

Eetlezen als program voor een Bijbelse hermeneutiek en antropologie¹

DOROTHEA ERBELE-KÜSTER

Flarden van Schriftcitaten op verfrommeld papier in doorzichtige pilcapsules: Johanna Bresnick en Michael Cloud presenteren honderden van deze capsules in hun kunstwerk 'From Mouth to Mouth' (2006).² Bij nadere beschouwing laten zich Hebreeuwse woorden ontcijferen — volgens de beide Amerikaanse kunstenaars gaat het om stukken uit het midden van de Thora, uit Leviticus, het boek dat zij zelf het lastigst te verteren vinden. De Thoratexten zijn pillen die moeten worden geslikt. Het kunstwerk verwerkelijkt op een materieel tastbare manier het bevel uit Ezechiël 3: 'Mens, eet deze boekrol', en stemt tot glimlachende distantie. Het nu volgende citaat uit het roepingvisioen in Ezechiël 2,8-3,3 laat inderdaad zien dat taal lichamenlijk is en met het lichaam moet worden begrepen:

8 Jij, mens, luister naar wat ik je zeg en wees niet opstandig zoals het huis van opstandelingen. Doe je mond wijd open en eet wat ik je te eten geef. 9 Ik keek, en er was een hand die naar mij was uitgestrekt en een boekrol vasthield. 10 Die werd voor mijn ogen uitgerold en ze was beschreven aan de binnenkant en aan de buitenkant. Dit stond erop: klaagliederen, en gezucht en gesteun. 3,1 De stem zei tegen mij: Mens, eet op wat je wordt voorgehouden; eet deze rol op en ga naar het huis Israël en spreek. 2 Ik opende mijn mond en kreeg de boekrol te eten, 3 en

1 'S'appropriier l'écriture équivaut à incarner, au sens strict du mot, le langage. C'est-à-dire à donner corps à la Langue divine en l'absorbant dans le corps humain, en l'introjectant dans la chair. L'écriture dans la Bible s'avale et se mange.' (J. KRISTEVA, *Le langage cet inconnue: Une initiation à la linguistique*, Paris 1981, 103.)

2 Cf. D. BELASCO, *Reinventing Ritual: Contem-*

porary Art and Design for Jewish Life, New Haven 2009; <www.thejewishmuseum.org/core/uploaded/media/reinv_ritual/reinv-gallery.html> (voor het laatst geraadpleegd op 22 maart 2010); D. ERBELE-KÜSTER, 'Reinventing Ritual', *Tà katoptrizómēna: Das Magazin für Kunst / Kultur / Theologie / Ästhetik*, 63, op <www.theomag.de/63/dek2.htm>.

de stem zei: Mens, vul je maag en je buik met deze rol, die ik je geef. Ik at de rol op en in mijn mond werd ze zo zoet als honing.³

Met het lichaam lezen: niet de ogen, maar de mond en de buik moeten door het geschrevene worden verzadigd. Het geschrift wordt voedsel. Het woord wordt ingenomen, opgegeten, ingeslikt, opgenomen en verteerd; het wordt volkomen één met de mens. De aangehaalde tekst uit Ezechiël beoogt lezen als eten: 'eetlezen'.⁴

Is Ezechiël te beschouwen als een lichaamskunstenaar (*body-artist*) en het opeten van een boekrol als performance? Het lijkt inderdaad op een van de vele symbolische handelingen die karakteristiek zijn voor profeten.⁵ Toch is deze oproep heel specifiek: zij maakt onderdeel uit van een visioen. De lezers vormen het publiek. Vorm en inhoud van de opdracht zijn zelf op hun beurt onderdeel van de symbolische handeling. Ezechiël wordt gedwongen om het woord lichamelijk te ervaren. Drie keer wordt hij opgeroepen de boekrol op te eten. Er wordt zelfs een causatieve werkwoordsvorm gebruikt (vers 2): God gaf hem te eten. De mens kan de grens niet trekken. Zijn lichaam ondergaat de handeling. Doordat de geschreven woorden worden opgenomen in het lichaam ontstaat een lijfelijke taal, een lichaamstaal.

Het citaat uit Ezechiël is dus gekozen vanwege het programmatische en zintuiglijke karakter van de relatie tussen Schrift, taal en lichaam. Deze heeft twee dimensies die met elkaar verbonden zijn: taal wordt lichamelijk beleefd en taal vormt het lichaam.⁶ De taal, de manier waarop over het lichaam gesproken wordt, verandert het lichaam.

In een eerste stap (A) zal ik deze oproep uit Ez 3 volgen en proberen enkele stukken uit Ezechiël te 'verteren'. Centrale vragen hierbij zijn: wat voor een boek wordt ons met Ezechiël aangereikt? Hoe normeert taal in dit boek het lichaam? Wat voor soort lichaamstaal komen we er tegen? In een tweede stap (B) werk ik uit wat dat zou kunnen betekenen voor het ontwikkelen van een hermeneutiek en antropologie in genderperspectief.

3 De citaten van de teksten uit de Bijbel zijn, tenzij anders vermeld wordt, vertalingen van de auteur. Verder is gebruikgemaakt van de Willibrordvertaling, Katholieke Bijbelstichting, 's-Hertogenbosch 1995 en De Nieuwe Bijbelvertaling (NBV), Nederlands Bijbelgenootschap, Haarlem 2004.

4 Terwijl Remco Campert met zijn essay *Eetlezen* (1987) een iets ander verschijnsel beoogde ('het lezen tijdens het eten'), toont de term helder de nauwe samenhang met en combinatie van lezen en eten aan, die ook in dit artikel wordt beschreven. Volgens Ez 3 vallen lezen en eten letterlijk samen.

5 Zie E. DAVIS, *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Bible and Literature Series, 21), Sheffield 1989, 70: 'Prophets in Israel were known for backing up their word with their bodies (e.g. 1Kgs 22.11; 2Kgs 13.14-19; Isa. 8.1-4; 20.24; Jer. 27.2; 28.20-22; 32.6-15)'.

6 Jürgen Ebach verwoordt deze wisselwerking zo: de profeet moet de tekst in zijn lichaam opnemen en tegelijkertijd belichaamt hij de tekst met een woordspel. Zie: 'Ezekiel isst ein Buch: Ezekiel ist ein Buch', in: J. EBACH, "Iss dieses Buch!" (Theologische Reden, 8), Wittingen 2008, 11-24.

Eetlezen van Ezechiël

De rol uit Ez 3 is op de voor- en achterkant beschreven. Dit gebruik van een papyrusrol, dat in Egypte vanaf de twaalfde dynastie bekend is, loopt door tot de hellenistische tijd.⁷ De situatie in de Babylonische ballingschap vanaf 593 tot 539 v. Chr. wordt gekenmerkt door een toename van schriftelijke oorkonden. Schriftprofetie is aan het ontstaan. Daarop is deze profetische handeling in Ezechiël een reactie. De tekst uit Ezechiël verwijst naar dit proces, naar zijn eigen tekstualiteit en is in die zin metatekstueel. Ez 3 lijkt op een tegenbeweging, tegen het ontstaan van schriftelijke profetische teksten, maar het visioen laat de relatie tussen het geschreven en het gesproken woord zien, om het nauwe verband tussen tekst en uitleg, tussen schriftelijke en mondelinge woorden te beklemtonen.⁸ Het geschreven woord wordt in de open mond van de mens gelegd en wordt daarmee mondeling. Het gesproken en het geschreven woord zijn met elkaar verbonden. De explicatie van de tekst ligt in de applicatie. Een tekst uit-leggen, betekent deze iemand in de mond leggen.

We kennen de precieze inhoud van de boekrol niet, hoewel deze drievoudig wordt omschreven met een toenemend dramatisch effect. Ten eerste wordt de inhoud met een grammaticaal ongebruikelijke vorm als 'klaagliederen' omschreven.⁹ Ten tweede wordt dat wat op de rol staat als 'gekreun' beschreven, een term die is afgeleid van een werkwoord dat ook voor het koeren van duiven (zie Jesaja 8,14; 59,11) of het grommen van leeuwen (Jesaja 31,4) kan worden gebruikt. Het is een geluid waaruit verlangen en pijn spreekt. Ten derde wordt het geschrevene samengevat met een heel korte uitroep van pijn: in het Hebreeuws *hi*. De inhoud daarvan laat zich niet nader expliciteren, het kan als het ware niet korter en scherper. In deze van pijn doortrokken uitroep *hi* worden alle klachten samengebald. Dit Hebreeuwse woord, dat slechts op deze plek gebruikt wordt, laat zich niet vertalen. Het hoeft ook niet vertaald te worden en is door iedereen te begrijpen, zoals blijkt uit de manier waarop het in andere talen wordt weergegeven: *uei* (Septuaginta/Grieks), *vae* (Vulgata/Latijn), *woe* (Engels), *Weh* (Duits), *wee* (Nederlands), *hélas!* (Frans). De klank en de betekenis vallen samen.

7 Zie M. HARAN, 'Book Scrolls in Pre-Exilic Times', *Journal for Jewish Studies* 33 (1982) 171.

8 Zie: D.M. CARR, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005, 132v., 149, die met Susan Niditch van 'oral-written interface' (4) spreekt om een pure tegenstelling te vermijden. Zie voor de wisselwerking tussen mondeling en schriftelijk woord ook s. SCHORCH, 'Die christliche Bibel und die konservierende Philologie der

Samaritaner', *Evangelische Theologie* 63 (2003) 24-33.

9 Zie W. ZIMMERLI, *Klagelieder 1-24* (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1969, 10. R. POSER, 'Das Gericht geht durch den Magen: Die verschlungene Schriftrulle (Ez 2,8b-3,3) und andere Essensszenarien im Ezechiëlbuch', in: *Essen und Trinken in der Bibel*, Hg. M. Geiger et al., Gütersloh 2009, 116-130, spreekt over 'Un-Wörter' (120v.).

De enige manier om de aanklagende woorden te verteren, is door deze op te eten.¹⁰ En als gevolg daarvan ondergaan de woorden een transformatie. In de mond wordt de Schriftrol meteen als honing beleefd. Op het moment dat de taal lichamenlijk opgenomen wordt, verandert zij: het bittere wordt zoet. Het boek moet opgegeten worden om lichaam te worden en het lichaam is geschreven, dat wil zeggen: door de taal beschreven en genormeerd. Hoe zich dat voltrekt bij het eetlezen van Ezechiël, een boek rijk aan lichaamstaal, zal in het vervolg belicht worden.

1

HET VROUWELIJKE LICHAAM

Het valt op dat het lichaam in Ezechiël zowel in de symbolische handelingen (Ez 4,12; 5,1-4,12) als ook in klaagliederen een belangrijke rol speelt (Ez 6). Wanneer het geslacht van het lichaam van belang is, is het vrouwelijk. Ik zal mij daarom concentreren op het ontvouwen van de discursieve praktijk van het vrouwelijk lichaam, en wel vanuit genderperspectief. In de teksten in de Hebreeuwse Bijbel functioneert het vrouwelijke lichaam als symbool voor de gemeenschap en voor sociaal-religieuze voorstellingen.¹¹ In Ezechiël dient het vrouwelijk lichaam ter verbeelding van het onheil over Juda en de schuld van het volk (zie de hoofdstukken 16, 19 en 23). In Ez 23 wordt de onrechtvaardigheid van de Israëlieten geschilderd aan de hand van twee vrouwen die vreemdgaan. Hiermee wordt in de diasporaliteratuur het lichaam van vrouwen misbruikt om het sociale, religieuze en politieke gedrag van vooral mannen aan de kaak te stellen. Daarnaast wordt op vier verschillende plekken verwezen naar het vrouwelijk lichaam tijdens de menstruatie (Ez 7, 18, 22, 36). Ik beperk mij hierna tot deze teksten, het begrip menstruatie, en de manier waarop het vrouwelijk lichaam in de teksten door taal gevormd wordt.

In Ez 36,17, dat in het kader staat van heilsaankondigingen na de verwoesting van Jeruzalem in 587 v. Chr., wordt in een terugblik het huis Israël vergeleken met een vrouw tijdens haar menstruatie:

Mens, toen het huis Israël nog in hun land woonden, hebben ze dat door hun manier van leven onrein gemaakt; ik zag hoe hun manier van leven even onrein was als een vrouw tijdens haar menstruatie.

¹⁰ Over de samenhang van eten en herkennen, zie F. CRÜSEMANN, 'Essen und Erkennen (Gen 2f): Essen als Akt der Verinnerlichung von Normen und Fähigkeiten in der hebräischen Bibel', in: *Essen und Trinken in der Bibel*, Hg. M. Geiger et al., Gütersloh 2009, 85-100.

¹¹ De achtergrond vormt de cultuurantropologische visie van Mary Douglas dat het lichaam als microkosmos dient, als een afspiegeling van de macrokosmos. Zie: M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

Is het mogelijk zoiets te ‘slikken’? Om dat te begrijpen moet herlezen en herkauwd worden. In deze tekst wordt ‘menstruatie’ tot een woord dat de besmette toestand van het land van herkomst beschrijft. Dat roept vragen op. Wat zit er achter het gebruik van het begrip menstruatie als een metafoor voor al wat verwerpelijk is? Wat is de verhouding van Schrift, taal en lichaam in dit begrip? Anders gezegd: ‘Vraagt de tekst van vrouwen om op een andere manier deel te nemen aan de betekenisgeving van de metaforen?’¹²

Het Hebreeuwse woord *niddah*, dat in Ez 36 voor menstruatie (‘ongesteld’, NBV 2004 en ‘menstruatiebloed’, Willibrordvertaling) staat, is een vakterm die in het derde boek van de Thora, Leviticus, de cultische toestand omschrijft die door menstruatie veroorzaakt wordt. Hoe is dit begrip dan te vertalen? In het woordenboek van Gesenius/Buhl vindt men onder *niddah* de grondbetekenis ‘Abscheuliches Unreines’.¹³ Vervolgens wordt het opgedeeld in ‘1. Unreinigkeit des weiblichen Blutflusses’, waaronder ook het eerder geciteerde vers uit Ez 36 vermeld wordt, en ‘2. Unreinheit überhaupt’. Zo worden de verschillende betekenissen met elkaar vermengd: de fysiologische beschrijving van de vloeijing en een oordeel over deze vloeijing vallen samen.

In de nu volgende analyse van een aantal teksten zullen drie verschillende dimensies van het begrip worden belicht en zal de ontwikkeling van een neutraal cultisch begrip tot een polemisch afgrenzend begrip zichtbaar worden gemaakt. Het Hebreeuwse woord *niddah* zal in deze analyse meestal onvertaald worden gelaten totdat een beter inzicht in het begrip is verkregen. Later zal overigens blijken dat het moeilijk vertaald kan worden.

2

NIDDAH (MENSTRUATIE) ALS CULTISCH BEGRIIP

Om het gebruik van het woord *niddah* in Ezechiël te verstaan, moet men de cultische tekst die eraan ten grondslag ligt verteren. In Leviticus 15 worden de geslachtelijke vloeijingen van de man en de vrouw aan de orde gesteld. In dit hoofdstuk wordt het Hebreeuwse woord *niddah* negen keer genoemd — in de Hebreeuwse Bijbel in totaal 27 keer. Lv 15,19 is de basistekst voor *niddah* als een begrip dat de toestand tijdens de menstruatie beschrijft. Het gebruik van *niddah* op andere plaatsen veronderstelt deze omschrijving in Lv 15:

¹² F. VAN DIJK-HEMMES, ‘De vrouw als metafoor in profetische beeldspraak: Een analyse van Ezechiël 23’, in: *De dubbele stem van haar verlangen: Teksten van Fokkelen Dijk-Hemmes* (Verzameld en ingeleid door J. Bekkenkamp

en F. Dröes), Zoetermeer 1995, 178-186, vooral 179.

¹³ Zie W. GESENIUS/F. BUHL, *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Berlin 1958¹⁷, 487.

Een vrouw, wanneer zij een vloeïing heeft, en zij verliest bloed uit haar lichaam (geslachtsdeel): zeven dagen is zij in haar *niddah* en iedereen die haar aanraakt is tot de avond cultisch onrein.

De formulering ‘zij verliest bloed’ verwijst naar de fysiologie. De periode van *niddah* kent een specifieke duur: zeven dagen, hoewel de duur van het bloedverlies korter kan zijn. *Niddah* is in Lv 11-15 dan ook eerder te lezen als een vakterm voor de cultische situatie die veroorzaakt wordt door de menstruatie en die zeven dagen duurt. In onze moderne tijd kennen we deze gedachte niet. Dit heeft consequenties voor de vertaling van *niddah*. Want, als *niddah* met maandvloeïing of menstruatie vertaald wordt, dan wordt dit begrip vooral medisch geduid, als het fysiologische verschijnsel van een maandelijke bloeding. *Niddah* is echter volgens Leviticus 15 de tijdelijke toestand van buitengesloten zijn van het heilige ten gevolge van de menstruatie.

Dit gezegd hebbend, kom ik terug op de vraag waarop de vermenging van de begrippen onreinheid en afschuwelijkheid met menstruatie in Ez 36,17 berust, en belicht nu het gebruik van *niddah* in dit Bijbelboek.

3

NIDDAH (MENSTRUATIE) ALS SOCIAAL-RELIGIEUS BEGRIP

In de context van een rechtscatalogus voor de ballingen — lees: mannelijke ballingen — wordt in Ez 18 een parallel getrokken tussen de seksuele omgang met de vrouw van de naaste en seksueel contact met een menstruerende vrouw (zie ook Lv 18,19):

5 Stel, iemand is rechtvaardig. Hij is mij trouw en doet het goede. 6 Aan de offermaaltijden op de bergen neemt hij niet deel en hij vereert de afgoden van het volk van Israël niet; hij onteert de vrouw van een ander niet, hij maakt haar niet onrein, en met een vrouw die ongesteld is heeft hij geen gemeenschap; 7 hij buit niemand uit, geeft de schuldenaar zijn onderpand terug en besteelt niemand. Hij deelt zijn brood met al wie honger heeft, wie naakt is geeft hij kleren. (NBV 2004)

De nevenschikking van de vrouw van een ander met een ongestelde vrouw roept verwondering op. Wat hebben deze twee vrouwen gemeenschappelijk? Binnen de patriarchale maatschappij ‘behoort’ de menstruerende vrouw evenals de vrouw van de naaste aan een ander en er rust een taboe op deze vrouwen. Op gelijke wijze wordt het in het requisitoir in Ez 22,10 geformuleerd: ‘Onder jullie hebben ze de schaamte van hun vader blootgesteld en misbruiken ze menstruerende vrouwen’. In deze tekst is de menstruerende vrouw óók aanwezig, maar nu niet binnen een cultische context zoals in Lv 15, maar binnen een ethisch vraagstuk.

In een nadere beschouwing van de teksten in Ez 18 en 22 wordt duidelijk dat er geen sprake is van een negatieve visie op de vrouw tijdens haar menstruatie; integendeel, in Ez 22 ontvangt zij bescherming tegen een niet legitieme greep naar haar. Er wordt een werkwoord gebruikt dat een gewelddadig seksueel contact uitdrukt. Terwijl Lv 15 slechts dient tot bescherming van het heiligdom en van de andere mensen die door contact onrein kunnen worden, behoren in de teksten in Ezechiël moraal en cultus bij elkaar. De profeet Ezechiël, die uit een priesterlijk geslacht stamt, ontleent taalgebruik en ideeën aan het zogenoemde priesterlijke boek Leviticus en verwerkt deze in zijn eigen theologie. Het vraagstuk van de seksuele contacten wordt in Ez 18 zo tot een kwestie van rechtvaardigheid. Door de invoeging van het cultische begrip in juridische, respectievelijk morele contexten wordt dit begrip getransformeerd, met als gevolg dat het een polemisch begrip wordt.

4

NIDDAH (MENSTRUATIE) ALS POLEMISCH BEGRIJF

In teksten zoals Ez 7,19v. en de hierboven aangehaalde tekst uit Ez 36,17 (zie ook Ezra 9,10v. en 2 Kronieken 29,5) wordt *niddah* gebruikt om via de taal een onderscheid te maken in religieus, cultureel en etnisch opzicht en dit te bevestigen. In Ez 7,19-20 staat *niddah* als begrip voor de vrouw tijdens haar menstruatie in de context van gruweldaden en onreinheden en het wordt in de Nieuwe Bijbelvertaling van 2004 met 'slijk' vertaald en in de Willibrordvertaling met 'afschuw' en 'gruwel' geassocieerd:

19 Hun zilver gooien ze op straat, hun goud ligt in het slijk [*niddah*],
als de toorn van de EEUWIGE hen treft, kan goud noch zilver hen redden.
Hun maag blijft leeg, de honger blijft hen kwellen,
goud en zilver brachten hen ten val. (NBV 2004)

20 Hun sieraden waren immers hun trots.
Ze hebben er hun gruwelbeelden van gemaakt, die misbaksels van ze.
Daarom zal ik zorgen dat ze ervan gruwen [*niddah*]. (Willibrordvertaling)

Niddah wordt een aanduiding voor dat wat zich buiten het eigen systeem bevindt. Volgens het eerder aangehaalde vers uit hoofdstuk 36 is de catastrofe van de ballingschap uiteindelijk terug te voeren op religieuze en culturele 'verontreinigingen'. De amorele toestand van het land wordt met de toestand van een vrouw tijdens haar maandelijks bloeding vergeleken. Menstruerende vrouwen worden in één adem genoemd met onreinheid, en een land dat een hard oordeel waardig is, wordt begrepen als een menstruerende vrouw. En wel zó dat onreinheid een vrouwelijk begrip wordt of dat onreinheid met vrouwen geassocieerd wordt.

Terwijl *niddah* in de reinheidsbepalingen in Leviticus uitsluitend diende als cultisch begrip om de grenzen van de heiligheid van het heiligdom aan te geven, krijgt het hier in Ezechiël een etnische en religieuze dimensie. Het woord voor menstruatie wordt in overdrachtelijke, polemische zin gebruikt om verschillen te markeren. Het fungeert blijkbaar op verschillende niveaus als een symboolsysteem waarmee grenzen getrokken worden. Volgens Ezechiël 36 en 7,19 is het heilige land verontreinigd. Het cultische taalgebruik uit Leviticus is nog te herkennen, ook al is het getransformeerd in het kader van een sociaal-religieus symboolsysteem.

Enkele passages over het vrouwelijk lichaam uit het boek Ezechiël zijn 'herkauwd'. Dat geeft nader inzicht in de culturele en talige bepaaldheid van het lichaam. Deze dubbele relatie van lichaam en taal is niet altijd eenvoudig te begrijpen in het eetlezen van Ezechiël. Onze vraag was: Als lezen lichamenlijk is, wat gebeurt er dan bij het opeten van de taalrijke beschrijvingen van het vrouwelijke lichaam? Het verandert, ja ontregelt soms het lichaam. De deconstructie van het discours hielp om te verteren. In het tweede deel zal ik nu ontvouwen wat eetlezen als programma verandert voor het besef van het lichaam en het leesproces. De lichamenlijkheid van het lezen en de talige bepaaldheid van het lichaam hebben dus effect op de hermeneutiek en de antropologie.

B

Uitdagingen voor een hermeneutiek en antropologie in genderperspectief

Draait het om het boek of om het lichaam? Zijn niet het jodendom en het christendom beide religies van het boek, dus met belangstelling voor de Schrift(en) en de uitleg ervan? Of zijn Joden en Jodinnen 'People of the Body'?¹⁴ Met dit laatste wordt vooral aan reinheidswetten rond het eten, de menstruatie en de besnijdenis gerefereerd. In dit artikel formuleer ik een synthese van deze twee visies: taal is lichamenlijk en de taal (het boek en de uitleg ervan) vormt het lichaam.

1

TAAL, LICHAAM EN PRAKTIJK

In de besproken teksten uit Ezechiël is het vrouwelijk lichaam een symbool voor de gemeenschap, voor de sociaal-religieuze voorstellingen die weer door de rituelen en de reinheidsbepalingen uit Leviticus gevormd worden.

¹⁴ Zie *The People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, ed. H. Eilberg-Schwartz, New York 1992.

Dit brengt me bij de vraag: ‘Hoe moeten we de geritualiseerde herhaling precies begrijpen waardoor die normen niet alleen gendereffecten voortbrengen en bestendigen, maar ook de materialiteit van sekse?’¹⁵

Het taalgebruik heeft invloed op onze concepties van het lichaam. Het onderzoek rond het Hebreeuwse begrip *niddah* heeft verhelderd dat de visie op het lichaam door de taal gevormd wordt en daarmee ook het lichaam zelf. De waarneming van de fysiologie en de constructie van het symboolsysteem zijn met elkaar verweven: bloedverlies wordt aangehaald, maar onafhankelijk van de werkelijke lengte ervan duurt de *niddah* volgens Lv 15 zeven dagen.

De bepalingen rond de *niddah* worden op uiteenlopende manieren beleefd en ervaren. Vooral de gang naar het reinigingsbad, de *miqveh*, wordt bijvoorbeeld als een positieve bron ervaren voor de identiteitsbepaling van Joodse vrouwen die naar Israël geëmigreerd zijn,¹⁶ of van vrouwen binnen orthodoxe Joodse kringen in Antwerpen.¹⁷ Maar de wetten uit Leviticus worden slechts door een gedeelte van de Joodse vrouwen als geldig beschouwd. Niettemin blijkt er een discussie heropend te zijn rond de bouw van *miqvaot* (reinigingsbaden) in de Verenigde Staten en Europa,¹⁸ hetgeen aantoont dat ook in liberale kringen binnen het Jodendom de regels rond de menstruatie (*niddah*) geherwaardeerd worden.

De receptiegeschiedenis van het Bijbelse begrip voor menstruatie produceert dus voorstellingen die de subjectwording van vrouwen (en mannen) beïnvloeden tot op de dag van vandaag; ook van vrouwen binnen het Jodendom en christendom die de regels rond de *niddah*/menstruatie niet in acht nemen.¹⁹ Zo is het taboe dat veel vrouwen rond menstruatie beleven, het uitgangspunt van het kunstproject ‘Wasted’ van de Japanse kunstenares en concertpianiste Tomoko Mukaiyaama.²⁰ Mukaiyaama probeert de taboesfeer rond menstruatie te doorbreken. Bezoeksters mogen een jurk meenemen en deze dan tijdens de menstruatie dragen. In het vervolg zullen de vrouwen dan hun ervaringen in deze tijd beschrijven. Daardoor worden alledaagse ervaringen van vrouwen tijdens de menstruatie bespreekbaar en in de openbare ruimte van de kunstwereld getoond.

De vraag die bij het lezen van Ez 36 opkwam, was: wat gebeurt er met het vrouwelijk lichaam wanneer het met het amorele land vergeleken wordt?

15 J. BUTLER, *Genderturbulentie* (Samenstelling/inleiding A. Halsema/M. Wilmink), Amsterdam 2000, 96.

16 Zie R. WASSERFALL, ‘Menstruation and Identity: The Meaning of Niddah for Moroccan Women Immigrants to Israel’, in: *The People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, ed. H. Eilberg-Schwartz, New York 1992, 309-327.

17 Zie C. LONGMAN, ‘Joodse menstruatieriten: Symbool van vrouwenonderdrukking of vrou-

welijke identiteit?’, *Tijdschrift voor Seksuologie* 26 (2002) 146-152.

18 K. ZEZIMA, ‘A Place for a Ritual Cleansing of All Jews’, *The New York Times* (Religion Journal), 3 juli 2004, 1-2.

19 Zie *Wholly Woman — Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, ed. K. De Troyer et al., Harrisburg etc. 2003.

20 Cf. <www.wasted.nl> (laatst geraadpleegd op 23 augustus 2010).

Het lijkt erop dat de taal het land en de vrouwen besmet. In Ez 36 wordt menstruatie als het ware als scheldwoord gebruikt en onreinheid wordt een vrouwelijk begrip.²¹ Daarmee wordt in de diasporaliteratuur het vrouwelijk lichaam tot een instrument voor religieuze en cultische afgrenzing.

Deze analyse van het discours over het lichaam maakt ons ook attent op ons hedendaags taalgebruik. Woorden kunnen besmetten en verdoezelen. Het Rotterdamse initiatief ‘Mythe ontkracht’ heeft als doel de taalhandelingen rond het zogenoemde maagdenvlies te onthullen en te doorbreken.²² Het begrip ‘maagdenvlies’ suggereert dat aan de anatomie van de vrouw te zien zou zijn of zij seks heeft gehad of niet, hetgeen een mythe is. De analyse van de lichaamstaal in genderperspectief kan zulke patronen onthullen en ontkrachten.

2

EETLEZEN ALS PROGRAM VOOR EEN BIJBELSE ANTROPOLOGIE²³

De inzichten uit de analyse van de hierboven behandelde teksten kunnen op hun beurt van belang zijn voor een Bijbelse antropologie die gefundeerd is op ‘lezen als eten’. Een nauw verband tussen lezen, het opnemen van de woorden en zelfbesef, leggen naast Ez 3 ook de Psalmen: ‘Een antropologie van het lezen van de Psalmen praat lichamelijk over God. Zij is geworteld in de esthetiek van God, zoals Ps 17,15 het verwoordt: “bij het wakker worden zal ik verzadigd worden aan uw beeld”’.²⁴ In beide teksten staat het verzadigen van de mens, waardoor het lichaam getransformeerd wordt, centraal: in Ps 17 door het aanschouwen van Gods gelaat en in Ez 3 door de woorden die God aanreikt. In de trant van Ez 3 wordt ‘eetlezen’ beoogd waardoor de mens en zijn/haar lichaam getransformeerd wordt.

In Ez 18 en 22 wordt het vrouwelijk lichaam beschermd tegen commercialisering en seksualisering. Het is immers de bedoeling dat het lichaam — zowel het mannelijke als het vrouwelijke — op God en Gods heiligheid betrokken wordt. Hoewel heiliging (de schending ervan) de basis van Ez 36 vormt, staat deze tekst daar tegenover door zijn visie op het (vrouwelijke) lichaam. Het herlezen van Ez 36 in genderperspectief heeft laten zien hoe het overdrachtelijke gebruik van cultische taal het vrouwelijke lichaam in-

²¹ ‘Besmettelijke woorden’ is ontleend aan de titel van het boek over de manier hoe wij over AIDS praten van B. WEINGART, *Ansteckende Wörter: Repräsentationen von AIDS*, Frankfurt-M. 2002.

²² Zie: <www.mytheontkracht.nl> (laatst geraadpleegd op 17 augustus 2010).

²³ Zie: D. ERBELE-KÜSTER, *Körper und Geschlecht: Studien zur Anthropologie von Leviti-*

cus 12 und 15 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 121) Neukirchen-Vluyn 2008.

²⁴ Zie: D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 87) Neukirchen-Vluyn 2001, 187.

strumentaliseert, en niet slechts het land afschildert als onrein, maar ook de vrouw. Antropologische beschouwingen vanuit een genderperspectief, zoals in dit artikel uitgewerkt, kunnen aantonen hoe de praktijken en de taal het besef van het lichaam beïnvloeden. Het gaat om het ontvouwen van de discoursgechiedenis. Deze geeft dan weer aanleiding om woordenboeken en gangbare vertalingen te herzien, aangezien lichaam, taal en geslacht met elkaar zijn verweven. Kortom, deze analyse van het discours kan oude patronen onthullen en tot een nieuwe kijk op het vrouwelijk lichaam (tijdens de menstruatie) leiden.

Het boek Ezechiël zelf wordt gekenmerkt door tegengestelde visies op het (vrouwelijke) lichaam. Ez 3 aan de ene kant en Ez 22 aan de andere kant verwerken op twee verschillende, elkaar aanvullende manieren lijfelijke ervaringen van geweld, leed en pijn onder de bezetting en belegering van Jeruzalem en van de gedeporteerden.²⁵ Taal en lichaam zijn in beide gevallen op elkaar betrokken: in Ez 22 worden de oorlogsmisdaden jegens vrouwen en mannen onder woorden gebracht, en in Ez 3 wordt de klacht in het lichaam opgenomen, ingeslikt en getransformeerd. De lichaamstaal waarborgt op deze manier de herinnering aan onrecht én Gods gerechtigheid. Cruciaal is dat in het eetlezen de lichamelijke van het lezen op het problematische gebruik van de taal van het (vrouwelijke) lichaam betrokken blijft.

3

EETLEZEN ALS PROGRAM VOOR BIJBELSE HERMENEUTIEK²⁶

Met Ez 3 is een begin gemaakt met de manier waarop openbaring in de toekomst gebeurt: als een tekst, als woorden die men moet belichamen.²⁷ Teksten, tradities moeten opgeschreven worden zodat ze geciteerd kunnen worden volgens Dt 31,29; 32,44-46 en Ez 3. Hoe langer men bezig is met de tekst, des te zwaarder ligt deze op de maag. Terwijl Jeremia (Jr 15,16) naar Gods woorden verlangt en deze als vreugde beleeft, voel je bij Ezechiël de achterkant van de woorden aan. Een hand pakt Ezechiël en reikt hem een dubbelzijdig geschrift aan. Hij komt aan het woord,²⁸ zou je denken. Maar aan het eind beschikt hij over geen enkel woord. Iets verder lezen we dat

25 Cf. D.L. SMITH-CHRISTOPHER, *A Biblical Theology of Exile* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis 2002, 75-104, die Ezechiël en Klaagliederen leest tegen de achtergrond van traumatische ervaringen van vluchtelingen. Hij maakt gebruik van 'Refugee Studies'. Een exegese van het boek moet volgens hem de historische, sociale en mentale situatie van ballingen erbij betrekken.

26 Zie D. ERBELE-KÜSTER, 'Lesen/Leser I. Alttestamentlich', in: *Lexikon der Bibelhermeneutik*, Hg. O. Wischmeyer, Berlin 2009, 352-353.

27 Cf. DAVIS, *Swallowing the Scroll*, 51: 'It comes to Ezekiel already as a text'.

28 Zie E.R. JONKER, *Aan het Woord komen: Hoe gemeenteleden van 17 jaar en ouder in gesprek raken met de Bijbel*, Zoetermeer 1999².

Ezechiël stom moet blijven.²⁹ De hand heeft hem de woorden in de mond gelegd, maar zijn tong kleeft aan zijn gehemelte vast (Ez 3,26). Hij lijkt verdoofd (Ez 3,15).³⁰ Het lichaam dat de woorden heeft opgenomen, kan deze niet weer loslaten.

Juist deze weerbarstige dubbelzijdigheid en openheid van Bijbelse teksten is aantrekkelijk. Ik ben filo-loog, tekstliefhebber. Liefde gaat door de maag. Ik ga daarom even door met eten en bladeren in de Schrift en lees:

Toen sprak de stem die ik uit de hemel gehoord had, opnieuw tot mij en zei: 'Ga, neem het geopende boek dat ligt in de hand van de engel die op de zee en op het land staat.' En ik ging naar de engel en vroeg hem mij het boekje te geven. Hij zei: 'Neem het en eet het op. Het zal bitter zijn in uw buik, maar in uw mond zoet als honing.' En ik nam het boekje uit de hand van de engel en at het op. Het smaakte in mijn mond zoet als honing, maar toen ik het had doorgeslikt, werd het bitter in mijn buik. (Willibrordvertaling)

In deze tekst uit Openbaring 10,8-10 worden formuleringen en gedachten uit Ez 3 aangehaald. Binnen een situatie van crisis in de vroegchristelijke gemeente, waarin de toekomst donker lijkt, en vanwege de onmogelijkheid om de situatie goed onder woorden te brengen, grijpt dit boek terug op bekende woorden. De schrijver vertaalt Ezechiël naar zijn context toe. Hoewel het boek bij Ezechiël als zoet in de mond beleefd wordt, ontsteken de woorden bij het lezen in Openbaring een vuur in de maag (zoals in Jr 4,19 of in Jr 5,14 in de mond). Al binnen de Bijbelse teksten vindt een eerste uitleg plaats. Ezechiël gaat terug op zowel Leviticus als Jeremia, Openbaring herleest dan weer Jeremia en Ezechiël. Uitleg voltrekt zich als een intertekstueel gebeuren en als contextualisatie.

Besluit: Vertalen als lichamelijke contextualisering

Met Ezechiël 3 gesproken, is het eten van de Schrift, dat wil zeggen de bijdrage van de lezer en de lezeres bij het opnemen van de Schrift, constitutief. Het geslacht, de etnische en de sociale context spelen daarbij een rol. Het gaat erom de situatie van de tekst en van de lezers op elkaar te betrekken. Deze receptie begint met het vertalen. Of juist: dat is vertalen. Proberen wij de vreemde concepties van het lichaam naar voren te laten komen in onze

²⁹ S.T. KAMINOWSKI, *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study of the Book of Ezekiel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 368) Sheffield 2003, 67-70, interpreteert de passiviteit van Ezechiël op

deze en andere plaatsen als een gedwongen overname van een vrouwelijke rol ('gender-reversal').

³⁰ Zie POSER, 'Das Gericht geht durch den Magen', 120v.

vertalingen, of zetten we het over naar onze cultuur en taal? We beschikken in het Nederlands niet over een term voor de cultische toestand die veroorzaakt wordt door de menstruatie zoals in het Hebreeuws. Hoe moeten we het begrip *niddah* dan vertalen? Soms is een omslachtige vertaling met 'de cultische toestand die veroorzaakt is door de menstruatie' of 'de afgrenzing in cultisch opzicht' noodzakelijk. Ook voor de schrijvers van de Septuaginta was het begrip *niddah* al onbekend. In de meeste Griekse vertalingen wordt *niddah* weergegeven met *afedros* — een term die uit de antieke medische literatuur afkomstig is. Deze vertaling was dus een contextualisering die rekening hield met de Griekse cultuur.

'De Schrift wordt geschreven',³¹ zo luidt de titel van een recente hermeneutiek van het Oude Testament. Slechts op het eerste gezicht lijkt dit in tegenstelling met de uitspraak dat de Schrift opgegeten wordt. De Schrift ondergaat verandering — is 'woord in beweging'. 'De Schrift wordt geschreven' betekent dat een tekst door elke vertaling, door elk werkstuk, door elke preek groeit. Vertalers zijn bemiddelaars tussen culturen, talen en gemeenschappen. Dit inzicht in vertalen als contextualisering heb ik te danken aan de interculturele theologie en exegese.³² Als vertalen een intercultureel proces is, waar beide culturen en talen tot hun recht komen, worden gerechtigheid en gastvriendschap gerealiseerd.³³ In het vertalen ontstaat iets nieuws, een nieuwe taal, een derde ruimte die wij kunnen betreden.³⁴ In het proces van vertalen, kunnen wij ons laten beïnvloeden door het vreemde. Vertalen voltrekt zich rond de telkens nieuwe ontmoeting (en) in de vertaalhandeling zelf. De Nederlandse taal staat open voor woorden uit andere talen, zoals uit de taal van de profeten of uit het Jiddisch (*mesjogge*), uit het Duits (*arbeid*) en uit het Frans (*visioen*). In het eigen werk — en taal — wordt het werk van anderen opgenomen.

Vertalen is gastvriendschap ervaren — wederzijds. Wij kunnen iets vreemds in ons opnemen. Paul Ricoeur benoemt het als gastvriendschap van de taal.³⁵ Ik ga in de vreemde taal wonen en tegelijkertijd herberg ik de vreemde taal in mijn woning. Deze gastvriendschap sluit invasie en letsel uit, maar voltrekt zich in het ontvangen. Eetlezen van Bijbelse teksten wordt gekenmerkt door ambiguïteit. De lichamelijke van het lezen maakt juist sommige beschrijvingen van het vrouwelijke lichaam moeilijk te verteren.

31 Zie: C. HOUTMAN, *De Schrift wordt geschreven: Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006.

32 Om precies te zijn aan mijn dialoog- en levenspartner Volker Küster, zie bijvoorbeeld: V. KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.

33 Zie D. ERBELE-KÜSTER, 'Ungerechte (biblische) Texte und gerechte Sprache: Überlegungen zur Hermeneutik des Übersetzens',

Annali di studi religiosi 6 (2005) 357-370.

34 G. STEINER, *After Babel: Aspects of Language & Translation*, Oxford 1998, 333, beschrijft dit als 'Creative dislocation towards an interlingual inherently unstable mid-speech'.

35 P. RICOEUR, *Sur la Traduction*, Paris 2004, 20: 'Hospitalité langagière donc, ou le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger'.

Volgens Ez 3 zullen de woorden in het lichaam opgenomen worden, getransformeerd worden en tegelijkertijd het lichaam transformeren. Bijbelse teksten blijken, zoals het kunstwerk 'From Mouth to Mouth' het suggereert, bittere pillen en/of helend medicijn te zijn.³⁶

SUMMARY

Dorothea Erbele-Küster, Reading as Eating: A Model for Biblical Hermeneutics and Anthropology

'Eat this scroll' — This quote from Ezekiel invites the reader to absorb the Scripture into one's body. It envisions reading as eating. As the entire passage in Ezekiel 2:8-3:3 shows, language is physical, and has to be understood with the body. This article focuses on some specific parts of the book of Ezekiel in which the body plays a prominent role, especially the female body. Answers will be sought to the questions: What kind of book are we asked to eat, along with Ezekiel? And, how does language transform our bodies? The background of the investigation is the cultural anthropological work by Mary Douglas, who states that in many societies, the (female) body functions as a symbol for that society's norms and values. Ezekiel (mis)uses the female body to depict the disaster and misbehaviour of Israel. In four chapters in particular, the female body during menstruation symbolizes the awful and sinful situation of the land (Ez 7; 18; 22 and 36). First I describe how the female body is designated through language in these passages. In a second step I discuss the implications for anthropology and hermeneutics. In line with Ezekiel 3, reading as eating seems to be a program for a biblical anthropology and biblical hermeneutics.

DOROTHEA ERBELE-KÜSTER, geboren te Sindelfingen, Duitsland, is hoogleraar Oude Testament aan de Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid in Brussel (België) en docent Oude Testament aan de Protestantse Theologische Universiteit, locatie Kampen. Recentste publicaties van haar hand zijn: *Körper und Geschlecht: Studien zur Anthropologie von Lev 12 und 15* (Neukirchen-Vluyn 2008); 'Gender and Cult: "Pure" and "Impure" as Gender-relevant Categories', in: *Torah: The Bible and the Women*, 1 (Atlanta 2011); 'Narrativität', <www.bibelwissenschaft.de/wibilex>. Haar adres is: Colijn de Nolestraat 6, 8266 DX Kampen; e-mail: erbelekuster@protestafac.ac.be.

³⁶ Het artikel is gebaseerd op de rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Oude Testament aan de Facultas Theologiae Bruxellensis op 27 januari 2008.