

Samenvatting: Wie zou dit volk minachten, dat zulke vrouwen telt? De reconfiguratie van Israël in Ruth, Esther en Judith

Zij stonden versteld van haar schoonheid, en door haar verbaasden ze zich over de Israëlieten, en zeiden tot elkaar: 'Wie zou dit volk minachten, dat zulke vrouwen telt?'

Judith 10:19

“... door haar verbaasden ze zich over de Israëlieten...” – dit korte citaat uit het apocriefe boek Judith nodigt een heel aantal vragen uit: over individuele en collectieve identiteit en identificatie, over gender, over onze perceptie van ‘de ander’ en van onszelf door de ogen van de ander, en tenslotte over de rol die gezaghebbende religieuze teksten bij de formatie en interactie van al deze concepten kunnen spelen.

Het citaat over Judith staat niet op zichzelf. De periode tussen de Babylonische ballingschap en het Hasmonese koninkrijk – een periode waarin Israël bezig was zichzelf (opnieuw) uit te vinden – lijkt gekenmerkt te worden door een bescheiden maar misschien niet geheel toevallige toename van vrouwelijke hoofdpersonen in de bijbelse verhalende literatuur. Deze waarneming vormt het startpunt voor mijn onderzoek, waarin ik de boeken Ruth, Esther en Judith lees als pogingen om de religieuze en etnische identiteit van Israël via een vrouwelijk lichaam te conceptualiseren en dit specifieke concept van Israël tegen afwijkende stemmen van binnen en buiten te staven. Terwijl oudere profetische teksten Israël graag als JHWH's trouweloze echtgenote, rouwende weduwe, of misbruikte maagd afschilderen, kunnen narratieve figuren zoals Ruth, Esther en Judith als subtiel andersoortige belichamingen van Israël worden gelezen. In en door hun lichamen is de gemeenschap kwetsbaar en onschendbaar, gemarginaliseerd en triomfantelijk tegelijk.

Kort samengevat heeft mijn onderzoek dus tot doel religieuze en etnische processen van identiteitsvorming in de boeken Ruth, Esther en Judith bloot te leggen, en deze processen expliciet te linken aan het gebruik van vrouwelijke hoofdpersonen als belichamingen van deze identiteit. De veronderstelde wisselwerking tussen diverse concepten (ethniciteit, religie, gender, belichaming, etc.) op het niveau van de tekst vereist een interdisciplinair conceptueel en methodologisch raamwerk, waarin inzichten uit etnologie, religiewetenschappen, en gender studies elkaar aanvullen. Een gemene deler van al deze concepten is het bepalen en soms afbreken van de grens tussen ‘ons’ en ‘de ander’. Zo wordt zichtbaar dat ook de bijbelteksten onophoudelijk bezig zijn met het trekken en overschrijden van grenzen: tussen Israël en haar religieuze of etnische ‘ander’, tussen mannen en vrouwen, en tussen de mens en haar ultieme ‘Ander’, God. Bijna altijd hebben verschuivingen binnen één aspect van identiteit repercussies voor andere aspecten. De wisselwerking tussen de verschillende aspecten is dan ook een belangrijk onderwerp binnen mijn analyse.

Een tweede gemene deler van religie, ethniciteit, en gender is hun resistentie tegen kant-en-klare definities. Toch kies ik ervoor de teksten met behulp van bestaande definities te lezen, waarbij ik laatstgenoemde echter altijd als heuristische middelen zie, die zich aan de dynamiek van de tekst

dienen aan te passen.¹ Mijn analyse van de bijbelteksten wordt gestuurd door een ruime interpretatie van deze definities, waarbij steeds de samenhang tussen aspecten van religieuze en etnische identiteit en de vrouwelijke (en soms mannelijke) hoofdfiguren centraal staat.

Dit heuristische kader wordt op het methodologisch niveau aangevuld door discoursanalyse en cognitieve taalkunde. Feministische en postkoloniale auteurs hebben pijnlijk duidelijk gemaakt dat een analyse van in en door de teksten getrokken grenzen onvolledig is zonder expliciete aandacht voor macht en ideologie. Dit inzicht ligt aan de basis van mijn keuze voor (*historische*) *discoursanalyse*, een methode die de nodige alertheid voor identiteit en macht combineert met aandacht voor de precieze vorm van de tekst en zijn oorspronkelijke achtergrond. Een tegelijk sterk en zwak punt van discoursanalyse is haar methodologische openheid. Binnen mijn analyse operationaliseer ik deze benadering daarom door middel van relevante aspecten van cognitieve linguïstiek. Beide methodes zien de tekst als afspiegeling van de wereld waarin hij is ontstaan – niet per se van concrete historische of sociale omstandigheden, maar van de conceptuele en ideologische structuren waarin een tekst überhaupt pas begrijpelijk wordt. Beide leggen ook de nadruk op het evenwicht tussen *conventie* en *innovatie*. Dit evenwicht moet bewaard blijven als een tekst zowel begrijpelijk als ook origineel wil zijn. Dit is in bijzondere mate van toepassing op metaforen en literaire symbolen, omdat hierbij een door auteur en lezer gedeeld reservoir aan betekenissen en associaties wordt verondersteld. Een relevant voorbeeld is het gebruik van vrouwelijke figuren als metaforen en symbolen voor Israël, zoals dit volgens mij bij Ruth, Esther en Judith het geval is. Hierbij wordt op twee niveaus geappelleerd aan kennis van de lezer: zij moet niet alleen op de hoogte zijn van de mogelijkheid *an sich* om Israël uit te beelden door middel van een vrouwenlichaam, maar ook de specifieke connotaties van diverse vrouwbeelden kunnen ontwaren en van betekenis voorzien.

Gaandeweg mijn analyses wordt m.b.v. dit conceptuele en methodische raamwerk zichtbaar dat Ruth, Esther en Judith een Israël belichamen dat geworteld is in traditie maar ook in staat om zichzelf staande te houden binnen een veranderende wereld. ‘Traditie’ slaat hierbij zowel op inhoudelijke aspecten van religie en etniciteit als ook op de manier waarop deze worden gecommuniceerd, namelijk aan (en soms door) de hand van vrouwelijke figuren. Vertrouwde concepten worden geciteerd maar tegelijk van een nieuwe betekenis voorzien – ‘gereconfigureerd’. Religie en etniciteit vormen twee centrale aspecten van deze voorstelling van Israëlitische identiteit, maar meer abstracte aspecten – zelfverzekerdheid, flexibiliteit en de wil om wereldse machtsstructuren uit te dagen – zijn minstens even belangrijk.

Sommige motieven worden door alle drie de verhalen gedeeld: alle drie thematiseren ze bijvoorbeeld de mogelijkheid of onmogelijkheid om tot Israël toe te treden, en alle drie maken ze gebruik van humoristische middelen om de bestaande orde te karikaturiseren, of die orde nou te maken heeft met de schijnbare superioriteit van mannen of de politieke overheersing door andere volken. Naast deze thema’s delen de teksten ook een belangrijk structureel kenmerk: ze voeren vertrouwde schemata ten tonele (de ‘vreemde vrouw’, de ‘arme weduwe’, de ‘heldhaftige krijger’, de

¹ Voor ‘religie’ baseer ik me op Barbara Hargrove, *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*, Harlan Davidson, Arlington Heights 1979, 26 en voor etniciteit op John Hutchinson & Anthony D. Smith, ‘Introduction,’ in John Hutchinson & Anthony D. Smith (eds), *Ethnicity*. Oxford University Press, Oxford 1996, 8.

‘mooie maagd’), maar brengen subtiele wijzigingen aan, doordat de belichaming van deze schemata nogal onorthodoxe prototypen ten deel valt. De ‘vreemde vrouw’ Ruth blijkt bijvoorbeeld de personificatie van Israëlitische normen en waarden te zijn, terwijl de ‘heldhaftige krijger’ Boaz gekenmerkt wordt door besluiteloosheid en een gebrek aan zelfbewustzijn. Daarnaast integreren de teksten talloze details uit het culturele geheugen van Israël: door middel van genealogieën, subtiele verwijzingen naar oudere verhalen of signaalwoorden die schijnbaar alledaagse handelingen ritualiseren krijgt de lezer de indruk dat Ruth, Esther en Judith allerm minst op zichzelf staan: hun verhalen zijn hoofdstukken binnen het grote verhaal van Israël. Daarbinnen brengen zij echter wel belangrijke nieuwe nuances aan, die soms op gespannen voet staan met het teneur van andere visies op ‘Israël’. Dit heeft er deels mee te maken dat zij afrekenen met gender-stereotypen en de soms erg exclusivistische kijk op het volk die bij andere auteurs (bijv. Ezra en Nehemia) te vinden zijn. Maar een interpretatie die de vrouwenverhalen leest als emancipatoire, inclusieve, vrede stichtende reacties op ‘mannelijk’ exclusivisme en legalisme gaat voorbij aan belangrijke kenmerken van deze teksten. Geen van de teksten introduceert een blijvende verandering in de sociale orde. Ook in Ruth, Esther en Judith is Israël het uitverkoren volk van JHWH, en ook hier wordt verbaal of fysiek afgerekend met Israël’s vijanden. Vaak gaat dit gepaard met de symbolische ontmannelijking van de vijand, die door toedoen van de Israëlitische vrouw zijn hoofd of tenminste zijn mannelijke waardigheid kwijtraakt.

Uiteindelijk kan elk verhaal worden samengevat in één centrale metafoer, die zelf weer duidelijk gelinkt is aan de vrouwelijke hoofdpersoon. In het boek Ruth wordt het ideale Israël voorgesteld als een huis – niet een ‘vadershuis’ in de traditionele, hiërarchische zin van het woord, maar een huishouden waarin vreemde vrouwen tot moeders in Israël worden, weduwen hun leven hersteld zien worden, en heldhaftige mannen hun rol als verlosser op zich nemen. Ook God zelf ondergaat een subtiele *make-over*: hij is niet langer Israël’s goddelijke krijgshoofd of jaloerse echtgenoot, maar de verlosser die haar toekomst, ook na de ballingschap, veiligstelt. Het fundament van dit alles is *hesed*, ‘trouw’, een kwaliteit met zowel religieuze als ook etnische connotaties die de Israëlieten in het verhaal van de Moabitische Ruth moeten leren. Dit betekent echter niet dat Moabieten als superieur worden afgeschilderd: Ruth kan alleen in Israël worden ingelijfd omdat haar gedrag haar al vanaf het begin als Israëlitische identificeert.

De open houding tegenover waardige buitenstaanders wordt in het geheel niet gedeeld door het boek Esther. Hier kan Israël eerder worden vergeleken met een geheim genootschap. Toegang tot dit genootschap is voorbehouden aan hen die voldoende vertrouwd zijn met Israëls narratieve tradities om deze ook in een tekst te kunnen identificeren die op het eerste gezicht weinig met Israël en haar God te maken heeft. Toch zijn er tussen de regels door talloze verwijzingen naar de God die Israël eerder uit precare situaties heeft gered. Hierdoor krijgt de wraak van de Joden op hun vijanden het karakter van een heilige oorlog van weleer, en wordt de diaspora-gemeenschap afgeschilderd als waardige erfgenaam van Israël’s tradities. Althans, van haar narratieve tradities – conventionele rituelen spelen een opmerkelijk geringe rol in het boek. Daar staat echter tegenover dat meerdere handelingen d.m.v. specifiek vocabulaire ‘geritualiseerd’ worden. Naast de wraakacties geldt dit bijv. voor de feesten waarmee de Joden hun overwinning vieren. Esther, binnen de muren van het Perzische paleis, belichaamt deze identiteit die alleen voor de echte *insider* zichtbaar wordt. De

voortdurende realiteit van diaspora en bedreiging kan niet worden verdrongen, maar Esther laat zien dat Joodse identiteit zichzelf ook onder de meest ongunstige omstandigheden kan handhaven.

Het boek Judith tenslotte maakt gebruik van twee metaforen voor Israël, gebaseerd op twee vrouwelijke figuren: Dina, de onschuldige bedreigde maagd, en Judith, de vrouwelijke heilige strijder en verlosser van haar volk. Dina belichaamt de trieste realiteit van grote delen van de geschiedenis van het volk: kwetsbaarheid en overheersing door vijandelijke machten. Judith daarentegen staat symbool voor Israël zoals het volgens de auteur zou moeten zijn: een heilig leger van JHWH, zijn erfenis, waarmee hij zijn macht aan de wereld laat zien. Dat deze macht vooral zichtbaar wordt door de hand van een vrouw heeft weinig te maken met emancipatie in de meest letterlijke zin. Het is vooral een middel om twee aspecten te onderstrepen: het eigenaardige karakter van JHWH's macht, en de volledige symbolische vernietiging van zijn vijanden, die niet eens zijn opgewassen tegen een kwetsbare weduwe.

Als complexe narratieve figuren zijn Ruth, Esther en Judith even gefragmenteerd en onzeker als het leven zelf, en toch tegelijkertijd in staat om "het toneel opnieuw in te richten voor andere mogelijke versies van verleden en toekomst."² Hun drama's en komedies spelen zich op dezelfde bühne af als de geschiedenis van Israël zoals die in andere bijbelse bronnen beschreven wordt – buiten deze bühne zijn ze zelfs grotendeels onbegrijpelijk. Maar het plot en hun rol als vrouw daarbinnen hebben subtiele wijzigingen ervaren. Zij introduceren alternatieve manieren om in relatie te treden tot de God van Israël, naast de officiële cultus en soms zelfs buiten de cultus om. Als vrouwelijke metaforen voor Israël verwijzen ze naar eerdere vrouwelijke prototypen met een metaforische lading, zoals die vaak in de profetische literatuur worden gebezigd: de vreemde vrouw, de overspelige echtgenote van JHWH, de verslagen weduwe, het maagdelijke slachtoffer van verkrachting. Stuk voor stuk krijgen deze beelden door Ruth, Esther en Judith een nieuwe invulling, waarbij afgerekend wordt met de noties van schuld en welverdiende straf. Hierdoor worden niet alleen stereotype vrouwbeelden genuanceerd, maar vooral ook een nieuwe visie op Israël vormgegeven: niet langer het volk dat door eigen schuld tot speelbal van de volkeren is geworden, maar JHWH's erfenis, die soms door goddelijke interventie en vaak door eigen vindingrijkheid de bestaande orde ondersteboven draait.

² Donna Haraway, 'Ecce Homo, Ain't' (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Posthumanist Landscape,' in Judith Butler & Joan W. Scott (eds), *Feminists Theorize the Political*. Routledge, New York 1992, 86 (mijn vertaling).