
De functie van Mozes' gebed in Numeri 11:4-35

Doctoraalscriptie Ilonka Terlouw, Mei 2007

*“Waarom doet u uw knecht kwaad?
Waarom vind ik geen genade in uw ogen,
dat u de last van al dit volk op mij legt?
Ben ik zwanger geweest van al dit volk?
Of heb ik het soms gebaard,
dat u mij zegt:
“Draag het aan je boezem,
zoals een verpleger een zuigeling draagt
naar het land”
- dat u aan hun vaders gezwoeren hebt?
Waar vind ik vlees
om al dit volk te geven?
Want ze wenen tot mij
en zeggen:
“Geef ons vlees,
zodat wij het kunnen eten.”
Ik alleen kan niet
al dit volk dragen,
want dat is te zwaar voor mij.
Indien u werkelijk zo wilt handelen-ten aanzien van mij,
dood mij dan toch hier en nu!
Indien ik genade vind in uw ogen,
dan hoef ik het kwaad over mij niet te zien.”
Numeri 11:11-15*

Ilonka Terlouw
St. nr. 9931481
Voorbaan 26
2171 RS HUIZEN

1e begeleider
Dr. J. A. Wagenaar

2e begeleider
Prof. dr. B. E. J. H. Becking

Inhoudsopgave

Inleiding	5
1. Thema, vraagstelling, methodiek	5
Inleiding op het thema	5
Vraagstelling en opzet	6
Methodische verantwoording	7
2. Benaderingen in de literatuur	12
Gods voorzienigheid in de wildernis?	12
Murmureringsverhalen	14
Structuren en context	16
Mozes, leiderschap en profetie	18
Gods antwoord	21
Klacht, redding en voorbede	23
1. Tekstanalyse Numeri 11:4-35	27
1.0 Vooraf	27
1.1 Teksttype, zintype en werkwoordvormen	28
Werkvertaling met opmerkingen	34
Teksttypen	41
Zintypen: functie en hiërarchie	42
1.2 Acteurs	45
Acteurs in de verhalende tekst	49
Acteurs in de directe reden	51
1.3 Lexicale verbanden	53
1.4 Verhaalaspecten	56
Volgorde	56
Ritme	58
Frequentie	59
Ruimte	59
Personages	61
Focalisatie	62
1.5 Beschrijving opbouw en strategie Numeri 11:4-35	63
Het volk en het manna: verzen 4-10a	63
De toorn van JHWH: vers 10b-c	64
Mozes' bezwaar: verzen 11-15	64
JHWH's antwoord: verzen 16-23	65
De ontmoetingstent en het kamp: verzen 24-30	66
Het volk en de kwakkels: verzen 31-34	67
Reisnotitie: vers 35	67
1.6 Vertaling en opbouw Numeri 11:4-35	68

2. Vergelijkende analyse Numeri 11:4-35	73
2.0 Vooraf	73
2.1 De woestijnreis	73
De conceptuele betekenis van de woestijnreis	73
De Exodus als funderende heilsdaad	77
De Sinai als keerpunt in de woestijnreis	79
2.2. De murmuringsverhalen	83
De murmuringsverhalen: genre en opbouw	83
Het paradigma van Numeri 11:1-3	87
De toorn van JHWH in de murmuringsverhalen	89
Exodus 16 en Numeri 11:4-35	91
Exodus 17 en Numeri 11:4-35	93
Excurs: Exodus 18 en Numeri 11:4-35	95
2.3 Mozes' voorbede	97
Mozes' gebeden in de woestijntradities	97
Exodus 5 en Numeri 11:4-35	98
Exodus 33 en Numeri 11:4-35	100
Excurs: Mozes en Jeremia	105
3. Conceptuele structuur Numeri 11:4-35	109
3.0 Vooraf	109
3.1 Conclusies en uitwerkingen hoofdstuk 1 en 2	109
Conclusies en uitwerkingen hoofdstuk 1	109
Conclusies en uitwerkingen hoofdstuk 2	112
3.2 Conceptuele structuur van Numeri 11:4-35	116
Inleiding geschiedenis en gebeurtenissen	116
Geschiedenis van Numeri 11:4-35	117
Acteurs, helpers en tegenstanders	122
Conclusie	125
Literatuur	129

Inleiding

1. Thema, vraagstelling, methodiek

Inleiding op het thema

In Numeri 11:11-15 spreekt Mozes een opvallend gebed uit. Het gebed maakt deel uit van de perikoop Numeri 11:4-35. Het gebed (vv. 11-15) volgt in deze perikoop op een passage waarin het volk weent om vlees (vv. 4-10). In het gebed lijkt Mozes te zeggen, dat hij zijn rol als volksleider niet langer wil vervullen. Tegenover de Deuteronomistische geschriften die een ideaalbeeld van Mozes als profeet schilderen (vgl. Deut. 18 en Deut. 34:10), lijkt de passage in Numeri 11 Mozes af te schilderen als antiprofeet: én hij wil het volk niet meer leiden én hij verzaakt voorbede te doen voor het volk. Mozes laat het volk aan haar lot over; in zijn gebed is hij vooral gericht op zichzelf en zijn eigen nood. Een nood die in Mozes' ogen zelfs zo groot is, dat hij liever sterft, dan dat hij zijn taak als volksleider nog langer vervult.

Uit het gebed spreekt woede, misschien zelfs wanhoop gezien de doodswens aan het einde van het gebed. Over een dergelijk grote woede bij Mozes lezen we niet vaak in de woestijntradities. Er zijn wel enkele parallellen aan te wijzen, maar in geen van de parallellen is Mozes' gebed zo persoonlijk en emotioneel geladen en negatief van toon. Toch is de setting van Mozes' gebed niet veel anders dan bij andere murmuringsverhalen. Het klagende volk is een situatie zoals Mozes al vaker had meegemaakt. Waarom wordt Mozes hier nu wel tot zulke woede en wanhoop gedreven en in eerdere (of latere) gevallen niet? In de ons overgeleverde oudtestamentische tekst over Mozes' leven, wordt Mozes afgeschilderd als een groot Man Gods die met God spreekt van 'aangezicht tot aangezicht' (Ex. 33), zodat zijn gezicht ervan straalt (Ex. 34). Hoe valt een dergelijke intieme en vriendschappelijke relatie met God te rijmen met het gebed van Mozes in Numeri 11:11-15, waar hij haast als vijand tegenover God staat?

Wanneer we zoeken naar de functie van het gebed van Mozes voor deze perikoop, stelt de tekst van Numeri 11:4-35 ons daarbij voor verschillende problemen. Het precieze verloop van de gebeurtenissen is niet zondermeer duidelijk: Wat is precies de aanleiding tot Gods toorn? Wat is de aanleiding tot Mozes' woede? Wat is de functie en uitwerking van Mozes' gebed? Wat is het verband tussen de passages over de oudsten en die over de kwakkels?

In deze perikoop zijn Mozes' gebed en Gods antwoord geen losstaande gegevens. Juist de directe communicatie met God karakteriseert de positie van Mozes als volksleider. Hoe kan de communicatie tussen Mozes en God in Numeri 11:11-23 verklaard worden? Hoewel Mozes' woorden radicaler en woedender klinken dan die van het volk, lijkt het klagen van Mozes Gods toorn niet op te wekken, terwijl het klagen van het volk Gods toorn wel opwekt. God lijkt niet beledigd of gekrenkt door Mozes' aantijgingen. Ondanks dat Mozes' gebed Gods toorn niet lijkt op te wekken, is

Gods reactie niet eenvoudig te duiden. God belooft de geest van Mozes over 70 oudsten te verdelen. Hoe de verdeling van Mozes' geest een antwoord vormt op Mozes' klacht, en hoe dit antwoord ook het probleem van het klagende volk en de voedselvoorziening oplost, is niet zondermeer duidelijk. De exegeten verschillen zelfs van mening of God Mozes helpt of straft. Mozes ontvangt weliswaar hulp in de vorm van de 70 oudsten, anderzijds wordt daartoe wel de zegen van Gods geest die op Mozes rust verminderd.

Het opvallende gebed van Mozes in Numeri 11:11-15 vormt de aanleiding tot deze scriptie en tot het onderzoek naar de functie van dit gebed voor de perikoop Numeri 11:4-35.

Vraagstelling en opzet

De doelstelling van deze scriptie is het zoeken van een verklaringsmodel voor het gebed van Mozes in de perikoop Numeri 11:4-35. Dit verklaringsmodel is gericht op het geven van een antwoord betreffende de functie van het gebed van Mozes binnen de structuur van het verhaal in Numeri 11:4-35. Om de functie van het gebed binnen de structuur van het verhaal te kunnen bepalen is het belangrijk om de aanleiding tot het gebed en het gevolg dat het gebed heeft te analyseren. Concreet gaat het hier om een analyse van de samenhang tussen de passages over het wenende volk en het gebed van Mozes en tussen de passages betreffende Gods antwoord en het gebed van Mozes. De vraag naar de betekenis en functie van het gebed van Mozes valt dus uiteen in drie deelvragen: 1) Wat is de aanleiding tot Mozes' gebed? 2) Wat is de aard van Mozes' gebed? 3) Wat is het gevolg van Mozes' gebed?

Deze vragen naar de betekenis en functie van Mozes' gebed zullen worden benaderd vanuit enerzijds een interne tekstuele analyse van de perikoop en anderzijds een vergelijking van Numeri 11:4-35 met teksten uit de context van de perikoop. De interne analyse heeft tot doel het tekstuele verloop van de perikoop nauwkeurig te beschrijven om zo te bepalen wat er precies gezegd wordt. Wat is tekstueel gezien de aanleiding tot Mozes' klacht en hoe wordt hierop gereageerd? Deze tekstuele analyse van de perikoop zal het eerste hoofdstuk van deze scriptie vormen.

Door de perikoop te vergelijken met andere teksten wordt geprobeerd de *pointe* van Mozes' gebed scherper in beeld te krijgen. De perikoop maakt deel uit van een serie murmuringsverhalen in de woestijntraditie. Deze verhalen vormen zowel op het niveau van de verhaalinhoud als op het niveau van de structuur van de geschiedenis parallellen.¹ Met name op het niveau van de structuur van de murmuringsverhalen zal er gekeken moeten worden naar de rol die Mozes en God daarin vervullen. Deze vergelijkende analyse vormt het tweede hoofdstuk van deze scriptie.

In een laatste deel zal ik me richten op de interne samenhang tussen de gebeurtenissen in de perikoop met betrekking tot het volk, Mozes' gebed en Gods antwoord. Daarvoor vormen de tekstuele analyse van het eerste hoofdstuk en de vergelijkende analyse van het tweede hoofdstuk de basis. Dit derde en laatste hoofdstuk is daarmee deels een concluderend hoofdstuk. In dit derde hoofdstuk staat een narratieve analyse van de geschiedenis van Numeri 11:4-35 centraal. Van hieruit zal de functie van het gebed van Mozes voor de geschiedenis van Numeri 11:4-35 beschreven worden.

In de slotconclusie zal een antwoord op bovenstaande onderzoeksvraag geformuleerd worden.

¹ Voor het verschil tussen 'verhaal' en 'geschiedenis', zie: **Methodische verantwoording**

Methodische verantwoording

Om een verklaringsmodel te vinden voor het gebed van Mozes ga ik op zoek naar het *main narrative program* van de perikoop. Het gaat daarbij om de interne dynamiek van het verhaal in Numeri 11:4-35 en de functie die Mozes' gebed daarin vervult.

Om tot een bevredigende formulering van het *main narrative program* van Numeri 11:4-35 te komen moet deze eigen zijn aan en opkomen uit de tekst van de perikoop zelf. Daarom start ik met een *close reading* van de tekst van Numeri 11:4-35. Deze *close reading* zal het eerste deel van de scriptie vormen. Door te beginnen bij een *close reading* van de tekst wordt voorkomen dat er antwoorden worden gegeven die vreemd zijn aan de tekst. Het zijn deze taalkundige en de daarop gebaseerde literaire analyse die vervolgens oproepen tot een analyse van de literaire en/of historische achtergronden van de tekst.

Ik heb mij voor de methodiek van *close reading* van de tekst gebaseerd op de taalkundige methode van Eep Talstra.² De inzet bij de taalkundige en literaire kant van een tekst waardeer ik aan Talstra's exegetische methode. De taalkundige analyse van een tekst vormt de 'eerste helft' van zijn exegetische methode.³ Het gaat hier om een synchrone benadering van de tekst die inzet bij een taalanalyse (i.e. grammatica en syntaxis) en een literaire analyse van de strategie van de tekst op grond van de taal gegevens. Als taalmiddelen die van belang zijn voor de opbouw van een tekststructuur noemt Talstra in *Oude en nieuwe lezers* zintype en werkwoordstijd, morfologische verbanden, pro- en renominalisatie, lexicale verbanden en structuursignalen.⁴ In twee artikelen werkt Talstra het functioneren van deze taalmiddelen verder uit.⁵ Deze taalanalyse vormt de basis voor de literaire analyse: "De grammaticale aanwijzingen voor nieuwe spelers (subjecten) en voor de indeling van de tekst in segmenten (paragrafen) werken samen met de lexicale verwijzingen naar de spelers in de tekst en laten zo het interne spel van regelmatigheid of onregelmatigheid in de tekst te zien".⁶

Mieke Bal⁷ vormt een waardevolle aanvulling op de methode van tekstanalyse van Talstra. Waar Talstra zich vooral richt op een *close reading* van de Hebreeuwse tekst, ligt de nadruk bij Bal op de analyse van het *narratieve* van teksten. Allereerst maakt zij onderscheid tussen 1) de tekst, 2) het verhaal dat in de tekst beschreven wordt, en 3) de geschiedenis die gevormd wordt door de gebeurtenissen die aan het verhaal ten grondslag liggen. Haar tekstanalyse zet iets anders in dan Talstra. Zij bereikt daarmee

² E. Talstra, *Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, (Kampen: Kok, 2002)

³ Ibid., zie punt 2a en 2b zoals gepresenteerd op p. 118 en de uitwerking daarvan in hoofdstuk 4.1 en 4.1. Punt 2a: 'Taal en structuur'; punt 2b: 'Structuur en strategie'. Punt 2c en 2d vormen de 'tweede helft' van de methode van tekstanalyse zoals opgezet door Talstra. Hier gaat de synchrone analyse van Talstra over in, of wordt aangevuld met, een diachrone analyse. Punt 2c: 'Strategie en reconstructie' omvat een diachrone analyse die dieper ingaat op de tekstoverlevering. De literair-kritische, vorm-kritische en redactie-kritische analyses vallen onder dit punt; punt 2d: 'Reconstructie en adres' is gericht op de tekstreceptie zowel door de vermoede oorspronkelijke lezer als de receptie door de actuele lezers.

⁴ Ibid., 127

⁵ E. Talstra, 'A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative', in: E. J. van Wolde (ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996*, Biblical Interpretation Series 29, (Leiden: Brill, 1997), 85-118; E. Talstra, 'Workshop: Clause Types, Textual Hierarchy, Translation in Exodus 19, 20, 24', in: Ibid., 119-132

⁶ Ibid., 118

⁷ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*, (Muiderberg: Dick Coutinho, 1978), 5^e volledig herziene druk Muiderberg 1990

deels wel hetzelfde als Talstra's Hebreeuws taalkundige methode.⁸ Zij vat haar analysemethode zelf samen met de frase: *wie zegt wat en hoe*.⁹ Met name haar analyse van vertelniveaus / inbedding van tekstgedeelten sluit aan bij de wijze waarop Talstra een hiërarchie tussen de zinnen aanbrengt. Bal vormt daarom een goede aanvulling op Talstra, omdat zij de functie van de ingebedde tekst voor de primaire tekst bespreekt. In haar analyse van het verhaal (de tweede 'laag' in verhalende teksten) bespreekt zij de basiselementen van een verhaal zoals de volgorde, de personages en de ruimte.¹⁰ Ze analyseert hoe deze de gebeurtenissen ordenen en hoe een analyse van deze aspecten bijdraagt tot de interpretatie van de tekst.

Zoals Talstra al opmerkt: "Literair gezien moet men werken met meer dan er staat. Er is in een tekst sprake van presentatie, associaties en sociale conventies, maar daarnaast is er de veronderstelling van bepaalde kennis van de omringende cultuur bij de lezers"¹¹. Voor de analyse van sommige tekstdelen zal de informatie die de tekst zelf aanbiedt te kort schieten. Volgens Talstra roept het taalkundige deel van de exegese dan ook de diachrone analyse op. Literair gezien moet men inderdaad werken met meer dan er staat in de perikoop. Voor de exegese van een tekst roept dat onder andere op tot een analyse van de historische achtergronden van een tekst. Dit hoeft echter niet de enige of zelfs eerste stap te zijn. De huidige literaire context vormt een belangrijke aanvulling op de informatie die in de perikoop wordt gegeven. De synchrone analyse van de perikoop kan dan worden doorgetrokken naar een vergelijkende analyse met de literaire context. Evenals in Numeri 11 primaire en ingebedde tekst kan worden onderscheiden, vormt Numeri 11 zelf weer ingebedde tekst in het grotere verhaal van de woestijnreis van de Israëlieten naar het beloofde land. In het tweede hoofdstuk van deze scriptie wordt Numeri 11 daarom bestudeerd vanuit en vergeleken met zijn context.

In dit vergelijkende hoofdstuk zal de insteek nog steeds primair synchroon van aard zijn. De huidige literaire context is de context die de lezer informatie aanbiedt en de situatie schets, die de lezing en interpretatie van Numeri 11 bepaalt. Tegelijkertijd blijft het staan dat de tekst van de boeken Exodus en Numeri die de woestijnreis beschrijven, niet van gelijke aard is als de tekst van andere verhalende geschriften of moderne verhalende literatuur. Het samengestelde karakter van de Pentateuch is een aangenomen gegeven. In de vergelijkende analyse kunnen daarom verwijzingen, analyses of opmerkingen van diachrone aard niet ontbreken. Het doel blijft om het verloop van de gebeurtenissen in Numeri 11:4-35 te analyseren tegenover de context van de verhalen over het volk en Mozes zoals die ons nu zijn overgeleverd. Het aandeel van de diachrone analyse blijft dus beperkt in deze scriptie.

In hoofdstuk 2 wordt meerdere malen gebruik gemaakt van de analyses van Van Seters. Van Seters' insteek wijkt af van de veel aangehangen bronnentheorie, waarin documenten geschreven door J, E, D en P (historisch in dezelfde volgorde ontstaan), later door verschillende redactoren zijn samengevoegd en bewerkt. Zijn probleem met deze insteek formuleert hij kort en bondig als een verwerping van de "current obsession of many literary critics with the stratification of the biblical text into multiple redactional layers with no sense of coherence in any particular stratum"¹². Van Seters

⁸ Ibid., hoofdstuk 1

⁹ Ibid., 22

¹⁰ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, hoofdstuk 2

¹¹ E. Talstra, *Oude en nieuwe lezers*, 141

¹² J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, (Kampen: Kok, 1994), 457

vindt het wetenschappelijk onaanneembaar en verzet zich tegen de aanname van wat hij noemt de ‘willekeurige invoeging’ (*random insertion*¹³) van tekstgedeelten in eerder goed lopende tekstgedeelten uit andere bronnen. Van Seters kiest daarom voor de *supplementary method*. Van Seters gaat uit van een basisdocument, met een goed doorlopende verhaallijn, gevormd door J, die pas in de ballingschap gedateerd moet worden. Omdat J pas na D en DtrH is ontstaan¹⁴, zijn vele deuteronomistische kenmerken van de tekst in de Pentateuch eenvoudig verklaarbaar en is de tekst grotendeels toe te wijzen aan J. J heeft dus een ander karakter dan tot dusver aangenomen. Het is een historicus, met een eigen theologische en ideologische insteek, die D/DtrH aanvult. P vormt een aanvulling op J, maar vormde nooit een opzichzelfstaand document.¹⁵

Met betrekking tot Numeri 11 stelt Van Seters dat de thema’s van het murmurerende volk en de oudsten literair gezien zo nauw met elkaar zijn verweven, dat een bronnenscheiding en samenvoeging door een redactor niet te verdedigen is. Wanneer D na J zou zijn ontstaan, levert ook deze perikoop onoplosbare problemen op: “The Yahwist, faced with different oral traditions, had no choice but to produce a combination of these traditions, whose awkwardness is clearly apparent to any reader. Yet the Dtr¹⁶, when faced with the written traditions of J (or E), exercised complete freedom to combine the accounts¹⁷, eliminate most of the details that did not suit him, and produce a homogeneous narrative with scarcely any trace of such editorial activity. That is too hard for me to swallow!”¹⁸

Van Seters’ benadering kenmerkt zich door eenvoud en duidelijkheid. Zijn diachrone analyse komt voort uit een nauwkeurige literaire analyse van de teksten in de Pentateuch. Door zijn benadering worden veel grotere delen van Exodus en Numeri aan J toegeschreven. Dit maakt een synchrone vergelijkende analyse van teksten ook vanuit historisch kritisch oogpunt verdedigbaar, omdat zij door eenzelfde auteur met een specifieke visie zo achter elkaar zijn geplaatst. Een verdergaande diachrone analyse van Numeri 11 zou dan ook een waardevolle aanvulling op deze scriptie met een primair synchrone benadering kunnen zijn is.

De vergelijking van Numeri 11 met parallelle verhalen zal de verhaalaspecten van Numeri 11 verhelderen. De vergelijking van Numeri 11 met andere verhalen gebeurt echter niet enkel op het niveau van de verhaalinhoud. Voor deze scriptie ben ik niet alleen op zoek naar een inhoudelijke beschrijving van de verschillende aspecten van het verhaal, maar naar een verklaring van het verloop van de gebeurtenissen. Dat gaat een stap verder. Daarvoor is een vergelijking van teksten op een abstracter niveau van belang. Daarom is een vergelijking van de verhalen op het niveau van hun structuur belangrijk. Door deze vergelijking moet duidelijk worden waarin Numeri 11 verschilt van andere verhalen en waarom. De veronderstelling die hieraan ten grondslag ligt, is dat de verhalen elkaar niet alleen op het niveau van de verhaalaspecten kunnen verduidelijken, maar ook op het niveau van de onderliggende structuur. Juist de

¹³ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 112

¹⁴ Deuteronomistische bron in Deuteronomium en de Deuteronomistische geschiedschrijvers in Deuteronomium 1-4 en Jozua tot en met 2 Koningen

¹⁵ Zie voor een introductie op Van Seters: J. Van Seters, *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Trajectories 1, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999). Zie voor een korte en bondige introductie de conclusie pp. 211-213.

¹⁶ Zie Deut. 1. Deut 1 wordt dan verondersteld afhankelijk te zijn van het J verhaal in Num. 11.

¹⁷ i.e. Ex. 16 en Num. 11

¹⁸ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 214

overeenkomsten of verschillen in de structuren van verhalen kunnen wijzen op overeenkomstige of verschillende concepten die aan de verhalen ten grondslag liggen.

De aandacht voor de structuur van teksten heeft daar mee te maken dat ik, in navolging van Won W. Lee, teksten beschouw als *conceptual entities*.¹⁹ Dat betekent dat er aandacht wordt geschonken aan het feit dat teksten zijn opgebouwd uit aannames, vooronderstellingen en concepten die, direct of indirect, samen het gedachtensysteem van de tekst vormen. Lee maakt daarom systematisch onderscheid tussen de compositie en de structuur van een tekst. De compositie van een tekst omvat alle tekstuele gegevens zoals grammaticale gegevens, syntaxis, de vorm en opbouw van de tekst. De structuur van een tekst daarentegen verwijst naar “the systematic configuration of conceptualities which reveals the coherence of the text”²⁰. Het is deze structuur van de tekst die verantwoordelijk is voor de compositie van de tekst en betekenis geeft aan deze tekstuele gegevens.

Een waardevol element in Lee’s benadering is zijn visie op teksten als *conceptual entities*, waarbij aandacht is voor de infra-tekstuele gegevens van een tekst. Intuïtief maakt elke lezer gebruik van deze impliciete informatie. Lee probeert een willekeurig gebruik van deze informatie door zijn systematische benadering tegen te gaan. Deze infra-tekstuele gegevens staan niet op zichzelf, maar vormen een structuur die de compositie van de tekst kan verklaren. Zo kan de conceptuele structuur helpen het *main narrative program* van de tekst helder te krijgen en zo de dynamiek en functie van Mozes’ en Gods woordenwisseling temidden van de geschiedenis van het klagende volk te verklaren.

Nadeel van de benadering van Lee is de zwakke formulering van de wijze waarop de infra-tekstuele gegevens verzameld worden. Naast een kritische waarschuwing dat de exegeet dicht bij de tekstuele gegevens moet blijven, geeft Lee geen verdere aanwijzingen hoe de exegeet tot de concepten achter de tekst moet komen. Mijns inziens is de context van de perikoop erg belangrijk om tekstuele gegevens van de perikoop te waarderen en de concepten erachter te kunnen formuleren. Zowel de directe literaire context (i.e. Numeri) als vergelijkbare teksten binnen de bredere literaire context (i.e. binnen de gehele woestijnreis) zijn daarvoor belangrijk. Ook de concepten die opkomen uit het wereldbeeld dat door de bredere literaire context wordt verondersteld en door het woordgebruik in de perikoop worden opgeroepen, vormen een belangrijk onderdeel van de conceptuele achtergrond van de perikoop.

De vergelijkende analyse van hoofdstuk 2 zal dus deels op conceptueel niveau plaatsvinden en niet enkel op het niveau van de verhaalinhoud. Dat betekent praktisch dat er zal worden gekeken naar de conceptuele betekenis van de literaire context van Numeri 11, de opbouw van verhalen uit hetzelfde genre als Numeri 11 en de rol die Mozes in deze verhalen speelt. Deze vergelijking zal ertoe bijdragen de conceptuele achtergrond van Numeri 11 helder in beeld te krijgen. Zo ontstaat een beter zicht op de concepten die een rol spelen in Numeri 11. Zo wordt de basis gelegd voor een analyse van de geschiedenis en de handelingslogica van Numeri 11.

De geschiedenis vormt de derde laag in verhalende teksten die door Bal onderscheiden wordt. De geschiedenis wordt gevormd door de opeenvolging van gebeurtenissen en vormt de basis van het verhaal. Het gaat om ‘een abstracte structuur’ die door verschillende elementen, zoals de invulling van een acteur met bepaalde

¹⁹ W. W. Lee, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003), 55

²⁰ Ibid., 1

eigenschappen, bewerkt kan worden tot een specifiek verhaal.²¹ Deze ‘abstracte structuur’ ontstaat doordat de gebeurtenissen elkaar opvolgen volgens bepaalde wetten, ook wel de handelingslogica genoemd.²² Volgens Bal kan achter elke geschiedenis een handelingslogica verondersteld worden, omdat een opeenvolging van gebeurtenissen moeten voldoen aan een door mensen als natuurlijk, in overeenstemming met de wereld, ervaren gang van zaken.²³ Een vergelijking van Numeri 11 met andere verhalen is zinvol om deze handelingslogica op het spoor te komen. De veronderstelling hierbij is dat de verhalen die behoren tot hetzelfde genre een vergelijkbare abstracte structuur hebben. Een vergelijkende analyse van verschillende teksten op het niveau van de geschiedenis kan zo de abstracte structuur van Numeri 11 verduidelijken. Dit alles is nodig om in hoofdstuk 3 van deze scriptie de geschiedenis van Numeri verder uit te werken.

In dit derde hoofdstuk ga ik vanuit de verzamelde gegevens van hoofdstuk 1 en 2 terug naar de tekst van Numeri 11. Hier zal specifiek worden ingezet op een analyse van de geschiedenis van Numeri 11 zoals Bal dat in hoofdstuk 3 van *De theorie van vertellen en verhalen* doet. Een goed voorbeeld van een uitvoering van een dergelijke narratieve analyse op het niveau van de abstracte structuur van de tekst biedt het artikel van David Jobling, die zich, evenals Bal, op Greimas baseert.²⁴ De uitwerking van Jobling van Numeri 11 vormt een inspiratie voor mij. Echter, Jobling, die expliciet stelt dat hij gericht is op een verklaring van de tekst in zijn eindvorm, begint zijn analyse met een verdeling van de tekst over twee onderscheiden verhalen: de kwakkels (vv. 4-9, 10*, 13, 18-24a, 31-34) en de oudsten (vv. 10*, 11-12, 14-17, 24b-30).²⁵ Opvallend is vooral de opdeling van Mozes’ gebed over verschillende bronnen. Dit levert Jobling in zijn analyse later dan ook enige problemen op.

De conceptuele structuur waar Lee over spreekt en de geschiedenis waar Bal over spreekt, liggen dus dicht bij elkaar. In beide gevallen gaat het om een abstracte benadering van het verhaal. Lee focust op de concepten die aan de tekst ten grondslag liggen, en Bal op de opeenvolging van de gebeurtenissen. De wijze waarop de gebeurtenissen elkaar opvolgen is alleen verklaarbaar vanuit de concepten die aan de perikoop ten grondslag liggen. Juist de conceptuele betekenis van de gebeurtenissen verklaart de samenhang tussen de verschillende gebeurtenissen in de perikoop (de handelingslogica).

Vanuit de tekstuele analyse in hoofdstuk 1 en de vergelijkende analyse in hoofdstuk 2 wordt aldus in hoofdstuk 3 de geschiedenis van Numeri 11 geanalyseerd.

²¹ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 21. De geschiedenis van de tekst bestaat uit de reeks van gebeurtenissen zoals deze in het verhaal (Num. 11:4-35) geordend en opgetekend zijn. Deze gebeurtenissen vormen het basismateriaal van het verhaal. In hoeverre deze geschiedenis overeenkomt met de werkelijke historische geschiedenis en historische gebeurtenissen is voor Bal geen punt van onderzoek. Dit blijft geheel open. De insteek is narratief: het gaat erom uit welke gebeurtenissen het verhaal is opgebouwd; het gaat erom welke gebeurtenissen er volgens het verhaal hebben plaatsgevonden. Het is afhankelijk van het doel en genre van de verhalende tekst in hoeverre dit verhaal ook historische gebeurtenissen wil beschrijven. Wat wel belangrijk is, is dat de geschiedenis zoals ze wordt opgetekend, moet verlopen volgens een bepaalde handelingslogica. De serie gebeurtenissen die in een verhaal wordt gepresenteerd verloopt in principe volgens dezelfde regels als het menselijk gedrag, of is tenminste aan die regels te relateren, omdat een verhaal anders niet te begrijpen is.

²² Ibid., 20

²³ Ibid., 134

²⁴ D. Jobling, ‘A Structural Analysis of Numbers 11-12’, in: *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*, JSOTsuppl. 7, (Sheffield: University of Sheffield, 1978), 26-62

²⁵ Ibid., 26

Dit leidt uiteindelijk tot het opstellen van het *main narrative program* van de geschiedenis in Numeri 11. Aan dit *main narrative program* ligt wat Lee noemt een *generative concept* ten grondslag. Dit is het concept waar de conceptuele structuur van de perikoop uit voortvloeit en die uiteindelijk de compositie van de perikoop verklaart. Lee wijst erop dat het *generative concept* niet een algemeen wereldbeeld kan zijn. Een algemeen wereldbeeld kan de specifieke compositie van deze perikoop namelijk niet verklaren. Het gaat om het concept dat het eigene van deze perikoop tot uiting brengt.²⁶ Vanuit dit *generative concept* kan het *main narrative program* beschreven worden. Het *main narrative program* biedt tenslotte de context van waaruit de functie van het gebed van Mozes beschreven kan worden.

2. Benaderingen in de literatuur

Gods voorzienigheid in de wildernis?

In Numeri 11:4-35 worden in de literatuur twee verhalen onderscheiden – een verhaal over de kwakkels respectievelijk de oudsten – die verschillend van oorsprong zijn. De perikoop geeft hier zelf alle reden toe: De perikoop bevat verschillende thema's en verhaallijnen waarvan de onderlinge samenhang niet gelijk duidelijk is. Over de precieze (bronnen)verdeling bestaat onzekerheid. Sommige exegeten gaan uit van één oorspronkelijk verhaal (over de kwakkels) dat later is aangevuld met het andere verhaal (over de oudsten), anderen gaan uit van twee onafhankelijke tradities die door een schrijver zijn samengevoegd. Het verhaal van de kwakkels wordt meestal gezien als het meest oorspronkelijke verhaal, dat oorspronkelijk (mogelijk enkel in de voorliteraire fase) positief van inhoud was en verhaalde over Gods genadige voorziening in de wildernis. Door verschillende toevoegingen is dit verhaal, of bij het optekenen of later, omgewerkt tot een murmureringsverhaal waarin het volk gestraft wordt.

Martin Noth, die de basis vormt voor de meeste literatuur over deze perikoop en analyses van de murmureringsstradities, gaat uit van een murmureringsverhaal afkomstig van de hand van J.²⁷ Mozes' woede (vv. 11-13) maakt deel van dit verhaal, maar de verzen 14-17 en 24b-30 zijn een latere toevoeging. Hoewel het murmureringsmotief secundair is, behoort zij volgens Noth nog wel tot het voorliteraire stadium. George W. Coats komt in grote lijnen overeen met Noth, hoewel hij sterker dan Noth de secundaire aard van de etiologie in vers 34 benadrukt.²⁸ Daarom kan volgens Coats aan dit verhaal niet de oorsprong van het murmureringsmotief worden toegeschreven. Dit doet Noth wel op grond van de sterke verweving van het verhaal met het murmureringsmotief dat door de etiologie wordt aangedragen. Het verhaal was volgens Coats in zijn eerste literaire versie positief.

Ook Philip J. Budd en David Frankel gaan van een dergelijke uitbreiding van een oorspronkelijk positief verhaal uit: Budd beargumenteert dit voornamelijk op externe gronden, Frankel op interne gronden. Budd wijst de verzen 4b-6, (evt. vv. 7-9)

²⁶ Ibid., 56

²⁷ M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1948), 2^e ongewijzigde druk Darmstadt 1960, 127-143; M. Noth, *Das 4. Buch Mose. Numeri*, ATD 7, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 3^e ongewijzigde druk Göttingen 1977, 73-82

²⁸ G. W. Coats, *Rebellions in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, (Nashville: Abingdon Press, 1968), 60

10, 13, 31 en 33 aan als de basisvorm van het verhaal, opgetekend door J, waarbij vers 33 reeds als secundaire glos gezien kan worden.²⁹ Het verhaal over de kwakkels is in de mondelinge overlevering in omloop geweest als een verhaal over Gods genadige voorziening in de wildernis. Het is door J omgewerkt, door toevoeging van het strafelement, om het verhaal zo beter met de etiologie te verweven. Dat het om een oorspronkelijke positieve traditie gaat blijkt uit de Psalmen 78 en 105, waarin de kwakkels als Gods genadige voorziening bezongen worden. Ook vallen positieve terugblikken op de woestijntijd, zoals in Hosea 2:13 en Jeremia 2:2-3, en de positieve geschiedenis van de kwakkels in Exodus 16 (toegeschreven aan een latere P) niet te verklaren zonder een oorspronkelijk positieve traditie aan te nemen in Numeri 11.³⁰

Frankel gaat uit van een oorspronkelijk niet-priesterlijk positief verhaal bestaande uit de verzen 4c-6a, 10a, 18a, 19-20a, 21, 31-32.³¹ In zijn huidige vorm vertoont het verhaal meerdere inconsistenties: Dat God het volk voorziet van vlees is inconsistent met de straffende elementen uit de geschiedenis. Als God uiteindelijk toch straft, wat is dan het nut om eerst kwakkels te sturen?³² Daarom moet het verhaal oorspronkelijk positief zijn geweest, terwijl het strafelement van latere oorsprong moet zijn.

Een iets andere benadering zien we terug bij Volkmar Fritz en John Van Seters. Zij schenken meer aandacht aan het thema van de oudsten. Van Seters geeft zelf al aan dat de mogelijkheid dat de twee thema's afkomstig zijn uit twee zelfstandige bronnen (J en E) niet wijd beproefd is.³³ Fritz beweegt zich bijvoorbeeld wel in die richting. Fritz kent een veel grotere zelfstandigheid aan het verhaal van de oudsten toe, maar is voorzichtig het verhaal aan een onafhankelijke E-bron toe te wijzen. Ook de verzen 11-12 rekent hij tot het verhaal van de oudsten. Hierdoor blijft alleen vers 13 over als behorend bij het verhaal over de kwakkels.³⁴ (Vgl. bv. ook Ludwig Schmidt.³⁵ Volgens hem moet het gebed van Mozes bijna in zijn geheel tot het oudsten verhaal worden gerekend. De verzen 10a, b β , 11, 12a, b α , 13-17, 24a, b, 25 zijn door Jahwisten in exilische tijd ingevoegd.) Fritz geeft toe dat de verzen 11-15 bij beide thema's passen. Dat vormt een reden tegen de opdeling van de huidige tekst. Dit spreekt de theorie dat beide verhaallijnen in de huidige versie van Numeri 11 van twee verschillende redactoren afkomstig zijn tegen.

Van Seters is uitgesprokener in zijn visie. Hoewel Van Seters twee verhalen onderscheidt, laat hij ook zien hoe door vers 13 de twee thema's intrinsiek met elkaar verbonden zijn.³⁶ Van Seters benadrukt de literaire integriteit van het gebed als geheel en de verbondenheid van het gebed met beide thema's. Dat leidt tot de conclusie dat dit verhaal in zijn huidige vorm moet worden toegeschreven aan één auteur die verschillend traditioneel materiaal met elkaar verweefde.³⁷ Ook de verschillende literaire verbanden

²⁹ P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, (Waco: Word Books Publisher, 1982), 124

³⁰ Ibid., 125-126

³¹ D. Frankel, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, (Leiden: Brill, 2002), 21-26

³² Ibid., 21

³³ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 228

³⁴ V. Fritz, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten*, MTS 7, (Marburg: Marburg, 1970), 16-18

³⁵ L. Schmidt, 'Mose, die 70 Ältesten und die Propheten in Numeri 11 und 12', in: *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch*, (New York/Berlin: Walter de Gruyter, 1998), 251-279

³⁶ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 227

³⁷ Ibid., 229

in het geheel van de tekst wijzen op een enkele auteur van het huidige verhaal. Ook Van Seters wijst de tekst toe aan J, maar dateert deze, in tegenstelling tot wat algemeen wordt aangenomen, in of na de ballingschap. Vanuit deze datering kan Van Seters ook het idee van een oorspronkelijk positief verhaal over Gods voorziening in de woestijn afwijzen. De zogenaamde ‘positieve taal’ kan heel goed verklaard worden als een ironisch gebruik van de “language of salvation prophecy as reflected in Second Isaiah”³⁸. Op literair vlak voorkomt dit problemen. Er zou namelijk onnodig veel tekstmateriaal geëlimineerd moeten worden om een oorspronkelijk positief verhaal te krijgen.

Dat het murmureringsverhaal van Numeri 11 van oorsprong negatief is, werd reeds op andere gronden verdedigd door Brevard S. Childs. Op grond van literaire observaties komt Childs tot de conclusie dat er vanaf het begin twee tradities in omloop moeten zijn geweest: één over goddelijke voorziening in de woestijn en één over Gods straf over Israëls ongehoorzaamheid. Het murmureren is volgens Childs van meet af aan deel geweest van de tradities. Dat sluit niet uit, dat dit murmureren ook een terechte klacht van het volk op grond van een reële nood in de woestijn kon bevatten, waarin God daarom genadig voorzag.³⁹

Murmureringsverhalen

Bovenstaande benaderingen van Numeri 11 moeten gezien worden tegen de achtergrond van het genre van de murmureringsverhalen waar Numeri 11:4-35 deel van uitmaakt. De murmureringstradities zijn een reeks verhalen in Exodus en Numeri die zich, grof gezegd, kenmerken door het volk dat in de woestijn klaagt over gebrek aan essentiële benodigdheden. Meestal wordt hun klacht vergezeld door een verwijzing naar Egypte, waar alles zoveel beter was.

Frankel geeft een goede en bondige introductie op de thematiek en problematiek van de murmureringsverhalen. In de niet-narratieve teksten komt zowel positieve als negatieve beeldvorming over de woestijntijd voor (vgl. o.a.: Hos. 2:13 en Jer. 2:2-3 met Deut. 1, 9, 10 en Ez. 20:10). In de exegese van de murmureringsverhalen is men er altijd op gericht geweest deze tegenstelling te verklaren. Over het algemeen is de kwestie opgelost door een ontwikkeling in de murmureringstradities te veronderstellen. In de vroege tradities werd Israël positief neergezet, in de latere negatief. Het gehele murmureringsmotief wordt dan gezien als traditiehistorisch van secundaire aard. De stereotype formuleringen en structuur van het murmureringsmotief duiden op een vrij late ontwikkeling.⁴⁰ Toen de verhalen over Gods hulp in de wildernis zich ontwikkelden tot verhalen over het opstandige volk Israël werd ook het thema van het Mozaïsch leiderschap en de opstand daartegen met het motief verbonden.⁴¹ Zo werd het motief al breder verspreid.

Tegelijk werd daarmee het genre van de ‘murmureringsverhalen’ ook moeilijker te definiëren. Verscheidene verhalen van rebellie, zoals de kwestie met het gouden kalf en de opstand bij Baäl Peor, bevatten verschillende karakteristieke elementen uit het murmureringsgenre, terwijl er ook behoorlijke verschillen zijn aan te wijzen. Verscheidene auteurs merken daarbij op dat het murmureringsgenre niet beperkt kan worden tot de woestijntraditie, maar ook in de nabije context van de woestijntradities

³⁸ Ibid., 232

³⁹ B. S. Childs, *Exodus. A Commentary*, OTL, (London: SCM Press Ltd, 1974), 254-264

⁴⁰ D. Frankel, *The Murmuring Stories of the Priestly School*, 11ff

⁴¹ B. S. Childs, *Exodus*, 260-262

voorkomt.⁴² Er is dus geen consensus welke verhalen tot de murmureringsverhalen behoren. In het tekstcorpus dat betrekking heeft op de woestijnreis van de Israëlieten kunnen zo'n 14-tal opstanden worden geïdentificeerd.⁴³ De interpretatie van de murmureringsverhalen blijkt een belangrijke factor te zijn op grond waarvan een verhaal tot de murmureringsverhalen wordt gerekend. Andrew C. Tunyogi neemt Exodus 2:23 op in zijn opsomming van de murmureringsverhalen, evenals Leviticus 10. Exodus 15 rekent hij weer niet mee. In zijn opsomming zijn ook de zondige daden van Exodus 32 en Numeri 25 opgenomen.⁴⁴ Coats analyseert het thema van het 'murmureren' van het volk in de woestijn allereerst taalkundig. Exodus 5 en Numeri 12 rekent hij daarom niet tot de murmureringsverhalen. De hier gebruikte terminologie en ontstaansgeschiedenis wijzen niet op een murmuringstraditie. Coats rekent Exodus 5:22-6:1 niet tot de murmureringsverhalen omdat deze wat betreft de context buiten de woestijntraditie valt en omdat deze perikop geen aanklacht tegen de taak van Mozes bevat. Ook Numeri 12 bevat geen opstand tegen Mozes' autoriteit en de gebruikte terminologie wijst niet eenduidig op een murmureringsverhaal. Ook Exodus 32 en Numeri 25 hebben naar zijn mening niet het 'murmureren' in eigenlijke zin tot thema. Numeri 11 behoort, als parallel van Exodus 16, wel tot de murmureringsverhalen, hoewel het eigenlijke woord *lun* (murmureren) hier niet wordt gebruikt. Pierre Buis analyseert de opbouw van de murmureringsverhalen, maar laat Numeri 11:1-3 en 25 buiten beschouwing.⁴⁵ Hij geeft hier verder geen redenen voor. Buis interpreteert de murmureringsverhalen als vorm van een rechtsgeding tussen meerdere partijen. Vanuit deze interpretatie is wel duidelijk dat dit motief van de *rib*, de rechtzaak, in Numeri 25 moeilijk terug te vinden is, omdat het volk hier in het geheel niet klagend aan het woord komt. Lee laat zonder verdere verklaring Exodus 32 weg. Hij neemt Numeri 11:1-3 wel op. Hij wijst wel op de belangrijke functie van Numeri 11:1-3 als basispatroon voor de opstanden die volgen. Als een van de weinigen rekent hij ook Leviticus 10:1-7 tot de murmureringsverhalen.⁴⁶

Over de oorsprong en de functie van de murmureringsverhalen bestaat geen consensus. De functie van de murmureringsverhalen hangt nauw samen met de datering van het murmureringsmotief. Coats ziet de ontwikkeling van het murmureringsmotief gelegen in de cultus van Jeruzalem aan het begin van het verdeelde koninkrijk. De murmureringsverhalen komen literair gezien tot een climax in Numeri 13-14. Uiteindelijk overleeft alleen iemand uit de stam van Juda de woestijnreis. Dit wijst op een polemiekt tegen het Noordrijk. Het murmureringsmotief is dus te verstaan als polemiekt tegen het Noordrijk. De verhalen van voorziening vormden het basismateriaal waarin de polemiekt verwerkt werd. De verhalen van dorst en honger in de woestijn werden bewerkt en de focus verschoof naar het zondige klagen van de Israëlieten en hun verlangen van terugkeer naar Egypte. Daarbij ging de opstand tegen de leiders die het volk uit Egypte leidden een vast element van de murmuringstradities vormen. Coats wijst op een mogelijke latere (na-)exilische uitbreiding van het murmureringsmotief als verklaring van de ballingschap.

⁴² Zie bv.: J. Van Seters, *The Life of Moses*, 168 met een verwijzing naar Exodus 5 en 14

⁴³ Ex. 5:20-6:1 / Ex. 14:10-31 / Ex. 15:22-25 / Ex. 16:1-31 / Ex. 17:1-7 / Ex. 32:1-35 / Num. 11:1-3 / Num. 11:4-35 / Num. 12 / Num. 14:2-40 / Num. 16 / Num. 20:1-13 / Num. 21:4-9 / Num. 25

⁴⁴ A. C. Tunyogi, 'The Rebellions of Israel', in: *JBL* 81, (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1962), 385-390

⁴⁵ P. Buis, 'Les Conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres', in: *VT* 28, (Leiden: Brill, 1978), 257-270

⁴⁶ W. W. Lee, *Punishment and Forgiveness*, 213

De verwijzing naar de migratie uit Egypte in de murmuringsverhalen wordt ook door Buis gezien en uitgewerkt. Hij stelt dat de opstanden functioneren als opwaardering van de migratie. Het gaat in de opstanden namelijk altijd om een afbreken van de autoriteit van Mozes. Maar hierachter zit een dieper motief. De persoon van Mozes representeert de wil om naar het beloofde land te trekken. Mozes staat voor de positieve interpretatie en legitimatie van de woestijnreis. Door de opstanden van het volk tegen Mozes wordt de woestijnreis telkens ter discussie gesteld. God echter, bevestigt de autoriteit van Mozes keer op keer. Zo fungeren de opstanden als opwaardering van de migratie. Buis gaat verder niet in op een oorsprong van het murmuringsmotief in het Noordrijk of Zuidrijk.

Tunyogi gaat daar wel op in. Volgens Tunyogi is het murmuringsmotief afkomstig van Jahwisten uit het Noordrijk. Deze Jahwisten, die vanaf de tijd van Elia gedateerd moeten worden, geven een verklaring voor Israëls ontrouw aan JHWH. De murmuringsverhalen vormen een waarschuwing voor het volk. De periode van de exodus en de wildernistijd vormen de *exemplar history* van Israël als natie.⁴⁷

Van Seters komt vanuit een nauwkeurige literaire analyse tot een andere datering. Hij wijst erop hoe de verhalen grote overeenkomsten vertonen met en tegelijkertijd een uitbreiding vormen van het Deuteronomistische materiaal. Anderzijds blijkt uit de teksten ook grote verwantschap met de profetische traditie, met name die van Jeremia. Vooral in Numeri 11 is deze verwantschap tussen Mozes en Jeremia erg duidelijk. De murmuringsverhalen worden door Van Seters grotendeels toegeschreven aan een J tijdens/na de ballingschap.⁴⁸

Structuren en context

In de literatuur is er ook aandacht voor een meer literaire benadering van de murmuringsverhalen. Het valt op, dat de op het eerste oog zo gelijkende opstanden, tot zo'n verschillend resultaat leiden. In de murmuringsverhalen in Exodus voorziet God en luistert hij naar de klacht van het volk. Zelfs in Exodus 32 wordt er nog geen vermelding gemaakt van grote aantallen doden die vallen door het toedoen van JHWH. Rondom de opstanden na het gouden kalf hangt echter een sfeer van toorn en straf. Deze sfeer van toorn lijkt aan te sluiten bij de toorn zoals die voor het eerst ontbrandde in Exodus 33. De opstanden van het volk en zijn leiders leiden in Numeri vaak (maar niet altijd) tot zware, dodelijke straffen. De bovenstaande traditiehistorische verklaringen hebben moeite hier een verklaring voor te geven.

Childs heeft in zijn boek *Exodus* geprobeerd de verschillen in kaart te brengen door een analyse van de opbouw van de murmuringsverhalen te geven.⁴⁹ Omdat er in de niet-narratieve teksten zowel positieve als negatieve weergaven van de woestijntijd te vinden zijn, gaat Childs uit van twee oorspronkelijk verschillende tradities. Ook de doubletten in de murmuringsverhalen wijzen volgens hem hierop. Hij maakt een onderscheid tussen gegronde opstanden (het volk verkeert in nood), en ongegronde opstanden (geen noodsituatie aanwezig). Het eerste leidt tot hulp, het tweede tot straf. Interessant is dat Childs wijst op de rol van Mozes in het geheel. In de eerste is hij de middelaar die de wens overbrengt, in de tweede de voorbidder die probeert de straf te verminderen. Al in een vroeg, nog mondeling stadium werden de twee patronen al meer met elkaar verweven. Later werden, in de redactie van de verhalen, ook de tradities

⁴⁷ A. C. Tunyogi, 'The Rebellions of Israel', 388

⁴⁸ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 165-175, 457-468

⁴⁹ B. S. Childs, *Exodus*, 258-259

betreffende Mozes' leiderschap samengevoegd met de murmuringstradities. Hoewel de indeling en analyse van Childs van de opstanden grof en algemeen van aard is, is zij wel bruikbaar. Ze geeft een goede aanzet voor een verdere analyse van de structuur van de murmureringsverhalen. De scheiding tussen patroon 1 en patroon 2 wordt volgens Childs gevormd door de episode met het gouden kalf. Waarom de overgang precies hier ligt, en wat de verhouding van het incident met Israëls klagen na het gouden kalf is, wordt niet uitvoerig uitgewerkt. Childs stelt alleen dat we daarna de ongegronde opstanden die Gods toorn oproepen tegenkomen.

Buis bracht een verfijning aan in de analyse van Childs door gedetailleerder te kijken naar de opbouw van de murmureringsverhalen.⁵⁰ Hij onderscheidt uiteindelijk 3 schema's.⁵¹ De sleutel voor het goed interpreteren van de opstanden is het beeld van een 'rechtsgeding': 2 partijen (het volk en Mozes) leggen hun geschil voor aan een neutrale partij (JHWH). Vanuit deze benadering is het niet verwonderlijk dat Buis de opstand van Numeri 25 weglaat. Er is in Numeri 25 geen sprake van een 'klacht' van het volk, en de figuur van Mozes ontbreekt. Buis schenkt geen aandacht aan het verschil in Gods reactie op de klachten van het volk. Hij wijst er juist op dat het gemeenschappelijke in al Gods reacties is, dat zij de autoriteit van Mozes onderbouwen. De vraag waarom God in Numeri wel straft en in Exodus niet, wordt daarmee niet beantwoord. Niet alleen in Buis, maar in alle literatuur valt het op hoe sterk de nadruk ligt op het opstandige volk en niet op de wijze waarop God reageert op het volk. De suggestie die Childs deed, dat de context mogelijk een belangrijke rol daarin speelt, wordt nauwelijks uitgewerkt.

Iemand die dit wel oppakt is Budd.⁵² Hij pakt met name de suggestie op van het belang van het gebeuren op de Sinaï. Net als Childs stelt hij dat de verhalen voor en na de Sinaï van elkaar verschillen wat betreft structuur en inhoud. De rol van Mozes verandert daarmee. Vóór de Sinaï is Mozes de grote volksleider, na de Sinaï de voorbidder. Nog meer dan Childs wijst hij op de verandering van de situatie van het volk die met het gebeuren op de Sinaï plaatsvond: "Since God has revealed himself in a new way at Sinai such fears and doubts are not longer warranted"⁵³. Budd wijst dan ook in de analyse van Numeri 11 op het belang van de positionering van de perikoop na de Sinaï. Mozes krijgt in deze tradities een al crucialere rol, die tot uiting komt in de voorbede die hij doet voor het volk.⁵⁴ Budd merkt tenslotte op hoe Numeri 11 aansluit bij de thematiek van Exodus 32 en 33.

In dit verband dient ook de constatering van Erhard Blum vermelding.⁵⁵ Hij houdt de verhalen uit Exodus 33 en Numeri 11 ook nauw samen. Hij doet dit niet alleen op grond van traditiehistorische overwegingen. Interessant is vooral, hoe hij het literaire verloop van de voorbede in Numeri 11 vergelijkt met het verloop in Exodus 33, waarbij de rollen omgekeerd lijken. In Exodus 33 moest Mozes iets doen om de reis naar het beloofde land niet vroegtijdig tot een einde te laten komen, in Numeri 11 moet God iets doen om ditzelfde te voorkomen.

Lee vraagt expliciet naar de redenen achter de zware straffen in Numeri (t.o.v. Exodus). Daarbij is volgens hem de context die het boek Numeri biedt van doorslaggevende betekenis. Volgens hem wijzen de zware straffen in Numeri expliciet

⁵⁰ P. Buis, 'Les Conflits entre Moïse et Israël', 257-270

⁵¹ Zie voor deze schema's: *ibid.*

⁵² P. J. Budd, *Numbers*, 118-122

⁵³ *Ibid.*, 120

⁵⁴ *Ibid.*, 129-131

⁵⁵ E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990), 82

op de conceptuele structuur van Numeri: Israëls falen het beloofde land in te trekken.⁵⁶ Hij richt zich in zijn boek op Numeri 10:11 - Numeri 36. Binnen dit tekstgedeelte worden alleen de eerste 4 opstanden (Num. 11-14) als een serie opstanden geanalyseerd. Zij representeren het wantrouwen van Israël in Gods belofte en vormen daarmee de opmaat voor de grootste opstand van Israël in Numeri 14, waarin zij daadwerkelijk weigeren het beloofde land in te trekken. Na hoofdstuk 14 fungeren de opstanden als uitvoering van Gods straf die aangekondigd was in hoofdstuk 14: de dood van de exodus-generatie. Na hoofdstuk 21 vallen de opstanden onder het hoofdthema *forgiveness*. Hoewel het hoofdthema van het boek Numeri de vergeving van God is, karakteriseren de opstanden het volk als nog immer opstandig. Hoewel Lee dus begint met de vraag waarom GóD voor en na de Sinai anders reageert, richt ook hij zich in zijn analyse voornamelijk op de rol van het vólk in de opstanden. Voor Lee is de belangrijkste functie van de opstanden de weergave van het karakter van het volk.

Een nog niet genoemde schrijfster met een geheel andere benadering is Mary Douglas.⁵⁷ Zij neemt de canonieke vorm van Numeri als uitgangspunt. Zij wijst op de centrale functie van het *doctrine of defilement*. Het wezen van de levende God JHWH kenmerkt zich door een aantal taboes. Het naderen van het heiligdom, lichamelijke verontreiniging, afgoderij, liegen, bedriegen, een vals getuigenis geven en bloedvergieten zijn allen taboes van JHWH.⁵⁸ Wanneer de taboes worden nageleefd, is het volk rein en afgescheiden voor JHWH. Zij leeft in vrede en voorspoed. Wanneer de taboes echter overtreden worden, is het volk onrein. De kracht van het taboe wordt hierdoor automatisch ontketend en betekent een ramp of plaag voor het volk. De openingshoofdstukken benadrukken het taboe op het naderen van het heiligdom. De dreiging van de dood die hiermee samenhangt, wordt driemaal herhaald. Numeri 16 en 17 sluiten aan op deze dreiging uit de eerste hoofdstukken. Zo wordt de opstand en straf uit Numeri 16 en 17 verklaard vanuit het *doctrine of defilement*. Met betrekking tot Numeri 10:11-14:45 wijst Douglas wel op het *doom-laden* karakter. De perikopen zijn “full of divine anger and violence against the people”⁵⁹. De samenhang hiervan met het taboe systeem wordt door het boek wel verondersteld, maar door Douglas niet expliciet uitgelegd. De opstanden vanaf Numeri 20:1-26 worden gekenmerkt door een sfeer van goddelijke vergeving: “For Israel, the curse is matched with subsequent blessing and the destruction is turned against her enemies”. De reden hiervan blijft onduidelijk.

Mozes, leiderschap en profetie

De murmureringstradities worden vaak geïnterpreteerd als opstanden tegen Mozes' leiderschap (o.a. Coats, Buis, Van Seters). Veel exegeten zien Mozes' leiderschap dan ook als een belangrijk thema in Numeri 11. Het gebed van Mozes en de passage over de oudsten lijken Mozes' leiderschap centraal te stellen. De exegeten verschillen van mening of leiderschap dan wel profetie het (hoofd)thema van Numeri 11 is.

Allereerst speelt het thema ‘leiderschap’ een rol in Numeri 11 door het gebed van Mozes. In deze klacht van Mozes lijkt de ‘opstands’-thematiek die in veel murmureringsverhalen voorkomt ook een rol te spelen in Numeri 11. In de exegese van

⁵⁶ W. W. Lee, *Punishment and Forgiveness*, 213-214

⁵⁷ M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, (New York: Oxford University Press Inc., 1993)

⁵⁸ Ibid., 23ff, 152ff

⁵⁹ Ibid., 188

Numeri 11 wordt vaak nadruk gelegd op vers 13.⁶⁰ Dit vers maakt duidelijk dat het wenen van het volk tegen Mozes' gericht was. Zonder dit vers is de motivatie voor Mozes' klacht, aldus Van Seters, afwezig en verwarrend.⁶¹ Het gebed van Mozes wordt dus geanalyseerd als een klacht van Mozes over het volk. Het volk weent en komt in opstand tegen Mozes. Mozes wil het leiderschap vervolgens niet langer voortzetten. De opstand tegen Mozes' leiderschap vormt dan de aanleiding voor een redactor om het verhaal van de oudsten te verweven met dit murmureringsverhaal.⁶² Deze diachrone benadering legt dus een specifiek verband tussen het verhaal over de kwakkels en dat over de oudsten. Deze diachrone benadering heeft echter tot nadeel dat het gebed van Mozes over twee oorspronkelijk verschillende verhalen wordt opgedeeld. Als gevolg wordt het gebed niet als geheel geanalyseerd. De samenhang en dynamiek van het gehele gebed, Gods antwoord en de rest van de perikoop krijgt daardoor betrekkelijk weinig aandacht.

Benjamin D. Sommer stelt dat profetie het dominerende thema van Numeri 11 en 12 is.⁶³ Hij onderscheidt een verhaal dat hij titelt *Moses, the people, the plague* (vv. 4-15, 18-24a, 31-35) en *Moses, the elders, prophecy* (vv. 16-17, 24b-30). Een profeet heeft een tweeledige taak: God representeren bij het volk, en het volk verdedigen tegenover God. Sommer laat zien hoe beide verhalen tezamen functioneren. In het eerste verhaal wordt Mozes negatief, als antiprofeet getekend. Hij is het volk zat. Sommer concludeert vervolgens dat, hoe je het gebed van Mozes ook exegetiseert, het altijd het beeld van een antiprofeet oproept.⁶⁴ Mozes is vol zelfmedelijden, egocentrisch, doet geen voorbede, is niet nederig, veracht het volk. En dat alles, terwijl het volk niet eens in opstand kwam tegen Mozes! Zij weenden in zichzelf, en van een levensbedreigende situatie is geen sprake.⁶⁵ Zo werpt het gebed van Mozes een uiterst negatief beeld van Mozes op: Mozes haat het volk, en sterft nog liever dan voor het volk te blijven zorgen. In het tweede verhaal komt Mozes naar voren als de onzelfzuchtige leider van het volk die nederig zijn geest deelt met anderen.⁶⁶ Door beide verhalen naast elkaar te plaatsen fungeert de perikoop als een caleidoscoop die telkens ander licht laat vallen op het thema van Mozes' leiderschap.⁶⁷

David Jobling en Jacob Milgrom wijzen op de overeenkomst in thematieken tussen Numeri 11 en 12 (leiderschap van Mozes en profetisme).⁶⁸ Beide artikelen concluderen dat Numeri 11 en 12 focussen op het leiderschap van Mozes. Milgrom richt zich op een beschrijving van de opbouw van de perikoop Numeri 11:4-35.⁶⁹ Hij vergelijkt deze met de opbouw van de opstanden van Numeri 11:1-3 en Numeri 12. Numeri 11:1-3 en Numeri 12 volgen eenzelfde patroon, waarvan Numeri 11:4-35

⁶⁰ Zie bv.: P. J. Budd, *Numbers*, 129-130

⁶¹ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 228

⁶² P. J. Budd, *Numbers*, 129-130

⁶³ B. J. Sommer, 'Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 11', in: *JBL* 114, (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1999), 601-624

⁶⁴ *Ibid.*, 612-613

⁶⁵ *Ibid.*, 613

⁶⁶ *Ibid.*, 609-611

⁶⁷ *Ibid.*, 624

⁶⁸ J. Milgrom, 'The Structures of Numbers: Chapters 11-12 and 13-14 and their redaction. Preliminary Groupings', in: J. Neusner (ed.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 49-61; D. Jobling, 'A Structural Analysis of Numbers 11-12', in: *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*, JSOTsuppl. 7, (Sheffield: University of Sheffield, 1978), 26-62

⁶⁹ J. Milgrom, 'The Structures of Numbers: Chapters 11-12 and 13-14', 49-61

afwijkt: “Instead of interceding, Moses adds his complaint”⁷⁰. Milgrom concludeert: “This pericope stands out alone”⁷¹. Milgrom besteedt ook aandacht aan het tweede gebed van Mozes: de verzen 11-15 worden gevolgd door een gebed in de verzen 21-22. Mozes’ eigen klacht in 11-15 veronderstelt (vv. 11-13) dat Mozes hulp van God verwachtte. Als die hulp vervolgens komt, twijfelt Mozes aan Gods kracht (vv. 21-22). De fout van Mozes is daarmee tweevoudig: Mozes staat niet op de bres voor het volk en hij vertrouwt niet op Gods kracht. Als gevolg moet niet alleen het volk, maar ook Mozes gestraft worden. Dit is de reden dat het eerste verhaal over de kwakkels is uitgebreid met het verhaal over de oudsten. Dit verhaal fungeert namelijk als straf voor Mozes.⁷²

Joblings artikel kenmerkt zich door aandacht voor de details van het verhaal.⁷³ Daarmee probeert hij om niet alleen het oppervlakkige verloop van de gebeurtenissen in de perikoop te beschrijven, maar ook de onderliggende mechanismen bloot te leggen. Hij wil analyseren welke waarden en concepten er in de perikoop gecommuniceerd worden. Ook volgens Jobling staat de autoriteit van Mozes centraal in Numeri 11 en 12.⁷⁴ Toch is zijn insteek weer anders. Jobling wijst erop dat het in vers 13 slechts om Mozes’ interpretatie van de klacht van het volk gaat. Dit is mogelijk een foute interpretatie van Mozes.⁷⁵ Lettende op vers 10 moet gezegd worden, dat er in deze perikoop misschien wel helemaal geen sprake is van opstand tegen Mozes. Mozes vangt hun gewezen slechts op. Mozes’ autoriteit is ditmaal niet in het geding omdat het volk hem aanklaagt, maar omdat Mozes zelf klaagt over zijn eenhoofdige leiderschap en hulp wil. Door het verhaal van de verdeling van zijn geest en de tijdelijkheid van de profetie van de 70 oudsten wordt Mozes’ autoriteit echter juist bevestigd.⁷⁶ Dit wordt in Numeri 12 ook naar de andere leiders toe nog eens extra duidelijk gemaakt. Daaruit blijkt ook dat de positie van profeet een lagere positie is dan die van Mozes als volkleider.⁷⁷

Minder synchroon in zijn analyse is Blum die het thema van Mozes en profetie vanuit een traditiehistorisch perspectief behandelt.⁷⁸ Blum verdedigt in zijn boek dat Exodus en Numeri uit een voor-priesterlijke D-compositie (KD) en een priesterlijke compositie bestaan (KP). De D-compositie omvat de teksten rondom de plagen in Egypte (Ex. 1-14), een groot deel van het Sinaï-complex, Exodus 33, 34, Numeri 11, 12 en Deuteronomium 31:14f, 23-34:10(-12). Exodus 33-34 en Numeri 11-12 en Deuteronomium 31 kenmerken zich in het bijzonder door de ontmoetingstent, Gods nederdalen, Mozes’ intieme omgang met God, het thema van de profetie en Jozua.⁷⁹ Deze compositie veronderstelt Deuteronomium. Daarom dateert Blum deze teksten in een tijd na het tot stand komen van Deuteronomium. Verder vertonen de teksten van onder andere Numeri 11 verwantschappen met het thema van de profetie. Daarom dateert hij D in de vroeg na-exilische tijd. Numeri 11 laat zich aldus Blum niet anders verstaan als een uiteenzetting met profetie als een tegenwoordig en potentieel

⁷⁰ Ibid., 50

⁷¹ Ibid., 50-51

⁷² Ibid.

⁷³ D. Jobling, ‘A Structural Analysis of Numbers 11-12’, 26-62

⁷⁴ Ibid., 37

⁷⁵ Ibid., 30

⁷⁶ Ibid., 32

⁷⁷ Ibid., 36-37

⁷⁸ E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*

⁷⁹ Ibid., 76

concurrerend fenomeen.⁸⁰ Mozes en de profetie vormen in de perikoop van Numeri 11 een tegenwicht voor elkaar.⁸¹ Numeri 11 vormt een legitimering van de extatische profetie waarvan de oorsprong al bij de Sinaï wordt gelegd. De uitroep van Mozes dat ‘toch het hele volk profeteerde’ sluit aan bij teksten die we tegenkomen in Ezechiël 39:29 en Joël 3. Tegelijk wordt de profetie begrensd, doordat profetie aan de Thora (i.e. aan Mozes) wordt gebonden. Het gaat namelijk om een profetie die het gevolg is van de een verdeling van de geest van Mozes.⁸² In Numeri 12 wordt vervolgens het verschil tussen Mozes en profetie duidelijk. Profetie is een vorm van gebroken openbaring terwijl God met Mozes onbemiddeld sprak.

Ook Schmidt is van mening dat een datering van de tekst van uiterst belang is voor de betekenis van de verdeling van Mozes’ geest.⁸³ Hij ziet de verzen 26-29 als een latere toevoeging die de betekenis van de verdeling van de geest niet mogen bepalen.⁸⁴ De verdeling van de geest moet gezien worden als antwoord van God op Mozes’ klacht (vv. 11-15). De verdeling van de geest is dus literair dat, waardoor de oudsten delen in het leiderschap over Israël. Naar analogie van 1 Samuël 10 moet de extase gezien worden als een teken van het feit dat de oudsten de geest van Mozes ontvangen. Het ontvangen van de geest maakt hen echter niet tot profeten, maar maakt hen geschikt als leiders (vgl. 1 Sam. 16:13, Jes. 1:2).⁸⁵ Numeri 11 is daarbij afhankelijk van Exodus 18 en verbreedt de juridische taakverdeling die daar plaatsvindt tot een algemene taakverdeling. Daarmee worden de oudsten tot soort algemeen politiek leiders naast Mozes. De positie van Mozes als profeet wordt daarmee niet aangetast. De latere invoeging (eindredactie Pentateuch) van de figuren van Eldad en Medad bevestigen dat de profetie onafhankelijk van Mozes is. Ook het volk kan in een directe relatie tot God staan. In Numeri 12 blijft Mozes degene die met God spreekt van aangezicht tot aangezicht. Zijn positie is onaangetast en gaat boven profetie uit.

Ook Van Seters is de mening toegedaan dat het in Numeri 11 allerm minst om de legitimering van profetie gaat. Het gaat niet om de legitimering van een extatische of primitieve vorm van profetie. Van Seters verwijst naar 2 Koningen 2 en 1 Samuël 10 om aan te geven dat extatische profetie ook op de inauguratie van een bestuurlijke autoriteit kan duiden. Dat is waar volgens hem in Numeri 11 sprake van is. Hij verbindt Numeri 11 nog veel sterker dan Schmidt aan het parallelverhaal in Exodus 18. Exodus 18 moet eenzelfde J auteur worden toegeschreven als Numeri 11. In Numeri 11 gaat het om administratieve taakverdeling gaat, in Exodus 18 om een rechterlijke taakverdeling. Exodus 18 en Numeri 11 vormen samen een uitwerking van Deuteronomium 1. Exodus 18 stond volgens Van Seters oorspronkelijk dan ook na de Sinaï verhalen en daarmee vlak voor Numeri 11.⁸⁶

⁸⁰ Ibid., 195-196

⁸¹ Ibid., 80

⁸² Ibid., 195-196

⁸³ L. Schmidt, ‘Mose, die 70 Ältesten und die Propheten in Numeri 11 und 12’, 251

⁸⁴ Ibid., 256

⁸⁵ Ibid., 260

⁸⁶ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 208-219

Gods antwoord

JHWHs antwoord in Numeri 11 heeft zowel betrekking op Mozes' klacht als op de klacht van het volk. Beide antwoorden zijn in eerste instantie ambigue te noemen: Het is niet zonder meer duidelijk of God straft of helpt. Verschillende exegeten zien de overvloed aan kwakkels direct als een straf, anderen zien er Gods genadige overvloed in. Volgens Coats is de frase 'tot walging' een toevoeging aan het oorspronkelijke positieve verhaal, om aan de genadige overvloed aan kwakkels die God geeft een negatieve betekenis te geven.⁸⁷ Ook Budd ziet zondermeer een negatieve klank in de frase 'tot walging'.⁸⁸ Jobling stelt echter dat de frase 'tot walging' slechts duidt op de overvloedige voorziening die God gaat geven. Deze kwakkels zijn anderzijds niet bedoeld om door het volk gegeten te worden, maar dienen als machtsbewijs aan Mozes. In ieder geval wordt het volk met de kwakkels uiteindelijk niet gestraft.⁸⁹

Ook wat betreft Gods antwoord aan Mozes zijn de meningen verdeeld. De betekenis van de verdeling van de geest is niet zonder meer duidelijk. Hierboven is daar al het nodige over gezegd. De vraag staat nog in hoeverre Gods woorden een werkelijk antwoord voor Mozes vormen. God belooft Mozes de verdeling van zijn geest over de 70 oudsten. Was dit het antwoord waar Mozes om vroeg? Waarom zullen zij profeteren? Is dat hetzelfde als het leiderschap van Mozes? Waarom profeteren ze dan maar tijdelijk?

Sommer pleit ervoor om Gods reactie als straf te zien. God verdeelt de geest van Mozes immers. Als Mozes' geest over de oudsten verdeeld wordt, heeft Mozes minder.⁹⁰ Wat betreft de reden voor de afname van de geest, sluit Sommer aan bij Milgrom: omdat Mozes geen voorbede voor het volk doet en daarna ook nog eens aan Gods kracht twijfelt, wordt Mozes door God gestraft met de afname van zijn geest.

Anderen, zoals Jobling, zien in de verdeling van de geest een vorm van hulp aan Mozes (zie ook hierboven: Schmidt, Van Seters in vergelijking met Ex. 18).⁹¹ Jobling wijst verder op het bedrieglijke aspect van Gods antwoorden: In Gods antwoord aan zowel het volk als aan Mozes lijkt God in eerste instantie hun wensen te vervullen. Echter, de opstandigen weten niet wat Gods plan werkelijk is. God is niet werkelijk van plan vlees te geven: Nog voor het volk het vlees kan eten, breekt er een plaag los. Mozes krijgt niet werkelijk hulp: Het profeteren van de oudsten stopt, nog voor zij Mozes kunnen helpen in het dragen van de last van het volk.⁹² Zo handelt God bedrieglijk als reactie op het volk dat verleid en bedrogen werd door het gehunker van het gepeupel (v. 4) en als reactie op Mozes die tot klagen verleid werd door het wenen van het volk (v. 10a). Uiteindelijk straft God slechts diegenen die de verleiding startten, niet degenen die verleid werden. Juist door zijn reactie wil God de waarheid aan het licht brengen. De verleiding wordt opgeheven: De aanstichters sterven (vv. 33-35) nog voor het volk de kwakkels kan eten.⁹³ Ook de juiste positie van Mozes wordt aan het licht gebracht: Juist in Gods opdracht aan Mozes om de oudsten te verzamelen, wordt Mozes' autoriteit bevestigd.⁹⁴ Een andere fout die uit de weg geruimd wordt, is Mozes' veronderstelling dat het volk tot hem klaagde. Mozes dacht dat hij verantwoordelijk was

⁸⁷ G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 108

⁸⁸ P. J. Budd, *Numbers*, 128-129

⁸⁹ D. Jobling, 'A structural Analysis of Numers 11-12', 30-31

⁹⁰ B. J. Sommer, 'Reflecting on Moses: The Redaction of Numers 11', 616

⁹¹ D. Jobling, 'A structural Analysis of Numers 11-12', 31

⁹² *Ibid.*, 30-31, 40-41

⁹³ *Ibid.*, 40

⁹⁴ *Ibid.*, 31-32

om het volk van vlees te voorzien. God maakt duidelijk dat het volk in werkelijkheid tot hem klaagde. God neemt dan ook de verantwoordelijkheid op zich om in meer dan genoeg vlees te voorzien. Dat God het volk kwakkels geeft, moet voornamelijk als een machtsbewijs aan Mozes worden opgevat.⁹⁵

Milgrom gaat ook in op dit bedrieglijke aspect van Gods handelen. Mozes' macht neemt uiteindelijk niet werkelijk af, en ook het vlees is geen werkelijk hemels voedsel (het komt in werkelijkheid van de zee).⁹⁶ Verder merkt Milgrom op dat Gods straf aan het volk een passend antwoord is: Zij klagen over hun dorre ziel (hun 'dode leven') en krijgen als antwoord daarop de dodelijke kwakkels. Zoals Milgrom het zegt: "The punishment fits the crime"⁹⁷.

Klacht, redding en voorbede

Het motief van het klagende volk in de woestijn kan benaderd worden vanuit het genre van de murmureringsverhalen, maar er is ook een bredere verkenning van het motief mogelijk. Van Seters wees er al op dat de structuur van klacht en redding niet beperkt is tot de woestijntijd.⁹⁸ Hiermee geeft hij al een aanzet voor een bredere verkenning van het motief. Meerdere auteurs wijzen erop dat de basisstructuur van veel verhalen in de woestijn gevormd wordt door een structuur van klacht en redding die binnen het Oude Testament een bredere basis heeft dan alleen de (oorspronkelijk geheel positieve?) murmuringstradities.⁹⁹

Walter Brueggemann en Clause Westermann laten zien dat de structuur van *rebel and relief* een belangrijk kenmerk van de theologie van het Oude Testament is.¹⁰⁰ Westermann wijst op de centrale plaats die het klagen in de oudtestamentische theologie inneemt, juist vanwege de exodus.¹⁰¹ Dit is niet zozeer vanwege het klagende volk in Exodus, maar vanwege de exodus zelf. De exodus is namelijk het antwoord van God op het klagen van het volk Israël.¹⁰² Klagen in het Oude Testament is daarmee altijd verbonden met de reddende daden van God. In situatie van nood strekt de lijdende mens zich uit naar leven. Daarbij heeft de klacht in zichzelf geen waarde, maar vindt zij haar waarde daarin, dat zij is gericht aan degene die het lijden kan verlichten. Brueggemann en Westermann wijzen op de belangrijke rol van dit patroon in de exodus- en woestijntradities. Zowel Brueggemann als Westermann wijzen erop dat de opstanden van Israël uitstekende voorbeelden zijn van klaagzangen van de mens tot God en een God die omziet naar zijn volk. Brueggemann verwijst daarvoor specifiek naar Numeri 11:4-6 als goed voorbeeld van "the basic structure of lament and divine response"¹⁰³. Gods antwoord vindt hij terug in Numeri 11:31. God heeft het klagen van het volk gehoord en voorziet. Het straffende element blijft bij Brueggemann echter geheel (onterecht) onbesproken.

⁹⁵ Ibid., 30

⁹⁶ J. Milgrom, 'The Structures of Numbers: Chapters 11-12 and 13-14', 54-55

⁹⁷ Ibid., 52

⁹⁸ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 170

⁹⁹ e.g.: G. W. Coats, *Moses. Heroic Man, Man of God*, JSOTsuppl 57, (Worcester: Billing & Sons Ltd., 1988), 112-114

¹⁰⁰ C. Westermann, 'The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament', in: *Interpretation* 28, (Virginia: Union Theological Seminary, 1974), 20-38; W. Brueggemann, 'From Hurt to Joy, From Death to Life', in: *Interpretation* 28, (Virginia: Union Theological Seminary, 1974), 3-19

¹⁰¹ C. Westermann, 'The Role of the Lament', 20-38

¹⁰² Ex. 2, vgl. ook W. Brueggemann, 'From Hurt to Joy', 13-14

¹⁰³ W. Brueggemann, 'From Hurt to Joy', 14

Hans H. Schmid stelt dat de murmureringsverhalen een uitbreiding zijn van dit klacht-redding motief en veel overeenkomst vertonen met het Deuteronomistische patroon in Richteren: opstand – straf – hulproep/klacht – redding.¹⁰⁴ Van Seters merkt op dat er juist in Richteren geen sprake is van een tussenpersoon tussen klacht en redding. De murmureringsverhalen bieden dit wel in de persoon van Mozes. Juist de rol van Mozes als voorbidder verdient daarom aandacht.¹⁰⁵ In de klacht-redding structuur, zoals die gebruikelijk is in het Oude Testament, neemt de persoon van Mozes in de woestijntraditie dus een bijzondere plaats in. Het is dan ook maar de vraag of Mozes' klacht in Numeri 11:11-15 zo eenvoudig op één lijn met de klacht van het volk kan worden gezet. Dit gebeurt in de literatuur vaak wel. Het is interessant hoe Van Seters naar de twee patronen van Childs verwijst en beide terug ziet in Numeri 11: De klacht van het volk wordt gevolgd door straf (patroon II) en de klacht van Mozes wordt gevolgd door voorziening (patroon I).¹⁰⁶ Daarbij lijken de klachten dus van gelijke aard en wordt er weinig gedaan met de functie die Mozes (en daarmee zijn gebed) gewoonlijk in de murmureringsverhalen vervult. Volgens Jobling zijn de klacht van het volk en de klacht van Mozes ook vergelijkbaar omdat beide klagen over de 'status quo'.¹⁰⁷ Jobling zegt: "The aim of the counter programs is the diversification of what in the main program is in unity"¹⁰⁸. Daar bedoelt Jobling mee, dat het volk niet tevreden is met het dagelijkse manna, maar variatie in haar dieet wil. Evenzo is Mozes niet tevreden met zijn eenhoofdig leiderschap, maar wil andere leiders naast zich zien. Door de klacht van het volk en Mozes als gelijke soorten klachten te behandelen, is het de vraag of voldoende recht wordt gedaan aan de persoon van Mozes en de functie van zijn woorden. Is Mozes' klacht van gelijke aard als die van het volk?

Het schema van klacht-redding wijst ons dus op de positie van Mozes temidden van dit schema. Een analyse vanuit de thematiek van klagen in het Oude Testament geeft ook inzicht in het taalgebruik in de klachten van Numeri 11: De klaagzang laat zien dat het Bijbelse geloof radicaal dialogisch van aard is.¹⁰⁹ Ook in de pijn van het leven heeft Israël met God van doen, en God met Israël. Daarbij is beleefdheid niet nodig: "The faith expressed in the lament is nervy, that honest facing of distress can only be done effectively in dialogue with God who acts in transforming ways"¹¹⁰. Dat stelt het murmureren van het volk in een veel minder negatief daglicht. Aan de andere kant veronderstelt het Gods reddende daad en verklaart zo nog niet de straffende elementen uit Numeri 11. Vaak bevat de klaagzang wat Blank een *promethean element* noemt.¹¹¹ De klager klaagt God aan. Gods wil wordt bevraagd. Tegelijkertijd houdt men wel aan God vast. Oftewel: Men klaagt tot God over God. In de vorm van scherp gestelde 'waarom'-vragen komt dit beschuldigende element het sterkst tot uiting. Dit geeft ook handvaten voor een interpretatie van de radicaliteit van Mozes' gebed en de vrijmoedigheid waarmee hij zich tot God richt. Het gebed met zijn beschuldigende

¹⁰⁴ H. H. Schmid, *Der Sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1976), 61-82

¹⁰⁵ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 171

¹⁰⁶ Ibid., 230

¹⁰⁷ D. Jobling, 'A Structural Analysis of Numbers 11-12', 39-41

¹⁰⁸ Ibid., 39

¹⁰⁹ W. Brueggemann, 'From Hurt to Joy', 4

¹¹⁰ Ibid., 5

¹¹¹ S. H. Blank, 'The Promethean Element in Biblical Prayer', in: *JBL* 72, (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1953), 1-13; Zie ook: W. Brueggemann, 'From Hurt to Joy', 12

waarom-vragen stellen Mozes niet direct in een negatief daglicht. Dergelijke beschuldigingen kunnen heel functioneel zijn.

Van Seters laat vervolgens zien hoe nauw klaagzang en voorbede met elkaar verbonden zijn. Hij wijst op de gelijkenis tussen de rol van Mozes en die van Jeremia. Een opvallende overeenkomst tussen Jeremia en Mozes is dat zij beide zo tot wanhoop gedreven worden, dat zij uiteindelijk een doodswens uitspreken (Jer. 20:14). Beide stellen zij hun goddelijke roeping als profeet ter discussie op grond van hun gebrek aan succes en de problemen die hen omringen.¹¹² Bij Jeremia zien we een onlosmakelijke verbondenheid tussen klaagzang en voorbede. Velen hebben weliswaar opgemerkt dat Mozes geen voorbede doet in Numeri 11¹¹³, maar juist de nauwe overeenkomst tussen klacht en voorbede waar door Van Seters op gewezen wordt, biedt nieuwe openingen om de rol van Mozes in Numeri 11 te bekijken. Interessant is dan ook Exodus 17, waar we ook een nauwe verbinding tussen klacht en voorbede terugzien.

De nauwe verbinding van Numeri 11 met het thema voorbede is niet alleen gebaseerd op de persoon van Mozes. Ook qua vorm vertoont het gebed overeenkomsten met andere gebeden van Mozes die duidelijk wel voorbeden zijn. Michael Widmer, Van Seters en Schmid wijzen allemaal op de literaire overeenkomsten met Exodus 5:22-6:1, 32:11-12 en 33:13.¹¹⁴ Vooral Widmer geeft een uitstekende analyse van de communicatieprincipes in deze gebeden, en vanuit een vergelijking hiermee kan dan ook gekeken worden naar de communicatiestructuur in Numeri 11. Hij bespreekt meerdere benaderingen. Karl Barth stelt dat Mozes voorbede doet op grond van Gods eerder geopenbaarde wil: “Moses’ prayers essentially insist on YHWH’s previous revealed will and purposes and as such he is *a priori* certain of the divine promises and response.”¹¹⁵ Volgens C. R. Seitz is voorbede een vorm *truth-telling*, en is zij effectief “by persistent insistence to YHWH’s prior promises”¹¹⁶. Widmer zelf analyseert nauwkeurig de tekst van Exodus 32-34 en Numeri 13-14 en stelt dan dat God zijn oordelen in Exodus 32 en Numeri 14 afhankelijk heeft gemaakt van Mozes’ instemming. Daarom is Mozes’ voorbede effectief. Dat is ook gelijk het verschil met Exodus 5. Daar betreft het een echte klacht waar God in liefde op reageert, zoals we dat door het hele Oude Testament heen zien.

Wat deze communicatieprincipes betreft doet Dennis T. Olson nog een interessante suggestie in zijn analyse van de klachten van het volk en de daarbij behorende antwoorden van God in Numeri 14.¹¹⁷ Hij stelt dat wanneer het volk klaagt, God op een bepaalde manier altijd ‘omziet’ naar zijn volk. Hij analyseert het klagen van het volk en Gods antwoord in Numeri 14 als volgt. Zij die vertrouwen op God leven, zij die dat niet doen sterven. Echter, de straf die God geeft is niet willekeurig. God geeft het volk precies wat zij verlangde: De mensen riepen “och, of wij in deze woestijn gestorven waren!” (Num. 14:2). JHWH verhoort hun wens. “The people’s sin, then,

¹¹² J. Van Seters, *The Life of Moses*, 171-173

¹¹³ O.a. G. W. Coats, *Moses*, 120

¹¹⁴ M. Widmer, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer. A Study of Exodus 32-34 and Numbers 13-14*, (Tübingen: Mohr Siebeck 2004); J. Van Seters, *The Life of Moses*, 168; L. Schmidt, ‘Mose, die 70 Ältesten und die Propheten in Numeri 11 und 12’, 265

¹¹⁵ In: M. Widmer, *Moses and the Dynamics of Intercessory Prayer*, 10-11

¹¹⁶ In: *Ibid.*, 27ff, 54ff

¹¹⁷ D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Brown Judaic Studies 71, (Chico: Scholars Press, 1985), 147ff

brings to them not only the punishment that they deserve, but also what they had wished upon themselves”¹¹⁸.

¹¹⁸ Ibid., 148

1. Tekstanalyse Numeri 11:4-35

1.0 Vooraf

Dit hoofdstuk bevat een taal- en verhaalanalyse van de tekst van Numeri 11:4-35. Voor de tekstanalyse heb ik mij laten inspireren door de taalkundige methode zoals beschreven door Talstra aangevuld met inzichten van Bal. Talstra begint bij de analyse van de Hebreeuwse grammatica en syntaxis en stelt op grond van deze analyse een structuur van de tekst op. Deze taalanalyse vormt de basis van een retorische analyse: de analyse van de tekst als unieke literaire compositie.¹ De literaire compositie van Numeri 11:4-35 betreft een verhaal en daarom is ook gebruik gemaakt van de leesmethode van Bal. Zij besteedt niet alleen aandacht aan de taalkundige kant van de tekst, maar ook aan de analyse van het verhaal dat beschreven wordt in de tekst. Juist waar Talstra de beweging maakt van taalanalyse naar retorische analyse, geeft Bal aan welke gegevens voor de opbouw van de retoriek van het verhaal relevant zijn. Zij noemt volgorde, ritme, frequentie, personages, ruimte en focalisatie. Het zijn deze gegevens die de geschiedenis ordenen en tot een verhaal maken.²

Om overzicht te behouden over alle taal- en tekstgegevens is voor de volgende indeling gekozen: Ik zet in bij een analyse van de teksttypen, zintypen en werkwoordvormen (1.1). In deze paragraaf zal bij de uitwerking van de Hebreeuwse tekst naar teksttype, zintype en werkwoordvorm ook een werkvertaling gegeven worden. Bij deze werkvertaling worden waar nodig opmerkingen (van tekstkritische aard) gegeven. Vanuit de gegevens van 1.1 zal ik een verdere analyse maken van de acteurs en hun (grammaticale) functie in het verhaal (1.2). Als derde wordt er een overzicht gegeven van de lexicale verbanden die in de perikoop een rol spelen (1.3). Daarna komen de verhaalaspecten volgorde, ritme, frequentie, ruimte en focalisatie aan de orde (1.4). Al deze gegevens samen leiden tot een beschrijving van de opbouw, structuur en strategie van de perikoop (1.5). Uiteindelijk volgt een weergave van de opbouw van de tekst in vertaling op grond van de tekstuele analyse (1.6).

¹ E. Talstra, *Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, (Kampen: Kok, 2002), 118

² M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*, (Muiderberg: Dick Coutinho, 1978), 5^e volledig herziene druk Muiderberg 1990, 60; Zie ook: **Inleiding. Methodische verantwoording**

1.1 Teksttype, zintype en werkwoordvormen

De tekst van Numeri 11:4-35 is ingedeeld in enkelvoudige zinnen. Een dergelijke indeling helpt om vat te krijgen op het verloop van de handelingen en uitspraken in een tekst en om te realiseren welke spelers in de tekst aanwezig zijn.³ Na deze herindeling van de tekst is als eerste een analyse gemaakt van het teksttype, het zintype en de werkwoordvorm.

In het onderstaande overzicht is een eenvoudige indeling van het teksttype gegeven, waarbij de directe rede (NQ; of directe rede in de directe rede: NQQ) is onderscheiden van de overige tekst (N). In het artikel ‘Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement’ zet Robert E. Longacre uiteen hoe werkwoordvormen een bepaald teksttype kunnen karakteriseren.⁴ Op grond van de indeling van de tekst in N of NQ en de gebruikte werkwoordvormen kan zo een allereerste grove indeling en typering van de tekst gegeven worden.

In ‘A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative’ zet Talstra uiteen hoe de analyse van het zintype en de analyse van de opeenvolging van zintypen kunnen helpen bij een nauwkeurigere indeling van de tekst in paragrafen en bij een analyse van de samenhang van de verschillende paragrafen.⁵ Dit laatste is voor Talstra belangrijk: De tekst moet niet alleen opgedeeld worden in paragrafen, maar juist de samenhang van de paragrafen onderling (en van de zinnen in een paragraaf) is van belang. De plek van een zin in de tekst is zo mede bepalend voor de wijze waarop een werkwoord vertaald wordt. Voor de analyse van het type zin is niet alleen de werkwoordvorm (of het ontbreken daarvan) belangrijk, maar de gehele opbouw van de zin. Door de indeling in enkelvoudige zinnen zijn ook de syntactische markerings aan het begin van een zin direct herkenbaar. Ook deze gegevens zijn nodig om de verhouding van zinnen tot elkaar te bepalen.

Om de functie van de verschillende paragrafen en/of zintypen preciezer te kunnen beschrijven op grond van de taalkundige gegevens, biedt Longacre zinvolle inzichten die een aanvulling vormen op Talstra. Longacre analyseert de functie van zintypen, met name op grond van de gebruikte werkwoordvormen, binnen een teksttype. *Wayyiqtol*-vormen zijn in verhalende teksten bijvoorbeeld een weergave van de primaire verhaallijn. Deze *wayyiqtol*-vormen, met of zonder expliciet subject, dienen bijvoorbeeld onderscheiden te worden van de *qatal*-vormen die in een narratieve tekst de tweede verhaallijn vormen. Zo wordt de (primaire en secundaire) verhaallijn onderscheiden van de overige tekst.

De classificatie van het zintype zoals hieronder weergegeven, geeft ook een eerste zicht op pro- en renominatisatie in de tekst. Dit is belangrijke syntactische informatie die aangeeft waar het verhaal een nieuwe wending neemt of juist een oude verhaallijn oppakt. De analyse van de werkwoordvormen naar persoon, getal en geslacht helpt om zicht te krijgen op de acteurs en wisseling van acteurs in de tekst. Een uitgebreidere analyse van de acteurs volgt in de volgende paragraaf (1.2).

³ E. Talstra, *Oude en nieuwe lezers*, 124

⁴ R. E. Longacre, ‘Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement’, in: W. R. Bodine (ed.), *Linguistics and Biblical Hebrew*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 177-189

⁵ E. Talstra, ‘A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative’, in: E. J. van Wolde (ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996*, Biblical Interpretation Series 29, (Leiden: Brill, 1997), 85-118

Omdat in deze paragraaf de zinopbouw is geanalyseerd, is ook gelet op topicalisatie. Barry L. Bandstra verbreedt de aandacht voor pro- en renominalisatie tot aandacht voor topicalisatie.⁶ Hierbij is aandacht voor de gehele informatiestructuur van de zin. Niet alleen de expliciete (her-)vermelding van het subject geeft syntactische informatie. Elke afwijking van de normale zinvolgorde⁷, is informatie die benadrukt wordt.

⁶ B. L. Bandstra, 'Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative: Syntactic Observations on Genesis 22 from a Discourse Perspective', in: W. R. Bodine (ed.), *Linguistics and Biblical Hebrew*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 109-123

⁷ V-S-O (Verb, Subject, Object)

	vers	tekst	zin	ww: p/g/g	opmerkingen:
וְהָאֶסְפָּסָף	4a	N	CsPn	-	verhalend
אֲשֶׁר בִּקְרָבוֹ	4b	N	NmCl	-	
הַתָּאוֹו תֹּאנָה	4c	N	0Qtl	3plC	
וַיֵּשְׁבוּ	4d	N	Way0	3plM	
וַיֵּבְכוּ גַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	4e	N	WayxX	3plM	X = de Israëlieten
וַיֹּאמְרוּ	4f	N	Way0	3plM	
מִי יֹאכְלֵנוּ בָּשָׂר:	4g	NQ	xYqt	3sgM	wens / wie?
5 זָכְרָנוּ אֶת־הַדָּגָה	5a	NQ	0Qtl	1plC	
אֲשֶׁר־נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חָנָם	5b	NQ	xYqt	1plC	
אֶת הַקִּשְׁאִים וְאֶת הָאֲבֻטָּחִים	5c	NQ	x		beschrijving
וְאֶת־הַחֲצִיר וְאֶת־הַבָּצְלִים וְאֶת־הַשּׁוּמִיִּם:					
6 וַעֲתָה נַפְשֵׁנוּ יִבְשָׁה	6a	NQ	NmCL		
אֵין כָּל	6b	NQ	NmCl		
בְּלִתִּי אֶל־הַמֶּן עֵינֵינוּ:	6c	NQ	NmCl		
7 וְהַמֶּן כְּזֶרַע־גֶּד הוּא	7a	N	CsPn		
וְעֵינוּ כְּעֵין הַבְּדֹלַח:	7b	N	CsPn		
8 שְׁטוֹ הָעָם	8a	N	QtlX	3plC	
וְלִקְטוּ	8b	N	WQtl	3plC	
וְטָחְנוּ בִּרְחִים	8c	N	WQtl	3plC	
אוֹ דָּכוּ בַּמִּדְכָּה	8d	N	xQtl	3plC	X = het volk
וּבִשְׁלוּ בַּפָּרוֹר	8e	N	WQtl	3plC	
וַעֲשׂוּ אֹתוֹ עֲגוֹת	8f	N	WQtl	3plC	
וְהָיָה טַעְמוֹ כְּטַעַם לֶשֶׁד הַשָּׁמֶן:	8g	N	Wehaja	3sgM	
9 וּבִרְדַּת הַטַּל עַל־הַמַּחֲנֶה לַיְלָה	9a	N	InfC	-	verhalend / X = Mozes
יֵרֵד הַמֶּן עָלָיו:	9b	N	0Yqt	3sgM	
10 וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת־הָעָם בֹּכָה לְמַשְׁפַּחְתּוֹ	10a	N	WayX	3sgM	
אִישׁ לַפֶּתַח אָהָלוֹ					
וַיַּחֲרֹאֲף יְהוָה מְאֹד	10b	N	WayX	3sgM	X = toorn van JHWH
וּבְעֵינָיו מֹשֶׁה רָעָ:	10c	N	NmCl		
11 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה	11a	N	WayX	3sgM	X = Mozes
לָמָּה הִרְעַתָּ לַעֲבָדְךָ	11b	NQ	xQtl	2sgM	
וְלָמָּה לֹא־מִצַּתִּי חֵן בְּעֵינֶיךָ	11c	NQ	WxQtl	1sgC	verwijt
לָשׁוּם אֶת־מִשְׁא פֶּל־הָעָם הַזֶּה עָלַי:	11d	NQ	InfC		
12 הָאֲנֹכִי הִרִיתִי אֶת פֶּל־הָעָם הַזֶּה	12a	NQ	xXQtl	1sgC	X = ik
אִם־אֲנֹכִי יִלְדֹתִיהוּ	12b	NQ	xXQtl	1sgC	
כִּי־תֹאמַר אֵלַי	12c	NQ	xYqt	2sgM	gebod
שְׂאֵהוּ בַּחֲקֶךָ	12d	NQQ	Impv	2sgM	
כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאָמֶן אֶת־הַיִּגָּן	12e	NQQ	xYqt	3sgM	
עַל הָאֲדָמָה	12f	NQQ	x		
אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לֹאֲבֹתָיו:	12g	NQ	xQtl	2sgM	

13 מאין לי בשר לתת לכל־העם הזה כִּי־יבכו עלי לאמר תנה־לנו בשר ונאכלה:	13a NQ NmCl		topicalisatie: voor mij
14 לא־אוכל אנכי לבדי לשאת את־כָּל־הָעָם הַזֶּה כי כבד ממני:	13b NQ InfC		
15 ואם־כָּכָה אֶת־עֲשֵׂה לִי הֲרֵגְנִי נָא הָרֹג אם־מְצָאֲתִי חַן בְּעֵינֶיךָ וְאֶל־אַרְאֶה בְּרַעְתִּי: ך	13c NQ XYqt 3plM		
16 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֶסְפֶּה־לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר י־דַעַת כִּי־הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלִקְחָתָם אִתָּם אֶל־אֶהֱל מוֹעֵד וְהִתִּיצְבוּ שָׁם עִמָּךְ:	13d NQ InfC		gebod
17 וַיִּרְדֹּתִי וּדְבַרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאֶצְלָתִי מִן־הָרֹוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ בַּמִּשָּׁא הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אִתָּהּ לְבַדְּךָ:	13e NQQ Impv 2sgM		cohortativus
18 וְאֶל־הָעָם תֹּאמַר הִתְקַדְּשׁוּ לַמָּחָר וְאֶכְלֶתֶם בָּשָׂר כִּי בָכִיתֶם בְּאָזְנֵי יְהוָה לֹא־אִמַּר מִי יֶאֱכֹלֵנוּ בָּשָׂר כִּי־טוֹב לָנוּ בַּמִּצְרִים וְנָתַן יְהוָה לָכֶם בָּשָׂר וְאֶכְלֶתֶם:	13f NQQ Wey0 1plC		X = ik
19 לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא יוֹמִים וְלֹא חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרֵה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם:	14a NQ LYqtX 1sgC		
	14b NQ InfC		
	14c NQ NmCl		
	15a NQ PtcA sgM		
	15b NQ Impv 2sgM		teksttype: verzoek. Impv + inf.abs.
	15c NQ xQtl 1sgC		
	15d NQ WxQtl 1sgC		cohortativus
	16a N WayX 3sgM		X = JHWH
	16b NQ Impv 2sgM		t.type: instructief / topic.: voor mij
	16c NQ xQtl 2sgM		
	16d NQ NmCl		
	16e NQ WQtl 2sgM		
	16f NQ WQtl 3plC		
	17a NQ WQtl 1sgC		teksttype: voorspellend
	17b NQ WQtl 1sgC		
	17c NQ WQtl 1sgC		
	17d NQ NmCl		
	17e NQ WQtl 1sgC		
	17f NQ WQtl 3plC		
	17g NQ WLYqtX 2sgM		X = gij
	18a NQ xYqt 2sgM		teksttype: instructief
	18b NQQ Impv 2plM		
	18c NQQ WQtl 2plM		
	18d NQQ xQtl 2plM		
	18e NQQ InfC		teksttype: wens
	18f NQQQ xYqt 3sgM		wie?
	18g NQQQ NmCl		teksttype: predictief
	18h NQQ WQtl 3sgM		
	18i NQQ WQtl 2plM		
	19a NQQ xYqt 2plM		

20 עַד חֹדֶשׁ יָמִים	20a	NQQ	x		
עַד אֲשֶׁר־יֵצֵא מֵאֶפְכֶם	20b	NQQ	xYqt	3sgM	
וְהָיָה לָכֶם לְזָכָר	20c	NQQ	WQtl	3sgM	
יַעַן כִּי־מֵאֲסֹתָם אֶת־יְהוָה	20d	NQQ	xQtl	2plM	
אֲשֶׁר בִּקְרַבְכֶם	20e	NQQ	NmCl		
וְתִבְכּוּ לִפְנֵי	20f	NQQ	Way0	2plM	
לֵאמֹר	20g	NQQ	InfC		
לָמָּה זֶה יֵצְאוּנוּ מִמִּצְרָיִם:	20h	NQQQ	xQtl	1plC	teksttype: verwijt
21 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה	21a	N	WayX	3sgM	X = Mozes
שֵׁש־מֵאוֹת אֶלֶף רִגְלֵי הָעָם	21b	NQ	NmCl		
אֲשֶׁר אָנֹכִי בִקְרָבוֹ	21c	NQ	NmCl		
וְאַתָּה אֹמְרָת	21d	NQ	XQtl	2sgM	X = gij
בְּשֶׁר אֶתָּן לָהֶם	21e	NQQ	xYqt	1sgC	
וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ יָמִים:	21f	NQQ	WQtl	3plC	
22 הֵצֵאנוּ וּבִקְרַיִם יִשְׁחַט לָהֶם	22a	NQ	XYqt	3sgM	X = kleinvee en runderen
וּמִצָּא לָהֶם	22b	NQ	WQtl	3sgM	
אִם אֶת־כָּל־דִּגְי הַיָּם וְאִסְףָּ לָהֶם	22c	NQ	XYqt	3sgM	X = alle vissen
וּמִצָּא לָהֶם: ׀	22d	NQ	WQtl	3sgM	
23 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה	23a	N	WayX	3sgM	X = JHWH
הַיָּד יְהוָה תִּקְצֹר	23b	NQ	XYqt	3sgF	X = hand van JHWH
עֵתָּה תִרְאֶה	23c	NQ	xYqt	2sgM	
הַיִּקְרָךְ דְּבָרִי אִם־לֹא:	23d	NQ	YqtX	3sgM	X = JHWH
24 וַיֵּצֵא מֹשֶׁה	24a	N	WayX	3sgM	X = Mozes
וַיְדַבֵּר אֶל־הָעָם אֵת דְּבָרֵי יְהוָה	24b	N	Way0	3sgM	
וַיֹּאסֶף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם	24c	N	Way0	3sgM	
וַיַּעֲמֵד אֹתָם סְבִיבַת הָאֹהֶל:	24d	N	Way0	3sgM	
25 וַיִּירָד יְהוָה בְּעָנָן	25a	N	WayX	3sgM	X = JHWH
וַיְדַבֵּר אֵלָיו	25b	N	Way0	3sgM	
וַיֵּאצֵּל מִן־הָרוּחַ	25c	N	Way0	3sgM	
אֲשֶׁר עָלָיו	25d	N	NmCl		
וַיִּתֵּן עַל־שִׁבְעִים אִישׁ הַזִּקְנִים	25e	N	Way0	3sgM	
וַיְהִי כְּנוּחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ	25f	N	Way ^e hi + InfC		general reference
וַיִּתְּנָבוּ	25g	N	Way0	3plM	
וְלֹא יָסְפוּ:	25h	N	WLQtl	3plC	
26 וַיִּשְׁאֲרוּ שְׁנֵי־אֲנָשִׁים בַּמַּחֲנֶה	26a	N	WayX	3plM	X = 2 mannen
שֵׁם הָאֶחָד אֶלְדָּד	26b	N	NmCl		
וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מִידָד	26c	N	NmCl		
וַתֵּנַח עֲלֵיהֶם הָרוּחַ	26d	N	WayxX	3sgF	x = op hen / X = de Geest
וְהָמָּה בִּכְתָבִים	26e	N	NmCl		
וְלֹא יֵצְאוּ הָאֹהֶל	26f	N	WLQtl	3plC	
וַיִּתְּנָבוּ בַּמַּחֲנֶה:	26g	N	Way0	3plM	

27 וַיִּרְץ הַנֶּעַר
וַיֵּגֵד לְמֹשֶׁה
וַיֹּאמֶר
אֶלְדָּר וּמִידָד מִתְנַבְּאִים בַּמַּחֲנֶה:
28 וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נוּן מִשְׁרַת מֹשֶׁה
מִבְּחָרָיו
וַיֹּאמֶר
אֲדֹנִי מֹשֶׁה כָּלֵאִם:
29 וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה
הַמִּקְנָא אֶתָּה לִי
וּמִי יִתֵּן כָּל־עַם יְהוָה נִבְיִאִים
כִּי־יִתֵּן יְהוָה אֶת־רוּחוֹ עֲלֵיהֶם:
30 וַיֹּאסֶף מֹשֶׁה אֶל־הַמַּחֲנֶה
הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל:
31 וְרוּחַ נֹסַע מֵאֵת יְהוָה
וַיִּגְזוּ שָׁלוּם מִן־הַיָּם
וַיִּטֹּשׁ עַל־הַמַּחֲנֶה כְּדָרֶךְ יוֹם כֹּה
וּכְדָרֶךְ יוֹם כֹּה סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה
וּכְאֻמֹּתַיִם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ:
32 וַיָּקָם הָעָם כָּל־הַיּוֹם הַהוּא
וְכָל־הַלַּיְלָה וְכָל יוֹם הַמַּחֲרָת
וַיֹּאסְפוּ אֶת־הַשָּׁלוֹ
הַמִּמַּעִיט אֶסְף עֲשָׂרָה חֲמֹרִים
וַיִּשְׁטְחוּ לָהֶם שְׁטוּחַ סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה:
33 הַבָּשָׂר עוֹדְנוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם
טָרָם יִכְרֹת
וְאִף יְהוָה חָרָה בָּעָם
וַיֵּךְ יְהוָה בָּעָם מַכָּה רַבָּה מְאֹד:
34 וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא
קִבְרוֹת־הַתְּאֻנָּה
כִּי־שָׁם קָבְרוּ אֶת־הָעָם הַמִּתְאֲוִים:
35 מִקִּבְרוֹת־הַתְּאֻנָּה נָסְעוּ הָעָם חֲצֹרוֹת
וַיִּהְיוּ בַּחֲצֹרוֹת:

27a	N	WayX	3sgM	X = jonge man
27b	N	Way0	3sgM	
27c	N	Way0	3sgM	
27d	NQ	PartA	plM	
28a	N	WayX	3sgM	X = Jozua
28b	N	Way0	3sgM	
28c	NQ	Impv	2sgM	
29a	N	WayxX	3sgM	
29b	NQ	PartA	sgM	x = tot hem (i.e. Jozua) / X = Mozes
29c	NQ	WXYqt	3sgM	
29d	NQ	xYqtX	3sgM	
30a	N	WayX	3sgM	
31a	N	WXQtl	3sgM	topicalisatie X = een wind zie werkvertaling noot 34
31b	N	Way0	3sgM	
31c	N	Way0	3sgM	
32a	N	WayX	3sgM	X = het volk
32b	N	Way0	3plM	
32c	N	XQtl	3sgM	
32d	N	Way0	3plM	
33a	N	NmCl		topicalisatie X = die weinig had
33b	N	xYqt	3sgM	
33c	N	WXQtl	3sgM	
33d	N	WayX	3sgM	
34a	N	Way0	3sgM	topicalisatie X = toorn van JHWH X = JHWH
34b	N	xQtl	3plC	
35a	N	xQtl	3plC	
35b	N	Way0	3plM	

Teksttype:
N = narrative

NQ = quote in narrative

Zintype:
Way = wayyitol
Qtl = qatal
Yqt = yiqtol
InfC = infinitivus constructus
InfA = infinitivus absolutus
Impv = imperatief
NmCl = Nominale zin

W = waw
X = (re-)nominalisatie van het subject
x = zinsdeel anders dan subject
0 = geen expliciete vermelding subject
CsPn = Casus Pendens
L = lo, ontkenning

Werkvertaling met opmerkingen

- 4a Toen het verzamelde volk¹
4b dat in hun midden was
4c buitengewoon hunkerde,
4d zaten ze neder²
4e en weenden de Israëlieten luid³
4f en zeiden:
4g “Wie zal ons vlees te eten geven?⁴
5a Wij denken⁵ terug aan de vissen,
5b - die konden we in Egypte gratis⁶ eten!⁷ -
aan de komkommers en meloenen,
aan de loken en de uien en de knofloken.
6a Maar zie nu, onze kelen zijn droog⁸!
6b Er is helemaal niets,⁹
6c onze ogen zien¹⁰ alleen dit manna.”
7a Het manna leek op koriander zaad,
7b en het zag er uit als bedellium.
8a Het volk ging hier en daar.
8b Ze raapten het op
8c en vermaalden het in handmolens
8d of stampen het in de vijzel.
8e Ze kookten het in pannen
8f en bereidden er koeken van.
8g Het smaakte naar oliegebak.
9a Wanneer de dauw op het kamp afdaalde in de nacht,
9b daalde het manna er op neer.
10a En Mozes hoorde het volk wenen naar hun stammen, een ieder voor de
opening van zijn tent.
10b Toen ontbrandde de toorn van JHWH zeer,
10c maar in de ogen van Mozes was dat kwaad.
11a Daarom sprak Mozes tot JHWH:
11b “Waarom doet u uw knecht kwaad?
11c Waarom vind ik geen genade in uw ogen,¹¹
11d dat¹² u de last van al dit volk op mij legt?
12a Ben ik zwanger geweest van al dit volk?
12b Of heb ik het soms gebaard,¹³
12c dat u mij zegt:
12d “Draag het aan je boezem,
12e zoals een verpleger een zuigeling draagt
12f naar het land”
12g - dat ú¹⁴ aan hun vaders gezwoeren hebt?
13a Waar vind ik vlees
13b om al dit volk te geven?
13c Want ze wenen tot mij
13d en zeggen:
13e “Geef ons vlees,
13f zodat¹⁵ wij het kunnen eten.”

14a Ik alleen kan niet
 14b al dit volk dragen,
 14c want dat is te zwaar voor mij.
 15a Indien¹⁶ ú werkelijk zo wilt handelen¹⁷ ten aanzien van mij,
 15b dood¹⁸ mij dan toch hier en nu!¹⁹
 15c Indien ik genade vind in uw ogen,
 15d dan²⁰ hoef ik het kwaad over mij niet te zien.”²¹
 16a JHWH sprak tot Mozes:
 16b “Verzamel voor mij 70 mannen uit de oudsten van Israël,
 16c waarvan je weet
 16d dat zij oudsten van het volk zijn en hun leiders.”²²
 16e Breng hen tot de ontmoetingstent.²³
 16f Zij moeten zich daar bij jou stellen.
 17a Dan zal ik nederdalen
 17b en daar met je spreken.
 17c Ik zal wegnemen²⁴ van de geest
 17d die op jou is.
 17e Ik zal die plaatsen op hen.
 17f Zij zullen je helpen met het dragen van de last van het volk
 17g zodat je het niet alleen zal dragen.
 18a En zeg tot het volk:
 18b “Zorg ervoor dat jullie morgen heilig zijn,”²⁵
 18c dan zullen jullie vlees eten,
 18d want jullie hebben geweend in de oren van JHWH
 18e en zeiden:
 18f “Wie zal ons vlees te eten geven?
 18g Voorwaar het ging ons goed in Egypte!”
 18h Daarom zal JHWH jullie vlees geven,
 18i zodat jullie het kunnen eten.
 19a Niet 1 dag zullen jullie het eten,
 niet twee dagen, niet vijf dagen
 en niet 10 dagen en niet 20 dagen,
 20a maar een volle maand,
 20b totdat het jullie neus uitkomt.
 20c Het zal voor jullie walgelijk zijn,
 20d want jullie hebben JHWH verworpen,
 20e die in jullie midden is,
 20f toen jullie weenden voor zijn aangezicht
 20g en zeiden:
 20h “Waarom toch, zijn wij uit Egypte getrokken?” ”
 21a Mozes sprak:
 21b “Zes honderd duizend man te voet telt het volk,
 21c en ik ben in hun midden,
 21d maar ú zegt:
 21e “Vlees zal ik hen geven,
 21f zij zullen het een hele maand eten.”
 22a Als kleinvee en runderen voor hen geslacht zouden worden,
 22b zou dat genoeg zijn voor hen?

22c Of, als alle vissen van de zee gevangen zouden worden voor hen,
 22d zou dat genoeg zijn voor hen?"²⁶
 23a JHWH sprak tot Mozes:
 23b "Zou de hand van JHWH te kort²⁷ zijn?
 23c Nu zul je zien
 23d of mijn woord je overkomen zal of niet."
 24a Mozes ging uit²⁸
 24b en sprak tot het volk de woorden van JHWH.
 24c Hij verzamelde 70 mannen uit de oudsten van het volk
 24d en stelde hen rondom de tent.
 25a JHWH daalde af in de wolk
 25b en sprak tot hem.
 25c Hij nam van de geest
 25d die op hem was
 25e en hij gaf die aan de 70 oudsten.
 25f Toen de geest op hen neerdaalde,
 25g profeteerden zij,
 25h maar daarna niet meer.²⁹
 26a Twee mannen bleven achter in het kamp.
 26b - De naam van de een was Eldad,
 26c en de naam van de ander was Medad.³⁰ -
 26d De geest daalde op hen neer,
 26e omdat ze behoorden tot die opgeschreven waren.
 26f Maar ze waren niet uitgegaan tot de tent,
 26g dus profeteerden ze in het kamp.
 27a Een jonge man rende vervolgens
 27b naar Mozes
 27c en zei:
 27d "Eldad en Medad profeteren in het kamp!"
 28a Toen antwoordde Jozua, de zoon van Nun,
 Mozes' dienaar vanwege³¹ zijn jeugdige leeftijd,
 28b en zei:
 28c "Mijn heer, Mozes, verbied het hun!"
 29a Tot hem sprak Mozes:
 29b "Ben jij jaloers in mijn plaats?
 29c Was³¹ heel JHWHs volk maar profeet,
 29d doordat JHWH zijn geest op hen zou geven!³³"
 30a En Mozes verzamelde³⁴ zich in het kamp, hij en de oudsten van Israël.
 31a Een wind stak op van JHWH.
 31b Deze bracht³⁵ kwakkels over van de zee
 31c en verspreidde ze over het kamp, zo'n dagreis aan deze kant, en zo'n dagreis aan
 die, rondom het kamp, twee ellen boven het landoppervlak.
 32a Het volk stond op, de hele dag, de hele nacht, en de hele volgende dag.
 32b Ze verzamelden de kwakkels
 32c - die weinig had, had 10 homers verzameld -
 32d en spreidden ze voor zich uit rondom het kamp.
 33a Het vlees was nog tussen hun tanden,
 33b het was nog niet op,³⁶

33c - want de toorn van JHWH was onder het volk ontbrand -
 33d toen JHWH het volk met een zeer grote plaag sloeg.
 34a Daarom noemde men die plaats Kivrot Hattaava ('graven van hunkering'),
 34b omdat ze daar het volk dat hunkerde begraven hadden.
 35a Van Kivrot Hattaava trok het volk op naar Hazerot
 35b en ze bleven in Hazerot.

¹ 'Het verzamelde volk' is een vertaling van תְּצַבֵּץ. Dit woord is een hapax legomenon in het Oude Testament. Kohler en Baumgartner vertalen het met 'Sammelvolk'. Ze verwijzen naar het Arabische *safsaf*, dat iets inferieurs aanduidt. Gedacht moet worden aan een stelletje vagebonden. Zie: L. Kohler en W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, rev. W. Baumgartner en J. J. Stamm, Vol. I, (Leiden/New York/Köln: Brill, 1994), 75. Clines vertaalt het woord met 'rabble', in het Nederlands moeilijk te vertalen. Soms wordt 'gepeupel' voorgesteld. Clines verwijst naar 4QCat^a7:5, waar wordt gesproken over de mannen van Belial en al het 'rabble'. Verder wijst Clines op de afleiding van het woord van de stam *asaf*, dat verzamelen betekent. Zie: D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. II, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 350. Beide woordenboeken zien dus een afleiding van het woord in het werkwoord 'verzamen'. Ook draagt het woord volgens beiden een negatieve klank in zich. Het gaat om een stelletje vagebonden, een bijeengeraapte (een verzamelde) groep mensen. In vers 4 vormen zij een tegenwicht tegenover de Israëlieten (die hier expliciet bij hun naam genoemd worden in plaats van 'het volk'). Hoewel de identiteit van de groep niet met zekerheid is vast te stellen, lijkt het woord te wijzen op de groep mensen die met de Israëlieten meetrok uit Egypte in Ex. 12:38. Ook over hen werd niet al te positief gesproken als 'vermengd' volk. Omdat het werkwoord *asaf* telkens terugkeert in Num. 11 is gekozen voor een vertaling met 'het verzamelde volk'. Voor deze vertaling is allereerst gekozen om het lexicale verband met het werkwoord verzamelen in de vertaling vast te houden. In deze vertaling blijft de betekenis van de groep als een 'bijeengeraapt zootje' op de achtergrond.

² MT leest in vertaling 'en wederom begonnen ook de Israëlieten te wenen'. Echter, niet eerder lezen we in MT over het 'wenen' van de Israëlieten. Pas in Num. 21:7 wordt het werkwoord 'wenen' gebruikt voor de Israëlieten. Het tekstkritisch apparaat wijst bij vers 4b op de Septuagint lezing van וַיִּשְׁבּוּ als *ka i kaqisantej* en de Vulgaat lezing *sedens*. Dit verwijst mogelijk naar de Hebreeuwse lezing וַיִּשְׁבּוּ. D. Beirne beargumenteert deze lezing. De LXX lezing sluit aan bij een bekend Israëlitisch ritueel: het neerzitten en rouwen bij een begrafenis. Dit ritueel werd door de tijd heen ook gebruikt in momenten van diep verdriet en nationale crises. Als voorbeelden noemt hij o.a. Neh. 1:4 en Job 2:12-13. Ook buiten Bijbelse overleveringen uit Ugarit ondersteunen dit gebruik en deze frase. Deze interpretatie wordt bevestigd wanneer ook het werkwoord *wayyibkû* in relatie tot *gam* wordt gezien. Jer. 48:2 en Jes. 13:3 zijn beide overleveringen die het oude gebruik van *gam* (i.e. 'luid') in relatie tot het klagen/roepen vast hebben gehouden. Ps. 137:1 vormt in het bijzonder een parallel van Num. 4:11 die deze lezing ondersteunt. De lezing van Beirne 'zij zaten neder en weenden luid', sluit intern aan bij het beeld dat vers 10 van de Israëlieten geeft. Zie: D. Beirne, 'A Note on Numbers 11:4', in: *Biblica* 44, (Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1963), 201-203

³ Voor een vertaling van *gam* met 'luid' zie ook Clines. Clines geeft aan dat *gam* niet alleen 'ook' of 'opnieuw' kan betekenen, maar ook adverbiaal gebruikt kan worden in de betekenis van 'luid' of 'hardop'. Hij verwijst daarbij allereerst naar Num. 11:4. Daarnaast verwijst hij naar Jes. 13:3, Jer. 48:2, Ps. 137:1, 71:24, Ps. 85:13, Pr. 1:26, Lam. 1:8, Jes. 66:8, Neh. 3:35. Zie: D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. II, 359-361. Kohler en Baumgartner wijzen erop hoe *gam* zich mogelijk heeft ontwikkeld van de veronderstelde ugaritische vorm *ga*, wat 'stem' betekent. Ook zij wijzen op het enclitische gebruik ervan in Ps. 137. De afleiding of ontwikkeling van 'luid' naar 'ook' is onduidelijk. Zie: L. Kohler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 223

⁴ Het vraagpartikel וַ gecombineerd met een imperfectum duidt vaak een wens aan. Zie: W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*, (München: Claudius, 2001), 215 en 220

⁵ Performatief perfectum. In een spreek situatie moet het perfectum vaak niet met een verledentijdsvorm vertaald worden. Zie: W. Schneider, *Grammatik*, 182-183

⁶ Volgens Seebass moet *chinam* niet vertaald worden met 'gratis', maar met 'ongehinderd'. Het duidt dan op de onbeperkte aanwezigheid van de genoemde etenswaar, zij was vollop voor handen. Seebass verwijst naar de betekenis van *chinam* als "umsonst, ohne Grund" en stelt dan dat met *chinam* "auch nur

der ungehinderte Zugrif gemeint sein könnte”. H. Seebass, *Numeri*, BKAT IV/1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 30. Kohler en Baumgartner wijzen erop dat het woord *chinam* ‘zonder vergoeding’ betekent, i.e. gratis. Als afleiding daarvan is ‘voor niets’, i.e. tevergeefs, of ‘zonder reden’, i.e. onverdiend, mogelijk. Zie: L. Kohler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, 334. Het feit dat het woord *chinam* ook zo sterk de betekenis van gratis in zich draagt, moet ook in deze perikoop blijven meeklinken. T. R. Ashley wijst op de afleiding van het woord *chinam* van *hen* (i.e. gift, genade), wat juist daarop duidt dat het *gratis* werd gegeven. Zie: T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976), 208. Zo ook D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. III, 271. Het accent van *ginam* ligt er dus op dat het gratis wordt gegeven, zonder dat zij er moeite voor hoeven doen, als gift, uit genade. Het woord ‘volop’ duidt echter op de overvloed en niet op het aspect dat het er om niets aanwezig was. Seebass’ vertaling met ‘ongehinderd’ benadrukt dat aspect beter. Echter, naar mijn mening roept de vertaling ‘ongehinderd eten’ evenmin de (of net zoveel) associatie met ‘volop’ op, als een vertaling met ‘gratis’. Daarbij benadrukt ‘gratis’ nog meer dat het gaat om iets waar zij geen moeite voor hoefden te doen. Daarom is de vertaling met ‘gratis’ aangehouden.

⁷ Imperfectumvormen in een spreesituatie moeten meestal met een tegenwoordige tijd vertaald worden. Vaak is een modale vertaling van het werkwoord (kunnen/mogen) op zijn plaats. Lettinga benadrukt het duratieve aspect van het werkwoord. Met oog op dit aspect, kan het imperfectum ook een duratief of iteratief aspect in het verleden uitdrukken. Vers 5b is afhankelijk van 5a, waarin expliciet wordt teruggedacht aan een situatie in het verleden. Dat is waarom het hier gebruikte imperfectum hoofdzakelijk een duratief aspect aangeeft: Het volk had in Egypte continue vlees tot haar beschikking. Zie: J. P. Lettinga, *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000), 164-165, §77c; Zie ook: W. Schneider, *Grammatik*, 182

⁸ De grondbetekenis betekenis van *nefeš* is ‘keel’. Zie o.a. B. A. Levine, *Numbers 1-20*, AB 4a, (New York: Doubleday, 1993), 322. Zie ook de voorbeelden die Wolff noemt: H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, (München: Kaiser, 1973), 26ff. Wolff wijst ook op de veel bredere betekenis die het woord *nefeš* in het Oude Testament heeft. Zo ook Ashley die wijst op de bredere betekenis die *nefeš* kan hebben, waar zij op het geheel van het mens-zijn duidt. Zie: T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 208-209. Echter, juist hier in combinatie met het woord יָבֵשׁ wordt de betekenis van ‘keel’ weer naar voren geroepen. Het is allereerst de keel die droog is door het ontbreken van allerlei sappige groenten. Tegelijkertijd echter, blijft de draagwijdte van deze frase breder. In deze context lijken de Israëlieten niet alleen hun ‘droge keel’ op het oog te hebben, maar door het ontbreken van vlees de gehele situatie in de woestijn te verachten. Dit is echter een gevolgtrekking die de lezer zelf kan / hoort te maken.

⁹ De combinatie van אֵין en כֹּל duidt op een algehele ontkenning. Zie: J. P. Lettinga, *Grammatica*, 164-165, §20b

¹⁰ De vertaling van dit vers in vloeiend Nederlands is lastig wanneer wordt geprobeerd recht te doen aan de Hebreeuwse zinsbouw. Meer letterlijk vertaald staat er: ‘Onze ogen zijn alleen op dit manna’.

¹¹ Evenals in vers 5a kunnen de werkwoorden hier ook als performatief perfectum worden opgevat. De exegeze van deze verzen sluit aan bij deze vertaling. Het kwaad waar Mozes over spreekt slaat terug op vers 10b-c waarin Mozes de toorn van JHWH als kwaad ziet. Daarmee heeft zijn aanklacht in vers 11 dus betrekking op de huidige spreesituatie.

¹² De infinitivus constructus voorafgegaan door het voorzetsel *le* geeft een nadere bepaling of verklaring van de daarvoor genoemde handeling. Door de last van het volk op Mozes te leggen, geeft JHWH Mozes geen genade. De gegeven vertaling wil eenzelfde verband uitdrukken door de verbinding van de twee zinnen met ‘dat’. Zie: J. P. Lettinga, *Grammatica*, 171, §78b⁴

¹³ De samenstelling אִם-וְאִם־הָאֵלֹהִים vormt een disjunctieve vraag. Zie: J. P. Lettinga, *Grammatica*, 181, §81k

¹⁴ Wanneer 12f deel uitmaakt van het citaat dat Mozes geeft, is een verandering van de 2e naar de 1e persoon nodig. Niet Mozes, maar JHWH is degene die het land aan de vaderen van het volk Israël heeft beloofd. Verschillende manuscripten wijzigen de tekst dan ook naar de 1e persoon (Samaritaanse Pentateuch, minuscels van de Septuagint, de Syrische overlevering en de Targum). Een verandering is echter onnodig wanneer een wisseling in de spreesituatie wordt verondersteld. Het eigenlijke citaat loopt dan tot en met vers 12e. 12f is een toevoeging van Mozes, die in zijn woede JHWH erop wijst dat hij degene is geweest die het land heeft beloofd aan de vaderen. Dit past goed in de lijn van argumentatie die Mozes eerder in het gebed ook gebruikt (v. 12a-b). Zie voor deze lijn van argumentatie bijvoorbeeld: H. Seebass, *Numeri*, IV/1, 30. Een verandering van de 2e naar de 1e persoon maakt de tekst hoe dan ook makkelijker leesbaar. Gekozen is om de lectio difficilior aan te houden.

¹⁵ Zie: J. P. Lettinga, *Grammatica*, §77K en 85c-d

¹⁶ Vers 15a en 15c beginnen beide met *im*. Zo ontstaan twee conditionele zinnen beginnend met ‘indien’. Beide zinnen afhankelijk laten zijn van één hoofdzin (i.e. van v. 15b) is ongebruikelijk.

¹⁷ MT lijkt hier de foute vorm van het persoonlijk voornaamwoord te geven: een vrouwelijk persoonlijk voornaamwoord bij een mannelijke participium vorm: אִתְּ-עֲשֶׂה. De voorgestelde wijziging van de BHS is om de *alef* weg te laten, waardoor een imperfectumvorm אִתְּ-עֲשֶׂה ontstaat. Een wijziging naar אִתְּ-עֲשֶׂה of de lezing van de Samaritaanse Pentateuch van אִתְּ voor אִתְּ is ook mogelijk. Gesenius et al. geeft echter aan dat de mannelijke vorm van het persoonlijk voornaamwoord in zeldzame gevallen (enkel hier, Deut. 5:24 en Ez. 28:14) zelfs tot אִתְּ verkort kan worden. Zie: W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautzsch, A. E. Cowley (eds.), (Oxford: Clarendon Press, 1990), § 32g; vgl. J. P. Lettinga, *Grammatica*, 35, §16e. Ashley wijst hier op en laat dus de MT lezing staan. Zie: T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 204. Seebass wijst erop dat het om een correcte Arameïsche mannelijke vorm gaat. Hij verlengt אִתְּ tot אִתְּ en laat de daarop volgende participium vorm ook (idem Ashley) staan. Zie: H. Seebass, *Numeri*, IV/1, 30.

¹⁸ Het gebruikte Hebreeuwse woord *hrg* betekent ‘doden/slachten’ en heeft als oorspronkelijk betekenis het doden van vijanden in de oorlog, met name in voltrekking van de ban. De *Sitz-im-Leben* is de heilige oorlog. In een latere stadia is het woord breder gebruikt, voor het doden van interne politieke tegenstanders in de uiteenzetting met de profeten (de koningen doden de profeten) en voor het doden van volgelingen die in opstand komen. Nog later kan *hrg* ook gewoon ‘moord’ beteken. Wanneer JHWH als subject optreedt, dan treedt hij op als oorlogsheld die vijanden binnen en buiten vernietigt of is hij degene die overtredingen bestraft. G. J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band II, (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer, 1970), 483-494

¹⁹ De infinitivus absolutus geeft een versterking van de imperatief. Zij kan nadruk, zekerheid of nabijheid uitdrukken. Hier is het waarschijnlijk om aan nabijheid te denken. Het kwaad dat JHWH Mozes aandoet is zo groot dat hij Mozes net zo goed gelijk kan doden. Zie o.a. B. A. Levine, *Numbers 1-20*, 204

²⁰ De ontkenne cohortativus heeft hier consecutieve kracht, die moeilijk in de vertaling tot uiting te brengen is.

²¹ Tussen de verzen 15 en 16 staat een petucha in MT. Hetzelfde is het geval tussen de verzen 22-23. In beide gevallen levert de syntactische analyse hierboven gegeven een andere tekstindeling op.

²² Taalkundig gaat het hier om een bepaalde groep uit de oudsten. De oudsten zijn leiders van de verschillende families (Ex. 12). Zij representeren het volk in de verschillende verhalen in de woestijntradities. Mozes is de van God gezondene, de oudsten zijn de representanten van het volk. Als specificatie van de oudsten gaat het in vers 16 om ‘hun *šoferim*’. Het instituut van de *šoferim* lijkt dus een bekend en aanwezig instituut te zijn. Wat is hun taak dan? Volgens Brown et al. zijn de *šoferim* ondergeschikte officieren op juridisch, civiel of militair gebied. Zie: F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, (Oxford: Clarendon Press, 1907), 1009. Gray wijst erop dat oudsten deze taken op zich konden nemen wanneer de situatie erom vroeg. Pas ten tijde van de vestiging in het land vond er een vaste taakverdeling tussen de oudsten plaats. Etymologisch lijken zij organisatoren te zijn. Zie: G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912), 110. Volgens Brown et al. kan het woord een oorspronkelijke betekenis hebben als *scribe/secretary* of als *arranger/organizer*. Zie: F. Brown et al., *A Hebrew and English Lexicon*, 1009.

Levine werkt de eerste betekenis gegeven door Brown et al. verder uit: Het woord *šoferim* wijst erop dat zij voornamelijk geschreven documenten uitgeven of schrijven. Deze definitie komt van het akkadische *šaṭāru* ‘schrijven’ en het Aramaïsche *setar* ‘geschreven document’. Een titel gelijk aan het Hebreeuwse *šofer* komen we echter in beide talen niet tegen. In 2 Kron. 26:11 is *šofer* synoniem aan *sōpēr*, scriba. Hoewel het woord *šofer* oorspronkelijk de betekenis van schrijver in zich zou kunnen dragen, komen we hen in de passages die verband houden met de woestijntradities enkel tegen als leiders en onderofficieren van het volk. In Ex. 5:6, 10, 14-15, 19 zijn het aangewezen onderofficieren, aangesteld door de Egyptenaren, die ervoor moeten zorgen dat het werk wordt uitgevoerd. In Joz. 1:1-10, 3:2 beschrijft het woord de leiders die verantwoordelijk zijn voor de organisatie van het volk voor de reis. Volgens Schmidt wijst de titel niet op staatsbeamten, maar op hoofden van de stammen. Het gaat om een preciezering van de oudsten en daarom zijn zij onderschikt aan de definitie oudsten. Zie: W. H. Schmidt, *Exodus*, BKAT II/1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 249. Tezamen met de oudsten worden zij genoemd in Num. 11:16 en in Deut. 29:9, 31:28. Tezamen met de *šofetim* worden zij genoemd in Deut. 16:18 en 1 Kron. 23:4, 26:9

In Num. 11 wordt hun taak specifiek verbonden aan het dragen van het volk naar het beloofde land. Volgens Seebass kan de taak van de *šoferim* dan ook alleen betrekking hebben op de leiding en organisatie van het volk. Hij verwijst daarvoor ook naar Jes. 63:10-14. Een vertaling met ‘schrijver’ is geheel ongepast in de context van Num. 11. Zie: H. Seebass, *Numeri*, IV/1, 35. Brown et al. gaf al aan dat

de oorspronkelijke betekenis van het woord ook die van organisator kon zijn. Daarom is uiteindelijk ook gekozen voor een vertaling met 'leiders'.

²³ De tent waarover hier wordt gesproken, lijkt niet samen te vallen met de zojuist (Num. 1-10) opgerichte tabernakel. Zij doet de lezer terugdenken aan de tent die Mozes in Exodus 33 spande, buiten de legerplaats. Met name gebruikte werkwoorden in Num. 11: 16, 24, 26 duiden op een tent buiten het kampement. Ook de jongen die in vers 27a naar Mozes rent, wijst daarop. Voor overige overeenkomsten met Exodus 33 en de betekenis van de ontmoetingstent zie: **2.3 Mozes' voorbede. Exodus 33 en Numeri 11:4-35.**

²⁴ De betekenis van אָזַל wordt door Clines weergegeven als *withhold, set aside*. Zie: D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. I, 363. Brown et al. geeft gelijke betekenissen: *lay aside, set apart, reserve (withdraw), withhold*. Brown et al., *A Hebrew and English Lexicon*, אָזַל. In Gen. 27:36 vraagt Ezau of zijn vader niet een zegen voor hem heeft achtergehouden (אָזַל). Maar Jakob heeft de gehele zegen reeds genomen (לָקַח). Zijn vader heeft Jakob tot heer gezet (שָׂרָה) en hem zijn broers tot knechten gegeven (נָתַן). Hier wordt over de zegen als een concreet object gesproken, die geheel weggegeven kan worden, maar die ook (of deels) gereserveerd kan worden voor een ander. Dat is waar Ezau om vraagt. In combinatie met het voorzetsel מִן komt אָזַל voor in Pred. 2:10, waar de Prediker zijn ogen niets onthoudt. Het gaat in Prediker dus om een terughouding van iets, zodat je er niet van kan genieten. In Numeri 11 wordt van de geest van Mozes teruggenomen, en heeft het voorzetsel vooral een partitieve betekenis. Zie: D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. I, 363. Het woord אָזַל krijgt dan in Num. 11 een betekenis waarin een deel van de geest die op Mozes rust wordt afgenomen of apart wordt gezet. Het 'apart zetten', waarin een deel van het geheel wordt afgescheiden, zien we ook met betrekking tot personen. Degenen die afgezonderd van het volk zijn worden de אֲזִילִי genoemd (Ex. 24:11). Opvallend genoeg gaat het hier ook om 70 van de oudsten. De tekst lijkt dus op niets anders te wijzen dan dat daadwerkelijk een deel van de geest die op Mozes rust wordt afgenomen / terzijde wordt geplaatst, en dan vervolgens op de oudsten zal worden geplaatst (שָׂרָה - v. 17) en inderdaad aan hen wordt gegeven (נָתַן - v. 25).

²⁵ De opdracht aan het volk zich te 'heiligen' (hitp.) tegen (le) morgen, wil niets anders zeggen dan dat ze vóór morgen zich moeten heiligen. De hitpaël benadrukt dat ze tegen de morgen geheiligd moeten zijn. In andere woorden: Ze moeten ervoor zorgen dat ze morgen heilig. Zie: W. L. Holladay (ed.), *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, (Leiden: Brill, 2000), 314

²⁶ Disjunctieve vraag, zie noot 13

²⁷ Brown et al. geeft aan dat de uitdrukking 'te kort zijn' in combinatie met 'hand' een figuurlijke manier is om onmacht uit te drukken. Zie: Brown et al., *A Hebrew and English Lexicon*, 894. Holladay vertaalt op dezelfde wijze, en wijst er bij de uitdrukking *qisrê yād* op de betekenis als 'onmachtig'. W. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 322

²⁸ Een aantal Hebreeuwse manuscripten lezen hier אָזַל. Er is geen verdere ondersteuning voor deze lezing.

²⁹ Een andere lezing is mogelijk door verlenging van de vocalen van אָזַל tot אָזַל. Het woord betekent dan 'eindigen'. Kohler en Baumgartner wijzen op deze optie. Zie: Kohler en Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, אָזַל. De oudsten eindigen dan juist níet met profeteren. Het tekstkritisch apparaat wijst echter ook op Deut. 5:22, waar een gelijkende frase voorkomt in de betekenis zoals in Num. 11:25: Aan de woorden van JHWH wordt niets toegedaan. Er is geen verdere ondersteuning voor een andere lezing. Een verandering lijkt ook onnodig, wanneer gekeken wordt naar de betekenis van de geestesgave aan de oudsten. Als leiders van het volk die zullen helpen dragen in de last van het volk wordt hun taak betrokken op de taak die door Mozes in vers 13 geformuleerd is: het dragen van het volk naar het beloofde land. De gave van de geest kan het best vergeleken worden met de gave van de geest aan Saul. De tijdelijke profetie van Saul in 1 Sam. 10 is het teken dat de geest op hem rust. Het is onder andere Van Seters die de mening is toegedaan dat het in Num. 11 allerm minst om het thema van profetie als zelfstandig thema gaat. Van Seters verwijst naar 2 Kon. 2 en 1 Sam. 10 om aan te geven dat extatische profetie ook op de inauguratie van een bestuurlijke autoriteit kan duiden. Zie: J. Van Seters, *The Life of Moses*, 208-219. Zie verder: **Inleiding. Mozes, leiderschap en profetie.**

³⁰ De namen betekenen zoveel als 'God heeft lief' en 'liefde'.

³¹ Seebass stelt voor om מִבְּחָרֵי te vertalen met 'vanwege zijn jeugd'. H. Seebass, *Numeri*, IV/1, 53. Zo geeft de nominale zin niet alleen een verklaring waarom Jozua bij Mozes is, maar is Jozua ook de naïeve jongeling die nog niet zoveel weet, en daarom op deze wijze tot Mozes spreekt. Zo komt de figuur van Jozua sympathieker over. Dit is zeker een mogelijkheid. Holladay wijst ook op deze vertaalmogelijkheid van *min*. Zie: W. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 200. Hoewel de temporele betekenis van *min* gebruikelijker is, past de vertaling met 'vanwege' goed in de context. Literair zijn het

in dit verhaal twee jonge mannen, tegenover Mozes en de oudsten in het gedeelte eraan voorafgaand, die worden opgevoerd als acteurs om enkele kritische vragen te stellen. Zij kunnen door de verteller zonder problemen worden gebruikt voor deze taak, zonder dat het hun reputatie schaadt. Ze zijn immers nog jong.

³² 'Wie geeft' geeft uitdrukking aan een wens. Zie: W. Schneider, *Grammatik*, 220

³³ De frase ligt dicht bij beelden die worden opgeroepen door bijvoorbeeld Joël 3:1. Praktisch alle commentaren wijzen daar ook op. Dit is een reden voor late datering van deze verzen. Ze worden daarom meestal als toevoeging gezien. Grammaticaal is er geen reden om de 'geest van JHWH' uit dit vers als een andere geest te zien dan de geest die op de oudsten neerdaalt. Volgens Jobling is de geest die op de oudsten neerdaalt de geest van Mozes, die te onderscheiden is van de geest die op Eldad en Medad neerdaalt. Deze laatste is de geest van JHWH waar Mozes in v. 29d expliciet aan refereert. Zie: D. Jobling, 'A Structural Analysis of Numbers 11-12', in: *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*, JSOTsuppl. 7, (Sheffield: University of Sheffield, 1978), 46. De geest die aan de oudsten wordt gegeven, is echter de geest die op Mozes rust en niet Mozes' geest. Er is geen reden om te veronderstellen dat deze geest anders is dan de geest van JHWH. Het is tekstueel nog minder hard te maken dat Eldad en Medad een andere geest ontvangen dan de oudsten in het tekstgedeelte daarvoor. Seebass stelt dat de betekenis van de 'geest' vooral gezien moet worden als de nabijheid en aanwezigheid van JHWH en verwijst daarbij naar 2 Kron. 15:1, 20:14 en 24:20. Zie: H. Seebass, *Numeri*, IV/1, 53. Mozes is sinds zijn roeping bekrachtigd met JHWHs nabijheid. De geest die op hem is hangt nauw samen met zijn roeping en zending als profeet. Zie ook 1 Kon. 2:9.

³⁴ Dit vers formuleert de vreemde zin dat 'Mozes zich verzamelde (of: werd verzameld), hij en de oudsten'. De passieve vorm van 'verzamelen' gaat verder dan het 'gaan naar' het kamp. Seebass wijst erop hoe de zin duidelijk een afsluiting vormt van het voorgaande gedeelte waarin de geestverdeling plaatsvindt en hoe Mozes en de oudsten zich verplaatsen van de tent naar het kamp. Echter, de passieve vorm duidt op meer: "Diejenige, die nach ihrer Einsetzung durch Gott ins Lager kamen, bildeten versammelt eine Institution im Gegenüber zu dem nach Sippen gegliederten Lager. Diese von allen Ältesten Israels getragene Institution – so 30 – konnte zwar das noch anstehende Unheil nicht verhindern 33f. Aber sie wirkte sich darin aus, daß das Volk anschließend nicht am Ort der Gräber blieb, sondern sich in Hazerot 'Gehöfte' einfand 35, als müßte die neue, durch siebzig Älteste bestimmte Gliederung sich formieren." H. Seebass, *Numeri*, IV/1, 53

³⁵ De actieve imperfectum vorm (3sgM), moet gevocaliseerd worden als hifil-vorm om een goedlopende zin te verkrijgen. 'De kwakkels' zijn mannelijk meervoud en kunnen dus niet het subject zijn bij deze werkwoordsvorm, terwijl de betekenis van het werkwoord dit wel veronderstelt. Door de wijziging is het de wind die de kwakkels overbrengt. Zie het voorstel van de BHS bij v. 31a en W. L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 57

³⁶ Het werkwoord קָרַח is een nifal-vorm en betekent letterlijk 'gesneden worden'. Een vertaling met 'kauwen' komt niet vaker voor in het Oude Testament. Een meer gebruikelijke vertaling is 'op-' of 'uitgeput zijn', i.e. de voorraad was nog niet 'afgesneden'. Zie: F. Brown et al., *A Hebrew and English Lexicon*, 504; T. R. Ashley, *Numbers*, 219; G. B. Gray, *Numbers*, 118; vgl. ook Joz. 1:5,6, 16; 3:13, 16; 4:7. Hier in Numeri 11 moet het dan betekenen dat de voorziening van kwakkels nog niet was uitgeput. JHWH had immers ook 30 dagen kwakkels beloofd. Ook de hoeveelheid die werd neergeworpen en door het volk verzameld was enorm. Contra Seebass die stelt dat we toch meer aan een afgeleide betekenis van 'afgesneden' in de zin van 'vermalen' moeten denken vanwege de context, ondanks dat deze betekenis verder niet voorkomt. H. Seebass, *Numeri*, IV/1, 31.

Teksttypen

Numeri 11 heeft opvallend veel tekst in de directe rede staan. Al deze directe rede is echter wel ingebed in de omringende verhalende tekst. In de tekst die geen directe rede vormt, is het imperfectum consecutivum namelijk de meest voorkomende werkwoordsvorm. Dit is gebruikelijk voor een verhalende tekst. Een duidelijke uitzondering daarop vormen de verzen 7-9 waarin geen enkel imperfectum consecutivum voorkomt. De nominale zinnen waarmee vers 7 opent, zijn beschrijvend van aard. Het manna is het subject dat beschreven wordt. Ook de slotzinnen zijn beschrijvend in plaats van verhalend van karakter. De tussenliggende handelingen zijn beschreven in *weqatal*-vormen, geïntroduceerd door een expliciete nominalisatie van

het subject in vers 8a. Ook deze verzen zijn niet als narratief te karakteriseren. Het veronderstelde object van deze zinnen is het manna. Hierdoor zijn de zinnen ingebed in de beschrijving van het manna, die gegeven wordt in de verzen 7a, b en 8g, 9a, b. Zij vormen daarmee een beschrijving van een activiteit die betrekking heeft op het manna, maar maken zelf geen deel uit van de verhaallijn.

De directe redes onderscheiden zich deels van elkaar op grond van de gebruikte werkwoordvormen. Echter, zowel de rede van het volk als die van Mozes zijn moeilijk te karakteriseren enkel op grond van de gebruikte werkwoordvormen. De openingsvragen ‘Wie ..?’ (v. 4g) en ‘Waarom...’ (v. 11b, c) geven meer aanwijzingen voor het teksttype. Een onbepaalde vraag gevolgd door een imperfectum (i.e. v. 4f) geeft een wens weer. De rede van het volk is dus de uiting van een wens. Het gebed van Mozes is door de openingsvragen te duiden als een verwijt. De gebruikte werkwoordvormen aan het einde van het gebed (v. 15b: imperatief versterkt door het partikel *na* en een infinitivus absolutus, v. 15d: cohortativus) zijn kenmerkend voor een *hortatory/persuasive discourse*.⁸ Dit is een teksttype waarin de spreker de aangesprokene probeert over te halen. Het gaat om een wilsuitdrukking.

De gebruikte werkwoordvormen in de rede van JHWH (v. 16b ff) wijzen op een ander type tekst. Deze rede is te karakteriseren als deels *instructional discourse* en deels *predictive discourse*.⁹ Een *instructional discourse* wordt gekenmerkt door een initiële imperatief gevolgd door een (reeks) perfecta consecutiva. Een *predictive discourse* kenmerkt zich door perfecta consecutiva. De instructies beperken zich tot vers 16. Al in vers 16f wijst de subjectwisseling op discontinuïteit van de tekst. Vanaf hier worden geen instructies gegeven, maar voorspellingen gedaan. Ook vers 17 behoort tot het *predictive discourse*. In vers 18 wordt door een imperatief de tekst weer instructief van karakter. Ook nu gaat de tekst over in een *predictive discourse*. Waar Mozes iets van JHWH gedaan probeert te krijgen, reageert JHWH met een instructie aan Mozes en een voorspelling.

Zintypen: functie en hiërarchie

Longacre wijst erop dat in een narratieve tekst alleen *wayyiqtol*- en *qatal*-zinnen een narratieve functie kunnen uitoefenen. De overige zinnen maken geen deel uit van de verhaallijn.¹⁰ Zij verwijzen naar of beschrijven *background activities, setting, irrealis of cohesion*.¹¹ Binnen de verhalende zinnen vormen *qatal*-zinnen een secundaire verhaallijn (of meerdere secundaire verhaallijnen), die ondergeschikt is (zijn) aan de primaire verhaallijn. Ook Wolfgang Schneider wijst erop dat in narratieve teksten zinnen met een perfectum de secundaire verhaallijn vormen; de primaire verhaallijn wordt gevormd door de narrativus.¹² In de geanalyseerde perikoop staan in de verhalende tekst een aantal *qatal*-zinnen: de verzen 4c, 31a, 32c en 33c, 34b en 35a. Deze behoren dus niet tot de primaire verhaallijn.

Door een zelfstandig naamwoord aan de *qatal*-vorm te laten vooraf gaan, ontstaat een vorm van topicalisatie. Door deze topicalisatie is de zin georiënteerd op de

⁸ R. E. Longacre, ‘Discourse Perspective on the Hebrew Verb’, 187

⁹ Ibid., 181-186

¹⁰ De tekst als geheel is verhalend. Binnen de verhalende tekst kunnen de verhalende zinnen onderscheiden worden van de overige zinnen. Naar deze verhalende zinnen wordt hier verwezen als de ‘verhaallijn’. In deze verhalende zinnen vindt het verhaal voortgang. Dat wil niet zeggen dat de overige zinnen geen deel uitmaken van het verhaal of geen functie vervullen in het verhaal.

¹¹ R. E. Longacre, ‘Discourse Perspective on the Hebrew Verb’, 180

¹² W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*, (München: Claudius, 2001), 197

acteur en niet zozeer op de actie. Door een dergelijke *topicalisatie* is het subject *informationally marked*. De lezer wordt nadrukkelijk gewezen op de nieuwe acteur in het verhaal.¹³ Door de introductie van een nieuw subject, gevolgd door een *qatal*-vorm wordt een nieuwe situatie ingeleid zoals niet ongebruikelijk is bij narratieve tekstgedeelten. In vers 4a-c komen we een dergelijke vorm van topicalisatie tegen. De nominale zin van vers 4a vormt een nieuwe inzet na de verzen 1-3. Zo vormt vers 4a-c de introductie op het wenen van de Israëlieten in vers 4d-e. Dat de acteur en zijn kwaliteiten in 4a-c centraal staan, wordt nog eens benadrukt doordat de tekst begint met een beschrijvende zin, waarin een kenmerk van de acteur wordt beschreven en niet een actie (v. 4b). De groep mensen is ‘in hun midden’. Deze beschrijving in 4b behoort niet tot de primaire verhaallijn. Vanwege de *qatal*-vorm in 4c maakt dit vers deel uit van de secundaire verhaallijn. Het verzamelde volk vormt dus wel de inzet van het verhaal, maar niet de hoofdlijn van het verhaal.

Aan het einde van het verhaal komen we driemaal een soort gelijke topicalisatie tegen: vooropgestelde subjecten gevolgd door een *qatal*-vorm (v. 31a ‘een wind’; v. 32c ‘die weinig hadden’; v. 33c ‘toorn van JHWH’). De ‘wind’ van 31c vormt duidelijk een introductie op de activiteiten van de Israëlieten. De functie van 31c (en de verzen 31b-c die van 31c afhankelijk zijn) lijkt erg op de functie die 4a-c heeft voor 4d-e. Zij vormt een secundair verhalende zin waarin de aanleiding voor de primair verhalende zin (v. 32a) staat. De verzen 32c (‘die weinig had’) en 33c (‘de toorn van JHWH’) zijn niet inleidend op de primaire verhaallijn, maar afhankelijk van de voorafgaande primaire verhaallijn. Talstra wijst op het belang van inbedding van zinnen. De *XQtl*-zinnen van 32c en 33d markeren door de topicalisatie van het subject wel een nieuwe paragraaf in de tekst. Echter, alleen gelijke zintypen vormen paragrafen op gelijk tekstniveau.¹⁴ In dit geval volgen de *XQtl*-zinnen op een paragraaf begonnen met een *WayX*-zin (v. 32c volgt op v. 32a, v. 33d ook op v. 32a). Ook zijn de subjecten in deze *XQtl*-zinnen afhankelijk van de voorafgaande zinnen. ‘Die weinig hadden’ (v. 32c) verwijst zowel naar het subject als object van 31a-b. ‘De toorn van JHWH’ is niet de introductie van een geheel nieuw subject, maar verwijst terug naar het subject in 10b. De inbedding van de paragraaf in een andere paragraaf bepaalt ook de vertaling van de tekst. 32c is een aanvulling op de voorafgaande zin. 33d is een flashback die helemaal teruggaat op 10b, en daarmee 33e verklaart en voorbereidt. Dit verklaart ook waarom ‘het volk’ in twee opeenvolgende zinnen wordt gerenominaliseerd (v. 33c en d). Beide vormen een afsluiting van een (sub)paragraaf waarin het gebruikelijk is dat het object nogmaals expliciet genoemd wordt: vers 33c gaat terug op vers 10b; vers 33d vormt een eigen en van vers 33c onderscheiden paragraaf en sluit de verhaallijn van 32a af.¹⁵

Nominale zinnen en participiale zinnen bieden extra achtergrond informatie, maar maken geen deel uit van de verhaallijn van de tekst (e.g.: vv. 10c, 26b/c, e, 33a, b). Het gaat wel om zinnen die “offer necessary detail as to participants, props, and circumstances without which a story cannot be adequately staged – or restaged at crucial junctions – and without which the reader might not understand what is reported as transpiring”¹⁶. De informatie is dus wel noodzakelijk en biedt vaak verklarende informatie. De afhankelijkheid van zinnen van elkaar maakt duidelijk bij welke zin de nominale of participiale zin een beschrijvende of verklarende functie heeft. In 26b en c

¹³ B. L. Bandstra, ‘Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative’, 112-115

¹⁴ E. Talstra, ‘A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative’, 102

¹⁵ W. Schneider, *Grammatik*, 228

¹⁶ R. E. Longacre, ‘Discourse Perspective on the Hebrew Verb’, 179

worden de twee mannen van 26a nader beschreven als Eldad en Medad, zodat de jonge man ze in vers 27d bij name kan noemen. Verklaaren hun namen mogelijk ook waarom/dat zij in het kamp zijn gebleven?¹⁷ Vers 26e verklaart waarom de geest op hen neerdaalt (v. 26d) en vers 26f verklaart waarom zij in het kamp profeteren (v. 26g). De omschrijving van Jozua (v. 28b) beschrijft de zojuist geïntroduceerde acteur (v. 28a) en verklaart waarom hij bij Mozes is (v. 28c) en voor Mozes antwoordt.

Een ander probleem werpt vers 10c op. De inbedding van deze zin is moeilijker te bepalen, omdat het object van de zin niet zondermeer duidelijk is. ‘Iets’ is kwaad in Mozes’ ogen. De volgende zin beschrijft dat Mozes JHWH aanspreekt. Op grond van de plaats van 10c tussen 10b en 11a kan beargumenteerd worden, dat Gods toorn aanleiding geeft tot Mozes’ woede. 10b vormt een nieuwe paragraaf door de *WayX*-zin die een nieuw subject introduceert. 10c is een nominale zin. Zij kan niet de inzet van een nieuwe paragraaf vormen. In een verhalende tekst hoort zij dus bij de paragraaf die begon met 10b en moet in relatie tot 10b gezien worden. Met 11a begint een nieuwe paragraaf (*WayX*-zin). Het subject van deze zin verwijst naar het subject van 10c. Daarom begint met 11a een ingebedde paragraaf, afhankelijk van 10c. De woede van Mozes vanaf vers 11a is dus afhankelijk van vers 10c, die afhankelijk is van 10b. Dit wijst erop dat Mozes kwaad is vanwege JHWHs toorn. Daarom spreekt Mozes ook tot JHWH en begint hij zijn klacht met de beschuldiging dat JHWH hem kwaad heeft gedaan. Dit semantische verband (i.e. de herhaling van het woord ‘kwaad’ in de verzen 10c, 11b en 15d) bevestigt de conclusie dat wat kwaad is in de ogen van Mozes allereerst verbonden moet worden met wat JHWH doet of heeft gedaan. De gehele dialoog die volgt tussen Mozes en JHWH is vervolgens dus afhankelijk van de paragraaf die begint met 10b. De dialoog is afhankelijk van en is het gevolg van JHWHs toorn. Seebass stelt echter: “Zwischen die Erkennbarkeit des Zorns 10 und dessen Auswirkungen 33b tritt retardierend das Mittelstück 11-32. In ihm geht es um eine Klage des Mose 11-15, die allerdings das sich abzeichnende Unheil gar nicht verhindert, ja nicht einmal darauf eingeht.”¹⁸ De tekstuele analyse laat zien dat Mozes’ klacht juist teruggrijpt op JHWHs toorn. Mozes’ gebed gaat daarmee dus wél in op JHWHs toorn. Vanuit dit gegeven zijn nog niet alle vragen beantwoord wat betreft het precieze inhoudelijke verband tussen Mozes’ klacht en Gods toorn. In vers 10b blijft open wat JHWHs toorn inhoudt. Wanneer de vraag naar de inhoud van JHWHs toorn aan de orde komt, moet nauwkeurig naar het verloop van de perikoop gekeken worden welke aanwijzingen deze geeft. Mozes’ gebed wijst dan op een samenhang tussen JHWHs toorn en de opdracht die Mozes krijgt als leider.

Op gelijke wijze kan ook de verhouding van de andere tekstgedeelten tot elkaar worden geanalyseerd. Het beschrijvende tekstgedeelte van de verzen 7-9 is afhankelijk van het genoemde object in 6c. Zij is dus geheel ingebed in de rede van het volk en speelt geen rol op het primaire tekstniveau. Omdat de dialoog tussen Mozes en God afhankelijk is van 10b-c, is ook het verhaal van 24a-30a dat het gevolg is van de dialoog tussen God en Mozes (vv. 11a-20g) in zijn geheel een ingebed verhaal, ingebed in het verhaal over de wenende Israëlieten (en het manna) en de verzamelende Israëlieten (en de kwakkels). Vers 31a biedt dan door de introductie met een *XQtl*-zin een geheel nieuwe inzet van een nieuw tekstgedeelte.

¹⁷ Zie ook de betekenis van de ruimte in combinatie met de namen Eldad en Medad. De namen Eldad en Medad hebben een positieve betekenis en worden wat ruimte betreft in Num. 11 sterk verbonden aan het kamp. Zie: **1.4 Verhaalaspecten. Ruimte**

¹⁸ H. Seebass, *Numeri*, BKAT IV/1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 32

Een andere vorm van inbedding / afhankelijkheid zien we terug in vers 25f. 25f begint met *way^ehi*. Deze constructie met *ki* en infinitivus constructus, markeert een aparte paragraaf in de tekst.¹⁹ Het subject van 25f is het object van de voorafgaande zin 25e. Daarom is deze paragraaf afhankelijk van het voorafgaande in 25e. De *way^ehi* gevolgd door een tijdsaanduiding heeft als functie de weergave van een algemene herhaling van het de verhaallijn.²⁰ Hier wordt dus als het ware een beeld beschreven bij het zojuist verhaalde. De zinnen die volgen (v. 25g-h) zijn afhankelijk van vers 25f en behoren daarom niet tot de hoofdlijn van het verhaal. Ook de *Way0*-zin (v. 25g) maakt deel uit van deze subparagraaf en moet daarom niet als onderdeel van de verhalende lijn van de verzen 24 en 25 gezien worden. Als geheel vormt vers 25f-h een beschrijving bij de verhaallijn waar zij van afhankelijk is. Voor de betekenis van de perikoop is dit niet onbelangrijk. Meermalen is in de exegese van Numeri 11 de nadruk gelegd op het thema profetie.²¹ Echter, deze tekstuele analyse wijst dit vers een achtergrondfunctie toe. De verhaallijn beschrijft hen als leiders van het volk die helpen met het dragen van de last van het volk. Omdat vers 25f-h ondergeschikt is aan vers 25e en voorafgaande verzen moet de betekenis van vers 25f-h hier bij aansluiten.²²

1.2 Acteurs

Deze paragraaf vormt een uitwerking van de gegevens van de vorige paragraaf, met name van de analyse van de werkwoordvormen naar persoon, getal en geslacht. Om overzicht te behouden is het narratieve gedeelte als eerste geanalyseerd. Daarna is van de directe redes van het volk, Mozes en God een uitwerking gemaakt. De gegevens moeten in combinatie met de zintypen geanalyseerd worden.

¹⁹ E.g.: E. Talstra, 'A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative', 102; zie punt I, *Clause-level markers* 4

²⁰ R. E. Longacre, 'Discourse Perspective on the Hebrew Verb', 180

²¹ Zie: **Inleiding. 2. Benaderingen in de literatuur. Mozes, profetie en leiderschap**

²² Zie ook: werkvertaling noot 22 en 29

Acteurs in de verhaallijn van Numeri 11:4-34

	Verz. Israëlieten	specificatie									
	volk	of het volk	volk	Oudsten	kwakkels	Mozes	JHWH	Ruach	twee mannen	jonge man	Jozua
4a	S VV										
4b	S ↑	PP ↑↓ sfx									
4c	S ↑										
4d		S ↓									
4e		S Israëlieten									
4f		S ↑									
10a		O het volk				S Mozes					
10b							S toorn JHWH				
10c						PP ogen Mozes					
11a						S Mozes →	IO JHWH				
16a						IO Mozes ←	S JHWH				
21a						S Mozes					
23a						IO Mozes ←	S JHWH				
24a						S Mozes					
24b	IO het volk					← S ↑	O woorden JHWH				
24c	StC het volk			O oudsten vh volk		S ↑					
24d				O ↑		S ↑					
25a							S JHWH				
25b						IO ↑ ←	S ↑				
25c							S ↑	O de geest			
25d						PP ↑ sfx		(O)			
25e				IO ↑			S ↑	(O)			
25f				IO ↑				S de geest			
25g				S ↑							
25h				S ↑							
26a									S twee mannen		
26b									S ↑		
26c									S ↑		
26d									O de geest PP sfx		
26e									S ↑		
26f									S ↑		
26g									S ↑		
27a										S jonge man	
27b						O ↑				S ↑	
27c										S ↑	
28a											S Jozua
28b											S ↑
29a						S Mozes →					IO sfx
30a				S ↑ oudsten v Israël		S Mozes					
31a							PP JHWH	S een wind			
31b					O kwakkels			S ↑			
31c					O ↑			S ↑			
32a	S het volk										
32b	S ↑				O kwakkels						
32c		S die weinig had			O 10 homers						
32d	S ↑				O ↑						
33a	PP sfx				S vlees						
33b	S ↑				O ↑						
33c	PP sfx						S toorn JHWH				
33d	PP sfx						S JHWH				
34a		S v3sgM									
34b	S ↑ v3plC										
		O volk dat gehunkerd had									
35a	S het volk										
35b	S ↑										

Rede van het volk, Numeri 11:4f-6c

	Volk	Wie?	Vlees	Voedsel Egypte	manna
4f	IO ↑ sfx	S Wie?	O vlees		
5a	S v1			O Vissen	
5b	S v1			O Voedsel Egypte	
6a	S sfx				
6b				O ↑	
6c	PP sfx				S dit man

Beschrijving manna, Numeri 11:7-9

	Volk	Manna	dauw
7a		S Manna	
7b		S sfx	
8a	S het volk		
8b	S ↑	(O ↑)	
8c	S ↑	(O ↑)	
8d	S ↑	(O ↑)	
8e	S ↑	(O ↑)	
8f	S ↑	(O ↑)	
8g		S sfx	
9a			S dauw
9b		S manna	

Rede van Mozes, Numeri 11:11b-15

	Volk	last	Ik/Mozes	Gij/YHWH	vlees	overige
11a			<i>Mozes</i> →	<i>YHWH</i>		
11b			IO uw knecht	S v2 + IO sfx2		
11c			S v1	PP sfx2		
11d	StC al dit volk	O last	PP sfx1	(S ↑)		
12a	O al dit volk		S ik			
12b	O sfx		S ik			
12c			IO sfx1 ←	S v2		
12d	(O)		S 2 + PP sfx2			
12e						S verplegende O zuigeling O het land
12f						
12g	IO sfx 'hun vaderen'			S v2		
13a			PP sfx1		O vlees	
13b	PP al dit volk					
13c	S ↑ →	IO sfx1				
13d	(S↑)					
13e	IO		S v2		O vlees	
13f	S ↑ v1					
14a			S ik alleen			
14b	O al dit volk					
14c			IO sfx1			
15a			O sfx1	S gij		
15b			O sfx1	S v2		
15c			S v1	PP sfx2		
15d			S v1 / O sfx1			

Gods antwoord, Numeri 11:16b-20g

	Volk	oudsten	last	Mozes	JHWH	geest	Wie	Egypte	vlees
16a				Mozes	← JHWH				
16b	StC Israël	O oudsten	S v2		PP sfx1				
16c				S v2					
16d	StC het volk / sfx	S ↑							
16e		O ↑		S v2					
16f		S ↑		PP sfx2					
17a					S v1				
17b				IO sfx2	S v1				
17c				PP sfx2	S v1				
17d		PP ↑ sfx			S v1	O geest (O↑)			
17e		S	PP (O)	PP sfx2					
17f				S gij alleen					
18a	IO het volk		←	S v2					
18b	S v2								
18c	S v2								O vlees
18d	S v2				PP oren v JHWH				
18e	S ↑								
18f	IO sfx2						S Wie?		O vlees
18g	PP sfx2							S Egypte	
18h	IO sfx2				S JHWH				O vlees
18i	S v2								
19a	S v2								
20b	PP sfx2								S ↑
20c	IO sfx 2								S ↑
20d	S v2				O JHWH				
20e	PP sfx2				S ↑				
20f	S v2				PP sfx3 Zijn aangezicht				
20g	(S ↑)								
20h	S v1							PP Egypte	

Mozes' reactie, Numeri 11:21b-22a

	Volk	oudsten	last	Ik	Gij/YHWH	geest	alle vee /vissen	vlees
21a				Mozes				
21b	S							
21c	PP sfx ↑			S ik				
21d					S v2			
21e	IO sfx ↑				S v1			O vlees
21f	S ↑							
22a	IO ↑ sfx						S alle vee/runderen	
22b	IO ↑ sfx							
22c	IO ↑ sfx						S alle vissen	
22d	IO ↑ sfx							

JHWH' reactie, Numeri 11:23b-23d

	Volk	oudsten	last	Ik	Gij/YHWH	geest	alle vee /vissen	vlees
23a				Mozes	← JHWH			
23b					S hand van JHWH			
23c				S v2				
23d				O sfx2	S sfx mijn woord			

Dialogoog jonge man, Jozua, Mozes, Numeri 11:26a-29d

	Volk	Mozes	YHWH	Geest	Wie	Jonge man	Jozua	E+M
26a								<i>S twee mannen</i>
26d				<i>O de geest</i>				<i>PP sfx</i>
26e								<i>S ↑</i>
26f								<i>S ↑</i>
26g								<i>S ↑</i>
27a						<i>S jonge</i>		
27b		<i>PP Mozes</i>				<i>S ↑</i>		
27c						<i>S ↑</i>		
27d								<i>S E + M</i>
28a							<i>S Jozua</i>	
28b							<i>S ↑</i>	
28c		<i>S mijn heer Mozes, v2</i>						<i>O ↑ sfx</i>
29a		<i>S Mozes →</i>					<i>IO ↑ sfx</i>	
29b		<i>IO sfx1</i>					<i>S v2</i>	
29c	<i>O al het volk</i>		<i>StC JHWH</i>		<i>S Wie?</i>			
29d			<i>S JHWH / O sfx</i>	<i>O Zijn Geest</i>				

S = Subject

O = Object

IO = Indirect Object

PP = Prepositie / prepositionele frase

Sfx = suffix

S JHWH = (re)nominalisatie van het subject met genoemde naam/woorden

S ↑ = werkwoord heeft bovengenoemd subject

PP ↑ sfx = verwijzing naar eerder genoemde actor door middel van suffix na prepositie / prepositionele frase

v1, v2 = werkwoord 1e persoon, 2e persoon

S Mozes → / ← = Mozes spreekt tot ...

Acteurs in de verhalende tekst

Wanneer naar de acteurs gekeken wordt in het gegeven overzicht, dan wordt duidelijk dat er gedurende het verhaal enkele verschuivingen optreden. Het volk speelt een zelfstandige rol (subject) aan het begin en aan het einde. In het middenstuk wordt het volk zeker niet uit het oog verloren, maar vormt zij geen enkele keer het subject van de verhaallijn. De rol van Mozes is praktisch geheel beperkt tot het middenstuk.

Het verhaal begint met het verzamelde volk dat expliciet wordt genoemd in vers 4a. Zij komen niet meer terug in het verhaal en vervullen dus ook vanuit dit oogpunt een achtergrond functie. De gebruikte werkwoordvormen wezen hen al een achtergrondfunctie toe²³. Zo vormen de Israëlieten in 4d-f de eerste belangrijke acteur van het verhaal. Het suffix in vers 4b wijst daar al op. Dit suffix is enerzijds een terugwijzing naar het in Numeri 11:1 genoemde volk, anderzijds is het een vooruitwijzing naar de expliciete nominalisatie van de Israëlieten in vers 4d. Na vers 10a verdwijnt het volk Israël tot vers 24b praktisch geheel uit het verhaal. Ook in 24b is zij slechts indirect object. Pas aan het eind is zij weer subject en wordt de primaire verhaallijn weer voortgezet (v. 32a). Waar vers 4a-c de aanleiding voor het wenen van de Israëlieten vormt, vormt vers 10a de afsluiting van deze scène. Dit wordt bevestigd door de renominalisatie van het object in vers 10a, waardoor het een afsluiting vormt van het voorafgaande.²⁴ (In de beschrijving van het manna zien we een gelijkend

²³ Zie: **Zintypen: functie en hiërarchie**

²⁴ W. Schneider, *Grammatik*, 228

patroon waarin door renominalisatie van het manna in vers 9d, de beschrijving van het manna wordt afgesloten.) Ook de beschrijving van de Israëlieten, zittend voor hun tent, sluit aan bij het beeld van de Israëlieten in 4d-e. Op verhaalniveau betekent het ‘horen’ van Mozes dat hij dicht bij het volk moet zijn om hun wenen te kunnen horen. Zo vormen deze verzen ook een scène door de eenheid van plaats. JHWH is in deze scène de grote afwezige.

Na de afgesloten scène van de verzen 4a-10a, opent een nieuw gedeelte, waarin Mozes en JHWH de hoofdrol spelen. Ook nu wordt duidelijk dat vers 10b-c een aparte paragraaf vormt. De actoren worden hier gevormd door de toorn van JHWH en Mozes. De toorn van JHWH introduceert een tot dusver geheel nieuwe acteur. Deze acteur staat tegenover Mozes. Opvallend is dat in eerste instantie bij beide zinnen (v. 10b en c) de objecten ontbreken. Daardoor blijft in eerste instantie onduidelijk wat precies de toorn van JHWH oproept en wat precies kwaad is in Mozes’ ogen. De paragraaf over de toorn van JHWH is dus zeer beperkt en beknopt weergegeven. Het lijkt een ellips te vormen.²⁵ De toorn van JHWH komt in de dialoog en in het gedeelte dat daar op volgt niet als acteur terug.

De dialoog die volgt op het ontbranden van JHWHs toorn, vindt plaats tussen Mozes en JHWH. De constante renominalisatie in de narratieve tekst is nodig vanwege de afstand tussen de verhalende zinnen. Vanaf 24a nemen de narratieve zinnen weer een belangrijkere plaats in dan de directe rede. De zinnen in 24b en c zijn afhankelijk van 24a, dus kan 24a niet als afsluiting van het voorafgaande gelden. Ze vormt daarom een nieuwe paragraaf. Mozes die Gods woorden tot het volk spreekt vormt de introductie voor de scène met de oudsten van het volk, die in 25e t/m h wordt afgesloten. Het verhaal met de oudsten is het gevolg van Gods antwoord aan Mozes. Daarom is het verhaal als zijn geheel als een ingebed verhaal te beschouwen dat de primaire verhaallijn over het wenende volk en Gods toorn daarover onderbreekt. Door het volk als indirect object te vermelden in 24b blijft het volk – en daarmee de primaire verhaallijn – in beeld. Wat er zich ook afspeelt tussen Mozes en JHWH (vv. 10b-23a), het heeft schijnbaar op de een of andere wijze wel betrekking op hen. Vers 30a, waarin Mozes en de oudsten samen voorkomen, laat zien dat het gedeelte beginnend met 24a, na de onderbreking van de verzen 26a-29d, pas met vers 30a wordt afgesloten.

Omdat het verhaal beginnend met 24a pas afgesloten wordt in 30a vormt het verhaal over Eldad en Medad dus een verhaal dat is ingebed in het verhaal over de oudsten. De nieuwe actoren maken dit gedeelte tot een onderscheiden verhaalpassage, echter, het gedeelte is ingebed in en verbonden met het overige verhaal door ‘de geest’ die ook op hen neerdaalt (v. 26d) en waar Mozes in directe rede aan refereert (v. 29d).

In 31a neemt het verhaal een nieuwe wending. Niet alleen het zintype (*XQtl*-zin) pleit daarvoor, maar ook de nieuwe acteurs: een wind en de kwakkels. We zien hier eenzelfde mechanisme als in de openingsscène. De ‘wind’ die uitgaat, is een nieuwe acteur die later niet meer terugkomt in het verhaal. Deze *ruach* is lexicaal weliswaar verbonden met de *ruach* van JHWH die op Mozes rust en over de oudsten verdeeld wordt. Zij is echter tegelijk een nieuwe acteur. De *ruach* in de verzen 17, 25, 26 en 29, is in vers 26 duidelijk vrouwelijk van geslacht. De *ruach* van vers 31 is een mannelijke vorm. Zij valt daarom niet samen met de geest die op Mozes rust. Deze *ruach*, in vers 31, is de wind die opsteekt van JHWH. Zij vormt de aanleiding voor het volk om op te staan. Het volk dat opstaat, vormt in een *wayyiqtol*-zin de primaire verhaallijn die

²⁵ Zie ook onder: **1.4 Verhaalaspecten. Ritme**

aansluit bij vers 4d-e. Deze verhaallijn krijgt een vervolg in JHWH die het volk met een plaag slaat. Inleidend op deze plaag wordt de toorn van JHWH nogmaals vermeld. Zo vormt de plaag de vervulling van JHWH's toorn. Lexicaal is dit laatste deel van het verhaal zo goed verbonden met het eerdere deel.

Er ontstaat zo een primaire verhaallijn van het wenende volk in scène één. In de tweede scène ontbrandt de toorn van JHWH. Door deze opeenvolging van gebeurtenissen verbindt de lezer beide gebeurtenissen: het wenen van het volk roept JHWH's toorn op. Dit primaire verhaal wordt onderbroken door Mozes' discussie met JHWH, die door de nominale zin van 10c geheel is ingebed in het primaire verhaal. De aanstelling van de oudsten is hier o.a. het gevolg van. Dit roept op tot verschillende vragen: Wat is de functie van deze ingebedde tekst voor de primaire tekst? Verandert Mozes' rede tot JHWH iets aan het verloop van de primaire geschiedenis? Daarvoor moet gekeken worden naar het verband tussen het verhaal over de oudsten in relatie tot Mozes' klacht. Zo kan ook de functie van het verhaal van de oudsten tot het primaire verhaal bepaald worden.²⁶ In dit ingebedde verhaal komt nogmaals een ingebed verhaal voor (Eldad en Medad). De functie van het verhaal van Eldad en Medad moet allereerst gezocht worden in relatie tot het verhaal van de oudsten waarin het is ingebed. Dan kan de vraag gesteld worden hoe dit zich verhoudt tot Mozes' rede en hoe uiteindelijk dit weer verband houdt met het primaire verhaal over de wenende Israëlieten.

Acteurs in de directe reden

De eerste directe rede wordt gevormd door de woorden van het volk. De rede is aan niemand geadresseerd. Het volk staat consequent centraal in 4g-6c. Hoewel 4g grammaticaal een vraag is, zijn onbepaalde vragen met een imperfectum modaal te vertalen als wens. Het voorafgaande (hunkeren van het verzamelde volk) lijkt dit element ook te benadrukken. Ook door het vervolg lijkt niet de vraag 'wie' maar het verlangen van het subject 'wij willen vlees' centraal te zijn. Zij concluderen namelijk dat het vlees wel in Egypte beschikbaar was, terwijl er hier niets is. De werkelijke vraag óf er iemand (en dan vervolgens ook wíe er) voor vlees gaat zorgen, lijkt voor hen niet te spelen. Mogelijk ook dat daarom de vraag aan niemand is geadresseerd. In de verzen 5a-6a vormt het volk het belangrijkste subject. Het manna dat de Israëlieten ter beschikking staat (tegenover al het goede uit Egypte dat hen ontbreekt) wordt direct geconditioneerd door de toevoeging 'in hun ogen'. Hun visie staat centraal. De beschrijving van het manna die volgt maakt een niet onbelangrijk deel uit van het begin van het verhaal. In het eerste deel staan niet alleen de Israëlieten centraal, maar is het manna een tweede belangrijke acteur.

De tweede directe rede is die van Mozes (vv. 11b-15d). Mozes blijft de gehele rede in beeld en vormt meestal het subject in de 1e persoon. De aangesprokene is JHWH, waar Mozes in de 2e persoon tegen spreekt. Het 'ik' van Mozes contrasteert aan het begin en eind van de rede sterk met het 'u' van JHWH. Hieruit blijkt dat het gaat om een kwestie tussen Mozes en JHWH, en niet tussen Mozes en het volk: Mozes verwijt JHWH dat hij hem heeft kwaad gedaan. Het gaat om wat Bal noemt een 'persoonlijke' taalsituatie.²⁷ Vooral aan het begin en het eind wordt JHWH aangesproken, daardoor ligt in door deze opening en dit slot de nadruk op wat JHWH doet. Daartegenover komt het 'ik' van Mozes sterk naar voren in het middendeel van de rede. In het middendeel staat

²⁶ Voor een nadere uitwerking van deze vragen zie: **3. Conceptuele structuur Numeri 11:4-35**

²⁷ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 38

driemaal het ‘ik’ van Mozes op de voorgrond: In 12a-b tweemaal אֲנִי (waar het in 12c direct al tegenover het ‘gij’ van JHWH wordt gezet), in 13a wordt de prepositie met suffix in de 1e persoon getopicaliseerd, en in 14a wordt het expliciet vermelde ‘ik’ versterkt door de toevoeging ‘alleen’. De kwestie waar het in dit gebed / deze rede om draait, is een kwestie die Mozes persoonlijk raakt. Tegelijk moet erop gelet worden dat een aantal van deze benadrukte persoonlijk voornaamwoorden in retorische vragen gebruikt worden. In de disjunctieve vraag van vers 12 verondersteld dit benadrukte ‘ik’ juist, dat JHWH en niet Mozes degene is die het volk heeft voortgebracht. JHWH is namelijk degene aan wie deze retorische vragen gericht zijn. Ook het benadrukte ‘gij’ in de verzen 12c, 12g en 15a bevestigt wederom dat JHWH degene is die verantwoordelijk is voor het volk. Dat Mozes in dit gebed alleen op zichzelf is gericht, is maar deels waar. Mozes is niet alleen bezig met zijn eigen rol als volksleider, maar evenzo met JHWHs rol als volksleider.

Het volk komt in het middendeel van de rede ruimschoots ter sprake, maar er wordt vooral *over* gesproken (object) en niet *tegen* in de 2e persoon. Het gaat dus om een kwestie tussen Mozes en JHWH met betrekking tot het volk. In het middelste vers wordt het volk subject. Tezamen met de herhaling van hun woorden, wordt de lezer weer sterk bij het primaire verhaal bepaald. De verwijzing naar de woorden van het volk worden ingeleid door 13c, waarin het object van het wenen wel expliciet wordt gemaakt (in v. 4f ontbreekt een geadresseerde). De woorden van JHWH die door Mozes worden geciteerd vinden we niet terug in de perikoop. De woorden komen ook niet eerder voor in Exodus of Numeri, in ieder geval niet in exact dezelfde bewoording. Mogelijk zijn de woorden desondanks wel bedoeld als een uitwerking van een eerdere opdracht die in Exodus of Numeri aan Mozes in andere woorden is gegeven (in bv. Ex. 3 of 33). Een andere optie is dat de woorden binnen het tijdsbestek van dit verhaal moeten worden opgevat. De werkwoordsvorm (*yiqtol* – v. 12c) heeft in de directe rede gewoonlijk geen terugblikkende functie. Zij is het best op te vatten als betrekking hebbend op de huidige discussie tussen Mozes en JHWH. Dat betekent eenvoudig dat niet alles wat er tussen Mozes en JHWH gezegd is, is opgetekend. Met betrekking tot de acteurs is het in de aangehaalde woorden met name van belang dat Mozes (2e persoon, ‘jij’) door JHWH wordt aangesproken. Mozes krijgt van JHWH de opdracht het volk naar het beloofde land te leiden – en dat terwijl JHWH degene is die het land aan hun vaders beloofd heeft!

Het antwoord van JHWH is op grond van de directe rede in de directe rede en de acteurs die een rol spelen in het antwoord eenvoudig in twee delen te delen. Er is een duidelijke scheiding tussen de versen 16-17 en 18-20. In het eerste deel staan de oudsten centraal. Het volk komt slechts zijdelings ter sprake. Het einde van dit eerste deel, vers 17f, benadrukt de aangesproken persoon ‘jij’ door de toevoeging ‘alleen’. Hierdoor sluit dit gedeelte aan bij Mozes’ woorden in vers 14a. In het tweede deel van JHWHs rede doet Mozes praktisch niet meer mee, althans zo lijkt het op het eerste gezicht. De enige rol die voor Mozes is weggelegd, is het spreken tot het volk. JHWH spreekt via Mozes tot het volk. Er speelt dus niet alleen een kwestie tussen Mozes en JHWH, maar er speelt ook een kwestie tussen JHWH en het volk. In Mozes’ gebed stond een kwestie tussen Mozes en JHWH centraal, nu staat de kwestie tussen JHWH en het volk centraal. Mozes besteedt geen directe aandacht aan deze kwestie (de verwerping van JHWH door het volk) in zijn gebed. In aansluiting op de wens van het volk naar vlees, vertelt JHWH hoe ze hém daarmee verworpen hebben. Zo krijgt Mozes ook een antwoord op het ‘waarom’ van JHWHs toorn.

Opvallend is verder de constante renominalisatie van JHWH in dit tweede deel van zijn antwoord. Tot dusver was nog nergens de naam van JHWH genoemd in de directe reden. De eerste expliciete vermelding is hier logisch verklaarbaar: Mozes moet de woorden tot het volk spreken. Daarom verwijst JHWH hier naar zichzelf door zijn eigen naam te noemen. Een voortgaande renominalisatie is echter niet vereist. De renominalisatie van JHWH in vers 18g vervult een meer specifieke functie: De vraag van het volk wordt hier letterlijk genomen en letterlijk beantwoordt. JHWH is degene die voor vlees gaat zorgen. Daarmee bieden deze woorden niet alleen een antwoord aan het volk, maar vormen zij ook een oplossing voor Mozes (v. 13) die zich afvroeg waar *hij* vlees vandaan moest halen. Niet hij, maar JHWH gaat voor vlees zorgen. Zo blijkt dus dat JHWH in zijn rede rechtstreeks ingaat op Mozes' wensen. Mozes zal het volk niet alleen dragen (v. 14), en Mozes hoeft niet voor vlees te zorgen (v. 13). Is daarmee de kern van Mozes' probleem opgelost? Heeft JHWH het volk weer als zijn volk geaccepteerd? Was juist dit laatste niet de kern van Mozes' gebed?

Mozes reageert in vers 21 alleen op het tweede deel van JHWH's antwoord. Daarom is deze tekst (vv. 21-23) afhankelijk van het voorafgaande antwoord van JHWH. Opvallend in vers 21 is, dat het accent opnieuw ligt op het 'ik' van Mozes (v. 21c) tegenover het benadrukte 'gij' van vers 21d. Mozes' ongelooft en aanzien van de voorziening van het vlees lijkt dus samen te hangen met de eerdere kwestie die er tussen Mozes en JHWH speelde. In ieder geval speelt de discussie zich in eenzelfde sfeer af. In JHWH's reactie is geheel geen sprake van het volk. De voorziening van vlees wordt gezien als een woord dat aan *Mozes* zal geschieden.

De laatste dialoog die plaatsvindt, is die tussen de jonge man, Jozua en Mozes. Een heel aantal nieuwe personen doen hier hun intrede. Met de rest van het verhaal schijnen zij op het eerste oog weinig verband te houden. Het verband dat er wel is, ligt in dezelfde 'geest' die wordt genoemd als in het voorafgaande gedeelte, en de persoon van Mozes die ook in dit verhaal optreedt.²⁸ Wel zien we ook hier een tegenstelling tussen 'ik' en 'jij' in vers 29b. Dit doet denken aan de 'ik' versus 'gij' tussen Mozes en God in het gehele voorgaande gedeelte.

1.3 Lexicale verbanden

De perikoop kent vele lexicale dwarsverbanden. De acteurs zelf vormen een eerste lexicaal dwarsverband. Dat is in de vorige paragraaf reeds deels aan bod geweest. Hoewel een aantal acteurs slechts eenmalig voorkomt (verzamelde volk van vers 4a-c en de wind van JHWH in v. 31c), blijken zij lexicaal sterker ingebed te zijn in het verhaal. 'Het verzamelde volk dat in hun midden was en hunkerde' (v. 4a-c) komt als acteur niet terug in het verhaal. Lexicaal gezien komt deze acteur wél 'terug' door middel van de woorden 'verzamelen', 'in het midden zijn' en 'hunkeren'. De verzen 4c en 34b vormen een inclusio door het woord 'hunkeren'. Het hele verhaal is daardoor ingebed in het 'hunkeren'. In het verhaal komt het werkwoord 'hunkeren' verder niet voor en wordt aldoor alleen gesproken van het 'wenen' van het volk. Door deze inclusio van 4b en 34b kan zelfs de vraag gesteld worden of vers 35 bij het verhaal hoort. Omdat vers 35 heel duidelijk de plaatsnaam van 34a opneemt en hetzelfde werkwoord als vers

²⁸ Zie verder: 1.3 Lexicale verbanden

31a gebruikt, pleit ik ervoor het vers bij de perikoop te houden. Het vers duidt op een onmisbare inbedding van het verhaal in de woestijnreis. Door de herhaling van het werkwoord **נָסַח** in 31a en 35a vormt de laatste scène een eenheid lopend van vers 31 tot en met vers 35, gekenmerkt door een inclusio.

Jobling stelt op grond van de inclusio in vers 4b en 34b dat uiteindelijk alleen ‘het verzamelde volk dat hunkerde’ (v. 4a-c) wordt gestraft door JHWH en niet de overige Israëlieten. De plaag van JHWH was dan letterlijk een plaag die plaatsvond ‘onder het volk’ (v. 33c/d), en raakt alleen hen die hadden gehunkerd. Van de Israëlieten wordt in de perikoop namelijk niet gezegd dat zij ‘hunkerden’. Hun straf is het 30 dagen eten van de kwakkels, maar niet de plaag. De grote hoeveelheid kwakkels verzameld door hen heeft niet alleen tot doel de gulzigheid (= hunkeren) van het volk duidelijk te maken. Zij is vooral het machtsbewijs van JHWH aan Mozes die laat zien dat het volk er inderdaad 30 dagen van kon eten.²⁹ Hoewel dit een mogelijke interpretatie is, is het ook goed mogelijk het slechts als een lexicale inclusio te zien, die nog versterkt wordt doordat in deze laatste verzen ook het werkwoord verzamelen wederom voorkomt. De verteller van het verhaal formuleert door deze inclusio een thema waarbinnen het verhaal zich afspeelt. Het gaat om de thematiek van het hunkeren die in zinnen die niet tot de primaire verhaallijn behoren, wel het primaire verhaal inkaderen. Zij stellen het primaire verhaal daardoor in een bepaald daglicht. Voor de lezer wordt zo onomstotelijk duidelijk gemaakt, dat het in de kwestie tussen het volk en JHWH om een hunkering ging, en niet om een daadwerkelijke nood of gebrek.

Het woord verzamelen komt een aantal maal voor: in de betekenis van het verzamelde volk (v. 4), het verzamelen van de oudsten door Mozes (vv. 16, 22, 24), het verzamelen van alle vissen van de zee (v. 22); Mozes en de oudsten die zich tot het kamp verzamelen (v. 30) en het verzamelen van kwakkels door het volk (v. 32 2x). Het einde van de perikoop is lexicaal dus sterk verbonden met het begin van de perikoop. Niet alleen vanwege het ‘hunkeren’ maar ook vanwege het ‘verzamelen’. Door het volk in vers 32 zo sterk te verbinden met dit werkwoord verzamelen hoeft het ‘volk dat gehunkerd had’ in de etiologie (v. 34b) ook niet gelijk gesteld te worden aan ‘het verzamelde volk dat hunkerde’ van vers 4a-c. Zoals in het begin het ‘verzamelde volk hunkerde’ is het aan het einde het ‘hunkerende volk dat verzamelde’. Het volk dat gehunkerd had (v. 34b) verwijst dan naar het ‘volk dat verzamelde’ (v. 32) – want zelfs die weinig had, verzamelde nog 10 homers.

De functie van het verbanden tussen de woorden ‘verzamelen’ in de andere verzen is mede afhankelijk van de functie van deze ingebedde verhalen. Tegenover het ‘volk dat verzameld is’ en het volk tot wenen aanzet (v. 4), wordt er een nieuwe groep verzameld die het volk moet gaan leiden. Zij worden daarom (v. 30) ook in het midden van het volk wordt verzameld. Het gaat in vers 30 om een passieve vorm van het werkwoord verzamelen: Ze verzamelen zich / worden verzameld.³⁰

Op andere wijze staat Mozes die de oudsten verzamelt tegenover het volk dat de kwakkels verzamelt. De kwakkels zijn een antwoord op en letterlijke vervulling van de wens van het volk, maar dit antwoord bevat wel een bedrieglijk aspect: ze zullen het 30 dagen eten waardoor het tot walging zal worden. Is dit bij Mozes evenzo? De oudsten die hij verzamelt zijn wel een antwoord op en een letterlijke vervulling van de wens dat

²⁹ D. Jobling, ‘A Structural Analysis of Numbers 11-12’, in: *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*, JSOTsuppl. 7, (Sheffield: University of Sheffield, 1978), 26-62, 29

³⁰ Zie: werkvertaling noot 33

hij het volk niet alleen wilde dragen. Bevat het dan ook een bedrieglijk aspect? Mozes had immers JHWH's hulp verondersteld, niet menselijke helpers (v. 14a in vergelijking met 12a-b).³¹

Een laatste wijze waarop de eerste verzen lexicaal terugkeren in de rest van het verhaal vormt de frase 'in het midden van'. Het verzamelde volk verkeert 'in het midden van' het volk. Later wordt dat gezegd van respectievelijk JHWH en Mozes (vv. 20 resp. 21), die dat beiden van zichzelf zeggen. Wie heeft er hier gelijk? Mozes had eerder ook gezegd dat het volk tot hem weende, terwijl JHWH daar ook een andere mening was toegedaan. Is Mozes hier (ook) fout? Aan de andere kant: als JHWH aangeeft dat hij, terwijl hij in het midden van het volk woonde, door het volk verworpen is (v. 20), kan dit mogelijk betekenen dat Hij niet langer in hun midden verkeert. Vers 4 zegt dan ook: 'het verzamelde volk was in het midden van het volk'. In de openingsscène is, zoals al eerder opgemerkt, JHWH de grote afwezige. Is het dan nog vreemd dat Mozes zegt dat hij dus nu degene is die 'in het midden' van het volk is?

Een geheel ander lexicaal verband, overigens ook verband houdend met een acteur, wordt gevormd door de *ruach*. De *ruach* die op Mozes rust, wordt verdeeld over de oudsten (v. 25c), op Eldad en Medad daalt 'de *ruach*' neer (v. 26d), Mozes wenst dat JHWH 'zijn *ruach*' over heel het volk geeft (v. 29d), en 'een *ruach*' van JHWH brengt kwakkels (v. 31a). Dit zorgt wederom voor een verband tussen alle drie verhalen (het primaire verhaal van het wenende volk; het ingebedde verhaal van Mozes en de oudsten, het derde verhaal van Eldad en Medad). Als Mozes wenst dat JHWH zijn *ruach* over heel het volk geeft (v. 29d), is dat niet wat er, ironisch genoeg, gebeurt in vers 31, wanneer JHWH een *ruach* zendt?

Zowel in het verhaal van de oudsten als het in verhaal van Eldad en Medad wordt gesproken over het neerdalen van de geest en van profeteren. De gelijke formuleringen, woorden en gebeurtenissen wijzen erop dat met Eldad en Medad hetzelfde plaatsvindt als met de overige oudsten. Een ingebed verhaal dient ertoe het primaire verhaal te verklaren of verdiepen. Ook kan zij als spiegelverhaal functioneren.³² Hier moet vanuit de overeenkomst tussen beide verhalen gezocht worden naar de verschillen. Die ligt duidelijk in de plaats waar beide gebeurtenissen plaatsvinden. De tekst wijst zelf op het kenmerkende verschil, doordat het vers omsloten wordt door de vermelding van 'het kamp' (v. 26a en g) tegenover de tent (v. 26f). Zo ontstaan twee parallelle verhalen, die contrasteren door de plaats waar de gebeurtenis plaatsvindt.

Een ander woord dat door het hele verhaal heen terugkomt, is het werkwoord 'eten'. Het werkwoord eten komt zelf 7 maal voor in de perikoop (vv. 4g, 5b, 13f, 18c, 18f, 18i, 19a). Het zwaartepunt ligt in de verzen 18-19 die het midden van de perikoop vormen. Overigens passeren heel wat soorten eten de revue: Het volk wil vlees eten (v. 4f) het denkt terug aan het eten uit Egypte: vis, komkommers, meloenen, loken, uien en knofloken (v. 4g). Mozes spreekt slechts over het eten van 'vlees' (v. 13e, f) en noemt later 'vee en runderen' en 'vissen van de zee' (v. 22a, c). JHWH spreekt over het 'eten

³¹ Zo ook: G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912), 111

³² Om de verhouding tussen het primaire en ingebedde verhaal te onderzoeken, richt Bal zich op overeenkomstig woordgebruik. Ze geeft aan hoe dezelfde woorden in twee verschillende verhalen (e.g. primaire vs ingebedde verhaal) verschillend kunnen worden gebruikt. Het woordgebruik in het ene verhaal wil dan het andere verhaal juist verklaren of verduidelijken. Zo kan wat in het ene verhaal gebeurt, een teken zijn voor de acteur in het andere verhaal. M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 48

van vlees' (v. 18c, e) wat kwakkels blijken te zijn (v. 33c). Het manna (vv. 7-9), wordt niet in verband met het werkwoord 'eten' genoemd in deze perikoop. Daarmee is 'eten' alleen verbonden met de (zondige) wens van het volk naar vlees.

Binnen de perikoop zijn een heel aantal kleinere lexicale verbanden aan te wijzen. Al gewezen is op de Mozes' eerste rede: Deze vormt een lexicale eenheid die goed aansluit bij de verhaallijn van 10b en c. Het woord 'kwaad' is de aanleiding tot het gebed (v. 10c), de openingszin van het gebed (v. 11b) en de slotzin van het gebed (v. 15d). Een ander lexicaal verband in deze rede vormt de frase 'in de ogen'. Vers 10 leidt het gebed in met de frase dat het kwaad is 'in Mozes' ogen' (v. 10c). Het gebed komt daar in het begin en eind op terug: Mozes vindt geen genade in JHWH's ogen (v. 11c), waar hij wel om smeekt (v. 15a), zodat hij zijn kwaad niet hoeft 'te zien' (v. 15d).

Een duidelijk herkenbaar lexicaal verband vormt de uitvoering van JHWH's instructies door Mozes. Hierdoor valt op dat de uitvoering van de instructie aan het volk niet verhaald wordt. Het volk moet zich voor morgen heiligen, maar hiervan lezen we in de perikoop niets terug. Met betrekking tot de instructies van JHWH valt nog een ander verband op. Het idioom van vers 17d-f, komt sterk overeen met het idioom van Mozes' gebed. Mozes klaagde dat 'op hem de last van het volk was gelegd' (v. 11d) en dat hij 'deze last/dit volk niet alleen kon dragen' (v. 14a, b). De inhoud van de opdracht, het 'dragen' (נשא) van het volk, is lexicaal parallel aan het 'dragen' (נשא) van die opdracht. De 'last' die 'op Mozes' (v. 11d) ligt, lijkt hier parallel aan de 'geest op hem' (v. 17c). Zoals de last op hem gelegd was (נשא v. 11d), zal nu een deel van die geest op de oudsten worden gelegd (נשא v. 17d). De 70 oudsten zullen met hem deze 'last/geest' dragen (נשא vv. 14b en 17e).

1.4 Verhaalaspecten

Het gaat ook in deze paragraaf om een analyse van de tekstuele gegevens. Echter, het gaat niet alleen om de grammaticale en syntactische tekstgegevens, maar ook om de tekstgegevens met betrekking tot het verhaal dat in de tekst beschreven is. De ruimte waar het verhaal zich afspeelt, is bijvoorbeeld een gegeven van het verhaal en niet van de taal. Alle gegevens die hier ter sprake komen worden besproken vanuit hun tekstuele gegevens. Echter, omdat de perikoop deel uitmaakt van een groter literair geheel, blijken juist in de analyse van de verhaalaspecten ook de gegevens van de context van de perikoop belangrijker te worden.

Volgorde

Gebeurtenissen kunnen in een geschiedenis slechts na elkaar of gelijktijdig plaatsvinden. De verhalen die de gebeurtenissen vertellen verlopen daardoor ook voornamelijk lineair. Toch geeft taal de mogelijkheid tot doorbreking van het lineaire verloop van de gebeurtenissen door gebeurtenissen in een andere dan chronologische volgorde te vertellen. Ook dit verhaal (Num. 11:4-35) kenmerkt zich door een aantal retroversies en anticipaties.

De eerste retroversie vormt de verwijzing naar Egypte. Het is een verwijzing terug in de tijd. Het is reeds meer dan een jaar geleden dat de Israëlieten uit Egypte zijn vertrokken. Doordat er in het verhaal wordt teruggedacht aan Egypte, wordt de beschrijving van de situatie in Egypte ingepast in het lineaire verloop van de

gebeurtenissen. De beschrijving van het manna doorbreekt de lineairiteit van de gebeurtenissen weer op een andere manier. Het gaat om de beschrijving van gebeurtenissen die al een tijdlang zo plaatsvinden (voordat het volk begon met wenen). Daarbij blijkt uit de beschrijving dat deze situatie niet gewijzigd is. Dit is dus de situatie waarin het volk was toen zij terugdacht aan Egypte, en de situatie die zij vervolgens vergeleken met de tijd in Egypte.

Een andere opvallende doorbreking van de chronologie zien we in Mozes' rede, wanneer hij verwijst naar de woorden van JHWH. Zoals al eerder opgemerkt is, kan hier gevraagd worden of het om een externe of interne retroversie gaat. In dit verhaal komen we deze woorden niet eerder tegen, hoewel de overige citaten aldoor teruggaan op woorden die eerder in het verhaal zijn gesproken. Wanneer JHWH deze woorden in dit gesprek met Mozes heeft gesproken, dan heeft dit dus plaatsgevonden in de paragraaf gevormd door vers 11b-c. De toorn van JHWH ontstak over het volk en hij sprak tot Mozes: 'draag jij het volk naar kanaän'. Daarom reageert Mozes in woede, met de vraag waarom JHWH *hém* kwaad doet.³³ Ook vers 12 is betrokken op de huidige spreek situatie.³⁴ Mozes betreft daarmee JHWH's toorn niet onterecht op zichzelf. Hoewel uit het verdere verhaal blijkt dat JHWH's toorn over het volk ontbrandde, sluit dit niet uit dat JHWH's toorn ook consequenties had voor Mozes' rol ten opzichte van het volk en JHWH. Als door JHWH aangestelde volksleider, heeft Mozes immers met beide partijen van doen. Wanneer JHWH in toorn niet meer voor het volk wil zorgen, legt hij daarom al de last op Mozes.

Retroversies dienen vaak ter opvulling van een ellips.³⁵ Een ellips kan spanningsverhogend werken. De lezer blijft nog even in het ongewisse over wat er precies is gebeurd. Ook gaat de lezer door de ellips intensiever lezen om erachter te komen wat er op dat moment precies gebeurd is.³⁶ In deze perikoop gebeurt dat bij het ontbranden van de toorn van JHWH. De lezer leest dat JHWH's toorn ontbrandt. Echter, waarover precies, en wat de uitwerking van deze toorn is, blijft voor de lezer in vers 10 nog open.

In de perikoop komen, naast Mozes' citaat van JHWH's woorden, nog een heel aantal citaten voor. Deze citaten gaan terug op de eerder uitgesproken verlangen naar vlees door het volk. Deze *interne retroversies* lijken op herhalingen en worden besproken onder **frequentie**.

Een andere afwijking van de chronologische volgorde zien we bij Eldad en Medad. Het eerste vers dat de lezer over hen leest (v. 26a) beschrijft een gebeurtenis die ten tijde van vers 24d moet hebben plaatsgevonden. Er hebben zich gelijktijdig twee gebeurtenissen afgespeeld: de geest is op de oudsten rondom de tent gekomen, en op Eldad en Medad. Beide verhalen vormen parallellen. Op verschillende plekken vond hetzelfde plaats.

Het verhaal in Numeri 11:4-35 kenmerkt zich ook door twee anticipaties in de rede van JHWH (vv. 16-20). Zowel de verdeling van de geest wordt aangekondigd, als de voorziening van het vlees. Dit werkt de spanning in het verhaal enerzijds behoorlijk tegen, omdat de lezer al weet wat er gaat gebeuren. Anderzijds is het nog niet duidelijk

³³ Zie ook wervertaling noot 11, m.b.t. het performatieve perfectum.

³⁴ Zie ook 1.2 Acteurs. Acteurs in de directe reden. De *yiqtol*-vorm (v. 12c) heeft in de directe rede meestal geen terugblikkende functie.

³⁵ Vgl. M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 71-73, 83-84

³⁶ Er is geen tekstuele reden om aan te nemen, dat Mozes de woorden van JHWH verzint of verdraait. Ook in vergelijking met Exodus 33:1 is dat niet noodzakelijk. Contra H. Seebass, *Numeri*, 49-50.

hoe JHWH voor vlees gaat zorgen. Mozes bevraagt JHWH dan ook hoe hij voor vlees gaat zorgen. Mozes ziet zichzelf immers nog altijd in het midden van het volk, onmachtig om voor het volk voor vlees te zorgen. JHWH bevestigt dat hij machtig genoeg is, zonder in te gaan op de eigenlijke vraag naar het 'hoe'. Ook het verdere antwoord van JHWH roept een bepaalde spanning op. JHWH voorspelt dat Mozes tot inzicht zal komen. 'Het woord' wordt niet nader gedefinieerd. Het gaat wel om een woord dat *aan Mozes* zal geschieden. De uitvoering van de woorden van JHWH komt als een 'saaie' herhaling van de belofte van JHWH over. Des te boeiender wordt daardoor echter de afwijking, die niet voorspeld was: Eldad en Medad die in het kamp profeteren. Dit verhaalgedeelte eindigt in een uitroep van Mozes. Is het hier niet Mozes die tot inzicht komt, zoals JHWH voorspeld had? Is het woord dat aan Mozes geschiedt, niet allereerst de verdeling van de geest? Het vleesbelofte is immers een woord aan het volk. Wanneer Mozes vraagt naar het 'hoe' van de vleesbelofte voor het volk, wordt hij door JHWH op de geest gewezen.

De spanningsboog van de vleesbelofte loopt nog door in het laatste deel van de perikoop. Dát JHWH voor vlees ging zorgen werd al eerder verteld, niet *hoe*. In het verloop van het verhaal wordt er verder geheel niet meer gerefereerd aan de enorme tijdsspanne (volle maand) die door JHWH voorspeld is. Wanneer de kwakkels vervolgens komen, is de plaag die JHWH stuurt een verrassend element. De lezer verwachtte dat JHWHs toorn reeds vervuld was in 30 dagen kwakkels eten. Nu blijkt JHWHs toorn een andere plaag te zijn.

Ritme

Bal geeft al aan dat de hoeveelheid tijd die de gebeurtenissen in beslag nemen en de tijd die aan het presenteren van die gebeurtenissen wordt besteed, niet precies te berekenen is. Toch maakt de verteltijd die aan de vertelde tijd wordt besteed voor een lezer wel verschil.³⁷

Bijna de helft van de verteltijd wordt besteed aan het gesprek tussen Mozes en JHWH. In het hele verhaal dat toch minimaal een aantal dagen, zo niet een aantal weken, omvat, krijgt de conversatie tussen Mozes en JHWH, die een relatief korte tijdsspanne omvat, de meeste verteltijd toebedeeld. Wanneer de primaire verhaallijn wordt vergeleken met de overige tekst, dan blijkt deze over het algemeen weinig verteltijd te omvatten. En dat, terwijl het wenen van de Israëlieten mogelijk al meerdere dagen aan gang was, en het verzamelen en drogen van de kwakkels ook minimaal enkele dagen duurde. De ingebedde verhalen over de verdeling van de geest blijken even lang te zijn als de primaire geschiedenis. Misschien moet daarom niet gevraagd worden naar de functie van de ingebedde tekst voor de primaire tekst, maar zijn de ingebedde verhalen de verhalen waar het accent ligt en vormt het verhaal over het wenende volk slechts een omlijsting, een kader voor de verteller om zijn punt te kunnen maken.

Het primaire verhaal over de wenende Israëlieten en JHWHs toorn daarover vordert maar langzaam. Al na het wenen van de Israëlieten volgt een lange pauze in het verhaal door de uitwerking van hun wens in directe rede (vv. 6-7) gevolgd door een uitgebreide beschrijving van het manna (vv. 7-9). Vervolgens wordt nogmaals het wenen van de Israëlieten verhaald, alsof na deze lange onderbreking de lezer weer teruggebracht moet worden tot het punt waar het oorspronkelijk om ging. Vervolgens ontsteekt JHWHs toorn wel, maar zorgt Mozes' klacht en het hele gebeuren met de oudsten voor een enorme vertraging in het verhaal over de Israëlieten. Dat Mozes de

³⁷ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 80-88

woorden van JHWH overbrengt aan het volk wordt slechts in een kort zinnetje tussendoor vermeld. Ook aan het einde wordt aan de eigenlijke uitbraak van JHWHs toorn weinig aandacht besteed. Het verdient geen uitleg, zo lijkt het. Het lijkt zo'n vanzelfsprekendheid als dat het vanzelfsprekend is dat de plaats Kivrot Hattaava heet. De primaire verhaallijn eindigt met 33d: JHWH slaat het volk met een plaag. Dat is de slotconclusie van het verhaal, waarin het hele verhaal dus voor de lezer tot een (bevredigend?) einde moet zijn gebracht.

Frequentie

Er zijn verschillende soorten van herhalingen mogelijk. Een enkele gebeurtenis kan meerdere malen verteld worden, of een vaak voorkomende gebeurtenis wordt slechts eenmaal verteld. Met name het eerste komt een paar keer voor in de perikoop. De woorden van het volk worden door de hele perikoop heen herhaald. Juist door een herhaling van een enkele gebeurtenis kan de betekenis van die gebeurtenis gewijzigd worden, genuanceerd worden of anders voorgesteld. De wens van het volk wordt niet minder dan driemaal geciteerd. De herhalingen verschillen telkens iets. Het volk zelf formuleert haar woorden als een letterlijke vraag, die uitdrukking geeft aan een wens. De woorden van het volk zijn aan niemand geadresseerd. Mozes citeert deze woorden echter als een aan hem gericht gebod. Daarbij blijkt uit Mozes' woorden (v. 13e-f) geen aandacht voor het feit dat achter het verlangen naar vlees een verlangen naar Egypte schuilgaat en daarmee een gebrek aan vertrouwen in JHWH. Mozes spreekt niet over het manna wat het volk ter beschikking heeft. Door het manna is het vlees geheel niet noodzakelijk. JHWH heeft een andere kijk op de zaak, en zegt dat het volk heeft geweend 'in zijn oren'. Hij citeert het volk tweemaal. De eerste keer worden de woorden van het volk letterlijk aangehaald: 'Wie zal ons vlees te eten geven?' (v. 18f). Het blijkt dat de vraag 'wie zal...' een letterlijke rol is gaan spelen in de discussie tussen Mozes en JHWH. Niet Mozes, maar JHWH zal voor vlees gaan zorgen. JHWH neemt echter ook een samenvatting van de argumentatie van het volk mee: de verwijzing naar Egypte (v. 18g). Dit tweede deel pakt JHWH nogmaals op in vers 20. JHWHs visie is duidelijk: het is niet het verlangen naar vlees dat het probleem vormt, maar het terugverlangen naar Egypte (v. 20h) dat zijn toorn doet ontsteken. Juist dit deel van de rede van het volk is door Mozes weggelaten.

Ruimte

Bal geeft aan dat ruimte erg belangrijk kan zijn voor het bepalen van de betekenis van het verhaal. Ook voor de analyse van de geschiedenis van het verhaal helpt de ruimte om betekenis te verlenen aan de verschillende gebeurtenissen.

Er zijn heel veel woorden in deze perikoop die verwijzen naar de ruimte en bewegingen in deze ruimte. Er zijn zowel verwijzingen naar de absolute plaats waar de gebeurtenissen zich afspelen, als naar de relatieve plek waar acteurs zich ten opzichte van elkaar bevinden: 4a, een groep mensen temidden van het volk; 4c/10a, volk dat vóór hun tenten zit; 8a, het volk gaat h́ier en dáár om manna te verzamelen, ze bereiden het in het kámp; 9a-b, manna daalt óp het kámp neer. In de rede van Mozes ontbreekt een verwijzing naar ruimte. Sterker nog, waar dit gedeelte (vv. 10b-24a) zich afspeelt is niet eens duidelijk. Pas in 24a lezen we dat Mozes 'uit ging'. Dit roept de veronderstelling op dat hij de tent uitging.

In JHWHs antwoord wordt voor het eerst melding gemaakt van de ontmoetingstent (v. 16e). Dáár (v. 16f) moeten de oudsten zich verzamelen b́ij Mozes

(v. 16f). JHWH daalt néder (v. 17a). JHWH verkeerde in het midden van het volk (v. 20d), maar is door hen uit die positie verworpen. Die verwerping wordt hier gekoppeld aan het verlangen naar Egypte (v. 20g) waar al eerder sprake van was (vv. 18g en 5b). Zo lijkt er een sterk (antithetisch) verband te bestaan tussen Egypte en JHWH die temidden van het volk woont.³⁸ In dit verband valt het ook op dat JHWH degene is die spreekt over het beloofde land in zijn woorden die geciteerd worden in vers 13.

Wanneer Mozes uitgaat en tot het volk spreekt (v. 24b), verzamelt hij 70 mannen die hij rondom de tent stelt (v. 24d). JHWH daalt daar af (v. 25a). Twee mannen zijn in het kamp gebleven (v. 26a), zij gaan niet uit tot de tent (v. 26f), zij profeteren in het kamp (v. 26g). De jonge man komt aangerend (vanuit het kamp tot de tent – v. 27a) en vertelt dat Eldad en Medad in het kamp (v. 27d) profeteren. Dan stoppen in de verzen 28-29 de vele verwijzingen naar de plaats. Schijnbaar is ook Jozua bij Mozes bij de ontmoetingstent aanwezig, maar de nadruk wordt nu gelegd op zijn relatie tot Mozes. In 30a gaan Mozes en de oudsten weer naar het kamp. De vele verwijzingen naar ruimte laten in de dit gedeelte een tegenstelling tussen het kamp en de tent zien. De tent is de plaats waar JHWH neerdaalt. Het neerdalen bevreemd de lezer enigszins. Het lijkt een permanente aanwezigheid van JHWH onder het volk tegen te spreken. Voor de oprichting van de tabernakel is het ‘neerdalen’ te verklaren. Hier is het een opvallend element dat doet terugdenken aan die situatie. Anderzijds lijkt JHWH zowel rondom de tent als in het kamp zijn werk te doen.

De kwakkels komen van zee (v. 31b), ze worden verspreid rondom het kamp (vgl. v. 31c – de ouderlingen stonden rondom de tent). Het volk moet opstaan (v. 32a) en rondom gaan (v. 32a) om het te verzamelen. Hier lijkt een beeld te worden geschetst dat enerzijds erg lijkt op de opening van het verhaal, maar aan de andere kant op beslissende punten het beeld omkeert. Het volk dat neerzat en weende, staat nu op en gaat aan het werk. Het volk dat zich liet aanmoedigen door het volk dat in hun midden was, komt nu in beweging vanwege de kwakkels die rondom hen zijn gestrooid. De beschrijving van het manna benadrukt dat het manna met de dauw op het kamp zelf neerdaalde, terwijl de kwakkels voornamelijk rondom het kamp vlogen/neerdaalden. Het is de vraag of de kwakkels tot twee el hoog neervielen of op een hoogte van 2 el rondom het kamp vlogen. Het werkwoord ‘verspreiden over / neerwerpen over’ duidt erop dat de kwakkels op de grond neer werden geworpen. Het eenmalige karakter van de kwakkels staat tegenover het dagelijkse manna. Het manna daalde met de dauw op het kamp en komt daarmee van de hemel zelf. De kwakkels komen van de zee, van de diepte. Het manna ‘daalt neer’ zoals JHWH zelf ‘neerdaalt’, maar de kwakkels worden door een wind van JHWH ‘neer geworpen / achtergelaten’. Het manna wordt bereid in het kamp, de kwakkels worden rauw gegeten nadat ze buiten het kamp gedroogd zijn.

Onder het volk ontbrandt een plaag (v. 33d). De plek krijgt een naam en herinnert aan degenen die daar vielen (v. 34a). Waar vallen de slachtoffers? Ze hadden de kwakkels rondom het kamp voor zich uitgespreid. Als onder het volk een plaag plaatsvindt, roept dat dus vooral de associatie op met de randen van het kamp en de woestijn rondom het kamp.³⁹ De tekstuele gegevens gaan niet zover, om te kunnen zeggen dat evenals in Numeri 11:1, de plaag van JHWH enkel aan de grenzen van het

³⁸ Zie ook: **2.1 De woestijnreis. De Sinai als keerpunt in de woestijnreis.** Ex. 29:45-46 laat zien dat het doel van de exodus is dat JHWH kan wonen. Dit wijst op een sterk antithetisch verband tussen Egypte en de aanwezigheid van JHWH temidden van het volk.

³⁹ Vgl. Num. 11:1

kamp woedde. Wel wijzen de gegevens op een verband tussen JHWHs toorn en de woestijn, terwijl het kamp de plek van heil is.

De laatste opmerking met betrekking tot ruimte heeft en iets andere insteek. Bal wijst erop dat onze zintuigen sterk betrokken zijn bij het waarnemen van ruimte⁴⁰. Wanneer Mozes het volk hoort wenen, dan duidt dat op de nabijheid van het wenende volk. Mozes zit mogelijk voor zijn tent en hoort het volk in de tenten rondom hem huilen. Nog meer roept het het beeld op van Mozes die tussen de tenten doorloopt, hij ziet immers een ‘ieder voor zijn tent’ zitten. JHWH zegt dat het volk heeft geweend in zijn oren (v. 18d). Dan moet dat ook hier op de nabijheid van JHWH duiden.

Personages

De perikoop telt 9 personages⁴¹: het verzamelde volk, de Israëlieten, de oudsten, Mozes en JHWH, jonge man, Eldad, Medad, Jozua. Het zijn met name het volk, Mozes en JHWH die een belangrijke rol in het verhaal spelen. De gegevens die een personage determineren, zijn vaak ook of zelfs voornamelijk afkomstig uit de buitentekstuele situatie, voor zover die aan de lezer bekend is.⁴² Daarom kan een beschrijving van de personages niet gebeuren enkel op grond van deze tekstanalyse. Juist over de hoofdpersonen, het volk, Mozes en JHWH, zijn uit de buitentekstuele situatie veel gegevens bekend. Al die gegevens bepalen de voorspelbaarheid van het personage. Bal geeft aan dat ook met name het genre erg belangrijk is voor de voorspelbaarheid van de personages.⁴³ Het zijn precies deze gegevens die in het volgende hoofdstuk geanalyseerd zullen worden: genre en personage van Mozes.

Op grond van deze tekst kunnen we de volgende constatering doen ten aanzien van de personages. Het verzamelde volk uit vers 4 is een *hapax legomenon* waardoor hun identiteit moeilijk is vast te stellen. Het woord lijkt etymologisch te duiden op een bijeengeraapt zootje mensen waarop wordt neergekeken.⁴⁴ Mogelijk zijn ze gelijk te stellen aan de groep mensen die met de Israëlieten meetrok uit Egypte (Ex. 12:38). Wat we hier van de mensen weten is dat zij buitengewoon hunkeren. De kwalificatie van het volk door het ‘hunkeren’ wordt versterkt door de dubbele vermelding van het woord (הַחֲמוּץ הָאֵיִם). Het object van hun hunkeren wordt niet vermeld, maar het hunkeren zelf wordt benadrukt. Het gaat hier om een impliciete kwalificatie. De enige expliciete kwalificatie is dat zij zich onder de Israëlieten bevinden.⁴⁵

De oudsten zijn slechts object van de handelingen van Mozes en JHWH. De tekst vertelt over hen dat zij 1) oudsten van Israël zijn en 2) leiders van het volk. Van de jonge man die uit het kamp naar Mozes rent lezen we niets dan dat het een ‘jonge man’ was. In leeftijd vormt hij een contrast tegenover de oudsten uit de voorafgaande verzen. Jozua is ook nog een jonge man, die Mozes trouw dient. Hun leeftijd (jonge man en

⁴⁰ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 71-73, 83-84, 107

⁴¹ Overige acteurs als ‘het manna’ en ‘de kwakkels’ of ‘de geest’ spelen wel een belangrijke rol in het verhaal en worden in de analyse van de geschiedenis als actanten geanalyseerd. In de analyse van personages gaat het Bal om de personen die in een verhaal meespelen. Een personage lijkt op een menselijk wezen, een acteur (en actant) hoeft dat niet te doen. Ibid., 92

⁴² Ibid., 95. Buitentekstueel duidt in dit geval op de tekst die de context van Numeri 11:4-35 vormt. Zij behoort niet tot de tekst van dit verhaal.

⁴³ Ibid., 97

⁴⁴ Zie: werkvertaling noot 1

⁴⁵ Zie voor het verschil tussen expliciete en impliciete kwalificaties: M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 103-104

Jozua) maakt deze personages geschikt voor hun rol als boodschapper en vragensteller. Tegenover de oudsten, worden hier een paar jonge mannen ten tonele gevoerd die om uitleg van de situatie vragen. Eldad en Medad, die ook in dit tekstgedeelte voorkomen, dragen beide namen die hen in een positief daglicht stellen: zij zijn geliefden van God.

Ten aanzien van Mozes vinden we in deze tekst geen externe expliciete kwalificaties. We lezen alleen de zelfkwalificatie van Mozes als JHWH's knecht. Op grond van zijn rede komt hij emotioneel over. JHWH komt in zijn instructie en voorspelling in eerste instantie veel zakelijker over. Echter, uit de verzen 19 en 20 blijkt ook woede bij JHWH. Dat Mozes 'temidden van het volk' is, is een zelfkwalificatie. Hetzelfde is overigens het geval met de kwalificatie van JHWH. Ook hij kwalificeert zichzelf als onder het volk zijnde. De spreesituatie tussen Mozes en JHWH is erg persoonlijk, open en vrijmoedig van aard.

Het volk wordt impliciet afgetekend als een trieste groep mensen die bij de pakken neerzitten en geëmotioneerd klagen over dat wat ze niet kunnen hebben. Door hun eigen woorden lijken ze sterk op het verleden gefocust. Mozes spreekt enigszins denigrerend over hen als 'al dit volk' (vv. 11-15). Zowel in zijn gebed (v. 12) als later in vers 29 kwalificeert hij ze echter telkens ook als het volk van JHWH.

Focalisatie

Een belangrijk aspect van de verhaalanalyse is te onderscheiden *wie* wat zegt, en *hoe*. Vooral met oog op terugkerende frases en objecten hebben we dat reeds meermalen gezien. In de ogen van de Israëlieten was Egypte een heel andere plek dan in de ogen van JHWH. In de tekst wordt meermalen de frase 'in de ogen van' gebruikt. Juist hierdoor wordt duidelijk dat het om het perspectief van een specifiek personage gaat, dat niet noodzakelijkerwijs correct hoeft te zijn of hoeft overeen te komen met de visie van de verteller zelf.

De Israëlieten willen vlees. Hoewel ze daar door 'het verzamelde volk' toe worden aangezet, verraden hun woorden nog iets anders. Ze proberen door een krachtige opsomming overtuigend vast te stellen dat Egypte een goede plek was. De steeds langer worden opsomming is daar een normaal retorisch middel toe. Wie proberen ze te overtuigen? De verteller focaliseert dat de Israëlieten wenen, maar laat een adressant achterwege. Hierdoor lijkt het dat de Israëlieten vooral zichzelf proberen te overtuigen. Verblind en geëmotioneerd lijken de Israëlieten aan Egypte terug te denken. Nu (contrasterend יָבֵשׁ) zijn hun kelen droog. Juist dit droge leven doet hen huilen. Tegenover de hele lijst voedsel uit Egypte hebben ze nu niets. Het lijkt zelfs of het voedsel in Egypte letterlijk een tegenwicht voor (en dus ook de oplossing voor) hun 'droge' kelen vormt: de vissen komen uit het water, en de meloenen bestaan voor het merendeel uit water. Tegenover het beeld van de woestijnreis dat de Israëlieten door hun klaagzang schetsen, wordt door de verteller een ander beeld geschetst. Ze zijn geheel blind voor de zegenrijke realiteit van het manna. In de beschrijving van het manna wordt juist dit manna door de verteller in verband gebracht met de dauw die neerdaalt op het kamp. Het 'gratis' voedsel in Egypte contrasteert met het manna dat ze dagelijks moeten oprapen en bereiden. Cynisch genoeg was de prijs die ze in Egypte (slavernij) betaalden alles behalve laag, terwijl het manna dagelijks met dauw op het kamp neerdaalt – gratis!⁴⁶

⁴⁶ Zie: werkvertaling noot 6

De verteller legt er ook de nadruk op, dat Mozes' klacht slechts zijn visie op de werkelijkheid is. Vers 10c zegt: In Mozes' ogen was het kwaad. Wat kwaad is in Mozes' ogen, hoeft in werkelijkheid nog niet kwaad te zijn. De lezer vindt het mogelijk wel logisch en terecht dat JHWHs toorn ontbrandt over het wenende volk. Dat wekt dan ook nieuwsgierigheid op: wat maakt Mozes zo boos? JHWHs toorn is toch terecht ontbrand? Het is ook interessant dat Mozes de woorden van het volk opvat als een gebod dat expliciet aan hem gericht is. Dit roept het beeld op van Mozes die door het kamp liep en het geweene opving (v. 10a), maar doet geen recht aan de exacte werkelijkheid. Het wenen van het volk vormt in het gebed van Mozes het middelste vers. Zo blijft de klacht van Mozes sterk verbonden met het primaire verhaal. In zijn klacht beweert Mozes ook dat de opdracht die JHWH geeft niet past bij de realiteit. JHWH heeft het volk immers voorgebracht en tot volk gemaakt. Als het JHWHs volk is, moet JHWH ook voor het volk zorgen. De opdracht is in Mozes' ogen daarom onterecht.

Door de wijze waarop de verteller zijn verhaal heeft opgebouwd, vormt de vraag naar vlees niet alleen het midden van de klacht van Mozes, maar ook het midden van het gehele verhaal (v. 18) waarin JHWH zegt dat het volk in zijn oren heeft geweend. Daarmee wordt ook Mozes' visie gecorrigeerd: vanuit JHWH gezien klaagde het volk tegen hem.⁴⁷ Ook klaagde het volk niet over vlees, maar over het vertrek uit Egypte. In het antwoord van JHWH gebruikt JHWH wederom het werkwoord 'zien' (v. 23c). Het doel van het antwoord van JHWH is 'dat Mozes zal zien' (vgl. v. 15d). Mozes' verkeerde voorstelling van de werkelijkheid zal door het antwoord aan het licht gebracht worden.

1.5 Beschrijving opbouw en strategie Numeri 11:4-11

Het volk en het manna: verzen 4-10a

Het feit dat 'het verzamelde volk' in hun midden is, verklaart waarom de Israëlieten in wenen uitbarsten: de lezer kan zich direct voorstellen hoe de klacht zich vanuit een kleine groep die klaagt, verspreidt onder heel het volk. Dat voelt de lezer in de eerste zin al aankomen. Deze mensen verkeren in *hun* midden, in het midden van het Israëlitische volk. Daarmee is de aandacht van de lezer al direct op het Israëlitische volk gericht: wat zal voor hen het gevolg zijn?

Er is maar weinig sympathie voor dit 'verzamelde volk'. Niet alleen worden zij door een vage omschrijving aangeduid (*asafsuf* is een *hapax legomenon*), ook worden zij neergezet als 'buitengewoon hunkerende'. De combinatie תַּאֲוִי תַּאֲוִה benadrukt het aspect van het 'verlangen' naar iets om het verlangen zelf. Het verlangen zelf is hierdoor direct het probleem van het verhaal, veel meer dan het werkelijke gebrek aan iets. Hoewel het werkwoord ook in neutrale zin voorkomt in de Bijbel, blijkt uit het verloop van het verhaal dan ook dat het woord hier een negatieve lading draagt. Er is inderdaad geen werkelijk gebrek aan iets.

De Israëlieten dompelen zichzelf in rouw: emotioneel, luid wenend zitten ze neer. Ze roepen het uit om vlees. Ze proberen hun wens naar vlees kracht bij te zetten door een al langer wordende opsomming van al het goede in Egypte (gratis nog wel! -

⁴⁷ Zie ook: 2. **Vergelijkende analyse Numeri 11:4-35.** In andere verhalen zien we terug dat Mozes het wenende volk op JHWH wijst. Niet hij, maar JHWH is degene die het volk uit Egypte leidde. Zo bijvoorbeeld in Ex. 16:6 vs 16:3. In Num. 11 is JHWH degene die op het volk wordt gewezen.

door de *yiqtol* in vers 5b extra onder aandacht van de lezer gebracht). Tegenover (יַעֲקֹב heeft hier vooral een contrasterend effect) al dit voedsel dat ze vroeger in Egypte hadden, staat het manna, het enige wat ze nu hebben, in schril contrast. Ze bedriegen daarmee niet alleen de lezer, maar vooral zichzelf. De genoemde etenswaar in Egypte heeft toch weinig met vlees van doen. En hoewel het volop beschikbaar was in Egypte, konden zij er allerminst ongehinderd van genieten. Zij moesten er veel moeite (harde slavenarbeid!) voor doen.

De verteller probeert de lezer duidelijk te maken dat er meer aan de hand is: Het geromantiseerde beeld van Egypte klopt niet. Tegenover de emotionele woorden van het volk, staat de zakelijke en droge beschrijving van het manna. Cynisch genoeg riep het volk dat hun kelen droog waren, maar juist dit manna daalt met dauw neer op het kamp.

Voor de lezer wordt zo al een tipje van de sluier opgelicht. Maar zover is het nog niet in het verhaal. Mozes hoort het volk wenen (v. 10), een ieder voor zijn tent, zoals in de verzen eerder beschreven is. Dat zijn de uitgangspunten van het verhaal, en daar lijkt het om te gaan: een kwestie tussen een boos en verdrietig volk en zijn leider Mozes.

De toorn van JHWH: vers 10b-c

De toorn van JHWH ontbrandt zéér. De nieuwsgierige lezer wil weten over wát precies en wat deze toorn inhoudt. Al deze informatie wordt echter nog niet gegeven. Het object van de toorn en de beschrijving van de toorn ontbreken. Er klinkt wel direct een tegenstem van Mozes.

Mozes' bezwaar: verzen 11-15

Het primaire verhaal wordt onderbroken en op Mozes' woede wordt nader ingezoomd. Mozes spreekt heftig geëmotioneerd tegen JHWH. Het gaat om een verwijt tegen JHWH over JHWH. De lezer was gericht op het wenende volk, maar wordt geconfronteerd met een radicale klacht van Mozes, niet over het volk, maar over JHWH's gedrag. Niet het volk, maar JHWH wordt hier ter verantwoording geroepen. De twee parallelle zinnen van 11b-c vinden hun tegenhangers in 15c-d. De inhoud van Mozes' verwijt is dat JHWH de last van heel het volk op hem legt. Dit kan Mozes niet accepteren. Aan het eind van zijn verwijt komt hij daarom met een verzoek: als JHWH werkelijk zó handelt (v. 11d vs v. 15a), dan kan Hij Mozes net zo goed direct doden. Mozes laat JHWH enige ruimte. Hij maakt zijn 'doodswens' afhankelijk van de werkelijke uitvoering van JHWH's toorn. Tussen verwijt en verzoek beargumenteert Mozes zijn verwijt met een drievoudig argument, waarbij het nieuwe argument telkens gemarkeerd wordt doordat de spreker in de 1e persoon benadrukt wordt. Dat hij de last van het volk moet dragen is onredelijk (הָאֵלֹהִים ... אֵלֹהִים) omdat hij het volk immers niet gebaard heeft. De veronderstelling is dat JHWH zélf zijn volk dient te dragen.

De metafoor van een verpleger en een zuigeling wijzen vooral op de zorgende functie voor het volk die op Mozes wordt gelegd. Daar gaat Mozes nog verder op in. Hij beargumenteert dat de zorg niet alleen principieel niet bij hem behoort, maar ook praktisch voor hem een onmogelijke taak is. Hij zou niet weten waar h́j (topicalisatie הִי) vlees vandaan moet halen. Zijn derde argument is vooral een conclusie van de voorgaande twee, en vormt een radicale afwijzing van de opdracht van 11d. Hij kan het volk dus niet alleen dragen. Had hij zichzelf in vers 11b ook niet voorgesteld als 'knecht' van JHWH? JHWH is degene die Mozes moet helpen. Als hij dat niet doet, sterft hij liever. In 15a wordt wederom de aangesprokene benadrukt (אֲנִי). Het is niet de

situatie, maar JHWH die Mozes kwaad doet. Alleen dat kan ook genoeg reden voor Mozes te zijn om te roepen om de dood.

JHWHs antwoord: verzen 16-23

Tegenover Mozes' geëmotioneerde relaas volgt een zakelijke instructie. Op Mozes' verwijt reageert JHWH niet met een verdediging of uitleg, maar met een instructie. Het is interessant dat JHWH direct het woord 'verzamelen' oppakt. Dat is wat de lezer terugbrengt bij 'het verzamelde volk' van vers 4a. Tegenover het verzamelde volk daar wordt hier een andere groep mensen verzameld. Deze groep wordt echter voor JHWH zelf verzameld (topicalisatie: **וַיִּזְכֹּר**). Degenen die verzameld worden zijn oudsten van het volk en hun leiders. Mozes staat dus niet alleen in de leiding van het volk. En dat weet Mozes (v. 16c).

Het verhaal begint een heel andere wending te nemen dan het oorspronkelijke geween van het volk deed vermoeden. De lezer is de toorn van JHWH praktisch vergeten. JHWH ontbrandde nog in enorme toorn in 10b. Daar zien we hier, in zijn stijl van spreken, nog niks van terug. De tent en het neerdalen van JHWH bevreedden de lezer wel. Is JHWH dan niet permanent onder het volk aanwezig? De plaatsbepalingen in deze verzen maken ook dat de lezer een nieuw beeld voor ogen komt. Niet langer zien we de Israëlieten zitten voor hun tenten met een groep opstandelingen in hun midden, maar we zien een klein groepje oudsten, in wiens midden JHWH neerdaalt.

De geest die op Mozes is, is gelijk aan de last die op hem is. Zoals die geest verdeeld wordt, zal ook de last verdeeld worden. Die last beschreef Mozes in vers 12 als JHWHs opdracht het volk te dragen. 17b is misschien vanuit deze invalshoek te verstaan: JHWH zal opnieuw met Mozes spreken en een nieuwe opdracht geven, waarin de last niet uitsluitend op Mozes neerkomt. Mozes' weigering (v. 14) van de opdracht (v. 11d) wordt hier letterlijk onderuit gehaald: hij zal het volk niet alleen dragen (vv. 14b en 17f). Maar is dat het antwoord waar Mozes op doelde? Impliceerde Mozes niet dat JHWH (een deel van die) last hoorde te dragen?

Mozes wordt teruggestuurd naar het volk. Op de functie van het heiligen wordt hier niet nader ingegaan. Wat is het verband tussen heiligen en vlees krijgen? In ieder geval wordt onomstotelijk gesteld dat JHWH degene is die voor vlees gaat zorgen (renominalisatie JHWH). De lezer die zich de woorden van Mozes herinnert, ziet in 18h dan ook Mozes' probleem opgelost: niet hij gaat voor vlees zorgen, JHWH gaat dat doen. Zo wordt Mozes daadwerkelijk door JHWH geholpen, zoals Mozes had gevraagd. Maar de betekenis van het antwoord van JHWH gaat nog verder. Mozes riep in zijn gebed JHWH ter verantwoording, maar Mozes wordt door deze woorden van JHWH ook zelf weer terechtgewezen. Mozes wees JHWH op het volk, maar JHWH wijst Mozes op de zonde van het volk.

Het gedeelte met betrekking tot het volk is minder zakelijk dan de verzen 16-17. Het volk heeft in *zijn* oren en voor *zijn* aangezicht geweend, ze hebben *Hem* verworpen, terwijl *Hij* in hun midden was. De opsomming van vers 19 laat de woede van JHWH zien. De toorn van JHWH uit vers 10b komt de lezer weer enigszins in herinnering.⁴⁸ Zo ontstaat er een nieuw beeld van de hele situatie: niet langer zien we een zielig volk dat verlangt naar vlees, maar een volk dat zijn eigen God heeft verworpen.

⁴⁸ Ashley ziet ook een klankovereenkomst tussen **מִצָּדְדָם** en **מִצָּדְדָם** en stelt dat dit het directe verband tussen de straf en de verwerping van JHWH bevestigt. Zie: T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 212

Op het hoogtepunt van JHWH's relaas, waarin juist de ware intenties van de Israëlieten onthuld worden, komt Mozes ertussen. Het is alsof Mozes JHWH temidden van zijn woede even terugroept tot de feitelijke situatie: 600.000 man in het kamp met Mozes als leider. Het 'ik' van Mozes (v. 21c) contrasteert met het benadrukte 'gij' van 21d. JHWH kan wel zoveel zeggen, maar Mozes is degene die daar ter plaatse is. Gaat het hier om Mozes' ongelooft? Een naïeve leider, enkel gericht op zichzelf? Zoals Timothy R. Ashley zegt (representatief voor de meeste commentaren): "Moses has not seen in what God has said that Yahweh is the leader and in the midst. Moses sees only his own condition"⁴⁹.

JHWH antwoordt in een retorische vraag bevestigend op de aantijging van Mozes. Toch draait het in vers 23c in de dialoog voor de zoveelste keer om een kwestie die tussen JHWH en Mozes speelt. Niet alleen zal Mozes zien of JHWH's antwoord bewaarheid wordt, maar het is ook nog eens antwoord dat *hem* overkomen zal.

De ontmoetingstent en het kamp: verzen 24-30

Mozes verlaat de tent, waar hij dus blijkens dit vers reeds vanaf vers 10b verkeerde! Het volk speelt nog steeds een rol op de achtergrond. Mozes vertelt hun de woorden van JHWH, maar de tekst herhaalt het beeld dat eerder door JHWH ook al werd gegeven: de oudsten rondom de tent en JHWH die in hun midden neerdaalt. Door de herhaling blijft dit beeld sterk hangen bij de lezer. Het beeld dat de gebeurtenissen oproepen, wordt nogmaals versterkt door een extra beschrijving toe te voegen. Vers 25f-g tekent ons voor ogen hoe de overdracht van de geest er in de praktijk uitzag. Door het profeteren van de oudsten zien we het neerdalen van de geest praktisch voor onze ogen gebeuren. Door de introductie (וַיִּנָּח) moeten de zinnen van vers 25f-g een beschrijvende achtergrond functie worden toegeschreven. Het thema van het profeteren zelf is slechts bijzaak. Het gaat erom dat zij, die representanten van het volk waren (oudsten), nu door JHWH worden aangesteld. Daartoe ontvangen zij de geest van JHWH. Zij worden daarmee zijn representanten.

Geheel opgenomen in het beeld van de verdeling van de geest over de oudsten, daar rondom de tent, wordt het beeld onderbroken. Er zijn twee mannen achtergebleven in het kamp. Juist zij zijn geliefden van God. De woorden 'het kamp' omsluiten vers 26 en leggen de nadruk op de plek waar het gebeurd. Maar daar in het kamp is, in tegenstelling (of: aanvulling?) tot wat JHWH van te voren had verteld, hetzelfde gebeurd als met de oudsten rondom het kamp. Het thema van het profeteren is ook hier slechts bijzaak. De plek is centraal, het gebeurt in het kamp in plaats van rondom de tent. Is JHWH dan ook op het kamp neergedaald? Of laat dit al zien wat JHWH voorspelde - zo wordt wederom een retorische vraag letterlijk genomen - : dat zijn hand letterlijk lang genoeg is, en bij de verdeling van de geest tot in het kamp kan rijken? JHWH's macht is niet beperkt door plaats of ruimte. Niet nu, en ook niet met betrekking tot het vlees dat hij beloofde.

Dat Jozua voor Mozes' belangen opkomt, lijkt door Mozes niet gewaardeerd te worden. De tegenstelling 'jij' en 'ik' (אַתָּה לִי) roept de tegenstelling tussen Mozes en JHWH terug in gedachten. Mozes wilde dat JHWH voor hem ijverde. Wil Jozua dat nu voor hem doen? Hij is daar heel niet capabel toe: geen mens kan JHWH's volk tot profeten maken. Het is immers JHWH's volk. Dat brengt ons terug tot Mozes' klacht. Dit was het eerste argument dat Mozes in zijn klacht tegen JHWH's opdracht opwierp: het

⁴⁹ T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 212-213

volk is JHWH's volk. Ook toen vond Mozes zich als knecht van JHWH geheel niet capabel om voor dat volk te zorgen. En juist op dat aspect wijzen Mozes' woorden nu: het volk als volk van JHWH. Dát wil Mozes: dat JHWH zijn geest weer over heel het volk geeft. Maar ligt het accent hier bij JHWH die zijn geest over heel het volk moet geven? Of is dit eerder een oproep aan het volk, of Mozes' visie voor het volk, dat zij JHWH weer leren kennen in plaats van verwerpen?

Het volk en de kwakkels: verzen 31-34

Ironisch genoeg lijkt Mozes' wens precies te zijn wat JHWH doet: een 'geest' over heel het volk geven. Dit doet het volk weer opstaan en naar buiten gaan. Zo zijn we weer terug bij het begin: het wenende volk en het voedsel dat hen ontbrak. Waar alle instructies van JHWH zo keurig waren uitgevoerd door Mozes, lijkt hier wel iets te ontbreken: het volk moest zich heiligen. Is dit gebeurd? Melding wordt er in ieder geval niet van gemaakt.

De getallen duiden op overmatig grote hoeveelheden. De hand van JHWH is niet te kort geweest. Van de zee heeft hij meer dan genoeg kwakkels gebracht. Degene die het minste had verzamelde nog 10 homer. Tegenover het oliegebak dat het manna opleverde, laten ze de kwakkels drogen. Ironisch genoeg blijken de woorden van het volk een voorspelling te zijn geweest: Hun leven wordt nu inderdaad gekenmerkt door de droogte van het gedroogde vlees, en dat terwijl de kwakkels van de zee komen.

Van de voorspelde tijd van 30 dagen wordt geen melding meer gemaakt. In enorm tempo gaat het verhaal verder. De toorn van JHWH was immers ontstoken. Zoals zijn toorn zeer ontbrand was, zo is de plaag ook zeer groot. De kwakkels lijken slechts JHWH's terechtwijzing van Mozes te zijn (v. 13 vs v. 18), het volk wordt er niet mee geholpen.

In een nawoord wordt er nog aan toegevoegd dat degenen die hunkerden stierven in de plaag. Een achteloos nawoord? Of wordt hier juist het belangrijkste punt gemaakt: het verzamelde volk dat hunkerde en in hun midden was is er niet meer. En niet alleen hun hunkering, maar alle hunkering is neergeslagen. Het volk kan verder reizen.

Reisnotitie: vers 35

Hoewel het verhaal in vers 34 al tot een mooi sluitend einde is gekomen, volgt op vers 34 nog een vers, dat door de vermelding van dezelfde plaatsnaam nauw samenhangt met de voorafgaande verzen. Ook de inclusio (opsteken van de wind en het optrekken van het volk) van vers 31 en 35 wijst erop dat het vers nog bij deze perikoop hoort. Hoewel het vers enerzijds geen deel uitmaakt van de geschiedenis die plaatsvond, hoort zij anderzijds wel weer tot de perikoop. De perikoop is geen losstaand verhaal. Zij is slechts een hoofdstuk in een groter verhaal. Daarom geeft juist deze reisnotitie aanwijzingen voor het verstaan van de perikoop. Zoals reeds werd gezegd: nu alle hunkering is neergeslagen, kan het volk weer optrekken, naar het land dat JHWH voor hen voor ogen had.

1.6 Vertaling en opbouw Numeri 11:4-35

[1]

- 4a **Toen het verzamelde volk,**
4b dat in hun midden was
4c **buitengewoon hunkerde,**
4d **zaten ze neder**
4e **en weenden de Israëlieten luid**
4f **en zeiden:**
4g “Wie zal ons vlees te eten geven?
5a Wij denken terug aan de vissen,
5b - die konden we in Egypte gratis eten! -
aan de komkommers en meloenen,
aan de loken en de uien en de knofloken.
6a Maar zie nu, onze kelen zijn droog!
6b Er is helemaal niets,
6c onze ogen zien alleen dit manna.”
7a *Het manna leek op koriander zaad,*
7b *en het zag er uit als bedellium.*
8a *Het volk ging hier en daar.*
8b *Ze raapten het op*
8c *en vermaalden het in handmolens*
8d *of stampen het in de vijzel.*
8e *Ze kookten het in pannen*
8f *en bereidden er koeken van.*
8g *Het smaakte naar oliegebak.*
9a *Wanneer de dauw op het kamp afdaalde in de nacht,*
9b *daalde het manna er op neer.*
10a **En Mozes hoorde het volk wenen naar hun stammen, een ieder voor de opening van zijn tent.**

[2]

- 10b **Toen ontbrandde de toorn van JHWH zeer,**
10c maar in de ogen van Mozes was dat kwaad.
11a **Daarom sprak Mozes tot JHWH:**
11b “Waarom doet u uw knecht kwaad?
11c Waarom vind ik geen genade in uw ogen,
11d dat u de last van al dit volk op mij legt?
12a Ben ik zwanger geweest van al dit volk?
12b Of heb ik het soms gebaard,
12c dat u mij zegt:
12d “Draag het aan je boezem,
12e zoals een verpleger een zuigeling draagt,
12f naar het land”
12g - dat ú aan hun vaders gezwoeren hebt?
13a Waar vind ik vlees
13b om al dit volk te geven?

13c Want ze wenen tot mij
 13d en zeggen:
 13e “Geef ons vlees,
 13f zodat wij het kunnen eten”
 14a Ik alleen kan niet
 14b al dit volk dragen,
 14c want dat is te zwaar voor mij.
 15a Indien ú werkelijk zo wilt handelen ten aanzien van mij,
 15b dood mij dan toch hier en nu!
 15c Indien ik genade vind in uw ogen,
 15d dan hoef ik het kwaad over mij niet hoef te zien.”
 16a **JHWH sprak tot Mozes:**
 16b “Verzamel voor mij 70 mannen uit de oudsten van Israel,
 16c waarvan je weet
 16d dat zij oudsten van het volk zijn en hun leiders.
 16e Breng hen tot de ontmoetingstent.
 16f Zij moeten zich daar bij jou stellen.
 17a Dan zal ik nederdalen
 17b en daar met je spreken.
 17c Ik zal wegnemen van de geest
 17d die op jou is.
 17e Ik zal die plaats op hen.
 17f Zij zullen je helpen met het dragen van de last van het volk,
 17g zodat je het niet alleen zal dragen.
 18a En zeg tot het volk:
 18b “Zorg ervoor dat jullie morgen heilig zijn,
 18c dan zullen jullie vlees eten,
 18d want jullie hebben geweend in de oren van JHWH
 18e en zeiden:
 18f “Wie zal ons te eten geven vlees?
 18g Voorwaar het ging ons goed in Egypte!”
 18h Daarom zal JHWH jullie vlees geven,
 18i zodat jullie het kunnen eten.
 19a Niet 1 dag zullen jullie het eten,
 20a niet twee dagen, niet vijf dagen
 20b en niet 10 dagen en niet 20 dagen,
 20c maar een volle maand,
 20d totdat het jullie neus uitkomt.
 20e Het zal voor jullie walgelijk zijn,
 20f want jullie hebben JHWH verworpen,
 20g die in jullie midden is,
 20h toen jullie weenden voor zijn aangezicht
 20i en zeiden:
 20j “Waarom toch, zijn wij uit Egypte getrokken?””

21a **Mozes sprak:**
 21b “Zes honderd duizend man te voet telt het volk,
 21c en ik ben in hun midden,
 21d maar ú zegt:
 21e “Vlees zal ik hen geven,
 21f zij zullen het een hele maand eten.”
 22a Als kleinvee en runderen voor hen geslacht zouden worden,
 22b zou dat genoeg zijn voor hen?
 22c Of, als alle vissen van de zee gevangen zouden worden voor hen,
 22d zou dat genoeg zijn voor hen?”
 23a **JHWH sprak tot Mozes:**
 23b “Zou de hand van JHWH te kort zijn?
 23c Nu zul je zien
 23d of mijn woord je overkomen zal of niet.”

[3]
 24a **Mozes ging uit**
 24b **en sprak tot het volk de woorden van JHWH.**
 24c **Hij verzamelde 70 mannen uit de oudsten van het volk**
 24d **en stelde hen rondom de tent.**
 25a **JHWH daalde af in de wolk**
 25b **en sprak tot hem.**
 25c **Hij nam van de geest**
 25d **die op hem was**
 25e **en hij gaf die aan de 70 oudsten,**
 25f *Toen de geest op hen neerdaalde*
 25g *profeteerden zij,*
 25h *maar daarna niet meer.*
 26a **Twee mannen bleven achter in het kamp.**
 26b **- De naam van de een was Eldad,**
 26c **en de naam van de ander was Medad. -**
 26d **De geest daalde op hen neer,**
 26e **omdat ze behoorden tot die opgeschreven waren.**
 26f **Maar ze waren niet uitgegaan tot de tent,**
 26g **dus profeteerden ze in het kamp.**
 27a **Een jonge man rende vervolgens**
 27b **naar Mozes**
 27c **en zei:**
 27d **“Eldad en Medad profeteren in het kamp!”**
 28a **Toen antwoordde Jozua, de zoon van Nun, Mozes’ dienaar vanwege zijn**
 28b **jeugdige leeftijd,**
 28c **en zei:**
 28d **“Mijn heer, Mozes, verbied het hun!”**
 29a **Tot hem sprak Mozes:**
 29b **“Ben jij jaloers in mijn plaats?”**

29c Was heel JHWHs volk maar profeet,
 29d doordat JHWH zijn geest op hen zou geven!"
 30a **En Mozes verzamelde zich in het kamp, hij en de oudsten van Israël.**

[4]

31a Een wind stak op van JHWH.
 31b Deze bracht kwakkels over van de zee
 31c en verspreidde ze over het kamp, zo'n dagreis aan deze kant, en zo'n dagreis
 aan die, rondom het kamp, twee ellen boven het landoppervlak.

32a **Het volk stond op, de hele dag, de hele nacht, en de hele volgende dag.**
 32b **Ze verzamelden de kwakkels**
 32c - die weinig had, had 10 homers verzameld -
 32d **en spreidden ze voor zich uit rondom het kamp.**

33a *Het vlees was nog tussen hun tanden,*
 33b *het was nog niet op,*
 33c - want de toorn van JHWH was onder het volk ontbrand -

33d **toen JHWH het volk met een zeer grote plaag sloeg.**
 34a Daarom noemde men die plaats Kivrot Hattaava ('graven van hunkering'),
 34b omdat ze daar het volk dat hunkerde begraven hadden.
 35a Van Kivrot Hattaava trok het volk op naar Hazerot
 35b en ze bleven in Hazerot.

2. Vergelijkende analyse Numeri 11:4-35

2.0 Vooraf

Dit hoofdstuk bevat een vergelijkende analyse van Numeri 11:4-35 met de context van de perikoop. Door de positie van Numeri 11:4-35 en de reisnotitie van vers 35 behoort deze perikoop tot de woestijntraditie. De woestijntradities zijn de tradities en verhalen die plaatsvinden tijdens de woestijnreis van Egypte naar het beloofde land trekt. Deze woestijnreis is grotendeels in Exodus en Numeri beschreven. Deze woestijnreis is de grootste en meest omvattende context, die het kader vormt van waaruit Numeri 11:4-35 moet worden geanalyseerd (2.1). Binnen de woestijnreis vormen de Exodus en de gebeurtenissen rondom de Sinaï twee grote thema's die elk hun eigen betekenis voor de woestijnreis, en daarmee voor Numeri 11:4-35, hebben. De analyse van 2.1 richt zich erop de betekenis van de exodus- en de Sinaï-traditie voor Numeri 11:4-35 te beschrijven.

Binnen het kader van de woestijnreis komen meerdere verhalen voor die door hun woordgebruik, opbouw en thematiek een onderscheidbaar genre aan verhalen vormen. Deze zogenaamde 'murmureringsverhalen' vormen het tweede deel (2.2) van de vergelijkende analyse. Numeri 11:4-35 is ook een murmureringsverhaal en zal vergeleken worden met andere verhalen uit dit genre, om zo het verloop en eigenaardigheden van Numeri 11:4-35 scherper in beeld te krijgen.

Vanuit de vraagstelling naar het gebed van Mozes¹ is de rol van Mozes binnen de woestijnreis en de murmureringstradities belangrijk. In het laatste deel (2.3) van dit hoofdstuk staat zijn positie als bidder centraal en zal Numeri 11:4-35 vergeleken worden met twee gebeden van Mozes die grote overeenkomsten tonen met Numeri 11:4-35.

2.1 De woestijnreis

De conceptuele betekenis van de woestijnreis

Door vers 35 wordt Numeri 11:4-35 expliciet inbed in de woestijnreis van de Israëlieten.² Ook de voorafgaande verzen, Numeri 10:11-36, plaatsen Numeri 11

¹ Zie: **Inleiding. 1. Thema, vraagstelling, methodiek**

² Volgens W. W. Lee heeft dit vers geen sterke verbinding met de (thematiek van) de perikoop Num. 11:4-34. Lee pleit er daarom voor om Num. 11:35 tot de daaropvolgende perikoop te rekenen. Zie: W. W. Lee, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003), 130. Echter, niet alleen de herhaalde plaatsnaam Kivrot Hataava van vers 34 in vers 35, maar ook het herhaalde gebruik van כָּוַח in vers 31 en 35 verbindt de reisnotitie van vers 35 met de voorafgaande perikoop. Waar de murmureringsverhalen voor de Sinaï regelmatig beginnen met een

expliciet binnen het kader van de woestijnreis. Dit kader van de woestijnreis speelt ook op allerlei manieren een rol in de murmureringsverhalen zelf. In Numeri 11:4-35 wordt meermalen naar de woestijnreis verwezen. Het volk denkt terug aan Egypte (v. 5b), Mozes krijgt de opdracht Israël naar het beloofde land te dragen (v. 12d-f) en JHWH voelt zich verworpen door het feit dat Israël kritiek heeft op de uittocht uit Egypte (vv. 18g, 20g).

De woestijnreis wordt gevormd door een serie van (niet altijd op elkaar aansluitende) reisnotities in Exodus en Numeri. De eerste staat in Exodus 12:37, de laatste in Numeri 22:1.³ De reis wordt herhaald in Numeri 33. Hoewel er meerdere punten zijn waarop Numeri 33 verschilt van de losse reisnotities, vormt de woestijnreis toch een conceptuele eenheid: Israël trekt uit Egypte (de eerste reisnotitie staat in Exodus 12, voor de doortocht door de zee), door de woestijn, naar de vlakten van Moab, klaar om het beloofde land te veroveren. De verovering van het beloofde land zelf valt niet onder de woestijnreis, de uittocht uit Egypte wel. Door deze reisnotities zijn verschillende tradities of groepen tradities, die mogelijk van verschillende oorsprong zijn, samengevoegd tot een zinvol geheel.⁴ Alle verhalen tussen Exodus 12 en Numeri 22 verhalen vallen nu onder de ‘woestijntijd’.⁵

De woestijnreis als reis draagt een eigen betekenis in zich. Het valt Coats op dat de Sinaï slechts één van de vele stations van de woestijnreis is. Ook in Numeri 33 wordt de Sinaï niet apart gemarkeerd als bijzonder of belangrijk station.⁶ De woestijnreis is dus allereerst de reis van Egypte naar Kanaän, niet van Egypte naar de Sinaï en van de Sinaï naar Kanaän. De woestijnreis begint met de uittocht uit Egypte en eindigt op de vlakten van Moab, voor de intocht. De intocht blijft een open gegeven vanuit het perspectief van Exodus – Numeri.⁷ In Numeri 33 ziet het volk uit op het land dat God hen heeft gegeven (vv. 53-54). De reis is dus niet de reis van Egypte naar ‘Kanaän’,

reisnotitie (Ex. 15, 16, 17) worden de verhalen na de Sinaï in Numeri 11 en 12 afgesloten met een reisnotitie. In Numeri 13, 14, 16 ontbreekt een reisnotitie geheel.

³ G. W. Coats, ‘The Wilderness Itinerary’, in: *CBQ* 34, (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1972), 135-152

⁴ *Ibid.*, 148

⁵ De datering van deze reisnotities is moeilijk gebleken. Mogelijk zijn zij aan een late priesterlijke schrijver toe te schrijven, mogelijk maakten zij oorspronkelijk onderdeel uit van de overleveringen en zijn later tot één geheel samengevoegd. *Ibid.*, 148

⁶ *Ibid.*, 150. Zie ook bv. B. Jacob, *Das Buch Exodus*, (Stuttgart: Calwer Verlag, 1997), 525

⁷ Coats wijst op de reisnotities in Joz. 3 en 4 (Joz. 3:1 en 4:19). J. Wagenaar laat zien hoe Joz. 4:19 (P) een afsluiting vormt van de reisnotitie in Ex. 13:20 (ook van de hand van P). In Exodus trekt het volk na de doortocht door de zee op en legt zich aan de rand/grens van de woestijn. In Joz. 4 legt het volk zich aan de rand/grens van het beloofde land alvorens deze door de doortocht door de Jordaan binnen te trekken. Vlak voor de reis begint, en vlak nadat deze geëindigd is, viert het volk het Pascha en worden zij besneden (Ex. 12 en Joz. 5. Zie voor een verdere onderbouwing: J. Wagenaar, ‘Crossing the Sea of Reeds (Exod 13-14) and the Jordan (Josh 3-4). A Priestly Framework for the Wilderness Wandering’, in: M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*, (Leuven: University Press, 1996), 461-471). In een ander artikel laat Wagenaar zien hoe Joz. 5:12 door het vermelden van het manna (Joz. 5:12a) verbonden is met Ex. 16:35. Zowel door J en P (beide terug te vinden in Ex. 16:35 en Joz. 5:12a) wordt de reis door de wildernis gekenmerkt door de gave van het manna. De reis die begonnen is met de exodus, wordt pas afgesloten in de eerste hoofdstukken van Jozua, waar ze op het punt staan het land te veroveren. Zie: J. Wagenaar, ‘The Cessation of Manna. Editorial Frames for the Wilderness Wandering in Exodus 16:35 and Joshua 5:10-12’, in: *ZAW* 112, (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000), 192-209. Desondanks vormen de reisnotities/reis zoals beschreven in Exodus – Numeri een op zichzelfstaand geheel, met name door het afsluitende reisoverzicht in Num. 33. Zie: G. W. Coats, ‘The Wilderness Itinerary’, 140-141

maar van Egypte naar het beloofde land. Dat land blijft tot op het laatst het *beloofde* land. Vanuit het oogpunt van de woestijnreis blijft het land een belofte.

De verhalen die zich afspelen in de woestijn kunnen niet los worden gezien van deze woestijnreis naar het beloofde land. Door de reisnotitie van Numeri 11:35 wordt ook de voorafgaande perikoop ingekaderd in dit grotere programma. Wanneer Jobling Numeri 11 analyseert, neemt hij deze woestijnreis dan ook als het *main program* van de tekst.⁸ De functie van de actanten wordt door Jobling dan ook gedefinieerd in relatie tot dit hoofdprogramma: JHWH is de zender, het land het doel, het volk de ontvanger en Mozes de helper. Ook Buis definieert de betekenis van de murmureringsverhalen (en dus van Numeri 11) vanuit de woestijnreis.⁹ De klachten van het volk hebben altijd betrekking op de exodus. Als opstand tegen leiders van de exodus, is de perikoop (Num. 11:4-35 in dit geval) Gods bevestiging van de autoriteit van Mozes, en daarmee zijn bevestiging van de migratie. De perikoop en de betekenis van de perikoop (Num. 11:4-34) kan inderdaad alleen in relatie tot dit hoofdprogramma van de woestijnreis gezien worden. Echter, zowel Jobling als Buis besteden niet veel aandacht aan de conceptuele betekenis van de woestijnreis, en nog minder aan de specifieke betekenis van de woestijnreis in het boek Numeri.

Het gaat niet alleen om de feitelijke reis van Egypte naar het beloofde land, maar het concept dat daarmee verwoord wordt en de betekenis daarvan voor de verhalen die zich tijdens de woestijnreis afspelen. De woestijnreis is gebaseerd op de uittocht, en ziet uit naar de vervulling van de belofte van de intocht. De woestijnreis roept daarom het concept van vertrouwen of geloof op. Enerzijds heeft het volk Gods werk al gezien in de uittocht, anderzijds moeten zij erop vertrouwen dat deze God hen in het beloofde land zal brengen. De woestijntijd is een tijd van vertrouwen op de waarheid van deze belofte en van vertrouwen in degene die de belofte heeft gedaan. Dit wordt door Jobling deels opgepakt en uitgewerkt in zijn analyse van Numeri 11, wanneer hij de woestijntijd beschrijft als een tijd van geloof, waarin Gods zegen slechts verborgen aanwezig is: wat *is* (*etre*) is niet altijd zichtbaar (*paraitre*), maar blijft verborgen tot het volk in het beloofde land is.¹⁰ Deze uitwerking van het concept ‘geloof’ besteedt te weinig aandacht de betekenis van de uittocht die al gebeurd is (de uittocht is het deel van Gods zegen dat zichtbaar en geopenbaard is) en het terugdenken aan Egypte in de murmureringsverhalen dat daarbij hoort. Ook in Numeri 11:4-35 is het manna een zichtbare zegen van God. Het is daarom problematisch om te zeggen dat het JHWHs doel is om het volk bewust te maken van de ‘nature of the main programm’. Dit betekent dat het JHWHs doel is dat Israël gelooft dat de woestijntijd een zegen is terwijl het nog niet zichtbaar is als zegen.¹¹ Dit sluit te weinig aan bij de precieze gegevens van de woestijnreis, waarin de uittocht reeds een feit is en er al vele wonderen gebeurd zijn.

Binnen de woestijnreis komt alles inderdaad aan op geloof. Dit geloof kan slechts voortkomen uit de juiste perceptie van de situatie. Het gaat in de woestijnreis niet om geloof in the ‘nature of the journey’. Het gaat om geloof in JHWH zelf. Juist wanneer wordt gekeken naar het motief van wat *is* en *niet zichtbaar is* (waar Jobling ons

⁸ D. Jobling, ‘A Structural Analysis of Numbers 11-12’, in: *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*, JSOTsuppl. 7, (Sheffield: University of Sheffield, 1978), 26-62, 34

⁹ P. Buis, ‘Les Conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres’, in: *VT* 28, (Leiden: Brill, 1978), 257-270

¹⁰ D. Jobling, ‘A Structural Analysis of Numbers 11-12’, 42

¹¹ *Ibid.*

toe aanzet) valt het motief van ‘zien’ binnen de woestijnreis op. Dit motief speelt in het boek Exodus een belangrijke rol. Het motief van het ‘zien’ is echter niet in eerste instantie verbonden aan Gods zegen die verborgen blijft tot het beloofde land, maar met het kennen van en geloven aan JHWH. Vergelijk daarvoor bijvoorbeeld Exodus 14 vers 13 (*zie* het heil) en vers 31 (Israël *geloofde* aan JHWH en Mozes). Het thema komt al naar voren aan het begin van de exodus-geschiedenis, in Exodus 2:24-25: God hoorde de roep om hulp, gedacht aan zijn verbond, *zag* het volk en *kende* hen.¹² In de exodus geschiedenis keert dit motief van het ‘kennen van JHWH’ telkens terug: Egypte is onwetend, evenals Israël. Egypte moet weten dat JHWH God is (Ex. 7:5, 17; 8:6; 9:14, 29, 29; 14:4) en Israël moet weten dat JHWH hun God is (Ex. 6:7, 16:12)¹³. In beide gevallen is Mozes het kanaal door welke JHWH onderwijs geeft, in beide gevallen door middel van wonderen. De dingen op de juiste manier zien, leidt tot het kennen van en geloven aan JHWH. Een juiste perceptie is daarmee verbonden aan het kennen van JHWH. Vanuit dit geloof is er geen andere reactie mogelijk dan het horen naar de woorden van JHWH (vgl. bv. ook Ex. 19:4, 5). Hoewel Mozes wonderen doet *voor de ogen* of *voor het aangezicht* van Farao (e.g. Ex. 7:10 en 7:20) *hoort* Farao toch niet naar de woorden van JHWH (Ex. 7:13; 7:22). Ook het onderwijs aan Israël begon al in Egypte (Ex. 4:29-31). Als gevolg van het *zien* van de uittocht (Ex. 14:13) moesten zij *geloven* in JHWH (Ex. 14:31). Dit geloof wordt vervolgens getest in de woestijn (Ex. 15, 16), want geloven in JHWH betekent horen naar zijn woord. JHWH zelf is inderdaad slechts verborgen aanwezig tijdens deze woestijnreis. Het volk kent JHWH door de wonderen en vooral door Mozes. JHWH beloofde dat Israël geheel tot kennis zou komen door de oprichting van de tabernakel (Ex. 29:45-46). Het onderwijs moest eindigen met de oprichting van

¹² In Ex. 2:24 en 25 worden 4 reacties van God vermeld: horen, gedenken, zien, kennen. Het tekstkritisch apparaat doet daarom de suggestie ‘de ellende (van de Israëlieten) toe te voegen, naar analogie van bijvoorbeeld Ex. 3:7 en 4:3. Echter, Schmidt argumenteert dat ‘zien’ in de zin van ‘aanzien, aannemen en zich bekommeren om’ een vaker gebruikte interpretatie van het werkwoord ‘zien’ is, zodat een wijziging van de tekst onnodig is. Zie: W. H. Schmidt, *Exodus*, BKAT II/1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 79. Bij het ‘kennen’ denkt Schmidt daar anders over. Hier is het ontbreken van een object een reden tot wijziging. ‘God kende hen’ van Ex. 2:25 wordt door Schmidt gewijzigd in een passieve vorm van hetzelfde werkwoord: God maakte zich bekend. Hiermee volgt hij de lezing van de Septuagint. Zie: Ibid., 79. In Ex. 6:3, een priesterlijke tekst die nauw aansluit bij Ex. 2:25 gebruikt ook de nifal vorm van het werkwoord kennen voor het zich openbaren van God. Schmidt bevestigt zijn keuze door erop te wijzen dat Exodus 6:5 teruggaat op Exodus 2:24 en deze verder voert. Ibid., 98. Weimar kiest er na een zeer uitgebreide discussie voor om toch de MT lezing vast te houden als *lectio difficilior*. Er zijn niet genoeg argumenten om de tekst te wijzigen. Juist in J komt het ‘kennen’ van het volk door JHWH vaak terug. Ook dan heeft het vaak de betekenis van ‘omzien naar’. Hij wijst er verder op dat ‘zien’ en ‘kennen’ vaak bij elkaar horen, zij het in iets andere betekenis (zie: Weimar p.67 voor tekstplaatsen) en ook ‘horen’ en ‘kennen’ (zij het ook zelden met JHWH als subject). In Ex. 3:7 komen beide werkwoorden ‘zien’, ‘horen’ en ‘kennen’ met betrekking tot de Israëlieten ook samen voor. Met name daarom kiest Weimar ervoor om de MT lezing te laten staan. Hij schrijft de uitdrukking ‘kennen’ een oude voor-priesterlijke laag toe, als onmiddelijk voorzetting van v. 24a waardoor in 25b het object ontbreekt. Zie: P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, *Forchung zur Bibel*, (Würzburg: Echter Verlag, 1973), 62-76. Hoewel het ‘kennen’ in Ex. 24 dus onzeker is, en mogelijk vertaald moet worden met ‘bekend maken’, sluit in beide gevallen het motief in J hier goed op aan: Egypte en het volk moeten JHWH leren kennen. Een verdere tekstkritische analyse zou kunnen uitwijzen of P (Ex. 2:24-25) dit literaire verband ook zo bewust geconstrueerd heeft in aansluiting (als introductie) op het J motief van het ‘zien’ en ‘kennen’ van JHWH door het volk.

¹³ T. B. Dozeman werkt deze thematiek uit met oog op Ex. 32. T. B. Dozeman, ‘Moses: Divine Servant and Israelite Hero’, in: *HAR* 8, (Ohio: Ohio State University, 1984), 45-61, 52. Zie ook: R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases*, (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995), 286ff

de tabernakel. De Sinaï-traditie vormt dus een beslissende verandering in de situatie van de Israëlieten. De woestijnreis als reis van Egypte naar het beloofde land is het hoofdkader, het subkader wordt gevormd door de deling van de woestijnreis door de Sinaï traditie.

De Exodus als funderende heilsdaad

De uittocht is praktisch gezien het begin van de reis. Zij vormt echter ook de fundering van de woestijnreis. In de uittocht ziet het volk dat JHWH God is (Ex. 14:13, 31). Zij is de grond waardoor Israël kan vertrouwen op JHWH. De exodus is daarmee de ‘grundlegende Heilstat Jahwes an Israel’¹⁴. In Numeri 11:4-35 wordt meermalen gerefereerd aan de exodus. Enerzijds denkt het volk terug aan Egypte, anderzijds formuleert JHWH hun klacht als een verwijt ten aanzien van de uittocht. Vanuit bovenstaande (vgl. ook wat gezegd is over Ex. 14) is duidelijk dat een verwerping van de exodus een verwerping van JHWH zelf is (vv.18 en 20).

Deze ‘grundlegende Heilstat’, de uittocht, is beschreven in Exodus 1-15 en is gegoten in de vorm van klacht – redding. Westermann wijst erop hoe de uittocht Gods antwoord is op het klagen van het volk Israël. Het volk klaagt, JHWH hoort hun klacht, gedenkt zijn verbond, ziet het volk en kent hen.¹⁵ Dit betekent voor het volk de belofte van verlossing.¹⁶ Zo wordt ook teruggekeken op de bevrijding uit Egypte in Numeri 20:16, maar ook door de Deuteronomist (Deut. 26:7 en Richt. 2:15).

Door de uittocht in de klacht-redding structuur te gieten, wordt er impliciet een enorm belangrijke plaats toegekend aan de klacht om redding, de ‘cry of distress’ (צַעַק). De klacht zelf behoort tot de gebeurtenis van de redding.¹⁷ De exodus geeft daardoor het beeld van een God die luistert naar het roepen (van zijn volk) in nood. De verhalen die in de woestijntraditie plaatsvinden, zijn hierop gebaseerd. Het murmureren van het volk kan dan worden opgevat als een klagen tot JHWH, tot degene die hen kan verlossen.¹⁸ Wanneer de murmureringsstradities zo bekeken worden, dan is het murmureren niet a priori negatief of zondig. Het is dan een wijze van communiceren met God die past in het beeld dat de exodus van Gods relatie met het volk Israël geeft. Het roepen is geen zelfbeklag, maar een roepen tot God om hulp, een vooruitzien op de verlichting van de nood.

Toch valt op, dat er in de murmureringsverhalen voor een ander idioom is gekozen dan het ‘klagen’. In Exodus 2:23 roept (צַעַק) het volk het nog uit vanwege de onderdrukking in Egypte. In Exodus 5 roepen zij tot Farao, en tijdens de uittocht (Ex. 14:10) roepen zij uiteindelijk tot JHWH. Dit laatste ‘roepen’ wordt bemiddeld, i.e. door Mozes, overgebracht (Ex. 14:15). Het ‘roepen’ in de woestijn komt uitsluitend uit de mond van Mozes (Ex. 15:25 en Ex. 17:4). Daarmee brengt hij de nood van het volk,

¹⁴ H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1976), 64

¹⁵ C. Westermann, ‘The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament’, in: *Interpretation* 28, (Virginia: Union Theological Seminary, 1974), 20-38, 20-21 en 24

¹⁶ Met dezelfde kanttekeningen als gemaakt in voetnoot 12: Zoals JHWH het volk zag en kende, zo ziet Israël nu JHWH en gelooft aan hem. Zo zijn de motief woorden ‘zien’ en ‘kennen’ vanaf het begin sterk verweven met deze structuur van klacht – redding.

¹⁷ C. Westermann, ‘The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament’, 21

¹⁸ Zoals bv. W. Brueggemann, ‘From Hurt to Joy, From Death to Life’, in: *Interpretation* 28, (Virginia: Union Theological Seminary, 1974), 3-19 en C. Westermann, ‘The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament’, 20-38. Zie ook: **Inleiding. 2. Benaderingen in de literatuur. Klacht, redding en voorbede**

schijnbaar in aansluiting op Exodus 14, over tot God. Het ‘roepen tot’ wordt echter niet meer gebruikt als idioom voor het murmurerende volk. Het volk ‘murmureert’ in plaats van te klagen. Het klagen komt voort uit een werkelijke nood; het murmureren wel vanuit een gebrek in de woestijn, maar niet vanuit een nood. Zij hebben immers JHWHs macht gezien in de uittocht. In Numeri roept het volk tot Mozes wanneer JHWHs toorn onder hen woedt (Num. 11:2) en in Numeri 12:13 brengt Mozes op dezelfde wijze als eerder de nood van een ander (Aäron) bij JHWH over. Vanuit dit klacht - redding patroon valt het op dat Mozes’ gebeden driemaal geformuleerd zijn in prangende ‘waarom’-vragen (Ex. 5, Ex. 32 en Num. 11). Deze klachten passen goed binnen de klacht - redding context.

Zowel Brueggemann als Westermann wijzen op het belang van de adressering van de klacht. Brueggemann schrijft: “The laments are addressed to someone. And precisely in the presence of God himself is where the hurtful issues must be dealt with”.¹⁹ De exodus begint echter als antwoord op een klagen dat aan niemand gericht is. Dat dát wenen tot niemand gericht is, is verweven met het thema van het ‘kennen van JHWH’. Het volk kende JHWH nog niet, maar JHWH hoorde hun klagen desondanks. Tussen alle murmuringen / klagen die er volgen in de woestijntraditie is er slechts eenmaal sprake van een klagen dat ook tot niemand gericht is, namelijk Numeri 11:4-35. Deze perikoop wordt voorafgegaan door Numeri 11:1-3, dat geldt als paradigma voor de opstanden in Numeri, in het bijzonder Numeri 11:4-35.²⁰ Numeri 11:1-3 spreekt ook over het in zichzelf klagende volk. JHWH hoort ook dit klagen desondanks. Echter dit klagen is, in tegenstelling tot het klagen in Exodus 2:23, kwaad in de oren van JHWH. Wanneer hij dit klagen hoort, redt hij niet, maar ontbrandt zijn toorn.

Vanuit dit perspectief gezien, valt het volgende op in Numeri 11:4-35. Het neerzitten en wenen van het volk in vers 4 roept enerzijds het beeld op van een gerechtvaardigd klagen tot God. Juist wanneer Westermann gevolgd wordt in zijn analyse, waarin hij teruggaat naar de hele vroege vorm van de klacht, zijn er sterke overeenkomsten aan te wijzen met Numeri 11:4-35. Westermann verwijst bijvoorbeeld naar de roepende Ismaël in de woestijn (Gen. 21:16-17).²¹ Hagar zit neer, heft haar stem op en weent. God hoort het roepen van het kind en antwoordt. Dit is het beeld dat we ook terugzien in Numeri 11:4-35. Evenals in Exodus 2:23 is in Numeri 11 het klagen aan niemand gericht. Echter, in aansluiting op Numeri 11:1-3 blijkt dit klagen niet alleen gehoord te zijn door JHWH, maar ook zijn toorn te doen ontbranden (vv. 10b en 33c). Er is een parallel tussen Exodus 2 en Numeri 11, maar ook een fundamentele tegenstelling. Opvallend is ook, dat de tekst allereerst zegt dat Mozes het volk hoort klagen. Mozes echter, hoort iets anders dan JHWH. Mozes hoort een klacht (Num. 11:13) zoals het volk die ook formuleerde in Exodus 17:2 waar een daadwerkelijk gebrek aan water was.²² JHWH hoort een verwerping van de uittocht en van zichzelf en straft het volk daarom.

Wanneer nu wordt gezocht naar de grond van de verschillen, dan valt een andere parallel op. De woestijnreis in Numeri 11 staat tegenover de woestijnreis vanaf Exodus 15. Met Exodus 15:22 begint de woestijnreis na de uittocht, met Numeri 11 begint de

¹⁹ W. Brueggemann, ‘From Hurt to Joy, From Death to Life’, 4. Daarmee is de rouwklacht ook duidelijk onderscheiden van de klaagzang van de onderdrukte (*lament of the dead* en *lament of oppression*). De klaagzang van de onderdrukte is tot iemand gericht.

²⁰ Zie: 2.2 De murmureringsverhalen. Het paradigma van Numeri 11:1-3

²¹ C. Westermann, ‘The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament’, 31

²² Zie: 2.2 De murmureringsverhalen. Exodus 17 en Numeri 11:4-35

woestijnreis na de Sinaï. Exodus 12:37 is de eerste reisnotitie waarmee de woestijnreis na de uittocht begint. Numeri 10:11-13 is de eerste reisnotitie waarmee de woestijnreis ná de Sinaï begint. Daarbij wordt nog extra opgemerkt dat het volk voor het eerst optrok (Num. 10:13). Een parallel ontstaat tussen de woestijntijd na de exodus en de woestijntijd na de Sinaï. Deze parallel wordt versterkt door het overeenkomstige idioom tussen Numeri 11:4-35 en Exodus 12. Het door Mozes aangehaalde aantal Israëlieten, 600.000, is gelijk aan het genoemde aantal Israëlieten dat uit Egypte trok in Exodus 12. Dit aantal komt verder in de woestijntraditie niet meer voor. Omdat in hetzelfde gedeelte van Exodus 12:38 wordt gesproken over het ‘vermengde volk’ dat bij hen was (וְגֵם־עָרֵב רַב עִלָּה אִתָּם), is het goed mogelijk dat met het ‘verzamelde volk’ (Num. 11:4) dit ‘vermengde volk’ (Ex. 12:38) bedoeld is.²³ In Numeri 11:4-35 worden de Israëlieten namelijk slechts driemaal bij name genoemd. In vers 4 worden ze door deze aanduiding duidelijk tegenover het ‘verzamelde volk’ gezet evenals dat in Exodus 12 het geval is. In Exodus 12:38 wordt verder gesproken over het vele kleinvee en runderen dat het volk meenam uit Egypte. Mogelijk refereert Numeri 11:22a-b daaraan. Zo ontstaat het beeld dat, zoals Israël toen uit Egypte trok, ze nu bij de Sinaï wegtrekken. In beide gevallen begint het volk te murmureren wanneer ze drie dagreizen ver zijn getrokken.²⁴ Na een primaire en korte introductie op de murmuringen die plaatsvinden in de woestijn (Ex. 15:22-27 in de post-Egypte woestijnperiode en Num. 11:1-3 in de post-Sinaï woestijnperiode²⁵) speelt zich in beide situaties een murmureringsverhaal rondom het manna af. De verhalen verlopen echter compleet verschillend. Exodus 16 kenmerkt zich door Gods genadige voorziening, Numeri 11:4-35 door zijn toorn.

Zoals de uittocht de grondleggende daad is voor de woestijnreis in Exodus, is de Sinaï de grondleggende gebeurtenis voor de woestijnreis in Numeri. Zoals het volk geloofde aan Mozes en JHWH door het zien van de uittocht, zo moet nu gekeken worden naar de betekenis van de Sinaï voor de woestijnreis. Zo keert het belang van de betekenis van de gebeurtenissen rondom de Sinaï voor de woestijnreis weer terug. De setting na de Sinaï is anders (Numeri 1:1-10:10) dan de setting van de reis voor de Sinaï. Als Israël optrekt van de Sinaï is dat niet hetzelfde als dat zij optrekt uit Egypte. Juist dit kan vervolgens ook de verschillende reacties van JHWH verklaren.

De Sinaï als keerpunt in de woestijnreis

Dozeman wijst erop hoe sterk een juiste perceptie van de uittocht samenhangt met het kennen van JHWH en hoe dit motiefwoord ‘zien’ een centraal thema in de Sinaï-traditie vormt, dat gelijk aan het begin van de Sinaï traditie wordt opgepakt (Ex. 19:2).²⁶ Dit thema van het ‘zien’ en ‘kennen’ van JHWH moet zijn vervulling krijgen in de oprichting van de tabernakel. Hierdoor kent (kennen als gemeenschap hebben met) Israël JHWH als hun God. Het kennen van JHWH is niet allereerst verbonden met de geboden die gegeven worden, maar met de tabernakel. Rolf P. Knierim wijst op deze

²³ Zie: **1.4 Verhaalaspecten. Personages**

²⁴ Vgl. J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, (Kampen: Kok, 1994), 226; E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, (Lund: Studentlitteratur, 1988), 146

²⁵ Zie ook: **2.2 De murmureringsverhalen. Het paradigma van Numeri 11:1-3**. Mogelijk vervult Exodus 15 een vergelijkbare functie voor de opstanden die nog volgen in Ex. 16. Op Ex. 15 wordt hier niet nader ingegaan. Los van de functie van Ex. 15, vormt Ex. 16 evenals Num. 11:4-35 het tweede murmureringsverhaal nadat het volk drie dagreizen ver de woestijn is in getrokken.

²⁶ Dozeman noemt: Ex. 14:13; 19:4; 20:18, 22; 24:10, 17; 32:1, 5, 9, 15, 25; 33:10, 12, 13, 20, 22, 23; 34:30, 35. Zie: T. B. Dozeman, ‘Moses: Divine Servant and Israelite Hero’, 48

centrale betekenis van de tabernakel. De tabernakel is het doel van de exodus (Ex. 29:45-46). Wanneer de tekst diachroon benaderd wordt, kan zelfs gezegd worden dat niet het verbond (Jehovistisch-Deuteronomisch van oorsprong), maar de tabernakel (priesterlijk) de enige Sinaï traditie was.²⁷ Ondanks de toevoeging van de verbondssluiting, is de tabernakel nog steeds het doel van de Exodus en vormt de openbaring op de berg hier de voorbereiding op. De tabernakel moet als aanwezigheid van God in het midden van het volk gezien worden. Het gaat om een directe aanwezigheid die niet overbrugd hoeft te worden via de berg.²⁸ Knierim verdeelt daarom de Sinaï perikoop in twee delen: de openbaring vanaf de berg en de openbaring vanuit de tabernakel. JHWHs openbaring verplaatst zich van de berg naar de tent. De berg behoort tot het verleden. De openbaring op de berg is voorbereidend voor de openbaring vanuit de tent.²⁹

Gods aanwezigheid maakt het volk Israël tot zijn volk (Ex. 29:45, vgl. ook 33:16). Juist deze permanente aanwezigheid, wordt door het gebrek aan inzicht van Israël op het spel gezet in Exodus 32-33.³⁰ De aanwezigheid van JHWH is nauw verbonden met de frase ‘JHWH in het (hun/jullie) midden’. Schmid en Van Seters wijzen erop dat deze frase nauw samenhangt met de cultische Godstegenwoordigheid in de Zionstheologie van de tempel. Anderzijds heeft de frase een oude *Sitz-im-Leben* in de heilige oorlog.³¹ Vanuit deze *Sitz-im-Leben* is de frase in de woestijntraditie verbonden met de inname van het beloofde land, en in het verlengde daarvan met de woestijnreis (Ex 34:9, Num. 11:20, Num. 14:14). De functie van de ark in deze heilige oorlog (vgl. 1 Sam. 4:3), als het optrekken van JHWH zelf in het midden van het strijdende volk, komt terug in Numeri 10:33 en 14:41ff. Volgens Schmid is de frase vooral verbonden met de uittocht. Door de uittocht werd duidelijk dat JHWH in het midden van het volk was. Daarom wordt in Numeri 11 door de verwerping van de uittocht ook JHWH verworpen.³² Echter, de frase dat JHWH in het midden van het volk is, komt niet vóór Ex. 29:45 voor. De frase is door deze tekst, en door de centrale plek die het thema vervolgens inneemt in Exodus 33, sterk verbonden met tabernakel. Omdat de oudste *Sitz-im-Leben* de heilige oorlog is, en het volk zich pas na de Sinaï opmaakt om naar het beloofde land te trekken (Numeri 1-10), is het ook niet vreemd dat de frase pas hier zijn intrede doet. Vanaf hier kan ook pas sprake zijn van de ark, die in de heilige oorlog een belangrijke rol vervulde. De frase is dus veel sterker verbonden met de oprichting van de tabernakel dan met de uittocht.

We zien in de tradities die er volgen deze frase en de thematiek die ermee samenhangt dan ook terugkeren. In het optrekken van de Sinaï speelt de ark een belangrijke rol (Num. 10:33). Juist het optrekken van deze ark wordt in Numeri 14:42 verbonden met JHWHs aanwezigheid temidden van het volk. Tegelijkertijd wordt deze oude *Sitz-im-Leben* verweven met de Deuteronomistische Godsvoorstelling (Deut. 1:41-46). Dat betekent, dat wanneer er gezondigd is tegen JHWH, JHWH niet meer in hun

²⁷ R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*, 365

²⁸ Ibid., 365

²⁹ Ibid., 360-369

³⁰ Ex. 32-33 is volgens Dozeman geheel te beschrijven als een verhaal van conflicterende percepties. Dozeman stelt: “The golden calf is presented through the motif of ‘seeing’”. Hij wijst erop hoe iedereen een andere blik heeft op de situatie: volk (Ex. 32:1), Aäron, (v. 5) JHWH (v. 9) en Mozes (vv. 19, 25). Zie: T. B. Dozeman, ‘Moses: Divine Servant and Israelite Hero’, 48

³¹ H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, 68; J. Van Seters, *The Life of Moses*, 197

³² H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, 67 en 73

midden kan zijn (Num. 14:41).³³ In de Deuteronomistische Godsvoorstelling wordt Gods aanwezigheid verder verbonden met reinheid en voorspoed, een gebrek aan voorspoed, zegen of rampen betekent zijn afwezigheid.

Deze Deuteronomistische invloeden waar J door gekenmerkt wordt, zien we ook al in Exodus. Het gebrek aan water doet het volk vragen naar JHWHs aanwezigheid (Ex. 17). Schmid zegt over Exodus 17 dat JHWHs aanwezigheid door de uittocht bewezen is: “die zweifelnde Frage ‘ist Jahwe in unserer Mitte oder nicht?’ in Ex. 17:7 – gerade während der Wüstenwanderung – [ist] zur fundamentalen Herausforderung Jahwes [geworden]”.³⁴ Het leidt geen twijfel dat het, na JHWHs machtsbewijs in de uittocht, gaat om een fundamentele verzoeking van JHWH. Echter, wanneer de frase vooral verbonden is met Exodus 33 en de daarop volgende oprichting van de tabernakel, dan is het verklaarbaar dat de test in Exodus 17 JHWHs toorn nog niet doet ontbranden. Pas door de tabernakel woont JHWH definitief ‘in het midden’ van het volk.

De woestijnreis na de Sinaï is nog steeds gebaseerd op het concept van geloof en vertrouwen in JHWH en zijn belofte van het land Kanaän. De woestijntijd blijft een tijd van geloof. De woestijntijd in Exodus is een tijd van vertrouwen op JHWH, in wie zij door de uittocht geloofden (Ex. 14:31). Vanaf het gebeuren op de Sinaï verkeert JHWH in hun midden, door de tabernakel. JHWH is zelf onder hen aanwezig. Niet langer kennen zij God door middel van de wonderen, noch door middel van Mozes, maar door de tabernakel. Zij kunnen zijn aanwezigheid dagelijks *zien* (Num. 14:14³⁵). Zo kent het volk JHWH op de wijze waarop ‘kennen’ in het Oude Testament vaker wordt gebruikt: zij leven in gemeenschap met JHWH. Juist deze tabernakel is wat in de eerste hoofdstukken van Numeri een belangrijke rol speelt. In Numeri 7 vindt de definitieve oprichting en inwijding van de tabernakel plaats. Ook de woestijnreis zoals beschreven in Numeri 10:10-36 benadrukt de centrale plek van de tabernakel en de ark.

Knierim zegt: “Despite its importance, however, the itinerary-movement narrative does not reflect the agenda under which the book of Numbers is composed at its highest level”³⁶. Dat wil zeggen, dat de context van de woestijnreis, niet de enige achtergrond of context vormt voor Numeri 11:4-35. Binnen Numeri is er nog een eigen conceptueel framework aanwezig waar rekening mee gehouden dient te worden. Zoals aan het begin van dit hoofdstuk werd gezegd, besteden Jobling en Buis weinig aandacht aan dit sub-kader dat het boek Numeri biedt. Knierim wijst op de migratie van de Sinaï naar de vlakten van Moab, en legt de nadruk op dit cultische aspect van de reis. De stammen van Israël zijn in Numeri 3 en 4 georganiseerd rondom het heiligdom, zij worden geleid door de wolk. In de eerste tien hoofdstukken vindt daarom de voorbereiding van een militaire, cultische campagne plaats, die wordt uitgevoerd in de overige hoofdstukken.³⁷

Lee, in aansluiting op Knierim, stelt ook dat Numeri te verdelen is in 1:1-10:10 als voorbereiding tot de migratie en 10:10-36:13 als de migratie zelf. Zijn inbreng is waardevol omdat hij probeert de conceptuele betekenis van dit subkader voor het grotere kader van de woestijnreis te bepalen. De betekenis van de reis is de “failure to

³³ Ook bv. H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, 68

³⁴ *Ibid.*, 68

³⁵ Mozes gebruikt in Num. 14:14 pas het argument dat JHWH in het midden van het volk is, niet in Ex. 32:32 waar Mozes verder eenzelfde beroep doet op JHWHs reputatie tegenover de Egyptenaren en andere volken.

³⁶ R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*, 383

³⁷ *Ibid.*, 380-388

enter the promised land from the south.” Daarbij formuleert hij de conceptuele betekenis van Numeri dus in nauwe relatie tot het grotere conceptuele framework van de woestijnreis dat loopt van Exodus – Numeri.³⁸ Vervolgens definieert hij de opstanden in relatie tot dit conceptuele kader. De eerste vier opstanden representeren dan het wantrouwen van Israël in Gods belofte.

Lee doet mijns inziens echter te kort aan het cultische aspect van de reis, waardoor JHWH in het midden van het volk meetrekt. Dit is een aspect dat door de Sinai traditie expliciet is voorbereid. Juist door de parallel tussen het optrekken uit Egypte en het optrekken van de Sinai zoals hierboven beschreven, staat het verschil in de situatie tussen beide centraal. Wat bij de Sinai centraal stond in de gebeurtenissen was dat JHWH in het midden van het volk kwam wonen en Israël daarmee aannam tot zijn volk. Problematisch is ook de formulering van de betekenis van de murmureringsverhalen door Lee. In de perikoop van Numeri 11:4-35 staat niet het wantrouwen in de belofte van de *intocht* centraal, maar het verwerpen van de *uittocht*. In Numeri 11:4-35 wantrouwt het volk niet allereerst Gods belofte van het land, maar denkt zij terug aan Egypte en de uittocht. Niet het land dat in het vooruitschiet ligt, maar het land dat achter hun ligt staat centraal. De realiteit van de woestijn wordt geïnterpreteerd op grond van het verleden, niet op grond van de toekomst. JHWH interpreteert het wenen als een verwerping van de uittocht. Uiteindelijk is niet het wenen zelf, maar het verwerpen van de uittocht de reden voor JHWHs reactie. Nog preciezer gezegd is het verwerpen van de uittocht het verwerpen van JHWH. Nog meer inzoomend op de tekst, is de verwerping van JHWH een probleem, omdat hij in hun midden verkeert. Dáárom straft hij. Daarmee is de perikoop dus alleen te verstaan vanuit de situatie zoals die ontstaan is sinds de Sinai. Het straffende element hangt samen met JHWH die in hun midden verkeert.³⁹

Dat de aanwezigheid van JHWH ‘gevaarlijk’ is bewijzen de eerste hoofdstukken. In de priesterlijke traditie is JHWHs aanwezigheid verbonden met de cultus. Een ieder die het heiligdom nadert, hangt de dood boven het hoofd. Zie bijvoorbeeld Numeri 1:51-53, 3:4, 4:20 en hoe deze zelfde thematiek wordt opgepakt in de priesterlijke delen van Numeri 16 en 17. In J wordt dezelfde basisthematiek van ‘God in het midden’ op een andere, deuteronomistische, wijze uitgewerkt. Hier is niet het naderen tot het heiligdom, maar de zonde van het volk wat JHWHs toorn doet ontbranden. J zien we terug in de murmureringsverhalen van Numeri 11, 12 en grote delen van 13, 14. Vergelijk ook Deuteronomium 6:15: De aanwezigheid van JHWH temidden van het volk wordt als direct gevaar gezien, omdat het volk zondigt en dit JHWHs toorn doet ontbranden.

De zonde van het volk in Exodus 32 is exemplarisch te noemen, omdat JHWH daar werd verworpen. De toorn van JHWH over deze zonde wordt van het begin af aan door J in Exodus 33 verbonden met zijn aanwezigheid of afwezigheid in het midden van het volk. JHWHs toorn betekent zijn afwezigheid, want zijn toornende aanwezigheid zou het volk verteren. Daarmee is zijn aanwezigheid onder het volk in de vorm van de tabernakel in Numeri dus een risico factor voor het volk, dat sinds Sinai niets geloviger is geworden. De woestijntijd na het optrekken van de Sinai staat zo tegenover de woestijntijd na het optrekken uit Egypte. De verschillende context verklaart niet allen de verschillende reactie van JHWH, maar verklaart ook de verandering die optreedt in de rol van Mozes. Als gevolg wordt de rol van Mozes als voorbidder en middelaar belangrijk

³⁸ W. W. Lee, *Punishment and Forgiveness*, 100

³⁹ Vanuit dit perspectief vindt Ex. 16 plaats in een context waarin de tabernakel nog niet is opgericht. Zo is ook de genadige reactie van JHWH verklaarbaar.

om uitroeiing van het gehele volk te voorkomen.⁴⁰ Dit sluit overigens niet uit dat ook de klachten van het volk voor en na de Sinaï verschillend van karakter kunnen zijn. Wanneer dit niet het geval is, betekent het dat de murmuringen van het volk zijn hetzelfde, maar dat enkel JHWHs reactie sinds de Sinaï is veranderd. Juist nu JHWH in het midden van het volk verkeert en daarmee een heilrijke toestand voor het volk creëert, krijgt het murmureren van het volk ook een andere lading. Wanneer ze nu terugverlangen naar Egypte, verwerpen ze daarmee rechtstreeks de verwerping van de aanwezigheid van JHWH waar de uittocht uit Egypte op doelde.

In plaats van JHWH die in hun midden is te belijden, zijn de Israëlieten in Numeri 11 gericht op het ‘verzamelde volk’. Het verzamelde volk dat uit Egypte met hen meetrok, is in hun midden, in plaats van JHWH. Zij doen de Israëlieten terugdenken aan Egypte, in plaats van zich vanuit de huidige situatie – waarin JHWH in hun midden is – zich te richten op de toekomst. Daardoor ontstaat een foute perceptie van de woestijnsituatie. Het volk is verblind. Ondanks dat de ogen van het volk Israël het manna zien (Num. 11:6c), roepen ze nog steeds dat er niets is om te eten (Num. 11:6b). Ondanks het manna, ontbreekt het hen aan inzicht. Ook met betrekking tot Mozes’ perceptie zijn enige woorden op zijn plaats. Gods toorn was kwaad in Mozes’ ogen. Nu komt alle zorg op Mozes terecht. Tenminste, zo lijkt Mozes JHWHs opdracht te interpreteren. Het gebed van Mozes wordt gedreven door een ervaring van God verlatenheid. Is JHWH ook werkelijk afwezig? Laat hij het volk in de steek? Mozes moet door God tot inzicht gebracht worden. Hij zal het woord van JHWH zien.

2.2 De murmureringsverhalen

De murmureringsverhalen: genre en opbouw

Binnen het kader van de woestijnreis, de uittocht uit Egypte en de aankomst op de vlakten van Moab, zijn een aantal verhalen opgenomen die sterke overeenkomsten vertonen in thematiek, idioom en structuur. De basis thematiek van deze zogenaamde murmureringsverhalen is, dat het volk klaagt over het gebrek aan essentiële benodigdheden.⁴¹

Het eigenlijke ‘murmureren’ wordt weergegeven met het werkwoord לִין en komt alleen voor in Exodus 15, 16, 17 en Num. 14 en 16 en 17. לִין komt altijd voor in combinatie met de prepositie עַל. Volgens Coats is לִין daarom een vijandig murmureren, gericht op de verwerping van de aangesprokene. Ook עַל יַעַר en עַל קָהָל behoren tot het murmureringsmotief.⁴² Dit idioom komt voor in Exodus 32, Numeri 20 en 25. Coats identificeert Exodus 32 op andere gronden uiteindelijk niet als murmureringsverhaal. Het עַל דְּבַר ב van Numeri 21 valt door de gebruikte prepositie ב ook onder het murmureringsmotief. Het object tegen wie geklaagd wordt, is altijd het menselijke leiderschap van de gemeenschap of de goddelijke autoriteit die daarachter ligt. De klacht stelt altijd een gebeurtenis uit het verleden ter discussie. De aanklachten van het volk kunnen zo vijandig zijn, dat het volk uiteindelijk erop gericht is zich van zijn

⁴⁰ Vgl. bv. ook E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990), 149-150

⁴¹ Zie: **Inleiding. Murmuringsverhalen**

⁴² G. W. Coats, *Rebellions in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, (Nashville: Abingdon Press, 1968), 21- 28

leiders, of van JHWH, te ontdoen.⁴³ Door de benadering van Coats valt Exodus 5 buiten de murmureringsverhalen, Exodus 14 rekent hij, ondanks het ontbreken van het gebruikelijke idioom, wel mee. Als parallel van het murmureringsverhaal in Exodus 16 rekent Coats Numeri 11 ook onder de murmureringsverhalen hoewel het kenmerkende לִן עַל of een equivalent daarvan, ontbreekt.

Direct valt dus op dat in Numeri 11 het gebruikelijke murmurerings-idioom, gericht tegen één of meer van de leiders, ontbreekt. Over de mogelijke parallel die Numeri 11:4-35 daarom vormt met het klagende en zuchtende volk in Egypte (Ex. 2) is hierboven al het nodige gezegd. Dit maakt ook een vergelijking en nadere bestudering van Numeri 11:4-35 met 11:1-3 interessant. De laatste genoemde perikoop is de enige murmureringsstraditie waar ook het gebruikelijke murmureringsidioom en een element van opstand tegen de leiders ontbreekt.

De murmureringsverhalen kenmerken zich niet alleen door een specifiek openingsidioom en een gelijkende thematiek (gebrek aan essentiële benodigdheden / opstand tegen leiders), maar ook door een gelijkende structuur. Childs onderscheidt twee patronen.⁴⁴ Hij benadert de murmureringsverhalen vanuit de aard van de klacht (terecht of onterecht) en de rol van Mozes in de verhalen:

Patroon I	Patroon II
1) terecht klacht / gebrek	1) onterecht klacht / geen gebrek
2) volk klaagt	2) Gods woede en straf
3) voorbede door Mozes	3) voorbede door Mozes
4) God helpt	4) verlichting van de straf

Onder patroon I vallen Exodus 14 (J), 15(J), 16(J met P bewerking), 17(J) en Numeri 20(P), onder patroon II Numeri 11:1-3(J), 13(P) 17(P), 21(J). Aan patroon I ligt een terechte klacht over een gebrek aan essentiële benodigdheden ten grondslag. Dit verklaart Gods hulp. De woede van God in patroon 2 is verklaarbaar op grond van de onterechte klacht die eraan ten grondslag ligt.

Een evaluatie van Childs' indeling levert een bevestiging op van het verschil in aard van de klacht. In zowel Exodus 14, 15 en 17 als Numeri 20 begint het verhaal met de expliciete constatering van een gebrek. Bij Exodus 16 is dat niet overduidelijk, maar wel veronderstelbaar. Bij patroon II kan inderdaad niet meer zo eenvoudig gesproken worden over terechte klachten. In Numeri 11:1-3 ontbreekt een uiteenzetting over een gebrek, en ook in Numeri 21 lijkt de introductie aan te geven dat een gebrek niet het eerste is wat de klacht oproept. Jammer is wel dat in de benadering van Childs Numeri 11:4-35, dat thematisch en qua structuur zo duidelijk overeenkomsten vertoont met de murmureringsverhalen, buiten de analyse valt. De verbinding van de murmureringsverhalen met de verhalen van opstand tegen de leiders (Num. 11, 12 en 16) vallen buiten zijn analyse, terwijl in Numeri 16 het gebruikelijk 'murmureringsidioom' zelfs aanwezig is.

Vanuit patroon II als kenmerkende patroon (Gods toorn en Mozes' voorbede) na de Sinai valt echter op, dat niet alleen de murmureringsstradities die Childs noemt zich kenmerken door Gods toorn en Mozes' voorbede. De opstand tegen Mozes' leiderschap in Numeri 12 en Mozes' en Aärons leiderschap in Numeri 16 wekken ook Gods toorn. Ook hier doet Mozes voorbede. Ook de zonde van het volk met Baäl Peor vertoont sterke overeenkomsten met patroon II. Van hieruit wordt het ook interessant om te

⁴³ Ibid., 40

⁴⁴ B. S. Childs, *Exodus. A Commentary*, OTL, (London: SCM Press Ltd, 1974), 258ff

kijken of Numeri 11:4-35 in dit patroon past. Immers, ook in Numeri 11:4-35 is sprake van JHWHs toorn en een gebed van Mozes. Ook patroon I lijkt breder verspreidt te zijn. Exodus 2 en 5 vertonen overeenkomsten met patroon I. Vanuit de benadering van Westermann en Brueggemann, zijn deze murmureringstradities voor de Sinaï dan een uitwerking van de klacht – redding structuur. Vanuit deze benadering is het logisch dat het patroon breder verspreid is dan de woestijntijd.

Childs wijst erop dat patroon II uitsluitend na de Sinaï voorkomt. Childs geeft als reden dat: “According to the redactor of J, Israel’s rebellion and disobedience increased and intensified following the disaster with the calf”.⁴⁵ Aurelius stelt ook dat Israël zich na het gouden kalf al slechter gedraagt.⁴⁶ Op grond van de verhalen is echter niet te stellen dat Israëls gedrag ‘al slechter’ wordt. Exodus 32 lijkt juist het ultieme voorbeeld van zonde te vormen, dat daarna niet meer overtroffen wordt. Zij vormt wel de paradigmatische aanzet voor het immer zondigende Israël in Numeri. Ook moet erkend worden dat Numeri 20 ook nog ná Exodus 32 plaatsvindt. Hieruit blijkt geen extreme zondigheid van het volk. Wat wel opvalt is de ernstige straf voor Mozes. Daarmee past dit verhaal beter ná dan voor de Sinaï. De toorn van JHWH is kenmerkend voor de post-Sinaï situatie. Zij lijkt niet alleen op grond van het zondige volk verklaard te kunnen worden.

Jacob stelt dat het volk door de wetgeving op de Sinaï ‘strafmündig und verantwortlich’ geworden is.⁴⁷ Zij kunnen nu ter verantwoording worden geroepen. Voor de Sinaï is Israël als een onervaren kind, met wie men geduld moet hebben. Na Sinaï is het volk verantwoordelijk voor haar daden. Daarmee ontbreekt nog steeds een verwijzing naar de tabernakel. Budd wijst nog weer op een iets andere betekenis van de Sinaï voor de woestijntijd. Het volk heeft, nu de Sinaï achter hen ligt, niets meer te vrezen van honger, dorst en dergelijke gevaren in de woestijn. “Since God has revealed himself in a new way at Sinai such fears and doubts are no longer warranted.”⁴⁸ Problematisch is de combinatie van deze opmerking met Childs constatering dat er niet eens sprake is van een gebrek in vele van de verhalen. Het waardevolle element is wel dat Budd wijst op het belang van de Gods openbaring. Het gaat niet alleen om een Godsopenbaring op de Sinaï, maar een voortdurende Godsopenbaring sinds de Sinaï. Het is niet alleen het volk dat door het verbond verantwoordelijk is geworden, maar ook JHWH die nu rechtstreeks in hun midden woont.

De benadering van Childs ten aanzien van de klachten kan uitgewerkt worden door de opstand tegen de leiders erin te betrekken. Vanuit de benadering van Coats werd al duidelijk dat alle murmureringsverhalen een element van opstand tegen de leiders bevatten. Zo zijn de murmureringsverhalen en de verhalen van opstand tegen de leiders in Exodus 32, Numeri 12 en 16 al veel nauwer aan elkaar verbonden. Omdat het gaat om een opstand tegen de leiders van de woestijnreis, is de samenhang van de murmureringsverhalen met de woestijnreis hierdoor veel sterker.

Een benadering die zich sterk hierbij aansluit is Buis.⁴⁹ Hij pakt het beeld van de *rib* (het rechtsgeding) op. Hij richt zich niet alleen op het gebruikte openingsdidoom, maar vergelijkt de inhoud van de klachten om zo de betekenis en functie van de verhalen te kunnen duiden. In de klacht wordt niet alleen geklaagd over gebrek aan eten

⁴⁵ Ibid., 260

⁴⁶ E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels*, 156

⁴⁷ B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 529

⁴⁸ P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, (Waco: Word Books Publisher, 1982), 120

⁴⁹ P. Buis, ‘Les Conflits entre Moïse et Israël’, 257-270

en drinken, maar wordt een gebeurtenis ter discussie gesteld. In de opstanden wordt altijd terug verwezen naar Egypte. De murmureringen zijn klachten over de uittocht en vormen dáárom een aanval op de leider(s) van de exodus. Deze benadering is niet geheel zonder problemen. Problematisch is onder andere dat het woord *rib* zelf alleen voorkomt in Exodus 17 en Numeri 21 en niet in de overige verhalen. De aandacht voor de thematiek van de verhalen waarin over de uittocht wordt geklaagd, is echter een waardevol inzicht. Zo passen Numeri 14 en 16 vanuit deze thematische invalshoek goed binnen het genre.

In 2.1 werd al duidelijk dat de murmureringsverhalen sterk ingebed zijn in de woestijnreis, met de exodus als grondleggende heilsdaad. Door de benadering van Buis wordt het verband tussen de woestijntijd en de murmureringsverhalen versterkt. Als het doel van de bevestiging van de autoriteit van Mozes een opwaardering van de migratie is (zo Buis), dan wordt de vraag relevant, wat er precies wordt ‘opgewaardeerd’. De woestijnreis is een geloofsreis, geloof in de beloften en in degene die de belofte kan vervullen. Vanuit het in 2.1 gestelde betekent een ‘opwaardering van de migratie’ een beter inzicht in en kennis van JHWH. Maar kan dat na de Sinaï nog, wanneer JHWH al in hun midden woont?

De meeste exegeten stellen dat Israëls klachten gekenmerkt worden door een geromantiseerd beeld van de tijd in Egypte.⁵⁰ Daar is mijns inziens voor de Sinaï nog geen sprake van. Egypte wordt wel degelijk gezien als de plek van de dood: de graven in Egypte (Ex. 14:11), het dienen van de Egyptenaren (Ex. 14:12), het sterven door de hand van JHWH (Ex 16:3, i.e. de plagen waarmee JHWH de Egyptenaren sloeg). Egypte wordt hier dus nog wel gezien als de plek van de dood. Zij wordt echter vergeleken met de woestijntijd, die in hun ogen ook een plek van de dood lijkt te zijn wanneer er geen eten of drinken is. De uittocht wordt niet verworpen, maar de woestijntijd waar gebrek is aan eten en drinken wordt ter discussie gesteld.⁵¹ Dat betekent wel dat het hen ontbreekt aan inzicht. Het ontbreekt hen aan vertrouwen in JHWH. In de eerste situatie bewijst JHWH zichzelf, waardoor zij geloven (Ex. 14:13). De eerste drie murmureringsverhalen spreken vervolgens van ‘testen’. Mozes (Ex. 15) en JHWH (Ex. 16) testen het volk, of zij daadwerkelijk vertrouwen in hem hebben, en het volk test JHWH of hij werkelijk met hen meetrekt.

Ná de Sinaï veranderen de klachten. Nu pas worden de klachten gekenmerkt door een fout beeld van Egypte (Num. 11:5-6 stellen de Israëlieten Egypte als plek voor waar ze gratis en in overvloed te eten hadden. Num. 11:18 herhaalt hun woorden als ‘het ging ons goed in Egypte’), wordt het beloofde land een plek van de dood (Num. 14) en stellen de Israëlieten Egypte zelfs gelijk aan het beloofde land (Num. 16). Nu wordt de uittocht wel verworpen, juist nu er géén gebrek meer is. Dat betekent dat het volk een geheel fout zicht heeft op de huidige situatie (hun ogen zijn op het manna, maar ze zien de zegenrijke realiteit daarvan niet). In Exodus heeft het volk te weinig geloof. Het ontbreekt hen aan inzicht. In Numeri verwerpen zij JHWH zelf door de verwerping van de woestijnreis. Daar komt bij, dat wanneer Numeri 11:4-35 nauwkeurig wordt gelezen, het volk in eerste instantie zijn klacht anders formuleert dan JHWH. Zij verwerpen niet allereerst expliciet de uittocht. Het lijkt hen zelfs aan inzicht te ontbreken dat zij dat doen.

⁵⁰ Zo bv. Jacob m.b.t. Ex. 16. B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 455

⁵¹ Vgl. Jacob op Ex. 16:2, het volk klaagt *vanwege* de woestijn. Ibid., 455

Het paradigma van Numeri 11:1-3

Patroon II komt voor na de Sinaï en begint met Numeri 11:1-3. Deze perikoop gaat direct vooraf aan Numeri 11:4-35 en beschrijft heel beknopt, haast schematisch een opstand. De perikoop zelf vertoont enkele specifieke kenmerken. De overeenkomsten van Numeri 11:1-3 met Numeri 11:4-35 zijn opmerkelijk.

Taalkundig zit de perikoop van Numeri 11:1-3 eenvoudig in elkaar. De perikoop is narratief van karakter. Het bevat, naast een enkele inleidende en afsluitende zin, een duidelijke ketting van narratieve werkwoordvormen. Er is geen sprake van directe rede, hoewel die door het verhaal wel verondersteld wordt.

De perikoop opent met een duidelijke syntactische markering *way^ehi*, die een nieuw begin markeert. In een nominale zin wordt vervolgens de situatie uiteengezet: Het volk was klagende, en dat was kwaad in de oren van JHWH. Opvallend is dat het volk wordt gekarakteriseerd niet als klagend door middel van een narratieve werkwoordsvorm, maar als een klagende door middel van een participium. Daardoor vormt de frase die het volk beschrijft als klagende, een uiteenzetting van de situatie. Zij geeft de nodige achtergrond informatie waartegen het verhaal gelezen dient te worden. In de nominale zin ligt de nadruk op het woord ‘kwaad’. De vooropstelling van ‘kwaad’ benadrukt dat dit niet een automatisch verwachte reactie is. In Exodus reageerde JHWH positief op de klachten van het volk. Maar hier is het kwáád in zijn oren. Deze twee inleidende nominale zinnen fungeren als opschrift boven de perikoop, en geven daarmee de thematiek van het verhaal aan: Het klagende volk is *kwaad* in de oren van JHWH. In een reeks imperfecta consecutiva wordt vervolgens het verhaal verteld. Dat is, zoals het ‘opschrift’ voorspelde, het verhaal van de woede van JHWH. Het eerste imperfectum consecutivum zet dan ook in bij JHWH die het volk hoort (in aansluiting bij ‘oren van JHWH’). Zijn toorn ontbrandt en er breekt een plaag uit.

In vers 2 roept het volk haar nood uit tot Mozes. Hier is het volk voor het eerst subject van een narratieve werkwoordsvorm. Vervolgens bidt Mozes tot JHWH en dooft het vuur. De actie van het volk in vers 2 staat in contrast met de opening van het verhaal. Daar wordt het volk gekarakteriseerd als ‘een klagende’ en wordt er niet gespecificeerd waarover het klaagt of tot wie het klaagt. Van ‘nood’ is geen sprake. De plaag komt tot een einde omdat het volk nogmaals spreekt. Nu roept het haar nood uit tot Mozes en Mozes tot God. De oplossing voor het probleem ligt in deze perikoop in het spreken tot God via Mozes. Het verhaal sluit af met een etiologie die verwijst naar de plaag die JHWH had gestuurd. Wederom staat door deze etiologie ook de woede van JHWH centraal.

De perikoop kenmerkt zich door haar beknoptheid. Er wordt niet gezegd waarover het volk klaagt, maar dát het klaagt. Er wordt niet vermeld wat het precies is dat JHWHs toorn doet ontbranden, maar dát het zijn toorn doet ontbranden. De conversaties tussen het volk en Mozes worden niet weergegeven, maar het feit dát het volk tot Mozes roept (וַיִּשָּׁאֵר) en Mozes tot God bidt (וַיִּפְלֵל) is de sleutel waardoor de plaag stopt. Door zijn beknoptheid vormt de perikoop een samenvatting van een gebeurtenis, waarmee de perikoop paradigmatisch wordt voor de perikopen die er volgen. De vraag is wel voor wat en voor welke perikopen Numeri 11:1-3 paradigmatisch is.

Het is mogelijk Numeri 11:1-3 enkel te lezen als paradigma voor Numeri 11:4-35. Douglas spreekt over een ‘short self summary’ van het gehele hoofdstuk (i.e. Num. 11). Tekstuele gegevens wijzen ook op een nauw verband tussen 1-3 en 4-35: De inzet van Numeri 11:1 markeert een duidelijke breuk ten opzichte van Numeri 10 door het gebruik van *way^ehi* gevolgd door een nominale zin. De breuk tussen Numeri 10 en

Numeri 11 is groter dan de breuk tussen de verzen 3 en 4 van Numeri 11. Vers 3 vormt weliswaar een duidelijke afsluiting van de voorafgaande verzen, en de inzet van vers 4 is gemarkeerd door de topicalisatie van het subject. Echter, het suffix in vers 4b wijst expliciet terug naar het volk dat in de verzen 1-3 genoemd was. Andere syntactische signalen, zoals een onderbrekende reisnotitie, ontbreken tussen vers 3 en 4. Pas in vers 34 wordt duidelijk dat het verhaal van de verzen 4-34 zich op een andere plaats afspeelde. Zelfs dit kan betwist worden: Coats laat zien dat de woestijnreis van de Israëlieten in een bijna sluitende serie van reisnotities is weergegeven.⁵² De reisnotities zijn opgebouwd volgens eenzelfde patroon en vermelden de aankomst en het vertrek van de Israëlieten op een plaats. Een breuk in deze ketting van reisnotities vormt Numeri 11:3 en Numeri 11:34. Er wordt geen melding gemaakt van een reis van het volk van Tabera naar Kivrot-Hattaava. In het reisverslag van Numeri 33 ontbreekt tevens de vermelding van Tabera. Dit doet o.a. Milgrom concluderen dat Tabera en Kivrot-Hattaava dezelfde locatie zijn.⁵³ De onderscheiden plaatsnamen situeren de gebeurtenissen op twee verschillende plekken, maar het ontbreken van een reisnotitie zorgt voor een nauwe samenhang tussen beide perikopen. Ook inhoudelijk staan de verzen 1-3 en 4-35 dicht bij elkaar. Numeri 10:11-36 verhaalt van het optrekken van Israël, weg van de Sinai de woestijn in. Numeri 10:11-36 verhaalt uitgebreid hoe dit in zijn werk ging. Vanaf Numeri 11:1 staat echter niet het reizen centraal, maar de gebeurtenissen die plaatsvonden tijdens een (tijdelijke) legering van het volk. Beide verhalen zetten in met een klagend volk en beide verhalen sluiten af met een etiologie.

Verschillende schrijvers wijzen op de mogelijkheid dat de perikoop als voorbeeld voor alle opstanden fungeert. Lee noemt het een “general example”⁵⁴, waarbij het dient als voorbeeld voor alle hierop volgende opstanden. Ashley spreekt over “first schematic example of disaffection and rebellion of Israel”⁵⁵. Childs en anderen wezen reeds op de opvallend verloop van de opstanden in Numeri ten opzichte van Exodus.⁵⁶ Het is exact deze thematiek die in Numeri 11:1-3 wordt aangekondigd. Het thema van Numeri 11:1-3 is de toorn van JHWH. In aanvulling daarop dient te worden opgemerkt dat Gods toorn wordt afgekeerd van Israël doordat zij tot ‘inkeer’ komen (i.e. zij beginnen te roepen tot JHWH - צעק⁵⁷) en Mozes voorbede (פלי) doet. Het is juist dit aspect dat ontbreekt in Numeri 11:4-35. Het volk roept haar nood niet uit, ook niet in aan het einde van het verhaal, in de verzen 31-35. Het is deels aanwezig in Numeri 12 (Mozes roept tot JHWH) en Numeri 21 (het volk komt tot inkeer en Mozes bidt voor het volk). Dit pleit ervoor om Numeri 11:1-3 niet alleen als ‘samenvatting’ van Numeri

⁵² G. W. Coats, ‘The Wilderness Itinerary’, 135-152

⁵³ J. Milgrom, ‘The Structures of Number: Chapters 11-12 and 13-14 and their redaction. Preliminary Groupings’, in: J. Neusner (ed.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 49-61

⁵⁴ W. W. Lee, *Punishment and Forgiveness*, 128, 280

⁵⁵ T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1993), 201; Vgl. ook E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels*, 144

⁵⁶ Douglas: ‘doomladen character’, zie: M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, (New York: Oxford University Press Inc., 1993), 188; Lee: “Severe punishments, while similar rebellions before Sinai were met with Yahweh’s gracious provisions without punishments”, zie: W. W. Lee, *Punishment and Forgiveness*, 213

⁵⁷ Het werkwoord ‘roepen’ is kenmerkend voor een situatie van nood van waaruit om hulp geroepen wordt. De vraag kan gesteld worden in hoeverre er ook een innerlijke inkeer bij de Israëlieten plaatsvond. In ieder geval richten zij zich voor hulp tot Mozes.

11:4-35 te lezen, maar als opschrift voor alle gebeurtenissen die volgen, hoewel de samenhang met Numeri 11:4-35 erg nauw blijft.

Gezien de tekstuele analyse van Numeri 11:1-3 moet echter gezegd worden dat Numeri 11:1-3 niet een ‘first schematic example of disaffection and rebellion’ is. Zij is wel een ‘first schematic example’, maar dan wel met name van de toorn van JHWH. De toorn van JHWH kenmerkt zich op grond van Numeri 11:1-3 doordat het ontbrandt tegen het volk in de vorm van een plaag.

De toorn van JHWH in de murmureringsverhalen

Het kenmerkende element van patroon II in Numeri 11:1-3 is JHWHs toornende en straffende reactie. De toorn van JHWH wordt in aansluiting op Numeri 11:1-3 kenmerkend voor al de murmureringsverhalen van Numeri. De eerste keer dat Gods toorn ontbrandde tegen het volk vormt Exodus 32 - 33. Ook wat betreft het ontbranden van JHWHs toorn, vormt de Sinai traditie dus het scharnierpunt binnen de woestijntraditie.

Nog voordat de toorn van JHWH tegen het volk ontbrandt, wordt gesproken over het ontbranden van zijn toorn tegen de Egyptenaren (Ex. 15:8). Kenmerkend voor Gods toorn is de vernietiging van de Egyptenaren. Deze vernietiging wordt in Exodus 15 bezongen. Vanuit de woordspeling וַיִּכְרֹת אֶפְרַיִם is het niet vreemd dat in Numeri 11:31 JHWHs wind (רוּחַ) het oordeel (zijn toorn - אַף) brengt. Ook Exodus 22:23 is interessant. In deze wet wordt namelijk het ontbranden van Gods toorn (חַרָּה אַף) verbonden met de onterechte onderdrukking van mensen. Wanneer de onderdrukten uitroepen (צַעַק) zal hij de onderdrukkers doden (הָרַג). Gods toorn doodt de vijand van de onderdrukte. Daarmee wordt het ‘roepen’ tot God verbonden met onterechte onderdrukking, en Gods toorn met het doden van de vijanden. Hierin zien we het beeld van de exodus terug: Het onderdrukte volk roept tot JHWH (צַעַק) en hij doodt de Egyptenaren daarom (הָרַג Ex. 4:23, 13:15). Interessant is deze tekst daarom, omdat hier een heel aantal kernwoorden samenkomen die in relatie tot Numeri 11:4-35 besproken zijn: JHWHs toorn, roepen tot God en het doden.

Het gaat hier om hetzelfde woord ‘doden’ als in Numeri 11:15. Personen kunnen subject zijn, maar ook de engel van JHWH (Num. 22, 23) of zelfs JHWH zelf (Ex. 4:23, 13:15, 23:22, 32:12 en Num. 11:15 – overig attestaties in de profetische literatuur en geschriften). Het gebruikte Hebreeuwse woord *hrg* betekent ‘doden/slachten’ en heeft als oorspronkelijk betekenis het doden van vijanden in de oorlog, met name in voltrekking van de ban. De *Sitz-im-Leben* is de heilige oorlog. In een latere stadium is het woord breder gebruikt, voor het doden van interne politieke tegenstanders in de uiteenzetting met de profeten (de koningen doden de profeten) en voor het doden van volgelingen die in opstand komen. In de privé sfeer wordt het ook gebruikt voor het doden van persoonlijke tegenstanders of rivalen. Nog later kan *hrg* ook gewoon ‘moord’ beteken. Wanneer JHWH als subject optreedt, dan is hij degene die overtredingen bestraft. Hij treedt op als oorlogsheld die vijanden binnen en buiten vernietigt.⁵⁸ Goed voorbeeld vormen de reeds genoemde tekstplaatsen Exodus 4 en 13. Het gaat hier om JHWH die het doden van de eerstgeborenen van de Egyptenaren aankondigt en uitvoert. Daar is het God die zijn tegenstanders doodt en straft omdat Farao het volk niet wil

⁵⁸ G. J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band II, (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer, 1970), 483-494. Zie ook: **1.1 Teksttype, zintype en werkwoordvormen**. Werkvertaling noot 18

laten gaan. Hij doodt persoonlijke tegenstanders. Het is ook de straf voor een overtreding, met name voor de afval van JHWH (Ex. 32:27). De kern van de betekenis ligt in het doden van een vijand, of het straffen van overtredingen. Het betekent het daadwerkelijk doden, de wijze en manier waarop worden opengelaten.

Vanuit deze beschouwing lijkt Mozes' gebed een klaagzang waarin hij het uitroept (צעק) om redding. De onterechte onderdrukking die Mozes ervaart, doet hem roepen om een ingrijpen van JHWH. Mozes' nood komt voort uit de toorn van JHWH waarmee JHWH zijn vijanden vaak doodt. De nood die de toorn van JHWH voor Mozes opwerpt is zo groot, dat JHWH hem net zo goed gelijk kan doden. Mozes ziet zich als vijand tegenover JHWH gesteld en door hem zo behandelt, in plaats van als vriend van JHWH die in zijn genadige nabijheid leeft.

Wanneer we verder kijken naar JHWH's toorn, is het eerste voorbeeld dat direct relevant is voor de murmureringsverhalen Exodus 32. Voor de gebeurtenissen in Exodus 32 lezen we niet eerder dat JHWH's toorn tegen de Israëlieten ontbrandt. Gods toorn ontbrandt in Exodus 32 vanwege de oprichting van het gouden kalf. Het kalf is een afgod, waardoor hij zich verworpen weet. Zij verwerpen in Exodus 32:1 Mozes. Tegelijkertijd, zoals Dozeman al aangeeft, is Mozes degene door wie zij JHWH kennen. Daardoor is met Mozes ook JHWH verworpen. Zoals JHWH's toorn de Egyptenaren sloeg die de naam van JHWH niet wilde erkennen, zo ontbrandt de toorn van JHWH nu ook over de Israëlieten. De toorn van JHWH wordt in Exodus 32 en 33 gekenmerkt door a) de intentie het gehele volk te vernietigen (Ex. 32:10), b) het straffen van de schuldigen door middel van plagen (Ex. 32:33), c) zijn afwezigheid onder het volk (Ex. 33:3).

In Numeri wordt meermalen gesproken over het ontbranden van JHWH's toorn over de Israëlieten. Wat betreft de murmureringsstradities ontbrandt JHWH's toorn in Numeri 11:1, Numeri 11:10 en 33, Numeri 12:9, Numeri 17:11 (תִּצְרֶה) en in de situatie met Baäl Peor (Num. 25:3, 4 – wederom תִּצְרֶה). In de overige verhalen wordt niet woordelijk gesproken over het ontbranden van Gods toorn, hoewel het duidelijk is dat ook in Numeri 14 en 16 Gods toorn ontbrandde (vgl. ook de terugblik in Num. 32:10, 13).

Wanneer we nader inzoom op de inhoud van JHWH's toorn, zien we het volgende. In Numeri 11:1-3 breekt er een plaag onder het volk uit, die stopt door Mozes' voorbede (פָּלַל). In Numeri 11:4-35 breekt Gods toorn uit, gevolgd door een klacht van Mozes. Daarna breekt een plaag uit die degenen die hunkerden doodt, voorbede ontbreekt hier. In Numeri 12 wordt Mirjam gestraft en roept Aäron en vervolgens Mozes (צעק) tot God, waardoor de straf gedeeltelijk wordt opgeheven. In Numeri 14 wil JHWH het hele volk vernietigen, maar bidt Mozes dat God dat niet doet. Uiteindelijk sterven de 10 verspieters die het volk aanzetten tot de afval van JHWH ter plekke door een plaag, ontvangt het volk de doodstraf op lange termijn, en blijven Jozua en Kaleb ongestraft. Er is in dit gedeelte geen sprake meer van een gebed van Mozes. In Numeri 16 ontsteekt Mozes in woede vanwege het murmurerende volk. Als God het hele volk wil vernietigen, bidt Mozes hier tegen. Vervolgens sterven Korach, Datan en Abiram door het openscheuren van de aarde. Vervolgens sterven de 250 mannen die bij hen waren. Een gebed van Mozes ontbreekt ook hier. In Numeri 17 breekt er een plaag uit onder het volk die het hele volk dreigt te vernietigen. Mozes is snel om verzoening te doen. In Numeri 20 krijgt Mozes de doodstraf en ontbreekt elke vorm van tegenspraak of voorbede tegen dit oordeel. In Numeri 21 breekt er een plaag onder het volk uit en doet Mozes voorbede (פָּלַל) om de plaag te stoppen. Alleen in Numeri 11:1-3 en Numeri 21 is

er sprake van (een vorm van) berouw gevolgd door voorbede (פִּלְל); in Numeri 12 zien we ook berouw bij Aäron en roept Mozes (צַעֲק) vervolgens tot JHWH.

Twee dingen vallen op. Ten eerste, Mozes treedt op de voorgrond wanneer er vernietiging van het volk dreigt. Ten tweede, dat God, wanneer zijn toorn het volk niet met algehele vernietiging bedreigt, hij de schuldigen nog wel straft. In dit geval is er geen sprake van voorbede. Regelmatig volgen beide situaties elkaar in deze volgorde op. Daarmee lijkt de intentie het gehele volk te willen uitroeien, als het ware vervuild te worden (Numeri 14 en 16) voor het doden van de schuldigen.⁵⁹ Opvallend is in dit verband dan ook, dat in de murmureringsverhalen voor de Sinaï geen personen bij name worden genoemd. Het is zonder uitzondering ‘het volk’, ‘de gehele vergadering’, ‘de Israëlieten’ die murmureren. Pas na de Sinaï wordt er in de murmureringsstradities onderscheiden wie er zondigt en hoe. De schuldigen worden vervolgens gestraft. Al eerder kwam de vraag aan de orde, wie er sterven in Numeri 11.⁶⁰ Sterft alleen ‘het verzamelde volk’ door de plaag of ook de Israëlieten? In de situaties waar voorbede ontbreekt, worden alleen de schuldigen (en de verschillende schuldigen ook nog op onderscheiden wijzen) gestraft. Numeri 11 kan dan zo gelezen worden: JHWH straft het gehele volk met een 30 dagen lange straf van het eten van vlees. Die hunkerden sterven ter plekke door een plaag.

In Numeri 11 valt verder op dat JHWHs toorn tweemaal ontbrandt, of lijkt te ontbranden. Dit zien we in andere verhalen niet terug. Door de gegeven werkvertaling volgens de methode van Talstra, vervalt dit probleem. Zo ontbrandt de toorn van JHWH slechts eenmaal. Echter, dat Gods toorn meer aspecten omvat – en ook binnen één verhaal kan omvatten – dan een enkele intentie tot bijvoorbeeld vernietiging, zien we in veel verhalen. In Exodus 32 wordt Gods intentie het volk te vernietigen voorkomen, maar straft hij het volk nog wel. In Exodus 33 moet vervolgens het probleem van zijn afwezigheid nog worden opgelost. In Numeri 14 ontbrandt zijn toorn, en wordt door Mozes’ voorbede vernietiging voorkomen. Vervolgens wordt beschreven hoe de schuldigen worden gestraft. Als derde blijkt God niet in het midden van de schuldigen op te trekken, zodat zij verslagen worden. De genoemde toorn van JHWH in Numeri 11:10 en 31 hoeft dus ook vanuit dit gezichtspunt niet te betekenen dat JHWHs toorn tweemaal ontbrandt (i.e. de eerste keer over hun geween, de tweede keer over de gulzigheid waarmee ze kwakkels verzamelen). Met name wanneer JHWHs toorn meerdere aspecten omvat, is het na de aankondiging van zijn toorn dat Mozes voorbede doet. De eerste uitbraak van JHWHs toorn, is dan te zien als JHWH die in zijn woede zich voorneemt het volk te straffen (vgl. Ex. 32:10 - en de uitvoering van zijn toorn bewust van Mozes’ instemming afhankelijk maakt). Hier is Mozes’ voorbede op zijn plaats om de intentie van JHWH te veranderen, voordat hij zijn toorn ten uitvoer brengt.

Exodus 16 en Numeri 11:4-35

Thematisch vertoont Numeri 11:4-35 sterke overeenkomsten met Exodus 16. Deze overeenkomst in thematiek werpt allerlei traditie historische vragen op. De traditie van de kwakkels in Numeri 11 lijkt de overlevering van het manna uit Exodus 16 te veronderstellen. Zonder deze veronderstelling worden de vele tekstuele overeenkomsten tussen beide verhalen lastig te verklaren.⁶¹ Wanneer Numeri 11:4-35 aan J wordt

⁵⁹ Voor de rol van Mozes als voorbidder, zie verder: **2.3 Mozes’ voorbede**

⁶⁰ Zie: **1.3 Lexicale verbanden**

⁶¹ Bijvoorbeeld de formulering van Num. 11:32c: הַמִּמְעֵיט אֶסֶף עֲשָׂרָה הַמָּרִים הַמִּמְעֵיט אֶסֶף עֲשָׂרָה הַמָּרִים
Naar analogie van Ex. 16:18 וְיִמְדוּ בַעֲמֹר וְלֹא הָעֵדִיף הַמִּרְבֵּה וְהַמִּמְעֵיט לֹא הִחֲסִיר

toegeschreven (zoals meestal gedaan wordt, eventueel elementen van E), verondersteld dit dat in het oorspronkelijke Exodus verhaal de kwakkels afwezig waren. De verbazing van Mozes over de kwakkels in Numeri 11 is niet te verklaren, wanneer de auteur van Numeri 11 een geschiedenis met daarin de kwakkels en het manna voor handen had. De kwakkels vormen waarschijnlijk een latere toevoeging aan Exodus 16 door een priesterlijke schrijver.⁶²

Beide verhalen (Ex. 16 en Num. 11) zijn ingebed in de woestijnreis door een reisnotitie (beide met נסע). In Exodus 16 begint het verhaal met een reisnotitie, het volk trekt op en arriveert op een plek (vooruitwijzend naar Ex. 19:2 waar beide werkwoorden נסע en בוא nog eenmaal samen voorkomen), in Numeri 11 trekken ze op van de plek waar het verhaal zojuist gebeurd is. Ook in vergelijking met Exodus 16:2 (לִן עַל) valt het ontbreken van de prepositie עַל op in Numeri 11. De vergadering van de Israëlieten denkt in Exodus 16 terug aan Egypte. Het beeld dat van Egypte wordt geschetst is niet positief. Het beeld noemt juist het sterven door de hand van JHWH, de plagen in Egypte. Deze ‘hand’ van JHWH keert terug in Numeri 11. JHWH voorspelt dat zijn hand niet te kort zal zijn, wat vooruit wijst naar de kwakkels die als plaag door JHWH worden gebracht (Num. 11:23b).

In Exodus 16 murmureert ‘de gehele vergadering van de Israëlieten’, terwijl in Numeri ‘het verzamelde volk’ het volk aanzet tot klagen. Het volk wordt consequent in Exodus 16 ‘de gehele vergadering van de Israëlieten genoemd’ of ‘de Israëlieten’. Wanneer zij ‘het volk’ worden genoemd (vv. 4, 27), is dat in ieder geval in vers 27 gebruikt voor de ongehoorzamen onder hen. ‘Al dit volk’ zoals dat veelvuldig in Numeri wordt gebruikt, draagt daarmee misschien een negatieve ondertoon.

In Exodus 16 klagen de Israëlieten tegen Mozes en Aäron (v. 3). Childs stelt dat ze hun ongeloof proberen te verbergen door tegen Mozes te spreken.⁶³ Echter, JHWH is het volk voornamelijk bekend door Mozes. Ook de wonderen die JHWH gedaan heeft, zijn tot stand gekomen door de bemiddeling van Mozes (bv. Ex. 14, maar denk ook aan Ex. 15:22 waar Mozes het volk doet voortreizen). Het wonder dat ‘s avonds zal gebeuren, is het teken dat JHWH hen uit Egypte heeft geleid (v. 6). Dit vormt een tegenwicht voor vers 3, waar het volk stelt dat Mozes (en Aäron) hen uit Egypte heeft (hebben) geleid. Deze wisseling tussen Mozes / JHWHs rol ten aanzien van de uittocht is een motief dat in J vaker voorkomt (zie bv. ook Ex. 32). Dat het wonder aan de avond uit kwakkels bestaat, is een invulling die P aan het wonder geeft op grond van Numeri 11.

In de ochtend zal het volk de heerlijkheid van JHWH zien (Ex. 16:7). Dit lijkt in eerste instantie een typisch priesterlijk element. Anderzijds zien we hier dat het op een andere manier gebruikt is. De heerlijkheid van JHWH is namelijk het manna zelf dat in de ochtend neerdaalt. Van Seters wijst een groot gedeelte van Exodus 16 aan J toe.⁶⁴ Exodus 16 vertoont namelijk vele motieven die we ook elders in J tegenkomen: testen, wetten, de etiologie én de heerlijkheid in de morgen die samenvalt met het wonder. De ‘heerlijkheid van JHWH’ is dus niet de theofanie van vers 10. In Numeri 11 zien we hetzelfde wanneer er wordt gesproken ‘zorg ervoor dat u morgen heilig bent’. Het ‘heiligen’ is een daad ter voorbereiding op de openbaring van JHWH (e.g. Ex. 19). Het is hier echter verbonden aan de openbaring van JHWH door het wonder van de kwakkels,

⁶² Zie voor een gelijke redenering bijvoorbeeld: J. Wagenaar, ‘The Cessation of Manna’, 196

⁶³ B. S. Childs, *Exodus*, 287

⁶⁴ Van Seters wijst vv. 1a, 2-3, 4-7, 12b-15, 21, 27-31, 35a aan J toe. Zie: J. Van Seters, *The Life of Moses*, 187

zoals het manna in Exodus 16. Dit wonder is wel bedoeld als openbaring van JHWH zelf. God geeft brood zodat zij JHWH zullen leren kennen als hun God (Ex. 16:12). Daarmee sluit de betekenis van het wonder in de avond en ochtend, op elkaar aan.

Zodra JHWH zich op deze wijze aan het volk bekend heeft gemaakt, wordt het volk getest of zij zich ook aan de wetten van JHWH zullen houden. Tweemaal doorstaat Israël de test niet. Sommigen verzamelen meer. Dat wekt Mozes' toorn op. Sommige rekenen ook onterecht op manna op de Sabbat. Dat wekt echter niet Gods toorn op. Hier blijkt dus de context van de woestijntijd voor de Sinai ruimte te laten voor deze ongehoorzaamheid.

Enkele details vallen met name in vergelijking met Numeri 11 op. In tegenstelling met Numeri komen de kwakkels duidelijk op het kamp terecht (Ex. 16:13) en ontbreekt de toevoeging dat zij van 'de zee' komen. Er wordt in dit verhaal niet eens gezegd dat zij gegeten worden.⁶⁵ Wanneer de kwakkels een latere toevoeging vormen aan Exodus 16, zijn deze weggelaten elementen te verklaren omdat zij in Numeri 11 de kwakkels verbinden met Gods toorn. Het manna komt duidelijk rondom het kamp terecht in Exodus 16, terwijl het in Numeri 11 op het kamp neerdaalt. Het manna wordt in beide situaties beschreven als uit de hemel afkomstige zegen van God, vergelijkbaar met de dauw (Ex. 16:14 en Num. 11:7). Numeri 11:32c is geformuleerd naar Ex. 16:18. Degene die teveel verzamelden, hebben de volgende dag niets anders dan stinkend manna waar de wormen uitkropen. De excessieve hoeveelheid die door het volk verzameld wordt in Numeri, voorspeld daarom niet veel goeds.

Een laatste opvallend element vormen de oversten (נְשִׂיָּא) in vers 22. Zij komen over als opzichters, die de verzameling in de gaten houden. Een verband met de oudsten in Numeri 11 is echter lastig te ontdekken.

Exodus 17 en Numeri 11:4-35

Numeri 11 vertoont een aantal bijzondere overeenkomsten met Exodus 17. Het begin van Exodus 17 doet denken aan Numeri 10:12,13. De formulering van de klacht van het volk door Mozes in Numeri 11:14 is gelijk aan de formulering van de klacht in Exodus 17:2 van het volk. De formulering van de klacht van het volk door JHWH in Numeri 11:20h lijkt zeer sterk op Ex. 17:3. Beide beginnen gelijk: לָמָּה זֶה. (Waarom toch, zijn wij uit Egypte gegaan?) In Exodus wordt slechts eenmaal aan Egypte gerefereerd in een waarom-vraag met het vraagpartikel לָמָּה, i.e. alleen in Exodus 17. Juist in deze situatie voelt Mozes zich zo in het nauw gedreven, dat hij het tot JHWH uitroept om hulp. Hij vraagt, evenals in Numeri 11, wat hij moet doen met dit volk (– draagt de term 'volk' tegenover de benaming בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל hier ook een negatieve klank in zich? –). Vanuit zijn schreeuw om hulp (צַעַק), blijkt ook zijn persoonlijke nood. Hij vreest voor zijn eigen leven. Als JHWH hem niet bijstaat, zal het volk hem stenigen. Numeri 11 verhaalt er niet over dat het volk zo sterk tegen Mozes in opstand komt. Wel is duidelijk dat Mozes ook in Numeri 11 om JHWHs bijstand roept. Er blijkt echter veel minder vertrouwen in JHWHs hulp. Vandaar dat Mozes ook roept, dat als JHWH niet van plan is hem te helpen, JHWH hem net zo goed gelijk kan doden. Het gebed in Numeri 11 krijgt

⁶⁵ Overigens is er in dit verhaal geen sprake van het eten van de kwakkels. Volgens B. Jacob betekent dit dat ze de kwakkels alleen te zien krijgen en dat ze 'zouden kunnen eten'. De kwakkels worden in Ex. 16 echter nooit gegeten. Ze zien daardoor alleen God. B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 465-466. Hierdoor ontstaat wel een aardige parallel met Num. 11:4-35 (wanneer wordt aangenomen dat daar de kwakkels geheel niet gegeten worden). Echter, met deze redenering wil Jacob mijns inziens de tekst meer laten zeggen dan zij doet. Zijn redenering komt enigszins gekunsteld over.

gestalte vanuit een situatie waaruit Mozes' Gods bijstand juist niet ervaart, terwijl Mozes die in Exodus 17 duidelijk lijkt te verwachten. Overigens vraagt Mozes aan JHWH wat hij (i.e. Mozes) voor het volk moet doen. Hierop volgt geen terechtwijzende reactie van JHWH, die Mozes erop zou moeten wijzen dat niet hij maar JHWH degene is die het volk gaat helpen. In de tekstuele analyse van hoofdstuk 1 is meerdere malen gevraagd of Mozes in Numeri 11:13 de vraag van het volk ten onrechte bij zichzelf neerlegt. Hoewel de wisseling van Mozes naar JHWH (wie gaat voor vlees zorgen) blijft staan, is het moeilijk hard te maken dat Mozes zondigde of de situatie fout inschatte door te denken dat hij voor vlees moest zorgen.

Een andere opvallende overeenkomst zijn de oudsten. In beide verhalen moet Mozes een deel van de oudsten meenemen/verzamelen (Ex. 17:5, Num. 11:16). In beide gevallen worden de oudsten meegenomen naar een plek buiten het kamp. Daar zijn zij getuigen van een wonder, of zelfs van een theofanie van JHWH. De vraag is of zij een theofanie in de strikte zin van het woord meemaken. In Exodus 17 doet Mozes het wonder voor de ogen van de oudsten. Dat is de theofanie die zij te zien krijgen (vgl. Ex. 16). In Numeri 11 doet Mozes niets en zijn de oudsten niet zozeer/enkel getuige van een wonder, maar deel van een wonder.

Het wonder wordt in Exodus 17 gedaan door middel van de staf waarmee Mozes ook de Nijl sloeg. Daarmee verwijst het wonder naar de wonderen die in Egypte plaatsvonden. Van Seters legt dat als volgt uit: "The motive for these connections must be related to the fact that the event is to be witnessed by the elders as a test of divine presence, revealed by the nature of this sign, just as the plagues were also signs of Yahweh's presence and his legitimation of Moses."⁶⁶ Toch valt op, dat wanneer naar de wonderen in Egypte wordt gekeken, deze juist altijd 'in hun midden' plaatsvonden. Juist omdat deze thematiek (zie hieronder) een belangrijke rol in Exodus 17 speelt, is dit geen onbelangrijke constatering. Voor de ogen van Farao sloeg Mozes met zijn staf op de Nijl (7:20), maar Farao hoorde niet (v. 22) naar het woord van JHWH. Deze wonderen zijn vanaf het begin aangekondigd door Mozes en de oudsten, met de belofte dat JHWH zijn wonderen zal doen 'in het midden' van hen (Ex. 3:18-20, vgl. ook Ex. 10:1). De wonderen die in het midden van de Egyptenaren worden gedaan, zijn geen positief te interpreteren wonderen, maar plagen. Zij hebben wel hetzelfde doel: Laten zien dat JHWH God is. Gods tekenen temidden van een volk dat niet aan hem geloofd, is vernietigend, dat zijn plagen.

Het thema dat JHWH wel of niet 'in het midden' is, speelt in Exodus 17 een centrale rol. Het volk test of 'JHWH wel in hun midden' is. Exodus 17 is het laatste murmuringsverhaal voor de Sinaï, Numeri 11 is de eerste na de Sinaï. De vele parallellen tussen beide verhalen, roept de vraag op of deze thematiek ook in Numeri 11 speelt. Driemaal komt in Numeri 11 de frase 'in het midden van' voor. Echter, in Exodus 17 wordt nog gevraagd 'is JHWH in ons midden?' In Numeri 11 stelt JHWH zelf 'ik ben in jullie midden'. De episode van Massah-Meriba in Exodus 17 is volgens Van Seters het bewijs dat JHWH in het midden van het volk verkeert⁶⁷. Echter, juist vanuit deze thematiek gezien, is het opvallend, dat het wonder buiten het kamp plaatsvindt (evenals in Numeri). Jacob wijst op een richting die meer aansluit bij deze gegevens. Jacob: "Wer Gott verschmäh't und verlässt, den hat Gott verlassen. Wenn das Volk zu zweifeln scheint: Ist ER in unserer Mitte oder nicht, dann ist er es schon nicht mehr."

⁶⁶ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 194

⁶⁷ Ibid., 229

Daarom vindt het wonder buiten het kamp plaats, want God is niet meer in hun midden. Geholpen wordt het volk wel, omdat zij in nood is.

In aanvulling daarop moet gezegd worden, dat het wonder niet alleen buiten het kamp plaatsvindt, maar bij de Horeb plaatsvindt. Dát is de berg waarop JHWHs aanwezigheid geopenbaard gaat worden. De openbaring op de Sinaï is de voorbereiding op JHWHs openbaring via de tabernakel.⁶⁸ Pas daarna, na de Sinaï, woont JHWH onder het volk en verplaatst de openbaring van JHWH zich naar de tabernakel. Het wonder in Exodus 16 wijst dus vooruit naar de gebeurtenissen rondom de Sinaï, dat is de plek waar ze de aanwezigheid van God zullen ontmoeten. Blum constateert dat de ontmoetingstent een soort ‘mini-berg’ is, die gelijke functies vervult als de Sinaï. De ontmoetingstent vertoont vele gelijkenissen met de berg.⁶⁹ JHWH daalt af op de berg/tent, Mozes trekt uit/op om met God te spreken op de berg/in de tent. In Numeri 11 betekent de ontmoetingstent dus een verwijzing naar de situatie waar JHWH nog niet in het midden van het volk woonde, maar zich bij de berg moest openbaren.

Omdat het wonder buiten het kamp plaatsvindt, zijn er getuigen nodig uit het volk, die aan het volk zullen getuigen van het wonder. Als het volk vraagt: ‘Is JHWH in ons midden?’, dan kunnen de oudsten erop wijzen dat de aanwezigheid van JHWH bij de Sinaï gevonden kan worden. Daar zal JHWH in hun midden komen wonen. Als de functie van de oudsten in Numeri 11 in het verlengde hiervan mag worden gezien, dan is het omdat zij door hun extase op de aanwezigheid van JHWH wijzen. Het is dan erg betekenisvol dat het wonder zich verplaatst van de tent buiten het kamp naar het centrum van het kamp (Eldad en Medad). JHWH is niet alleen buiten het kamp aanwezig, maar juist temidden van de Israëlieten. Daar zijn de oudsten zelf getuigen van.⁷⁰

Excurs: Exodus 18 en Numeri 11:4-35

Hoewel in Numeri 11 allereerst sprake is van de oudsten (זִקְנֵי), vertoont het verhaal thematisch overeenkomsten met Exodus 18 waarin ook leiders aangesteld worden.⁷¹ Deze perikoop vertoont ook meerdere tekstuele overeenkomsten met Numeri 11:4-35.

In Exodus 18 eten de *oudsten* met Jetro en Mozes, maar worden vervolgens *oversten* aangesteld. In dezelfde bewoording als in Numeri wordt in Exodus 18 aangegeven dat de last van het volk voor Mozes *alleen* te zwaar is (Ex. 18:18, Num. 11:14) om te *dragen* (Ex. 18:22 en Num. 11:17f). Voor de traditie historische

⁶⁸ Zie Knierim in: **2.1 De woestijnreis. De Sinaï als keerpunt in de woestijnreis**

⁶⁹ E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 77ff

⁷⁰ N.B.: De oudsten spelen in Exodus telkens een kleine, haast onopvallende rol. Pas in Num. 11 lezen we een verhaallijn waarin de oudsten centraal staan, hoewel in Num. 11 hun rol ook ingebed is in een groter verhaal (Ex. 18:13ff spreekt niet over ‘oudsten’, maar stelt wel de leiders van het volk centraal zie daarover in de lopende tekst). In Ex. 3:16 worden de oudsten voor het eerst *verzameld* (Num. 11:16). Zij moeten samen met Mozes naar Farao gaan. De oudsten zijn de eersten die horen naar de stem van Mozes (vgl. ook Ex. 4:29-31). In Ex. 12 moeten de oudsten het paaslam slachten. In Ex. 17 moet Mozes wederom *van* de oudsten van Israël meenemen. In Ex. 18 eten de oudsten met Jetro en Mozes. In Ex. 24 is sprake van 70 *van* de oudsten die mee de berg op gaan. Hier is ook sprake is van Jozua. De oudsten vormen een soort tussenpersonen. In Ex. 24 mogen de oudsten letterlijk halverwege mee. Zo vormen zij letterlijk de tussenpersonen tussen Mozes en het volk. Na Exodus komen we de oudsten tegen in Num. 11 en in Num. 16:25, waar zij Mozes volgen.

⁷¹ Er is in Exodus ook sprake van: oudsten, זִקְנֵי (zie voetnoot 63); ambtlieden, שֹׁטֵר (Ex. 5); opzichters, נְשִׂיָּא (Ex. 16); enigen *van* de oudsten, מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל (Ex. 17); oversten, שָׂר (Ex. 18). Vgl. ook in Numeri: mannen *uit/van* de oudsten, מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל (Num. 11); ambtlieden, שֹׁטֵר (Num. 11). Zie ook: **1.1 Teksttypen, zintypen en werkwoordvormen**. Werkvertaling noot 22

afhankelijkheid van de verhalen bestaan verschillende voorstellen. Volgens Aurelius geeft Exodus 18 de meest oorspronkelijke overlevering weer, waar Deuteronomium 1 zich op baseert, en waar vervolgens Numeri 11 uit voort is gekomen.⁷² In de traditie wordt zo degene die het initiatief neemt al belangrijker. Oorspronkelijk was het een buitenlandse Midianiet, Jetro, die met het voorstel kwam. Dit wordt door de Deuteronomist teruggebracht tot Mozes zelf. In een nog latere ontwikkeling is het JHWH zelf die het initiatief neemt tot de verdeling van het leiderschap.

Van Seters noemt Numeri 11 samen met Exodus 18 een etiologie bij Deuteronomium 1:9-18 en wijst beide aan J toe. Als geheel vormen zij een uitwerking in verhaalvorm van Deuteronomium 1. Daarom veronderstelt Van Seters ook dat Exodus 18 en Numeri 11 oorspronkelijk elkaar opvolgden. De oorspronkelijke plek van Exodus 18 is na Exodus 33 en 34, omdat hier zowel sprake is van het ‘zoeken’ (דָּרַשׁ) naar de wil van God (Ex. 33:7-11), en Mozes die Gods instellingen en wetten bekend maakt (Ex. 34:29-35) wat verondersteld wordt in Exodus 18 (vv. 15-16).⁷³ Deuteronomium gaat over de aanstelling van rechters én administratieve functionarissen. De Jahwist heeft deze in twee aparte verhalen verwerkt (Ex. 18: rechters, en Num. 11: administratieve functionarissen).

Een niet beantwoorde vraag is waarom Exodus 18 dan vóór de Sinaï terecht is gekomen. Het is juist opvallend dat de tijd vóór de Sinaï op bepaalde manier een parallel (synthetisch of antithetisch) vormt met de tijd ná de Sinaï. Waarom neemt in Exodus 18 Jetro het initiatief en in Numeri 11 JHWH zelf? Exodus 18 sluit goed aan bij de murmureringsverhalen in Exodus, waar het ook draait om JHWHs instellingen en wetten (Ex. 15, 16). De verbanden met Exodus 33-34 zijn inderdaad opvallend, maar juist in deze hoofdstukken draait het erom dat JHWH het volk aanneemt tot zijn volk en in hun midden zal optrekken. Volgens Carpenter staat de perikoop op de juiste plaats en vervult zij een overgangsfunctie tussen de voorafgaande woestijntijd en de openbaring van de wet op de Sinaï. In een literaire analyse laat hij zien hoe de woestijntijd, bedoeld om Israël te laten zien dat JHWH God is, een afronding vindt in de verzen 1-12 van Exodus 18. Vanaf vers 13 staan met name de *mispatim* centraal. Dit gedeelte wijst daarmee vooruit naar de wetgeving op de Sinaï.⁷⁴ Numeri 11:4-35 vormt het eerste verhaal na het optrekken van de Sinaï. Mogelijk vervult zij daarmee ook een brugfunctie tussen de Sinaï (in dit geval de thematiek ‘in het midden wonen’ van JHWH) en de woestijntijd die nog komt waarin de toorn van JHWH centraal staat. De leiders in Exodus 18 worden aangesteld met oog op de wetgeving, de aanstelling van de leiders in Numeri 11 is meer verbonden met de thematiek van de aanwezigheid van JHWH, getuige de geest die op hen neerdaalt. Het is JHWHs aanwezigheid in het midden van het volk die zij representeren, JHWH woont in het midden van het volk.

⁷² E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels*, 180

⁷³ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 208-219

⁷⁴ E. Carpenter, ‘Exodus 18: Its Structure, Style, Motifs and Function in the Book of Exodus’, in: D. J. A. Clines; P. R. Davies (eds.), *A Biblical Itinerary: in Search of Method, Form and Content: Essays in Honor of George W. Coats*, JSOTsuppl. 240, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 91-108

2.3 Mozes' voorbede

Mozes' gebeden in de woestijntradities

In 2.2 is het paradigma van Numeri 11:1-3 besproken. Hoewel Gods toorn centraal staat in Numeri 11:1-3, wordt ook de voorbede van Mozes genoemd als oplossing. Dit specifieke werkwoord **פָּלַל**, voorbidden, komt alleen voor in Numeri 11:2 en Numeri 21:7. Behalve het gebruikte **יָצַק** in Numeri 12, worden Mozes gebeden niet door specifiek gebeds-idioom beschreven. Als eerste en laatste murmuringstraditie van Numeri vormen Numeri 11:2 en Numeri 21:7 mogelijk een expliciet kader dat de rol van Mozes als voorbidder definieert, ook in die perikopen, waar dit specifieke idioom niet wordt gebruikt.

De voorbede van Mozes in de woestijntradities vindt zijn grootste voorbeeld in Exodus 32 – 33. Gods toorn kenmerkt zich door de intentie het volk uit te roeien (Ex. 32), en zijn afwezigheid (Ex. 33). Dit zijn twee kanten van dezelfde medaille. Beide vormen een verbreking van het verbond tussen het volk Israël en JHWH: of het volk is er niet meer, of JHWH is er niet meer. De voorbede van Mozes is dan ook tweeledig: Mozes bidt tegen de uitroeiing van het volk, en voor de aanwezigheid van JHWH. In Exodus 32 gaat Mozes in gebed tot JHWH nadat hij de aankondiging van JHWH's intentie het volk te vernietigen heeft gehoord. In Exodus 33 heeft JHWH aangekondigd dat hij niet in hun midden zal optrekken. Mozes gaat in gebed nadat het volk berouw heeft getoond. In Exodus 32-33 staat de verbondssluiting op het spel, maar wordt het verbond uiteindelijk toch gesloten (Ex. 34). Het volk wordt niet uitgeroeid en de oprichting van de tabernakel als Gods aanwezigheid in het midden van het volk vindt doorgang.

Hoewel het volk niet uitgeroeid wordt, blijft het volk ook niet ongestraft (Ex. 30:35). Het is de vraag of Mozes zijn eigen leven aanbiedt als vervangend zoenoffer, of juist solidariteit met het volk betoont om God ervan te weerhouden heel het volk (i.e. inclusief Mozes) uit te roeien.⁷⁵ Het antwoord van JHWH is duidelijker: totale vernietiging van het verbondsvolk is voorkomen, maar JHWH zal de schuldigen wel straffen (of nu (v. 35) of 'op de dag der bezoeking' (v. 34)). Exodus 32:30-35 vermeldt al de opdracht die het hoofdthema van Exodus 33 gaat vormen. Die opdracht wordt in Exodus 33 verbonden aan Gods afwezigheid. "Judgement manifests itself in the withdrawal of YHWH's presence."⁷⁶ Als JHWH's aanwezigheid het volk niet wil verteren, moet hij hen verlaten. Exodus 33 staat nog tussen de toorn van God en de herstelde verbondsrelatie. Het is nog niet duidelijk wat God gaat doen. Daarom is ook hier voorbede hier op zijn plaats. Gods toorn betekent zijn verterende aanwezigheid of zijn 'genadige' afwezigheid. Zijn afwezigheid is een vorm van oordeel over het volk, maar betekent ook genade. Een genade overigens, met oog op de belofte van het land aan hun vaders (zie Ex. 3:1-3). De aanwezigheid van JHWH onder het volk is dus een risicofactor (vgl. ook Deut. 6:15). Wanneer het volk zondigt maakt zowel JHWH's aanwezigheid als afwezigheid (Ex. 32-33) de rol van Mozes als voorbidder noodzakelijk.

In Numeri bidt Mozes tot God telkens wanneer het bestaan van het volk op het spel staat, of door een plaag die onverminderd woedt onder het gehele volk of doordat

⁷⁵ Zie bijvoorbeeld de uitgebreide discussie in: M. Widmer, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer. A Study of Exodus 32-34 and Numbers 13-14*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 123-141

⁷⁶ M. Widmer, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer*, 145

JHWH heeft aangekondigd het volk uit te roeien. Driemaal is er sprake van uitroeiing van het volk, driemaal onderneemt Mozes direct actie: In Numeri 14 bidt Mozes tegen de aangekondigde uitroeiing van het volk als het verbondsvolk van JHWH. In Numeri 16 zien we hetzelfde. En wanneer het bestaan van het hele volk wordt bedreigd in Numeri 17, is Mozes snel om verzoening te doen.⁷⁷ Mozes staat op tegen de toorn van JHWH die het verbond dreigt te verbreken door uitroeiing van het volk. Er is geen sprake van berouw van het volk zoals in Numeri 11:1-3 en Numeri 21. Daarmee vertonen deze verhalen dus ook een niet te verwaarlozen afwijking van het Richteren-patroon dat volgens meerdere exegeten in de opstanden van Numeri wordt gezien.⁷⁸

In Numeri 11:1-3, Numeri 12 en Numeri 21 is wel sprake van een vorm van berouw. Het פלל van Numeri 11:1-3 en Numeri 21 lijkt een functie te vervullen gelijk aan het זעק van Mozes in Numeri 12. Niet het spreken tegen Gods toorn, maar het uitroepen van de nood van het volk (in Numeri 11:2 roept – זעק – het volk haar nood ook uit) lijkt centraal te staan. Dit sluit aan bij het gebruik van זעק in Exodus (Ex. 2:23; 14; 15; 17). De rol van Mozes in Numeri 11:1-3, Numeri 12 en Numeri 21 lijkt dus meer op de rol van Mozes in de pre-Sinaï periode. Voor de Sinaï brengt Mozes de nood van het volk ook telkens bij JHWH. Daar wordt zijn rol expliciet aangeduid als het ‘roepen’ tot JHWH (Ex. 14, 15, 17), of krijgt zijn gebed de vorm van een klaagzang (Ex. 5). Dit patroon van klacht - redding wordt na de Sinaï behouden, maar wel uitgebreid. De noodroep komt nu pas na de zonde van het volk en het uitbreken van JHWHs toorn. Voor dit overbrengen van deze nood is het woord ‘voorbidden’ dan ook gepast. Deze vorm van ‘voorbidden’ past in het beeld van het Richteren-patroon. Daar wordt het roepen van het volk ook gekenmerkt door het uitroepen van hun nood (זעק).

Deze noodroep is effectief omdat zij zich richt tot degene die de nood kan verlichten. De nood kan verlicht worden doordat JHWH zijn straffende toorn stopt (Num. 11:1-3, vgl. ook Mozes’ rol van voorbede ten tijde van de plagen in Egypte, Ex. 8:12), of doordat zijn handelende aanwezigheid de onderdrukking of nood stopt (Ex. 14, 15, 17). Aan de klachten van Israël voor de Sinaï ligt dan ook vaak een impliciete ervaring van Gods afwezigheid ten grondslag. Gods aanwezigheid betekent heil, waarmee de ervaren situatie niet overeen komt. Vandaar dat in Exodus 17 de vraag opkomt ‘is JHWH in ons midden of niet?’ In de klachten ná de Sinaï is de nood Gods verterende aanwezigheid. Als deze tot JHWH wordt uitgeroepen wordt het volk vernietiging bespaard, maar straf is haar niet bespaard gebleven. Zo zijn beide patronen van voorbede (Num. 14, 16, 17) en ‘voorbyggende’ klacht (Num. 11:1-3, 12, 21) intrinsiek met elkaar verbonden door het element van Gods vernietigende toorn waar Mozes tegen spreekt. In het eerste geval staat hij op tegen Gods toorn op grond van Gods geopenbaarde intentie tot vernietiging, in het tweede geval staat hij op tegen Gods toorn op grond van de ervaren nood die het gevolg is van Gods toorn.

Exodus 5 en Numeri 11:4-35

Twee perikopen die niet ingeleid worden door enig specifiek gebeds-idioom, maar wel duidelijke overeenkomsten vertonen, zijn de gebeden van Mozes in Exodus 5 en Numeri 11. Beide perikopen vertonen wat betreft vorm en thematiek nauwe overeenkomsten. De dubbele openingsvraag in prangende waarom-vragen waarbij

⁷⁷ Ondanks dat hier niet sprake is van voorbede, vervult Mozes eenzelfde rol. In P doet Mozes geen voorbede. Zie: S. E. Balentine, ‘Prayer in the Wilderness Traditions: In the Pursuit of Divine Justice’, in: *HAR* 9, (Ohio: Ohio State University, 1985), 53-74

⁷⁸ Zie: **Inleiding. 2. Benaderingen in de literatuur**

hetzelfde idioom gebruikt wordt.⁷⁹ Daarmee vormen beide gebeden een klaagzang. Deze klaagzang past goed in het klacht-redding patroon dat de woestijntradities kenmerkt. Mozes' rol in dit patroon is dat hij de klacht van het volk overbrengt bij God (Ex. 14). In Exodus 17:4 lijkt het echter dat hij de persoon is die in nood verkeert. Er is niet alleen een nauwe verbondenheid tussen de klaagzang en voorbede, maar ook tussen de voorbiddende klaagzang en de persoonlijke klaagzang. De klaagzang is een vorm waarin de nood van het volk kan worden uitgeroepen, maar het biedt Mozes ook de gelegenheid zijn eigen nood uit te roepen.

In Exodus 5 en Numeri 11 wordt JHWH aangeklaagd vanwege het kwaad dat hij doet. God als subject van 'kwaad doen' in vraagvorm komt 3x voor in het Oude Testament: Exodus 5:22, Numeri 11:11, 1 Koningen 17:20. De eerste twee vormen goede parallellen. Het kwaad dat JHWH heeft gedaan is nauw verbonden met de zending van Mozes. Ahuis laat zien hoe de klacht in Exodus 5:22 een literaire eenheid vormt die loopt vanaf de zending van Mozes tot en met de klacht van Exodus 5:23-24. De opdracht die Mozes in Exodus 3:1-6 krijgt, wordt uitgevoerd in Exodus 4:20-5:21 en wordt bij de opdracht geleverd terug gemeld in Exodus 5:22. Deze terugmelding neemt in dit geval de vorm aan van een klacht.⁸⁰ Het gaat hier om een 'organischen Zusammengehörigkeit von Klage und Botenvorgang', die ook bij Jeremia duidelijk een rol speelt (Jer. 20:7-9).⁸¹ Ook in Numeri 11 is het de opdracht/zending van Mozes die hem tot zijn klacht drijft (Num. 11:13). Toch ligt het probleem uiteindelijk niet in de zending of opdracht van Mozes zelf, zoals het geval is met de tegenwerpingen van Mozes in Exodus 4. Het diepere probleem ligt niet in Mozes' falen, maar in JHWH's falen. Hij heeft het volk niet verlost (Ex. 5:23). In deze klacht klaagt Mozes uiteindelijk over de schijnbare afwezigheid van JHWH. 'Schijnbare' afwezigheid, omdat JHWH zijn volk nog wel degelijk gaat verlossen.

Het antwoord van JHWH komt nauw overeen met de woorden van JHWH in Numeri 11:23c: 'Mozes zal zien'. De afwezigheid van JHWH is een schijnbare afwezigheid, het is een verborgen aanwezigheid, zoals in de gehele woestijnperiode. Alles draait om tot inzicht komen en geloof in JHWH. Farao moet zien dat JHWH God is, het volk moet zien dat JHWH God is, en Mozes moet zien dat JHWH God is.

Exodus 5 is een vorm van klagen, waarbij Mozes op de bres voor het volk springt. Daarmee vormt het dus een vorm van voorbede. Echter, wel een vorm van voorbede die Mozes terugbrengt tot zijn roeping. Hierdoor is de voorbede nauw verbonden met zijn persoonlijke situatie. Mozes stelt in deze klacht zijn eigen roeping ter discussie op grond van Gods schijnbare afwezigheid. In zijn klacht voor het volk, klinkt zijn persoonlijke klacht mee, omdat hij degene is die tot dit volk gezonden is en zijn zending de aanleiding voor de problemen is. In Numeri 11 is het op grond van vers 13 veronderstelbaar, dat ook hier Mozes zijn roeping ter discussie stelt op grond van Gods schijnbare afwezigheid. Omdat ook hier Mozes gezonden wordt ter wille van het volk, klinkt in zijn persoonlijke klacht tegelijk een nood van het volk mee.

Aurelius wijst er op dat 'klagen' iets anders is dan voorbede doen. Bij het klagen van Mozes in Exodus 15 bijvoorbeeld "muss an sich nicht mehr als bei seinen Fürbitten für Pharao (Ex. 8:8-12) und Mirjam (Num. 12:13) bedeuten: dass er die Not anderer

⁷⁹ Ibid., 62

⁸⁰ F. Ahuis, *Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtpropheten*, (Stuttgart: Calwer Verlag, 1982), 43

⁸¹ Ibid., 58

Menschen vor Gott laut werden lässt”⁸². Met name in vergelijking met Exodus 17 wil hij slechts onder groot voorbehoud spreken van ‘vorbede’ in Exodus 15. Een vergelijking met Exodus 14 brengt de analyse verder. Hier was wel sprake van het volk die de nood uitriep. Daarom is Mozes’ noodroep die van het volk. In Exodus 17 murmureert het volk tegen hem en ligt eerder zijn eigen nood ten grondslag aan de noodroep. Vanuit een analyse van Exodus 5, Exodus 17 en Numeri 11 stelt Aurelius vervolgens dat het hier al meer om een persoonlijke noodroep van Mozes gaat, die heel weinig van doen heeft met vorbede. Toch valt hier tegenin te brengen, dat juist in Exodus 5 en Numeri 11 Mozes God aanklaagt op grond van zijn opdracht voor het volk. Hij klaagt niet over het volk tot God, maar over God tot God. Als hij de door God gezonden profeet is, zou God ook zijn helpende hand moeten geven wanneer Mozes zijn deel van de taak doet. In Exodus 17 is zijn klacht dan geen klacht over het volk, maar een klacht over JHWH die de situatie zo ver laat komen dat Mozes’ leven op het spel staat. Dan is de nood van Mozes ook zeer nauw verbonden met de nood van het volk. Beide roepen om de aanwezigheid van JHWH zelf.

In Exodus 5, 17 en Numeri 11 hangt het roepen en klagen van Mozes nauw samen met de opdracht die hij als profeet van JHWH heeft gekregen. Daarom klaagt hij JHWH aan. In deze klachten is er een subtiële verweving tussen vorbede en persoonlijke klacht, omdat het lot van Mozes door zijn zending onlosmakelijk met het lot van het volk verbonden is. Juist deze verweving van Mozes’ lot als gezondene door JHWH en de expliciete functie daarvan als middel tot effectieve vorbede voor het volk zien we terug in Exodus 33. Een hoofdstuk waar Numeri 11 veel overeenkomsten mee vertoont.

Het feit dat Mozes’ gebed in Numeri 11 in klacht-vorm is geschreven, sluit in ieder geval allerm minst uit dat het een vorm van vorbede is. Ook in Exodus 5 wordt de klacht van het volk in eenzelfde vorm overgebracht aan JHWH. Dat Numeri 11:4-35 volgt na een korte introductie waarin Mozes als voorbidder op de voorgrond staat (Num. 11:1-3), plaats het gebed in sfeer van vorbede. Omdat in Numeri 11:1-3 Mozes de nood van het volk (dat klaagt / יַעֲקֹב) uitroept (als expliciete vorbede / פִּלֵּל) tot God, is in Numeri 11:4-35 ook een uitroepen van de nood van het volk/hemzelf doormiddel van een klaagzang na de vergelijking met Exouds 5 niet vreemd, en kan dit nog steeds een vorm van vorbede zijn.

Exodus 33 en Numeri 11:4-35

Zojuist werd al gewezen op de sterke overeenkomsten tussen Numeri 11 en Exodus 33. Daarom kunnen beide gedeelten eenzelfde redactor/auteur worden toegeschreven.⁸³

Beide perikopen schetsen eenzelfde beeld van de situatie van het volk. Al het volk stond in Exodus 33 ‘een ieder in de opening van zijn tent’ (אִישׁ פָּתַח אֶהָלוֹ, Ex. 33:8 en 10), zoals in Numeri 11:10 het volk wenend zit, ‘een ieder voor de opening van zijn tent’ (אִישׁ לְפָתַח אֶהָלוֹ). Opvallend verschil is dat in Exodus 33 iedereen opstaat uit respect voor Mozes, terwijl in Numeri het volk neerzit en ‘voor zich uit weent’. Enerzijds roepen beide perikopen een beeld van rouw op. Tegelijkertijd is uit het verloop van de

⁸² E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels*, 155

⁸³ Blum wijst beide gedeelten op grond van deze overeenkomsten aan eenzelfde voorpriesterlijke redactor (KD) toe, die sterke deuteronomistische kenmerken vertoont. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 76. Van Seters wijst beide gedeelten J toe – een auteur die zich sterk op Deuteronomium baseert en dit uitbreidt. Zie: J. Van Seters, *The Life of Moses*, 197 en hoofdstuk 13

perikoop duidelijk dat het volk Israël in Numeri 11 alles behalve rouw toont. Het blijkt een bedrieglijk beeld te zijn.

Een andere overeenkomst vormt de ontmoetingstent (אהל מועד, Ex. 33:7 en Num. 11:16) en de wolk die erop nederdaalt (נֶבֶל עָמֹד הָעָנָן, Ex. 33:11; וְנִבְרָחִי, Num. 11:17, 25) voordat JHWH met Mozes spreekt (וְדִבֶּר עִם־מֹשֶׁה, Ex. 33:9, 11; וְדִבַּרְתִּי עִמָּךְ, Num. 11:17b, 11:25b). Deze ontmoetingstent is een tent buiten het kamp. De expliciete beschrijving in Exodus 33 duidt daarop, en de gebruikte werkwoorden in Numeri 11:16, 24, 26 duiden daarop. Deze tent vervult een andere functie dan de tabernakel. Zij stelt volgens Jacob de relatie tussen JHWH en Mozes centraal. Het imperfectum van Exodus 33:7a suggereert dat Mozes de tent altijd spant, en wel persoonlijk ‘voor zichzelf’ (Ex. 33:7b). De tent is een persoonlijke tent van Mozes en benadrukt de intieme relatie en de vriendschap tussen God en Mozes. Dát heeft volgens Jacob alles te maken met JHWH die Mozes bij name kent, en Mozes die genade heeft gevonden in Gods ogen.⁸⁴ Het spreken van God met Mozes is de genade die Mozes vindt in zijn ogen.

De tent is de plek waar JHWH met Mozes spreekt, van aangezicht tot aangezicht. Dat betekent onder andere dat de frase en ‘ik zal daar met u spreken’ (Num. 11:17 en 24) geheel past en hoort bij het beeld van deze tent van ontmoeting. Een ander opvallend kenmerk is Jozua’s aanwezigheid bij de tent een belangrijk kenmerk. De ontmoetingstent komt voor in Numeri 11 en 21 en in Deuteronomium 31(:15). In Deuteronomium vindt de overdracht van het leiderschap op Jozua bij deze tent plaats. Zo is de thematiek van leiderschap verbonden met deze tent. In Numeri 11 zien we dat op een bijzondere manier terug. De oudsten worden bevestigd als leider, en Jozua verheft zijn stem hier tegen. Echter tegenover Numeri 11 vindt in Deuteronomium 31 een algehele overdracht van leiderschap plaats en zal Mozes inderdaad sterven (Deut. 31:14; vgl. Mozes’ wens in Num. 11:15). Deze overdracht vindt plaats in de tent en niet rondom.

Hoewel de tent onmiskenbaar de relatie tussen JHWH en Mozes accentueert, lijkt dit niet het meest specifieke aan de tent te zijn. De eerste keer dat de ontmoetingstent genoemd wordt, is juist wanneer JHWH stelt dat hij niet in het midden van het volk kan optrekken. JHWH spreekt een kwaad woord (Ex. 33:1-3) waarover het volk in rouw is (Ex. 33:4-6). Dús neemt Mozes de tent en spant deze. Volgens Childs droeg de oorspronkelijke overlevering over de tent buiten het kamp geen negatieve overtonen. Echter, in de latere traditie is alles ‘buiten het kamp’ onrein en draagt negatieve klanken in zich. Daarom is de introductie van de tent van ontmoeting hier erg gepast: “Moses took the tent ‘outside the camp’ because the people had just proved themselves unfit for God to dwell ‘in their midst.’”⁸⁵ Het is vervolgens opvallend dat in Numeri 11 deze ontmoetingstent weer opduikt. Los van mogelijk traditie historische overwegingen, levert deze ontmoetingstent in Exodus 33 literair gezien niet al te grote problemen op, omdat de tabernakel nog niet opgericht. In Numeri 11 is dat duidelijk wel het geval. Mozes spreekt zelfs met God in de tabernakel en luistert naar de stem die van boven het verzoendeksel komt (Num. 7:89). De vraag is dan waarom hier nogmaals sprake is van deze ontmoetingstent.

Natuurlijk is dit traditie-historisch verklaarbaar door Exodus 33 en Numeri 11 (en 12) eenzelfde redactor of auteur toe te schrijven. De literaire betekenis van het de ontmoetingstent in Numeri 11 is daarmee nog niet vastgesteld. Alles wijst erop dat de

⁸⁴ Zie o.a. de uitgebreide discussie van B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 949-952

⁸⁵ B. S. Childs, *Exodus*, 592; M. Widmer, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer*, 144

auteur/redactor het verband met Exodus 33 wil vasthouden. Als daar de tent buiten het kamp moet worden opgericht, omdat het volk zichzelf juist onwaardig had betoond om God in hun midden te laten wonen, dan klinkt eenzelfde betekenis door in Numeri 11. Juist ook omdat we in Numeri 11 meermalen de uitdrukking ‘in het midden’ tegenkomen, en JHWH zegt dat hij zich verworpen voelde ‘uit het midden’, wordt de thematiek over Gods aanwezigheid in het midden van het volk al centraler. Joblings analyse van Numeri 11 bevestigt hoe belangrijk de locatie van de verschillende gebeurtenissen is. De hele perikoop geeft een beeld waarin het kamp rein is en de woestijn onrein. Zo vallen de kwakfels *rondom* het kamp en het manna *op* het kamp. Echter, de plaatsing van de tent buiten het kamp honoreert hij niet.⁸⁶ De tent is het teken van Gods afwezigheid onder het volk. Vergelijk ook JHWHs reactie in Numeri 12:9: “Zo ontstak de toorn van JHWH en hij ging weg.”

Door de vele overeenkomsten tussen Exodus 33 en Numeri 11 ziet Blum beide passages als spiegelpassages. “Mir scheint von daher diese Teilszene – kurz nach dem Aufbruch vom Berg – als Gegenstück (Gegengewicht?) zu Ex. 33(f) gestaltet zu sein.”⁸⁷ De vraag op welke manier zij elkaars spiegelpassage blijft open bij Blum. Wanneer we tot een vergelijking van de gebeden komen, dan zetten de gebeden op tegenovergestelde wijze in, maar wel vanuit eenzelfde vooronderstelling. In Exodus 33 begint Mozes zijn gebed met het vertrouwen dat hij wel genade heeft gevonden, terwijl hij in het gebed in Numeri 11 stelt dat hij geen genade heeft gevonden. De opdracht die Mozes in Exodus 33 krijgt is voor hem onbegrijpelijk, omdat hij genade heeft gevonden in Gods ogen. Numeri 11 kent eenzelfde argumentatie wijze. Het feit dat Mozes een dergelijke opdracht heeft gekregen, leidt tot de conclusie dat hij geen genade heeft gevonden in Gods ogen. In beide gebeden is het de veronderstelling dat de genade van God onverenigbaar is met een dergelijke opdracht. In beide gebeden is het ook de veronderstelling dat Mozes genade heeft gevonden bij JHWH. Echter, in Numeri 11 gaat het om een klacht over het feit dat hij nu geen genade vindt. Mozes veronderstelde tot op dat moment deze genade dus wel.

De vergelijking van beide gebeden leidt tot het volgende overzicht. De verschillende elementen zijn naast elkaar gezet. De volgorde van de tekst is los gelaten.

Exodus 33

Mozes heeft genade gevonden:

Ik ken u bij name!

Gij hebt genade gevonden in mijn ogen!

Opdracht: Gij zegt tot mij

Voer dit volk op

Bezwaar:

Maar Gij laat mij niet weten wie met mij

Motivatie:

zie aan dat volk van U is!

Numeri 11

Mozes heeft geen genade gevonden:

Waarom doet gij mij kwaad?

Waarom vind ik geen genade?

Opdracht: Gij zegt tot mij

Draag dit volk aan uw boezem

Bezwaar:

Maar ik kan niet voor vlees zorgen

Motivatie:

het volk is van u (ik heb het niet gebaar)

⁸⁶ D. Jobling, ‘A Structural Analysis of Numbers 11-12’, 52. Meerdere exegeten schrijven de gebruikte werkwoorden die wijzen op de ontmoetingstent toe aan de traditie historische verbanden met Ex. 33. Literair gezien moet volgens hen, o.a. volgens Jobling, de tent in Num. 11 als de tabernakel geïnterpreteerd worden.

⁸⁷ E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 82

Verzoek:

Indien ik genade gevonden heb
Laat mij uw weg weten

Weigering opdracht:

Indien u zelf niet meegaat;
doe ons niet optrekken

Verzoek:

Indien ik toch genade vind
dan wil ik mijn kwaad niet zien

Weigering opdracht:

Indien u hele last op mij legt
dood mij dan gelijk

In Exodus 33 verwijst Mozes in zijn gebed terug naar de opdracht in Ex. 33:1-3. Vers 4 noemt deze opdracht een ‘kwaad woord’. In Numeri 11:11 klaagt Mozes op gelijke wijze dat JHWH hem ‘kwaad doet’. Volgens de tekstuele analyse verwijst dit naar de opdracht die hij van JHWH kreeg. In de tekstuele analyse werd ook gesteld, dat de opdracht van die Mozes citeert in Numeri 11:12 te interpreteren is als opvulling van de ellips in vers 10b-c. Dat dit daadwerkelijk het geval is, is niet te bewijzen op grond van de vergelijkende analyse. De opdracht aan Mozes in Numeri 11:12 verschilt aanzienlijk in bewoording met zijn (zendings)opdracht in Exodus 3:10 of Exodus 33:1. Anderzijds is het niet onmogelijk dat Mozes vanuit de algemene taak die hij van JHWH heeft gekregen als volksleider, die taak nu zelf herformuleert.⁸⁸ De strekking blijft hetzelfde. Te stellen dat het om een bewuste verdraaiing van JHWHs woorden gaat, is tekstueel niet te onderbouwen. Persoonlijk vind ik dat de bewoording van de opdrachten te veel verschillen, om Numeri 11:12 naar Ex. 3 of 33 te laten terugverwijzen. In Exodus 33:1 gaat het over de leiding tijdens de reis, in Numeri 11:12 gaat het ook, zo niet met name, over de zorg tijdens de reis. Hierbij hebben beide dus een duidelijk eigen focus. Belangrijker is, dat Mozes zich door JHWHs toorn in ieder geval sterk op zijn taak als volksleider gewezen ziet, die zich – gezien de vraag van het volk om vlees – nu ook sterk betreft op de zorg voor het volk. Mozes’ uitspraken dat hij geen genade vindt in JHWHs ogen, wijst op een ervaring van Gods afwezigheid. Mozes staat er alleen voor. Dit is waar de parallellie met Exodus 33 ook op wijst: Gods toorn die zijn afwezigheid betekent. Zo is het verklaarbaar dat JHWHs toorn, die gericht is tegen het volk, Mozes tot wanhoop drijft.

De opdracht van Mozes in Exodus 33:1-3 is dat hij met het volk optrekt. Echter God heeft ‘niet laten weten wie er mee zal trekken’ (Ex. 33:12). De engel wordt weliswaar vóór het volk uitgezonden (v. 1) maar niet mét (v. 3). In Exodus 33:1-3 wordt door J zelf al onderscheidt gemaakt tussen de engel die voor het volk zal uittrekken en JHWH die niet *met/in het midden* van het volk kan optrekken. De opdracht van de engel betreft vooral de inname van het land, niet de leiding van volk tijdens de woestijnreis. De leiding tijdens de reis is niet geregeld en Mozes vraagt naar aanleiding hiervan. Volgens Jacob doelt Mozes op Exodus 23 waar de engel ook werd beloofd als bescherming tijdens de reis (לְהַבִּיטָהּ אֶל-הַמָּקוֹם) - ‘om u te behoeden op de weg, en u te brengen op de plaats...’. Omdat deze belofte is gegeven voor de zonde van het volk met het gouden kalf, en niet in de opdracht in Exodus 33:1 wordt herhaald, is het de vraag van Mozes of Exodus 23:20 nog geldt.⁸⁹ De aanwezigheid van JHWH heeft te maken met de onderscheiden identiteit van het volk als Gods volk. Het volk ziet niet alleen uit naar de intocht, maar heeft juist nu in de wildernis de bevestiging nodig dat God bij hen is temidden van alle moeilijkheden. Van Seters legt uit hoe dat verschil ook voor het volk in ballingschap een belangrijk en daarom zinvol onderscheidt moet zijn

⁸⁸ Volgens bv. Van Seters wijst Num. 11:12 terug naar de opdracht die Mozes in Ex. 33:1 kreeg. J. Van Seters, *The Life of Moses*, 231

⁸⁹ B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 955

geweest: “For someone living during the exile this translates into two quite different circumstances. On the one hand, one may look forward to a future hope of recovery of the land in terms of the patriarchal promises. On the other hand, however, what was needed in the diaspora was the assurance of Yahweh’s continued presence *with* his people in the ‘wilderness of the nations.’”⁹⁰

In aansluiting op Exodus 33 moet Numeri 11 dan zo verstaan worden, dat het uitbreken van JHWHs toorn hier niet zijn verterende aanwezigheid betekent, maar zijn afwezigheid. Dit is in ieder geval het gevoel dat JHWHs toorn bij Mozes oproept. JHWHs toorn was kwaad in Mozes’ ogen. Uit zijn gebed blijkt dat hij een situatie van JHWHs afwezigheid ervaart. In Exodus 5 bleek ook juist dit punt, van de moeilijke ervaring van het uitblijven van Gods handelen, i.e. de ervaring van Gods afwezigheid, de scherpe klacht op te roepen. Door de ervaring van Gods afwezigheid ziet Mozes zich geheel teruggeworpen op zichzelf. De perikoop van Numeri 11 blijft door zijn opbouw, en de wijze waarop in vers 12 een opdracht aan Mozes wordt geformuleerd, de associatie oproepen met Exodus 33. Juist in de opdracht die JHWH aan Mozes gaf in Exodus 33 bleek dat JHWH niet meer in het midden van het volk wilde optrekken. Als Exodus 33 en Numeri 11 voor grote delen aan dezelfde auteur kunnen worden toegeschreven, kan het zo zijn, dat deze auteur in Numeri 11 bewust de opdracht alleen door Mozes laat citeren en niet door JHWH gesproken laat worden in vers 10b. Enerzijds ontstaat door de summiere beschrijving van het ontbranden van JHWHs toorn een boeiende spanningsboog. Tegelijk, laat de verteller mogelijk juist deze woorden weg, omdat het in de perikoop van Numeri 11 veel meer gaat om een ervaring van JHWHs afwezigheid door Mozes, dan om JHWHs werkelijke en algehele afwezigheid. JHWH handelt inderdaad niet, hij zorgt niet voor vlees maar ontbrandt in toorn. Er is geen tekstuele ondersteuning dat de toornige afwezigheid van JHWH zo ver gaat als in Exodus 33:3, waar JHWH niet meer met het volk wil optrekken. De perikoop staat immers ná de Sinai, ná de oprichting van de tabernakel – die nog geen paar hoofdstukken daarvoor is ingewijd. Zo ontstaat een bepaald spanningsveld waarin de perikoop zich afspeelt: tussen JHWHs aanwezigheid door middel van de tabernakel – waardoor ook juist zijn toorn zo hevig ontbrandt over het volk. En JHWH die door de zonde van het volk niet langer in hun midden wil of kan verkeren – terwijl hij door de tabernakel wel in hun midden woont. In Mozes’ ogen is het uitblijven van JHWHs handelen een kwaad. Hij begrijpt niet dat JHWH de taak voor het volk te zorgen geheel bij hem neerlegt. Mozes is niet in de fout door de wens van het volk als aan hem gericht te formuleren (zie de vergelijking met Ex. 17), maar moet wel tot inzicht komen dat het volk geen vlees nodig heeft, maar JHWH heeft verworpen.

Toch is Mozes in zijn gebed in Numeri 11 niet alleen bezig met zijn eigen situatie. Juist de tekstuele analyse wees erop dat Mozes in zijn gebed wel degelijk het volk op het oog had. Dat JHWH het volk wil verlaten, is niet alleen een kwaad voor Mozes persoonlijk. Het is ook een kwaad voor het volk – Mozes is immers heel niet capabel om voor het volk te zorgen. In Mozes’ argumentatie die volgt zien we een typisch kenmerk van J terug: Mozes wijst JHWH erop dat het volk zijn volk is. In Exodus 16 moet Mozes het volk erop wijzen dat JHWH degene is die het volk heeft bevrijd en niet Mozes. In Exodus 32 is de situatie omgekeerd en moet Mozes JHWH erop wijzen dat het volk zijn volk is en niet Mozes’ volk. Datzelfde argument zet zich in Exodus 33 en Numeri 11 voort. Het lijkt centraal te zijn in de voorbede van Mozes. In zijn positie

⁹⁰ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 339

tegenover het volk moet hij het volk telkens op JHWH wijzen, maar tegenover JHWH(s toorn) moet hij JHWH telkens op het volk wijzen. Mozes brengt in beide gevallen een concreet bezwaar in tegen de opdracht. Mozes stelt dat hij niet voor vlees kan zorgen, maar doelt daarmee te zeggen dat JHWH dat wel kan. Mozes' bezwaar heeft uiteindelijk tot doel de gehele opdracht in twijfel te trekken. De opdracht is onterecht, omdat het niet zijn volk maar JHWHs volk is.

Zowel in Exodus 33 en Numeri 11 neemt de frase 'genade vinden in uw ogen', en daarmee de persoon van Mozes een belangrijke plaats in. Genade vinden in JHWHs ogen betekent zijn aanwezigheid (Ex. 34:9). Mozes kan pleiten op Gods aanwezigheid met hem, omdat God Mozes zijn aanwezigheid beloofd had (Ex. 3:12). Gezien de parallellen tussen Jeremia en Mozes⁹¹ kan hier verondersteld worden dat Mozes doelt op zijn roeping en de belofte dat JHWH met hem zal zijn. In Exodus 33 en Numeri 11 betekent JHWHs aanwezigheid hulp voor Mozes voor de specifieke opdracht die aan Mozes was gegeven. Zijn aanwezigheid betekent dat JHWH het volk leidt (in Ex. 33) of dat JHWH voor het volk zorgt (Num. 11). De fundamentele reden waarom JHWH zelf de opdracht moet vervullen ligt in het feit dat het volk zijn volk is. Echter, de wijze waarop Mozes JHWH probeert over te halen ligt in de positie die hijzelf tegenover God heeft. Hij is degene die God bij name kent, en die genade heeft gevonden in Gods ogen. Met zijn persoonlijke klacht in Numeri 11 (dat hij geen genade vindt) is Mozes vanuit Exodus 33 gezien veel sterker op het volk gericht, dan veelal wordt aangenomen. Met Mozes' vraag naar Gods genade, is de situatie voor het volk op oog. Als JHWH zijn genade aan Mozes geeft, dan betekent dat ook genade voor het volk. Mozes is immers de leider van dat volk.

Vanuit dit oogpunt, blijkt in Numeri 11 weldegelijk sprake te zijn van een vorm van voorbede. Het anti-profetische beeld dat volgens sommigen⁹² blijkt uit het gebed van Mozes in Numeri 11 in vergelijking met Exodus 33 niet in stand te kunnen worden gehouden. De ik-gerichtheid van het gebed blijkt niet in het nadeel van het volk te werken, maar in het voordeel. Evenals in Exodus 5 blijkt een nauwe verbinding tussen de opdracht die Mozes heeft gekregen en de uitwerking daarvan.

Een laatste opmerking, in aansluiting op de analyse van Exodus 33, betreft de daaropvolgende verzen uit Exodus 34:9 en 10. Hier vinden we kort na elkaar zowel de frase dat JHWH in het midden van het volk moet zijn, als dat Mozes in het midden van het volk is totdat JHWH zich afkeert van zijn toorn en het volk vergeeft.⁹³ Eenzelfde tegenstelling vinden we in Numeri 11:4-35. JHWH die in het midden van het volk was, is verworpen. Daarom zegt Mozes: ik ben in hun midden.

Excurs: Mozes en Jeremia

In 2.3 is reeds meerdere malen gewezen op de verwantschap tussen Jeremia en Mozes. Zowel Van Seters, Aurelius, Schmid, Ahuis merken, tezamen met vele anderen, op, dat Mozes' rol als voorbidder en de klachten die Mozes uit overeenkomsten vertoont met Jeremia.

Allereerst werd in bovenstaande subparagraaf gewezen op de verhouding tussen Mozes en JHWH in Exodus 33 die gekenmerkt werd doordat JHWH Mozes 'bij name

⁹¹ Zie: 2.3 Mozes' voorbede. Excurs: Mozes en Jeremia

⁹² Zie: Inleiding. 2. Benaderingen in de literatuur

⁹³ Zie Widmer voor de betekenis van dit 'vergeven'. Het gaat hier niet om een totale uitwissing van hun zonden. Deze vergeving sluit geen straf of schuld uit, maar betekent het behoud van het verbond. Zie: M. Widmer, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer*, 209-210

kent'. (Ex. 33:12). Juist bij Jeremia is het gekend worden door God sterk verbonden met zijn roeping als profeet (Jer. 1:5). Zo duidt het 'kennen bij name' door JHWH van Mozes mogelijk op zijn roeping als profeet.⁹⁴ Ook de frase 'genade vinden in Gods ogen' kan niet anders dan teruggaan op de roeping van Mozes in Exodus 3. In Exodus 34:9 wordt 'genade vinden' namelijk gelijk gesteld aan Gods aanwezigheid. Als Mozes zegt dat hij genade heeft gevonden in JHWHs ogen, dat JHWH dus met hem is, dan verwijst dit naar de belofte in Exodus 3:11. Op grond van zijn roeping als profeet en de daarbij beloofde aanwezigheid van JHWH, pleit Mozes voor JHWHs aanwezigheid temidden van het volk. Overigens wordt in de Bijbel verder alleen van Noach gezegd dat hij 'genade in Gods ogen' vond. Hij vond genade en werd gered temidden van een wereld die verging. Hier staat hetzelfde lot van het volk op het spel. Omdat Mozes echter niet alleen genade heeft gevonden in JHWHs ogen, maar ook gezonden is als profeet van dit volk (JHWH kent hem bij name), kan zijn rol het volk redden.

Van Seters wijst er op hoe Mozes en Jeremia als profeet overeenkomsten vertonen. Hij stelt daarom dat het beeld van Mozes als profeet gebaseerd is op het beeld van Jeremia. Beide spreken ze wanhoop uit, tot op het punt van een doodswens en beide stellen ze hun roeping als profeet ter discussie op grond van hun gebrek aan succes en de problemen die hun roeping hen oplevert. "In the so-called confessions of Jeremiah, intercession and lament become inextricably bound to one another as they are also with Moses."⁹⁵

Van Seters, en met hem Aurelius⁹⁶ en Schmid⁹⁷, wijzen vooral op overeenkomsten met de doodswensen van Jeremia in Jeremia 20:14-18. "Doch wie dort bei Jeremia geht es auch hier bei Mose nicht um die Schilderung individualpsychologische Zustände; vielmehr werden in der Form der Klage grundsätzliche theologische Probleme abgehandelt."⁹⁸ Schmidt wijst erop, dat het theologisch probleem is dat een knecht van JHWH zich door zijn opdracht overvraagt voelt. Ook Aurelius legt de klacht deze richting op uit: "Sein Elend ist, (wie das der Propheten, unter ihnen besonders deutlich das des Jeremia) eine Aufgabe erfüllen zu sollen, die er als eine gottgegebene nicht abwerfen kann und mit der er ach nicht fertig wird."⁹⁹ Aurelius gaat echter nog een stap verder, en komt daarmee op het mijns inziens achterliggende en dieper reikende probleem dat zowel uit Jeremia's klaagzangen als Mozes klaagzang spreekt: "Die besondere Form der Theodizee-Frage, die sich daraus ergibt – das Verborgensein Gottes vor seinem erwählten Knecht."¹⁰⁰ Dit is een thema dat ook al in Exodus 5 speelde. Gods verlossing die door Mozes beloofd was, blijft uit.

In de klaagzangen van Jeremia 15:15ff, 18:19ff, 20:7ff speelt de opdracht van Jeremia een belangrijke rol, maar met name het gebrek van Gods handelen aan zijn vijanden. Gods oordeel dat door Jeremia voorgezegd was, blijft uit. Enerzijds leidt dat ertoe dat hij vreest voor zijn eigen leven (vgl. Jer. 18:19-23, vgl. ook Ex. 17 en Mozes' woede tegen het volk in Ex. 16 en Num. 16. In Num. 16 vraagt Mozes zelfs om het offer van Korach en zijn aanhangers niet aan te zien). Het is uiteindelijk niet zijn eigen gebrek aan succes, het is uiteindelijk niet dat hij tekort schiet in de vervulling van zijn

⁹⁴ Ibid., 147-148

⁹⁵ J. Van Seters, *The Life of Moses*, 173

⁹⁶ E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels*, 183-184

⁹⁷ H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, 72

⁹⁸ Ibid., 72

⁹⁹ E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels*, 184

¹⁰⁰ Ibid., 185

opdracht, maar het ontbreken van Gods handelen. God is degene die Jeremia aan het leven doet twijfelen. God is een leugenachtige beek gebleken voor Jeremia (Jer. 15:18); Jeremia klaagt vanwege het uitblijven van Gods handelende optreden (Jer. 18:19ff). Het is slechts JHWHs handelen die Jeremia's klacht in vreugde kan doen keren (Jer. 20:12-13).

De doodsuitingen van Jeremia in Jeremia 20:14 en 18 komen voort uit een diepgaande vertwijfeling aangaande God. De teleurstelling in God zelf, Gods (schijnbare) afwezigheid lijkt de enige mogelijke situatie te zijn die zo ver reikend is, dat het zowel Jeremia als Mozes tot een doodswens brengt.

3. Conceptuele structuur Numeri 11:4-35

3.0 Vooraf

In dit hoofdstuk wordt vanuit de narratologische benadering van Bal¹ gezocht naar een beschrijving van het *main narrative program* van de tekst. De analyses van hoofdstuk 1 en 2 vormen de basis van deze narratieve analyse van hoofdstuk 3. De eerste paragraaf vat daarom de belangrijkste gegevens en conclusies uit deze beide eerdere hoofdstukken samen (3.1). De gegevens zullen direct betrokken worden op hun betekenis voor het verloop van de geschiedenis van Numeri 11:4-35.² Zo worden de gegevens dus enerzijds herhaald, anderzijds uitgewerkt met oog op de structuur van de geschiedenis en de conceptuele betekenis van Numeri 11:4-35.

In de tweede paragraaf van dit hoofdstuk wordt de geschiedenis van Numeri 11:4-35 geanalyseerd (3.2). Het gaat om de beschrijving van de relatie tussen de verschillende gebeurtenissen die samen de geschiedenis van Numeri 11:4-35 vormen. Deze structuur van de geschiedenis moet recht doen aan de tekstuele gegevens. Evenzo moeten de concepten waarop deze structuur gebaseerd is, recht doen aan de tekstuele en contextuele gegevens.

3.1 Conclusies en uitwerkingen hoofdstuk 1 en 2

Conclusies en uitwerkingen hoofdstuk 1

De tekstuele analyse van hoofdstuk 1 wijst op een tekstuele structuur waarin de hoofdlijn van het verhaal gevormd wordt door wenende Israëlieten waarover JHWHs toorn ontbrandt. Dit betekent dat het neerzitten en wenen van de Israëlieten de eerste functionele gebeurtenis van de primaire geschiedenis is. Het concept dat met deze gebeurtenis wordt verwoord, is alleen duidelijk vanuit de gegevens in vers 4a-c, voorafgaande aan het wenen van de Israëlieten. Door de gebruikte *qatal*-zin (v. 4c), voorafgegaan door de topicalisatie van het subject, is dit vers 4a-c actor-georiënteerd. De daden van het verzamelde volk vormen daarom niet de hoofdlijn van het verhaal. De *pointe* van het verhaal wordt niet gevormd door het zondige hunkeren van het verzamelde volk, maar door het volk dat begint te wenen. De actor-oriëntatie van vers 4a-c maakt duidelijk, dat in het navolgen van het verzamelde volk, de Israëlieten JHWH verwerpen. De Israëlieten zien op het verzamelde volk in hun midden, in plaats van op

¹ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*, (Muiderberg: Dick Coutinho, 1978), 5^e volledig herziene druk Muiderberg 1990, hoofdstuk 3

² Zie voor een uitleg van het verschil tussen de tekstuele analyse, verhaalanalyse en de analyse van de geschiedenis: **Inleiding. 1. Thema, vraagstelling, methodiek**. Zie verder de uitwerking van de analyse van de geschiedenis in 3.2

JHWH. Dat is het belangrijkste onderliggende concept dat in de eerste gebeurtenis verwoord is.

De tekststructuur uit hoofdstuk 1 laat ook zien, dat de laatste gebeurtenis van het verhaal gevormd wordt door een plaag die JHWH stuurt. Het concept dat hiermee verwoord wordt, wordt wederom duidelijk uit de gegevens die volgen in vers 34. Het woord ‘hunkering’ uit vers 4c keert terug in vers 34. Degenen die hunkerden zijn gedood. Dat betekent dat de schuldigen gedood zijn. Degenen die de plaats van JHWH innamen, zijn uit de weg geruimd. Maar ook alle Israëlieten die door hun hunkering JHWH verwierpen zijn gedood. De hunkering deed het volk neerzitten en wenen. Nu de hunkering is neergeslagen, kan het volk weer optrekken. Dit doel bleef in de opdracht die JHWH in zijn toorn gaf aan Mozes (Num. 11:12f) ook centraal staan.³

Alle verzen van vers 11a tot en met 30a vormen ingebedde tekst⁴. Mozes’ woede en Gods antwoord daarop onderbreken en vertragen het verhaal van de wenende Israëlieten en Gods toorn daarover. In het primaire verhaal, wordt deze grote hoeveelheid ingebedde tekst, samengevat in een enkele gebeurtenis: Mozes ontsteekt in woede (v. 10c). Van elke gebeurtenis in een verhaal moet gevraagd worden of zij een functionele gebeurtenis vormt die betekenis draagt voor het verloop van de geschiedenis. De lengte van de verteltijd die door middel van de ingebedde tekst aan Mozes’ woede wordt besteed, wijst op het belang van Mozes’ woede. De gebeurtenis is summier beschreven in het primaire verhaal. Door de ingebedde tekst is het echter onmiskenbaar, dat het hier om een functionele gebeurtenis gaat. De conceptuele betekenis en functie van deze gebeurtenis kan alleen beschreven worden door nader in te zoomen op de ingebedde tekst. Daarom moet in de analyse van 3.2 de relatie tussen de gebeurtenissen van de ingebedde geschiedenis en de gebeurtenissen in de primaire geschiedenis geanalyseerd worden.

Mozes’ woede vormt de eerste en enige onderbreking van het primaire verhaal. Zij vormt een verrassende onderbreking. Door de beknoptheid van de tekst in vers 10b en c wordt er in het verhaal een spanning gecreëerd naar de inhoud van Mozes’ woede. Waarom is Mozes boos? Wat heeft JHWH gedaan? Wat is het effect van Mozes’ woede op JHWHs toorn? Pas in de loop van Mozes’ gebed ontdekt de lezer wat JHWH in zijn toorn gesproken heeft en wordt Mozes’ punt duidelijk. Mozes verwijt JHWH dat hij niet handelend optreedt⁵ en daarmee Mozes kwaad doet. Als gevolg komt de gehele last van het volk op Mozes terecht. En dat is niet terecht in Mozes’ ogen: het volk is immers JHWHs volk. Zo roept Mozes JHWH ter verantwoording. Wanneer JHWH Mozes niet bijstaat, kan hij Mozes net zo goed gelijk doden. De conceptuele betekenis van JHWHs toorn en Mozes’ woede, speelt zich af rondom JHWHs afwezigheid. Dit staat tegenover het concept van zijn aanwezigheid in het midden van het volk – een frase die meerdere malen in de perikoop terug keert en dit thema zo ook op de voorgrond plaatst.

Gods antwoord dat volgt op Mozes’ gebed is instructief van aard en bevat verschillende beloften. Zij sluit lexicaal goed aan bij het gebed van Mozes en bij het wenen van de Israëlieten. Hoewel het antwoord letterlijk enkele punten uit het gebed van Mozes beantwoordt, lijkt het toch niet aan de hoofdgedachte van Mozes recht te

³ Vgl. hoe JHWH in zijn toorn in Ex. 33:1-3 het optrekken van het volk naar het beloofde land op het oog had. Zie: **2.3 Mozes’ voorbede. Exodus 33 en Numeri 11:4-35**

⁴ V. 31a-31c vormt geen ingebedde tekst, maar vormt een narratieve introductie op de hoofdlijn van het verhaal.

⁵ De vergelijkende analyse wees erop, dat de primaire betekenis van ‘genade vinden in JHWHs ogen’ ligt in de heilrijke aanwezigheid van JHWH.

doen: JHWHs eigen hulp. Dit verklaart de reactie van Mozes in vers 21, die zichzelf nog steeds alleen temidden van het volk ziet staan. Het verhaal biedt een interessante en spannende opening wanneer JHWH stelt dat Mozes zelf zal zien of het woord van JHWH hem zal overkomen of niet.

De uitvoering van Gods antwoord aan Mozes wordt onderbroken door een opvallende scène die zich, onaangekondigd, in het kamp afspeelt. Door de inbedding van het verhaal over Eldad en Medad in het verhaal over de verdeling van de geest van de oudsten (het verhaal onderbreekt ook nog eens de chronologie van het verhaal en valt daardoor extra op), moet naar de relatie tussen deze twee verhalen gezocht worden. De gelijktijdige en vergelijkbare gebeurtenissen in beide geschiedenissen, wijzen erop dat de conceptuele betekenis van de geschiedenis ligt in de plaats waar zij zich afspeelt: in het kamp, in plaats van rondom de tent. De jonge man (v. 27) wijst ook op juist dit aspect.

Wanneer in de gehele perikoop wordt gekeken naar de gegevens betreffende plaats, levert dat, gecombineerd met aandacht voor de verdeling van de acteurs over de tekst een deling van de tekst op. Het verhaal begint in het kamp waar JHWH de grote afwezige is. Het volk heeft zich daarentegen door het *asafsuf* in hun midden laten aanzetten tot geklaag. Mozes loopt als volksleider door het kamp heen en hoort het. Het is een gelaten beeld, waarin het volk niet omziet naar zijn leider Mozes en Mozes het allemaal zo'n beetje aanziet. Rondom de tent vindt vervolgens een heftige confrontatie tussen Mozes en JHWH plaats. In de laatste scène is Mozes de afwezige. Hij heeft zich zojuist in het kamp verzameld (v. 30), terwijl deze laatste scène zich vooral rondom het kamp afspeelt. De kwakkel worden neergeworpen in de woestijn. Het volk trekt in deze laatste scène de woestijn in om deze kwakkel/dit vlees te verzamelen.

Vanuit deze gegevens is de plaats waar de geest van JHWH op zijn 'geliefden' (Eldad en Medad – hun namen worden zelfs herhaald in het verhaal) neerdaalt betekenisvol. Het vindt plaats in het kamp, de plek waar het volk als gemeenschap woont. Het was ook de plek waar Mozes' zich geconfronteerd zag met de afwezigheid van JHWH(s) handelen. Het neerdalen van de geest wordt door Mozes duidelijk als een zegen gezien. De geest van JHWH is de zegenrijke aanwezigheid van JHWH onder zijn geliefde volk. Vanuit de interpretatie gegeven door Van Seters, werd gesteld dat de geestesgave als inauguratie van een bestuurlijke autoriteit moest worden gezien.⁶ Zij worden hierdoor geïnaugureerd als door God aangestelde en gezonden leiders, daarom ontvangen zij ook de geest van JHWH om hen voor deze taak geschikt te maken. Zo is de conceptuele betekenis van de geest zelf gelegen in de nabijheid en aanwezigheid van JHWH. Dit sluit aan bij de thematiek rondom JHWHs aanwezigheid/afwezigheid zoals die in de gehele perikoop telkens naar voren komt.⁷ Na de geestesgave aan Eldad en Medad, kan gezegd worden dat de zegenrijke aanwezigheid van JHWH nu ook in het kamp gevonden wordt. Dat is dan ook de plek waar vervolgens Mozes en de oudsten zich verzamelen. Dat staat tegenover het kamp zoals geschetst in de eerste scène (vv. 4-10a) waarin JHWH afwezig is.

De geschiedenis van Eldad en Medad eindigt in een uitroep van Mozes, waarin hij de wens uitspreekt dat JHWH zijn geest over heel zijn volk geeft. Mozes wenst dat de

⁶ Zie: **1.1 Teksttype, zintype en werkwoordvormen**. Werkvertaling noot 29

⁷ Vergelijk daarvoor ook de conclusies van hoofdstuk 2. Deze wijzen er ook op, dat de aanwezigheid van JHWH onder het volk het leidende concept is voor Num. 11:4-35. Vergelijk ook de conclusie t.a.v. de conceptuele betekenis van 'de geest van JHWH' in Seebass, met verwijzing naar 2 Kron. 15:1, 20:14 en 24:20. Zie: H. Seebass, *Numeri*, BKAT IV/1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 53

onmiddellijke aanwezigheid van JHWH over heel het volk komt. Er is vervolgens een lexicaal verband tussen deze *ruach* uit de verzen 16-30, die Mozes in vers 29d voor heel het volk wenst, en de *ruach* vanaf vers 31. Door een grammaticaal verschil vormen zij wel verschillende actoren.

De wind van JHWH die vervolgens de kwakkels brengt (v. 32b), is (deels) een uiting van de toorn van JHWH. Dat wordt ook bevestigd in de vergelijkende analyse (vgl. Ex. 15:8). De kwakkels die door deze wind worden gebracht, zijn voornamelijk verbonden met de woestijn. De woestijn vormt het beeld van de harde realiteit, van droogte, van de afwezigheid van JHWH. Zijn straf wordt in Numeri 11:1-3, Numeri 11:4-35, Numeri 12 verbonden met de woestijn buiten het kamp. Het kamp is de plek van zijn zegenrijke aanwezigheid. Het manna is daarom door de auteur van Numeri 11:4-35 expliciet verbonden met het kamp. De wind van JHWH die kwakkels brengt, vormt overigens niet de hoofdlijn van het verhaal. Na het ontbranden van JHWH's toorn en Mozes' woede daarover, is de eerste gebeurtenis in de primaire geschiedenis het volk dat opstaat om kwakkels te verzamelen (v. 32).

Dit woord 'verzamelen' is een belangrijk motiefwoord dat in de hele perikoop telkens terugkeert. De Israëlieten zijn in de eerste scène in het kamp gericht op het 'verzamelde volk' in hun midden. In het laatste deel verschuift de aandacht van het volk naar de kwakkels buiten het kamp. Zij trekken uit het kamp weg om zelf kwakkels te verzamelen. In de tussentijd heeft zich een nieuwe groep in hun midden verzameld: Mozes tezamen met 70 van de oudsten.

Een laatste belangrijk thema dat telkens terugkeert in deze perikoop is Egypte. Allereerst is het verlangen naar vlees verbonden met het verlangen naar Egypte. Beide lijken weliswaar goed in de ogen van de Israëlieten, maar de kwakkels maken duidelijk dat dit allerm minst de werkelijkheid is. De opdracht van JHWH aan Mozes is daarentegen gericht op de tocht naar het beloofde land. Ook de aanstelling van 70 leiders, als organisatoren van het volk voor de reis naar dat land, zorgen ervoor dat de focus op het beloofde land gericht is. De 70 oudsten ontvangen de geest van JHWH. Daarmee is de gerichtheid op het beloofde land wederom met JHWH verbonden.

Conclusies en uitwerkingen hoofdstuk 2

In de vergelijkende analyse van hoofdstuk 2 wordt erop gewezen dat de perikoop ingebed is in (d.m.v. Num. 11:35) en gelezen moet worden tegen de achtergrond van de woestijnreis. Deze woestijnreis vormt het grootste kader van Numeri 11:4-35. Het is de reis van Egypte naar het beloofde land. Het gaat tijdens de reis om geloof in JHWH en de belofte die hij heeft gegeven. Ook uit de tekstuele analyse bleek de gerichtheid van JHWH op het beloofde land. Het volk ontbrak het juist aan geloof in deze belofte, zij was gericht op Egypte. Het ontbrak haar daarmee dus ook aan geloof in JHWH.

Met de uittocht en wonderen in de woestijn, maakt JHWH zich bekend aan zijn volk. Pas door de oprichting van de tabernakel komt het volk tot volledige kennis. Zij hoeven nu niet meer terug te zien op de wonderen die JHWH door Mozes deed, maar kunnen zien op de aanwezigheid van JHWH in hun midden zelf. Zo ontstaan twee parallelle situaties: zoals het volk in Exodus 12ff voor het eerst optrekt na de uittocht, zo trekt het volk in Numeri 10ff wederom voor het eerst op. Door de gebeurtenissen bij de Sinaï is er echter een fundamenteel verschil in hun situatie. Vanaf Exodus 12, wanneer zij optrekken uit Egypte, gaat JHWH zich nog aan hen bekend maken. In Numeri, wanneer zij optrekken van de Sinaï, heeft JHWH zich bekend gemaakt. Wanneer de

Israëlieten in Numeri 11 terugverlangen naar Egypte, verachten zij daarmee wat er op de Sinaï is gebeurd. Zij slaan geen acht op JHWHs aanwezigheid. In de woestijntijd ná het optrekken vanaf de Sinaï is daarmee het murmureren van het volk anders van karakter dan daarvoor. Wanneer ze niet op JHWH vertrouwen, verachten ze zijn aanwezigheid. Tegelijkertijd vormt deze aanwezigheid van JHWH (ook getuige Ex. 32-33) een risicofactor voor het volk. Dit verklaart de zware straffen die er vanaf Numeri 11 plaatsvinden.

In het boek Numeri staat migratie (inclusief de voorbereiding daartoe) naar het beloofde land centraal. Deze reis wordt gekenmerkt door JHWHs aanwezigheid. Ook op deze manier zien we dus een sterke verbondenheid terug tussen JHWH en de landbelofte. Tijdens de reis is zijn aanwezigheid bedoeld als een zegen voor het volk (Num. 10:29-33). Het goede dat hij belooft te doen, is het volk veilig in het land te brengen (vgl. Ex. 33 waar Mozes daar om pleit). Ook uit Numeri 11:4-35 blijkt dat het volk in een goede en heilrijke situatie verkeert. In de gehele perikoop wordt het kamp door de verteller (niet door de verschillende personages!) getekend als de plek van de heilrijke nabijheid van JHWH. Het volk heeft niet te doen met gebrek aan voedsel of water (zoals in Ex. 16 en 17), maar ontvangt dagelijks voedsel uit de hand van JHWH. Zo zijn zij op weg naar het beloofde land. Maar evenmin als de Israëlieten het goede van het manna zien of het beloofde land (ze kijken juist terug naar Egypte), evenmin zien zij JHWH. Dáár zet het verhaal mee in. Dit gebrek aan zicht op JHWH, leidt tot gebrek aan vertrouwen in de landbelofte.⁸ Dáárom is het verlangen naar vlees ook een verlangen terug naar Egypte. In het kader van de woestijnreis vormen de murmureringsverhalen dan ook een duidelijke onderbreking en vertraging van deze tocht naar het beloofde land. Vers 35 is daarom niet onbelangrijk: het volk trekt weer op, richting het beloofde land.

Vanuit deze situatie van het volk dat op weg is naar het beloofde land, ontbrandt in Numeri regelmatig JHWHs toorn in alle heftigheid. Zo ook in Numeri 11. Wanneer we nader inzoomen op de toorn van JHWH, dan biedt met name Exodus 32 en 33 belangrijk vergelijkend materiaal. Daar zien we dat de toorn van JHWH zowel de vernietiging van het volk kan betekenen, als zijn afwezigheid bij het volk. In Numeri zien we met name dit eerste aspect expliciet terug: meerdere malen lezen we dat JHWH het volk wil vernietigen (overigens als reactie op hun zonde). Dat dit aspect in Numeri zo op de voorgrond treedt is verklaarbaar. In Numeri woont JHWH door middel van de tabernakel temidden van het volk. Zijn aanwezigheid maakt de reis tot een gevaarlijke onderneming (Ex. 33:3). Zijn afwezigheid (Ex. 33) komt expliciet ter sprake in Numeri 14: JHWH zal in het midden van het volk niet optrekken; de tabernakel zal in het midden van het kamp blijven. Zowel in Exodus 33 als Numeri 14 is er dus een duidelijk verband tussen JHWHs toorn en zijn afwezigheid. Wanneer JHWHs toorn in Numeri 11:10 ontbrandt lezen we noch over zijn intentie tot vernietiging, noch over zijn intentie het volk te verlaten. Slechts uit de rest van de perikoop (met name het vervolg op vers 10) zal dit moeten worden afgeleid.

Allereerst blijkt de perikoop in het teken te staan van de aanwezigheid van JHWH. Het thema 'JHWH in het midden' komt expliciet naar voren in de perikoop door middel van vers 20e, nadat de frase 'in het midden' reeds voorkwam in vers 4. Later wordt zij nogmaals herhaald in vers 21. De context wees al op het belang van dit thema. Enkele hoofdstukken terug is de tabernakel, het zichtbare teken van JHWHs aanwezigheid, opgericht. Wanneer we nu inzoomen op de toorn van JHWH, dan valt op

⁸ Vgl. Ibid., 21

dat tegenover zijn aanwezigheid onder het volk, het thema van zijn afwezigheid juist een belangrijke rol gaat spelen in zijn toorn. Tekstueel blijkt dit reeds door het 'neerdalen' van JHWH. Ook de sterke overeenkomsten van Numeri 11 met Exodus 33, waarin JHWH's afwezigheid centraal staat, roepen dit thema in gedachten. Ook Mozes' gebed komt voort uit de ervaring van de God verlatenheid. Mozes stelt dat hij geen genade vindt in JHWH's ogen. Uit zijn gebed blijkt dat hij zich op zichzelf teruggeworpen voelt, hij moet geheel alleen voor het volk zorgen. Hij bidt daarom of JHWH hem wil helpen. JHWH werd door het volk verworpen. Nu is zijn toorn ontbrand en wil JHWH niet langer voor het volk zorgen.

JHWH's toorn vindt in vele verhalen zijn uitvoering in de verschillende plagen die onder het volk uitbreken of andere straffen. Uit deze straffen van JHWH na de Sinaï blijkt dat zijn toorn soms 'selectief' werkt (zie bv. Ex. 14 of 16). Ook in Numeri 11:4-35 worden verschillende groepen gestraft. Degenen die schuldig waren aan het hunkeren krijgen de doodstraf. Zij worden uit het midden van Israël weg gedaan. De overige Israëlieten worden gestraft met 30 dagen vlees.

Alvorens JHWH's toorn daadwerkelijk het volk raakt met een straf, kondigt JHWH vaak zijn ontbrande toorn aan aan Mozes. Zijn intenties blijken dan de uitroeiing van het volk te zijn. Deze intentieverklaring vooraf geeft Mozes de gelegenheid voorbede te doen (Ex. 32, 33, Num. 14, 16). Mozes doet voorbede wanneer het bestaan van het gehele volk bedreigd wordt. Door zijn gebed wijzigt JHWH de actualisatie van zijn toorn. Wanneer JHWH's toorn als straf reeds onder het volk woedt, blijft geen andere optie over dan de nood tot JHWH uit te roepen en op zijn ontferming te wachten (Num. 11:1-3, Num. 12, Num. 21). In Numeri 11:1-3 wordt deze vorm van gebed door het gebruikte werkwoord פָּלַח gekarakteriseerd als vorm van voorbede. Numeri 11:1-3 is een kort verhaal waarin de toorn van JHWH sterk op de voorgrond treedt en de plaag door voorbede van Mozes wordt gestopt. Zij vormt het schematische voorbeeld voor de murmureringsverhalen in Numeri. Zij introduceert allereerst krachtig het thema van JHWH's toorn. Door de verbinding van Numeri 11:1-3 en 4-35 ligt het echter voor de hand niet alleen de toorn van JHWH, maar ook de voorbede van Mozes als voorbeeld voor Numeri 11:4-35 te nemen. In Numeri 11 zien we ook dat de nood wordt uitgeroepen als gevolg van JHWH's toorn. In dit geval wordt er echter niet geroepen door het volk, maar door Mozes. Hij is echter ook de gezonden volksleider. Zijn nood is de nood met oog op de leiding van het volk. Zijn roep om hulp is daarom ook voorbede voor het volk. Zijn roep om hulp gaat evenals in Numeri 11:1-3 tegen JHWH's toorn in. Zo is Mozes' noodroep ook voorbede.

De noodroep van het volk in Numeri 11:1-3 is het gevolg van JHWH's toorn die een plaag onder het volk doet ontbranden. De klaagzang van Mozes lijkt meer te corresponderen met de ervaring van Gods afwezigheid, dan met de ervaring van Gods vernietigende aanwezigheid. De ervaring van Gods afwezigheid is vaak de reden voor dergelijke noodroepen. De ervaren afwezigheid van JHWH is namelijk de keerzijde van de ervaren nood in de aardse werkelijkheid. JHWH's aanwezigheid is namelijk zegenrijk en onverenigbaar met de ervaren noodsituatie. Daarom 'roept' het volk in de woestijn voor de Sinaï ook tot JHWH en Mozes voor hen (e.g. Ex. 14), en bevragen zij daarmee JHWH's aanwezigheid (Ex. 17). Het volk in Numeri 11 'weent' dan ook. Er is geen nood om uit te roepen, JHWH woont in hun midden. De klaagzang van Mozes is wel een uitroep van nood. Eenzelfde uitspraak in Exodus 5 ('kwaad doen') duidde ook op de schijnbare afwezigheid van JHWH. Het uitblijven van het reddende handelen van JHWH voor zijn volk, deed Mozes in Exodus 5 vertwijfelen. JHWH antwoordde toen (Ex. 6:1ff)

dat hij zichzelf bekend zal maken aan het volk en hen zal bevrijden. Mozes' vertwijfeling aangaande JHWH's afwezigheid zal daarmee worden opgeheven. Mózes zal zien. In Numeri 11:23 zal Mozes ook zien, niet door wat JHWH aan Farao (Ex. 6:1) zal doen, maar door wat JHWH aan Mozes zal doen (Num. 11:23d). Wat JHWH aan Mozes doen zal is allereerst de verdeling van zijn geest. Hiermee zal Mozes JHWH's reddende handelen zien. Evenals het handelen van JHWH aan Farao het reddende handelen voor het volk was, zo is ook hier het handelen van JHWH aan Mozes het reddende handelen voor het volk. De ervaren afwezigheid van JHWH is daarmee opgeheven. Ook in vergelijking met het gebed van Mozes in Exodus 33, lijkt juist de ervaring van JHWH's aanwezigheid in Mozes' gebed centraal te staan. Hij mist de genadige aanwezigheid van JHWH: waarom vind ik geen genade in uw ogen? (Num. 11:11c)

Al meerdere malen is Numeri 11 neergezet als spiegelverhaal van Exodus 33. In beide passages wordt een beeld van rouw opgeworpen van het volk. Echter, in Exodus 33 is de rouw een bede om JHWH's aanwezigheid. In Numeri 11:4-35 is de rouwende scène een verwerping van JHWH's aanwezigheid. In Exodus 33 wil JHWH niet in het midden van het volk optrekken. Zijn aanwezigheid zou het volk verteren. In Numeri 11 is JHWH in het midden van het volk, maar wordt hij door het volk verworpen. Daarom wil hij niet meer voor hen zorgen en met hen optrekken. Daarom blijft JHWH's reddende handelen uit (i.e. vlees geven). Uit Mozes' gebed blijkt dan ook, dat Mozes zich geheel alleen ziet staan in zijn taak als volksleider. Het antwoord op de vraag of de opdracht die Mozes citeert teruggaat op JHWH's toorn in 10b of een herformulering van Mozes' taak door Mozes zelf is, wordt daardoor minder belangrijk. Mozes ervaart geen hulp van JHWH in de zorg en leiding van het volk. Dit leidt tot een persoonlijke ervaring van Gods afwezigheid, zoals ook bij Jeremia. Ook dit wijst erop, dat Mozes' noodroep voortkomt uit de ervaring van Gods afwezigheid. De situatie komt in Numeri 11 tot een hoogtepunt, omdat Mozes door JHWH's aanwezigheid (bedongen in Exodus 33) niets anders dan zijn reddende handelen verwacht. Als gevolg klinkt in Numeri 11 één van Mozes' meest intense en emotionele gebeden.

In zowel Exodus 33 en Numeri 11 pleit Mozes voor Gods aanwezigheid bij het volk op grond van Gods beloofde aanwezigheid bij Mozes, zijn knecht. Zijn positie als uitverkorene van JHWH vervult dus een centrale functie in het gebed. De vergelijking van Numeri 11 met Exodus 33 laat ook zien dat de centraliteit van Mozes in de gebeden niet een vorm van voorbede voor het volk uitsluit.

Naast bovenstaande conclusies en uitwerkingen van hoofdstukken zijn er nog enkele perikopen uit Exodus vergeleken met Numeri 11, waardoor bepaalde aspecten in Numeri 11 extra oplichten. De vergelijking met Exodus 16 laat zien hoe de auteur van Numeri 11 speelt met het aspect van ruimte (manna en kwakkels). De heerlijkheid van JHWH verwijst (bij J) naar het wonder (in Numeri 11: de straf) dat plaatsvindt. De opdracht voor het volk zich te heiligen voordat de nieuwe dag aanbreekt, is te verstaan als een voorbereiding op deze theofanie. In Exodus 16 wordt door het manna getoond dat JHWH degene is die hen uit Egypte leidde. In Numeri 11 dient het manna eenzelfde doel. De kwakkels van JHWH vormen ook nu een bijzondere godsopenbaring. De kwakkels tonen niet alleen het volk, maar ook Mozes dat JHWH in hun midden is. In Exodus 16 wordt het volk door het wonder op JHWH gewezen. Niet Mozes, maar JHWH is degene die hen uit Egypte leidde. Dat het volk tot Mozes roept in Exodus 16, is niet heel vreemd, omdat Mozes JHWH vertegenwoordigt. Als middelaar wijst hij het volk op JHWH. Dit motief keert zich in J om, wanneer er sprake is van JHWH's toorn. In zijn gebeden van Exodus 32 en Numeri 11:4-35 wordt JHWH door Mozes op het volk

gewezen. Met oog op de interpretatie van Numeri 11:4-35 is het belangrijk deze positie van Mozes goed in het oog te houden. Meerdere exegeten wijzen erop dat Mozes fout is in zijn interpretatie dat het volk tot hem weende. In de perikoop is daar inderdaad niet eerder letterlijk sprake van. Toch valt het, gezien vanuit een vergelijking met andere murmureringsverhalen, te betwijfelen of dit punt zo veelzeggend is. Mozes voelde zich vaker aangesproken door de klachten van het volk (die ook vaak daadwerkelijk tot hem gericht waren) zonder dat dit betekende dat Mozes JHWH daardoor uit het oog verloor of daarmee zondigde. Mozes brengt de wens van het volk juist bij JHWH en vraagt hem om hulp.

De vergelijking met Exodus 17 wijst op verschillende bijzondere punten. De thematiek van JHWHs aanwezigheid/afwezigheid staat daar centraal. JHWHs aanwezigheid wordt gevonden bij de Sinaï, bij de Horeb. De oudsten zijn daar getuigen van. Daar tegenover schetst Numeri 11 een ander beeld. De aanwezigheid van JHWH is bij de oudsten rondom de tent, en vervolgens ook in het kamp te vinden. Als laatste is Numeri 11 vergeleken met Exodus 18. Traditiehistorisch zijn er duidelijke verbindingen tussen beide perikopen aan te wijzen. Literair gezien vindt in Exodus vooral een verdeling van leiderschap plaats met oog op de rechterlijke wetgeving, terwijl de leiders in Numeri 11 meer verbonden zijn met de organisatie van het volk voor de reis naar het beloofde land. Carpenter gaf met zijn synchrone literaire analyse van Exodus 18 een nieuwe kijk op de perikoop. Hij stelt dat Exodus 18 een brugfunctie vervult tussen de woestijntijd en de Sinaï. Een geheel gelijke functie vervult Numeri 11 niet. Zij staat immers niet tussen de openbaring op de Sinaï en de murmureringsverhalen/woestijntijd in, ze is reeds één van de murmureringsverhalen. Beide verhalen refereren wel aan de twee kernpunten van het gebeuren op de Sinaï: De wetgeving (Ex. 18) en JHWHs aanwezigheid (geestesgave van Num. 11). De wetgeving doet een beroep op de verantwoordelijkheid van het volk; de aanwezigheid van JHWH is zijn onverdiende (zie Ex. 33) genade die geheel van JHWH uit komt. Is het daarom verklaarbaar dat het initiatief in beide verhalen bij iemand anders ligt? Een mens (Jetro) kan de aanstelling van rechterlijke machten initiëren, maar vertegenwoordigers van de aanwezigheid van JHWH kunnen alleen vanuit JHWHs initiatief voortkomen.

3.2 Conceptuele structuur van Numeri 11:4-35

Inleiding geschiedenis en gebeurtenissen

Een geschiedenis is een opeenvolging van gebeurtenissen. Ze is opgebouwd volgens de eisen van de menselijke handelingslogica (een door mensen als natuurlijk, in overeenstemming met de wereld, ervaren gang van zaken). Om de functionele gebeurtenissen van een geschiedenis te kunnen definiëren – en zo het aantal gebeurtenissen te beperken – worden alle processen die in een verhaal plaatsvinden geanalyseerd. Het gaat allereerst om een vrij intuïtieve analyse.⁹ Formeel kan er echter gevraagd worden: vindt er een verandering plaats? Is de keuze die gemaakt wordt functioneel voor het verloop van het verhaal? Vindt er een confrontatie tussen twee acteurs plaats?¹⁰

⁹ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 140

¹⁰ Ibid., 136-139

Hoewel dit formele criteria zijn, leveren ook deze criteria geen neutrale selectie van de gebeurtenissen op. Zo is het voor het derde criterium van belang welke subjecten/objecten uit het verhaal als acteur worden gedefinieerd. Nog problematischer is de vraag of de gebeurtenis functioneel is voor het verloop van het verhaal. Hier stuiten we op een bepaalde wijze van cirkelredenering: Het doel van de analyse van de geschiedenis is om de relaties en verbanden tussen de gebeurtenissen zichtbaar te maken.¹¹ Echter, de gebeurtenissen zelf worden deels geselecteerd op grond van hun verband met een andere gebeurtenis.

De gebeurtenissen kunnen op meerdere manieren met elkaar in verband gebracht worden. Daarom kan er slechts gesproken worden van een structuur van de geschiedenis, en niet van *de* structuur. Dit wil echter ook niet zeggen, dat het opstellen van een structuur van de geschiedenis een betekenisloze bezigheid is. Een structuur geeft een mogelijke verklaring van de gebeurtenissen zoals die in een verhaal zijn opgetekend. De opgestelde structuur van de geschiedenis veronderstelt een conceptuele structuur. Een tekst kan concepten communiceren door zijn tekstuele en contextuele gegevens. De interpretatie van de tekstuele en contextuele gegevens vormt dus de basis voor het benoemen van welke concepten een rol spelen in de perikoop. Vanuit de verschillende concepten die een rol spelen in de perikoop kan vervolgens een structuur worden opgesteld die alle gebeurtenissen met elkaar in een zinvol verband bijeen brengt.

Geschiedenis van Numeri 11:4-35

Vanuit het Hebreeuws zijn het de narrativi vormen, die de handelingen en gebeurtenissen van het verhaal beschrijven. Zij vormen vaak een reeks deelhandelingen, die kunnen worden samengevat in een hoofdhandeling. Vanuit de tekstuele analyse en structuur van hoofdstuk 1 blijkt dat de eerste functionele gebeurtenis van het verhaal gevonden wordt in het neerzitten en wenen van de Israëlieten. De hoofdlijn van het verhaal zet zich voort in het ontbranden van JHWH's toorn, de Israëlieten die de kwakkels verzamelen en de plaag die JHWH stuurt. In zijn simpelste vorm bestaat de geschiedenis uit de volgende vier gebeurtenissen:

- 1 A) Het volk zit neer en weent om vlees
- 2 B) JHWH's toorn ontbrandt
- 3 A') Het volk staat op en verzamelt kwakkels
- 4 B') JHWH slaat het volk met een plaag

Een geschiedenis is te beschouwen als een specifieke groepering van reeksen gebeurtenissen.¹² Niet alleen de geschiedenis als geheel vormt een proces, maar elke gebeurtenis vormt op zich ook een proces of een deel van een proces. Een elementaire reeks gebeurtenissen bestaat uit een virtualiteit (mogelijkheid die wel of niet vervuld kan worden), actualisering en afsluiting. Verschillende reeksen kunnen elkaar opvolgen of ingebed zijn in elkaar (oorzakelijk of als specificatie). De geschiedenis is dan een complexe verweving van meerdere elementaire reeksen.

Om de opeenvolging van gebeurtenissen te kunnen begrijpen en ze te kunnen ordenen, is de betekenis van de gebeurtenis belangrijk. Op grond van de motivatie van de gebeurtenissen kunnen gebeurtenissen goed worden ingedeeld. Deze indeling is

¹¹ Ibid., o.a. 141

¹² Ibid., 142

vooral relevant, omdat zij de meest rechtstreeks interpretatieve basis vormt.¹³ Hiervoor is de informatie die in de overige tekst bij de primaire gebeurtenis wordt gegeven belangrijk. Zo worden de eerste en laatste gebeurtenis nader uitgelegd en gemotiveerd door de verzen 4a en 34-35.

	Het verzamelde volk in het midden van hen hunkert	
1	A) Het volk zit neer en weent om vlees	kamp
2	B) JHWHs toorn ontbrandt	
	In Mozes' ogen was dat kwaad	
	Een wind van JHWH brengt kwakkels	
3	A') Het volk staat op en verzamelt kwakkels	woestijn
4	B') JHWH slaat onder het volk met een plaag	
	Het volk dat hunkerde wordt begraven	

De aanzet tot de eerste helft van het verhaal wordt gevormd door het verzamelde volk. Zij vormen de aanstichters. Door deze informatie wordt de conceptuele betekenis van gebeurtenis 1 duidelijk. Het verzamelde volk is de reden dat het volk neerzit. Het volk laat zich in haar gedrag leiden door het verzamelde volk dat in hun midden. Zij zien niet op JHWH die in hun midden woont. Doordat hun ogen niet op JHWH gericht zijn, ontbreekt hen inzicht in de zegenrijke realiteit van het leven in het kamp met JHWH in hun midden. Zij verwerpen JHWHs aanwezigheid.

De betekenis van de plaag ligt in de dood van degenen die hunkerden. Gods toorn doodt de schuldigen.¹⁴ Daarbij ligt schuld niet in het eten van vlees, of de wens naar vlees, maar in het hunkeren dat is overgenomen van het verzamelde volk. Hoewel het volk dat hunkerde mogelijk breder is dan enkel het verzamelde volk, is het – aansluitend bij het begin – allereerst deze groep mensen op wie de aandacht gevestigd was in plaats van op JHWH, die uit het midden van de Israëlieten worden weggedaan.

Zo wordt een samenhang van de gebeurtenissen duidelijk. In het kader van de woestijnreis in Numeri is JHWH degene die in het midden van het volk woont. Het volk verwerpt hem, en daarom ontbrandt zijn toorn. Gebeurtenis 1 en 2 zijn oorzakelijk met elkaar verbonden. Beide gebeurtenissen hebben een parallel aan het einde van het verhaal in gebeurtenis 3 en 4. Het hoofdverhaal kent daarmee twee elementaire reeksen die met elkaar verweven zijn. Het volk wil vlees. Deze virtualiteit kan vervuld worden of niet. De toorn van JHWH is het gevolg van de wens van het volk. Ook dit vormt een virtualiteit. Aan zijn boosheid kan voldaan worden of niet. In beide gevallen kunnen handeling 3 en 4 als actualisering van de virtualiteit worden beschouwd: het volk verzamelt vlees, JHWHs toorn uit zich in een plaag. In beide gevallen wordt de virtualiteit gerealiseerd. De toevoeging van informatie aan gebeurtenis 3 laat zien dat het JHWH is die vlees brengt. Zo wordt het verband tussen 1 en 3 nauwer. De letterlijke vraag was: wie zal ons vlees te eten geven? JHWH is degene die het vlees geeft. De afsluiting wordt beschreven in de overige tekst: het volk eet het vlees (het was nog tussen hun tanden), en als gevolg van de plaag sterft een deel van het volk.

virtualiteit I: het volk zit neer en weent om vlees

JHWHs toorn ontbrandt

virtualiteit II

actualisatie I: het volk staat op en verzamelt kwakkels

¹³ Ibid., 147

¹⁴ Vgl. H. Seebass, *Numeri*, IV/1, 49

afsluiting I:	het volk eet kwakkels / het vlees was nog tussen hun tanden	
	JHWH slaat het volk met een plaag	actualisering II
	het volk dat hunkerde wordt begraven	afsluiting II

Toch roepen deze twee simpele elementaire reeksen een vraag op. Met name wanneer de reeksen naar hun conceptuele betekenis worden geformuleerd:

virtualiteit I:	het volk verwerpt JHWH: wie zal ons vlees geven?	
	JHWHs toorn ontbrandt	virtualiteit II
actualisatie I:	het volk krijgt vlees van JHWH	
afsluiting I:	het volk eet het vlees	
	JHWH slaat het volk met een plaag	actualisering II
	JHWH heeft zijn tegenstanders gedood	afsluiting II

Het is duidelijk waarom JHWHs toorn ontbrandt. Onduidelijk is, waarom JHWH voor kwakkels zorgt, terwijl zijn toorn ontbrand is. De enige informatie die nog niet besproken is, is dat Mozes in toorn reageert op JHWHs toorn. Zijn woede wordt in het primaire verhaal beschreven (v. 10c) en in de ingebedde tekst uitgewerkt. Zo is vanaf het begin al duidelijk dat de tussenliggende ingebedde tekst een verklarende functie voor de geschiedenis gaat vervullen.

- 1 A) Het volk zit neer en weent om vlees
- 2 B) JHWHs toorn ontbrandt
- Mozes' woede en JHWHs reactie**
- 3 A') Het volk staat op en verzamelt kwakkels
- 4 B') JHWH slaat het volk met een plaag

Mozes' woede neemt zo gezien een verrassende en centrale plek in in de perikoop. Enerzijds gaat het primair om een geschiedenis waarin de confrontatie tussen JHWH en het volk centraal staat. Mozes doet niet mee. De slotzin van de eerste scène wijst er al op, dat Mozes anderzijds toch een centrale rol speelt. Het feit dat hij door het kamp loopt en het volk hoort wenen, loopt vooruit op het feit dat hij tegen JHWHs toorn in zal gaan. In het middenstuk vindt een confrontatie plaats tussen Mozes en JHWH. Wil de confrontatie tussen Mozes en JHWH functioneel zijn voor de primaire geschiedenis, dan moet de gebeurtenis een verandering te weeg brengen in de relatie tussen JHWH en het volk.

Wanneer wordt gekeken naar de tekstueel secundaire verhaallijn dan kunnen de volgende drie gebeurtenissen onderscheiden worden, die op zichzelf een afgesloten elementaire reeks vormen:

1	Mozes is boos op JHWH	virtualiteit III
2	JHWH antwoordt Mozes: 2 beloften	actualisering III
3	Mozes voert JHWHs antwoord uit: vervulling 1 belofte	afsluiting IIIa

In Mozes' gebed komt het volk veel ter sprake. Mozes stelt dat JHWH het volk 'naar het beloofde land moet dragen zoals een verpleger een zuigeling'. Het feit dat JHWH dit niet doet, het uitblijven van zijn reddende en heilrijke handelen aan het volk, doet Mozes vertwijfelen aan JHWH. Deze noodroep en klacht van Mozes omlijst het

gebed. JHWH lijkt zich dus van het volk terug te trekken. Hij wil niet langer zorgen voor het volk dat hem verwierp. Dat is hoe zijn toorn zich allereerst uit.

Voor de betekenis van Gods antwoord is de betekenis van ‘de oudsten’ en ‘de geest’ die over hen komt belangrijk. Zo stelt Gray dat JHWH geen oprecht antwoord geeft.¹⁵ Mozes impliceert immers de hulp van JHWH zelf, maar krijgt van JHWH menselijke helpers. De kern van Mozes’ verzoek is echter dat JHWH zelf het volk moet dragen. Dat omvat zowel het aspect van het ‘dragen naar het beloofde land’ als het zorgende aspect van een ‘verpleger die een zuigeling draagt’. Op beide aspecten wordt expliciet in JHWHs antwoord, dat duidelijk uit twee delen bestaat, terug gegrepen. Daarbij zijn de 70 oudsten die leiders van het volk zijn de leiders die het volk organiseren voor de reis. Het gaat om personen die reeds leider zijn. Zij ontvangen JHWHs geest, als teken waarvan zij profeteren. In deze zin wordt het menselijke leiderschap van deze 70 leiders door de geestesgave tot leiderschap namens JHWH zelf gemaakt. JHWH neemt de leiding van het volk daarmee voor zijn rekening. Door hun profeteren vormen zij een zichtbaar teken voor Mozes van de aanwezigheid van JHWH.

Wanneer opnieuw gekeken wordt naar de samenhang van de gebeurtenissen dan kan dat als volgt worden weergegeven:

1	Mozes is boos op JHWH	
	Mozes wil dat JHWH het volk naar het beloofde land draagt, zoals een verplegende een zuigeling	virtualiteit III
	a) Hij kan het volk niet van vlees voorzien	virtualiteit IIIa
	b) Hij kan de last van het volk niet alleen dragen	virtualiteit IIIb
2	JHWH geeft Mozes twee beloften	
	b’) JHWH zal 70 oudsten aanstellen	actualisering IIIb
	a’) en voor vlees zorgen	actualisering IIIa
3	Eén belofte van JHWH komt uit	
	b’’) JHWH stelt 70 oudsten aan	afsluiting IIIb

De opdracht zoals JHWH die aan Mozes geeft, komt exact uit. Mozes moet oudsten verzamelen (v. 16; Mozes verzamelt de oudsten, v. 24), JHWH zal de geest verdelen (v. 17; JHWH verdeelt de geest v. 25), zij zullen Mozes helpen in het dragen van de last van het volk (v. 17e-f; Mozes en de oudsten worden tot het kamp verzameld, v. 30a)

In het ingebedde verhaal vindt de actualisatie van de tweede belofte niet plaats. De gave van de kwakkels maakt deel uit van de primaire geschiedenis.

JHWH wil niet meer voor het volk zorgen	virtualiteit II
↓ Mozes wil dat JHWH het volk draagt	actualisatie II
↓ JHWH belooft leiders aan te stellen en vlees te geven	
↓ JHWH stelt leiders aan voor de reis naar het beloofde land	
JHWH geeft het volk vlees	afsluiting IIa

Zo vervult de ingebedde geschiedenis een belangrijke functie voor de primaire geschiedenis. Zij brengt de verandering van de actualisatie van JHWHs toorn teweeg. JHWH die niet meer voor het volk wil zorgen, wordt tegen gewerkt door Mozes. Zijn toorn wordt niet geactualiseerd, en vindt een negatieve afsluiting in de gave van de kwakkels. Dat de kwakkels een afsluiting vormen van de elementaire reeks die begon

¹⁵ G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912), 111

met 'JHWHs toorn', is duidelijk uit het feit dat JHWH zijn toorn niet geheel laat varen. Er zit nog steeds een straffend aspect in de kwakkels (vv. 18-20). Zo is het gebed van Mozes dus functioneel geweest. Zij heeft verandering teweeg gebracht in de relatie tussen JHWH en het volk. Daarmee wordt de plaag die JHWH stuurt een andere afsluiting van JHWHs toorn dan allereerst de bedoeling was. Evenals in andere situaties waarin JHWHs toorn ontbrandt, is Mozes' gebed waarin hij opstaat tegen deze toorn effectief. Dat voorkomt echter niet dat JHWH evenzogoed de schuldigen straft, zoals bijvoorbeeld aan het einde van Exodus 32, of Numeri 14 en 16.

Een derde laag ingebedde tekst vormen de twijfel van Mozes over de vleesbelofte, en de geschiedenis van Eldad en Medad waarin Mozes een laatste maal spreekt. Beide keren is Mozes in zijn woorden weer sterk gericht op het volk. Het is echter vooral opvallend hoe beide gedeelten het tegenovergestelde weergeven: In vers 21-22 ziet Mozes zichzelf temidden van het volk en maakt zich er zorgen over hoe zij vlees krijgen. In vers 29c-d spreekt hij over het volk als JHWHs volk, en wenst dat zij allen zijn geest krijgen. JHWHs woorden van vers 23c-d zijn dan realiteit geworden. De gave van vlees waar Mozes zich zorgen om maakte, is niet het proleem: 23b, JHWH is machtig genoeg, dat zal Mozes wel zien. JHWHs antwoord in vers 23c-d reikt echter verder in betekenis dan enkel dat Mozes wel zal zien of de belofte van vlees uitkomt. Mozes zal *nu zien* of het woord van JHWH *hem overkomen* zal of niet. Vervolgens volgt direct de geschiedenis van de verdeling van de geest. Dat is het woord dat Mozes overkomt. Het reikt zelfs nog verder: Het woord van JHWH is niet alleen de belofte van de kwakkels en de belofte van de geestesverdeling, het is ook de opdracht zelf (v. 13) om het volk te leiden en ervoor te zorgen.

Dat Mozes zal zien, betekent ook dat hij Gods redding zal zien. De frase is gelijk aan Exodus 6:1 (5:24). Ook in Exodus 6:1 zal in de praktijk blijken wat Gods reddende handelen is. JHWH zal iets aan Farao doen (de vele wonderen/plagen) en op die manier zal Israël uit Egypte worden verlost. Op deze manier komt Mozes tot inzicht met betrekking tot de klacht die hij oorspronkelijk geuit had (Ex. 5:22-23). Ook in Numeri 11 zal Mozes Gods reddende handelen zien en inzicht krijgen, door wat hij aan Mozes doet. Zijn geest zal verdeeld worden over 70 leiders, en zo zal Israël door JHWH naar het beloofde land worden geleid.

Het zien kwam al voor in Mozes' gebed: hij wilde zijn kwaad niet zien. Daar tegenover staat nu dat Mozes zal zien. In de verdeling van de geest, ziet Mozes uiteindelijk geen kwaad, maar goed. Dat laatste blijkt in het bijzonder uit de passage van Eldad en Medad. Daar horen we Mozes nog eenmaal spreken. Hij spreekt zich positief uit over het gebeurde. Asley zegt: "Perhaps, the experience of the shared Spirit is ever the antidote for the weary, harried, threatened leader."¹⁶ In het profeteren van de oudsten, ziet hij Gods handelen. In deze aanwezigheid van JHWH is zijn eigen klacht beantwoord. Maar, net zoals JHWH zijn toorn niet geheel heeft laten varen richting het volk, heeft hij de opdracht die hij aan Mozes in zijn toorn gaf ook niet geheel laten varen.

De geestesgave aan de oudsten verplaatst zich van rondom de tent naar het kamp. Daarmee wordt de plek van het kamp aangewezen als de plek waar JHWH ook aanwezig wil zijn of is. De oudsten als vertegenwoordigers van het volk dragen hier twee namen die uitdrukken dat zij geliefden van God zijn. JHWH is in het kamp aanwezig bij twee geliefde mensen van zijn volk. JHWH laat zien dat hij zijn volk niet in

¹⁶ T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976), 217

de steek laat. Tegelijkertijd lijkt dit Mozes tot inzicht te brengen. Het werkelijke probleem is niet dat het volk aan vlees ontbreekt, maar dat het volk aan de geest ontbreekt. Het is JHWHs volk dat in JHWHs onmiddellijke nabijheid moet leven. Elk van hen zou de geest moeten ontvangen. Toen JHWH Mozes inzicht beloofde, was dat nog een reactie op Mozes' vraag hoe JHWH voor vlees zou zorgen. Nu ziet Mozes wat het volk werkelijk nodig heeft, maar verwoordt hij tegelijkertijd hoe het volk vlees zal krijgen. Zo wordt in de scène van Eldad en Medad vooruit gelopen op de afloop van het verhaal. Ze vormt een anticipatie van de wijze waarop JHWH vlees gaat geven. JHWH zal zijn *ruach* over hen geven (over heel het kamp).

Echter, vervolgens lezen we dat de kwakkels vooral neerdalen rondom het kamp. Het kamp is de plek van de zegenrijke aanwezigheid van JHWH bij zijn geliefde volk, de woestijn is de plek van onheil. De geest van JHWH is zijn zegenrijke aanwezigheid en hulp in het kamp over zijn geliefden, maar zijn toorn over die hem ongehoorzaam zijn. Gods toorn is de keerzijde van zijn aanwezigheid (Ex. 33:3). Zo vormt de geschiedenis van Eldad en Medad (ingebed in de geschiedenis van de verdeling van de geest) tegelijkertijd een groot contrast met de afloop van de primaire geschiedenis. Het laat zien dat er een groot verschil is tussen de geest in het kamp, en het vlees dat het volk in de woestijn verzamelt. Zo fungeert het ingebedde verhaal ook als spiegelverhaal voor het primaire verhaal. Sommer, die de tekst vooral historisch-kritisch benadert, definieert de functie van de samenvoeging van de twee verschillende verhalen (kwakkels c.q. oudsten) op dergelijke wijze: "Like a set of mirrors, it encourages the reader to notice how elements of the text reflect on each other. Even more, it resembles a kaleidoscope. It is full of divergent views, so that the reader need only turn it and turn it to see that all of them are in it."¹⁷ Het is vooral de lezer die door het verhaal tot inzicht komt dat het verlangen naar vlees niet goed was, en het volk behoefte heeft aan Gods geest.

Nadat de geest in het kamp op Eldad en Medad is neergedaald vergaderen Mozes en de oudsten vergaderen zich tot het kamp / worden zij verzameld in het kamp. Juist de geestesgave aan Eldad en Medad in het kamp lijkt de aanleiding ertoe te zijn dat Mozes en de overige oudsten daar verzameld worden. In het kamp wordt de nieuwe groep leiders, die namens JHWH het volk leiden, vergaderd. Tegenover het verzamelde volk, heeft JHWH een nieuw volk verzameld, dat niet gekenmerkt wordt door hunkeren naar vlees (c.q. het volk aanzet terug te verlangen naar Egypte), maar door de geest (c.q. het volk zal leiden naar beloofde land).

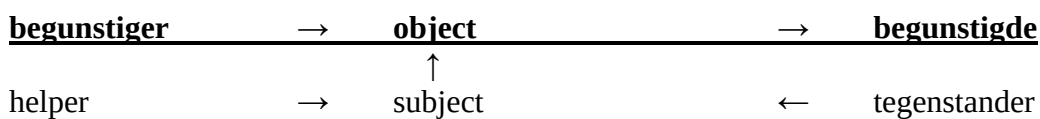
Acteurs, helpers en tegenstanders

Vanuit bovenstaande structurele en conceptuele analyse wordt duidelijk dat de primaire geschiedenis een confrontatie vormt tussen het volk en JHWH, de ingebedde een confrontatie tussen Mozes en JHWH en de derde inbedding een confrontatie tussen Mozes en JHWH ten aanzien van het volk, respectievelijk tussen Mozes en Jozua ten aanzien van de in het kamp profeterende oudsten Eldad en Medad. Er zijn dus drie hoofdacteurs die de geschiedenis vormen: JHWH, het volk en Mozes. In de confrontatie tussen Mozes en Jozua komt Jozua kort naar voren als acteur die een eigen streven heeft. Zijn rol is echter klein. De overige 'acteurs' (actanten) hebben geen zelfstandig streven in de geschiedenis: Het verzamelde volk, het manna, de oudsten, de toorn van

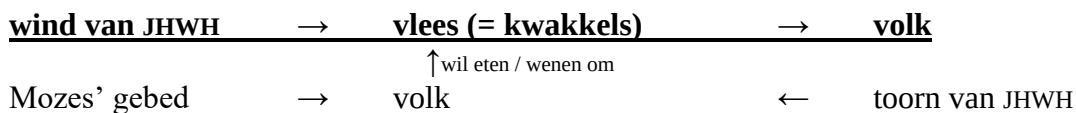
¹⁷ B. J. Sommer, 'Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 11', in: *JBL* 114, (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1999), 601-624, 624

JHWH, de woede van Mozes, de geest van JHWH, de jonge man, Eldad en Medad, de wind van JHWH, de kwakkels.

Het hierboven genoemde ‘streven’ is naar Greimas’ definitie een belangrijk kenmerk van de acteurs. Acteurs streven naar een doel, hun handelen is teleologisch.¹⁸ Overige (groepen) subjecten en objecten die in een bepaalde relatie tot dit streven staan, kunnen soms dingen (e.g. kwakkels en het manna) zijn of abstractere eigenschappen of begrippen (JHWHs toorn, Mozes’ woede). Deze kunnen niet meer ‘personen’ genoemd worden, maar spelen wel een belangrijke rol in relatie tot de structuur van de geschiedenis. Greimas spreekt daarom van ‘actanten’ in plaats van acteurs. De actanten en hun relatie tot het streven van het subject kunnen op de volgende wijze schematisch worden weergegeven:



Het streven van het volk, de eerste acteur in de perikoop, is het streven naar vlees. Zij willen vlees (v. 4g). Het volk is daarmee het subject van het streven, het vlees het object. Hetgeen uiteindelijk voor vlees zorgt, de begunstiger, is de wind van JHWH. Zij geeft vlees aan de Israëlieten, de begunstigden. In het proces dat zich in de perikoop afspeelt blijkt JHWHs toorn een tegenstander van het streven naar vlees te zijn. Mozes’ woede helpt uiteindelijk. Als antwoord op Mozes’ gebed, zorgt JHWH wel voor vlees.



Het streven van Mozes komt daarmee al direct ter sprake. Uit zijn gebed blijkt hij ernaar te streven dat JHWH zelf de zorg en leiding voor het volk op zich neemt. Als dat zou gebeuren, werkt dat zowel in zijn eigen voordeel als in het voordeel van het volk. Zowel Mozes als het volk zijn dus de begunstigden. Door Mozes’ gebed neemt JHWH uiteindelijk de zorg (kwakkels) en leiding (JHWHs geestesgave aan de oudsten) voor het volk op zich. De *ruach* van JHWH is tweemaal de begunstiger van Mozes en het volk. Deze begunstigers zijn tegelijk positieve en negatieve begunstigers: de opdracht aan Mozes wordt niet geheel ongedaan gemaakt, en de kwakkels zijn niet enkel zegen.



¹⁸ M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, 149

Het streven van JHWH wordt niet direct in de tekst weergegeven. Slechts uit de door Mozes geciteerde woorden van JHWH en zijn verworpen aanwezigheid door het volk kan worden gesteld, dat het JHWHs streven is in het midden van het volk mee te trekken naar het beloofde land (v. 13). Dit is ook het doel van JHWH zoals dat naar voren komt uit de context van Numeri en het optrekken vanaf de Sinai. Helpers van JHWH vormen het manna, waarmee hij het volk voedt en Mozes door wie hij het volk onder andere leidt. Hieruit blijkt direct, dat het streven van het volk naar vlees een tegen programma vormt dat tegen JHWH ingaat. Het gaat tegen JHWH zelf in (zij verwerpen JHWH), tegen zijn streven (dat hij in het midden is; het volk ziet niet op zijn zegenrijke nabijheid getoond in het manna, maar wil vlees) en daarmee verliest het volk zicht op het einddoel (het beloofde land; het volk ziet niet op het einddoel maar kijkt terug naar Egypte). Het wenende volk en de toorn van JHWH die daarvan het gevolg is, zijn tegenstanders van de wil van JHWH het volk naar het beloofde land te dragen. Het is door Mozes' gebed dat deze toorn van JHWH verandert van inhoud. Daardoor bevordert de toorn van JHWH uiteindelijk het streven van JHWH het volk naar het beloofde land te brengen.



JHWHs toorn zorgt er op de volgende wijze voor dat JHWH in het midden van het volk optrekt. Hij overwint al zijn tegenstanders: Het verzamelde volk dat zijn plek innam, de wenende Israëlieten en zijn eigen toorn. De kwakkels maken dat de Israëlieten weer opstaan en uit hun wenen en terugverlangen naar Egypte komen. Op het moment dat dat gebeurt, wordt het verzamelde volk uit het midden weggedaan. Door middel van de plaag wordt het hunkeren neergeslagen, en worden JHWHs tegenstanders uit het midden van het volk weggedaan. Ondertussen heeft JHWH reeds voorzien in een nieuw 'verzameld volk' dat in het midden van de Israëlieten is en hen zal doen optrekken naar het beloofde land. De grootste verandering die plaatsvindt, is de verandering van JHWHs toorn, waardoor deze uiteindelijk met oog op het hoofddoel van JHWH, de voortgang van de woestijnreis, van JHWH tot zegen voor het volk wordt. Tegen deze straffende toorn van JHWH in het laatste deel van de geschiedenis doet Mozes dan ook geen voorbede.

Het verhaal eindigt er dan ook niet mee dat het volk vlees verzamelt en eet. Daarmee vormt de vervulling van hún streven dus niet het einde van de primaire geschiedenis van de tekst. Het einde van de geschiedenis ligt in de toorn van JHWH die als een plaag onder het volk ontbrandt. Door de plaag sterven JHWHs tegenstanders en trekt het volk vervolgens weer op.

Conclusie

In deze scriptie is de vraag gesteld naar de functie van het gebed van Mozes in de perikoop van Numeri 11:4-35. Deze vraag werd opgeroepen door het op het eerste gezicht ondoorzichtige verloop van de perikoop Numeri 11:4-35. Meerdere thema's en verhalen zijn met elkaar verweven en hun samenhang is niet zondermeer duidelijk. In deze perikoop neemt het gebed van Mozes een belangrijke plaats in. Het is een heftige en radicale aanklacht van Mozes, waarin Mozes uiteindelijk zelfs stelt dat JHWH Mozes beter kan doden dan de situatie te laten zoals die nu is.

Om de functie van dit gebed te bepalen binnen de structuur van de geschiedenis van Numeri 11:4-35 is gekozen voor een synchrone benadering van de tekst. Het doel was het verloop van de gehele perikoop te analyseren om zo een *main narrative program* voor de gehele perikoop op te stellen. Vanuit het *main narrative program* kan dan de functie van het gebed van Mozes binnen dit *program* bepaald worden. Deze benadering moet gezien worden tegen de achtergrond van de aanname dat teksten met hun compositie concepten aan de lezer willen communiceren. De samenhang van deze concepten vormt het *main narrative program* van een tekst.

De basis van de synchrone analyse werd gevormd door een tekstuele analyse van de perikoop, waarin de taal zo nauwkeurig mogelijk geanalyseerd is. Grammaticale eigenaardigheden werden besproken en lexicale en narratieve verbanden geanalyseerd. De taalmethode van Talstra vormde de basis van deze *close reading* van de tekst. Zij werd aangevuld met inzichten van Bal. De tekst van Numeri 11:4-35 kent enkele tekstkritische problemen, waardoor de tekst een paar maal moest worden gewijzigd. Voor de verdere synchrone taalanalyse hebben deze wijzigingen niet heel veel gevolgen. Op grond van de tekstuele analyse werd tenslotte een tekststructuur van de tekst opgesteld. Deze analyse leverde een goede basis op voor de interpretatie van het gebed van Mozes.

De tekststructuur laat een duidelijke hoofdlijn van het verhaal zien. In het verloop van het primaire verhaal (beschreven door narrativus vormen) vervult Mozes haast geen rol. In de ingebedde tekst vervult Mozes wel een belangrijke rol. Zijn gebed vormt de oorzaak van de overige ingebedde geschiedenissen. Het verhaal als geheel laat op deze manier de belangrijke rol van Mozes zien. Mozes' gebed vormt een nadere uitwerking van de woede van Mozes, die wél in het primaire verhaal beschreven wordt in een nominale zin (v. 10c). De woede van Mozes blijkt een reactie op JHWHs toorn te zijn. Het gebed van Mozes moet dan ook primair in relatie tot deze toorn van JHWH gezien worden. De tekstuele analyse wijst erop dat Mozes JHWH in zijn gebed ter verantwoording roept. Mozes is in zijn gebed niet enkel gericht op zijn eigen situatie, maar wijst JHWH juist op het volk.

De taal- en verhaalanalyse van Numeri 11:4-35 in hoofdstuk 1 werd in hoofdstuk 2 aangevuld met een vergelijkende, primair synchrone, vergelijking. Deels is aandacht voor een diachrone benadering hier niet te vermijden, omdat de tekst van de Pentateuch nou eenmaal een samengestelde tekst is. De inzet van de analyse bleef echter primair synchroon van aard. De vergelijkende analyse plaatste de perikoop van Numeri

11:4-35 in zijn context, waardoor een aantal conclusies uit de tekstuele analyse bevestigd of ondersteund werden. De analyse vormde een ondersteunde analyse bij de tekstuele analyse in hoofdstuk 1. Het probleem bij sommige synchrone vergelijkingen blijft namelijk de dwingendheid van de conclusies die getrokken worden. Zo kan met betrekking van de vergelijking van Exodus 18 en Numeri 11 via de insteek van Carpenter een aantal ideeën met betrekking tot Numeri 11 worden opgedaan, maar zijn deze niet te bewijzen enkel door Numeri 11 als parallel van Exodus 18 te benaderen. Zoals al gezegd is in de inleiding, zou een diachrone benadering een goede onderbouwing kunnen en moeten geven van dergelijke verkregen conclusies.

Niet alle conclusies zijn zo vrijblijvend van aard. Zo is de analyse van de grote context (woestijntijd) van Numeri 11 een belangrijke achtergrond die de lezing van Numeri 11 beïnvloed en bepaalde aspecten van de perikoop naar de voorgrond haalt. Deze context van Numeri 11 binnen de woestijnreis is een belangrijk hoofdkader, dat ook voor het opstellen van het *main program* van Numeri 11 niet onbelangrijk is. Numeri 11 kan alleen gelezen worden als onderdeel van deze reis naar het beloofde land. Door onder andere vers 35 is Numeri 11 ook expliciet verankerd in deze context. Daardoor is de vergelijkende analyse op dit punt belangrijker voor de interpretatie van Numeri 11 dan bijvoorbeeld eerdere genoemde vergelijking met Exodus 18 via Carpenters insteek.

Tekstuele vergelijkingen wezen ook telkens op de thematiek van JHWHs aanwezigheid, die temidden van het volk woont. Deze thematiek blijkt een belangrijke rol in de perikoop te spelen. Het gebed van Mozes vertoont tekstueel grote overeenkomsten met Mozes' gebeden in Exodus 5 en 33. Zij wijzen op de ervaring van de afwezigheid van JHWH(s) reddende handelen. Zo wordt in het gebed van Mozes wederom het thema van JHWHs aanwezigheid centraal gesteld, zij het nu het ontbreken van deze aanwezigheid. Zo blijkt de vergelijkende analyse een zinvolle bijdrage te leveren aan de analyse van de perikoop van Numeri 11:4-35. Zij wijst op het grote kader van de woestijnreis en vult – in aanvulling op de tekstuele analyse – aan wat de betekenis van deze reis is. Vanuit dit kader en een vergelijking van de murmureringsverhalen die na de uittocht, respectievelijk na de Sinai plaatsvinden, wordt de centraliteit van JHWHs toorn in Numeri benadrukt. De analyse van de voorbede van Mozes wijst op een sterk verband tussen de rol van Mozes als voorbidder en JHWHs toorn. Ook de betekenis van de woorden van Mozes' gebed wordt verhelderd door de vergelijkende analyse.

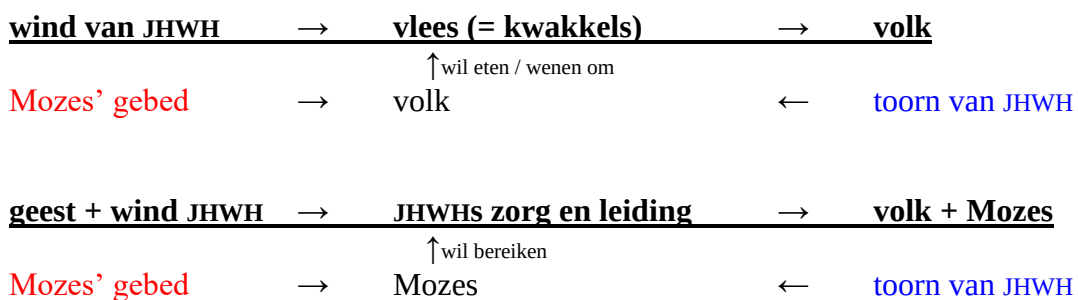
De vergelijkende analyse leidt niet tot een sluitende conclusie ten aanzien van de functie van het gebed in de perikoop van Numeri 11:4-35. Dat hoeft echter ook niet. Uiteindelijk wordt de functie van het gebed van Mozes bepaald door een structurele analyse van de geschiedenis van Numeri 11:4-35, waarbij de eigenlijke tekst van de perikoop weer centraal staat – zij het in abstractere vorm en met meer oog voor zijn conceptuele betekenis als in hoofdstuk 1. De vergelijkende analyse is belangrijk omdat zij het grote kader analyseert waarbinnen Numeri 11 gelezen moet worden. Zij biedt de achtergrond informatie die de conceptuele betekenis van tekstuele gegevens kan verduidelijken.

In het derde en laatste hoofdstuk van de scriptie is vervolgens deze analyse van de geschiedenis van Numeri 11:4-35 uitgevoerd. Zij leidde tot het volgende *main program*:

Main program Numeri 11:4-35



Counter programs



JHWHs streven om in het midden van het volk op te trekken, vormt het streven van JHWH gedurende de gehele woestijnreis. JHWHs aanwezigheid die voor het volk zorgt en het naar het beloofde land leidt, vormt het *main program* van de woestijnreis zoals de lezer vanaf het optrekken vanaf de Sinaï voor ogen wordt getekend. In Numeri 11:4-35 vormt het wenen van de Israëlieten een tegenstander van JHWHs voornemen. Hun wenen en JHWHs toorn daarover vormen de inzet van de geschiedenis van Numeri 11:4-35. De verwerping van JHWHs aanwezigheid is daarmee het *generative concept* van de perikoop. De grootste verandering in de geschiedenis vindt plaats door Mozes' gebed, waardoor de toorn van JHWH van tegenstander tot helper wordt. Uiteindelijk wordt JHWHs toorn de helper van JHWHs streven in het midden van het volk op te trekken. Het *main program* van Numeri 11:4-35 kan dan omschreven worden als: JHWHs toorn zorgt ervoor dat JHWHs streven temidden van het volk te wonen en het volk naar het beloofde land te dragen doorgang vindt. Wanneer de geschiedenis zo wordt weergegeven, wordt Mozes de held van het verhaal. Zijn gebed neemt een structureel cruciale positie in. Zo wordt een duidelijk antwoord geformuleerd op de vraag van deze scriptie. Mozes' gebed is functioneel voor het verloop van het primaire verhaal.

In dit *main program* blijft de functie van Eldad en Medad onbesproken. Dit is een ingebedde geschiedenis op het tweede niveau, die de ingebedde geschiedenis op het eerste niveau specificeert en verduidelijkt. In relatie tot het gebed van Mozes kan zij verder besproken worden (zie 3.2). Het blijkt dan dat er zich een mooie tweede verhaallijn afspeelt, waarin Mozes van inzicht verandert. Niet langer wenst hij dat JHWH het volk vlees zal geven (eerste gebed, Num. 11:13), maar hij wenst dat JHWH het volk zijn geest zal geven (Num. 11:29d). Deze verhaallijn brengt echter geen dusdanige

structurele verandering voor de primaire geschiedenis te weeg, dat zij hier in relatie tot het *main program* verder beschreven moet worden.

Literatuur

- Ahuis, F.,
Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtpropheten, (Stuttgart: Calwer Verlag, 1982)
- Ashley, T. R.,
The Book of Numbers, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976)
- Aurelius, E.,
Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, (Lund: Studentlitteratur, 1988)
- Bal, M.,
De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie, (Muiderberg: Dick Coutinho, 1978), 5^e volledig herziene druk Muiderberg 1990
- Balentine, S. E.,
‘Prayer in the Wilderness Traditions: In the Pursuit of Divine Justice’, in: *HAR* 9, (Ohio: Ohio State University, 1985), 53-74
- Bandstra, B. L.,
‘Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative: Syntactic Observations on Genesis 22 from a Discourse Perspective’, in: W. R. Bodine (ed.), *Linguistics and Biblical Hebrew*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 109-123
- Beirne, D.,
‘A Note on Numbers 11:4’, in: *Biblica* 44, (Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1963), 201-203
- Blank, S. H.,
‘The Promethean Element in Biblical Prayer’, in: *JBL* 72, (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1953)
- Blum, E.,
Studien zur Komposition des Pentateuch, (Belin/New York: Walter de Gruyter, 1990)
- Botterweck, G. J.; Ringgren, H.,
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band II, (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer, 1970)
- Brown, F.; Driver, S. R.; Briggs, C. A.,
A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, (Oxford: Clarendon Press, 1907)
- Brueggemann, W.,
‘From Hurt to Joy, From Death to Life’, in: *Interpretation* 28, (Virginia: Union Theological Seminary, 1974), 3-19, 14
- Budd, P. J.,
Numbers, WBC 5, (Waco: Word Books Publisher, 1982)
- Buis, P.,
‘Les Conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres’, in: *VT* 28, (Leiden: Brill, 1978), 257-270

- Carpenter, E.,
 ‘Exodus 18: Its Structure, Style, Motifs and Function in the Book of Exodus’, in:
 D. J. A. Clines, P. R. Davies (eds.), *A Biblical Itinerary: in Search of Method, Form and Content: Essays in Honor of George W. Coats*, JSOTsuppl. 240,
 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 91-108
- Childs, B. S.,
Exodus. A Commentary, OTL, (London: SCM Press Ltd, 1974)
- Clines, D. J. A. (ed.),
The Dictionary of Classical Hebrew, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)
- Coats, G. W.,
Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament, (Nashville: Abingdon Press, 1968)
- Coats, G. W.,
 ‘The Wilderness Itinerary’, in: *CBQ* 34, (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1972), 135-152
- Coats, G. W.,
Moses. Heroic Man, Man of God, JSOTsuppl. 57, (Worcester: Billing & Sons Ltd., 1988), 112-114
- Douglas, M.,
In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers, (New York: Oxford University Press Inc., 1993)
- Dozeman, T. B.,
 ‘Moses: Divine Servant and Israelite Hero’, in: *HAR* 8, (Ohio: Ohio State University, 1984), 45-61
- Frankel, D.,
The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore, (Leiden: Brill, 2002)
- Fritz, V.,
Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten, MTS 7, (Marburg: Marburg, 1970)
- Gesenius, W.,
Gesenius’ Hebrew Grammar, E. Kautzsch, A. E. Cowley (eds.), (Oxford: Clarendon Press, 1990)
- Gray, G. B.,
A Critical and Exegetical Commentary on Numbers, ICC, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912)
- Holladay, W. L. (ed.),
A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, (Leiden: Brill, 2000)
- Jacob, B.,
Das Buch Exodus, (Stuttgart: Calwer Verlag, 1997)
- Jobling, D.,
 ‘A Structural Analysis of Numbers 11-12’, in: *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*, JSOTsuppl. 7, (Sheffield: University of Sheffield, 1978), 26-62

- Knierim, R. P.,
The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases, (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995)
- Kohler, L.; Baumgartner, W.,
The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, rev. W. Baumgartner en J. J. Stamm, Vol. I, (Leiden/New York/Köln: Brill, 1994)
- Lee, W. W.,
Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003)
- Lettinga, J. P.,
Grammatica van het Bijbels Hebreeuws, (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000)
- Levine, B. A.,
Numbers 1-20, AB 4a, (New York: Doubleday, 1993)
- Longacre, R. E.,
 'Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement', in: W. R. Bodine (ed.), *Linguistics and Biblical Hebrew*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 177-189
- Milgrom, J.,
 'The Structures of Number: Chapters 11-12 and 13-14 and their redaction. Preliminary Groupings', in: J. Neusner (ed.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 49-61
- Noth, M.,
Das 4. Buch Mose. Numeri, ATD 7, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 3^e ongewijzigde druk Göttingen 1977
- Noth, M.,
Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1948), 2^e ongewijzigde druk Darmstadt 1960
- Olson, D. T.,
The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch, Brown Judaic Studies 71, (Chico: Scholars Press, 1985)
- Schmid, H. H.,
Der Sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1976)
- Schmidt, L.,
 'Mose, die 70 Ältesten und die Propheten in Numeri 11 und 12', in: *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch*, (New York/Berlin: Walter de Gruyter, 1998), 251-279
- Schmidt, W. H.,
Exodus, BKAT II/1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988)
- Schneider, W.,
Grammatik des Biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch, (München: Claudius, 2001)
- Seebass, H.,
Numeri, BKAT IV/1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993)
- Sommer, B. J.,
 'Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 11', in: *JBL* 114, (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1999), 601-624

- Talstra, E.,
Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament, (Kampen: Kok, 2002)
- Talstra, E.,
 ‘A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative’, in: E. J. van Wolde (ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996*, Biblical Interpretation Series 29, (Leiden: Brill, 1997), 85-118
- Talstra, E.
 ‘Workshop: Clause Types, Textual Hierarchy, Translation in Exodus 19, 20, 24’, in: E. J. van Wolde (ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996*, Biblical Interpretation Series 29, (Leiden: Brill, 1997), 119-132
- Tunyogi, A. C.,
 ‘The Rebellions of Israel’, in: *JBL* 81, (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1962), 385-390
- Van Seters, J.,
The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, (Kampen: Kok, 1994)
- Van Seters, J.,
The Pentateuch. A Social-Science Commentary, Trajectories 1, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)
- Wagenaar, J.,
 ‘Crossing the Sea of Reeds (Exod 13-14) and the Jordan (Josh 3-4). A Priestly Framework for the Wilderness Wandering’, in: M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*, (Leuven: University Press, 1996), 461-471
- Wagenaar, J.,
 ‘The Cessation of Manna. Editorial Frames for the Wilderness Wandering in Exodus 16:35 and Joshua 5:10-12’, in: *ZAW* 112, (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000), 192-209
- Weimar, P.,
Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte, Forschung zur Bibel, (Würzburg: Echter Verlag, 1973)
- Westermann, C.,
 ‘The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament’, in: *Interpretation* 28, (Virginia: Union Theological Seminary, 1974), 20-38
- Widmer, M.,
Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer. A Study of Exodus 32-34 and Numbers 13-14, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004)
- Wolff, H. W.,
Anthropologie des Alten Testaments, (München: Kaiser, 1973)