

Dorothea Erbele-Küster

‘Mens, eet deze boekrol op!’ (Ezechiël 3)

Over de verhouding van schrift, taal en lichaam

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.¹

Flarden Schriftcitaten op verfrommeld papier in doorzichtige medicijn-capsules. Honderden van deze capsules presenteren Johanna Bresnick en Michael Cloud 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 Thorateksten zijn (bittere?) pillen, of misschien beter: een helend medicijn dat moet worden geslikt. De installatie verwerkelijkt op een kunstzinnige manier het bevel uit Ezechiël 3, 'Mens, eet deze boekrol op', en stemt ons tot glimlachend nadenken.³

Het citaat uit het roepingvisioen in Ezechiël 2:8-3:3 laat zien dat taal lichamenlijk is en met het lichaam moet worden begrepen:

8 'Jij, mensenkind, luister naar mijn woorden en wees niet opstandig zoals dat volk. Doe je mond wijd open en eet wat ik je te eten geef.' 9 Ik keek, en zag een hand die naar mij was uitgestrekt en een boekrol vasthield. 10 Die werd voor mijn ogen uitgerold en ik zag dat hij aan beide kanten beschreven was. Dit stond erop te lezen: klaagliederen, en gezocht en gesteun. 3:1 De stem zei tegen mij: 'Mensenkind, eet op wat je wordt voorgehouden; eet deze rol op en ga naar de Israëlieten om te profeteren.' 2 Ik opende mijn mond en kreeg de boekrol te eten, 3 en de stem zei: 'Mensenkind, vul je maag en je buik met deze rol, die ik je geef.' Ik at de rol op; hij was zo zoet als honing.⁴

¹ J. Kristeva, *Le langage cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Paris 1981, 103.

² Cf. D. Belasco, *Reinventing Ritual: Contemporary Art and Design for Jewish Life*, Yale University Press 2009, en http://www.thejewishmuseum.org/core/uploaded/media/reinv_ritual/reinv-gallery.html (laatst geraadpleegd op 22 maart 2010); D. Erbele-Küster, 'Reinventing Ritual', in *Tà katoptrizómena, das Magazin für Kunst / Kultur / Theologie / Ästhetik*, Heft 63, op <http://www.theomag.de/63/dek2.htm>.

³ Tekst gebaseerd op de rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Oude Testament aan de Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel op 27 januari 2008.

⁴ Nieuwe Bijbelvertaling, Nederlands Bijbelgenootschap 2004. In het vervolg

Met het lichaam lezen. Niet de ogen, maar de mond en de buik moeten met het geschrevene verzadigd worden. Het geschrift wordt voedsel. Het woord wordt ingenomen, opgegeten, ingeslikt, opgenomen en verteerd; het wordt volkomen één met de mens. De in de titel aangehaalde tekst uit Ezechiël beoogt lezen als eten: 'eetlezen'.⁵

Is Ezechiël te beschouwen als een 'body-artist'? Het opeten van een boekrol als performance? Het lijkt inderdaad op een van de vele symbolische handelingen die karakteristiek zijn voor profeten.⁶ Toch is deze oproep heel specifiek: zij staat binnen een visioen. Het publiek zijn de lezers. 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 schrift op te eten. Er wordt zelfs een keer een causatieve werkwoordsvorm gebruikt (v.2): God gaf mij te eten. De mens kan de grens niet trekken. Zijn lichaam ondergaat de handeling.

In dit artikel wordt de lichamelijkheid van de schrift belicht. Doordat de geschreven woorden worden opgenomen in het lichaam ontstaat een lijfelijke taal, een lichaamstaal. 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 een reactie. Het lijkt op een tegenbeweging 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.⁷ 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 uitleggen betekent deze iemand in de mond leggen. Exegese dus als in-legkunde, aldus de vraag.

afgekort NBV2004.

⁵ Terwijl Remco Campert met zijn essay *Eetlezen* (1987) een iets ander verschijnsel beoogde ('lezen tijdens het eten') toont de term de nauwe samenhang van lezen en eten helder aan die ook in het artikel wordt beschreven. Volgens Ezechiël 3 vallen lezen en eten letterlijk samen.

⁶ Zie E. Davis, *Swallowing the Scroll, Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, (JOTS 78) Sheffield 1989, 70: 'Prophets in Israel were known for backing up their word with their bodies (e.g. 1 Kgs 22.11; 2 Kgs 13.14-19; Isa. 8.1-4; 20.24; Jer. 27.2; 28.20-22; 32.6-15).'

⁷ Zie: D.M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005, 132v., 149 die in navolging van Susan Niditch spreekt van 'oral-written interface' om een pure tegenstelling van beide te overkomen. Teksten, tradities moeten opgeschreven worden zodat ze gereciteerd kunnen worden volgens Deut 31:29; 32:44-46 en Ez 3.

In het Hebreeuws is lezen (*qara*) ook het woord voor 'roepen'. Lezen is hardop lezen. Verschillende manieren van uitspreken vragen om verschillende spieren. Ook het boek Ezechiël weet van het bestaan van een diversiteit aan talen, er is sprake van 'volken met een vreemde taal en een tongval die onbegrijpelijk is'. Ondanks het feit dat Ezechiël rond het jaar 593 v. Chr. ver van huis en haard in Babylon aan de rivier de Kedar zit, moet hij niet in de taal van een vreemd volk praten. De profeet die bij de eerste groep ballingen uit Juda hoort zal in zijn eigen vertrouwde taal kunnen spreken. Maar dat maakt het niet gemakkelijker: de hoorders zijn koppig.

Terug naar de rol, die op de voor- en achterkant beschreven is! Zo'n papyrus is lastig te vervaardigen en onhandig te lezen; ook is het onzinnig om een boekrol op te eten; die zou zwaar op de maag liggen. Ondanks al deze bezwaren: het lijkt alsof de enige manier om de aanklagende woorden te verteren erin bestaat, ze op te eten. En als gevolg daarvan ondergaan de woorden een transformatie. In de mond proeft de schriftrol meteen als honing. Op het ogenblik wanneer de taal lichamenlijk opgenomen wordt, verandert de taal: het bittere wordt zoet.

Precies weten we de inhoud van de boekrol niet, hoewel deze drievoudig omschreven wordt met een toenemend dramatisch effect. Ten eerste staat een ongebruikelijke mannelijke meervoudsvorm, in vormhistorisch opzicht als 'klaagliederen' te omschrijven.⁸ Ten tweede wordt het als 'gekreun' beschreven, een naamwoord afgeleid van een werkwoord dat ook voor het koeren van duiven (Jes. 38:14; 59:11) het grommen van leeuwen (Jes. 31:4) wordt gebruikt. Het is een geluid waaruit verlangen en pijn spreekt. Ten derde wordt het samengevat met een heel korte uitroep van pijn: *hi*. De inhoud laat zich niet nader expliciteren, het kan niet korter en scherper. In deze van pijn doortrokken uitroep *hi* worden alle klachten samengebald. Het Hebreeuwse woord, dat slechts op deze plek gebruikt wordt, laat zich niet vertalen. Het hoeft ook niet vertaald te worden: Het Hebreeuwse *hi* is ook in andere talen door iedereen te begrijpen: *uei* (Septuagint/ Grieks), *vae* (Vulgata/Latijn), *woe* (Engels), *Weh* (Duits), *wee* (Nederlands), *hélas!* (Frans). De klank en de betekenis vallen samen.

Het citaat uit Ezechiël is zoals de ondertitel van dit artikel duidelijk maakt, gekozen vanwege zijn programmatische en zintuiglijke karakter van de verhouding tussen schrift, taal en lichaam. Deze verhouding heeft twee dimensies. Ten eerste wordt de taal lichamenlijk beleefd, en ten tweede vormt de taal het lichaam. De taal, de manier waarop over het lichaam gesproken wordt, verandert het lichaam. Het boek moet opgege-

⁸ Zie W. Zimmerli, *Klagelieder 1-24*, I. Teilband (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1969, 10.

ten worden om lichaam te worden en het lichaam is geschreven, dat betekent: door de taal beschreven en genormeerd.

In een eerste stap zal ik deze oproep uit Ez. 3 volgen en proberen enkele stukken uit Ezechiël te verteren. Centrale vragen erbij 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?

Het valt op dat het lichaam een belangrijke rol in Ezechiël speelt, zowel in de symbolische handelingen (Ez. 4:12; 5:1-4; 12) als ook in klaagliederen (Ez. 6). Wanneer het geslacht van het lichaam van belang is, is het vrouwelijk. Ik zal mij er daarom op gaan concentreren de discursieve praktijk van het vrouwelijk lichaam te ontvouwen vanuit het genderperspectief. De achtergrond vormt de cultuur-antropologische visie van Mary Douglas dat het lichaam als microkosmos dient, als een afspiegeling van de macrokosmos.⁹ In de teksten in de Hebreeuwse Bijbel is het vrouwelijke lichaam een symbool voor de gemeenschap, voor de sociaal-religieuze voorstellingen. In Ezechiël dient het vrouwelijk lichaam ter verbeelding van het onheil over Juda en de schuld van het volk. Zo wordt in de hoofdstukken 16; 19 en 23 de vrouw als hoer afgeschilderd. Daarnaast wordt het vrouwelijk lichaam tijdens de menstruatie op vier verschillende plekken aangehaald (Ez. 7; 18; 22; 36). Ik beperk mij tot deze teksten rond het begrip menstruatie en de manier waarop het vrouwelijk lichaam erin door taal gevormd wordt. In een tweede stap geef ik aan wat dat zou kunnen betekenen voor het ontwikkelen van een hermeneutiek en antropologie in genderperspectief.

Menstruatie en het vrouwelijke lichaam

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

Mensenkind, toen de Israëlieten nog in hun land woonden, hebben ze dat door hun daden onrein gemaakt; ik zag hoe hun daden even onrein waren als een vrouw die ongesteld is. (NBV2004)

Is het mogelijk zoiets te slikken? Om dat te begrijpen moet het herlezen en herkauwd worden. In deze tekst wordt 'menstruatie' tot een besmettelijk woord om de toestand van het land van herkomst te beschrijven. Dat roept vragen op: Wat zit achter het gebruik van het begrip menstruatie als metafoor voor al het verwerpelijke? Wat is de verhouding van schrift, taal en lichaam in dit begrip? Wie praat met welk doel? Anders gezegd:

⁹ Zie M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

‘Vraagt de tekst van vrouwen om op een andere manier deel te nemen aan de betekenisgeving van de metaforen?’¹⁰

Het Hebreeuwse woord voor ‘ongesteld’ in Ezechiël 36 – *niddah* – is een vakterm die in het derde boek van de Tora, Leviticus, de cultische toestand omschrijft die door menstruatie veroorzaakt is.

Hoe is dit begrip te vertalen? In het woordenboek van Gesenius/Buhl, 17e druk, vindt men onder *niddah* de grondbetekenis ‘Abscheuliches, Unreines’.¹¹ Vervolgens wordt het opgedeeld in ‘1. Unreinigkeit des weiblichen Blutflusses’, waaronder het boven geciteerde vers uit Ez. 36 ook opgesomd wordt, en ‘2. Unreinheit überhaupt’. Daardoor worden de verschillende betekenissen met elkaar vermengd: de fysiologische beschrijving van de vloeïing en een oordeel over deze vloeïing vallen samen. Maar is dat in overeenkomst met de teksten?

In de analyse van de verschillende teksten wordt daarom het Hebreeuwse woord *niddah* vaak onvertaald gelaten totdat wij een beter inzicht in het begrip hebben gekregen, om later dan te zien dat het moeilijk vertaald kan worden. Drie verschillende dimensies van het begrip worden belicht. Tegelijkertijd wordt de ontwikkeling van een neutraal cultisch begrip tot een polemisch afgrenzend begrip zichtbaar.

1. *Niddah als cultisch begrip*

Wij beginnen de analyse met de reinheidsbepalingen in Leviticus 15 die de geslachtelijke vloeïingen van de man en de vrouw aan de orde stellen. In dit hoofdstuk wordt het Hebreeuwse woord *niddah* negen keer gebruikt; in de Hebreeuwse Bijbel in totaal 27 keer. Leviticus 15:19 is de basistekst voor *niddah* als het begrip dat de toestand tijdens de menstruatie beschrijft. Het gebruik van *niddah* op andere plaatsen veronderstelt deze omschrijving in Leviticus 15. In het inleidende vers over de vrouw in Lev 15:19 lezen wij, wanneer wij de vreemdheid van de beschrijving van het lichaam niet proberen af te zwakken:

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, terwijl de duur van

¹⁰ 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 Fokkelien Dijk-Hemmes*, verzameld en ingeleid door J. Bekkenkamp en F. Dröes, Zoetermeer, 1995, 178-186, 179.

¹¹ Zie W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, bewerkt door F. Buhl, 17e dr., Berlijn 1958, 487.

het bloedverlies korter kan zijn. *Niddah* wordt in Lev. 11-15 tot een technische term voor de cultische toestand die veroorzaakt wordt door de menstruatie en die zeven dagen duurt. In onze moderne tijd kennen we deze gedachte niet (trouwens ook de vertaler in het Grieks al niet). Als *niddah* met maandvloeijing of menstruatie vertaald wordt, is dat eerder een vertaling met een medische term die het fysiologische verschijnsel van een maandelijkse bloeding beschrijft. *Niddah* is volgens Lev. 15 de tijdelijke toestand van buitengesloten zijn van het heilige ten gevolge van de menstruatie.

Na dit gezegd te hebben kom ik op de vraag terug, waarop in Ez. 36:17 de vermenging van de begrippen ‘onreinheid’ en ‘afschuw’ met de menstruatie berust. Daartoe zal ik het gebruik van *niddah* in dit Bijbelse boek toelichten.

2. *Niddah als sociaal-religieus begrip*

In de context van een rechtscatalogus voor ballingen – bedoeld zijn mannelijke – wordt in Ez. 18 seksuele omgang met de vrouw van de naaste parallel gesteld met het seksueel contact met een menstruerende vrouw (zie Lev 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 bestelt niemand. Hij deelt zijn brood met al wie honger heeft, wie naakt is geeft hij kleren. (NBV2004)

De gelijkstelling van de vrouw van een ander met een ongestelde vrouw roept verwondering op. Wat hebben deze twee vrouwen gemeenschappelijk? Evenals de vrouw van de naaste ‘behoort’ de menstruerende vrouw binnen de patriarchale maatschappij toe aan een ander; zij bevindt zich in een taboe-zone. Op gelijke wijze wordt het in het requisitoir in Ez. 22:10 geformuleerd:

De mannen bezoedelden hun vaders bed
en misbruikten onreine, menstruerende vrouwen. (NBV2004)

In deze tekst is de menstruerende vrouw óók aanwezig, alleen nu niet binnen een cultische context zoals in Lev. 15, maar binnen een ethisch vraagstuk. Bij het herlezen 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, door Ez. 22 wordt zij beschermd tegen illegitiem vergrijp. Hierbij wordt een werkwoord gebruikt dat een gewelddadig, illegitiem seksueel contact uitdrukt. Terwijl Lev. 15 slechts dient tot bescherming van het heiligdom en andere mensen die door contact

onrein kunnen worden, horen voor deze teksten moraal en cultus bij elkaar. De profeet Ezechiël, stammend uit priesterlijk geslacht, neemt taalgebruik en ideeën uit het zogenoemde priesterlijke boek Leviticus over en verwerkt deze in zijn eigen theologie.

De thematiek van seksuele contacten wordt in Ez. 18 tot een kwestie van rechtvaardigheid. Door de invoeging van het cultische begrip in juridische dan wel morele contexten wordt dit begrip getransformeerd, met het gevolg dat het een polemisch begrip wordt.

3. *Niddah als polemisch begrip*

In teksten zoals Ez. 7:19 vv en de hierboven aangehaalde tekst uit Ez. 36:17 (maar ook in Ezra 9:10vv. en 2 Kron 29:5) wordt *niddah* gebruikt om via de taal verschillen in religieus, cultureel en etnisch opzicht uit te drukken en te bevestigen. In Ez. 7:19-20 staat het begrip voor de vrouw tijdens haar menstruatie in de context van gruweldaden en onreinheden en wordt hier in de Nieuwe Bijbel Vertaling (2004) met “slijk” en “afschuwelijk” vertaald:

Hun zilver gooien ze op straat, hun goud ligt in het slijk,
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.
Ik laat hen gruwen van hun rijke schatten,
gruwen van de schatten die hun trots uitmaakten.
Ze hebben er afschuwelijke beelden van gemaakt! (NBV2004)

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 de religieuze en culturele ‘verontreinigingen’. De amorele toestand van het land wordt vergeleken met de toestand van een vrouw tijdens haar maandelijks bloeding. 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 verschillend niveaus als symboolsysteem waarmee grenzen getrokken worden.

In deze samenhang moet nu ook het gebruik van *niddah* in Klaagliederen 1 belicht worden.¹² Klaagliederen portretteert Israël als een vrouw. Aan de stad Jeruzalem en haar inwoners en inwonsters wordt een vrouwenlichaam toegeschreven, een vrouwenlichaam dat haar schuld en tegelijkertijd haar verwondingen krijgt opgedrukt. De personificatie van het volk als een vrouw heeft hier een andere kleur dan in Ez. 36: om het leed, het onrecht, de oorlogsmisdaden te verwoorden is geen andere literaire mogelijkheid voorhanden dan door het aanhalen van vrouwelijke ervaringen.

Aanvankelijk klaagt een spreker over de ellende van deze weduwe (v. 1-11). Maar tegen het eind horen we steeds vaker haar eigen stem. In het onderdeel waarin over de vrouw wordt gesproken, is *niddah* geconcipeerd als iets dat walging en afzondering oproept (zie bijv. v. 17):

Zion strekt haar handen uit, maar er is niemand die haar troost.
De EEUWIGE heeft de vijanden rondom tegen Jacob opgeroepen;
zij bejegenen Jeruzalem alsof ze een vrouw tijdens haar menstruatie is.

Hoewel in Klaagliederen de stad als weduwe wordt geïntroduceerd (1:1) en niet, zoals zo vaak bij de profeten, als ontrouwe vrouw (zie Ez. 16), wordt haar lichaam gestigmatiseerd. Profetische aanklachten zoals we die in Ez. 36:17 en 7:19 aantreffen en klachten over de ondergane vernederingen lijken in Klaagliederen tegen elkaar in te klinken. Daarbij worden in Klaagliederen de pijnlijke ervaringen van vrouwen tijdens de oorlog, die hun waardigheid aantasten, gethematiseerd; het publieke trauma wordt getekend met een vrouwelijk gezicht. Volgens Klaagliederen is het Vrouwe Jeruzalem – volgens Ezechiël het heilige land – dat is verontreinigd. Het cultische taalgebruik uit Leviticus is nog te herkennen, ook al is het getransformeerd in het kader van een sociaal-religieus symbolisch systeem.

Uitgaande van het boek Ezechiël hebben wij enkele passages over het vrouwelijk lichaam ‘herkauwd’. Dat heeft ons nader inzicht gegeven in de culturele en ‘talige’ bepaaldheid van het lichaam. Wat op de rol stond is opgegeten en verwerkt, zoals in het motto was gesuggereerd.

¹² Zie voor Klaagl. 1 U. Bail, *Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort*; *Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament*, Gütersloh 2004; U. Berges, *Klagelieder*, (HThKAT) Freiburg / Basel / Wien 2002.

Hermeneutiek en antropologie in genderperspectief

Taal, lichaam en praktijk

In de bestudeerde 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. De vraag is: 'Hoe moeten we precies de geritualiseerde herhaling begrijpen waardoor die normen niet alleen gendereffecten voortbrengen en bestendigen, maar ook de materialiteit van sekse?'¹³

De receptiegeschiedenis van het Bijbelse begrip voor menstruatie produceert en re-produceert voorstellingen die tot de dag van vandaag de subjectwording van vrouwen (en mannen) beïnvloeden, ook van vrouwen binnen het Jodendom en Christendom die de regels rond de *niddah*/menstruatie niet in acht nemen.¹⁴ Uitgangspunt van het kunstproject 'Wasted' van de kunstenares en concertpianiste Tomoko Mukaiyama is ook het taboe dat veel vrouwen rond menstruatie beleven.¹⁵ Tegenwoordig worden de bepalingen rond de *niddah* en vooral de gang naar het reinigingsbad, de *miqveh*, ervaren als een positieve bron van identiteitsbepaling, bijvoorbeeld door Joodse vrouwen die naar Israël geëmigreerd zijn¹⁶ of onder orthodoxe Jodinnen in Antwerpen.¹⁷ De wetten uit Leviticus worden slechts voor een gedeelte van de Joodse vrouwen in het dagelijks leven gepraktiseerd. Toch blijkt er een discussie heropend te zijn rond de bouw van *miqvaot* (reinigingsbaden) in de Verenigde Staten¹⁸ en Europa. Wat aantoonde dat ook in liberaal-Joodse kringen de regels rond de menstruatie (*niddah*) herwaardeerd worden. Ook de taalgebruik heeft invloed op onze concepties van het lichaam.

Ons onderzoek rond het Hebreeuwse begrip *niddah* heeft verhelderd dat onze visie op het lichaam gevormd is door de taal en daardoor ook

¹³ J. Butler, *Gender Turbulentie*, red. A. Halsema & M. Wilmink, Amsterdam 2000, 96.

¹⁴ Zie K. De Troyer e.a. (red.), *Wholly Woman – Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Harrisburg / Londen / New York 2003.

¹⁵ Cf. <http://www.wasted.nl> (laatst geraadpleegd op 29 maart 2010).

¹⁶ Zie R. Wasserfall, 'Menstruation and Identity: The meaning of Niddah for Moroccan Women Immigrants to Israel', in H. Eilberg-Schwartz, (red.), *The People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, New York, 309-327. In de bovengenoemde tentoonstelling 'Reiventing Ritual' (boven n. 3) was er geen voorwerp in verband met de reinheidswetten uit Lev 12 en 15 te zien, slechts rond de regelingen uit Lev 11 voor voedsel.

¹⁷ Zie: C. Longman, 'Joodse menstruatieriten: symbool van vrouwenonderdrukking of vrouwelijke identiteit?' *Tijdschrift voor Seksuologie* 26 (2002) 146-152.

¹⁸ K. Zezima, 'A place for a ritual cleansing of all Jews', *New York Times* (Religion Journal) 3 July 2004, 1-2.

het lichaam zelf. De waarneming van de fysiologie en de constructie van het symbolisch systeem zijn met elkaar verweven: enerzijds wordt uitgegaan van het bloedverlies, maar onafhankelijk daarvan duurt anderzijds volgens Lev. 15 de *niddah* zeven dagen.

*Besmettelijke woorden?*¹⁹

De vraag tijdens de lectuur van Ez. 36 was: Wat gebeurt er met het vrouwelijk lichaam wanneer het met het amorele land vergeleken wordt? Het lijkt erop dat de taal het land en de vrouwen besmet. In Ez. 36 wordt menstruatie als het ware als scheldwoord gebruikt en wordt onreinheid een vrouwelijk begrip. Daarmee wordt in de diasporaliteratuur het vrouwelijk lichaam tot een instrument van religieuze en cultische afgrenzing.

Deze analyse van het discours over het lichaam maakt ons attent op ons hedendaagse taalgebruik. Woorden kunnen besmetten en verdoezelen. Wat is 'schone oorlogsvoering'²⁰ of 'het maagdenvlies'? Deze voorbeelden laten zien: taal wordt ingezet om onrecht te verdoezelen, om anderen te instrumentaliseren, of voegt zelfs letsel toe. Het Rotterdamse initiatief 'Mythe ontkracht'²¹ heeft als doel de taalhandelingen rond het zogenoemde maagdenvlies te onthullen en te doorbreken. Het begrip suggereert dat aan de anatomie van de vrouw te zien zou zijn of zij seks heeft gehad of niet. Wat een mythe is. De analyse van de lichaamstaal kan zulke patronen onthullen en ontkrachten. Taal is dus niet neutraal en ook geen afbeelding van de werkelijkheid, maar scheidt deze. Taal is een machtsinstrument. De manier waarop we praten bepaalt onze visie op de wereld.

Een antropologie in genderperspectief is er om aan te tonen hoe het gedrag en de taal het besef van het lichaam beïnvloedt. Het gaat erom, de geschiedenis van het discours te ontvouwen. Deze geeft dan weer tot het herzien van om woordenboeken en gangbare vertalingen, aangezien lichaam, taal en geslacht met elkaar zijn verweven. Deze analyse van het discours kan oude patronen onthullen en aanleiding geven tot een nieuwe kijk op het vrouwelijke lichaam – tijdens de menstruatie – voorbij de associatie met 'besmetting'.

¹⁹ Vgl. de titel van een boek over de manier waarop wij over AIDS praten: B. Weingart, *Ansteckende Wörter. Repräsentationen von AIDS*, Frankfurt / Main 2002.

²⁰ Zie de opmerking van Salman Rushdie, *Die Zeit* Nr. 3 (12. Januari 2006) onder de rubriek 'Das hässlichste Wort 2005': 'Wer von der "Überstellung Terrorverdächtiger" spricht, meint eigentlich Folterexport – und korrumpiert mehr als nur die Sprache.'

²¹ Zie: www.mytheontkracht.nl (laatst geraadpleegd op 17 januari 2008).

*Eetlezen als program voor een Bijbelse antropologie*²²

De inzichten uit de analyse van de boven behandelde teksten kunnen op hun buurt van belang zijn voor een Bijbelse antropologie die gefundeerd is op lezen als eten. Bijbelse teksten zoals de Psalmen leggen een nauw verband tussen lezen, opnemen van de woorden en het besef van jezelf:

‘Eine Leseanthropologie der Psalmen ist leibhaftige Rede vom Menschen. Sie gründet in der Ästhetik Gottes, denn “in Gerechtigkeit schaue ich dein Angesicht, ich werde gesättigt beim Aufwachen an deiner Gestalt”’ (Ps 17,15).²³ Vergelijkbaar met de antropologie van het lezen uit de aangehaalde Psalm is Ez. 3. Het verzadigen van de mens staat in beide teksten centraal waardoor het lichaam getransformeerd wordt, in Ps. 17 aan Gods aangezicht, en in Ez. 3 aan de woorden die God aanreikt.

Lichamelijkheid was ook van belang in de andere teksten die aan de orde kwamen. In Lev. 15 en 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.

Daar tegenover staat Ez. 36. Het herlezen van deze tekst in genderperspectief heeft onthuld hoe het overdrachtelijke gebruik van cultische taal het vrouwelijk lichaam instrumentaliseert, en niet slechts het land afschildert als onrein, maar ook de vrouw.

In de trant van Ez. 3 beogen wij het ‘eetlezen’. De mens moet het geschrevene opeten, zodat hij of zij kan spreken als een boek. Ez. 3 aan de ene kant, en Ez. 22 en Klaagl. 1 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.²⁴ Taal en lichaam zijn in beide gevallen op elkaar betrokken. In Ez. 22 en Klaagl. 1 worden de oorlogsmisdaden jegens vrouwen en mannen onder woorden gebracht; in Ez. 3 wordt de klacht in het lichaam opgenomen, ingeslikt en getransformeerd. De lichaamstaal waarborgt op deze manier de herinnering aan het onrecht en aan Gods gerechtigheid.

²² Zie: D. Erbele-Küster, *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15*, (WMANT 121) Neukirchen-Vluyn 2008.

²³ D. Erbele-Küster, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, (WMANT 87) Neukirchen-Vluyn 2001, 187.

²⁴ D.L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, (Overtures to Biblical Theology) Minneapolis 2002, 75-104 leest Ezechiël en Klaagliederen tegen de achtergrond van traumatische ervaringen van vluchtelingen. Hij maakt gebruik van ‘refugee studies’. Een exegese van het boek moet er volgens hem de historische, sociale en mentale situatie van ballingen bij betrekken.

*Eetlezen als programma voor de bijbelse hermeneutiek*²⁵

Is het of – of, draait het om het boek of om het lichaam? Zijn Jodendom en Christendom niet 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’?²⁶ Daarmee wordt vooral aan reinheidswetten rond het eten, de menstruatie en de besnijdenis gerefereerd. In deze bijdrage heb ik een synthese van deze twee visies geformuleerd. Taal is lichamelijk en de taal – het boek en de uitleg ervan – vormt het lichaam. Exegeten zijn mensen van het boek *en* van het lichaam.

Via Ez. 3 is een begin gemaakt voor de manier hoe openbaring in de toekomst gebeurt: als een tekst, als woorden, die men moet belichamen.²⁷ Dat lijkt aantrekkelijk. Echter, hoe langer men bezig is met de tekst, des te zwaarder ligt hij op de maag. Terwijl Jeremia (Jer. 15:16) naar Gods woorden verlangt en deze als vreugde beleeft, voel je bij Ezechiël de ‘achterkant’ van de woorden. 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 niet over woorden. Een stukje verder lezen we dat Ezechiël stom moet blijven.²⁹ De hand heeft hem de woorden in de mond gelegd, maar zijn tong kleeft aan het gehemelte vast (Ez. 3:26). Het lichaam dat de woorden heeft opgenomen kan deze niet weer loslaten.

Juist deze weerbarstige dubbelzijdigheid en openheid van Bijbelse teksten trekt aan. Ik ben filo-loog, tekstliefhebber. Liefde gaat door de maag. Ik ga daarom door met eten, blader even verder in de Schriften, en lees:

Toen hoorde ik opnieuw die stem uit de hemel. Hij zei tegen me: ‘Haal de geopende boekrol die de engel die op de zee en het land staat in zijn hand heeft.’ Ik ging naar de engel toe en vroeg om het boekje. Hij reikte het mij aan en zei: ‘Eet het op. Het zal branden in je maag, maar in je mond zo zoet zijn als honing.’ Ik pakte het boekje aan en at het op. Het smaakte zoet als honing, maar nadat ik het opgegeten had, brandde het in mijn maag. (NBV2004)

²⁵ Zie D. Erbele-Küster, art. ‘Lesen/Leser I. Alttestamentlich’, in: O. Wischmeyer (red.), *Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin: 2009, 352v.

²⁶ Zie H. Eilberg-Schwartz (red.), *The People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, New York 1992.

²⁷ Cf. Davis (boven n. 6) 51: ‘It comes to Ezekiel already as a text.’

²⁸ Zie E.R. Jonker, *Aan het Woord komen. Hoe gemeente leden van 17 jaar en ouder in gesprek raken met de Bijbel*, Zoetermeer, 2e dr. 1999.

²⁹ S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos. A Study of the Book of Ezekiel*, (JSOTSS 368) Sheffield 2003, 67-70 interpreteert de passiviteit van Ezechiël op deze en andere plekken als een gedwongen overname van een vrouwelijke rol (‘gender-reversal’).

In dit stuk uit Openbaring 10:8-10 worden formuleringen en gedachten uit Ez. 3 aangehaald. In een situatie van crisis voor de vroegchristelijke gemeente waarin de toekomst donker lijkt, en in de onmogelijkheid om de situatie goed onder woorden te brengen, grijpt dit boek terug op bekende taal. De schrijver vertaalt Ezechiël naar zijn context toe. Hoewel het boek bij Ezechiël zoet in de mond is, ontsteken de woorden in Openbaring een vuur in de maag bij het lezen (zie Jer. 4:19 – in Jer. 5:14 een vuur in de mond).

Al binnen de bijbelse teksten vindt een eerste uitleg plaats. Ezechiël slaat terug op zowel Leviticus als Jeremia. Openbaring herleest dan weer Jeremia en Ezechiël. Uitleg voltrekt zich als een intertekstueel gebeuren en als contextualisatie.

Vertalen als lichamelijke contextualisatie

Met Ezechiël 3 gesproken is het eten van de schrift constitutief, dus de bijdrage van de lezer en de lezeres bij het opnemen van de schrift. Dit opnemen begint met het vertalen. Of juist: dat is vertalen. Proberen wij de vreemde concepties van het lichaam naar voren te laten komen in onze vertalingen? Of zetten we ze over naar onze cultuur en taal? We beschikken in het Nederlands niet over een begrip voor de cultische toestand die veroorzaakt is door de menstruatie zoals in het Hebreeuws. Hoe moeten we het begrip *niddah* dan vertalen? Soms is een omslachtige vertaling noodzakelijk als ‘de cultische toestand veroorzaakt door de menstruatie’, of ‘de afgrenzing in cultisch opzicht’. Ook aan de schrijvers van de Griekse Bijbel was dit begrip reeds onbekend. In de meeste Griekse vertalingen wordt *niddah* weergegeven met *afedros* – een term die uit de antieke medische literatuur afkomstig is. Deze vertaling was een contextualisatie die rekening hield met de Griekse cultuur.

‘De schrift wordt geschreven’, zo luidt de titel van een recente hermeneutiek van het Oude Testament.³⁰ Slechts op het eerste gezicht lijkt het 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 de culturen, talen en gemeenschappen. Dit inzicht in vertalen als contextualisatie heb ik te danken aan de interculturele theologie en exegese.³¹

³⁰ Zie C. Houtman, *De schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006.

³¹ Om precies te zijn aan mijn dialoog- en levenspartner Volker Küster, zie bijvoorbeeld: V. Küster, *Text und Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung Theologie*, Nettetal 1996.

Als vertalen een intercultureel proces is waar beide culturen en talen tot hun recht komen, realiseert zich gerechtigheid³² en gastvriendschap. In het vertalen ontstaat iets nieuws, een nieuwe taal, een derde ruimte die wij kunnen betreden.³³ 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 gedachten en woorden uit andere talen. Bij voorbeeld uit de taal van de profeten of uit het Jiddisch 'meschugge', uit het Duits 'Arbeid' en uit het Frans 'visioen'.

Vertalen is gastvrijheid ervaren, wederzijds. Wij kunnen iets vreemds in ons opnemen. Paul Ricoeur noemt het 'gastvrijheid van de taal'.³⁴ Ik ga in de vreemde taal wonen en tegelijkertijd herberg ik de vreemde taal in mijn woning. Deze gastvrijheid sluit invasie en letsel uit maar voltrekt zich in het ontvangen. Het is zoals Ez. 3 het uitdrukt: woorden die in het lichaam worden opgenomen, en door het woord getransformeerd worden of geheeld, zoals het kunstwerk 'From Mouth to Mouth' suggereert.

³² Zie D. Erbele-Küster, 'Ungerechte (biblische) Texte und gerechte Sprache. Überlegungen zur Hermeneutik des Übersetzens', *Annali di studi religiosi* 6 (2005) 357-370.

³³ G. Steiner, *After Babel. Aspects of language & translation*, 3e dr. Oxford, 1998, 333 beschrijft dit als 'Creative dislocation towards an interlingual inherently unstable mid-speech'.

³⁴ 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.'