

'Ga heen, en laat je onderdrukken!' sprak de godsbode tot Hagar – Repressie tegen vrouwen in bijbelse teksten

Irmtraud Fischer

Irmtraud Fischer is geboren te Bad Aussee, na een pedagogische vorming, studie katholieke theologie, universitair assistente aan het Instituut voor het Oude Testament te Graz; in het zomersemester 1993 gasthoogleraarschap te Marburg a/d Lahn. Publikaties: *Wo ist Jahwe?* (SBB 19, Stuttgart 1989); *Untersuchungen zur theologischen Relevanz der Frauentele in den Erzelteln-Erzählungen* (Graz 1993, publ. gepland voor 1994); diverse artikelen over bijbelse vrouwenteksten en feministische vraagstukken in het kader van het *Grazer Projekt Interdisziplinäre Frauenforschung*. Adres: Dr. Irmtraud Fischer, Parkstraße 1, A-8010 Graz, Oostenrijk.

Het verhaal over de slavin Hagar (Gen. 16 en 21) rekent Phillis Trible tot de *Texts of Terror*. Het valt inderdaad niet te loochenen: in de bijbelse geschriften kunnen teksten worden aangetroffen, die de maatschappelijke achterstelling van vrouwen en deels zelfs het geweld tegen vrouwen legitimeren. Deze problematiek heeft het feministisch onderzoek al vroeg aan de orde gesteld¹.

1. Bijbelse teksten, die seksueel geweld tegen vrouwen aan de orde stellen

Tot dit soort teksten behoren, naast de door Phillis Trible in haar boek *Texts of Terror* besproken verkrachttingsverhalen over de anonieme vrouw van de leviet (Recht. 19 e.v.; onder verwijzing naar de parallel Gen. 19, de dochter van Lot) en Tamar (2 Sam. 13), ook het verkrachttingsverhaal over Dina (Gen. 34), evenals de vertellingen over de prijsgeve van Sara in Gen. 12, 10 e.v., de uitnodiging van Batseba om Davids bijslaap te zijn (2 Sam. 11) en de beschuldiging van echtbreuk tegen Susanna (Dan. 13). Ook de rechtsregelingen ten aanzien van verkrachting van een meisje (Ex. 22, 15 e.v.; Deut. 22, 23 e.v.) moeten, op grond van het feit dat ze dit delict behandelen als een rechtsaantasting van de vader respectievelijk van de toekomstige echtgenoot, en niet als een misdaad tegen de vrouw, tot de *texts of terror* gerekend worden. Daarnaast moet de principiële mogelijkheid van de vrije, Israëlitische burger om om te gaan met slavinnen en met (maagdelijke) krijgsgevangen vrouwen (Num. 31, 18), als een vorm van maatschappelijk geïnstitutionaliseerd seksueel geweld tegen vrouwen worden beschouwd.

Bij al deze vertellingen gaat het om geweld tegen vrouwen, in de zin

waarin dit heel de bandbreedte van op sekse gerichte repressie bestrijkt, vanaf seksuele beschuldiging (Dan. 13), via uitnodiging (Gen. 12, 10 e.v.; 2 Sam. 11) tot en met verkrachting (Gen. 34; 2 Sam. 13) en seksuele moord (Recht. 19).

Ten aanzien van de beoordeling van het gegeven nemen al deze vertellingen heel uiteenlopend stelling: sommige gewelddaden worden uitdrukkelijk geplaatst onder het verbod van sociaal rechtsgevoel (bijvoorbeeld 2 Sam. 13); in andere vertellingen grijpt God direct in om de vrouw uit haar onderdrukking te redden (bijvoorbeeld Gen. 12, 10 e.v.), in vele van deze vertellingen onderkent God het onrecht achteraf (bijvoorbeeld 2 Sam. 11), al wordt de vrouw daarmee niet altijd geholpen (Recht. 19).

Aan de hand van haar hermeneutische concept wijst Elisabeth Schüßler Fiorenza op het feit dat teksten, die dit soort geweld nadrukkelijk veroordelen, 'geen aanspraak kunnen maken op het gezag van goddelijke openbaring', maar gelezen moeten worden als een lijdensherinnering om zo, als gevaarlijke, subversieve herinnering, perspectieven te kunnen openen voor hoop op bevrijding².

De maatschappij van het oude Israël was patriarchaal gefundeerd; dat wil zeggen enkele spaarzame mannen hadden de macht over alle andere, sociaal lager geplaatste mannen, vrouwen en kinderen³. Ofschoon we uit de teksten van het Eerste Testament het een en ander horen over zeer sterke vrouwen, die zich ook in politiek opzicht overeind wisten te houden, hadden vrouwen toch niet de zelfde rechten en mogelijkheden als de vrije Israëlitische mannen, die over alle rechten beschikten. Dit maatschappelijke gebrek aan evenwicht tussen de seksen moet doorgaans bij alle teksten worden mee-bedacht.

2. Androcentrisch recht legitimeert geweld tegen vrouwen

Nu zijn er echter ook bijbelse teksten, die het goddelijk gezag van vrouwen in noodsituaties willen legitimeren. Als overduidelijk voorbeeld zij verwezen naar de zogenaamde jaloezieregeling in Num. 5, 11-31⁴. De regeling wordt ingeleid met de woorden: 'JHWH sprak tot Mozes: Zeg aan de Israëlieten...'. Daarmee wordt de hierop volgende aanwijzing duidelijk voorgesteld en geautoriseerd als een bekendmaking van de wil van de God van Israël.

In eerste instantie wordt binnen het genre van het casusrecht gewezen op het geval van een echtbreekster, die weliswaar niet *in flagranti* betrapt werd, maar wier man toch verdenkingen koestert en simpelweg jaloers wordt (5, 12b-14a). Tegelijk wordt echter ook de andere mogelijkheid overwogen, dat namelijk de echtgenoot zijn vrouw ten onrechte aanklaagt (14b). Aan de man wordt ter bemiddeling van de schuld of onschuld het recht voorbehouden de vrouw voor de priester te brengen. Zij moet het vloekbrengende water drinken, heilig water met stof en met de gematerialiseerde vloek (23). Vervolgens moet de vrouw 'amen, amen!' zeggen,

en daarmee een voorwaardelijke eed van zelfvervloeking afleggen. De bezwerende woorden van de priester (19 e.v.) vermelden weliswaar eerst de mogelijkheid van onschuld, en zeggen dat deze door het vloekbrengen-de water bewezen zal worden, maar het meer omvangrijke gedeelte wordt gewijd aan de mogelijkheid van schuld: de vrouw wordt een spreekwoordelijke vloek! De mogelijkheid van onschuld wordt, overeenkomstig het aan het begin aangeduide casusrecht, overwogen als tweede mogelijkheid: de vrouw blijft onaangetast. Tot en met deze passage wordt strikt vastgehouden aan het casusrecht, telkens wordt onderscheid gemaakt tussen schuldige en onschuldige; in de priesterspreuk staat de aanname van onschuld op de eerste plaats. De afsluitende samenvatting van deze tora van de jaloerse vrouw brengt echter het abrupte einde: volgens Oudtestamentisch recht hadden we de bestraffing van de man mogen verwachten, die immers zijn vrouw ten onrechte aangeklaagd heeft. Dit rechtsbeginsel, dat in een sacrale rechtspraak als afschrikking tegen valse aanklachten bescherming biedt tegen laster (Deut. 19, 16 e.v.; vergelijk Dan. 13, 61 e.v.), geldt blijkbaar niet voor vrouwen die seksueel veroordeeld worden! Iedere man, die uit jaloezie zijn vrouw ongerechtvaardigd beschuldigt van echtbreuk, is vrij van schuld (5, 31a)! Het staat de vrouw niet vrij zich te onderwerpen aan de procedure, voor de man daarentegen bevat de invordering van het godsoordeel niet het minste risico. Godsrecht en godsoordeel worden hier eenzijdig opgeëist van en voor de man, dat is duidelijk. Evenals bij de verhalende teksten die geweld tegen vrouwen aan de orde stellen, wordt de ongelijkwaardigheid van de seksen ook hier zonneklaar. Voor een actuele verkondiging en exegese moet dit soort teksten duidelijk als androcentrisch worden aangemerkt.

3. Legitimatie van vrouwenonderdrukking in het proces van theologiseren aan de hand van bijbelse teksten

Aanzienlijk moeilijker is de situatie van die bijbelse teksten, die in hun oorspronkelijke vorm als vrouw-bevrijdende teksten werden geconstitueerd, maar die door middel van bewerkingen repressief werden geherinterpreteerd. Als voorbeeld voor de manier waarop bevrijdingsverhalen de gedaante kunnen aannemen van onderdrukkingsverhalen, zij hier exemplarisch verwezen naar de twee verdrijvingsverhalen rondom Hagar en haar kind, Gen. 16 en 21, 8-21.

Zoals al vermeld aan het begin, bespreekt Phillis Trible deze twee teksten als *texts of terror*. Immers, de God van de aartsouders zou hun onderdrukkend handelen legitimeren. Trible ziet de twee verhalen uitsluitend vanuit hun eindgestalte; vragen we inderdaad niet naar de literaire groei van de tekst en gaan we alleen van de eindtekst uit, dan moeten we het hiermee eens zijn.

Nu zijn deze twee teksten niet als uit één stuk ontstaan, en ten aanzien van beide moet het vermoeden worden uitgesproken, dat de passages die

het geweld tegen Hagar legitimeren pas achteraf werden ingevoegd. De twee vertellingen die de scheiding van Hagar van de aartsouders verhalen, zijn in hun eerste deel onderdrukkingsverhalen van de sociaal rechteloze Hagar in haar slavenhuis. Het tweede deel speelt telkens in de woestijn, en verhaalt de ontmoeting van Hagar met een godsbood, die een heilswoord ten aanzien van haar toekomst voor haar in petto heeft. In de eindtekst gaat het waarschijnlijk om een tot tweemaal toe vertelde berekening voor het feit, waarom Hagar en haar zoon Ismaël ver verwijderd van de aartsouders leven, waarmee tevens Isaak de enig legitieme erfgenaam en drager van de belofte is.

3.1. Hagars vlucht: Genesis 16

Ten aanzien van Gen. 16 moet rekening gehouden worden met een uit drie delen bestaand groeiproses⁵.

Het basisverhaal (Gen. 16BA) vertelt het verhaal van een onvrije vrouw, die door haar heerseres als probleemoplosser voor haar onvruchtbaarheid wordt gebruikt en die, omdat Hagars instemming ontbreekt, seksueel wordt uitgebuit. Zij moet voor Sara het gewenste kind baren. Sara denkt daarbij alleen aan zichzelf. Het gaat om haar kinderwens, niet om een erfgenaam voor Abraham (vers 2). De voor dit doel als middel gebruikte slavin wordt zich echter van haar waarde binnen de familie bewust, zodra ze zwanger wordt. Ze is niet langer bereid het sociale netwerk van heerseres en slavin te accepteren. Van Sara en Abraham, die de driehoeksverhouding hebben geïnitieerd, is geen van beiden mens genoeg om de moeilijkheden in deze constellatie constructief op te lossen. Sara vecht het conflict niet uit met Hagar, om zich niet met haar op één niveau te hoeven plaatsen. Zij gaat in debat met haar gelijke, Abraham. Aan hem verwijt ze, dat de geweigerde acceptatie van de slavin tegen haar gericht is (vers 5) en dat dit door zijn passieve toezien veroorzaakt is. Abraham reageert afwimpelend. Hij schuift het conflict van zich af door aan Hagar, de vrouw die zijn kind draagt, iedere bescherming te ontzeggen en door Sara te wijzen op haar hoge sociale positie: 'Je kunt over je slavin beschikken: doe met haar wat je wilt' (vers 6). Het geweld, dat het patriarchale systeem – dat niet alleen de macht van het mannelijk over het vrouwelijk geslacht maar ook de sociale hiërarchie legitimeert – aan de heerseres verleent, benut Sara voluit. Zij strekt haar macht zozeer over de onvrije uit, dat de zelfbewuste slavin voor de harde heerseres vlucht. Daarmee wordt het onderdrukkingsverhaal door de onderdrukte zelf beëindigd. Blijkbaar is de lijdensdruk zo groot, dat Hagar het risico op zich neemt van de slavenvlucht, waarvan het gevaar in het oude Oosten heel goed gekend werd (alleen zo kon het systeem van slavernij overleven). Hagar vlucht naar de woestijn en rust uit bij een bron.

Met deze verandering van plaats en situatie begint het tweede deel van de vertelling (verzen 7-14), die in Gen. 16BA een bevrijdingsvertelling

is. De bode van JHWH treft Hagar aan bij de bron, noemt haar (pas in Gen. 16!) bij de naam, maar ook bij haar sociale status en vraagt naar haar herkomst en toekomst. De vraag naar de herkomst beantwoordt Hagar waarheidsgetrouw: ze is slavin van Sara, die ze ontvlucht is. De vraag naar haar toekomst kan ze zelf niet meer beantwoorden, maar de godsboodschap kan dit wel: uitgaande van haar toestand van zwangerschap, zegt hij haar de geboorte toe van een zoon en voegt daaraan toe dat deze vrij zal zijn, ja dat hij zich zelfs tegenover zijn broers zal kunnen handhaven. In Gen. 16BA ageert de God van de aartsouders daarmee tegen hun wil en daarmee tegen de hiërarchisch-sociale ondergeschikte positie van de slavin onder de heersers. Hij noemt de revolutionaire daad van de slavinnevlucht goed! De oorspronkelijke vertelling van Gen. 16BA is dan ook een bevrijdingsvertelling. JHWH stelt zich op tegenover zijn uitverkorenen, wanneer die onderdrukt; Hij plaatst zich aan de kant van hen aan wie geweld werd aangedaan.

Een bewerking (= Gen. 16BE, waarschijnlijk van de zelfde hand die Gen. 21 in de context invoegt) voegt nu, ongeacht het feit dat de godsspreuk aan de slavin (16, 11 e.v.) daarmee anachronistisch wordt, in de verzen 9.10 een terugkeerbevel en een belofte in. De godsboodschap stuurt de slavin echter niet alleen overeenkomstig het oud-oosterse rechtsgevoel naar haar heersers terug, ook eist hij de onderwerping onder de beide handen (16, 9: meervoud, vergelijk 16, 6 enkelvoud!) van de heersers. Daarmee wordt niet alleen de situatie van macht en heerschappij hersteld – en is JHWH een systeembevestigende God – maar ook de onderdrukking wordt expliciet gelegitimeerd en het zich-laten-onderdrukken wordt geëist! De hierna geplaatste belofte (vers 10) zwakt het terugkeerbevel weliswaar enigszins af, blijkbaar wordt in de goddelijke pedagogie datgene wat aan de ene kant gegeven wordt aan de andere kant afgenomen. Het bevrijdingsverhaal is een verhaal van onderdrukking geworden.

Nu wordt Gen. 16 nog een derde maal bewerkt: als laatste aandeel, afkomstig uit het priester geschrift, kan 3.15.16 worden afgebakend. P laat Ismaël in het huis van de aartsouders geboren worden (vers 15 e.v.)⁶. Abraham erkent hem als wettige zoon (17, 18 e.v.). Zo wordt begrijpelijk dat Sara in P haar slavin Hagar naar Abraham als wettige echtgenote (issa, niet bijvrouw!) voert. Ismaël wordt in P dan ook nooit van zijn vader gescheiden – P kent geen scheidingsvertelling. Het verhaal van Hagar wordt niet verteld als een terreur-tekst, maar eerder als een verhaal van iemand die carrière maakt: zij wordt als slavin de echtgenote van haar heer, die ze van de gewenste stamhouder voorziet.

3.2. De verdrijving van Hagar en Ismaël: Genesis 21

Ook de tweede vertelling over de scheiding van Hagar en haar zoon van de aartsouders is geen literaire eenheid. De verzen 11-13 zijn in de oorspronkelijke basisvertelling (Gen. 21BA) ingevoegd. Laten we die weg,

dan ontbreekt aan het verhaal niets: het verdrijvingsbevel aan Abraham wordt door Sara's wens voldoende gefundeerd en wordt pas later van goddelijk gezag voorzien; de belofte aan Abraham voor zijn zoon Ismaël (vers 13) geldt in vers 18 bijna woordelijk direct voor Hagar, en is daar als uitzicht op het toekomstige leven van de uit de dood geredde Ismaël beter op zijn plaats. De notitie van de voortzetting van de stamboom via Isaak had tot doel het harde bevel te funderen; de inleidende opmerking, dat het Abraham vanwege zijn zoon pijn doet, tracht de voorvader in een beter licht te plaatsen.

De basisvertelling is net zo opgebouwd als die van Gen. 16BA. Ook hier is Sara de drijvende kracht. Oorzaak van het conflict is niet de strijd tussen vrouwen, maar de rivaliteit tussen de zonen om het erfgoed. Als Sara de situatie zo voorstelt, dat Ismaël niet de mede-erfgenaam zou moeten zijn naast haar eigen zoon Isaak, dan is dit een opzettelijke verdraaiing van de juridische situatie: de zoon van een slavin is alleen dan wettig erfgenaam, als hij als zoon erkend wordt. Wordt Ismaël niet door de vader erkend, dan speelt de vraag om het erfgoed niet eens. Is dit wèl het geval, dan is hij Abrahams eerstgeborene en dan is Isaak als tweede geborene alleen op de tweede, lagere plaats mede-erfgenaam.

Het spreken van Sara is opnieuw egocentrisch (vergelijk 16, 2). Zij spreekt niet over de gemeenschappelijke zoon maar uitsluitend over *haar* zoon. En opnieuw gehoorzaamt Abraham zonder tegenspraak aan Sara's aanwijzingen, als hij doet wat zij wenst. Met een karig dagrantsoen water en brood stuurt hij zijn eerstgeborene en diens moeder de woestijn in. Hagar verlaat in Gen. 21 haar slavenhuis niet uit eigen beslissing, ze wordt tegen haar wil verdreven. Terwijl de vastbesloten vrouw in Gen. 16 een bron vindt, waarbij ze uitrust, doolt de verdrevene in Gen. 21 zonder enige oriëntatie in de woestijn rond. Raakt de spaarzame watervoorraad op, dan wordt haar kind acuut met de dood bedreigd. Ze gaat naast het kind zitten en huilt wanhopig. De doods-dramatiek die de verteller hier schildert kan niet groter zijn. Pas op het laatste moment komt er redding uit de hemel. Hagar ontvangt een heilsorakel en God toont haar de levensreddende bron, waaruit ze haar zoon te drinken kan geven. De belofte, die aan de verdrevene voor haar zoon gegeven wordt, ziet Hagar in vervulling gaan: God is met de knaap, totdat hij volwassen is!

Ook deze versie is dus in zijn oorspronkelijke toestand een verhaal van onderdrukking, verdrijving en doodsnood van een vrouw, dat vanwege de godsontmoeting echter in een reddingsvertelling wordt getransformeerd. Toch wordt ook dit verhaal na de bewerking een terreurtekst voor vrouwen. De God die aan de vader, die doende is de zoon te verdrijven, toezegt dat hij ook voor hem een belofte heeft, laat de knaap in uiterste doodsnood belanden⁷. Zoals Abraham enkel met zijn zoon en niet met de moeder van zijn kind is begaan (vers 11), zo rept ook God (vers 12 e.v.) met geen woord over de vrouw (vers 12 e.v.). Hij rechtvaardigt de zelfde verdrijving, die in eerste instantie voor Hagar de diepste wanhoop

tot gevolg heeft! Wanneer God de erfgenamen van zijn belofte beschermt tegen een rivale, dan bedreigt Hij het leven van de weerloze, sociaal zwakke!

De bevrijdergod, die in alle basisvertellingen (Gen. 16BA en 21BA) zich het lot van ontrechten, onderdrukten en uitgestoten aantrekt en de structuur van een slavenhoudersmaatschappij ontwricht, verandert na de bewerking van de teksten in een systeembevestiger. Nu is Hij inderdaad de 'vadergod', die zonder voorbehoud partij kiest voor zijn uitverkorenen. Zelfs als die hard en onrechtvaardig zijn, dan nog legitimeert Hij hun handelen.

In Gen. 16BE sanctioneert JHWH de door de aartsouders zonder tegenpraak geleefde boven- en ondergeschikte positie. En dit niet alleen in zover Hij deze als maatschappelijk gegeven onaangetast laat, maar ook doordat Hij deze opzettelijk bevestigt. De bewerker had zijn doel dat Ismaël in het huis van de aartsouders ter wereld komt, ook kunnen bereiken met een simpel terugkeerbevel. De uitdrukkelijke aanwijzing zich nog sterker te laten onderdrukken is toevoeging van een theologische zienswijze, waarin het verband met de uitverkorenen van God dusdanig wordt overbelicht, dat daarmee de ethische imperatief 'bedenk, dat je zelf slaaf/slavin was!' wordt toegedekt.

Ten aanzien van Gen. 21 is het waarschijnlijk dat – gelet op de opoffering van Isaak in Gen. 22 – de verwerking van een ballingschapservering en schriftelijke neerslag vindt, waarbij God niet voor de catastrofe behoedt maar daaruit redt. Toch zijn de parallel opgebouwde vertellingen van de 'opoffering' van de twee Abrahamszonen, die allebei pas in uiterste doodsnoed door middel van een hemels ingrijpen worden gered, op een cruciaal punt van elkaar onderscheiden: in Gen. 21 is het ouderlijk aandeel dat meegaat met het door de dood bedreigde kind niet zelf-bezwaard onderweg. Hagar kiest niet zoals Abraham uit eigen beslissing om van een godswoord gehoor te geven. De verdrijving wordt haar opgelegd. Wordt Gen. 21 zonder de context – Gen. 22 – gelezen, dan is het verhaal een tekst waarin wordt gelegitimeerd, dat vrouwen en hun kinderen zomaar verdreven kunnen worden, – in een 'heilig' vertrouwen op het feit dat God hen wel zal aannemen!

Ofschoon de bewerkingen niet primair de bedoeling hebben terreur tegen vrouwen goed te keuren, bewijst de overleverings- en overschrijvingsgeschiedenis van deze twee bijbelse vertellingen wel de constante bekoring van een androcentrische theologie om haar belangen en maatschappelijke structuren namens God schriftelijk vast te leggen. Het te allen tijde voor een adequate verkondiging noodzakelijke proces van theologiseren, waarin actuele vragen moeten worden opgepakt, verliest altijd aan zijn onschuld indien, omwille van de beantwoording van die vragen, onrecht aan maatschappelijk zwakke groepen schriftelijk wordt vastgelegd en gelegitimeerd. Vanaf bijbelse tijden tot op de huidige dag zijn primair vrouwen en kinderen het slachtoffer geworden van een dergelij-

ke (pseudo-)theologische 'terreur'.

Een centrale uitspraak over het wezen van de God van Israël is wel zijn karakteristiek als verdediger van weduwen en wezen en van hen die geen helper hebben (Ps. 16, 9; vergelijk Deut. 10, 18). Met de belijdenis van Israël van een God, die sociaal zwakken en ontrechten accepteert, is tegelijkertijd de erkenning verbonden dat deze God aantastingen van het recht van armen en onderdrukten onderkent. JHWH is een God van bevrijding uit het slavenhuis. In Israël mag dan ook geen onderdrukking bestaan (vergelijk Deut. 15, 5). Aan dit centrale theologoumenon van Israël zullen alle teksten van de Bijbel dan ook moeten worden afgemeten. Zelfs die welke, op grond van de ontvouwing van nog zo dringende theologische bedoelingen, JHWH's optie voor de armen menen te kunnen herinterpreteren of naar een lager niveau verwijzen!

(Uit het Duits vertaald door J. Augustus)

NOTEN

- 1 Exemplarisch zij verwezen naar Phyllis Trible, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen!*, Gütersloh 1984.
- 2 Elisabeth Schüßler Fiorenza, *Brot statt Steine*, Freiburg/CH 1988, p. 55 e.v.
- 3 Zie over deze definitie van het patriarchaat, Elisabeth Schüßler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis...*, Mainz 1988, p. 62.
- 4 Literair representeert de tekst vermoedelijk geen oorspronkelijke eenheid. Zie hierover Philip J. Budd, *Numbers*, Waco 1984, p. 62-67.
- 5 Zie over de volgende afgrenzing en verklaring mijn doctoraalscriptie: *Untersuchungen zur theologischen Relevanz der Frauentexte in den Erzählern-Erzählungen*, Graz 1993 (te verschijnen in 1994).
- 6 De invoeging van P in Gen. 16 vooronderstelt daarmee het terugkeerbevel (= Gen. 16B).
- 7 De consequenties voor het godsbeeld, die ontstaan door de invoeging van het godswoord, werden in het wetenschappelijk onderzoek nauwelijks gezien!