Onder hen bevond zich Romanos Melodos, de grootste en belangrijkste. Romanos werd geboren in de tweede helft van de vijfde eeuw, rond het jaar 470, in de stad Emesa, Libanon/Syrië. Hij werd al op vroege leeftijd geïnstalleerd als diakonos in Berytus (het tegenwoordige Beirut), het culturele en intellectuele centrum van Syrië. Later ging hij naar Constantinopel, waar hij ook veel van zijn werk heeft gecomponeerd. Romanos was het vooral die de Byzantijnse liturgie opsierde met een bepaald soort gedichten, de kontakia. Zo'n *kontakion* is nog het best te definiëren als een soort metrisch gezongen preek in de Griekse taal, maar opgebouwd uit zowel Griekse als Syrische poëtische elementen. Altijd bestond een *kontakion* uit een introductie (*proömion*) en een serie van 18 tot 30 strofen (*troparia*). Deze compositie werd op zondagmorgen gezongen gedurende de ochtenddienst en was altijd verbonden met de thematiek van een bepaalde zondag of feestdag. Er bestaan enkele tientallen van zulke hymnen van Romanos, en daarenboven nog vele andere en juist daarom vindt tegenwoordig de gedachte ingang dat zoveel culturele expressie op het gebied van de liturgische poëzie de joodse dichters heeft geïnspireerd en beïnvloed, hoe moeilijk en vaak ook vijandig de verschillende milieus tegenover elkaar stonden.<sup>8</sup> Zang en melodie houden trouwens nooit en nergens op, niet bij de deur van een kerk, noch van synagoge of moskee. In de muziekgeschiedenis is bekend welk een lange reis melodieën en zelfs zangteksten kunnen maken dwars door de meest uiteenlopende volkeren, godsdiensten en culturen. De joodse zang- en dichtkunst in de Byzantijnse periode lijkt in te spelen op het algemene, culturele niveau, maar dat sluit niet uit dat de Piyyut zich ontwikkelde tot een zelfstandige richting binnen het synagogale leven. Daarin verwaagt het onderscheid tussen liturgie en dichtkunst, tussen de voorganger als voorzanger (*chazzan*) en tegelijk als dichter (*paytan*).

De synagoge-dichter sloot in de eerste plaats aan bij bestaande soorten gedichten zoals de zogeheten *hosja' not*, korte hymnen die gezongen werden op de zevende dag van het Loofhuttenfeest bij het rondgaan met de palmtakken in de Tempel onder het geroep van de uitdrukking *hosja' na* ofwel *hosanna*, red toch!:

<i>Lema' ankha Eloheynu hosha' na</i>	Omwille van u, onze God, red toch!
<i>Lema' ankha Bor'enu hosha' na</i>	Omwille van u, onze Schepper, red toch!
<i>Lema' ankha Go'alenu hosha' na</i>	Omwille van u, onze Verlosser, red toch!
<i>Lema' ankha Dorshenu hosha' na</i>	Omwille van u, onze Verzorger, red toch!

De *hosja'na*-hymnen komen nog steeds voor in de liturgie van de synagoge in een zeer primitieve, maar normatieve vorm. In alfabetische volgorde verschijnen in het Hebreeuws de namen van God en het is wederom het acrostichon dat behoort tot het meest opvallende structuurmiddel dat in de meeste dichtwerken te vinden is. Ieder dichtwerk moet in feite acrostichisch zijn, dan kan men het tot de synagoge-dichtkunst rekenen, ontbreekt het, dan bestaat er vaak gerede twijfel en is het gedicht voor een ander doeleinde bestemd. Nog een ander oud genre gedichten is de *selicha*, het boetegedicht dat een functie kent op de Verzoendag of op de vastendagen om de veroveringen van Jeruzalem en de verwoesting van de Tempel te gedenken. Juist op de treurdag voor de Jeruzalemse Tempel leest men een bepaald soort boetegedichten voor, een soort onderklasse, de zogeheten *kinot* of klaagzangen. Bij één zo'n klaagzang stelde men vast, dat er vele klassieke kenmerken vanuit bijbelse geschriften zijn gekoppeld aan zeer onbijbelse motieven zoals de tekens van de Dierenriem:

<i>Az bechata'eynu charav miqdash</i>	Door onze zonden werd toen het heiligdom verwoest
<i>uve'awonoteynu nisraf heychal</i>	en door onze overtredingen is het heilige voorhof verbrand
<i>Be'erez chubrah lah qashru misped</i>	In het welgevoegde land zette men rouwklacht in
<i>uzeva hashamayim nas'u qinah</i>	en de hemelschare (sterrenbeelden) hief een klaagzang aan
...	
<i>Taleh rishon bakhah vemar-nefesh</i>	Als eerste weende Ram bitter, want zijn schapen werden naar de slachtbank gevoerd.
<i>'al kiy 'al khevasaw latevach huvalu</i>	Stier liet een geloei horen in de hoogten, want wij allen werden op onze nek gezeten
<i>Yelalah hishnia' Shor bameromim</i>	Tweelingen leek verdeeld, want het bloed van broeders werd als water vergoten.
<i>'al kiy 'al zawwarenu nirdafnu khulanu</i>	Kreeft probeerde op land te vallen,
<i>Kokhav Te'omim nir'eh chaluq</i>	
<i>kiy dam achim nishpakh kamayim</i>	
<i>La'arez biqqesh linpol Sartan</i>	

<i>kiy it' alafnu bazama</i> <i>Marom niv' at miqqol Aryeh</i>	want wij vielen flauw van de dorst. De hoogte schrok van het gebrul van Leeuw
<i>kiy sha' agatenu lo 'altah lammarom</i>	want ons gebrul steeg niet op naar boven.
<i>Nehergu betullot wegam bachurim</i>	Meisjes en ook jongens werden ver-, moord,
<i>kiy al ken Betullah qadru paneyha</i>	daarom verduisterde Maagd haar ge zicht.
<i>Savav Moznayim uviqgesh techinnah</i>	Weegschaal ging rond en vroeg om ge- nade,
<i>kiy nivchar lanu mawat mechayyim</i>	want wij verkozen dood boven leven ...

De definitie van wat nu werkelijk Piyyut of dichtkunst van de synagoge is, verlangt nieuwe criteria die vooral in de sfeer van taal en stijl moeten worden gevonden. In de eerste vier eeuwen van de jaartelling zijn enkele dichtwerken geschreven die zowel tot liturgische tekst als tot dichttekst kunnen worden gerekend, zo bijvoorbeeld een compositie voor Poerim, het Lotenfeest, en de groep hymnen die tot de producten van de vroeg-joodse mystiek behoren, de zogeheten *Heichalot*-hymnen, die ingaan op de mystieke reis naar de paleizen of voorhallen (*heichalot*) op weg naar de schouwing van de goddelijke troon zoals beschreven in Ezechiël hoofdstuk 1, de zogeheten *merkava*:

*Techillat shevach wereshit shirah, techillat gilah wereshit rinnah, meshorerim hassarim hameshartim bekhoh yom Lashem Elohey Yisra'el, ulekhissee kevodo hem menas'im: gil, gil, kissee kavod, rannen, rannen, moshav elyon, haria', haria', kliy chemdah, shena'aseh behafle wafele, sammeach tesammeach Melekh she'aleykha, kesimchat chatan beveyt chuppato.*

Het begin van prijzen en het begin van zang, het begin van jubel en het begin van gejuich, zingen de vorsten (engelen) die dienst doen, iedere dag voor de Eeuwige, de God van Israël, en voor Zijn glorierijke Troon heffen zij aan: jubel jubel, glorierijke Troon! Juich, juich, allerhoogste Woning, roep, roep van vreugde, Waardevol Voorwerp, dat gemaakt is in wonderbaarlijkheid en wonder! U zult zeker vreugde betekenen voor de Koning die op U zit, gelijk de vreugde van een bruidegom in het huis van zijn bruijloft!

Deze extatische dichtwerken hebben veel gemeen met de eerder genoemde heiliging van Gods naam in de hemelliturgie, maar ondanks de duidelijke, poëtische kenmerken van deze korte liederen zijn ze nooit acrostichisch ge-



ordend en kennen geen vaste bestemming binnen de liturgie van de synagoge. Pas als dat het geval is, kan men werkelijk spreken van *Piyyut*, joodse dichtkunst uit en voor de synagoge-diensten, ter verfraaiing van de vaste gebeden en ter opluistering van de bijeenkomsten.<sup>9</sup>

Eind vierde en zeker vijfde eeuw is deze bestemming van gedichten pas goed aan te geven. Er bestaat een serie gedichten voor Joods Nieuwjaar, de *teqi'ot*, genoemd naar de soorten van tonen die op dit feest op de ramshoorn worden geblazen, maar belangrijker zijn de *'avodot*, ellenlange composities voor de Verzoendag, waarin op vers de schepping van de wereld wordt verteld, de hoogtepunten van de bijbelse geschiedenis met gebruikmaking van talrijke motieven uit de wereld van de rabbijnse exegese, de *Midrasj*, tot het moment van de dienst op Grote Verzoendag met alle rituele handelingen en plichtplegingen van de Hogepriester Aharon, zoals beschreven in Lev. 16. Zeer recent is één zo'n dichtwerk gereconstrueerd en het blijkt, dat de synagoge-dichters zich niet alleen op de standaardliteratuur baseerden, maar ook op apocriefe en pseudepigraphische werken, niet-erkende bijbelboeken dus, en dat nog wel in de vijfde eeuw, waarvan velen menen dat dan de kanon van bijbelboeken vastligt met als logische consequentie de uitsluiting van overige bijbelse literatuur. De scheiding tussen canoniek en apocrief leek zich al veel eerder te hebben doorgezet, maar deze compositie gooit die veronderstelling omver en toont aan, dat voorzangers-dichters, toch de hoofdrepresentanten van het rabbijnse Jodendom, zonder veel scrupules motieven en gedachten ontleenden aan boeken die vooral en uitsluitend via de christelijke literatuurtraditie bewaard gebleven zijn. Niettemin is het wel begrijpelijk waarom zo'n werk niet tot de vaste werken van de traditionele Verzoendag-liturgie behoren, dat zijn toch minder omstreden composities van een bij naam bekende dichter, namelijk Jossi ben Jossi.<sup>10</sup> Over de levensloop van deze man is bitter weinig bekend, maar bij hem zijn het gebruik van acrostichon, vaak meervoudig gebruik van dezelfde letters, gewoon. Ook gebruikt hij dichterlijke namen voor God, Israël, Tora, et cetera, die altijd op bijbelcitaten terug te voeren zijn, vaak in een totaal andere samenhang. Verder stopt hij bijbelcitaten in zijn dichtregels met soms dezelfde, soms andere betekenissen:

*Azkir gevurot, Eloah ne'dari, yachid we'eyn od, efes we'eyn zulato.*

*Acharaw eyn bacheled, lefanaw eyn bashachaq, eyn bilto qedem, we'eyn zulato be'egev.*

*Adon lachashov, Elohim la'asot, nimlakh we'eyn ne'dar, sach we'eyn me'acher.*

*Omer we'oseh, yo'ez umeqim, am Miz lasseet, wegibbor lisbol.*

*Asher lo renanot, mipiy yezuraw, mima'lah wamattah, yissa tehillah.*

Laat mij melden grootse daden, van de glorieuze God, Enige, er is niet nog een, uniek, er is geen ander. Na Hem is er geen op aarde, voor Hem is er geen in de hemel, er is niemand vóór Hem, er is geen ander na Hem! De Heer denkt uit, God doet, Hij bedenkt en versaagt niet, Hij spreekt en vertraagt niet. Hij zegt en doet, beraamt en voert uit, groots in dragen, heldhaftig in verdragen. Hem komt lofprijzing toe, uit de mond van Zijn schepselen, boven en beneden, verdient Hij lof.

Blijft bij Jossi ben Jossi de relatie met de Hebreeuwse Bijbel nog sterk zichtbaar, bij de dichtwerken die enige tijd daarna verschenen ter opluistering van de vaste gebeden, het Sjema'-gebed en het Achttiengebed, is de situatie totaal anders. Nog steeds is onduidelijk hoe de ontwikkeling precies geweest is, want de dichtwerken van Jossi ben Jossi (begin vijfde eeuw) en dichters als Jannai, Simon bar Megas en El'azar birabbi Qilir, allen werkzaam in Palestina in de zesde en zevende eeuw, zijn totaal verschillend. Zeker, er zijn acrosticha, maar nu zijn de composities verdeeld in een reeks afzonderlijke gedichten, elk met een eigen opbouw van strofen, een eigen indeling in verzen, acrostichische spelletjes met daarin eigennamen verwerkt, en met zeer bijzondere taal, stijl en thematiek. In de zesde eeuw lijkt alles veranderd — een heel nieuwe kunstuiting verrijkt het Byzantijns Jodendom, voortgaand in het Arabisch Jodendom na de komst van de Islam in de jaren dertig van de zevende eeuw. De dichter Jannai is een typisch Byzantijns-joodse verschijning, die evenals Romanos honderden hymnen heeft nagelaten, voor iedere sabbat met zijn eigen thematiek in het licht van de voor te dragen Tora-tekst en voor iedere feest- of treurdag binnen de joodse jaarkalender.<sup>11</sup> Het meest opvallend is het rijm en de verrijndheden ervan, zoals in een deel drie uit een compositie voor de sabbat, waarop Gen. 32, 3 en volgend werd gelezen. Opvallend zijn ook de verwijzingen naar de profetenlezing die de Tora-lezing op die dag vergezelt:

*Yah lo tiddom, im piynu yiddom, lehippara' me-Edom, wiyreshah tihyeh Edom.  
Nezach madon, umezach zadon, ta'avir Adon, wetariv wetadon.  
Yerdu la'avaddon, weyed'u shaddun, wetinteh khidon, 'al Zur we-Zidon.  
Yeshullach bam razon, weyihyu le'esh mazon, weza'aqatenu te'ezon, kehoda'tah le-  
'Ovadyah chazon.*

God! Zwijg niet, zo onze mond zwijgt, Edom te straffen, dat zal Edoms deel zijn eeuwige strijd, brutaliteit, laat het voorbijgaan, Heer, U bevecht en oordeelt. Laat ze afdalen in Abaddon, ze zullen recht kennen, U strekt een lans uit, tegen Tyrus en Sidon.

Honger wordt naar hen gezonden, voedsel voor het vuur zullen ze zijn, maar ons geschreeuw zult U horen, zoals U liet weten aan Obadja in een visioen.

Er komen duidelijk enkele verwijzingen aan het licht naar de politieke toestand in die tijd en de oppressie waarvan de joodse gemeenschap te lijden had. Een keur van referenties passeert de revue, waarin de hele rabbijnse literatuur de dichter ter beschikking stond plus ons nu onbekende en verloren gegane motieven uit de wereld van de joodse uitleg- en verhaaltraditie. Zo'n groot talent als Jannai was tot voor kort volslagen onbekend in de Hebreeuwse literatuurgeschiedenis van de vroege Middeleeuwen. Slechts door de ontdekking van de *Geniza*-handschriftencollectie is hij weer boven water gekomen. Hoe kon dat gebeuren?

In de eerste plaats trad een nog grotere figuur uit de Palestijnse school der dichters naar voren, de reeds genoemde El'azar birabbi Qilir die duizenden gedichten heeft nagelaten. Bij hem draait alles om de dichtelijke uitbuiting van taal en stijl, haast ten koste van het begrip van de dichttekst en zeker ten koste van de regels van de Hebreeuwse grammatica. In zijn oeuvre zitten enorme lange composities met uitvoerige acrosticha met daarin zijn eigen naam, de naam van zijn vader, woonplaats en zegenwensen voor hemzelf. Daardoor zou men aannemen dat veel over zijn leven bekend is maar het tegendeel is waar. Qilir noemt de stad waarin hij woont *Qiryat Sefer*, stad van het boek. Lange tijd nam men aan dat het hier om Tiberias ging dat gedurende de zevende eeuw inderdaad een centrum van joodse wetenschap was. Het is nu veel geloofwaardiger om in het woord *sefer*, boek, een verwijzing te zien naar de stad Sepphoris, die inderdaad ook een bloeiende joodse gemeenschap kende, waarin Qilir wellicht de functie van beroepsdichter en -voorzanger had. Vanuit die gemeente verbreidden de Qilirische composities zich zeer snel naar andere joodse gemeenschappen, waar voor zangers juist zijn dichtwerken binnen de liturgie inpasten. Eén van zijn beroemdste

dichtwerken is bedoeld voor Poerim, het Lotenfeest. De dichter zet heel sterk in op opvallend taalgebruik:

*Ats qotsets ben qotsets qetsutsay leqatsets bedibbur mefotsats retsutsay leratssets. Lets bevo lelotsets pulats wenitlotsets ke'ats mechatsetsim lechatsets kenets 'al tsippor lenatssets.*

De verdrukker, zoon van de verdrukker (Haman ben Hamdata), drong erop aan de verdrukten te vernietigen met boosaardige uitspraken de verdrukten te vernietigen. Een slecht persoon, toen hij slechtheid in de zin had werd hem schrik aangejaagd door angst en werd hij bespot, toen hij beraamde pijlen te schieten op de pijlenschieters (Ps.120, 4: de wijzen) wiens woorden pijlen zijn gelijk een havik om het gevogelte op te eten (Recht. 5, 11).

De invloed van deze dichter was zo groot, dat in latere tijden zijn dichtkunst de scholen van Italië, Frankrijk en Duitsland beheerste. Hij werd daar grotendeels geïmiteerd. Tot op de dag van vandaag draagt de joodse liturgie de sporen van deze Qilir wiens taal en stijl een uiterst eigenzinnig en merkwaardig stempel drukken op de taal van de Piyyut.<sup>12</sup> Taalkundigen en grammatici hebben de grootste moeite gehad om de plaats van het middeleeuws-dichterlijk Hebreeuws te duiden, vooral in de Arabische periode, waarin de zuiverheid van taal vooropstaat zowel bij Arabieren als bij joden, dit op basis van de taal van Koran en de Hebreeuwse Bijbel.

Wanneer het centrum van joodse autoriteit langzamerhand verschuift van Palestina naar de grote gemeenschappen in Babylonië gedurende de achtste en negende eeuw, wordt ook de dichterlijke activiteit daarheen verplaatst en bovendien de relatie tussen liturgie en dichtkunst begrensd en vastgelegd. De rabbijnen uit die tijd die *Ge'onim* genoemd worden, excellenties, zijn in feite de waarschuwing van hun vroegere leraren vergeten en doen er alles aan de gebedsteksten van de synagoge overal te standaardiseren; daarmee ging een grote hoeveelheid spontaniteit en flexibiliteit van de synagogale eredienst de deur uit. Door een man als Saadja Gaon (882-942) wordt orde aangebracht in de diensten, in het Hebreeuws *siddoer*, en zo heet dan ook zijn boek, waarin de standaardteksten voor de liturgie worden vastgelegd, een boek van orde, waarin gelijktijdig de invloed van Palestijnse Piyyut werd ingeperkt en nieuwe ideeën voor zogenaamde ideale dichtkunst worden ingeleid. Dezelfde Saadja schreef in zijn jonge jaren een boek dat de poëtica van het Hebreeuws moet regelen, een theorieboek en tegelijk een woordenboek, waarin Hebreeuwse stamwoorden naar hun begin- en eindletters wor-

den opgesomd (de Egron). Zo zouden dichters in het vervolg moeten rijmen en dichten, hoe merkwaardig dan om vast te stellen dat de gedichten van deze Saadja zelf geheel in de geest en stijl zijn geschreven van het vroege voorbeeld, dat van Qilir en dat van de dichters van de Palestijnse school:<sup>13</sup>

*SHama' nu shim' akh kiy le' elef dor chesed Attah nozer,  
Leme' ah dor lo higa' nu chasdekha mennu lo ye' azer?  
Mi-Sin we-Sinay u-sneh we-seneh we-asnah achat li te' azer?  
Hukhal yokhlekh yekhol me' umah umezimmah mimkha lo tibboner,  
ge' al na Ya' aqov qera' ehu veshem hodia' she-Attah ha-Boree weha-Yozer.*

Wij hebben over U gehoord, dat U gunst betoont tot in het duizendste geslacht, wij zijn niet eens bij honderd, en wordt Uw gunst ons niet onthouden? Vanaf Sin en Sinaï en braamstruik en Seneh (I Sam.14, 4) en Asnah (Ezra 2, 50), zal één mij tekortgedaan worden? U bent toch tot alles in staat en wat U van plan bent, wordt niet verijdeld (Job 42, 2):  
Verlos toch! Jakob, Hij heeft hem bij naam geroepen; hij liet weten dat U de Schepper en de Vormer bent (Jes. 43, 1)

De klassieke dichters bleven uitermate bekend, zo valt te lezen in één der handschriften waarin Jannai wordt ingeleid op zijn Arabisch als *al-ma' ruf*, de bekende, de befaamde. Waarom waren hij en zijn collega's op een later tijdstip veel minder bekend en verdween Jannai zelfs geheel en al uit de liturgie?

Het tweede antwoord daarop ligt in het feit, dat gedurende de tijd van de grote, Babylonische leerscholen een fundamentele verandering zich voerde in de lezing van Tora en profetenboeken. Niet de cyclus van 3½ jaar, zo vele eeuwen gangbaar in en verbreid vanuit Palestina, maar een Babylonische leescyclus van één jaar kreeg de overhand, eerst in de synagogen van het Tweestromenland en vandaar in vele andere gemeenschappen. Doordat in een jaarcyclus de leesgedeelten van de Tora stukken langer werden – van einde Loofhuttenfeest tot einde Loofhuttenfeest het jaar daarop moest de hele Tora uitgelezen worden – werd een gigantische omwerking verlangd van allerlei liturgische gebruiken en gewoonten. De dichtwerken van Jannai en vele anderen waren daar het slachtoffer van en werden uit de dienst verbannen. Qilir en zo iemand als Jochanan ha-kohen, de priester, overleefden deze hervormingen, omdat zij nu eenmaal meer voor feestdagen dan voor wekelijkse sabbatten gecomponeerd hadden. Tot dan toe waren de meeste dichtwerken bestemd geweest voor invoeging in het Achttiengebied, maar

ook dat verschoof naar een ander gebedscomplex, namelijk het Sjema'. Daarmee leek een geweldige fixering zich meester te hebben gemaakt van deze tak van middeleeuws-joodse, literaire expressie, maar zo bleef het niet helemaal. De verscheidenheid van joodse gemeenschappen overal in de toenmalige bekende wereld garandeerde nieuwe impulsen en nieuwe richtingen binnen de joodse dichtkunst. De fakkel van de Piyyut-estafette was reeds overgedragen aan Spanje, waar een luisterrijke poëzietraditie onder Arabische invloed opbloeide en binnen een korte periode het Midden-Oosten veroverde. Een bekend sabbatslied van de dichter Dunash (DWNSH) Ibn Labrat luidt:

*Deror yiqra leven im bat, Weyinzorkhem kemo vavat,  
Ne'im shimkhem welo yoshbat, SHEvu nuchu beyom shabbat.*

Vrijheid roept hij uit voor zoon en dochter, Hij beschermt jullie als Zijn oogappel aangenaam is jullie naam die niet zal verdwijnen, zetten jullie je neer en rust op de sabbatdag.

Nu splitsen zich ook in de Piyyut de Palestijnse invloed die vooral merkbaar bleef in de Asjkenazische dichtersschool in Centraal- en West-Europa, maar daarenboven was er de invloed van de Spaanse dichtersschool die de hele sefardische liturgie verrijkte met dichtwerken. De Spaans-joodse dichters vielen terug op de Babylonische eis tot het gebruik van zuivere, Hebreeuwse taal. Hun uitgangspunt lag in het Klassiek-Hebreeuws en daarom werden eigenaardigheden van de Piyyut-taal op grammaticaal en lexicaal terrein vermeden. Natuurlijk ontwikkelden ook deze dichters hun eigen conventionaliteit, die zij toonden in zowel religieuze als seculiere dichtkunst en die zo uitblonk in virtuositeit dat die in korte tijd overal werd nagebootst. Hier en daar kwam het tot een botsing van invloedssferen zoals vanzelfsprekend in de Provence en in Zuid-Italië. De Zuid-Italiaanse, joodse gemeenschappen kenden grote welvaart in de negende en tiende eeuw, waren in feite gericht op Palestina, maar stonden later onder de invloed van Spanje.<sup>14</sup> Het is in dit verband goed de bewaard gebleven rol van Achima'ats aan te halen, waarin ene Achima'ats ben Palti'el uit Capua op zoek gaat naar zijn voorouders en daarvoor naar de stad Oria reist. Veel leden van zijn familie waren actief in het 'rijmen van verzen' zoals hij dat noemt (*lacharoz charoezim*). In één van de verhalen vertelt hij over de dichter Silano, werkzaam in de stad Venosa aan het begin van de negende eeuw. Deze befaamde dichter viel in ongenade doordat hij een truc uitprobeerde op een bezoekende, Palestijnse bijbel-

uitlegger die hij midden in de synagoge te schande maakte. Hoe had hij dat gedaan? Die week was er in de stad een ruzie uitgebroken, waarbij mannen elkaar hadden geslagen, terwijl vrouwen met lange stukken die ze heet gemaakt hadden in een oven, de mannen begonnen te slaan. Voor de sabbat van die week dichtte Silano de volgende regels:

*Ba'u ha'anashim baqqaron,  
wayyez'u hannashim mippurnon,  
wehikku ha'anashim befurqon.*

Er kwamen mannen aan in wagens, en vrouwen haalden uit het vuur (van het Griekse *purinos*, uit het vuur) of kwamen uit een *purnon* (*porn(e)ion*, hetgeen betekent: bordeel), en zij sloegen de mannen met een stok (van het Griekse *purkaia*, vuur of ook: vork, stok). Zo zouden de regels kunnen betekenen: vrouwen kwamen uit de hoerenkast en staken de mannen met verhitte vorken. Deze woordspelletjes werden in een liturgisch gedicht gestopt en toen de uitlegger midden onder de voordracht deze woorden onder ogen kreeg, was hij gedwongen ze voor te lezen en te verklaren in relatie met de gebeurtenissen van die week. Hij was beschaamd over de profaniteit van deze woorden, maar Silano zat erbij in de synagoge en lachte hem uit. Vanwege deze botsing tussen profane en heilige taal werd Silano uit de gemeente verbannen en zijn poëzie mocht niet meer worden voorgedragen, totdat Achima'ats deze synagoge bezocht tijdens de tien dagen van inkeer tussen Joods Nieuwjaar en Grote Verzoendag. Hij werd uitgenodigd de dienst te leiden en toen hij aan de troostgedichten toe was (*tachanoenim*), zong hij een boetelied van Silano voor, waarin hij opzettelijk twee woorden veranderde: in plaats van de uitdrukking *zakhoe qadmonim* (de voorvaderen is het vergund), zong hij: *zakhu rabbanim* (de rabbijnen is het vergund); in plaats van *garmoe chammanim* (de afgodsbeelden braken), zong hij: *garmoe haminim* (de ketters braken). Na de dienst werd hem gevraagd wie deze sympathieke versregels had geschreven, waarin de rabbijnen werden verkregen en hun tegenstanders werden veroordeeld. Toen hij vertelde dat het hier ging om de dichter Silano, werd diens ban onmiddellijk opgeheven en diens oeuvre gerehabiliteerd.<sup>15</sup>

Dit verhaal geeft ons een goed inzicht in de communicatie tussen Zuid-Italië en het Midden-Oosten, specifiek uitgedrukt in bezoekende uitleggers (*darshanim*) en rondreizende geleerden (*chakhamim*). Het is dan ook geen

wonder dat al in de tiende eeuw de blik van Zuid-Italiaanse, joodse gemeenschappen zich wendde tot de prachtige dichtkunst uit Spanje, maar ergens halverwege Italië kon men de grens trekken tussen deze invloed en die van de dichtersschool uit het Noorden, waar men vooral de Palestijnse en in het bijzonder de Qilirische lijn van componeren bleef volgen. Aldus werd tot aan de zestiende eeuw toe de liturgie van de synagoge op alle fronten verrijkt en verfraaid met duizenden dichtwerken. Ook later verscheen er religieuze poëzie, maar die werd niet meer in de bestaande gebeden ingevoegd. De drukkunst verscheen en de bedoeling van de Piyyut leek vervuld: het aanbieden van een artistieke mogelijkheid God toe te zingen, zich in lyrische termen te uiten over Israëls band met God; die opzet is in de grote, dynamische verscheidenheid van hymnen en dichtwerken uit zo vele tijden weerspiegeld en behoort in deze moderne tijd tot één van de spannendste wetenschappelijke ontdekkingen binnen de rijke traditie van het Jodendom.



## Noten

1. Traktaten *Pesachim*. p. 5, 7; *Rosj ha-Sjana*. p. 4, 7; *Ta'anit*. p. 3, 9.
2. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, vol. II, T. & T. Clark Ltd., Edinburgh 1979. p. 415-63.
3. Reif, *Judaism en Hebrew Prayer, New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
4. van der Sluis c.s., *Elke Morgen Nieuw, Inleiding tot de Joodse gedachtenwereld aan de hand van het Achttiengebed*, B. Folkersma-Stichting voor Talmudica, Hilversum 1978.
5. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur, Talmud Midrasch Mystik, Texte und Studien zum Antiken Judentum 3*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982.
6. Levine, *The Synagogue in Late Antiquity*, The American Schools of Oriental Research, Philadelphia 1986.
7. Stemberger, *Midrasch, Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, C.H. Beck, München 1989.
8. Trypanis, *Greek Poetry, From Homer to Seferis*, Faber and Faber, London/Boston 1981. p. 413-24.
9. Fleischer, *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages*, Keter, Jerusalem 1975.
10. Mirsky, *Yosse ben Yosse, Poems*, Mosad Bialik, Jerusalem 1991; J. Yahalom, *Priestly Palestinian Poetry, A Narrative Liturgy for the Day of Atonement*, The Magnes Press, Jerusalem 1996.
11. Zulay, *Eretz Israel and Its Poetry, Studies in Piyutim from the Cairo Geniza*, The Magnes Press, Jerusalem 1995.
12. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967.

13. Zulai, *The Liturgical Poetry of Sa'adya Gaon and his School*, The Schocken Institute for Jewish Research of the Jewish Theological Seminary of America, Jerusalem 1964; Y. Tobi, 'Sa'adia Gaon's Attitude towards Piyyut', *Knesset Ezra Literature and Life in the Synagogue*, Yad Isak Ben-Zvi, Jerusalem 1994. p. 235-50.
14. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Harmondsworth 1981; R.P. Scheindlin, *The Gazelle, Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1991; R. Brann, *The Compunctious Poet, Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, The John Hopkins University Press, Baltimore/London 1991; J. Schirrmann, *The History of Hebrew Poetry in Muslim Spain*, The Magnes Press, Jerusalem 1995.
15. Klar, *Megillat Ahimaaz, The Chronicle of Ahimaaz, with a Collection of Poems from the Byzantine Southern Italy and Additions*, Tarshish, Jerusalem 1974.



## Zonen van Jakob, Zonen van Ismael, Zonen van Edom: zes eeuwen joodse cultuur op het Iberisch schiereiland

*I.E. Zwiep*

In de herfst van het jaar 1823 schrijft de Duitse dichter Heinrich Heine (op dat moment overigens nog niet gedoopt en dus nog Harry geheten) de ballade 'Donna Clara'. Het is het relaas van een sprookjesachtig bal in een Moors paleis en van de daaruit voortvloeiende romance, te midden van de geurende bloembedden in de paleistuin, tussen een jonge Spaanse freule en haar geheimzinnige minnaar, die op Sint Joris lijkt en met wie zij zo'n tien strofen voor de ontknoping letterlijk de bosjes induikt.

De mooie Clara, kind van de middeleeuwen, heeft zich dan overigens reeds lang ontpopt tot een antisemiet van het weinig verfijnde soort en mag maar wat graag fulmineren tegen 'die gottverfluchte Juden' en het 'schmutzige Judenvolk'. Haar flirtage krijgt echter een memorabel staartje, wanneer de onbekende ridder zich, na gedane zaken, bekend maakt als de zoon "des vielbelobten grossen Schriftgelehrten Rabbi Israel von Saragossa". Na deze onthulling zwijgt de dichter, om de mate van Clara's ontzetting aan het venijn van zijn lezers over te laten.

Historisch gezien is er helemaal niet zoveel af te dingen op Heines ironische idylle. Saragossa, een stad met een oude en omvangrijke joodse gemeenschap, telde eminente geleerden onder haar burgers, en hun zonen namen vast en zeker deel aan het frivole hofleven, waar zij met afgevaardigden van beide zuster-godsdiensten op voet van gelijkheid verkeerden, met alle uitingen van rivaliteit en chauvinisme vandien. Maar in de eerste plaats weerspiegelt het gedicht één van de voornaamste gevoeligheden van de dichter zelf, die – hoewel in 1825 tot de Lutherse staatskerk toegetreden – zijn leven lang op zijn hoede zou blijven voor alles wat maar naar antisemitisme zweemde. Hij verdacht zelfs de honden van christenbaasjes ervan dat ze de hond van het gezin Heine met minachting bejegenden.

En zo had ook de ballade van de rabbijnzoon en de alkadendochter niet alleen een algemeen-historische, maar ook een zeer onmiddellijke – en pijn-

lijke – aanleiding. Al flanerend onder de platanen van de Berlijnse Tiergarten had Heine kort tevoren een blauwtje gelopen bij een jonge schone van christelijke huize. Zijn wraak, in de vorm van de verleiding van Donna Clara, was zoet en relatief subtiel, al benadrukte de verbitterde Heine dat ieder komisch effect op louter toeval berustte.

Men kan Heines literaire wraakoefening inderdaad als 'relatief subtiel' kwalificeren, wanneer men haar vergelijkt met een gedichtje dat in de tweede helft van de dertiende eeuw vloeide uit de even scherpe als vrijmoedige pen van Todros ben Judah Abulafia, een onvermoeibare rokkenjager die bekend stond om zijn losse moraal en zijn liaisons met dames van om het even welke rang of stand. Met vuur en regelmaat preekte deze joodse aristocraat uit Toledo, in zuiver Bijbels Hebreeuws nota bene, de passie van de one-night-stand – het bewuste gedichtje draagt de enigszins carnivaleske titel 'In de liefde voor een meisje schuilt geen zonde'. Hij vertegenwoordigde daarbij het standpunt, dat bij een dergelijke gelegenheid twee geloven best ongestraft samen op één kussen konden rusten.

Dat nam niet weg dat hij bepaalde kwaliteitsverschillen moest constateren. En als we op Todros' *expert opinion* mogen afgaan, dan zal de rabbijnzoon uit Saragossa weinig plezier hebben beleefd aan zijn gestolen kwartiertje met de mooie Clara, aangezien, zo verzekert ons Todros, "een christenmeisje in de regel de vleesgeworden preutsheid zal blijken". Haar geremdheid staat uiteraard in schril contrast met de gretige vaardigheid van de moslimdochter, die zelfs de meest uitgebluste minnaar nog weet te motiveren, aldus Todros, waarna hij zich verliest in een gedetailleerde beschrijving van een van zijn favoriete technieken.

Todros Abulafia's uiteraard stereotype en tot op zekere hoogte zelfs conventionele liefdespoëzie is niet zozeer interessant om haar nogal basale amusementswaarde als wel om haar historische zeggingskracht. Want in al zijn platte concreetheid vertegenwoordigt zijn loflied op de multiculturele liefde de uiterste consequentie van een unieke situatie die in de moderne beschrijving van de Spaanse middeleeuwen wel *convivencia* is genoemd, letterlijk 'samenleven', ooit weergegeven middels het even tendentieuze als lelijke Engelse neologisme 'living-togetherness'.

Wij veronderstellen meestal gemakshalve dat het Iberisch schiereiland gedurende de middeleeuwen (of liever: in de 781 jaar tussen het begin van de

moslim-veroveringen in 711 en het rampjaar 1492) werd bevolkt door joden, christenen en moslims. Maar voor die Iberische joden, christenen en moslims was de situatie oneindig genuanceerder, en gevoeliger. Zo veranderde de oorspronkelijke Visigothische meerderheid plotseling in tweederangs *muwal-ladun*, 'in het land geboren' zoals de moslim-veroveraars de autochtone christenbevolking al spoedig doopten. En zo werd de trotse islamitische heerserskaste meedogenloos gedegradeerd tot *mudejares*, moren, toen in de loop van de twaalfde eeuw het tij zich voorgoed keerde en de *Reyes Catolicos*, de katholieke koningen van Castilië en Aragon, er in slaagden het schiereiland stukje bij beetje te heroveren.

Door dergelijke verschuivingen in het machtsevenwicht werd op vrij één-duidige wijze van bovenaf bepaald wie op welk moment een *politieke* minderheid vormde. Doch aanmerkelijk gecompliceerder waren de status en identiteit van hen die, in de loop van bijna acht eeuwen *convivencia*, al dan niet vrijwillig het geloof van hun vaders voor een van de zusterreligies verruilden. Zo was er in moslim-Andalusie menig *muwallad* die afzag van zijn recht om het christelijk geloof te belijden, de islam omarmde en verder leefde als *mozarab*, 'gearabiseerde medeburger'. Met het voortschrijden van de Reconquista, de christelijke herovering, ontstond de klasse der *moriscos*, voormalig islamieten die het een stuk rustiger vonden om als christenen in het katholieke Castilië te verkeren. En tenslotte de bekendste en misschien wel de meest tragische categorie van allemaal: de *judeo-conversos*, de nieuw-christenen van joodse origine, die door hun oudere broeders in de Heer regelmatig voor varkens, *marranos*, werden uitgemaakt en die, gedurende de laatste decennia voor de verdrijving in 1492, als geen ander te lijden hadden van de nauwgezette inspanningen van de Spaanse Inquisitie.

Dat beruchte instituut stond overigens onder leiding van Tomás de Torquemada die, naar verluid, op minimaal één joodse oudtante kon bogen. Zijn directe baas was Ferdinand van Aragon, wiens grootmoeder van moeders-zijde joods zou zijn geweest. Daarmee was de koning van Aragon volgens joods-religieuze criteria misschien dus wel joods. Doch die halachische kwalificatie heeft zijn troonsaanvaarding uiteraard geen moment in de weg gestaan. Dat lag anders voor bekeerlingen *zonder* geld, macht of roeping. Hun godsdienstige identiteit zal vaak een verwarde mengeling zijn geweest van verschillende religieuze waarden en tradities, die bij de oud-christenen op niets dan achterdocht stuitte. In 1488 voorzag een anonieme, christelijke auteur deze onfortuinlijke categorie van het predikaat *alborayques*, een

scheldnaam afgeleid van *al-Burâq*, het paard van de Profeet Mohammed, dat volgens een legende was samengesteld uit wolf, paard, mens, stier en slang. Het is veelzeggend dat men pas op de drempel van een nieuwe tijd in deze bewoordingen aanstoot nam aan het feit dat de samenleving groeperingen kennende die niet in termen van één identiteit te vangen waren. Immers, minderheden hadden altijd deel uitgemaakt van de middeleeuwse Spaanse maatschappelijke structuur, en de *hausse* aan bekeringen was in laatste instantie terug te voeren op juist die pluriformiteit. Waar de traditioneel veel geïsoleerder levende joden in bijvoorbeeld Worms, Mainz en Speyer mischien niet met graagte maar wel met een zekere overtuiging de brandstapel bestegen teneinde, zoals dat heette, Gods naam te heiligen in martelaarschap, daar bekeerden hun geloofsgenoten in Andalusië zich vaak zonder al te veel gewetenswroeging tot de islam of, vooral, tot het christendom. Ook de filosoof Maimonides schrijft in een van zijn brieven dat het beter is zich te bekeren dan voor het geloof te sterven. En de relatieve onbekommerdheid waarmee men zich vervolgens tot dat andere geloof wendde was een laatste uitvloeisel van die *convivencia*, het samenspel van religies en culturen waarin christenen, moslims en joden, of liever: *muwalladun*, *mozarabes*, *mudejares*, *moriscos*, *judíos* en *conversos* elkaar soms zo na waren gekomen, dat grenzen konden vervagen.

De geestelijk vader van de term *convivencia*, de Spaanse historicus Américo Castro, koesterde overigens een ronduit rooskleurige voorstelling van dit samenleven. In romantische termen schilderde hij het beeld van een symbiotische harmonie, waarbinnen men zonder scrupules of barrières over elkaanders culturele erfgoed kon beschikken. Nu bevatte de middeleeuws-Spaanse cultuur best elementen die een dergelijke zonnige interpretatie rechtvaardigden. Een wel zeer tastbaar monument, tot op de dag van vandaag te bezichtigen, is de beroemde synagoge van Toledo, in later jaren El Tránsito genoemd. Het gebouw werd in 1357 ontworpen als privé-kapel voor de jood Samuel ha-Levi, schatmeester des konings; de bouw werd door moslim-aannemers in de populaire *mudejar*, Moorse, stijl uitgevoerd; en het eindresultaat werd vervolgens welgemoed opgedragen aan ha-Levi's christelijke patroon, Pedro I van Castilië. Een schoolvoorbeeld van transculturele samenwerking en religieuze grootmoedigheid, dat wel, maar waarschijnlijk nauwelijks representatief voor het dagelijks leven van het gros van de inwoners van Toledo.

Niet ten onrechte hebben latere geleerden Castro dan ook kwalijk genomen dat hij in zijn theorieën de sociale dynamiek, de meer alledaagse interactie, tussen de verschillende groeperingen buiten beschouwing heeft gelaten. Werkend vanuit een *sociaal*-historisch kader meende een van zijn felste opponenten, Claudio Sánchez Albornoz, te moeten concluderen dat er in Spanje niet zozeer van een *symbiose*, als wel van een regelrechte 'anti-biose' sprake was geweest. Het hoeft niemand te verwonderen dat deze conclusie stoelde op precies hetzelfde historisch feitenmateriaal als waarop Américo Castro zijn dromen van *convivencia* gegrondvest had.

In de joodse geschiedschrijving of, zo men wil, de geschiedschrijving van het Jodendom, kunnen we een vergelijkbare polarisatie onderscheiden, vooral waar het het lot van minderheden onder de *Reyes Catolicos*, de katholieke koningen, betreft. Tegenover hen die erkennen dat er, alle onverzoenlijke verschillen ten spijt, te veel aanwijzingen zijn voor een levendige culturele uitwisseling tussen de verschillende gemeenschappen, staat een groep geleerden met een niet erg zorgvuldig verborgen *hidden agenda*. De meest productieve exponent van deze neo-larmoyante stroming, zoals de richting wel genoemd wordt, is Benzion Nethanyahu, de vader van de huidige eerste minister van de Staat Israël.

Vader Nethanyahu, onder de naam Mielkowsky in 1913 in Warschau geboren, baseerde zijn mening over het lot van het Spaanse jodendom evenzeer op zijn lectuur van inquisitionele archieven als op de politieke ontwikkelingen in Europa gedurende de eerste helft van deze eeuw. Na te hebben moeten aanzien hoe de Nazi-partij het antisemitisme ongegeneerd tot haar voornaamste programmapunt verklaarde, besloot hij dat ook in Spanje raciale motieven ten grondslag hadden gelegen aan de vervolging van de *judeo-conversos*, de zojuist tot het Christendom bekeerde joden. En zoals in Nazi-Duitsland de joden zich niet hadden kunnen redden door zich in de armen van de kerk te werpen, zo hadden ook de *conversos* zich de stap naar het christendom kunnen besparen. Het was hun afstamming, hun onzuiver bloed, niet hun loyaliteit jegens het nieuwe geloof, waar de Inquisitie vraagtekens bij zette, aldus Nethanyahu.

Dat diezelfde Inquisitie, althans in Aragon, gedoogde dat een andere raciale minderheid, de *mudejares*, volhardde in de islam, laat Nethanyahu buiten beschouwing; evenals het feit dat de verarmde Spaanse adel, de deftige Manriques, Rojas en Mendozas, zich blijkbaar nimmer te goed heeft gevoeld



om rijke *conversos* meer dan broederlijk in de familie op te nemen – er wordt wel gezegd dat een derde van de huidige Spaanse aristocratie uit dergelijke allianties is voortgekomen. Al met al is Nethanyahu's verborgen agenda duidelijk, en in aanleg legitiem, al rechtvaardigt zij niet *al* zijn historische interpretaties. Het is de boodschap van de kwetsbaarheid van een volk dat niet over een eigen staat beschikt.

Maar tegelijkertijd is Nethanyahu's *neo-larmoyante* visie een continuering van de achterdocht, waarmee negentiende-eeuwse joodse geleerden de *Werdgang* van hun volk onder het christelijk juk hebben bestudeerd. En het was wederom de dichter Heine, die deze achterdocht kernachtig wist samen te vatten in de volgende toespeling op Jakob en Ezau, de stamvaders van respectievelijk Israël, het jodendom, en Edom, de christenwereld:

Lange schon, jahrtausendlange,  
dulden wir uns brüderlich:  
du, du duldest daß ich atme,  
daß du rasest dulde ich.

Nu al duizend jaren lang,  
hebben wij ons broederlijk verstaan:  
jij duldt het, dat ik adem haal,  
jij raast en ik laat je begaan.

Hoewel het gedicht uiteraard van toepassing is op talloze momenten uit de geschiedenis, is het toch al te eenzijdig om duizend jaar coëxistentie met deze vier regels af te doen. Ze tonen Heine niet alleen in al zijn overgevoeligheid, maar ook als een kind van zijn tijd: een burger in het nieuwe Europa van na 1815, waarin ruimte was ontstaan voor emancipatie en zelfs integratie van joodse medeburgers. Met in het kielzog daarvan natuurlijk de onvermijdelijke dreiging van assimilatie, het definitieve verlies van joodse identiteit.

Teneinde dat gevaar af te wenden was al spoedig, in Midden-Europa, de *Wissenschaft des Judentums* opgekomen, een stroming die zich ten doel stelde het jodendom als intellectuele identiteit te reconstrueren en die reconstructie te propageren als een gezond alternatief voor assimilatie. Door het jodendom te promoveren tot een object van academische studie bouwde men aan een

aanstekelijke, moderne identiteit, die de toets der vergelijking met elke eerbiedwaardige Europese traditie zou kunnen doorstaan.

Men had natuurlijk een voorbeeld nodig, een historisch precedent, en dat model was gauw gevonden. Men stortte zich op de periode van de klassieke islam (tiende tot twaalfde eeuw), een ware Gouden Eeuw, die veeleer een uitdaging dan een bedreiging was gebleken voor de joden in Baghdad en vooral in de welvarende steden op het door moslims geregeerde deel van het Iberisch schiereiland. Men beschreef met genoeg hoe de middeleeuwse-joodse intellectuelen, zonder hun eeuwenoude bijbelse en talmoedische erfenis ook maar een seconde in de waagschaal te stellen, erin waren geslaagd zich de kunsten en wetenschappen van het Arabische curriculum toe te eigenen en zelfs verder te ontwikkelen. De helden van *al-Andalus* leverden het bewijs dat men de eigen cultuur straffeloos, zo niet succesvol, in een meerderheidscultuur kon integreren.

En hoewel dit klassieke joodse curriculum in de daaropvolgende eeuwen zeker niet teloorving – in de Provence met name wisten sefardische immigranten de traditie levendig te houden – had er toch onder de joden in het christelijk Castilië, Leon, Aragon en Catalonië een wetenschappelijke aardverschuiving plaatsgevonden; één die de meeste negentiende-eeuwse geleerden met lede ogen constateerden en als in een reflex toeschreven aan de impact van christelijke onverdraagzaamheid.

'Symptomatisch', achtte men bijvoorbeeld de ban op de wetenschappen, in 1305 uitgesproken door de Rashba van Barcelona, de rabbijn en kabbalist Shlomo ben Adret, die inderdaad een minimum leeftijdsgrens instelde voor de bestudering van onder meer de geneeskunst en de filosofie. 'Typisch', vond men het, dat veel joden in de veertiende eeuw Aristoteles weer veruilden voor zoiets onorigineels als Talmoedstudie en zich bovendien verdiepten in 'minderwaardige' disciplines als de astrologie, die in die veertiende eeuw overigens juist als zeer respectabel en verlicht bekendstond. Maar het was vooral de joodse mystiek, de Kabbalah, die elke aansluiting bij de negentiende-eeuwse wetenschapsbeoefening miste. Tegenwoordig interpreteren we de Kabbalah als het onvermijdelijke antwoord op het nietsontziend rationalisme van denkers als Maimonides. Maar de positivistisch ingestelde *Wissenschaft* kon gewoon niet anders dan haar veroordelen als occult en primitief, kortom, als een typisch produkt van een gemeenschap die, na een paar eeuwen adempauze, door de christelijke heersers was teruggefloten naar de verdomhoek.

Men concentreerde zich liever op die adempauze en beschreef met voldoening hoe joodse filosofen van Baghdad tot Cordoba waren begonnen de God van Abraham, Izaäk en Jacob eindelijk te onderwerpen aan de wetten van de menselijke rede. Hoe ze gepoogd hadden het dogma van Zijn Schepping met de axiomata van de aristotelische natuurwetenschap te verzoenen en erin geslaagd waren om Zijn pogingen tot communicatie met de mens, in de vorm van profetie, te verklaren in termen van de modernste psychologie. Maar bovenal bestudeerde men, hoe de joodse dichters van Andalusië Zijn lof hadden gezongen. Weliswaar op de maat van Arabische versvoeten, maar in de taal van de heilige Schrift, die volgens de modellen van de Arabische grammatica in kaart was gebracht door trotse Hebreeuwse *medaqdeqim*, "zij die zich bezighouden met de fijnste observaties" of, zoals hun opposenten de term enigszins zuur interpreteerden, "zij die zich onledig houden met onbenullige details".

Alle intellectuele verworvenheden van de klassieke islam had men overgenomen, van filosofie tot poëzie, van geneeskunst tot astronomie, van logica tot geometrie. Alleen *al-achbâr*, de geschiedschrijving, had men gelaten voor wat ze was. Maimonides verwees haar, met zijn gebruikelijke aplomb, zelfs naar de categorie 'onzinnige tijdverspilling'. Men heeft diverse verklaringen aangevoerd voor het gemankeerde historiografisch elan van Maimonides en zijn tijdgenoten. Het ontbreken van politieke macht, gekoppeld aan een overmaat aan vervolging, is wel verantwoordelijk gesteld voor het afstompen van het joods historisch bewustzijn. Maar wellicht moeten we Maimonides' uitspraak ook in verband brengen met het standpunt zoals dat vertegenwoordigd wordt door 'The Party', die in George Orwells boek *1984* het Westen in zijn greep weet te houden dankzij principes als "who controls the past controls the future", "wie over het verleden heerst heeft de toekomst in zijn macht". Orwell laat er geen twijfel over bestaan: The Party *beoefent* geen geschiedschrijving, maar reduceert haar tot een poging om, door greep te krijgen op het verleden, een nieuwe waarheid te creëren voor de dag van morgen.

De tendentieuze geschiedschrijving van de *Wissenschaft des Judentums* was zo'n poging, evenals het werk van Américo Castro en Nethanyahu senior. Doch die programmatische verstrengeling van heden en verleden was van alle tijden, en het zou dan ook verkeerd zijn te veronderstellen dat het middeleeuwse jodendom zich er niet aan bezondigd zou hebben. Alleen, hun

historisch bewustzijn kwam in de regel aan de oppervlakte via andere kanalen dan de historiografie.

Eén voorbeeld daarvan is de manier waarop middeleeuws-joodse auteurs aan het heden bleven refereren met behulp van een eeuwenoud begrip-penapparaat. Terwijl in 1984 De Partij de zegeningen van de nieuwe orde bij voorkeur presenteert in termen van een nieuwe taal, door haar functionarissen simpelweg *new-speak* genoemd, bleven de joden hun wereld koppig beschrijven in termen van 'old-speak', en wel in het historisch natuurlijk ruimschoots achterhaalde idioom van de Hebreeuwse Bijbel. Zo werd bijvoorbeeld het nieuwe vaderland Spanje stelselmatig aangeduid als *Sefarad*, vandaar ook dat er tot op de dag van vandaag sprake is van het *sefardisch* jodendom. De benaming werd echter ontleend aan het hoogbejaarde boek van de bijbelse profeet Obadja, waarin sprake is van "de gevankelijk weggevoerden van Jeruzalem hetgeen in Sefarad is", een plaatsnaam die door de *targoem*, de rabbijnse Aramese bijbelvertaling, al in een vroeg stadium middels *Ispamiaah*, Spanje, was weergegeven. Dat die gevankelijk weggevoerden zich in de loop der eeuwen bijzonder thuis waren gaan voelen in hun nieuwe vaderland blijkt wel uit hun interpretatie van de naam *Sefarad*. Volgens beproefd rabbijns recept, het zogenaamde *notarikon*, werd die naam ontleed in de eenheden *Sof* en *Rad*, het einde (*sof*) van de voortdurende afdaling (van het Hebreeuwse werkwoord YaRaD) van de joden langs de vier hoeken van de wereld. Met andere woorden: de stam van Judah meende in Spanje een thuis te hebben gevonden.

Het bijbels idioom werd vervolgens met evenveel gemak toegepast op de actuele maatschappelijke verhoudingen tussen joodse minderheid en moslim meerderheid. Enerzijds suggereerde dat idioom natuurlijk een innige verwantschap, want volgens de bijbelse geschiedenis waren niet alleen de zonen van Jakob, maar ook de zonen van diens oom Ismael nazaten van aartsvader Abraham. Doch als dat zo uitkwam wilde men die familierelatie nog wel eens vanuit een andere, wat meer rancuneuze, invalshoek formuleren. Dan werden de Israëlieten onverhoopt gedegradeerd tot *Bene Hagar*, Zonen van Hagar, de Egyptische slavin van Sarah. En Sarah was natuurlijk niet alleen Abrahams favoriete echtgenote geweest, maar ook de moeder van – aldus Genesis 22 – diens enige zoon, Izaäk.

Die zelfgenoegzame bijbelse toespeling op Ismaels nederige afstamming sterkte het joodse zelfvertrouwen natuurlijk maar zeer ten dele. Want tegelijkertijd maakte het pijnlijk duidelijk dat de rollen in de loop der geschiede-

nis behoorlijk waren omgedraaid. De Zonen van Hagar hadden de touwtjes inmiddels stevig in handen, en vanuit die positie hadden ze bepaald dat hun joodse broeders, als *ahl al-kitâb*, 'volk van het boek', weliswaar een zekere mate van bescherming en zelfs godsdienstvrijheid mochten genieten, maar dan wel als *dhimmis*, tweederangsburgers die, zoals de Koran zo treffend voorschreef, in nederigheid hun leven dienden te slijten.

Zo waren, althans vanuit de Andalusisch-joodse optiek, de zonen van een meesteres uitgeleverd aan de nazaten van haar slavin. De eerlijkheid gebied te zeggen dat het islamitisch *dhimma*-stelsel, ooit uit louter pragmatisme geboren, vanuit eenzelfde pragmatisme meestal net zo tolerant werd toegepast als men meende zich te kunnen veroorloven. In het welvarende en dus tolerante Iberische Ummayadenkalifaat viel het met de nederigheid van met name de joodse *dhim-mis* dan ook alleszins mee. Het resultaat was een zelfbewuste joodse gemeenschap, die niet alleen handig gebruik maakte van de geboden sociale en economische kansen, maar bij tijd en wijle zelfs hardop uiting durfde geven aan gevoelens van nationale rivaliteit en historische frustratie.

Eric Hobsbawm beschrijft in zijn boek over *Nations and Nationalism* hoe, in de eeuwen voorafgaand aan de moderne tijd, een groepering zich dikwijls primair een gemeenschappelijke taal als één volk, één natie, identificeerde. Hobsbawm vat dit samen onder het kopje 'popular proto-nationalism'. Ook de rivaliteit tussen verschillende volkeren werd nog wel eens op het slagveld van de taal uitgevochten. Bekend is natuurlijk de negentiende-eeuwse Hongaarse overtuiging dat er in de hel waarschijnlijk Roemeens gesproken wordt. Het taalkundig chauvinisme van de Zonen van Sarah en Hagar deed daar in de praktijk nauwelijks voor onder.

Als nationale taal kozen de joden als vanzelfsprekend het Hebreeuws, een taal die al eeuwenlang nauwelijks meer gesproken en slechts sporadisch geschreven werd en dus uit een soort coma diende te worden opgewekt. Dit herrezen en niet onmiddellijk levensvatbare Hebreeuws moest het vervolgens opnemen tegen het vitale Arabisch, 'de roetzwarte taal van Qedar', *leshon qedar ha-qoderet*, aldus een typische elfde-eeuwse Hebreeuwse dichtregel. Maar gelukkig wisten de joodse grammatici, dichters en vertalers hun gevoelens van taalkundige minderwaardigheid te compenseren met een paar indrukwekkende historische feiten.

Allereerst stelden sommigen tevreden vast dat ooit het lot van de ganse wereld van het Hebreeuws had afgehangen, aangezien het de taal was geweest

die God gesproken had toen Hij hemel en aarde schiep en zag dat het goed was. Sommige van hun wat meer verlichte collega's, die nog wel eens met het dogma van de Schepping in hun maag zaten, wisten te vertellen dat het in elk geval de oudste taal ter wereld was, de taal die de mensheid in haar prilste stadium had gesproken. Het Arabisch, daarentegen, vertegenwoordigde een verloederd stadium van dat Hebreeuws, volgens menig auteur zelfs van Abraham gestolen door diens bloedeigen zoon Ismael, die het vervolgens aan de Arabieren verkwanseld had, met alle noodlottige gevolgen van dien.

Ook de heiligheid van de *leshon ha-qodesh*, de heilige Hebreeuwse taal, werd regelmatig als argument naar voren gebracht in de strijd om het nationale zelfbewustzijn. Voor de een was het Hebreeuws de voorbeeldige taal van een heilig volk, voor de ander het medium van een superieur kunstwerk dat niet voor niets de Heilige Schrift werd genoemd. Joodse filosofen prezen het Hebreeuws als de taal waarin hele aristotelische bibliotheken in één enkel woord konden worden samengevat. De kuise Maimonides verheerlijkte de heilige taal als een communicatiemiddel dat zijn sprekers, het joodse volk, als vanzelf tot de hoogste graad van zedelijke beschaving dwong. Al was het maar omdat de Hebreeuwse woordenschat nog altijd niet voorzag in termen voor minder *salonfähige* lichaamsfuncties, zoals de geslachtsdaad en de meer externe fasen van onze spijsvertering, aldus de grote filosoof.

Zo stelde die anachronistische maar uiterst flexibele heilige taal haar auteurs in staat om hun status als etnische en religieuze minderheid op maar liefst twee manieren te beleven. Allereerst konden zij zich achter die taal verschuilen, zich als het ware afsluiten voor die werkelijkheid en zich, althans in woord en geschrift, terugwanen in de autonome bijbelse wereld van vóór de ballingschap. Maar tegelijkertijd konden zij zich ermee weren, en diende die eeuwenoude taal als ammunitie in de concurrentiestrijd met de omringende, Arabische cultuur: een kapstok waaraan de eigen superioriteit op velerlei gebied, zij het ethisch, filosofisch of literair, kon worden opgehangen.

Het was gedaan met de goedmoedige rivaliteit, toen in de loop van de elfde eeuw de liberale ummayyadische eenheidsstaat uiteenviel in verschillende *taifas*, rivaliserende stadstaatjes die elkander het licht in de ogen niet gunden. En terwijl vanuit het noorden de katholieke koningen hun kans schoon zagen en een heilige oorlog begonnen die spoedig model zou staan voor de kruistochten tegen de Saracenen in het Heilige Land, werd vanuit Noord-

Afrika een aantal fundamentalistische berberstammen binnengehaald die de zittende islamitische heersers moesten helpen het oude machtsevenwicht te beschermen. De eerste groep Berbers, de Almoraviden, arriveerde rond 1090 en begon ogenblikkelijk de morele staat van Andalusië te saneren, door bijvoorbeeld de jongens-prostitués uit de marktstraten van Sevilla te verbannen – naar verluid zonder veel succes – en her en der boekverbrandingen te organiseren, waarbij onder meer het werk van de beroemde Arabische filosoof Al-Ghazâli in vlammen opging.

Maar nijpend werd de situatie pas toen hun opvolgers, de Almohaden, burgers van joodse origine verplichtten zich in zwart rouwgewaad te hullen, het hun moslim onderdanen verboden joodse burens nog langer aan te spreken met de religieuze formule *as-salâm 'alaykum*, en er tenslotte zelfs toe overgingen het Volk van het Boek, desnoods onder dwang, tot de islam te bekeren. En hoewel men in principe nimmer ongenegen was geweest een zustergehoof in overweging te nemen, leek bekering ditmaal toch een weinig aantrekkelijke optie, nu zowel het liberale religieuze als het rijke intellectuele klimaat van Andalusië in hun tegendeel waren verkeerd. Zo verkozen talloze joden, voor de zoveelste keer, een leven in ballingschap en verlieten het land waar zij dachten voorgoed te zijn neergestreken.

Tekenend is het lot van vier van Andalusiës grootste zonen: zij vestigden zich, opnieuw, verspreid over de vier hoeken van de aarde, waar elk een levenswerk schreef ter nagedachtenis van de verloren tijd. De grootste monumenten van de Andalusische cultuur werden, hoe kon het ook anders, geschreven in de jaren die volgden op haar teloorgang. Mozes Maimonides verliet zijn geboortestad Cordoba en vertrok, via Fez in Marokko, naar het Egyptische Cairo, waar hem een glansrijke carrière wachtte. Zijn Gids der Verdoelden, een eerbetoon aan de Gouden Eeuw van de Rede, zag in Noord-Afrika het licht. De dichter Mozes ibn Ezra vluchtte naar het noorden, naar Castilië, waar hij zich groen en geel ergerde aan de ongeletterdheid van de lokale joodse bevolking en zich te buiten ging aan sombere verzen, waarin hij klaagde over heimwee en mopperde over de ongemakken van de oude dag. Vanuit een inmiddels volstrekt anachronistische rivaliteit jegens de Arabische taal schreef hij, te midden van de christelijke 'barbaren', zijn *Kitâb al-Muhâdarah*, een handleiding voor het schrijven van Hebreeuwse poëzie die de Arabische dichtkunst alsnog, postuum bijna, in alle opzichten zou moeten overtreffen.

De filosoof Abraham ibn Daud werd lid van de internationale geleerden-gemeenschap in het christelijk Toledo van koning Alfonso de Tiende, de Wijze. Mogelijk was hij de mysterieuze *Magister Avendauth* die de monnik Dominicus Gundissalinus hielp om een van de klassieken van de Arabische wetenschap, Avicenna's beroemde traktaat *Over de Ziel*, in het Latijn te vertalen. Daarmee droeg Ibn Daud ontegenzeggelijk bij aan wat later als '*convivencia*' verheerlijkt zou worden. Maar toch deed ook hij een poging om het verleden vast te houden, hetgeen een van de zeer zeldzame middeleeuws-joodse geschiedwerken opleverde: *Sefer ha-Kabbalah*. Dit Boek der Traditie was geen neutraal overzicht van de joodse politieke geschiedenis, maar van de eerste tot de laatste letter een loflied op de goeie ouwe tijd waarin, zoals een anoniem gedichtje wilde, 'de Hemel zelf joods was geweest'.

De enige die dat verleden rigoureuus de rug toekeerde, was Abû-'l-Hasan Judah ibn Samuel ha-Levi. In zijn verbittering zwoer de dichter Judah ha-Levi het oude kosmopolitisme af ten gunste van, aldus collega-dichter Heinrich Heine zevenhonderd jaar later, 'eine Herzensdame'. Deze hartenvrouw was nu eens geen meisje dat zijn dochter had kunnen wezen, maar een eerbiedwaardige matrone die er al tweeduizend jaar op had zitten. Of, om met Heine te spreken, "es war ein traurig armes Liebchen, der Zerstörung Jamberbildniss, und sie hiess Jerusalem". Onvoorwaardelijke liefde voor Zion was ha-Levi's alternatief en hij beleed zijn romantisch zionisme niet alleen in talloze gedichten, maar ondernam ook daadwerkelijk de reis naar het nieuwe-oude vaderland. In Heines romantische satire van 1851 legde ha-Levi zijn stervend hoofd op de knieën van de heilige stad te ruste; in werkelijkheid bereikte hij haar nimmer; ha-Levi stierf in 1140 op een van zijn laatste tussenstations in Egypte.

Zoals ha-Levi's Jeruzalem in de loop der eeuwen de bovennatuurlijke hoofdstad zou worden van de joodse ballingschap, zo nam ook de herinnering aan Cordoba, de moederstad van de Andalusische ballingen, al spoedig legendarische proporties aan. Die apocrievie roem wist tot in de moderne tijd door te dringen, getuige Sir David Leans nimmer volprezen meesterwerk *Lawrence of Arabia* van 1962. Daarin maakt een bijzonder uitgekookte Prins Faisal, gespeeld door Sir Alec Guinness, aan de vooravond van de nationale Arabische oorlog gewag van zijn heimwee naar "the vanished gardens of Cordoba", de verloren tuinen van Cordoba, om daar even later aan toe te voegen dat de stad "al straatverlichting had toen Londen nog een dorpje was".



Volgens middeleeuwse auteurs telde de stad in haar bloeitijd wel 500.000 zielen; sommige moderne geleerden hebben zelfs berekend, dat ze in de tiende eeuw plaats moet hebben geboden aan niet minder dan een miljoen inwoners. Maar ook in het middeleeuws-joodse historische bewustzijn was de stad al snel een eigen, mythisch leven gaan leiden. De al eerder genoemde Abraham ibn Daud wist te vertellen dat er dagelijks in de *Madīnat az-Zahīrah*, het administratief centrum even ten oosten van de stad "wel zevenhonderd joden in zevenhonderd rijtuigen naar hun werk waren gereden, elk gehuld in koninklijk gewaad en getooid met de tulband die gewoonlijk is voorbehouden aan Moslim heersers". De vijftiende-eeuwse kroniekschrijver Jozef ibn Tsaddiq waagde het zelfs te veronderstellen dat Cordoba zo'n vierhonderd jaar tevoren uitsluitend een joodse bevolking gehuisvest had. Beide berichten zijn niet bepaald een aanbeveling voor de demografische betrouwbaarheid van de vroege joodse geschiedschrijving, maar wel tekenend voor de blijvende betekenis van de joods-islamitische symbiose voor de middeleeuws-joodse identiteit.

In het jaar 1403 schrijft de Catalaanse geleerde Profiat Duran een grammatica van het Bijbels Hebreeuws en noemt die, onder meer als aanbeveling voor de kwaliteit van het werk, de *Efod*, het Priesterschild. Hij heeft op dat moment een veelbewogen leven achter de rug. Twaalf jaar tevoren, in 1391, vond, voor het eerst in de geschiedenis van de Catalaanse monarchie, een langdurige reeks anti-joodse rellen plaats. Aanleiding waren typisch veertiende-eeuwse factoren geweest als hongersnood, de zwarte dood en groeiende armoede onder de bevolking, systematisch aangewakkerd door een flinke dosis opruiing van hoge christelijke zijde. In de lange hete zomer van 1391 hadden de rellen uiteindelijk zijn woonplaats Perpignan bereikt. En geconfronteerd met vuur en zwaard had ook Profiat Duran, ooit bekend als Izaak ben Mozes ha-Levi, eieren voor zijn geld gekozen en zich bekeerd tot het christelijk geloof. Voortaan ging hij door het leven onder de wel zeer nadrukkelijke *converso*-naam Honorato de Bonafé, Honoratus van het goede, ware geloof.

Maar hij had spijt. Men heeft wel uitgerekend dat tussen 1391 en 1415, toen de rust was weergekeerd, de helft van de joodse bevolking van Catalonië – en daaronder het gros van de joodse notabelen, de toch al sterk geassimileerde Lavi's en Benvenistes – het sacrament van de doop heeft ontvangen. Het overgrote merendeel van deze *conversos* had op die korte termijn nog

helemaal geen spijt, want de stap had hun vooralsnog geen windeieren gelegd. Men bezette vaak hoge maatschappelijke posten en trouwde niet zelden in de hoogste kringen. De charismatische bekeerling Samuel ha-Levi, na 1391 beter bekend als Paul van Burgos, was zelfs aardig op weg in het gevele te geraken bij de Paus in Avignon en stond, in het jaar dat de spijtoptant Duran de Hebreeuwse *Efod* schreef, op het punt genomineerd te worden voor een bisschoppelijke zetel. Met Paul van Burgos had Profiat overigens nog een appeltje te schillen, aangezien het deze was gelukt om Durans favoriete pupil, de jonge David Bonet Bonjorn, aan de vooravond van hun gezamenlijke uittocht naar het Heilige Land alsnog in de schoot van de kerk te lokken.

In een kwart eeuw waarin velen zich definitief afkeerden van het geloof hunner vaders werd Profiat Duran, blijkbaar heel wat minder *bona fide* dan zijn naam deed vermoeden, heimelijk een van de vurigste pleitbezorgers van de kwijnende joodse zaak. Zijn Hebreeuwse spraakkunst, de *Efod*, was een cruciaal onderdeel van het overlevingspakket voor de joodse identiteit dat hij in de loop van zo'n tien jaar bijeschreef. De *grammatica*, zo verzekerde hij zijn lezers, zou de sfeer ademen van de dagen van weleer en een rehabilitatie zijn van het werk van de grote linguïsten van al-Andalus, van mannen als Judah Hayyûg en Jonah ibn Ganâh, die de heilige taal als geen ander hadden gekend en begrepen.

Durans goeie bedoelingen ten spijt bleef die klassieke Andalusische traditie echter niet meer dan een verre inspiratiebron. Bij nadere bestudering laat de *Efod* zich lezen als een Hebreeuws uittreksel uit willekeurig welke Latijnse *grammatica* van zijn tijd en blijkt het beschrijvingsmodel meer geïnspireerd door de christelijke scholastiek dan door de school van Cordoba. Je kan je niet aan de indruk onttrekken dat de grote Hayyûg en Ibn Ganâh dit werkstukje in het gunstigste geval hoofdschuddend zouden hebben uitgelezen. En hoewel Profiat Duran het niet met zoveel woorden heeft durven zeggen, kun je hem er zelfs op betrappen dat hij, als het zo uitkomt, met instemming een theorie overschrijft uit *De Doctrina Christiana* (Over de christelijke Leer) van de heilige Augustinus, een klassieker waar Duran in zijn polemisch werk juist fel tegen van leer zou zijn getrokken.

Het intellectuele opportunisme van Honorato de Bonafé illustreert misschien wel een van de meest kenmerkende aspecten van de Spaanse *convivencia*. Op het traditioneel altijd in absolute termen beleden niveau van de godsdienst was het wellicht niet mogelijk om elkaars waarheden te delen zonder het

*I.E. Zwiep*

eigen kader prijs te geven. Maar op menig ander terrein kon men elkanders intellectuele en culturele erfgoed straffeloos verkennen, er het goede uit behouden en dat vervolgens onbekommerd integreren in het construct van de eigen identiteit.

## Literatuur

- Ashtor, Eliyahu. *The Jews of Moslem Spain*, 3 delen. Jewish Publication Society, Philadelphia 1973-1984.
- Assis, Yom Tov. *The Golden Age of Aragonese Jewry (1213-1327)*. Littmann Library of Jewish Civilization, 1997.
- Baer, I. *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 delen. Jewish Publication Society, Philadelphia 1978.
- Edwards, John. *Religion and Society in Spain, c. 1492*, Variorum, 1996.
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth and Reality*. Cambridge University Press, Cambridge 1992<sup>2</sup>.
- Mann, Vivian B., Thomas F. Glick, Jerrilynn D. Dodds (red.), *Convivencia. Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. George Braziller, New York 1992.
- Nethanyahu, Benzion. *The Origins of the Inquisition in 15th century Spain*. Random House, London 1995.
- Rose, William. *Heinrich Heine. Two Studies of his Thought and Feeling. Heine's Political and Social Attitude. Heine's Jewish Feeling*. Clarendon Press, Oxford 1956.
- Wasserstrom, S. M. *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under early Islam*. Princeton University Press, Princeton 1995.
- Yerushalmi, Yosef Hayim Zakhor. *Jewish History and Jewish memory*. Schocken Books, New York 1989.



## Jiddisj tussen heilig en profaan

*Sh. Berger*

De Bijbel werd geschreven in het Hebreeuws, evenals lange passages van de Misjna en de Talmoed. Tegen het einde van de Oudheid beheersten de joden het uit Hebreeuws en Aramees afgeleide dialect dat mettertijd de naam *Lesjon ha-Kodesj* kreeg, ofwel de Heilige Taal. Maar die taal diende alleen lezen en schrijven. De spreektaal was het Aramees, en later namen de joden in de diaspora de talen van hun omgeving over. Gezien het unieke van hun godsdienst, ontwikkelden de joden bovendien in vele van die talen een bijzonder dialect, zodat we kunnen spreken van Judeo-Grieks, Judeo-Arabisch, Judeo-Spaans, et cetera. Vanaf de tiende eeuw ontwikkelde het Judeo-Duits zich tot Jiddisj, en de eerste tekst in het Jiddisj die we kennen, dateert van 1272. Het gaat om een enkel vers, geschreven in een gebedenboek uit Worms, waarin de zegen wordt afgeroepen over wie dat boek meeneemt naar de synagoge. De twee taalkundige trekken die in dat vers opvallen, zullen het Jiddisj voortaan bepalen: Duits als grammaticale basis en het als nieuw element opnemen van Hebreeuwse woorden. Het Jiddisj stond onder invloed van twee tegenstrijdige uitersten: een veeltalige en multiculturele binding met de buitenwereld (eerst de Duitse, later de Oost-Europese en nog later de West-Europese), en een steunen op de eigen joodse cultuur met als voornaamste kenmerk de voortdurende wisselwerking van tweetaligheid (Jiddisj-Hebreeuws). Max Weireich heeft het Jiddisj daarom gedefinieerd als een 'mengtaal': Jiddisj staat onder de invloed van andere talen en het ontleent daaraan woorden en zegswijzen die het naar eigen behoeven omvormt; vervolgens eisen Jiddisj-sprekenden een onafhankelijke status voor hun taal en de omvormingen worden als originele Jiddisje vormen beschouwd. Joshua Fishman geeft van die invloeden een paar treffende voorbeelden: het Jiddisje woord voor feest is *yom tov*, oorspronkelijk een Hebreeuws woord, maar in het meervoud wordt het *yom tovim* in plaats van het Hebreeuwse *yamim tovim*; *Jahrzeiten* in het Duits betekent seizoenen, maar *johrzeiten* in

Jiddisj betekent jaarlijks terugkerende gedenkdagen. In beide gevallen ontleende het Jiddisj woorden aan het Hebreeuws en het Duits: in het eerste geval door het geven van een andere vorm, in het tweede door de oorspronkelijke betekenis te veranderen.

Met de in het Jiddisj geschreven literatuur gebeurde hetzelfde als met de Jiddisje taal. Hoewel men bewust streefde naar geschriften die de joodse godsdienst en gewoonten tot onderwerp hadden, teneinde het lezerspubliek (dat geen Hebreeuws kende) deel te laten hebben aan de joodse cultuur, stond het Jiddisj ook open voor invloeden van de buitenwereld, waardoor het uitingsvormingen en thema's van niet-joodse origine overnam. Dat dubbele gezicht van het Jiddisj is al merkbaar in de vroegste verzamelbundel. Die bundel dateert van 1382, maar kwam pas tegen het eind van de negentiende eeuw aan het licht in de Geniza van Caïro. In die bewaarplaats van geschreven joodse documenten die volgens de joodse wet niet vernietigd mogen worden, zijn passages van verscheidene in het Jiddisj geschreven epische dichtwerken gevonden die afkomstig zijn uit Duitsland. Waarschijnlijk zijn deze gedichten in Egypte terechtgekomen omdat zij meegenomen werden door joden die de Duitse staten moesten ontvluchten tijdens de kruistochten. De tekst, het zogeheten Cambridge-handschrift, bevat verscheidene gedichten over bijbelse personages: Abraham, Jozef en de dood van Aäron, alsmede de zogeheten *Ducus Horant*, die behoort tot de Duitse ridderliteratuur. Omdat de laatste een onbekende versie van de *Gudrun-sage* bevat, is er sinds de publicatie van de tekst in 1957 door Leo Fuks een debat op gang gebracht over de aard van de teksten en hun taal: gaat het om Jiddisj of veeleer om in Hebreeuwse letters geschreven Duits? De dichterlijke vormen zijn onmiskenbaar Duits en ook de taal is overwegend gebaseerd op het Duits. Anderzijds zijn er, behalve de waarschijnlijk uit een Duitse literatuur overgenomen *Ducus Horant*, nog drie gedichten die joodse thema's tot onderwerp hebben en daar gaat het mogelijk om oorspronkelijke schepingen. Het belangrijke is dat de tekst stof bevat die ontleend is aan de Hebreeuwse Bijbel en de joodse bijbelexegese maar dat er eveneens Duitse motieven in voorkomen. Dus al is de taal nog lang geen volwaardig Jiddisj maar veeleer Judeo-Duits, de onderwerpen zijn afkomstig uit beide bronnen. De band met de Bijbel blijkt voorts uit andere geschriften die in de loop van de vijftiende eeuw in Duitsland of Noord-Italië zijn ontstaan. In navolging van Duitse heldendichten schreven joodse auteurs dichtwerken over de Bij-

bel met titels als *Sjmuël bukh*, *Melochim bukh* (Kronieken), of *Doniel Bukh*, enzovoorts. Deze dichtwerken vertellen bijbelse verhalen die door hun schrijvers zijn voorzien van commentaren en legenden (bekend als Midrasj), die deze verhalen voor het publiek moeten verklaren. Het ging niet altijd om serieuze interpretaties, en een zekere ironische ondertoon is er niet vreemd aan, zoals in het verhaal van koning David en Batseba. Volgens dat gedicht begonnen alle problemen omdat David door God als de grootste rechtvaardige in de Bijbel erkend wilde worden en Abraham van de eerste plaats wilde stoten. God besloot de koning een lesje te leren en de schepper van de psalmen duidelijk te maken dat de eerste plaats buiten zijn bereik lag. Met behulp van Satan werd David enige nederigheid geleerd. Aldus kon het lezerspubliek op een onderhoudende manier kennismaken van een bijbelverhaal. Waar de moraal van het oorspronkelijke verhaal binnen de Bijbel met gepaste ernst naar buiten werd gebracht, werd ze hier met een glimlach gedoceerd.

Tussen alle, op de Bijbel geïnspireerde literatuur is er een prozawerk dat speciale aandacht verdient, aangezien het de absolute bestseller van de Jiddisje literatuur werd tot op de dag van vandaag. Bibliografen maken melding van zo'n tweehonderd oplagen van het boek tussen 1622 en eind negentiende eeuw. Alleen al in Amsterdam verschenen er tussen 1640 en 1800 rond de twintig drukken van. Auteur van het boek is Jacob ben Isaac Asjkenazi van Yanov (tegenwoordig Oekraïne); de titel is *Tsenne Renn'*, wat een verjiddisjing is van het Hebreeuwse *Tsena u-Re'ena*, dat teruggaat op een vers van het Hooglied (3;12: Ga uit en aanschouwt dochters van Zion). De eerste ons bekende druk van het boek is de vierde, van 1622. De titelpagina leert ons een en ander over het ontstaan van het werk en zijn bedoelingen. Het werd voor de eerste keer gepubliceerd in Lublin en later verscheen het twee maal in Krakow. Iedereen prees het als een oorspronkelijk werk dat nu pas aan het licht was gekomen, een boek met als oogmerk om in het Jiddisj (het Asjkenazi-dialect, aldus de auteur) de vijf boeken van de Tora uit te leggen met raadpleging van beroemde commentatoren die in het Hebreeuws hadden geschreven, zoals Rasji en Nachmanides. Het boek was bedoeld voor vrouwen, maar ook voor mannen die (volgens de Sulzbach-editie van 1692) "moe zijn als vrouwen na zes dagen lang te hebben gezwoegd voor het welzijn van hun gezinnen, en wie op de zevende dag een welverdiende rust toekomt, zodat zij hun geest kunnen laven aan het lezen van dit boek en



daarmee hun kennis verruimen." Op de titelpagina van een ander boek, *Sefer Melitz Yosjer* (1622), vervolgt Asjkenazi in dezelfde toon:

de taal die onze hele generatie verstaat, is Jiddisj, en daarom is het belangrijk om alles in die taal te doen, en in het bijzonder nadat ik erachter ben gekomen dat iedereen de *Tsenne Renne* wil lezen aangezien dat boek in het Jiddisj is geschreven, en daarom zijn er meer drukken van verschenen dan van andere belangrijke boeken. Helaas kennen maar weinigen de taal (= Hebreeuws), en wie die taal willen bestuderen, voelen zich soms gehinderd omdat zij moeten werken en hun brood verdienen; in het bijzonder mannen die na hun huwelijk hun studie hebben opgegeven en onwetend zijn geworden (*'am ha-'arets*). Maar later hebben die mannen daar spijt van, en als zij dan een boek in het Jiddisj zien, denken zij: ook ik zal de Tora bestuderen ...

Naast bijbelse gedichten en toneelstukken (als poerim-spelen), commentaren op de Tora, ethische literatuur voor mannen en vrouwen, gidsen voor de meest uiteenlopende zaken, zoals almanakken met een volledig joodse kalender, slachtoferschriften, kleine gebedenboeken voor speciale gelegenheden en dergelijke, begonnen auteurs zich ook op seculiere literatuur toe te leggen. Dat zo'n literatuur zich naast de gebruikelijke religieuze geschriften ontwikkelde, betekent dat er een lezerspubliek was dat telkens om nieuwe lectuur vroeg. Het was niet eenvoudig om boeken te drukken. Bovendien waren ze erg duur. Auteurs en uitgevers konden geen grote risico's nemen, dus werden meestal alleen gangbare boeken gedrukt. Er is dus alle reden om aan te nemen dat religieuze literatuur in het Jiddisj de publicatie van seculiere literatuur op gang heeft gebracht. De lezers waren gewend geraakt aan het Jiddisj. Omdat Hebreeuws werd beschouwd als de heilige taal, de werkelijk belangrijke taal die onaangetaast moest blijven, mochten er in het Jiddisj andere soorten literatuur in populaire vorm verschijnen die minder religieus beladen waren. Zo zien we dat vele van die seculiere boeken gedrukt werden op bijzonder slecht papier, met een onduidelijk of wazig lettertype, ingenaaid of van slechte banden voorzien. Bibliografen is het opgevallen dat van vele publicaties geen enkel exemplaar is bewaard en alleen de titels nog bekend zijn.

De reikwijdte van Jiddisje literatuur was groot. We beschikken over een Jiddisj proza gebaseerd op joodse bronnen dat de hagiografie bevat van joodse helden uit de Middeleeuwen en deze verhalen zijn aangepast aan de voor-

beelden van niet-joodse volksverhalen. Het meest beroemde exemplaar is het in 1602 te Bazel verschenen *Mayse bukh*, dat 257 verhalen bevat. Ofschoon de meeste van die verhalen moralistisch van toon zijn en een duidelijke boodschap uitdragen, blijft de vertelling zelf de hoofdzaak. Soms zijn de joodse en niet-joodse motieven op een naïeve wijze verweven, maar de wereld waarin de gebeurtenissen zich afspelen, is niet alleen joods; de held kan door heel Europa reizen, tot in het Nabije en Verre Oosten en zelfs tot in de westelijke Indiën. De trend om niet-joodse verhalen te vertalen en te bewerken, bereikte al een hoogtepunt aan het begin van de zestiende eeuw. Elia Bokher of Eliah Levita, die in 1468/69 in Duitsland werd geboren en in 1549 in Venetië stierf, vertaalde en bewerkte de berijmde Italiaanse ridderroman *Buovo d'Antona*. Het thema van de roman is eveneens bekend uit Engelse en Franse middeleeuwse literatuur onder de titels *Bevis of Hampton* en *Bueve de Hantone*. Het verhaal gaat over Buovo van Antona, die achtervolgd werd door zijn trouweloze moeder en haar tweede echtgenoot (een vijand van zijn vader) en de nederlaag die hij hen toebrengt. Twee trekken van Elia's tekst verdienen de aandacht. Terwijl de *Dukus Horant* van het Cambridge-handschrift een palimpsest was van een Duits gedicht dat in Hebreeuwse letters was overgeschreven door Duitse joden op Duitse bodem, waarbij we ervan uit mogen gaan dat de joodse lezer het parallellisme begreep tussen Jiddisj en Duits, vertaalde Elia een Italiaans gedicht voor Asjkenazische joden die geen of nauwelijks Italiaans kenden. Elia neemt dus meer vrijheid en brengt wijzigingen aan wanneer hij de tekst niet geschikt acht voor zijn joodse publiek. Hij bekortte de Jiddisje versie grondig, en zuiverde zijn tekst van de straattaal van het Italiaanse origineel. Vervolgens voerde hij in het Jiddisj het rijm van het Italiaanse dichtwerk in, de *Ottava Rima* (een strofe bestaande uit acht versregels volgens het abababcc-rijm), maar omdat het accent in Jiddisje woorden op andere lettergrepen valt dan in het Italiaans, voerde Elia een gewijzigd rijmschema in. Het succes van de *Buovo d'Antona* was overweldigend. Men beschouwde het werk als een Jiddisj origineel; het heette vernieuwend en literair; het werd vele malen herdrukt; het werd bewerkt voor Oost-Europees Jiddisj in de negentiende eeuw en daarna gemoderniseerd voor onze eeuw. Een vergelijkbaar geval is de *Paris un Viene*, die eveneens aan Elia Bokher wordt toegeschreven. De volledige tekst van deze, in *cantos* geschreven poëtische roman, is tien jaar geleden herontdekt, en de eerste wetenschappelijke editie verscheen in 1996 in Jeruzalem.

Het heeft geen zin om nog meer titels uit die seculiere literatuur te lichten, maar het is zeker van belang om melding te maken van sommige waarvan de eerste uitgave tussen circa 1640 en 1800 is verschenen te Amsterdam. Joodse drukkers in Duitsland waren bankroet gegaan ten gevolge van de economische en politieke chaos tijdens de Dertigjarige Oorlog. Pools-joodse uitgevers hadden hun werk moeten staken gedurende de pogroms van 1648/49 en de Italiaans-joodse drukkerijen verkeerden in een malaise na de langdurige bloei van de vijftiende en zestiende eeuw. De Amsterdamse drukkers gingen het voor de wind, zodat men in de gehele Azjkenazische diaspora op de uitstekende faciliteiten van de Nederlandse hoofdstad kon terugvallen voor de productie van boeken in het Jiddisj. Zonder overdrijving mag worden gesteld dat de Amsterdamse drukkers ook schitterende publicaties in het Jiddisj over religieuze onderwerpen verzorgden, alsmede vertalingen van Hebreeuwse geschriften, die grote populariteit genoten. Er verschenen, bijvoorbeeld, een Jiddisje versie van het dertiende-eeuws reisverslag van de Spaans-joodse geleerde Benjamin van Tudela, en een bewerking van de *Keter Malchut* van de Spaans-joodse dichter en filosoof Ibn Gabirol. Menachem Man ben Salomo Halevi (Amelander) publiceerde in 1742 een geschiedenis van het joodse volk als voortzetting van *Sefer Josiphon* uit de tiende eeuw. Geschiedenis was populair bij de Nederlandse joden. Uitgevers brachten boeken op de markt over de geschiedenis van de sefardische gemeente te Amsterdam, een verslag van eind zeventiende eeuw over de joodse gemeente te Cochín in India, een kroniek over Amsterdamse perikelen aan het eind van de achttiende eeuw, of 'historische dichtwerken' die bijzondere gebeurtenissen binnen joodse gemeenten in de Asjkenazische diaspora uit de doeken deden (Worms, Praag, Krakow, et cetera.). Wat de fictie aangaat, is het pikant om melding te maken van de vertaling door Josef ben Jacob Maarssen van delen van Boccaccio's *Decamerone* of het verhaal van een Mardileense zigeunerin, dat uit het Nederlands in het Jiddisj vertaald werd.

Uit de opsomming tot nog toe kan in elk geval één conclusie worden getrokken: behalve de *Tsenne Renne*, die door een Oost-Europese jood was geschreven en die in Lublin was verschenen, kwam het merendeel van voornoemde geschriften uit West-Europa: Italië, de Duitse staten en Nederland. Er waren natuurlijk meer auteurs in het Oosten, in Praag en Krakow en zo, maar allemaal schreven zij in het dialect dat bekend staat als West-Jiddisj. Toen joden van het Westen naar het Oosten begonnen te emigreren, voltrok zich een

splitsing in het gesproken Jiddisj: een westelijk en een oostelijk dialect ontwikkelden zich los van elkaar; het westelijke bleef dichtbij zijn Duitse stam; het oostelijke kwam in toenemende mate onder invloed van de Slavische talen. Maar omdat de traditie van het geschreven Jiddisj in het Westen was gevestigd, bleef dat ook de norm voor Oost-Jiddisje schrijvers. Aangezien het publiceren van boeken een dure aangelegenheid bleef, hielden uitgevers vast aan één literaire taal die over de hele Azjkenazische diaspora verstaan moest worden. In een uitgevers-voorwoord bij de eerste Jiddisje vertaling van de Bijbel (Amsterdam, 1687) staat, dat met behulp van een corrector alle plaatselijke Nederlands-Jiddisje flexies en wendingen uit de tekst zijn verwijderd en dat deze zodanig was gestileerd dat hij ook door Poolse lezers begrepen kon worden. Maar mettertijd groeide de afstand tussen de dialecten en tegen het eind van de achttiende eeuw waren Oost-Europese joden niet meer in staat om boekentaal te begrijpen. Een soortgelijke, maar minder extreme trend tekende zich af in het Westen. In Nederland werd de invloed van het Hollands op het Jiddisich hoe langer hoe sterker, met als gevolg dat latere boeken alleen nog voor de plaatselijke markt werden gedrukt; ze verschilden te veel van de algemeen literaire stijl, en uit teksten die alleen in handschriftvorm zijn overgebleven, kunnen we de conclusie trekken dat de kloof tussen het lokale Jiddisj en het algemeen literaire Jiddisj niet meer te overbruggen was. Zelfs de oorspronkelijke tekst van de *Tsenne Renne* werd in zowel het Westen als het Oosten niet langer begrepen, en rond 1830 moest er een herziene versie in het Oost-Europese Jiddisj worden gepubliceerd.

Gebeurtenissen in de tweede helft van de achttiende eeuw wijzen inderdaad op een revolutionaire verschuiving in de geschiedenis van de Jiddisje taal en literatuur. Een samenloop van omstandigheden uit verschillende gebieden veroorzaakte het snelle verval van de Jiddisje literatuur in het Westen en de opkomst van het Oost-Europees tot een prominente positie onder Jiddisjsprekenden. De abrupte ondergang in het Westen betreft volgens de meeste waarnemers zowel het gesproken als literair Jiddisj.

Twee bewegingen in het joodse kamp hebben hun stempel gedrukt op de geschiedenis van het Jiddisj in de negentiende en twintigste eeuw: de joodse verlichtingsbeweging in Duitsland en later in Oost-Europa en de chassidische beweging in Oost-Europa. De eerste beoogde de verbetering van joodse levensomstandigheden in Duitsland en de rest van West-Europa.

Naast verzoeken aan de nationale autoriteiten om joden burgerrechten te verlenen, dachten de joodse hervormers dat een verbetering van economische en sociale omstandigheden het hele spectrum van het joodse leven diende te verheffen. In navolging van andere moderniseringsbewegingen in Europa, bestreden joodse hervormers de claim van de godsdienst als enige wettige basis voor het sociale leven. Ze begrepen dat aanpassing aan de niet-joodse maatschappij een herbezinning op en verandering van het culturele erfgoed met zich mee moest brengen. Ze wilden af van de laatste resten getto-bestaan, zij wilden aanpassing aan de Europese beschaving. Jiddisj, de getto-taal, hield naar hun mening te veel de scheiding in stand; niet-joden konden denken dat de joden er een geheimtaal op nahielden en daarom moest het Jiddisj verdwijnen. Uiteindelijk – zo dachten zij – was het Jiddisj een verbastering van het Duits, en het werd de hoogste tijd om, net als andere Duitse dialecten, de richting van het Hoogduits op te gaan, de taal van een nieuwe stralende literatuur. Het Jiddisj als joodse taal in West-Europa bloedde dood; de (werkelijke of symbolische) gettopoorten gingen wagenwijd open.

De Duitse jodenhervormers waren niet alleen in hun eigen omgeving geïnteresseerd; zij probeerden hun boodschap van vooruitgang ook uit te dragen naar de Oost-Europese contreien. Binnen hun strategie van bestrijding van de onwetendheid in Oost-Europa besloten de intellectuelen dat het goede nieuws het best in het Jiddisj kon worden verspreid. Hebreeuws was geen gangbare optie omdat de massa het niet kon begrijpen. Om praktische redenen dus waren zij bereid om boeken over bijvoorbeeld medicijnen te schrijven in de lokale Jiddisje dialecten en in de ruwe stijl van de spreektaal. Daarmee hoopten zij zo'n groot mogelijk publiek te bereiken, net zoals de *Tsenne Renne* voor een zo'n groot mogelijk publiek aan het Oost-Europese dialect was aangepast. Volgens de logica van de hervormers, zou het opvoeden van joden met Jiddisje boeken de overstap naar het Hoogduits versoepelen. Op den duur zou het Jiddisj, die bastaardtaal, vanzelf wijken voor het solide, beschaafde Duits. Het is echter uitermate twijfelachtig of de hervormers inderdaad de joodse massa's bereikten die zij hoopten te beïnvloeden. Hun schrijfsels waren per slot van rekening te ingewikkeld voor een publiek dat iedere niet-joodse achtergrond miste. Maar het nieuwe gebruik van het Jiddisj dat uit de hoek van de hervormers kwam en de dialecten van Oost-

Europa beïnvloedde, mag worden beschouwd als belangrijke bijdrage aan de opkomst van modern Jiddisj.

De chassidische beweging speelde een vergelijkbare rol maar vanuit het andere uiterste. Evenals de hervormers, zagen de chassidim geen enkele wezenlijke waarde in het Jiddisj dat zijn voortbestaan rechtvaardigde. De grondleggers van de beweging begonnen al in het midden van de achttiende eeuw voor een nieuwe visie op de joodse religie te pleiten. Als reactie op de economisch-sociale en spirituele crisis die zich in grote gebieden van Oost-Europa verspreid had als gevolg van de pogroms van 1648/49, kondigden de chassidische leiders een nieuwe leer aan. In plaats van bestudering van boeken van de Wet in een *yesjiva* (een hogeschool voor Torah, Misjna en Talmud) die de weg naar de hemel moet openmaken, kan de gewone man door een mystiek verband met God dezelfde weg vinden. De chassidische leider (de *Zadik*) staat tussen de mens en God en geeft de gewone en ongeletterde mens de juiste sleutels en aanwijzingen om de relatie met God te vestigen. Chassidische leiders preekten in het Jiddisj aangezien dat nu eenmaal de taal was die de mensen verstonden. Maar omdat de stichter van de chassidische beweging in het Jiddisj preekte en hij de status van heilig kreeg, kreeg ook de Jiddisje taal een aureool. Desondanks weten we dat de eerste druk van de *Lof van de Ba'al Sjem Tov* van 1815 (die verhalen over de stichter van de chassidische beweging bevat) in het Hebreeuws was. De volgelingen van de *Zadik* waren van mening dat de woorden van hun rabbijn binnen de joodse wereld aan status zouden winnen als deze in het Hebreeuws werden geboekt, zoals met alle belangrijke rabbijnse literatuur in de lange loop der eeuwen was gebeurd. Toch verscheen er kort na de eerste druk ook een Jiddisje versie, waarna er versies in beide talen bleven verschijnen. Men kon niet om het Jiddisj heen. De mensen wilden een tekst die zij helemaal konden begrijpen. De verhalen of *mayses* van de achterkleinzoon van de Ba'al Sjem Tov, rabbi Nachman van Bratslav, werden in 1815 eveneens voor het eerst gepubliceerd, en als we het voorwoord van de uitgever mogen geloven, was het de uitdrukkelijke wens van de rabbi dat zulks in beide talen gebeurde: de Hebreeuwse bovenaan elke pagina en daaronder de Jiddisje. Het is een merkwaardig verschijnsel dat tot in onze dagen de verhalen van rabbi Nachman door de chassidim zijn herdrukt op precies dezelfde wijze als de oorspronkelijke versie. Bovendien is de Jiddisje tekst voorzien van een vocalisatie of punctuatie, naar wat wordt geloofd dat de oorspronkelijke uit-

spraak moet zijn geweest — en die werpt een licht op fonologische kenmerken van die periode.

Dus zowel de chassidim als de hervormers hebben de Jiddisje literatuur in Oost-Europa geïntroduceerd: van praktische handboeken tot en met fictie. Maar tegen de verwachtingen in stapte het publiek ter vervanging van het eigen 'jargon' niet over op het Duits; en het bleef evenmin trouw aan de hagiografische of theologische literatuur van de chassidim. De invoering van het 'verhaal' of *mayse* door rabbi Nachman heeft mogelijk een vraag naar andere verhalen veroorzaakt. Rond het midden van dezelfde negentiende eeuw manifesteren zich ook de eerste tekenen van teleurstelling over het programma van de hervormers en het geringe succes op het punt van integratie, zelfs in het Westen. De Oost-Europese hervormers distantieerden zich van hun westerse broeders en begonnen hun eigen vorm van verlichting en Jiddisj te smeden.

Op dat Oost-Europese 'slagveld', waar verscheidene ideologische groepen elkaar ten behoeve van de joden bestreden, neemt de taalstrijd een aparte plaats in. In de premoderne samenleving waren joden gewoon om in twee tongen te spreken: Hebreeuws — de heilige taal, en Jiddisj — het dagelijkse dialect. Linguïsten definiëren dit verschijnsel als *dyglosia*: twee talen die simultaan, op parallelle basis, gebruikt worden. Godsdienstige groeperingen als de chassidim wilden aan die diglossie vasthouden, maar dat bevorderde in extreme mate de scheiding tussen de joodse en de niet-joodse wereld. De kennis van een vreemde taal voor dagelijkse aangelegenheden verviel tot een minimum. Aanhangers van de joodse verlichtingsbeweging wilden de knoop doorhakken: Hebreeuws moest de joodse taal worden, het roest van heiligheid moest van het bijbels dialect verwijderd worden zodat het geschikt werd voor dagelijks gebruik. Naast Hebreeuws diende de jood een moderne taal te kennen, bij voorkeur het Duits — de taal van de 'hoge cultuur'. Tegen het eind van de negentiende eeuw en in de eerste decennia van de twintigste eeuw, mengden zich nog twee bewegingen in het debat. Ten eerste, joodse socialistten, de zogeheten *Bundisten*, die een nieuwe diglossie bepleitten: Jiddisj en een moderne taal (liefst die rond het joodse woongebied gesproken werd). Ten tweede, de zionisten, die van diglossie afwilden en nog maar één taal propageerden, Hebreeuws. Die taal moest alle kanten van het dagelijkse leven bestrijken.

Het feit dat twee zulke tegenstrijdige groeperingen als de chassidim en de Bundisten een plaats toekenden aan het Jiddisj, lijkt erop te wijzen dat die taal de middenweg toeviel. Er waren joden die overgingen op Pools of Russisch, anderen kozen voor Hebreeuws, maar het was uitermate praktisch om toch ook vast te houden aan het Jiddisj als, op z'n minst, een communicatiemiddel. Het dagen van een nieuwe literatuur in Oost-Europa, die bovendien gelieerd was aan nieuwe stijlontwikkelingen, bracht het Jiddisj in een nieuw vaarwater. Literatuur in de oude vorm, gebezigd in West-Jiddisj, was anachronistisch en alleen vertrouwd voor geleerde lezers; de nieuwe literaire stijl maakte van het gesproken Oost-Jiddisj gebruik, aangepast aan de nieuwe tijd en het nieuwe lezerspubliek. Des te opvallender is het dat een auteur van goedkope romantische romans één van de eerste succesverhalen werd. De meesten wensten (wensen altijd) boeken die over het leven gaan dat zij herkennen en die inspelen op de eeuwige dromen die mensen nu eenmaal hebben. Isaac Meyer Dik voldeed aan die behoeften: hij produceerde boeken die als warme broodjes over de toonbank gingen, vooruitlopend op de commerciële bestsellers van ons snelle tijdperk. Om de prijs van die boeken te drukken, werd papier van slechte kwaliteit gebruikt, met een lelijk lettertype. En zo kwam de lectuur binnen ieders bereik.

De 'meer literaire auteurs' bleken veel gevoeliger voor de rol van het Hebreeuws en andere talen, zoals Jiddisje auteurs al sinds eeuwen door het tweetalige en multiculturele werden gekenmerkt. De verhouding tussen Hebreeuws en Jiddisj lag bijzonder gespannen. Men moet bedenken dat de drie Jiddisje 'klassieke auteurs' die in de tweede helft van de negentiende eeuw van zich deden spreken, zowel in Hebreeuws als Jiddisj hebben geschreven: Mendele Moikher Sforim en Isaac Leibusj Peretz hebben hun hele leven geen keuze kunnen maken voor één van de twee talen, en alleen Sjolem Aleichem heeft uiteindelijk het Hebreeuws opgegeven; terwijl Chaim Nachman Bialik — de 'nationale Hebreeuwse dichter' — de andere kant opging. Dat al die auteurs ook andere talen kenden — en zij kenden op z'n minst Duits en Russisch — is niet zonder betekenis. Zij lazen alle joodse literatuur die tijdens hun leven gepubliceerd werd, zoals de klassieke Europese, en waren daarom in staat om binnen hun eigen werk veel ideeën die tot het negentiende-eeuwse proza hebben bijgedragen, te incorporeren, ideeën die tot dan toe buiten de Jiddisje sfeer waren gebleven. Critici denken dat het aarzelende begin van Mendele, en de voortdurende twijfels over vorm, in-



houd en taal, de stichters van de moderne Jiddische literatuur bezighielden, de gevoeligheid van hun creatief proces gunstig heeft beïnvloed, hetgeen hun hoge literaire niveau verklaart. De werken die zij voortbrachten, kunnen iedere vergelijking met de beste Europese literatuur doorstaan, en dat valt des te meer op daar hun werken *ex nihilo* waren ontstaan, zonder te kunnen voortbouwen op vroegere generaties — die er simpelweg niet waren geweest. Hun grote verdienste was dat ze, qua vorm en inhoud, een Europese literatuur naar de *sjetl* (*letterlijk* een 'stadje'; dorpen in Oost-Europa met een eigen Joods karakter) hebben gebracht.

De kwestie van vorm is belangrijk. Alle drie klassieke auteurs schreven romans en korte verhalen met gebruikmaking van een instrument dat een oude joodse traditie in herinnering riep, een specifieke manier van vertellen. Sjolem Aleichems laat veel van zijn hoofdfiguren aan het woord, terwijl de verteller als het ware opschrijft wat hij hoorde. De hoofdfiguren spreken in monologen en converseren, en als ze een brief aan een vrouw schrijven, weerspiegelt de stijl de aard van de spreektaal en pseudo-geleerdheid. De auteur geeft evenwel altijd een draai aan zijn verhaal door ideeën en denkwijzen in te voeren die afkomstig zijn van de moderne roman. We kunnen zelfs zeggen dat Sjolem Aleichem een nieuw type antiheld heeft gecreëerd, die in de latere literatuur van de twintigste eeuw algemeen zou worden. Die joodse antiheld is de *sjlemiel*. Die *sjlemiel* manifesteert zich tegen een naturalistische achtergrond à la Emile Zola, maar dan met een onnaturalistische, onverwoestbare hoop.

Chagals 'Fiddler on the Roof' heeft in belangrijke mate bijgedragen tot een positieve, romantische kijk op de wereld van de *sjetl*. De werkelijke omstandigheden waren miserabel, maar de geest was niet stuk te krijgen zolang hij boven de werkelijkheid zweefde. De klassieke auteurs waren romantisch op een andere manier: zij beschreven situaties die tragisch waren, ze voerden joden op die zondigden en misdaden begingen en hun verhalen hadden niet altijd een 'happy end'. De *sjetl* is niet noodzakelijk een spiritueel boeiende setting. Onwetendheid was overal te snijden. Mendele was per slot van rekening een *Maskil* (hervormer-verlichter), Sjolem Aleichem en Peretz waren zionisten, en alle drie meenden dat het joodse leven moest veranderen. *Sjetl*-joden konden evenwel verontschuldigd worden aangezien zij slachtoffer waren geweest van eeuwenlange verwaarlozing, gevangenen van een

omgeving waar de betreffende regeringen verantwoordelijk voor waren. Bij het lezen van *Fisjke de Lamme*, of Sjolem Aleichems denkbeeldige sjetel *Kasrilivke*, voelt men dat het decor waartegen de verhalen zich afspelen als een rotsblok werkt dat de mensen in de afgrond stort. Maar de auteurs tonen verbazing en daarom sympathie voor de moeite die deze joden doen om vast te houden aan hun menselijke waarden. Sjolem Aleichem vertelt in *Tevie de melkman* het verhaal van verval: elk van Tevies dochters over wie een verhaal wordt verteld door hun vader, symboliseert één van de joodse trekken die bij elkaar de joodse *condition humaine* vormen. Wij zien hoe elk uitmondt in het moderne leven: de ene huwde een vrome kleermakersleerling en blijft in de sjetel; een andere volgt haar socialistische echtgenoot en gaat met hem in ballingschap naar Siberië; een derde laat zich dopen en trouwt met een goj in het dorp; mensen van de sjetel emigreren naar Amerika en Tevies vrouw Golde sterft – waarna Tevie zelf uitdooft.

De volgende generatie van Jiddisje auteurs behoort al tot de moderne, grootstedse maatschappij. Rond 1914 was de sjetel nagenoeg leeggelopen, waarna de wereldoorlogen er een definitief einde aan maakten. De facties binnen het joodse kamp namen nieuwe kleuren aan: enerzijds orthodoxen, anderzijds seculieren. Ofschoon onder de eersten eveneens wrijvingen waren, bleven die binnenskamers ter wille van de gezamenlijke strijd tegen de verwereldlijking. Binnen de verwereldlijkte factie werd druk gedebatteerd over socialisme, zionisme, nationalisme, culturele autonomie, kapitalisme en communisme. De leden van al die groeperingen schreven in het Jiddisj, met *inbegrip* van de zionisten. Jiddisje auteurs zochten hoe langer hoe meer aansluiting bij de mondiale literatuur. Jiddisje auteurs schrijven net zoals hun collega's in andere talen, over de laatste oorlog en de wanhoop van terugkerende soldaten. In de Verenigde Staten is een nieuwe groep van jonge dichters opgestaan die zich *In Zich* en hun theorie *introspectivisme* noemen. In hun manifesto roepen zij alle Jiddisje dichters op om op te gaan in de maastroom der gebeurtenissen. Jiddisj moet uiteindelijk het algemeen menselijke vormgeven: gevoelens, gedachten, gedragingen, hoop en wanhoop, illusie en desillusie, precies zoals die vorm krijgen in willekeurig wat voor literatuur. Hun poëzie is grootsteeds; het Jiddisj rolt door de straten van New York en imiteert de vogels van Central Park; het Jiddisj is goed voor de maan en de liefde; het Jiddisj geeft stem aan de mens en vrijheid aan de dichter. Evenals de vroegere hervormers, plaatsen zij religie en traditie binnen de sfeer van

de cultuur. De wisselwerking tussen het heilige en het profane blijft een centraal onderwerp binnen de geschiedenis van het Jiddisj maar nu onder een moderne, humanistische gedaante. De chassidim gaan door met het schrijven van hagiografieën over wonderdoenende rabbijnen en rechtvaardigen, terwijl de seculiere auteurs die verhalen opnemen en plaatsen in een wereld van ideeën waar de aanwezigheid van een geopenbaarde God geen plaats heeft.

Aangezien velen voor de Tweede Wereldoorlog met schrijven zijn begonnen en een orthodoxe opvoeding hebben genoten, met inbegrip van rabbijnse literatuur, leeft de sjetel-wereld voort als een nostalgisch perspectief. De auteurs bewegen zich gemakkelijk vanuit de sjetel naar het moderne leven en vice versa. Van Amerika tot Palestina, van Argentinië tot Zuid-Afrika kunnen Jiddisje auteurs hun verleden gebruiken als een bron van creativiteit, of als een uitgangspunt bij het bouwen aan een nieuwe wereld. Australisch-Jiddisje auteurs schrijven over hun ervaringen met aboriginals, en in Zuid-Afrika vindt men romans over de blanke jongeman die geconfronteerd wordt met de zwarte meerderheid. In Argentinië is een auteur die over een joodse gaucho heeft geschreven, terwijl de auteurs te New York het over de 'sweat shops' hebben. Allemaal hebben ze in het Jiddisj geschreven, allemaal hebben ze de metaforen en symbolen gebruikt van de wereld die zij nog uit hun verleden kennen, de wereld van Oost-Europese joden. Ze hebben over de sjetel geschreven en de codes van de sjetel hebben ze gebruikt voor hun typering van het moderne leven. Basjevis Singer heeft ooit gezegd dat de sjetel model kon staan voor de ganse planeet, en dat typering van dat model in het Jiddisj diende te gebeuren aangezien die taal nu eenmaal het juiste register bevat waarmee men de zin van het leven kan duiden.

Oost-Europese joden zeggen altijd dat niemand Jiddisj spreekt, maar dat Jiddisj zichzelf spreekt: *men redt nisjt Jiddisj, Jiddisj redt sich*. De taal heeft, om zo te zeggen, een inwendige kracht die zichzelf oplaadt en de wil van zijn gebruiker verovert. Jiddisj spreekt van dagen vol bezoeken, alsook van het engelen kaarslicht van de sjabbat. Het kan vertellen van een zwendelaar op de aandelenmarkt die al zijn geld verliest en die zijn vrouw en kinderen aan de rand van de afgrond brengt, maar ook over de theologisch, kabbalistische wereld van rabbi Nachman van Bratslav, die ons de weg naar de redding wil wijzen. En tot ieders verbazing is het één en dezelfde stem die

woorden uitspreekt die tot twee totaal verschillende sferen behoren: de heilige en de profane.

Sh. Berger

## Literatuur

Fishman, J.A. *Never Say Die!: A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters*. Mouton, The Hague 1981.

Harshav, B. *The Meaning of Yiddish*. Berkeley 1990.

*Zie ook:*

### **over taal**

Weinreich, M. *History of the Yiddish Language*. Chicago 1980.

### **over literatuur:**

Baumgarten, J. *Introduction de la littérature yiddish ancienne*. Paris 1993.

Fuks, L. en R. Fuks-Mansfeld, 'Yiddish Language and Literature in the Dutch Republic'. *Studia Rosenthaliana*, 20, 1986. p. 34-57.

Liptzin, S. *History of Yiddish Literature*. New York 1985.

## **"Alts nemt zikh fun der doyne"** **[Alles komt van de doina]**

S. Levy

In zijn boek *Jewish Musical Traditions* vergelijkt Amnon Shiloah joodse muziek met de toren van Babel en dat is niet zo gek. Niet alleen een veelheid aan muzikale stijlen passeert de revue maar ook (wanneer er sprake is van vocale muziek) verschillende talen: het ladino (of beter genoemd het judezmo) jiddisj, Armeens, Hebreeuws en Arabisch om maar wat te noemen.

De bedoeling van deze bijdrage is toch om een muzikale orde te scheppen. De eerste ontgoocheling treedt op als je bij de vraag: "Wat is joodse muziek?" verwacht dat er vanuit elk historisch centrum van de joodse diaspora smeuge muziek schalt en denkt: "op elke plek klinkt die muziek anders en toch zitten er in elke stijl gemeenschappelijke kenmerken die het onbetwist joods maken". Zo simpel ligt het niet. Daarom moeten we eerst nagaan wat de plaats is van muziek binnen de joodse traditie, theoretisch vanuit de religie en wat dit inhoudt voor de praktijk.

Een belangrijke factor is daarbij het verbod op instrumentale muziek (binnen de muren van de synagoge). Dit verbod ging pas definitief in rond 70 na het begin van de christelijke jaartelling. Toen werd de Tweede Tempel van Jeruzalem verwoest en dat markeert de definitieve diaspora van het joodse volk. Tijdens de Tweede Tempelperiode die daaraan vooraf ging (586 v.Chr. tot 70 n.Chr.) moet de dienst zijn begeleid door een orkest bestaande uit een aantal instrumenten. Instrumenten die niet alleen in het Oude Testament staan beschreven maar waarvan ook een groot aantal opgravingen getuigen.

De liturgie in de diaspora-gemeenschappen kreeg een andere invulling, waarbij het heilige schrift de tempeldienst moest vervangen. Fragmenten uit de *Pentateuch* (de vijf boeken van Mozes, verzameld in de *Tora*) of andere delen uit het Oude Testament (tezamen met de *Tora* bijeen gebracht in de *Tenach*) die in het openbaar werden voorgelezen, moesten zo goed mogelijk worden overgebracht. Dat bracht problemen met zich mee: de tekst moest uit het hoofd worden opgezegd en tevens overtuigen. Men ontwierp daartoe een systeem

van tekens (*te-amim*), accenten om bepaalde delen van de tekst te benadrukken. De tekens werden pas rond de tiende eeuw opgetekend in Tiberias en wordt daarom de Tiberiaanse traditie genoemd. Het gaat om 28 tekens die woorden accentueren en interpunctie aangeven. De tekens waren een soort kapstok waaraan naar believen muzikale formules konden worden opgehangen om het accent in te vullen. Hierdoor ontstond een vorm van spreek-zingen (*laajnen*). De accenten zijn gelijk bij de verschillende joodse geloofsgemeenschappen in de wereld, maar de muzikale invulling verschilt.

Alleen binnen de Asjkenazische traditie zijn naast de accenten ook de muzikale formules genoteerd. Als eerste door een christelijke humanist in de zestiende eeuw, Johannes Reuchlin, die vanuit een kritische houding tegenover het heersende katholicisme de joodse liturgie onderzocht. Zijn conclusie was dat de bijbelse accenten een belangrijke rol speelden in de juiste uitleg van de bijbeltekst.

De accenten blijven dus gelijk, maar de muzikale invulling verschilt en met dit gegeven kunnen we een driedeling maken in de joods religieuze traditie. We onderscheiden dan het oriëntaals Jodendom, zich baserend op de Babylonische traditie, waartoe we gemeenschappen uit Irak en Jemen rekenen. Dan is er het sefardische Jodendom, ontwikkeld in het middeleeuwse Spanje, aangeduid met de bijbelse term *Sefarad* (het zuidland) en tenslotte het Asjkenazische Jodendom, ontwikkeld in West-Europa (in *Asjkenaz*, het Rijnland) en later vooral ook in Oost-Europa. We laten hier de synagogale muziek buiten beschouwing en maken een overstap naar andere genres. We slaan het zingen van de gebeden over en concentreren ons op de *piyyut*, de hymne, ofwel gezongen religieuze poëzie.

De *piyyut* werd aanvankelijk bedacht om de gebeden aan te vullen met een meer muzikaal gedeelte als verdieping van de thematische tekst, speciaal voor evenementen met een feestelijk karakter zoals de sabbat en de speciale feestdagen die het joodse jaar indelen. Maar daarnaast ook de belangrijke evenementen in het leven van het individu, met name de bruiloft. Vanuit de synagogale context maakte de *piyyut* een overstap naar wat je kan noemen het paraliturgische repertoire, muziek voor in huis tijdens de bruiloftsviering en de sabbatsviering.

Omdat bij de oriëntaalse traditie het verbod op instrumenten zeer strikt is doorgevoerd, wordt daarin nauwelijks gewerkt met begeleiding. Alleen per-

cussie-instrumenten zoals bijvoorbeeld een olieblok, worden gebruikt om de muziek een dansbaar karakter te geven.

Sommige teksten van deze liederen zijn overigens afkomstig uit Spanje, waar de ontwikkeling van de *piyyut* grote hoogte bereikte vanaf de tiende tot eind vijftiende eeuw. In die periode was er in Spanje een unieke samenwerking tussen joden en Arabieren. In de grote vertaalscholen van Cordoba werden geschriften uit de Griekse Oudheid voor het eerst vertaald en aan Europa prijsgegeven. In dit bloeiende contact leerden joodse *piyyut*dichters de Arabische versmetra kennen die ze toepasten op het zingen van hun eigen poëzie. Eén van de versmetra was de *muwashash*, van origine een Arabisch wereldlijk volksliedje. Op deze wijze konden tekst en melodie vrijer worden gecombineerd. Nadat aan deze periode een einde kwam en de joden Spanje moesten verlaten, centreerden een aantal sefardische joden zich in *Safed*, in het Oosten. Een afstammeling van deze dichters was de *piyyut*dichter Israel Najara, die op het idee kwam verschillende volksmelodieën uit bijvoorbeeld de Spaanse en de Turkse muziek toe te pasen op de *piyyuts*. Sommige van de *piyyuts* zijn overgeleverd met de zogenaamde *incipits*, een aanwijzing voor de wijs waarop de poëzie gezongen moet worden.

Dat brengt ons bij een onderdeel dat vaak als de sefardische muziek wordt uitgevoerd: de Judeo-Spaanse romance, een ballade die rond het huis door vrouwen werd gezongen van steeds vier muzikale frasen, waarbij de tekst niet rijmt maar per regel in het laatste woord dezelfde klinker heeft. De teksten van deze ballades zijn afkomstig uit de middeleeuwse ridderliteratuur. De hoofse liefde staat centraal, soms in voorspoed maar meestal in tegenspoed. Rond deze romances kan de vraag gesteld worden: "wat is de originele romance zoals deze vóór 1492 in Spanje gezongen werd?". Want we kennen deze romances van na deze periode, en terwijl de teksten meestal onveranderd zijn gebleven, verschilt de muziek. In de sefardische gemeenschappen in Turkije, Griekenland, Bosnië en Noord-Afrika zijn de romances van generatie op generatie mondeling overgeleverd en de melodieën variëren niet alleen per land, soms heeft één en dezelfde romancetekst twee of zelfs drie verschillende melodieën.

Om orde in de chaos te scheppen hebben specialisten op het gebied van de sefardische muziek een tweedeling gemaakt, waarbij ze een onderscheid maken in Oostsefardische muziek (overgeleverd in Turkije en de Balkan) en Westsefardische muziek (Noord-Afrika). Men gaat er van uit dat de sefardische



gemeenschappen in Noord-Afrika en Marokko meer contact zijn blijven onderhouden met Spanje dan met die van bijvoorbeeld in Turkije waardoor de romances zich muzikaal meer zouden hebben aangepast aan de stijl van dat land. Bij deze indeling is gelet op zangstijl, toonsysteem en ornamentiek. Terwijl de Jemenitische muziek verzameld in de *Diwan* paraliturgisch was, is deze muziek wereldlijk en werd in huis door vrouwen aan elkaar geleerd.

Er is een joods muziekgenre dat zowel wereldlijke als paraliturgische trekjes bevat. Dat is tevens de enige joodse muziekstijl met een instrumentale traditie: jiddisje instrumentale muziek ofwel klezmermuziek.

Er bestaat een interessant scala aan ideeën over wat klezmermuziek is. Een kleine greep: "dat is toch iets met jazz en geïmproviseerde muziek?" of "klezmer, dat is toch eigenlijk een soort kermismuziek?" "Vooral dansmuziek, gebruiksmuziek met veel Roemeense invloeden".

De opmerkingen in deze volgorde vertonen een opgaande lijn maar er blijft definitieer gezien toch wat liggen. Klezmermuziek ontwikkelde zich dan wel in Amerika tot aan de jaren dertig/veertig als populaire dansmuziek, waarbij het instrumentarium binnen een kleine twintig jaar transformeerde van volksmuziekensemble tot big-band. Maar toch moeten we even teruggaan. Terug naar het Oost-Europa van de negentiende en begin twintigste eeuw waar klezmermuziek binnen de joodse gemeenschap fungeerde als muziek voor de bruiloft. Behalve een grote hoeveelheid dansmuziek bevatte het repertoire ook een afdeling luistermuziek.

In het dansrepertoire vinden we de zogenaamde *zmires* terug, volksmelodieën waarop de tekst van een religieus gebed werd gezongen. Enkelvoud van *zmires* is *zeimerl*, of in het Hebreeuws *zemer*, waar ook de naam klezmer vandaan komt: *kle* instrument, *zemer* van het lied. In het jiddisj als aanduiding van de bespeler van het instrument van het lied, de muzikant. Dat er in Oost-Europa een apart instrumentaal genre kon ontwikkelen, hangt samen met het feit dat vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw een groot gedeelte van het Oost-Europese jodendom overging tot het chassidisme, een mystieke geloofsovertuiging die door Israel Ben Eliezer, beter bekend als de Baal Shem Tov, werd uitgedragen. Als onderdeel van deze leer werd muziek beschouwd als een medium om zich nader tot de schepper te verhouden. Centrale figuur om de geloofsleer te onderwijzen was de *tsaddik*, rond wie zich dynastieën vormden. Bij zo'n dynastie hoorde ook een repertoire van liedjes, *niguns*, meestal zonder woorden gezongen melodieën, soms dansliedjes maar ook

"Alts nemt zikh fun der doyne"  
[Alles komt van de doina]

langzame contemplatieve *niguns*, een *tish-nigun*, letterlijk 'tafellied'. Zo'n *tish-nigun* kon gezongen worden tijdens een bezoek aan of van een leider van de Vishnitzer Chassidim. Maar een *tish-nigun* kon ook tijdens feestelijke gebeurtenissen op een instrument worden bespeeld, bijvoorbeeld tijdens de bruiloft. In een beschrijving van klezmermuziek tijdens de joodse bruiloft lezen we dat voor belangrijke gasten soms ook een ontvangstlied kon worden gespeeld, zoals een *tish-nigun*, maar ook een *doina*-melodie kon als zodanig dienst doen. Daar moeten we even bij stilstaan, want de *doina* is een onderdeel van het klezmerrepertoire met een niet-joodse oorsprong, het is een genre uit de Roemeense volksmuziek. Want een klezmerensemble speelde ook op niet-joodse gelegenheden en stond daarom met één been buiten de joodse gemeenschap. Op deze wijze kwamen ze ook in contact met andere muzikanten, bijvoorbeeld met Roemeense zigeuners. Musicoloog W.Z. Feldman verdeelde het klezmerrepertoire in vier typen: ten eerste noemt hij het kernrepertoire, joodse muziek voor de joodse bruiloft, zoals bijvoorbeeld, als onderdeel van de bruiloftsceremonie, het *kaleh-bazetsn*. Een onderdeel waarbij de jiddisje ceremoniemeester, de *badchen*, de bruid toezingt en haar de voors en tegens van de huwelijks staat duidelijk maakt.

Dan zijn er twee typen van het repertoire met voornamelijk dansmuziek van niet-joodse oorsprong, de populaire West-Europese dansen van die tijd (zoals de wals en de quadrille) en dansmuziek van Oost-Europese oorsprong. Een vierde onderdeel van het repertoire reserveert hij voor dans- en luistermuziek afkomstig uit de Roemeense zigeunermuziek. Dit repertoire, waar ook de *doina* toe wordt gerekend, vermengde zich met het kernrepertoire, waardoor het als jiddisje muziek gespeeld werd. Zodat je in het geval van de Roemeense *doina* kan spreken van een jiddisje *doina*.

Van deze jiddisje *doina* bestaan verschillende versies die nogal op elkaar lijken en waarvan de meeste kunnen worden teruggevoerd op een basispatroon. Zo'n basispatroon is populair gezegd te vergelijken met de haltes van een bepaald traject: de rails die de route bepalen, worden gevormd door de *modus*, een reeks van tonen die overeenkomt met de religieuze gebedsmodus *Misheberakh* (dat betekent letterlijk: hij die zegent). Tegelijkertijd is die schaal te vinden in de Roemeense muziek.

Tijdens de eerste halte van het traject circuleert de melodie rond de eerste vijf tonen van de *modus*, met een onvervalste overmatige secunde tussen de derde en vierde toon. Dan krijgen we een nieuw positief geluid, de vierde toon van de *modus* met majeurekleuring, dan weer even terug naar de eerste halte, om

vervolgens door te stomen naar de tweede toon van de modus. Vanaf deze toon klinkt de ladder nu als de modus *freygish*, overeenkomend met de religieuze gebedsmodus *Ahava-Rabbah* (letterlijk: de heer is koning), om vervolgens via de vierde toon met een mineurklank terug te keren naar het begin.

Dan doet zich weer een vraag voor: "is er een typisch joods element in de jiddisje doina?" Op zoek naar een vergelijkbare Roemeense doina als moedermodel. Deze blijkt te vinden te zijn in de Roemeense *Doina van de Olt*, een populaire doina die in heel Roemenië gespeeld wordt. Hij is afgeleid van een lied dat gaat over de rivier de Olt, die de provincies Muntenië en Oltenië van elkaar scheidt. De vorm lijkt vooralsnog niet te verschillen, maar toch klinkt de jiddisje doina ongekend anders. Voor een gedeelte is dit te danken aan een specifieke speelstijl, die opvalt bij het intensief beluisteren van de historische klezmeropnames. Een aantal versieringen spelen hierbij een grote rol; één daarvan is de *krekht*, te vertalen als 'zachte klacht', een lange toon die wordt afgemaakt met een snikgeluid. De techniek hiervoor verschilt per instrument, het effect is onmiskenbaar.

In een interview met een klezmermuzikant van het eerste uur, Leon Schwartz, wordt hem gevraagd over de relatie tussen het jiddisje luistergenre en de niet-joodse doina. Hij zegt hierover: *Alts nemt zikh fun der doine* ofwel "Alles komt van de doina".

## "Ha, Daphne Meijer! Joodse identiteit!"

Nederlands-Joodse schrijvers in de afgelopen tien jaar

*D. Meijer*

Zoals u ziet ben ik aangekondigd met de titel: Ha, Daphne Meijer. Joodse identiteit! Er zit een klein verhaaltje aan vast, waar ik nog over kom te spreken. Ik wil vanavond een lezing geven waarin ik een paar kwesties aan de orde stel en ik wil dat doen zonder gebruik te maken van terminologie uit de literatuurwetenschap. Ik wil het ook niet de hele tijd over mijzelf hebben. In zekere zin sta ik hier meer als journaliste dan als schrijfster. En dan nog wel als journaliste die gaat citeren uit interviews die ze zelf heeft afgenomen. Er is voor zover ik weet nog nooit een veelomvattende analyse verschenen van het verschijnsel literatuur van joodse schrijvers van nu. Ik ken slechts de doktoraalscriptie van Carine Damen en de inleiding van samenstelster Jessica Durlacher op de bundel *De olifant en het joodse probleem* uit 1994.

Laat ik beginnen met een autobiografische anecdotte. Ik was vier jaar geleden te gast op het Boekenbal, in de Stadsschouwburg in Amsterdam. De boekenweek stond dat jaar in het teken van de poëzie. Mijn uitgever, Vic van der Reijt, was voor dit boekenbal gevraagd discjockey te zijn in de foyer van de Bovenzaal van de Stadsschouwburg, en hij had mij en zijn andere auteurs op het hart gedrukt hem daar te begroeten.

In de wandelgangen die naar dat zaaltje toelopen, kwam ik mijn collega-auteur Ronald Giphart tegen. Inmiddels publiceert hij bij een andere uitgeverij, Uitgeverij Balans, maar dat doet er nu niet toe. Wij kenden elkaar van eerdere literaire feesten en partijen; de uitgeverijwereld is een beroepsgroep waarin veel feestjes worden georganiseerd. Hij liep op mij toe en riep, terwijl hij mij op de schouder sloeg en onze toen nog gezamenlijke uitgever *Brown Sugar* van de Rolling Stones aankondigde: "Ha, Daphne Meijer, joodse identiteit!"

Hè, nee, bah, joodse identiteit, dacht ik. Ik heb helemaal geen zin in mijn joodse identiteit, vanavond. Ik ben hier om op *Brown Sugar* van de Rolling Stones te dansen.

Ik weet niet meer wat ik gedaan heb, ik zal wel schaapachtig gelachen hebben, maar ik weet nog wel dat ik het helemaal niet leuk vond. Waarom moest hij mij in dit gezelschap, in dit schemerdonker, opeens aan mijn joodse identiteit herinneren? Ik had toch geen enkele aanleiding gegeven? dacht ik. Ik liep niet met een bord om waarop Joodse Identiteit stond. En ik had mijn kettinkje met mijn davidster ook niet om.

Ronald bedoelde het overigens goed. Hij had de publicatie van mijn eerste roman *Resten van de eeuw*, een jaar eerder meegemaakt. Waarschijnlijk had hij een paar interviews en recensies gelezen over mijn boek en aangezien de meest voorkomende zinsnede in al die krantestukken 'joodse identiteit' was, was hij mij onbewust met dit begrip gaan associëren. Zonder bijbedoelingen. Waarom vond ik het eigenlijk dan zo erg? Ik wil met u proberen erachter te komen waarom deze kwestie zo gevoelig ligt, niet alleen bij mij, maar bij al mijn publicerende leeftijdgenoten. Ik had al eerder gemerkt dat lezers onder de indruk waren van het joodse aspect van het verhaal. Ik had dat met gemengde gevoelens ondergaan. Okee, ik had een boek geschreven dat voor een groot deel op autobiografisch materiaal was gebaseerd: ik had zelf in een kraakpand gewoond, in een kibboets verbleven, anschluss gehad met journalisten, et cetera. Maar was het nu noodzakelijk om in elk interview, en in elke recensie, zo'n grote nadruk te leggen op de joodse aspecten?

Ik zou het graag met u willen hebben over de steeds groeiende stroom boeken van joodse auteurs die na de oorlog geboren zijn en die op dit moment publiceren. Ik wil u laten kennismaken met deze auteurs, die in de afgelopen tien, vijftien jaar zijn gedebuteerd. Tien, vijftien jaar die volgens mij in het teken gestaan hebben van dilemma's en keuzen.

Ik hoop u te kunnen laten zien dat de onderwerpen waar de na-oorlogse joodse auteurs over schrijven, steeds meer uiteen gaan lopen en dat er ook joodse auteurs zijn die niet, of niet langer, over joodse thema's schrijven. Ik zal proberen te achterhalen waar dat aan ligt.

Deze lezing gaat echter niet alleen over boeken en schrijvers, maar ook over het begrip joods. Joods is ingewikkeld. Het is een woord dat sommige mensen een beetje ongemakkelijk vinden, een woord dat ervoor zorgt dat ze gaan schuiven op hun stoel. Joods is in onze huidige maatschappij een half-

taboe. Niemand kent de volledige reikwijdte van dit begrip. Dat maakt het moeilijk erover te praten.

Het probleem met joodse literatuur is dat het begrip zich in wezen aan elke definitie onttrekt. Want wat is het joodse aan joodse literatuur? Wanneer is iets joodse literatuur? Drie mogelijkheden zou je kunnen onderscheiden: literatuur die over joodse personages gaat, literatuur die door joodse schrijvers geschreven is, en literatuur die thema's behandelt die ontleend zijn aan de joodse cultuur, joodse filosofie en joodse religie.

Tja. Als je deze definities gebruikt, is zo ongeveer alles joodse literatuur. In de praktijk van de Nederlandse letterkunde valt dat echter nog wel mee. Er zijn maar weinig auteurs die zelf niet-joods zijn, die in hun werk joodse personages beschrijven. Waar dat door komt weet ik niet. Ik denk niet dat er een serieus samenspel van redenen voor bestaat, maar dat het iets te maken heeft met het feit dat schrijvers nu eenmaal liever schrijven over zaken die hen vertrouwd zijn, dan over zaken waar ze niet zoveel van weten.

Ik heb vorig jaar een lezing gehouden over joodse literatuur in het kader van een cursus van het studiecentrum voor het jodendom van de Liberaal-joodse gemeenten. Voor een joods publiek, dus. Aan mijn gehoor hoefde ik niet uit te leggen wat joods was. Iedereen die die avond aanwezig was, was joods; hetzij joods geboren, dan wel later joods geworden. Er hing een grote consensus in het zaaltje over de begrippen joods en joodse cultuur. Joods, dat waren wij, en joodse cultuur was datgene wat wij maakten, wat over ons ging, wat met onze ervaringen te maken had, dat wat wij met één woord konden begrijpen en waar wij van genoten.

Je kunt je afvragen of deze definitie van joodse cultuur niet erg beperkend is, omdat zij mensen die niet tot de joodse gemeenschap behoren, uitsluit. Je hoeft beslist niet joods te zijn om uitingen van joodse cultuur te kunnen begrijpen en ervan te kunnen genieten. Het kennismaken van joodse cultuuruitingen kan je veel inzicht geven in joodse zaken, en, wellicht veel belangrijker, ook in algemeen menselijke gedragingen die het verschil joods/niet-joods ruimschoots overstijgen.

Om dit laatste gaat het natuurlijk. Het blootleggen van menselijke dwaasheden en menselijke grootheid is de geheime agenda van elke schrijver. Deze ambitie is universeel en heeft niets met joods of niet-joods te maken.

Anno 1997 is er in de Nederlandse literatuur iets aan de hand. Er is de afgelopen vijftien jaar een generatie van joodse auteurs ontluikt, met een behoorlijke productie en een nog steeds groeiend lezerspubliek. Ik ben mijn eigen boekenkast langs gegaan: Gerhard Durlacher, Lisette Lewin, Frans Pointl, Chaja Polak, Wanda Reisel, Mirjam Guensberg, Marcel Möring, Helene Weijel, Arnon Grunberg, Nachoem Wijnberg, Chawwa Wijnberg, Constant Vecht, Rosalien Keizer, Betty Roos, Rogi Wieg, Judith Mok, Carl Friedman, Liesbeth Mok, Andreas Sinakovsky – en dan heb ik er vast nog een aantal vergeten. Een deel van deze auteurs heeft de oorlog zelf meegemaakt. Als zij over hun ervaringen schrijven, is dat is getuigenisliteratuur. Soms heel bijzonder en van hoog literair niveau, soms niet meer dan een getuigenis.

Ik beperk mij nu tot de auteurs die na de oorlog geboren zijn. Dat is op zich al een voldoende breed terrein. Het zijn er namelijk heel wat: om de bekendste te noemen Marcel Möring, Carl Friedman, Wanda Reisel, Arnon Grunberg, Rogi Wieg en Leon de Winter. Wat deze schrijvers in elk geval met elkaar gemeen hebben is dat zij allemaal familie zijn van joodse oorlogsoverlevenden. Zij behoren in sociologische termen tot de joodse na-oorlogse generatie. De politiek-correcte term joodse na-oorlogse generatie stamt van een paar jaar geleden, toen werd besloten dat het woord dat hiervoor werd gebruikt om hetzelfde te zeggen, tweede generatie, te beperkend was.

Een beetje onvriendelijk zou je kunnen zeggen dat de tweede generatie in het midden van de jaren tachtig werd ontdekt in een artikel in toen nog de *Haagse Post* van de Amsterdamse journaliste Helene Weijel z.l., die een aantal van haar generatiegenoten had geïnterviewd over hun ervaringen als kinderen van joodse ouders – ouders die ondergedoken hadden gezeten of de oorlog hadden overleefd in de kampen in Oost-Europa. Zij bundelde deze interviews in 1985 in het boek *In twee werelden*, gesprekken met kinderen van joodse overlevenden. Je zou kunnen zeggen dat vanaf dit moment de tweede generatie een naam kreeg en allerlei overeenkomsten die de generatiegenoten bij elkaar hadden ontdekt, een plek kregen in een systeem.

Of er werkelijk een verband bestaat of dat er sprake is van toeval kan ik niet overzien, maar vanaf het moment dat de sociologische notie tweede generatie bestond, gingen de leden van die tweede generatie boeken schrijven waarin zij beschreven wat hen bezighield.

Waar hebben deze na-oorlogse joodse schrijvers, van wie de meesten trouwens een stuk ouder zijn dan ik, dan zoal over geschreven? Over zichzelf,

zoals Arnon Grunberg, Helene Weijel en Constant Vecht – dooreengehuselde autobiografische notities.

Over hun ouders en hoe dat nu was, opgroeien in een joods gezin, zoals Chaja Polak, en Carl Friedman. Of over ingewikkelde filosofische problemen, die ingebed liggen in een vertelling over een al dan niet joods personage, zoals in de boeken van Marcel Möring en Wanda Reisel.

Of zij schreven een kroniek, zoals Leon de Winter elke keer doet, van het joodse bestaan, van joodse milieus, van brokjes joods Amsterdam. Zoals een antropoloog dat zou doen, bijna.

Over veel verschillende zaken, kortom.

En om het allemaal nog ingewikkelder te maken, zijn er geen duidelijke scheidslijnen tussen deze onderwerpen en pakt, een beetje zoals bij de rijsttafel waarbij alle verschillende schalen op tafel staan en je zelf maar opschept, elke schrijver hapjes filosofie, autobiografie, kroniek en jeugdherinnering-traumaverwerking uit de schalen, om ze in zijn boek tot een geheel te smeden.

Vroeger, ik spreek nu over de jaren zeventig, lag dat veel duidelijker. Joodse schrijvers schreven over joden en meer in het bijzonder over de oorlog en de verwerking van de oorlog. Leon de Winter was eigenlijk de eerste die dat doorbrak, in zijn eerste romans en verhalen zoals bijvoorbeeld *Zoeken naar Eileen W.* zocht hij naar universele inzichten. Pas later, na 1985, het jaar waarin de tweede generatie werd ontdekt, is hij over joodse families gaan schrijven.

Het woord dat ik als rode draad door deze lezing zou willen laten lopen is 'keuze'. Keuze om te schrijven waar je over wilt schrijven, keuze om als schrijver een joods thema te kiezen, keuze in de aanpak van je eventuele joodse thema's, keuze of je je überhaupt als joods wilt presenteren, en de keuze of je altijd over joden moet blijven schrijven, als je dat een keer hebt gedaan.

Als wij kijken naar de romans van de tweede generatie, die de afgelopen tien jaar zijn verschenen, zijn er ruwweg vier soorten te onderscheiden:

- romans en verhalenbundels die rechtstreeks over de oorlog en de gevolgen van de oorlog gaan, waarin de shoa en de gevolgen daarvan worden gethematiseerd, zoals *Tralievader* van Carl Friedman.
- romans en verhalenbundels waarin joodse personages getekend zijn door de vervolgingsgeschiedenis van hun familie, maar die zelf daarnaast



worstelen met andere problemen van een universeel karakter. Bijvoorbeeld het personage Vera Aleksander in *Het beloofde leven* van Wanda Reisel, die zich nergens thuis voelt en zichzelf niet begrijpt.

- romans en verhalenbundels waarin joodse personages problemen moeten oplossen en avonturen beleven die geen verband houden met de gevolgen van de oorlog, maar die wel verband houden met het joods zijn, waarin de personages bijvoorbeeld de vraag moeten oplossen of zij naar Israël zullen emigreren of niet. Mijn eigen boek *Resten van de eeuw* gaat daar bijvoorbeeld over.
- romans en verhalenbundels die zijn geschreven door een joodse auteur, maar die geen joodse personages bevatten en die niet over 'joodse kwesties' gaan. *Bederf is de weg van alle vlees* van Marcel Möring, bijvoorbeeld.

Een goed voorbeeld van een roman die de gevolgen van de oorlog thematiseert, is *Tralievader* van Carl Friedman. *Tralievader* verscheen in 1991 en gaat over een familie van vader, moeder en drie kinderen, Max, Simon en de vertelster. Het boek is opgebouwd uit een aantal korte hoofdstukken, waarin de vertelster haar jeugd schetst, in korte scènes. De kern van alle scènes is het feit dat haar vader 'kamp' heeft.

Zo expliciet als zij over haar jeugdervaringen schrijft, wilde Carl Friedman eerst niet zijn. Over het boek vertelde Carl Friedman in een interview in het *Nieuw Israëli-tisch Weekblad* van 30 april 1993:

Ik was al eerder aan een roman over mijn vader begonnen. Niet *Tralievader*, maar een grotere roman. Heel absurdisch. Ik dacht: Hoe moet je erover schrijven. Het is zo moeilijk. Je kan het alleen maar doen als mensen erom moeten lachen. Ik beschrijf hoe ik hem uit het kamp ga bevrijden en met hem op mijn nek door Polen loop. Maar het kamp schuift als een schaakbord met vier torens achter ons aan. Je kunt het nooit kwijtraken. Op een gegeven moment vinden we een kist met carnavalskleren met daarin een drakencostuum, dat we aantrekken. We gaan verkleed naar de Poolse boeren toe en vragen om brood en daar ontstaat spontaan een drakencultus om te onderstrepen hoe dom die Poolse plattelanders zijn.

*Tralievader* was een buitengewoon tweede generatie boek, waarin zaken heel expliciet werden benoemd. Kampen, fabrieken, krijgsgevangenen, latrines, et

cetera — Friedman beschrijft de herinneringen van de vader met het kamp-syndroom heel plastisch. Meestal doen na-oorlogse schrijvers dat niet zo expliciet.

Voor Carl Friedman geldt dat haar tweede boek *Twee koffers vol* al veel minder expliciet was. Het ging ook over de verwerking van de oorlog, maar op een abstracter niveau. Het meisje Chaja studeert filosofie en probeert te begrijpen wat er met haar vader aan de hand is.

Nu hebben schrijvers een oude truc. En die gaat zo: als je over iets wil schrijven wat je zeer na aan het hart ligt, maar je wilt niet het gevaar lopen dat het te autobiografisch wordt, plaats je personages dan in een andere tijd, op een andere plaats, in een situatie die je vreemd is, zodat je als auteur meer afstand hebt en van die grotere afstand met meer overzicht de kwestie die je na aan het hart ligt kunt laten zien.

Een schrijver wil iets schrijven over — ik noem maar wat— een personage dat lijdt onder zijn afwijkende uiterlijk. Uit eigen ervaring kent de schrijver dat afwijkende uiterlijk als joods. Het thema is zijn of haar psyche opgeslagen als grote neus, krulhaar, boterkoek, slecht zijn in gymnastiek en kinderen op school die vroeger brillejood riepen. Dat hoeft niet te betekenen dat zijn verhaal of roman ook over iemand die brillejood werd genoemd zal gaan. Hij zal er misschien iemand van maken met een klompvoet in een klein dorp in de kop van Noord-Holland, of een albino op Curaçao, of gewoon iemand zoals u en ik waar de lelijkheid slechts in het hoofd zit. Je ziet steeds vaker dat de bovengenoemde auteurs deze truc toepassen, het thematiseren van persoonlijke zaken in een niet-joodse setting.

Het is dat abstracte niveau dat ook iemand als Marcel Möring probeert te bereiken. Ook hij schreef een debuut, *Mendels Erfenis*, over een joodse jongen die probeert in het reine te komen met de oorlogservaringen van zijn grootouders.

Bij zijn volgende boek, *Het grote verlangen* uit 1992, koos hij voor een ander decor. In *Het grote verlangen* zijn de personages Sam, zijn broer Raph en zijn zus Lisa wezen nadat hun ouders bij een verkeersongeluk omkwamen. Het zouden joodse personages kunnen zijn, maar het hoeft niet. Nergens in de roman wordt dit joodse aspect expliciet benoemd. Dat wil overigens niet zeggen dat 'het' er niet in zou zitten.

"En Lisa", zei ik, "waar is Lisa?"

"Lisa blijft waar ze is, tot ze klaar is met school."

"Welke school?"

"Kunstacademie, ze wil schilderen."

Ik trok mijn wenkbrauwen op. Ik herinnerde mij nauwelijks iets van haar. Ze zeggen wel dat er altijd iets bijzonders is tussen tweelingen, telepathie, empathie voor mijn part, maar de afgelopen negen jaar had ik nauwelijks aan haar of Raph gedacht. Ik bedoel: ik dacht weleens aan hen, maar op een abstracte manier, zonder er gezichten bij te zien, zonder hevig naar ze te verlangen. Op de een of andere manier had ik het steeds te druk met aanpassen, met duiken en ontwijken, in de hoop dat ik, in ieder geval voor een tijdje, met rust gelaten zou worden, dat ik op zijn minst een jaar of twee jaar ergens zou kunnen blijven en zou kunnen wennen aan de regels en geboden en verboden die per gezin verschilden.

Toen Marcel Möring drie jaar geleden de AKO-prijs kreeg, interviewde ik hem voor het *Nieuw Israëlitisch Weekblad*. We hadden het over de keuzen die een schrijver maakt, want Marcel heeft een duidelijke mening over dit onderwerp. Hij heeft er veel over nagedacht. Ik vroeg hem of hij zichzelf een joodse schrijver zou willen noemen, en hij antwoordde:

"De joodse literatuur is in Nederland, en in Engeland waarschijnlijk ook, een klein timide onderwerp. Er heerst een angst het hele gebied te laten zien met de extremen. Amerikaanse joodse schrijvers hebben daar geen enkele moeite mee. L. Doctorow, Saul Bellow, Philip Roth, maar ik spreek nu over echte joodse literatuur. Ik vind zelf niet dat ik joodse literatuur schrijf."

Leg eens uit? – vroeg ik.

Möring: "Ik wil niet gevangen zitten in een vaste denkwereld. Ik meen dat joodse literatuur over joden gaat, joodse problemen en joodse thema's aansnijdt en ook voor een joods publiek is geschreven. Ik weet natuurlijk wel dat een schrijver de vrijheid wil hebben om over alles te schrijven, maar ik weet ook dat dat niet kan; je zit vast aan je eigen beperkingen, je ervaringen, dat wat je zelf hebt gelezen. De vraag luidt volgens mij veeleer in hoeverre een schrijver in staat is gebleken zijn werk boven het provinciale, het parochiale uit te tillen."

Je hebt twee jaar geleden gezegd – antwoordde ik – dat de hoofdpersoon van *Het Grote Verlangen* een jood was. De roman gaat over twee broers en een zuster. Zij zouden joods kunnen zijn, maar het hoeft niet.

"Ik weet het wel, maar de lezer weet het niet en hoeft het ook niet te weten. Ik wilde een boek schrijven dat over mensen ging, over menselijke proble-

men, menselijke ervaringen, problemen van onze generatie. Ik heb het nu niet in de eerste plaats over de joodse leden van onze generatie. En bovendien, laten we wel wezen, niet iedereen zit in Woudschoten."

Vervolgens kwamen we nog over een aantal andere dingen te praten en tot slot zei hij nog het volgende, wat ik heel belangrijk vind: "Je thema's zitten in je, die heb je meegenomen uit je opvoeding. In mijn boeken is er vaak sprake van afwezigheid; mensen zijn verdwenen. Dat stop ik er niet bewust in, maar het komt er wel uit."

Ik maak nu een paardensprong in mijn verhaal van de literatuur naar de werkelijkheid. Het is een gegeven dat geen van de auteurs van de na-oorlogse generatie vrolijk met taalbouwsels aan het knutselen is geslagen. Het zogenaamde andere proza is aan deze groep niet besteed geweest. De meeste bovengenoemde auteurs staan zeer duidelijk in de traditionele verteltraditie. Ze experimenteren wel, maar laten het beschrijvende en het verhalende nooit los. Postmoderne technieken, wij draaien onze hand er niet voor om, maar er blijft altijd de relatie met de werkelijkheid daar buiten het raam. De pure lyriek is aan ons niet echt besteed. In Nederland schrijven joodse auteurs altijd over de wereld, over de werkelijkheid en over hun relatie tot de werkelijkheid.

Er is in de afgelopen vijf, zes jaar wereldgeschiedenis geschreven, schoolboekjesgeschiedenis. Daarnaast zijn er gebeurtenissen geweest die op wereldschaal misschien minder belangrijk waren, maar toch van belang voor ons, in Nederland. De kruisraketten. De Zedenzaak van Oude Pekela. De komst van RTL 4. De komst van een heleboel andere zenders. De bijna watersnoodramp van februari 1995. Jolanda. Jomanda.

Voor joden in Nederland zijn ook andere dingen belangrijk geweest. De vrijlating van de Twee van Breda, bijvoorbeeld, in januari 1989. Of de Fassbinder-affaire, eind 1987. Gebeurtenissen in Israel. In 1980 was Menachem Begin regeringsleider. Jasser Arafat woonde in dat jaar nog in Beiroet. Hij is in 1982 naar Tunis ontkomen, na de Israelische inval in Beiroet. Kunt u na gaan hoeveel er in de tussenliggende jaren is gebeurd. Nu woont hij in Gazastad. Als ik u drie maanden voor de akkoordondertekening, op 13 september 1993 in de tuin van het Witte Huis in Washington, had verteld dat Arafat en Rabin elkaar ooit nog eens de hand zouden schudden, had u me geloofd? Rabin is in november 1995 vermoord door een extremistische jongen uit Ramat Gan. Ik bedoel maar. Onvoorstelbare gebeurtenissen.

De wereld komt, door het oog van de schrijver gezien, op de een of andere manier in de literatuur terecht. Dat geldt natuurlijk ook voor de joodse wereld. De debuterende auteurs die ik zonet noemde, en degenen die al eerder begonnen te publiceren als Leon de Winter, Marga Minco, Andreas Burnier, Sera Anstadt en vele andere hebben bijna allemaal een grote plek in hun boeken ingeruimd voor joodse hoofdpersonen, joodse gebruiken, joodse tradities, joodse filosofie, joodse geschiedenis, joodse vervolging en joodse emigratie naar de joodse staat. "Ja, nogal logisch", zult u nu waarschijnlijk zeggen, "Dat is hun werkelijkheid, natuurlijk komt die vroeger of later in hun boeken terecht."

Nu komt het eigenaardige. Zo 'natuurlijk' als u en ik misschien geneigd zijn dat te vinden, zo verbaasd zijn andere mensen daar soms over. De schrijvers die na 1945 zijn geboren, hebben de oorlog immers toch niet meegemaakt? Waarom zou je daar dan over schrijven? Waarom zou je sowieso over joden schrijven? Er zijn toch ook andere mensen?

Dit is een interessante kwestie. Deze week las ik in een recensie een uitspraak van schrijver Isaac Singer, die zei: "Hoe meer een schrijver is geworteld in zijn milieu, des te beter hij door iedereen wordt begrepen; hoe nationaler hij is, des te internationaler wordt hij."

Volgens mij is dat een belangrijk punt. Wat doe je als schrijver? Je hebt schrijfdrang. Je hebt een thema, misschien meerdere thema's. Je hebt je ervaringen als privé-persoon. Je wilt een lezerspubliek bereiken. Hieruit volgt een dilemma dat volgens mij in elk geval in Nederland in meer of mindere mate voor alle joodse schrijvers speelt: situeer je je verhaal in een joodse omgeving of niet?

Doet dit er iets toe?

Ja.

Als je als joodse schrijver eenmaal joodse personages hebt gebruikt, wordt je in het vervolg beschouwd als een Joodse Schrijver. Waarbij de nadruk niet op schrijver, maar op joodse schrijver ligt. Leggen andere mensen je een beperking op, wanneer ze je een joodse schrijver noemen? Er schuilt een onuitgesproken suggestie in dat je als jood alleen maar over joden kunt schrijven. Dat 'gewone' schrijvers kunnen beschikken over meer mogelijkheden van expressie dan joodse, of anderszins op etnische grondslag in groepen opdeelbare auteurs. Alsof je als joodse schrijver er niet helemaal bij hoort, omdat je in een speciale beroepsgroep zit?

Of heeft het te maken met de lezers, die misschien niet willen lezen over een joods personage? Joodse schrijvers zullen er zich misschien meer dan hun collega's in het buitenland ervoor hoeden een joods personage te kiezen, uit angst dat hun lezers zich niet om het algemeen menselijke, maar om het specifiek joodse zullen bekommeren.

Arnon Grunberg heeft daar ooit in een interview met mij in de Groene over gezegd dat hij de indruk had dat sommige lezers dachten: Dit boek gaat over joden, dit gaat niet over mij, dit hoeft mij niet te raken.

Wellicht is dit de uiteindelijke kern van de zaak: dat de joodse auteurs zich in gedachten afvragen: Als ik over joden schrijf, willen jullie het dan lezen? Begrijpen jullie het dan wel? Vinden jullie het nog interessant? En ook de tegenvraag, de andere kant van de medaille: jullie vinden het toch niet enkel en alleen interessant omdat het over joden gaat?

Misschien denkt u nu: Goh, wat een gedoe allemaal, wat halen die mensen zich toch in hun hoofd, maar rekent u er wel op dat deze zaken minder vanzelfsprekend zijn dan ze nu lijken. Dit raakt aan de kern van de joodse identiteit als een afgezonderde groep en gaat in diepste zin over integratie en acceptatie van de minderheid door de meerderheid. Ik ben ervan overtuigd dat dit ook niet een specifiek joods probleem is, maar een probleem van minderheden in het algemeen.

Als je naar het werk van Leon de Winter kijkt – even afgezien van de vraag wat je daar verder van vindt – zie je hoe zijn blikveld zich voortdurend verbreedt. Hij heeft een ontwikkeling doorgemaakt in zijn schrijverschap zonder een autobiografische fase door te maken. Zijn personages blijven joods, binnen een joodse setting, maar het zijn geen Nederlandse joden met Nederlandse sores. *Kaplan* speelde zich dan nog wel voor het grootste deel in Amsterdam af, maar *Hofmans Honger*, *De Ruimte van Sokolov* en *Zionoco* zijn niet gesitueerd in Nederland. Ook *Supertex*, Leon de Winters uitstapje naar het milieu van de textieljoden, is niet autobiografisch, maar daarentegen een beschrijving van een omgeving die de schrijver vreemd was.

Twee weken geleden verscheen het nieuwe boek van schrijfster Carl Friedman; *De grauwe minnaar*. Dit is een bundel met drie verhalen, die perfect illustreert wat ik hier betoog. Het titelverhaal is geschreven in klassieke stijl. Het speelt zich af in Slomniki, ergens in Oost-Europa, in oude tijden, dat wil

zeggen voor 1940, toen er nog joden in Oost-Europese stadjes als het fantasie-plaatsje Slomniki woonden en mensen nog met ezels op pad gingen.

In het tweede verhaal beschrijft een vrouwelijke journaliste de ondergang van een jongen, die zij al kende toen hij nog in de buik van zijn moeder zat. De jongen raakt in zijn tienerjaren van het ene moment op het andere in de ban van het jodendom. Hij schiet hierin zover door dat hij zich als extreem-nationalist in een nederzetting in Hebron vestigt en vervolgens op straat in koelen bloede een Palestijn neerschiet. Hiermee maakt Carl Friedman de sprong naar een nieuwe fase in haar werk: het verhaal gaat niet over de nasleep van de oorlog, maar over het joodse leven nu, anno 1997, waarin andere problemen zich aandienen dan de verwerking van de sjoa.

Als ik een lijn trek van Carl Friedman naar Marcel Möring die experimenteert met joodse en niet-joodse personages, naar mijn kibboets-roman en naar het boek van Arnon Grunberg, wat zie ik dan?

Dan zie ik een steeds verder uitwaaierend gebied dat na-oorlogse joodse schrijvers bestrijken. Waar zij schrijven over de ervaringen van hun familieleden, waarin zij schrijven over hun verwerking als een na de oorlog geboren jood, van een jeugd in een getraumatiseerd gezin. Dan zie ik schrijvers die zich ontwikkelen, van specifiek joodse thema's naar algemene thema's als verlating, dan zie ik na-oorlogse joodse romanpersonages die in de jaren negentig leven en dan zie ik ook een schrijver als Arnon Grunberg, die alle heilige huisjes omvertrapt.

De ochtend van de 22 ste november ging ik naar de synagoge, zoals altijd op zaterdagochtend. Mijn moeder jammerde. Ik had een paar kleurspoelingen door mijn haar gegooid. Rosie had ze in aanzienlijke hoeveelheden aangeschaft. Mijn moeder dankte God dat haar ouders dit niet meer hoefden mee te maken. Ik zei dat het voor mij geen enkel probleem was niet naar de synagoge te gaan, als ik daarmee zou kunnen voorkomen dat ze beschaamd zou worden. Ze wilde liever beschaamd worden dan dat ik wegbleef.

In de synagoge kwam altijd een ouwe Hongaar naar me toe die me in mijn wang kneep en me vroeg wanneer ik nou ging trouwen. Dat vroeg hij al sinds mijn zesde. "Je gaat toch wel trouwen voor ik doodga," zei hij elke zaterdag weer. "Ik weet het niet, meneer," zei ik, "Ik weet het niet, dat soort dingen heb je niet in de hand."

Verder was er nog een groepje vrouwen die joods wilden worden. Ze zagen er allemaal uit alsof ze hun hele jeugd alleen maar door de wc waren getrokken. Volgens mij was dat ook zo. Ze praatten de hele tijd erover dat de joden zo goed wisten wat lijden was, maar het was duidelijk te merken dat ze bedoelden dat zij wisten wat lijden was. Er zijn heel wat lelijke mensen op deze wereld, maar zo lelijk als die vrouwen die joods wilden worden, had ik ze in mijn leven nog nooit gezien. Volgens mij dachten ze, dat als je eenmaal joods bent, dat het niet meer uitmaakt of je lelijk bent. Als ik ergens een Uzi had gevonden, had ik ze neergeknald, gewoon uit medelijden. Natuurlijk ook vanuit een zeker esthetisch oogpunt.

Dit geeft de sfeer wel redelijk weer van het boek, geloof ik. Het is satire. Satire is naar mijn mening een lachspiegel waar degene die hem voor gehouden krijgt, veel van kan leren. Daarom vind ik *Blauwe Maandagen* een belangrijk boek.

Wat krijgen wij als lezers de komende jaren voorgeschoteld?

Als het beeld dat ik vanavond heb geschetst klopt, zullen joodse schrijvers de gebeurtenissen in de werkelijkheid blijven gebruiken voor hun werk. Ze zullen over hun jeugd schrijven, maar de na-oorlogse werkelijkheid zal steeds meer in hun leven binnendringen. Schrijvers als Arnon Grunberg zullen begrippen als Tweede Generatie omverschoppen. In het interview in *De Groene* zei hij twee jaar geleden: "Wat een onzin, dat geklets over de tweede generatie. Kurt Cobain was toch ook niet van de tweede generatie?"

Zoals Leon de Winter in *Serenade* de oude mevrouw Weiss naar het beschooten Sarajewo laat afreizen, zo zullen vele gebeurtenissen hun weg vinden in de boeken die mijn collega's en ik schrijven. Een boek dat zich van begin tot eind tijdens een rave afspeelt, zo'n dagen durende houseparty, ik zie het nog wel verschijnen.

Helaas zullen we moeten incalculeren dat als iemand die David Polak heet een boek schrijft over een house-party die twee dagen duurt, er toch altijd criticasters zullen zijn die hem zullen verwijten dat hij zijn dode familieleden te gelde maakt, dan wel op zoek is naar zijn eigen holocaust.



Tot slot de vraag die ook wel eens wordt gesteld: waarom moeten joden over kraakpanden, houseparties, Sarajewo, seks, drugs en rock 'n roll schrijven? Dat is toch niet joods en heeft toch niets met jodendom te maken? Laat ik hem beantwoorden met de bekende wedervraag: Waarom zouden ze dat niet doen? Het is onzin om te denken dat joden vandaag de dag niet met beide benen in de moderne wereld staan, dat joden niet aan seks, drugs en rock 'n roll doen, niet naar de televisie kijken en zich niet interesseren voor wat er in de wereld om hen heen gebeurt.

De identiteit van joden is veellagig, veelkantig: zij zijn mannen en vrouwen, Nederlanders en buitenlanders, homo's en hetero's, dikken en dunnen, links- en rechtshandigen en noem alle andere onderverdelingen maar op. Al deze identiteiten, daar bestaan wij uit, en deze identiteiten dringen vervolgens ook de literatuur binnen. En de literatuur heeft dat nodig. De literatuur, ook de joodse, is geen openluchtmuseum van sprookjes en gruwelverhalen.

## Songs of the Jews on the Island of Djerba, Tunisia

*R. Davis*

In 1978, I spent three months in the village of Hara Kebira on the island of Djerba, just off Tunisia's southeastern coastline. I was a graduate student in ethnomusicology at the University of Amsterdam, and my supervisor, dr. Leo Plenckers, had arranged for me to join a fieldwork training programme organised by the Free University of Amsterdam in collaboration with the Tunisian government. Hara Kebira just happened to be one of several locations where a research agreement had been negotiated between the Free University and the local authorities.

Djerba is said to be the land of the lotus-eaters in Homer's *Odyssey*, and its paradisiac reputation in myth has some reflection in reality. Its fertile terrain is inhabited by a Berber majority belonging to the Kharajite Moslem sect, Arabs, black Africans, and an ancient Jewish community whose legendary origins date back to the first diaspora, i.e. the exile following the destruction of the first Jerusalem Temple in 586 BCE. Until the radical social and political upheavals of recent decades, these disparate peoples lived together peacefully and relatively prosperously, in an economy based on fishing, farming, various forms of craft (e.g. weaving and pottery making among the Moslems; jewellery making among the Jews) and trade.

The Jews are concentrated in two villages: Hara Kebira (big Jewish quarter) lies on the outskirts of Houmt Souk, the island's main port and market town, while Hara Sghira (little Jewish quarter) nestles among olive groves in the open countryside, some seven kilometers inland. Hara Kebira is the younger community, associated with migrations following the expulsion of the Jews from Spain in 1492. Hara Sghira, in contrast, is linked directly with the original migrations from Jerusalem; its inhabitants are traditionally all called 'Cohen', marking them as descendants of the priestly caste. On the hill outside Hara Sghira stands the miraculous synagogue known as the Ghriba

(Arabic: 'lonely one' or 'stranger') whose foundations are believed to contain relics from King Solomon's Temple. The Ghriba is venerated by Moslems as well as Jews, and it attracts pilgrims from the Tunisian mainland, Libya and beyond, most spectacularly for the Jewish festival of *Lag Ba'omer* in the early summer.<sup>1</sup>

The music of the Jews of Djerba was first documented by the linguist and comparative musicologist Robert Lachmann, who visited the island with an Edison phonograph in the spring of 1929. Lachmann's twenty-two recordings from Hara Sghira form the basis of his classic study *Jewish Cantillation and Song in the Isle of Djerba*, published posthumously in 1940 in an incomplete English translation; in 1978, the complete text appeared in the original German, edited by Edith Gerson-Kiwi. Lachmann's original wax cylinder recordings are held in the Sound Archive of the Jewish National and University Library, Jerusalem; in 1995 they were transferred onto tape, thereby becoming newly accessible to scholars. In 1960, the Swiss ethnomusicologist Wolfgang Laade recorded a circumcision ceremony in Hara Kebira which appears with a photograph and notes in the second of his three volume anthology of Tunisian music (*Tunisia Vol. II: Religious Songs and Cantillations from Tunisia*. 1962. Folkways FW 8862). To my knowledge, my own research in Hara Kebira, in the spring of 1978, represents the only largescale survey of Jewish music on Djerba since Lachmann.

Lachmann's original purpose was to discover whether the alleged age of the Jewish community was reflected in its music, and he based his research in Hara Sghira on the assumption that its relatively isolated position would have served as a buffer against external influences. His results, however, confirmed that Jewish music on Djerba was no older than Jewish music on the mainland (1979: 28). Typically for the Near East, the music of Hara Sghira was an oral tradition. Exceptionally, it was entirely vocal: in most other orthodox Jewish communities, the use of musical instruments is forbidden only in the synagogue and on religious holidays, but in Hara Sghira, the rabbis forbade their mere presence in the village. This extreme position at first threatened to jeopardise Lachmann's research: the community mistook his Edison phonograph with its horn for a musical instrument, and special prayers had to be offered before the machine was finally accepted (1978: 28).

Lachmann recorded three types of vocal repertory: liturgical cantillation, festival songs, or *piyyutim* (s. *piyyut*, literally; poem) and womens' songs. Liturgical cantillation, the non-metered chanting of the Hebrew liturgy, was performed exclusively by men. So too were the festival songs, settings of Hebrew rhymed poetry sung on religious and family holidays. Both the cantillation and festival songs were based on written texts; Lachmann related their melodies, and in the case of the songs, their rhythms too, to the traditional forms and styles of Tunisian urban music. The womens' songs, in contrast, were in the Judeo-Arabic vernacular, and focus on biblical and other themes specially related to Jewish women. They were accompanied by hand-clapping, and Lachmann notes that their melodies and rhythms belong to the sphere of rural music.

By the time I arrived in Hara Kebira, nearly fifty years after Lachmann, certain radical changes had occurred, both socially and musically. The creation of the State of Israel in 1948 and Tunisian Independence in 1956 had provoked waves of mass emigration to Israel and France, while social hostilities in the wake of successive Arab-Israeli wars had persuaded others to follow. In 1929, according to Lachmann, there were 3,500 Jews in Hara Kebira and 1,500 in Hara Sghira; by the late seventies the figures had dropped to around 800 and 300. Moslem immigrants from the mainland were occupying the former Jewish homes, and a mosque stood at the entrance of Hara Kebira, its minaret towering above all the other buildings in the flat landscape. A crackling recording of the *azan* (call to prayer) penetrated the dry atmosphere five times a day, and the historic name Hara Kebira, marking the Jewish settlement, had officially been changed to the ethnically neutral As-Sawani (the gardens).

The songs I recorded in Hara Kebira extended beyond the bounds of Tunisian traditions to embrace pan-Arabic and European repertories and styles. Both men and women sang sacred Hebrew songs, as well as secular songs in Arabic and modern Hebrew: liturgical cantillation was the only genre that remained exclusive to men. There was no specific repertory of women's songs, nor was there any repertory representing rural traditions. Musical instruments were used, and mixed bands of Jewish and Moslem male professional musicians were hired to perform at Jewish wedding celebrations.

Some of these musical differences may have existed at the time of Lachmann's visit. Apparently, the rabbis of Hara Kebira had never banned musical instruments, but merely prohibited their use in the synagogues and on religious holidays. Historically, Hara Kebira's more exposed position next to the island's main port and capital may have made it more receptive than Hara Sghira to new secular musical currents (including foreign Arab music) from the mainland, where Jews have traditionally played a prominent role in urban musical life. As for Lachmann's 'womens songs', not even the older women of Hara Kebira had any recollection of such a genre; they insisted that they had always sung the same Arabic songs as their Moslem neighbours, which were also sung by Moslem and Jewish men.

Nevertheless, other aspects of the musical culture of Hara Kebira in 1978 may be attributed to specific social changes that had occurred since Lachmann's visit. In the 1940s, Zionist emissaries from Palestine established modern, secular, Hebrew schools on the island for both girls and boys, to supplement the traditional education of the *yeshivot* (religious Hebrew schools) from which girls were excluded. The emissaries introduced secular songs, often with Zionist themes, composed by Jews of European origins, and *piyyut* melodies belonging to Ashkenaz and Ladino (Judeo-Spanish) traditions. After 1948, these new repertoires were boosted through contacts with relatives abroad, and some of the new *piyyut* melodies entered synagogue and domestic worship, supplementing the traditional Djerban tunes.

At the time of my visit, Djerban women were still barred from synagogue worship, and a devout group held services in the school instead. They read rather than chanted the liturgy, and on Sabbath and other holidays, their services were interspersed with *piyyutim* sung to the imported melodies learnt at school. On festive afternoons, the girls gathered in the school to celebrate with readings, modern Hebrew songs and games, while their brothers played football outside. The songs were typically performed in unison, without instruments, but sometimes accompanied by hand-clapping.

Since the late 1960s, the development of a coastal *zone touristique* had spawned a string of luxury hotels and discoteques playing mostly French popular music, providing new business outlets for the Jewish jewellers of Hara Kebira and opening fresh musical horizons. In 1972, an international airport

opened on Djerba, facilitating travel to and from relatives abroad. By 1978, the annual *Lag Ba'omer* celebrations at the Ghriba, traditionally an opportunity for the exchange of musical repertory, had become the focal point for family reunions, and a touristic bonanza as the 'pilgrims' arrived on charter flights via Paris to patronise the island's luxury hotels.

Transistor radios appeared in the 1960s and television followed close at heel, bringing contemporary European lifestyles and values directly into the home; reinforced by commercial records and cassettes, they were also providing continuous exposure to an ever-changing spectrum of popular Tunisian, Middle Eastern and European musical styles. Many Jewish families boasted substantial record and cassette collections of French popular music and modern Hebrew songs imported from abroad. While the French songs were conspicuously absent from live performances, many of the Tunisian and foreign Arabic media songs were sung by both men and women at weddings and other domestic celebrations. Particularly well-liked were songs recorded by famous Tunisian Jewish singers of the 1930s and 1940s such as Sheikh el-Efriat and Habiba Msika, including some in the *franco-arabe* dialect.

Arab songs were typically performed at wedding celebrations by ad hoc bands of male musicians hired specially for the occasion. Mass emigration had depleted the Jewish community of instrumentalists, and the middle-aged merchant Jacob Bsiri was the only remaining 'ud player to perform in public. To compensate for the loss, Moslems — invariably Djerbans from outside the village — were hired to make up the band. The standard line-up for wedding celebrations comprised Jacob Bsiri as solo singer and 'ud player with fellow Jews on *darbuka* and *tar*, and Moslems playing violins and accordion. The entire band doubled as chorus, and it was usually amplified.

Arab songs accompanied by the *darbuka* and hand-clapping, were sung at all-female gatherings marking the various ritual preparations of the bride; the most important of these were the blanching of her skin with a paste of flour and water and the dying of her skin with henna. The various rituals took place on separate evenings in the bride's home where they were followed by celebrations with music making. On the occasions I attended there were no hired musicians: instead a cluster of guests, ranging from

small children to old women, sang a continuous stream of Arab songs, clapping their hands and beating the *darbuka*, apparently ignored by the other guests who sat chatting, consuming Fanta (sparkling orange juice) and sweetmeats: the singing was part of the general ambience, like the French popular songs simultaneously blasting out from a record player.

## Secular melodies and sacred songs

Just as for centuries, Moslem musicians have adapted tunes of secular songs to sacred texts for performance in Sufi gatherings, so too have Jews traditionally adapted Arab songs melodies to Hebrew texts for use in synagogue worship and at home. Indeed, both Sufis and Jews have played vital roles in preserving the unwritten melodies of the Tunisian art music repertory, *al-ma'luf*, by setting them to sacred words. Among the Jews, the Arab lyrics have sometimes inspired new Hebrew texts, often with corresponding rhyme schemes and parallels in meaning.

Many of the Hebrew songs, or *piyyutim*, I recorded in Hara Kebira were set to melodies unknown to Tunisian Moslem musicians. Some were in traditional Tunisian urban styles, thus mirroring the situation Lachmann found in Hara Sghira. But a few Hebrew songs used melodies common to specific secular songs and, as the examples below reveal, these borrowed melodies cross a wide range of national and temporal boundaries.

Some *piyyutim* were identified with songs from the *ma'luf*, the repertory allegedly imported by Moslem and Jewish refugees from Spain from the twelfth century onwards. I recorded two versions of the liturgical *piyyut* 'Tsur mishelo achalnu', a prayer of thanksgiving sung in Jewish households throughout the world, after the sabbath meal. The traditional Djerban tune, sung by a rabbi, was identified by a Moslem musician as the tune of 'Rayitu al-riyadha' ['I saw gardens'] from the *ma'luf*. On another occasion, I recorded the same *piyyut* sung by a young jeweller to the tune of the traditional Ladino (Judeo-Spanish) love song 'Los bilbilicos cantan' ['The birds are singing'] – a setting known to both Sephardic and Ashkenaz communities elsewhere.

Moving to the opposite extreme of the historical spectrum, a song performed by Jacob Bsiri at the Ghriba celebrations, 'Shalom nasim be'erez' ['Let there be peace in the land'] has the same tune as the popular media song 'Andik bahriya ya rais' ['You have good sailors, O Captain'] performed by the Lebanese singer Wadi Essafi on a recent visit to Tunisia (see Davis 1986: 139-42); Essafi's recording was widely available on cassette and frequently heard on the radio. Some Moslem musicians attributed the original version of song to the celebrated Egyptian singer/composer Muhammad Abd al-Wahhab; however, Jacob Bsiri, chief musician of Hara Kebira, insisted that 'Andik bahriya, yarais' was a genuinely Tunisian song, originally performed in Tunis by the Jewish female singer Habiba Msika in the 1930s.

Finally, I recorded both the Arabic and Hebrew versions of a song imported by Jewish refugees from the Fazzan region of Tripolitania in the early years of the twentieth century (see musical example; also, Davis 1986: 137-39). The Arabic song 'Ya ma ya ghaliyya' ['O mamma, my dearest'] in which a young woman vows to remain faithful to her husband, was taken up by Tunisian musicians, Moslems as well as Jews, and popularised by the media. My transcription is taken from a recording of a Jewish woman accompanied by her daughter and a Moslem friend on a *darbuka*<sup>3</sup>; later, I recorded the same song performed by Jacob Bsiri with his band at a wedding. The Hebrew version 'Go'eliya' ['Lord my redeemer'] expressing trust in God's faithfulness, was sung by Jacob Bsiri to the accompaniment of the *'ud* in the courtyard of his home. In this case, the Arabic song not only provided the melody of the *piyyut*, but also a structural model and theme (i.e. 'faithfulness') for the text.



R. Davis

Arabic song

Arabic song

Refrain

ya ma ya ghaliya  
 li nahšibik khawan ya ghaliya  
 li nahšibik khawan  
 ya ma ya ghaliya  
 ya shmatat ei-'adwan fik u ūya  
 li nahšibik khawan

יָמָא יָא גְחָלִי  
 לְחִבְכָּךְ חֻוָּאן יָא גְחָלִי  
 לְחִבְכָּךְ חֻוָּאן  
 יָמָא יָא גְחָלִי  
 יָא שְׂמַתַּת עֵי-אַדְוָאן פִּיכּ וּוְיָא  
 לְחִבְכָּךְ חֻוָּאן

Rhyme scheme

A  
 B A  
 B  
 A  
 B A  
 B

Piyut

Verse

go'eli ya  
 ei meiekh ne'eman go'eli ya  
 ei meiekh ne'eman  
 go'eii ya  
 ga'al ben hagvirah hayefihfiyah

גּוֹאֵלִי יָא  
 אֵל מְלֶךְ נְאֻמָּן גּוֹאֵלִי יָא  
 אֵל מְלֶךְ נְאֻמָּן  
 גּוֹאֵלִי יָא  
 גָּאֵל בֶּן הַגְּבִירָה הַיֶּפֶתְפִיָּיָה

Rhyme scheme

A  
 B A  
 B  
 A  
 A  
 B

Refrain

meiekh ne'eman

מְלֶךְ נְאֻמָּן

B

## Notes

1. For a detailed description of the Ghriba festivities see UDOVITCH AND VALENSI 1984: 125-31).
2. Where appropriate, I give references to the transcriptions of both Hebrew and Arabic songs in my article in *The Maghreb Review* (Davis 1986). The melodies and texts of all the songs cited below are included in my forthcoming article in *Musica Judaica*.
3. The women I recorded requested not to be identified.

## Literature

Davis, Ruth 'Songs of the Jews on the Island of Djerba: A Comparison between Two Surveys', *Musica Judaica*. 1985. 7:23-33.

Davis, Ruth. 'Some Relations between Three Piyyutim from Djerba and Three Arab Sdongs', *The Magreb Review*. 1986. 11: 134-44.

Davis, Ruth. In press. 'Piyyut melodies as Mirrors of Social Change in Djerba, Tunisia', *Musica Judaica*. p. 14.

Lachmann, Robert. *Jewish Cantillation and Song in the Isle of Djerba*. Archives of Oriental Music, The Hebrew University, Azriel Press, Jerusalem. 1940.

Lachmann, Robert. Edith Gerson-Kiwi ed. *Gesänge der Juden auf der Insel Djerba*. Yuval Monograph Series 7. The Hebrew University, Magnus Press, Jerusalem. 1978.

Udovitch, Abraham L. and Valensi, Lucette. *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia*. Harwood Academic Press, Chur, London, Paris, New York. 1984.

## Personalia

*Henk Talsma en Sil Timmerman* studeren aan de theologische faculteit van de Universiteit Utrecht.

*Dr. L.V. Rutgers* is godsdiensthistoricus en archeoloog. Hij studeerde in Amsterdam en aan de universiteiten van Rome, Wenen, Jeruzalem en in de Verenigde Staten (Jewish Theological Seminary, Annenberg Research Institute, Duke University) alwaar hij promoveerde. Hij is auteur van een tweetal engelstalige boeken over joods-christelijke interactie en een groot aantal artikelen op het gebied van het antieke jodendom, patristiek en klassieke archeologie. Hij is verbonden aan de Vakgroep Nieuwe Testament en Judaica van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht en in het kader van zijn Research Fellowship van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.

*Prof.dr. W.J. van Bekkum* is sinds 1986 docent Nabijbels Hebreeuws aan de Rijksuniversiteit Groningen en sinds 1996 Hoogleraar Modern Jodendom aan de Universiteit van Amsterdam. Hij publiceerde enkele boeken over Alexander de Grote in de joodse traditie. Zijn proefschrift uit 1988 handelde over de Hebreeuwse dichtkunst in de middeleeuwse synagoge. In 1997 verscheen zijn boek over de dichtwerken van de 6<sup>e</sup>-eeuwse, Byzantijns-joodse dichter Jehoeda.

*Dr. I.E. Zwiép* studeerde semitische talen en culturen in Amsterdam en Jeruzalem. Zij was AIO vakgroep talen en culturen van het Nabije Oosten, afdeling Hebreeuws, Universiteit van Amsterdam en deed onderzoek naar de geschiedenis van de Hebreeuwse taalkunde. Aansluitend was zij docente voor dezelfde vakgroep. In 1995 was zij Frances Yates Fellow aan het Warburg Institute in Londen en was voorts gastdocente aan het Leo Baeck College in Londen. In 1997 was zij weer als hoogleraar Hebreeuws en

Aramees verbonden aan de vakgroep talen en culturen van het Nabije Oosten in Amsterdam.

*Dr. Sh. Berger* promoveerde in 1987 in de klassieke talen aan de Hebrew University of Jerusalem. Hij werkte aan de Hebrew University en Ben Gourion University in Israël. Tegenwoordig is hij verbonden als NWO-onderzoeker aan de Universiteit van Amsterdam. Hij publiceerde twee boeken: *Revolution and Society in Greek Sicily*. Frans Steiner Verlag, Stuttgart 1992 en *Classical Oratory and the Sephardin of Amsterdam*. Verloren, Hilversum 1996 en een reeks artikelen over oude geschiedenis, retorica en Jiddisj.

*Drs. S. Levy* studeerde muziekwetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam.

*D. Meijer* is journaliste en auteur van o.a. de romans *Resten van de eeuw* uit 1993 en *Het plezier van de duivel* uit 1995. Zij geeft les aan de Schrijversvakschool 't Colofon in Amsterdam.

*Dr. R. Davis* is docente aan de Faculty of Music aan de University of Cambridge en is Fellow and Director of Studies in Music aan het Corpus Christi College. Zij heeft zowel publicaties geschreven en radiouitzendingen gedaan over muziek uit het Midden-Oosten, met name over haar ervaringen met betrekking tot het veldonderzoek in Tunesië.