

LIEVE TEUGELS

## De parabel van de lamme en de blinde in de rabbijnse overlevering: Externe en interne confrontaties

### THE PARABLE OF THE LAME AND THE BLIND IN THE RABBINIC TRADITION: EXTERNAL AND INTERNAL CONFRONTATIONS

The parable of the Lame and the Blind is included in various rabbinic sources in a midrash that contains a philosophical discussion between a Roman philosopher and Rabbi about the relation between body and soul. Between the various midrashic contexts in which the *parashah* is quoted, and even within the context of one specific Midrash, *Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yohai*, which is the base text to be discussed here, the rabbinic positions *vis à vis* this topic are not uniform. Also the distinction between the 'rabbinic' and the 'Roman' view is not as clear-cut as it might be expected.

In meerdere rabbijnse bronnen treffen we de parabel van de Lamme en de Blinde aan. Die wordt daar geciteerd in een midrasj,<sup>1</sup> die op zijn beurt een filosofische discussie bevat over de verhouding tussen lichaam en ziel tussen een Romeinse filosoof en de bekende tweede-eeuwse rabbijn Jehuda ha-Nasi. De verschillende versies van de parabel verraden meerdere, soms tegenstrijdige visies op deze verhouding. Interessant genoeg valt de scheidslijn niet tussen de 'Romein' en de 'rabbijn', maar vinden we de verschillen ook binnen de Joodse opvattingen in zake. Ik draag deze kleine studie over het samenspel tussen Jodendom en Hellenisme in de eerste eeuwen van onze jaarrekening, de rode draad in zijn werk, graag op aan Pieter van der Horst. Hij leidde in de jaren 90 een bloeiende afdeling Nieuwe Testament en Judaïca aan de Universiteit Utrecht waar ik ook deel van mocht uitmaken.

---

<sup>1</sup> Ik gebruik Midrasj (met een hoofdletter) voor een werk, een compilatie, zoals bijvoorbeeld *Mekhilta de rabbi Isjmaël*; 'midrasj', met een kleine letter, kan op meerdere dingen slaan: het proces van de rabbijnse Schriftinterpretatie, het resultaat daarvan in het algemeen ('de midrasj') en een individuele tekstuele eenheid ('een midrasj'). Over midrasj, zie bijv. L. M. Teugels, *Bible and Midrash. The Story of 'The Wooing of Rebekah' (Gen. 24) (Biblical Exegesis and Theology, 35)*, Leuven 2004, i.h.b.151–169: 'The formal Study of Midrash'; Teugels, 'Two Centuries of Midrash Study: A Survey of Some Standard Works on Rabbinic Midrash and its Methods', *NTT* 54 (2000) 125–144.

### De parabel van de lamme en de blinde in de Mechiltot

In de Mechilta de-rabbi Isjmaël (MRI), en in haar ‘zuster-Midrasj’, de Mechilta de-Rabbi Sjimon bar Jochai (MRS), beide tannaïtische Midrasjiem uit de derde eeuw o.j, vinden we de volgende midrasj op Exodus 15:1<sup>2</sup>: Ik verdeel de tekst in secties, voorafgegaan door een hoofdletter (A,B) om er gemakkelijk naar te kunnen verwijzen in de bespreking.

A. *Paard en zijn ruiter wierp Hij in zee* (Ex. 15:1). De Heilige Gezegend zij Hij, leidde het paard en zijn ruiter voor, en Hij trad met hen in het gericht. Hij zei tegen het paard: ‘Waarom draafde jij achter mijn zonen aan?’ Het zei: ‘De Egyptenaren deden mij draven tegen mijn zin in.’ Zoals er gezegd is: *De Egyptenaren achtervolgden*’ (Ex. 14:9). Dan zei Hij tegen de Egyptenaar: ‘Waarom reed jij achter mijn zonen aan?’ Die zei: ‘Het paard deed mij rijden tegen mijn zin in.’ Zoals gezegd is: *Want het paard van Farao ging* (Ex. 15:19). Wat deed God dus? Hij deed de mens rijden op het paard en oordeelde hen tezamen. Zoals gezegd is: *Het paard en zijn ruiter wierp Hij in zee* (Ex. 15:1).

In Ex. 15:1, het eerste vers van het ‘Lied aan de Zee’ treffen we de bekende zin ‘Paard en zijn ruiter wierp Hij in zee’. Dit vers is het aanknopingspunt voor de parabel die we in dit artikel bespreken, zij het niet direct. Deze parabel maakt deel uit van een midrasj die het vers van het paard en zijn ruiter die samen in zee worden geworpen verbindt met een heus filosofisch-theologisch probleem, namelijk dat van het verband tussen lichaam en ziel. De midrasj, zoals vaak, gaat uit van een klein detail in de tekst, i.c. dat er sprake is van het paard en *zijn* ruiter. Dit bezittelijk voornaamwoord verbindt het paard met de Egyptische ruiter. Beide ondergaan samen de verdrinkingsdood. ‘Waarom ook het paard?’ zou je kunnen denken. De midrasj, die ervan uitgaat dat geen enkel detail zonder reden in de Bijbeltekst staat, geeft een antwoord door een goddelijk gericht op te voeren. Daar zet Hij de ruiter op het paard, net als bij de achtervolging van de Israëlieten bij de Zee, en bericht Hij ze samen, als een eenheid. Daarom ‘zijn ruiter’.

Onmiddellijk daarna voert de midrasj Antoninus ten tonele. Deze Antoninus wordt met verschillende Romeinse keizers geïdentificeerd, maar het belangrijkste is dat hij hier staat voor een sceptische Romeinse filosoof.<sup>3</sup> Antoninus stelt aan Rabbi, de bekende tweede-eeuwse rabbijn Jehuda ha-

<sup>2</sup> In MRI is deze tekst te vinden in hst. 2., editie Lauterbach-Stern (Philadelphia, 2004), 182; editie Horovitz-Rabin (Jerusalem, 1960), 125; In MRS in de editie Epstein-Melamed (Jerusalem, 1979), 76–77.

<sup>3</sup> Antoninus is door geleerden geïdentificeerd Antoninus Pius, Marcus Aurelius, en andere keizers met de bijnaam ‘Antoninus’, of als een generieke constructie van de ‘Ander’. Zie bijvoorbeeld S. Newmeyer, ‘Antoninus and Rabbi on the Soul: Stoic Elements of a Puzzling Encounter’, in *Koroth* 9 (1988) 108–124.

Nasi, de vraag hoe het volgens hem zit met het lichaam: is dat eigenlijk verantwoordelijk voor misstappen?

B. Antoninus vroeg Rabbi: ‘Wanneer een mens sterft en zijn lichaam houdt op te bestaan, treedt de Heilige Gezegend zij Hij dan met hem/hen in het gericht? Hij zei tot hem: ‘Voor je me vraagt naar het lichaam dat onrein is, moet je me vragen naar de ziel die rein is’.

Antoninus’ vraag is verschillend gesteld in de tekstgetuigen van de twee Mechiltot: In de manuscript versies van MRI wordt gevraagd of God ‘hen’ voor het gericht stelt; in de *editio princeps* van MRI en in MRS luidt de vraag of hij ‘hem’ of ‘het’ voor het gericht brengt. In de eerste versie moet de vraag op de mens en zijn lichaam slaan; in de tweede lijkt zij op het lichaam te slaan, hoewel het grammaticaal mogelijk is dat ze op ‘de mens’ slaat. Uit het antwoord van Rabbi blijkt dat hij begrepen heeft dat het om het lichaam gaat. Helemaal precies kunnen we het echter niet weten, als we alleen uitgaan van deze versie.

Sinds Plato worden paard en ruiter gebruikt als beeld voor de scheiding, of zo men wil de samenhang, tussen lichaam en ziel. Dit verklaart de op het eerste gezicht abrupte overgang tussen de exegetische discussie over het paard en zijn ruiter, en de filosofische vraag van de verhouding tussen lichaam en ziel. Het gaat in Exodus over echte paarden en echte ruiters en er is geen reden om te denken dat deze allegorisch gebruikt zijn, niet in de Bijbel, en niet in de midrasj. Bij Plato daarentegen staan de ruiter en twee paarden voor drie delen van de ziel, dus niet voor lichaam en ziel.<sup>4</sup> In de rabbijnse opvatting, die inherent ‘fysiek’ is, is ook het lichaam een integraal en belangrijk deel van de mens.<sup>5</sup> Het klassieke beeld van het paard en de ruiter heeft hier dus een rabbijnse revisie ondergaan, getuige de vraag die Antoninus in de mond wordt gelegd. Het mensbeeld dat misschien achter Antoninus’ vraag, maar zeker achter Rabbi’s antwoord schuilt, is echter wel dualistisch: het ‘onreine’ lichaam wordt tegenover de ‘reine’ ziel geplaatst.

In beide Mechiltot vertelt Rabbi aan Antoninus een parabel, een *masjal*,<sup>6</sup> om de verhouding tussen lichaam en ziel duidelijk te maken. De relatie tot de

<sup>4</sup> *Phaedrus* 253c–254a.

<sup>5</sup> Met ‘fysiek’ geef ik het Engelse *carnal* weer. Voor het gebruik van dit begrip in deze context verwijs ik naar D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993.

<sup>6</sup> *Masjal* heeft in de Hebreeuwse Bijbel en in de Hebreeuwse taal meerdere betekenissen, maar het wordt in de studie van de rabbijnse literatuur gebruikt als de aanduiding van een parabel. Het gedeelte van de parabel waar de toepassing gebeurt wordt *nimsjal* genoemd. In de parabel die hier besproken wordt is staat de eigenlijke *masjal* in C en de *nimsjal* in D. Waar ik over het geheel van *masjal*+*nimsjal* spreek noem ik dat ‘parabel’ of ‘*masjal*’. Een selectie van een paar titels over de rabbijnse *masjal*: D. Stern, *Parables in*

midrasj over de Egyptische paarden en ruiters lijkt ver weg op dit punt.<sup>7</sup> Interessant genoeg geeft Mechilta de Rabbi Isjmaël de tekst van de parabel niet. Na de inleiding volstaat deze met ‘enzovoort’, waarna alleen het einde van de tekst wordt geciteerd:

C1.<sup>8</sup> Hij maakte de volgende vergelijking. Waarmee is dit te vergelijken? Met een koning van vlees en bloed die een prachtige boomgaard had. De koning stelde daarin twee bewakers, de één lam, de ander blind. Enzovoort, tot *om het met hem te oordelen* (Ps. 50:4).<sup>9</sup>

Het feit dat op deze manier naar de parabel kon worden verwezen zonder hem te citeren, bewijst dat de *darsjan*, de samensteller van de midrasj, ervan uitging dat deze algemeen bekend was.<sup>10</sup> Echter, niet alleen de parabel, maar ook de woordelijke inbedding van deze parabel in de midrasj moet bekend zijn geweest bij de toehoorders of lezers, gezien het – zonder context cryptische – citaat van Psalm 50:4. We zullen verder zien dat de interpretatie van deze Psalm integraal deel uitmaakte van de rabbijnse overlevering van deze parabel, getuige latere Midrasjiem. Gelukkig is de hele tekst van de parabel, inclusief de *nimsjal* (D) – de toepassing–, en de bewijstekst uit Psalm 50 (E), bewaard in de Mechilta de Rabbi Sjimon bar Jochai:

---

*Midrash: narrative and exegesis in Rabbinic literature*, Cambridge 1991; A.C. Kooyman, *Als een koning van vlees en bloed: rabbijnse parabellen en midrasjiem*, Kampen 1997; A. Goldberg, ‘Das Schriftauslegende Gleichnis in Midrash’, in: A. Goldberg, *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung*. Gesammelte Studien II, ed. Margarete Schlüter and Peter Schäfer, Tübingen 1999, 134–198; Y. Fraenkel, ‘Ch. 11: Hamaschal’ in his *Darkhei haAggadah vahaMidrash*, Jerusalem 2007, 323–393.

<sup>7</sup> We zullen ook zien dat het geheel B-E in andere Midrasjiem aan andere bijbelteksten en dus andere midrasjiem wordt verbonden.

<sup>8</sup> C1 staat voor de afgekorte tekst van de masjal in MRI, en C2 voor het vervolg in de volledige versie in MRS. De eerste regels, tot ‘Enzovoort’, staan ook in MRS. Waar ik in het vervolg naar ‘de masjal’ verwijst, dan noem ik deze gewoon ‘C’.

<sup>9</sup> De bijzondere lezing van dit vers komt verder aan de orde.

<sup>10</sup> Er waren andere, misschien oudere versies van de parabel in omloop. Een gelijkaardige parabel wordt geciteerd door de kerkvader Epifanius, naar zijn zeggen uit het eerste-eeuwse ‘Apocryphon van Ezechiël’, maar vermoedelijk in combinatie met andere bronnen. Een selectie van studies hierover: M. Bregman, ‘The parable of the lame and the blind: Epiphanius’ Quotation from an Apocryphon of Ezechiël’, *Journal of Theological Studies* (1991) 42 (1): 125–138; M. Stone, B. Wright and D. Satran (red.), *The Apocryphal Ezechiël*, Atlanta (GA), 2000, in het bijzonder E. Chazon, ‘The Blind and the Lame’ (9–19) and M. Bregman, ‘Excursus: The Rabbinic Versions of the Blind and the Lame’ (61–68). Het motief van een blinde die en lamme op de rug neemt om steelse dingen uit te halen is niet uniek aan Joodse en Christelijke literatuur maar is verbreid in de folklore in de wereldliteratuur. Cf. S. Thompson, *Motif Index of World Literature*, 6 Vols, Kopenhagen 1955–58, N886 (Folktale Type 519).

C2. De lamme zei tegen de blinde: ‘Ik zie prachtige jonge vruchten.’ De blinde zei tegen de lamme: ‘Alsof ik kan zien?!’ De lamme zei tegen de blinde: ‘Alsof ik kan lopen?!’ De blinde reed op de rug van de lamme en ze liepen en plukten de vijgen. Na een paar dagen kwam de koning en hij oordeelde over hen. Hij zei tot hen: ‘Waar zijn de jonge vruchten?’ De blinde zei: ‘Alsof ik kan zien?!’ De lamme zei: ‘Alsof ik kan lopen?!’ De koning was slim; wat deed hij? Hij liet de ene rijden op de rug van de ander, en zo liepen ze. De koning zei tot hen: ‘Zo heb je het gedaan, en je hebt ze opgegeten.’

D. Zo leidt de Heilige, Gezegend zij Hij, het lichaam en de ziel voor en Hij treedt met hen in het gericht. Hij zegt tot het lichaam: ‘Waarom heb je tegen me gezondigd?’ Het zegt tegen Hem: ‘Heer van de Wereld, vanaf de dag dat de ziel me verliet, lig ik hier neer als een steen.’ Hij zegt tegen de ziel: ‘Waarom heb je tegen me gezondigd?’ Die zegt tegen Hem: ‘Heer van de Wereld, heb ik gezondigd? Het lichaam heeft gezondigd! Vanaf de dag dat ik uit hem ben gegaan, ben ik niet zuiver geweest voor U?’ De Heilige neemt de ziel en stopt hem in het lichaam en Hij oordeelt beide samen.

E. Zoals gezegd is: *En Hij roept tot de hemel boven* – om de ziel te brengen, *en tot de aarde* (Ps. 50:4) – om het lichaam te brengen, en daarna: *om het met hem (imo) te oordelen* (Ps. 50:4 verv.)

De masjal gebruikt in aansluiting bij de midrasj (A) nog een ander beeld van een partij die op de andere ‘rijdt’, namelijk een lamme bewaker die op de schouders van een blinde bewaker rijdt. Beide zijn door de koning aangesteld om de boomgaard te bewaken, en hun fysieke dispositie heeft meegespeeld bij hun selectie als bewaker: ze kunnen (afzonderlijk) geen vruchten stelen. Echter ze bundelen hun schamele krachten en samen zijn ze de koning te slim af. Net als in de midrasj van het paard en de ruiter proberen beide zichzelf vrij van schuld te pleiten door naar de ander te wijzen. De ‘slimme’ koning, net als God in de midrasj, oordeelt hen tegelijk door hen weer samen te brengen ‘als één’ op de manier waarop ze hun misdaad hebben begaan.

In lijn met de midrasj (A) is de boodschap van de masjal (C) en de nimsjal (D) dat lichaam en ziel (paard en ruiter; lamme en blinde) samen verantwoordelijk zijn en samen worden geoordeeld. In deze boodschap wordt niet ingegaan op de vraag die Rabbi stelde aan Antoninus (B). Rabbi zegt daar: ‘Voor je me vraagt naar het lichaam dat onrein is, moet je me vragen naar de ziel die rein is.’ Hieruit spreekt een grotere waardering voor de ziel dan voor het lichaam, terwijl we dit uit de parabel niet kunnen afleiden. We hebben hier dus te maken met twee tegengestelde filosofische opvattingen in één literaire eenheid.

### De parabel in latere rabbijnse teksten

In de Babylonische Talmoed, Sanhedrin 91a-b, vinden we dezelfde parabel terug, zonder de midrasj op Ex. 15:1, en met de volgende inleiding.

Antoninus zei tot Rabbi: ‘Het lichaam en de ziel kunnen zichzelf beide bevrijden van het oordeel. Want het lichaam kan zeggen: De ziel heeft gezondigd [...] en de ziel kan zeggen: Het lichaam heeft gezondigd.’ [...]

Interessant genoeg is het Antoninus zelf die hier het verhaal van lichaam en ziel initieert, echter zonder de conclusie dat God beide samen oordeelt. Antoninus stopt bij het gegeven dat lichaam en ziel beide aan het oordeel kunnen ontsnappen door elkaar de schuld te geven. Dat tweede deel van het verhaal volgt in de nimsjal, die, samen met de masjal, wordt uitgesproken door Rabbi. We zien dus dat het materiaal dat in MRS in zijn geheel in de nimsjal staat nu in tweeën is gesplitst: het eerste deel in de stelling van Antoninus, en het tweede deel in de nimsjal, uitgesproken door Rabbi. Rabbi’s weerlegging van Antoninus is duidelijk: lichaam en zien worden beide samen geoordeeld.

Hij (Rabbi) antwoordde: (C) ‘Ik zal je een parabel vertellen. Waarmee kan dit vergeleken worden? Met een koning enz. [...]

(D) Zo neemt de Heilige, gezegend zei Hij, de ziel en stopt hem in het lichaam en Hij oordeelt beide samen. (E) Zoals gezegd is: *En Hij roept tot de hemel boven, en tot de aarde om het met hem (imo) te oordelen* (Ps. 50:4): *En Hij roept tot de hemel boven* – dit verwijst naar de ziel, *en tot de aarde om het met hem (imo) te oordelen* – dat verwijst naar het lichaam.

In de Talmoed eindigt de nimsjal met hetzelfde bewijs-citaat van Ps. 50:4 als in de Mechiltot. De lezer met goede Bijbelkennis zal al opgemerkt hebben dat de vertaling van dit vers hier afwijkend is. In de gebruikelijke vertaling, die de masoretische vocalisatie volgt, luidt het: ‘om zijn volk (*amo*) te oordelen’ (וְיִשְׁפֹּט אֶתְּעַמּוֹ). Men zou kunnen opvoeren dat de rabbijnen de masoretische vocalisatie nog niet kenden – wat klopt – maar het is vermoedelijk niet zo dat zij echt dachten dat de Bijbeltekst *imo* – ‘met hem’, las. Nee, in de lijn van de typisch rabbijnse hermeneutiek maakten ze gebruik van de dubbelzinnigheid die technisch gezien mogelijk is bij het lezen van de ongevocaliseerde tekst, en ze interpreteren deze – voor dit doel – alsof er *imo* – ‘met hem’, staat.

De versie van de Talmoed is iets anders dan die van de Mechiltot, maar de bedoeling is dezelfde: De ziel wordt met de hemel in verband gebracht, en het lichaam met de aarde. Dit verraadt een dualistische, hiërarchische opvatting van lichaam en ziel die we niet vinden in de parabel: de ziel is hier ‘hoger’, in de zin van ‘meer waard’ dan het lichaam. Men kan niet zeggen dat in de parabel de lamme ‘meer waard’ is dan de blinde omdat hij ‘hoger’ zit – hier

zien we een typische oneffenheid in de vergelijking van de *masjal* met de *nimsjal*.

De parabel wordt ook gebruikt in twee latere Midrasjiem: Leviticus Rabba (5<sup>de</sup> E) en Midrash Tanchoema (9<sup>de</sup> E)<sup>11</sup>. In beide bronnen is de exegetische context anders: de parabel functioneert daar in een midrasj op Lev. 4:2:

‘Zeg tegen de Israëlieten: ‘Als een ziel (*nefesj*) onopzettelijk een zonde begaat tegen een van de geboden van de Heer.’

De teneur van de midrasj is dat ‘onopzettelijk’ niet kan betekenen dat het lichaam de zonde begaan heeft en dat de ziel daarom vrij is. Voor ons interessant hier is dat in beide Midrasjiem de parabel van de Lamme en de Blinde vergezeld gaat van een ‘tweelingparabel’ die eigenlijk precies de tegenovergestelde kijk op de mens presenteert: Waar de parabel van de Lamme en de Blinde demonstreert dat lichaam en ziel evenwaardige *partners in sin* zijn, wordt in deze parabels duidelijk gemaakt dat de ziel altijd verantwoordelijk is, omdat zij ‘hoger’ is.

Dit is de parabel die in Leviticus Rabba na die van de Lamme en de Blinde komt.<sup>12</sup> De conclusie van de parabel van de Lamme en de Blinde is daar net als in de twee vorige bronnen: God oordeelt beide samen, met als bewijstekst Ps. 50:4.

Rabbi Chijja leerde: Dit kan vergeleken worden met een priester die twee vrouwen had, de ene was de dochter van een priester en de andere de dochter van een Israëliet. Hij overhandigde hen het deeg van de *teroema*, en zij maakten het onrein. En hij berispte de dochter van de priester en liet de dochter van de Israëliet met rust. Ze zei tegen hem: ‘Onze heer de priester, aan ons samen heb je het deeg overhandigd; waarom berisp je mij en laat je haar met rust?’ Hij zei tegen haar: ‘Jij bent de dochter van een priester, en jij hebt het van huis uit geleerd, daarom berisp ik jou.’

Zo zal in de toekomstige wereld, de Heilige, gezegend zei Hij, tegen de ziel zeggen: ‘Waarom heb je tegen mij gezondigd?’ Ze zegt tegen Hem: ‘Meester van de Wereld, ik en het lichaam hebben samen gezondigd, waarom veroordeel je mij en laat je haar met rust?’ Hij zegt tegen haar: ‘Jij bent van de hogere regionen, van een plaats waar men niet zondigt, maar het lichaam is van de lagere regionen, waar men zondigt. Daarom veroordeel ik jou.’

<sup>11</sup> Deze data zijn de *communis opinio*. Wat betreft de Tanchoema Midrasjiem is de datering moeilijk: sommige passages zijn zeer zeker ouder dan de 9<sup>de</sup> eeuw. Zie G. Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, second English edition, Minneapolis 1996, p. 290 (Lev. Rabba) en p. 305 (Tanchoema)

<sup>12</sup> Mijn vertaling van Leviticus Rabbah 4:5, ed. Margalioth, Jerusalem, 1953–1958, p. 90.

In Midrasj Tanchoema Buber op Leviticus staat de parabel van de Lamme en de Blinde op de tweede plaats en begint de midrasj als volgt.<sup>13</sup>

*De ziel, die een zonde begaat, onopzettelijk* (Lev. 4:2).<sup>14</sup> Is het de ziel die zondigt? De Schrift zegt: *op de plaats van het recht daar is onrecht* (Pred. 3:16) – de plaats van de ziel, die was gegeven vanuit de rechtvaardigheid, vanuit een plaats waar geen onrechtvaardigheid en geen zonde is. En als zij zondigt, dan roept de Schrift vol verbazing: *De ziel die een zonde begaat – onopzettelijk! In de plaats van de rechtvaardigheid – daar is onrecht?*<sup>15</sup> Waarmee kan de zaak vergeleken worden? Met twee mensen die een overtreding begingen tegen de koning, de ene een man uit de stad, en de ander een bewoner van het paleis. Hij liet de stedeling gaan maar hij gaf aan de paleisbewoner een straf. De andere paleisbewoners zeiden tegen hem: ‘Die twee samen hebben een overtreding begaan, maar jij laat die uit de stad vrij en je geeft de paleisbewoner een straf?!’ Hij zei tegen hen: ‘Ik heb de stedeling vrijgelaten, want hij kent de regels van het koninkrijk niet, maar de paleisbewoner is elke dag bij mij en hij weet wat de regels van het koninkrijk zijn. Diegene dicht bij mij die een overtreding begaat, tegen hem gaat de straf uit.’

Zo is het lichaam als een stedeling: *Toen boetseerde de Heer God de mens uit stof dat Hij van de aarde nam* (Gen. 2:7). Maar de ziel is een paleisbewoner van boven: *en Hij blies hem de levensadem in de neus* (Gen. 2:7 vervolg). Toch zondigen ze samen. Waarom? Omdat het lichaam niet zonder de ziel kan zijn; als er geen ziel is, is er geen lichaam, en als er geen lichaam is, is er geen ziel, en samen zondigen ze: *De ziel die zondigt zal sterven* (Ezech. 18:20). Daarom roept de Schrift in verbazing uit: *De ziel die een zonde begaat – onopzettelijk!* Wat is de betekenis van *onopzettelijk tegen God's geboden* (Ps. 50:4 vervolg)? Om je te leren dat al wie *onopzettelijk* zondigt, zondigt *tegen Gods geboden*. [...] Van hier leer je dat ieder die een zonde begaat, zelfs als het onopzettelijk is, een zondaar wordt genoemd. [...] Daarom staat er geschreven: *De ziel die een zonde begaat – omdat die van boven is, en niet ‘een mens die een zonde begaat’*.

<sup>13</sup> Mijn vertaling van S. Buber, *Midrash Tanchuma*, Leviticus, Vayikra 11–12, Vilna 1885, p. 7–8. Dezelfde tekst staat in de zgn. ‘Gedrukte Tanchoema’, Warsaw, 1875), Vayikra 6.

<sup>14</sup> Dit is de woordvolgorde in het Hebreeuws, en hierop speelt de midrasj in.

<sup>15</sup> Cf. de vorige noot. De *darsjan* splitst beide verzen op en maakt van de tweede helft een uitroep c/q een vraag die de betekenis van de eerste helft in twijfel trekt of ontkent. Volgens deze interpretatie kunnen we de verzen als volgt herformuleren: De ziel die een zonde begaat? Dat moet onopzettelijk zijn! Kan er onrecht zijn in de plaats van rechtvaardigheid?!



### Conclusies

Wat kunnen we uit deze mesjaliem concluderen? In de eerste plaats dat parabels vaak ‘zwervende’ levens hebben geleid en door de rabbijnen werden ingezet in wisselende exegetische contexten. In de midrasj van Het Paard en de Ruiter is de keuze voor deze parabel met het bijbehorende ‘filosofische’ gesprek tussen Antoninus en Rabbi over lichaam en ziel vermoedelijk gebaseerd op het gegeven dat ‘paard en ruiter’ in de antieke wereld bekende beelden waren om over ‘lichaam en ziel’ te spreken, in welke precieze combinatie dan ook. In de midrasj op ‘Een ziel die onopzettelijk zondigt’ (Lev. 4:2) is de associatie wat directer. Het is mogelijk dat deze context, hoewel die in latere bronnen wordt teruggevonden, de oorspronkelijke exegetische context was waarin de parabel *in de rabbijnse literatuur* werd gebruikt. Er zijn echter attestaties van mogelijk oudere bronnen voor de parabel van de Lamme en de Blinde.<sup>16</sup>

Ten tweede zien we dat in de drie latere rabbijnse voorbeelden die ik besproken heb, meerdere visies op de verhouding tussen lichaam en ziel in relatie tot misstappen door en naast elkaar worden gebruikt, en dat deze visies zelfs niet consistent met dezelfde ‘partij’ worden verbonden. Antonius wordt in de Mechiltot hoogstens als de steller van een sceptische vraag gepresenteerd, maar in de Talmoed heeft hij een duidelijke opvatting: lichaam en ziel kunnen in feite geen van beide geoordeeld worden. Rabbi’s antwoord staat in de Mechilta in spanning met de parabel die hij vertelt: In zijn vraag aan Antoninus presenteert hij het lichaam als ‘onrein’ en de ziel als ‘rein’, terwijl hij in de masjal, en ook de nimsjal, beide op gelijke voet zet. In de twee latere Midrasjiem staan telkens twee parabels met een andere boodschap in deze, plompverloren naast elkaar zonder enige verklaring. Volgens de parabel van de Lamme en de Blinde zijn lichaam en ziel beide verantwoordelijk voor zonde, maar volgens de andere twee parabels is de ziel de eind-verantwoordelijke, omdat zij een hogere positie heeft. Het is, samengevat, dus niet zo dat ‘Antoninus’, als representant van de klassieke denker, vindt dat de ziel ‘hoger’ is dan het lichaam, en de geciteerde rabbijnen dit ontkennen door te stellen dat lichaam en ziel gelijkwaardig zijn en dus samen verantwoordelijk zijn. In het licht van het contrast dat wel eens gemaakt wordt tussen ‘Athene’ en ‘Jeruzalem’, tussen ‘Joodse’ en ‘Griekse’, of ‘ideële’ en ‘fysieke’ visies op mens en wereld zouden sommigen dat kunnen verwachten. In deze bronnen zijn de zaken echter genuanceerder, zo genuanceerd zelfs dat soms tegengestelde opvattingen aan dezelfde personen

---

<sup>16</sup> Zie noot 10.

worden toegeschreven, en in elk geval naast elkaar in dezelfde literaire context staan. En dat laatste is misschien wel hetgeen het meest eigen is aan de rabbijnse literatuur.

*Lieve M. Teugels, UD Judaica en Semitica, PThU; NWO Postdoc 'Parables and the Partings of the Ways', Universiteit Utrecht, Janskerkhof 13 a, 3512 BL Utrecht, g.m.g.teugels@uu.nl*