

Dorothea Erbele-Küster
**Stemmen gesmoord door oorlog en geweld –
Jefta's dochter aan het woord (Rechters 11:29-40)**

Die Schwachsinnige

Du stiegst auf einen Berg aus Sand
Hilfloses Wandern zu Ihm!
Und glittest hinab; dein Zeichen verschwand.
Für dich stritten die Cherubim.

(Nelly Sachs, *Fahrt ins Staublose*,
Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988, 39)

'Ik heb het nodig dat je je ons voorstelt, anders zouden we niet echt bestaan', zo lezen wij in het boek van Azar Nafisi, *Reading Lolita in Tehran*.¹ De Iraanse schrijfster stelt dat het nodig is dat de lezer/lezeres in gedachten het verzet meebeleeft van de vrouwelijke studenten in Iran. Ook zijzelf lezen, ondanks de tirannie van de politiek en de uitsluiting van de universiteit, in geheime bijeenkomsten verboden boeken – westerse literatuur. Het lezen van fictie heeft kracht – dat beweren zelfs de fanatieke tegenstanders.

Is deze stelling ook van toepassing op het verhaal van de naamloze dochter in Rechters 11:29-40, die als gevolg van een gelofte van haar vader geofferd wordt? Welke lezers heeft dit verhaal nodig, dat volgens Phyllis Trible een *text of terror* is?² Ik zal de stem van deze dochter opnieuw laten horen, omdat de ervaringen van misdaad niet vergeten mogen worden. In haar stem klinkt ook weerstand. Een stem die niet instemt met de wil van de vader. Een stem die het onrecht aanklaagt in het verzoek om, ondanks de macht van haar vader over haar leven, ruimte te krijgen voor haarzelf, met de andere vrouwen. Zij verwoordt subtiele kritiek, doordat zij vraagt, tenminste twee maanden over haar lichaam en haar verlangen te mogen beschikken.

Het verhaal is gesitueerd in een patriarchale maatschappij, waar geweld aan de orde van de dag is. De Gileadiet Jefta wordt in Rechters

¹ Zie Azar Nafisi, *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*, London, I.B. Tauris, 2003, 6: '...I need you, the reader, to imagine us, for we won't really exist if you don't. Against the tyranny of time and politics, imagine us the way we sometimes didn't dare to imagine ourselves...'

² Zie Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narrative*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, vooral 93-116 (in de Nederlandse vertaling: *Verhalen van verschrikking: Een literair-feministische lezing van bijbelse verhalen*, Kampen, Kok, 1986, 105-128).

11:1 geïntroduceerd als een strijdbare, dappere en vermogende man. Hoewel hij een 'outlaw' is omdat hij buitenechtelijk verwekt is (noteer echter: zijn moeder blijft naamloos!), is hij de held van het verhaal. Jefta probeert in eerste instantie met zijn tegenstanders te onderhandelen, maar als dit niet lukt, vertrouwt hij op zijn leger. Het stuk dat over de tocht tegen de Ammonieten en zijn dochter gaat, begint met de zinsnede dat de geest van God op hem lag (v29). Het lijkt erop dat deze opmerking zijn handelen rechtvaardigt. Desondanks blijkt dat deze 'held' niet op de goddelijke macht vertrouwt maar een 'goede' afloop probeert af te dwingen middels een gelofte. Het eerste wat hem tegemoetkomt bij zijn thuiskomst na een overwinning zal hij als brandoffer aan God afstaan (v30).

In de maatschappij van Jefta trekken mannen ten oorlog en verwelkomen vrouwen de strijders met gezang wanneer zij terugkomen (zie 1 Sam 18:7). Vaders hebben macht over hun dochters en in het boek Rechters misbruiken zij deze (zie Rechters 15:6; 19; 21).

Luisteren naar de gesmoorde³ stem van Jefta's dochter

Tijdens het lezen van Rechters 11 stuit je op de neutrale opzet en de nuchtere manier van vertellen.⁴ Geven de 'open plekken' (*Leerstellen*)⁵ in de verhaal aanleiding tot legitimatie van het geweld,⁶ of impliceren ze dat het een tragische gebeurtenis is?⁷ Een tragische gebeurtenis kun je omschrijven als een voorval dat eindigt in een catastrofe waarbij de handelende personen speelbal van vreemde machten worden en met onoplosbare ambiguïteiten worstelen. Het gevaar van deze uitleg is dat het

³ Deze uitdrukking dank ik aan Peter Tomson.

⁴ Cees Houtman, 'Die Bewertung eines Menschenopfers. Die Geschichte von Jefta und seiner Tochter in früher Auslegung', *Biblische Notizen* 117 (2003) [59-70] 61 onderstreept '(den) neutralen Charakter'. Zie ook Michaela Bauks: "'Sakrale Sprache" und "heilige Worte": die Erzählung von Jephthas Tochter (Ri 11,29-40) ein "text of terror"?", *Annali di studi religiosi* 6 (2005) 417-428.

⁵ Zie voor dit begrip uit de literatuurwetenschap en de toepassing op de exegese Dorothea Erbele-Küster, *Lesen als Akt des Betens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, (WMANT 21) Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001.

⁶ Christiane Karrer-Grube, 'Grenz-Überschreitung. Zum Körperkonzept in der Erzählung über Jephthas Tochter', in: *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (red.) Stuttgart, Kohlhammer, 2003, [94-121] 98 beklemtoont dat door de *Leerstellen* in de tekst het theologische en ethische oordeel bij de lezers ligt. Zie ook Houtman *ibid.* (n. 4) 61.

⁷ Zie Cheryl J. Exum, 'The Tragic Vision and Biblical Narrative: The Case of Jephthah', in idem (red.), *Signs and Wonders*, (Semeia Studies) (zonder plaats) 1989, 59-83.

geweld wordt verdoezeld en daarmee gebagatelliseerd. Toch verzetten zowel de stem van Jefta's dochter als de afsluitende opmerking van de verteller zich tegen Jefta's zienswijze (v40), en dit bekrachtigt de herinnering aan het geweld en de dochter.

Binnen het patriarchale perspectief van het Jefta-verhaal als geheel (Rechters 11-12) valt op dat in het gedeelte 11:23-40 een concentratie van vrouwelijke figuren en stemmen voorkomt.⁸ De dochter onderwerpt zich niet geheel aan de autoriteit van haar vader: zij oefent impliciet kritiek door te beklemtonen dat hij het was die de gelofte gedaan heeft (v36). Ook al kan de dochter de gelofte niet ongedaan maken en de afloop niet veranderen, dit neemt niet weg dat zij haar stem verheft.

Twee keer verheft de naamloze dochter in de bijbelse tekst haar stem tegen haar vader: een eerste keer in v36 en in v37 opnieuw. Het lijkt alsof zij twee tegenstrijdige stemmen heeft. De eerste stem zegt in v36:⁹

En zij zei (voor het eerst) tegen hem:

Mijn vader, je hebt tegenover de EEUWIGE je mond wijd open gedaan.

Nadat de EEUWIGE je wraak geschonken heeft tegenover je vijanden, de Ammonieten, moet je met mij doen zoals je gezegd hebt.

En de naamloze dochter begint een tweede keer in v37:

En zij zei tegen haar vader:

Deze dingen zullen aan mij gedaan worden:

Geef mij nog twee volle maanden tijd!

Ik zal gaan, ik daal langs de bergen af,¹⁰

en ik zal treuren over mijn jeugd dat ik nooit iemands vrouw zal zijn,¹¹
ik met mijn vriendinnen.

Zou men uit de tweevoudige inleiding 'en zij zei' een redactiekritische conclusie kunnen trekken, namelijk dat v36 en v37 van verschillende hand zijn?¹² Dit niet alleen vanwege de inhoud en de strekking van de verschillende betogingen, maar ook omdat naast de dubbele inleidingen 'en zij zei', de zinsnede in v37 gepreciseerd wordt door 'tegen haar

⁸ Zie: Renate Jost, *Gender, Sexualität und die Macht in der Anthropologie des Richterbuches*, (BWANT 4) Stuttgart, Kohlhammer, 2006, 166 stelt dat dit onderdeel vanuit een vrouwelijke perspectief geschreven is.

⁹ Vertaling van de auteur.

¹⁰ Deze vorm van het Hebreeuwse werkwoord *ird* (af dalen) – een perfectum in aansluiting op een imperatief en tussen imperfecta – roept zowel syntactisch als inhoudelijk vragen op.

¹¹ Zie de discussie over het Hebreeuwse begrip *betulah* in de exegetische literatuur samenvattend bij Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 187v.

¹² Ook in Gen 16 worden boodschappen van de engel van de EEUWIGE aan Hagar drie keer expliciet ingeleid met 'en de bode zei', zie Dorothea Erbele-Küster, 'Unge-rechte (biblische) Texte und gerechte Sprache. Überlegungen zur Hermeneutik des Übersetzens', in: *Annali di studi religiosi* 6 (2005) [357-370] 363.

vader', wat geheel overbodig is voor het verstaan. Maar synchroon gelezen ontvangen beide stemmen van de dochter hierdoor nadruk.

Wat gaat Jefta's dochter doen in de twee maanden waarin ze zich terugtrekt met haar vriendinnen? Er wordt genoemd dat ze 'langs de bergen zal afdalen'. Als men, tegen de achtergrond van Ex 19:18.20, deze formulering opvat als een begrip uit de theofaniebeschrijving,¹³ worden de dingen op hun kop gezet. De vrouw neemt dan de rol van God uit Ex 19 over: 'af dalen' en 'zich laten zien'. Het lijkt alsof de dochter met haar afdalen op/van de berg ondanks de afwezigheid van God probeert God naar beneden te halen, om God tijd te geven om in te grijpen, zoals in Gen 22.

In het gedicht van Nelly Sachs dat als motto boven dit artikel staat probeert de 'Krankzinnige' op een berg zand te klimmen om Hem te bereiken: 'Hilfloses Wandern zu Ihm! / Und glittest hinab, dein Zeichen verschwand.' Haar 'teken' is verdwenen, maar doordat haar zoektocht door de bergen verwoord wordt, hebben we het gedachtenis aan haar nog. Dat is het teken dat blijft. Aan het eind van het gedicht staat de hoop: 'Für dich stritten die Cherubim.'

Om de stem van Jefta's dochter te beluisteren, kies ik in wat volgt in plaats van het traditionele genre van analytische tekstuitleg een literair stijlmiddel: de directe fictieve rede.¹⁴ In deze grensoverschrijding ontstaat een nieuwe ruimte:¹⁵

Vader, je probeert jezelf als slachtoffer neer te zetten. Je probeert jouw schuld, je verantwoordelijkheid af te schuiven op mij, op je dochter. Terwijl jij het bent: jij hebt je mond wijd geopend, zoals je zelf zegt. Jij hebt die onzinnige belofte gedaan, niet ik. Wat dacht je eigenlijk? Wie zou naar buiten komen? Een onrein dier dat je toch niet mag offeren? Of het dierbaarste wat je thuis hebt: je enige dochter?! Je wist toch dat wij vrouwen de mensen die uit de strijd terugkeren zingend en dansend verwelkomen!

Ik zie alleen tranen om jezelf – dat jij als dappere man je dochter moet offeren! Waar zijn de tranen om mij? En om al die andere doden, die in de strijd vielen?

Maar het is sowieso onzin! De geest van God lag op je, waarom heb je dan niet op de geestkracht vertrouwd? Waarom was die belofte nodig? En ik snap

¹³ Aldus de stelling van Thomas Römer, 'La Fille de Jephté entre Jérusalem et Athènes. Réflexions a partir d'une triple intertextualité en Juges 11', in Daniel Marguerat – Adrian Curtis (red.), *Intertextualités*, Genève 2000, [30-42] 41.

¹⁴ Zie in Cornelis Houtman / Klaas Spronk, *Jefta und seine Tochter: Rezeptions-geschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, (Altes Testament und Moderne 21) Münster / New York, Lit-Verlag, 2007 het overzicht over de feministische uitleg en de receptie van het verhaal in de (moderne) literatuur.

¹⁵ Deze stem van Jefta's dochter werd voor het eerst gehoord op een gemeentevening op 7 Nov 2007 in de Graanmarktkerk te Brussel als reactie op een uitleg van Richters 11 door ds Steven Fuite.

überhaupt niet waarom jullie de strijd begonnen zijn tegen de Ammonieten. En ik begrijp ook niet hoe God zich in zoiets laat meeslepen. God is het die je wraak gegeven heeft over de zonen van Ammon. Terwijl dat in strijd is met de visie dat gerechtigheid en vrede de uitkomst is van heerschappij voeren.¹⁶ Stop maar met je poging jezelf neer te zetten als degene die deze tragedie overkomt. Je wilde leider zijn: Je hebt voor een leiderschap gekozen dat verovering inhoudt. Je betreft zelfs God erbij.

Ik vraag nu voor het eerst om een eigen ruimte: twee maanden slechts voor mij en mijn vriendinnen. De maagdelijkheid, mijn lichaam was bestemd voor een man, maar nu wordt het een deugd voor mijzelf. Ik zal nooit een man kennen.¹⁷ Ik vraag om twee maanden zelfbeschikking. En jij vader, wat doe jij in deze twee maanden? Neem je afstand van deze onzinnige belofte? Is dat niet voldoende tijd om te erkennen dat het volkomen onzin is – dat je achter deze gruweldaad schuil zou gaan? Ben je te laf om je belofte aan te vechten bij God? Je hebt twee maanden om in jouw geloofstraditie te herkennen, dat God geen God van geweld is en dat men zich vrijkopen kan van beloftes.¹⁸ Tijd om je te herinneren dat een God die Abram op de proef gesteld heeft, ingrijpt en het onzinnige, het offer van een eigen kind, verhindert.

Is de dochter (slacht-)offer?

Het is intrigerend: Jesta's dochter is offer, meer nog: slachtoffer, en tegelijkertijd stemt zij in zekere mate met de dader in (*Mittäterin*). Offer in de letterlijke zin, omdat zij op de altaar geofferd wordt. Maar wat houdt het Hebreeuwse woord *olah* in, dat wij vaak vertalen met 'brandoffer'? Het Hebreeuws kent geen woord voor offer. Het Nederlandse woord 'offer' roept de betekenis op van slachtoffer. Het Oude Testament gebruikt in plaats van 'offer' twee omschrijvende begrippen: 'nadering' tot God (Lev 1:2) en 'gave' aan God (Gen 4:3). In het offer wordt aan God teruggegeven wat mensen van hem ontvangen hebben. Het offer is een kostbare gift, onder andere omdat dieren die als voedsel dienen, gedood moeten worden en omdat in deze handeling de gewone orde doorbroken wordt. Het brandoffer is het gebruikelijkste offer. De naam maakt duidelijk dat het gehele dier verbrand wordt en in rook opgaat. Het Hebreeuwse woord *olah* betekent: dat wat 'opstijgt'.

Is de dochter in bepaald opzicht ook dader omdat zij zich in haar eerste reactie op de vader niet verzet tegen zijn gelofte? – Maar in de

¹⁶ Zie bv. Ps 72; Ps 85.

¹⁷ Zie Jost *ibid.* (n. 8) 187. Zij onderstreept dat deze formulering normaal gesproken voor een man gebruikt wordt of vanuit een mannelijk perspectief gezegd wordt. Maar in Ri 11:39 lezen we dat de dochter/vrouw met geen man seksueel contact zal hebben. Dit kan begrepen worden als een vorm van zelfbeschikking over haar seksualiteit.

¹⁸ Zie Lev 27; vrijkoop als oplossing had reeds Targum Jonatan bedacht (zie de discussie in Houtman/Spronk *ibid.* (n. 14) 36v.

twee maanden binnen de vrouwenkring wordt het perspectief van de dader doorbroken.

Met betrekking tot Jefta's dochter krijgen wij als lezers het offer zelf niet te zien. De tekst laat dit bewust open. Deze *Leerstelle* geeft voor sommige exegeten aanleiding om te beweren dat de dochter niet geofferd wordt maar gespaard blijft.¹⁹ In ieder geval is in dit verhaal het gruwelijkste beeld niet overgeleverd. Het offer van de dochter (zie ook Gen 19; en Recht 19) wordt niet beschreven, het is een *non-event*.²⁰ Dat neemt niet weg dat de gevende, in dit geval de vader, macht heeft over de gave, in dit geval de eigen dochter. De dochter is daarom niet zo zeer offer (*sacrifice*) dan eerder slachtoffer (*victim*). Maar wij als lezers en hoorders van deze tekst moeten haar niet zien opstijgen. Of toch? Vreselijke beelden uit de Middeleeuwen en de Tweede Wereldoorlog komen in mij op.

*Gedenken zonder nieuw geweld*²¹

Jefta's dochter wordt zelf – als men letterlijk vertaalt – tot een vaste traditie (v39). De dochter die aan de dood is overgegeven, de vrouw zonder nakomelingen wiens naam we niet eens weten, wordt tot een blijvende gedachtenis. Volgens de tekst wordt het opnieuw horen van de stem van Jefta's dochter tot een vaste regel.

Iedere jaar tot op de dag van vandaag komen de dochters samen om deze dochter te gedenken, lezen we aan het eind van de tekst in Rechters 11 (v40). Wat zouden de jonge meisjes precies doen? Vier dagen lang Jefta's dochter 'bezigen' (zie Rechters 5:11)? Of, zoals de Septuagintavertaling het al specifiek toelicht, 'beklagen'? De filologie laat dus open om wat voor soort herinnering het gaat.

Vier dagen gedenken van mensen die geweld ondergaan (hebben). Een vrome wens, zo lijkt het op het eerste gezicht, omdat we niks weten over zo'n traditie. Maar desondanks heeft deze droom zich in het verhaal vastgezet en wordt hij bij elke herlezing opgeroepen.

¹⁹ Zie de discussie en argumenten bij David Marcus, *Jephthah and his vow*, Texas, Texas Tech Press, 1986, 50-52.

²⁰ Zo Anne Michele Tapp, 'An Ideology of Expendability: Virgin Daughter Sacrifice in Genesis 19.1-11, Judges 11.30-39 and 19.22-26', in: Mieke Bal (ed.), *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, (JSOT SS 81) Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, 157-174, 158.

²¹ Zie Dorothea Erbele-Küster, 'Leg het geweld bloot. Over de omgang met geweld in bijbelse teksten en beelden', in: Janet Dijk (red.), *Hard of helend? God en geweld in de bijbel en nu*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2007, 23-30.

Hoe kunnen wij de naamloze dochter gedenken zonder haar als slachtoffer te verheffen? De vraag is: wat bewaren de vrouwen in hun herinnering? Wat is het doel van zo'n ritueel: het luisteren naar het onrecht dat geschied is – of het verheerlijken van een dochter die zich schikt in haar lot, het onrecht? Een vertaling in een taal die recht doet²² probeert dit laatste te voorkomen, zonder de herinnering aan de naamloze vrouw op te geven.²³ In die zin heeft Mieke Bal de naamloze vrouw een naam gegeven door haar niet steeds opnieuw door de tekst onrecht te doen. Zij noemt de vrouw wie zij is Jefta's dochter, in het Hebreeuws, *Jephthah's 'bat'* of gewoon 'Bat'.²⁴

De Zuid-Afrikaanse schrijfster Antjie Krog (geboren 1952) geeft Jef-ta's dochter ook een stem. Zij koos voor haar eerste gedichtbundel uit 1970 de titel *Dogter van Jefta*.²⁵ Het lijkt alsof de toen achttienjarige auteur haar stem met de stem van Jefta's dochter liet versmelten. De naamloze dochter ontvangt een naam in Antjie Krog. En andersom geldt ook: Het literaire-autobiografische 'ik' kan spreken omdat Jefta's dochter er is. De bundel opent met het gelijknamige gedicht waarin een vrouwelijke ik-stem God aanroept als 'Here by Abel Keramim / Here by Mispa in Giled / Here God van Jefta,' en aan Hem haar lichaam overhandigt ('hier is my liggaam!'). Haar taal is schraal, heftig en poëtisch tegelijk.

Wat meer dan drie decennia later in de gedichten van Krog ook een belangrijke rol zal spelen, het vrouwelijk lichaam, komt hier al aan de orde.²⁶ In *Dogter van Jefta* is het het lichaam van een jonge vrouw met 'twee bloeiende druppels', en in *Lijfkreet* het lichaam van een vrouw in de menopauze. Het gedicht is vol toespelingen op bijbelse teksten, b.v. het Hooglied. Het is noodzakelijk, lichamelijk te leven, beweert de auteur jaren later: 'Ik/heb een lichaam, dus ik ben' en het lichaam is 'mijn enige volmacht om/ de aarde lief te hebben'.²⁷ Toch overhandigt het vrouwelijke ik in Krog's eerste gedicht haar jonge lichaam, haar handen die 'sterk en gewillig soos my hart' zijn, aan de 'Here God van Jefta'. Ondanks de dood en het geweld die niet benoemd worden blijft de hoop dat er leven zal zijn. Het maagdelijke, jonge vrouwenlichaam zal

²² Zie Dorothea Erbele-Küster, 'Een taal die recht doet: toelichting bij een nieuwe Duitse bijbelvertaling', *De Stem van het boek* 2007/1, 1-3.

²³ Zie J. Cheryl Exum, 'Das Buch der Richter. Verschlüsselte Botschaften für Frauen', in Luise Schotroff / Marie-Theres Wacker (ed.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1999², [90-103] 97.

²⁴ Zie Mieke Bal, 'Toward a Feminist Philology', in Bal *ibid.* (n. 20) [211-231] 212.

²⁵ Antjie Krog, *Dogter van Jefta*, Kaapstad/Pretoria, Human en Rousseau, 1970.

²⁶ Antjie Krog, *Lijfkreet. Gedichten*, Amsterdam, Podium, 2006.

²⁷ Krog, *Lijfkreet*, 144.

toch nog vruchtbaar zijn dankzij de Geest. Hoe moeten we het gedicht lezen – als rouwklacht, of als teken van (wan)hoop om toch niet beroofd te worden van je lichaam?

De manier waarop we teksten herlezen is belangrijk en maakt verschil. Het gaat om de verbeeldingskracht die onderdrukte stemmen naar voren haalt. Tegen de gebruikelijke interpretatie in om Rechters 11 neer te zetten als tragedie, zou men de tekst en zijn traditie kunnen bevragen, en daarmee ook onze visie op bijbelse teksten. Het herlezen van het sobere verhaal roept onze verbeeldingskracht op:

Wat als hij [Jefta] een erkend kind was geweest? [...] Wat als Jefta geen gelofte deed? [...] Wat als men een militaire overwinning niet als een handeling van God beschouwt en de gelofte niet extra religieus beladen wordt? Wat als de dochter wegloopt in plaats van terug te komen? [...] Wat als de vrouwen die haar gedenken verhinderen dat Jefta's dochter hem tegemoet komt en bijvoorbeeld een schaap zijn richting uitjagen?²⁸

Hedendaagse herinneringen aan oorlog en geweld

Ik denk aan groepen zoals 'Okinawa Women Act against Military Violence', een verband van vrouwen die klachten indienen, gegevens verzamelen, en de samenhang tussen militair geweld en (seksueel) geweld tegen vrouwen in Japan belichten en bestrijden. Deze organisatie steunt ook elders vrouwen in (post-)oorlogsgebieden om op te staan tegen militair geweld. In haar bijdrage tijdens het Internationale symposium over 'Peace and Human Society' in Seoul, eind maart 2008,²⁹ heeft de oprichtster, Suzuyo Takazato, aan de hand van enkele voorbeelden laten zien hoe oorlog en (seksueel) geweld tegen vrouwen met elkaar verweven zijn: een keerzijde van de zogenoemde 'militaire veiligheid' (*militarized security*) is het geweld tegen vrouwen en kinderen.

Welke rouwgebruiken kennen wij binnen het verenigde³⁰ en multiculturele³¹ Europa? Er zijn nationale herdenkingen van oorlogen en geweld-

²⁸ Ine van den Eynde, 'Met reidans en trommelspel. Tragedie en retoriek in Rechters 11', *Interpretatie* 2005, zie: <http://www.kuleuven.be/thomas/algemeen/actualiteit/lesimpulsen/bijbel/bijbelfiches/fiche.php?id=33> (geraadpleegd op 16 juni 2008). Met dank aan Francisca M. Schippers, die ook de eerste kritische lezeres van mijn tekst was.

²⁹ Zie: http://www.doam.org/pr_symp08_peaceandsecurity.html en <http://overcomingviolence.org/en/news-and-events/photos/international-peace-symposium-in-seoul-south-korea-march-31-4-april-2008.html> (geraadpleegd op 17 juni 2008).

³⁰ Zie de kritische kanttekeningen van Jurjen Wiersma, *Europa 1992 – Krisis of Kairos? Aspecten van een theologische probleemstelling*, Ten Have Baarn 1988, uitgesproken tijdens zijn inaugurele rede twintig jaar geleden: 'In 1992 kunnen we verenigd zijn [...] Meer verenigd! Maar nog eens – voor wie en hoe?' (7).

dadige incidenten. Als vrouw die in Duitsland opgegroeid is herlees ik dit verhaal in de Benelux, in een omgeving waar de herinnering aan de Wereldoorlog(en) verschillend gevierd en beleefd wordt: op 4 en 5 mei Bevrijdingsdag in Nederland;³² op 11 november wapenstilstand (van 1918) in België.³³ In Duitsland is er geen nationale feestdag verbonden met de oorlog van 1914-18 of van 1939-45. Op 3 oktober wordt de Duitse hereniging uit 1990 gevierd. Op de *Volkstrauertag* in november op de voorlaatste zondag in het kerkjaar, die in 1919 geïntroduceerd werd, worden de doden van het oorlogsgeweld herdacht. Toen ik in Nederland kwam wonen beseftte ik dat er bijna 60 jaar van gescheiden herdenking van de oorlog en de Naziterreur achter ons ligt. Zo zijn er op vele plaatsen geen afgezanten uit de Duitse partnersteden betrokken bij de vieringen op 4 en 5 mei.

(Hoe) is gezamenlijk gedenken in het verenigd Europa mogelijk? Ik raak bij een kopje koffie in Brussel in gesprek met een onbekende vrouw schuin tegenover mij. Zij vertelt dat haar moeder als kind in de tweede Wereld Oorlog in het verzet zat – als dochter van ouders die de oorlog van 1918 ook al hadden meegemaakt. Zij verontschuldigt zich voor haar mededeling dat in haar ouderlijk huis de Duitse taal met de Nazi's geassocieerd wordt. Maar pas deze verontschuldiging belemmert mij. Het gesprek gaat verder over de ervaringen die onze moeders tijdens de Tweede Wereldoorlog hadden van vijandelijke zijde. In het beluisteren van de verhalen van de ander wordt zachtjes een gezamenlijke rouwklacht hoorbaar.

Wordt geweld zo doorbroken? Mijn taak als Duitstalig exegeet in de Benelux ligt in het herlezen van het verhaal in herinnering aan vrouwen en mannen die het voorwerp zijn van onrecht (*memoria passionis*). Dat houdt ook in, de Bijbel te lezen tegen de achtergrond van geweld in het hedendaagse Europa. De tekst in Rechters 11 spreekt over vier dagen per jaar waarop 'Bat Jefta' herdacht wordt. Zou dat een idee zijn: vier dagen per jaar waarop vrouwen herdacht worden die door misdaad en oorlog

³¹ Voor interculturele herdenkingen zie: <http://www.bevrijdingintercultureel.nl/modellen.html> (geraadpleegd op 26 juni 2008).

³² In België wordt op 8 mei het einde van de Tweede Wereldoorlog herdacht zonder dat het een officiële feestdag geworden is.

³³ Zie voor het specifieke verschijnsel in Vlaanderen, de IJzerbedevaart eind augustus ter herdenking van de Vlaamse doden tijdens de Eerste Wereldoorlog, Inigo Bocken, 'Civil religion of gevaarlijke romantiek? De IJzerbedevaart in Dijksmuide', *TussenRuimte. Tijdschrift voor Interculturele Theologie* 1/2 (2008) 17-20. Bocken ziet in de gang van de bedevaarders 'een synthese namelijk tussen een universele gemeenschap tussen alle mensen en de klaarblijkelijke noodzaak van een particuliere geborgenheid die deze verdraagzaamheid juist mogelijk maakt'.

hun leven verliezen, voor wie ‘schone oorlogsvoering’ verkrachting, honger en dood betekenen?

Het gaat erom, deze stemmen in de openbaarheid te brengen:

Using oral history as a cultural means of memorialization, she makes her fellow-virgins feel the solidarity between daughters is a task [...]. Although she can only be remembered as what she never was allowed to overcome, as Bath-Jephthah, it is she, not the man who does have a proper name, who is made immemorial.³⁴

Dit kost moeite en tijd. Je kunt geen buitenstander blijven. Het is inderdaad een uitdaging om theologie te beoefenen in herinnering aan de naamloze vrouw uit Rechters 11 en in herinnering aan haar de bijbel te herlezen en haar tegenstrijdige stemmen hoorbaar te maken. Ik doe nog een keer de dichtbundel van Antjie Krog, *Dogter van Jeftha*, open en beluister hoe de dood overwonnen wordt:

Hier is my hande liewe Here
 sterk en gewillig soos my hart.
 Van nou af is ek 'n bruid bevrug deur Gees,
 van nou is ek vroedvrou vir 'n volk, van nou af verwag ek
 U.

³⁴ Bal *ibid.* (n. 24) 228.