

Tijdschrift voor theologen
op het grensgebied
van wetenschap en praktijk

GTT

gereformeerd theologisch tijdschrift

W. Stoker *De uitdaging van
het natuurlijke kwaad
voor de theologie*3

K. Spronk *Vrouwen en Simson*11

A. van der Kooi *Vragen aan de traditie
in de situatie van incest*22

L. Schuurman *Kroniek:
Ongemeubileerde toekomst*30



Gereformeerd theologisch tijdschrift

*Tijdschrift voor theologen op het grensgebied
van wetenschap en praktijk*

Honderdeneerste jaargang 2001
februari 2001
GTT verschijnt vier keer per jaar

Abonnementsprijzen

Nederland f 67,- per jaar
Buitenland f 82,50 per jaar
Studenten (Nederland) f 52,- per jaar
Studenten (buitenland) f 67,- per jaar
Los nummer (Nederland) f 19,90
Los nummer (buitenland) f 22,90

De abonnementsprijs voor leden van de **Vereniging van Predikanten van de Geref. Kerken in Nederland** is geïncorporeerd in het lidmaatschap van deze Vereniging.

Alle prijzen zijn inclusief verzendkosten.

Administratie

Voor opgave/opzegging abonnement, voor adreswijziging of voor bestelling los nummer:

Uitgeverij Kok, Administratie GTT, Postbus 130, 8260 GA Kampen.
Tel. (038) 339 25 30. Bereikbaar op werkdagen van 8.30 tot 12.30 u.

Betalingen bij voorkeur via een door Kok te verzenden acceptgiro-kaart.

Beëindiging abonnementstermijn: Het opzeggen van uw abonnement dient schriftelijk te geschieden, 6 weken voor afloop van de abonnementsperiode.

Bij niet-tijdige opzegging wordt het abonnement automatisch verlengd.

Advertenties

Media Adviesburo Van der Molen
Postbus 1, 3770 AA Barneveld
Tel. (0342) 424603 of 424291, Fax (0342) 42 11 39

© Alle rechten voorbehouden. Overname artikelen niet zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie/uitgever.

ISSN 0016-8610

TEN GELEIDE

Wessel Stoker laat zien welke aporieën opdoemen waar getracht wordt de theodicee-vraag op theoretisch niveau te beantwoorden. Inzettend bij het verzet tegen het kwaad pleit hij voor een praktische benadering en zoekt daarbij aansluiting bij Tillich en Kierkegaard. *Klaas Sprong* tracht de vraag te beantwoorden wat feministische exegese bijdraagt aan de uitleg van de verhalen over Simson. Tegelijk maakt hij hierin duidelijk welk extra reliëf de beproefde historische benadering aan deze exegese kan geven. *Akke van der Kooi* geeft een aanzet tot een theologische reflectie op het kerkelijk belijden vanuit een concrete situatie. Als vertrekpunt neemt zij het perspectief van gelovige vrouwen, die als incestgetroffenen kritische vragen stellen aan de confessie. *Bert Schuurman* biedt in zijn 'Kroniek' vanuit een bijzondere inspiratie een ont-hullend zicht op de ontwikkelingen in Latijns-Amerika, én terzijde op onze eigen kerkelijke situatie.

HCvdS

Redactie

W. Stoker, voorzitter
H.C. van der Sar, secretaris

mevr. H.A. Alma
M.E. Brinkman
P.N. Holtrop
G.J. van Klinken
mevr. A. van der Kooi

J.H. van der Laan
F. de Lange
H. Leene
H.C. Stoffels

Adres redactie

Alle stukken voor de redactie (manuscripten, boeken ter recensie, tijdschriften voor het Overzicht Tijdschriften) aan: H.C. van der Sar, Bureau THU-Kampen, Postbus 5021, 8260 GA Kampen. Telefoon THU: (038) 3371600. Artikelen mogen maximaal 6400 woorden bevatten. Op verzoek wordt gaarne een overzicht van de typografische regels van het GTT toegezonden.

Uitgever

Uitgeverij Kok, Postbus 5018, 8260 GA Kampen. Fax: (038) 332 89 12.

met God te kunnen aangaan. Zo'n persoonlijke relatie onderstelt onze vrijheid om zo'n relatie aan te kunnen gaan en daarmee is ook de mogelijkheid van het nee zeggen tegen God en van het kwaad gegeven (V. Brümmer, *Over een persoonlijke God gesproken*, Kok 1988, hoofdstuk 5). Zie het vervolg voor een soortgelijk standpunt de positie van Hick.

16. a.w., 219.
17. J. Hick, An Irenaean Theodicy in: *Encountering Evil*, S.T. Davies (red.), Atlanta 1981.
18. R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich 1985.
19. Spaemann/Löw, a.w., 245v.
20. K. Ward, *God, toeval en noodzaak*, Baarn 1997; Ward, *Religion & Human Nature*, Oxford 1998, hfdst 6.
21. W. Stoker, *Is vragen naar zin vragen naar God?* Zoetermeer 1993, 20v.
22. E. Stump doet een interessante poging om het verschil aan te geven tussen Gods antwoord aan Job, de taal van de tweede persoon, van het persoonlijke gesprek, én de theoretische theodicee, de onpersoonlijke, objectiverende taal van de derde persoon. Toch levert dit onderscheid weinig resultaat op omdat Stump meent dat Gods gesprek met Job toch ook een teleologische verklaring van het kwaad, Job aangedaan, zou inhouden. Zo schrijft ze naar aanleiding van Job 38-42: 'If an innocent person suffers, then, it will be because a good God, a loving God involved face-to-face with his creatures, produces out of the suffering a good meant for that person which in the circumstances couldn't have been produced, or produced as well, without the suffering'. E. Stump, 'Second-person accounts and the problem of evil', in: *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*, T. Lehtonen/T. Koistinen (red.), Helsinki 2000, 108.
23. P. Ricoeur, Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation, in: P. Ricoeur, *Essays of Biblical Interpretation*, L.S. Mudge (red.), Philadelphia 1980, 87.
24. Natur und Geist im Protestantismus, in: P. Tillich, *Gesammelte Werke (=GW)*, R. Albrecht (red.), vol. XIII, 100. Zie hiervoor: H. Jahr, Tillich's Theologie der Natur als Theologie der Versöhnung, in *Natural Theology versus Theology of Nature?* G. Hummel (red.), Berlin/New York 1994, 156-183.
25. P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1986, I, 210.
26. Zie uitvoeriger W. Stoker, Can the God of The Philosophers and the God of Abraham be Reconciled? in: *Being versus Word in Paul Tillich's Theology*, G. Hummel/D. Lax (red.), Berlin/New York 1999, 206-224.
27. Tillich komt tot die eenheid van mens en natuur vanuit de idealistische identiteitsfilosofie. Zoals gezegd stelt ook Hefner deze eenheid, maar dan op grond van de gegevens van de natuurwetenschap.
28. Zie voor het nu volgende P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Harmondsworth 1964, 89.
29. Kierkegaard, *Een keuze uit zijn dagboeken*, (vert. en ingel. door H.A. van Munster), Antwerpen 1957, 53.
30. Ik maak gebruik van J. van der Veken, *Een kosmos om in te leven*, Kapellen/Kampen 1990, 40v. Zie ook Th. de Boer, *De God der filosofen*, 's Gravenhage 1989, 88-94.
31. De Boer, a.w., 94.
32. *The Shaking of the Foundations*, 92.

Klaas Spronk

VROUWEN EN SIMSON

Enkele opmerkingen over de feministische uitleg van Richteren 13-16

voor Johannes de Moor bij zijn afscheid als
hoogleraar Semitica

Vooraf

Ik ben een man en niet vrij van vooroordelen jegens vrouwen. Van het eerstgenoemde feit was ik mij al langer bewust en daar heb ik mee leren leven. Ter illustratie van het tweede wil ik hier vertellen van een voorval in de periode dat ik werkte aan dit artikel. Om literatuur over het onderwerp te verzamelen had ik mij naar de bibliotheek van de universiteit begeven. Ik liet een lange lijst aan boeken en tijdschriften uit het magazijn halen. Wachtend voor de balie vertelde ik aan een mannelijke collega over mijn bezigheden. Daarbij beklagde ik mij over het feit dat vrouwen zo veel en zo wijdlopij schreven over dit onderwerp. De bibliothecaresse, die (let ook op de rolverdeling!) bezig was met het verwerken van mijn opdracht, ving mijn woorden op en sprak quasi terloops: '...en ze praten ook zo veel, hè.' Beschaamd droop ik af met mijn grote stapel boeken. Mijn collega riep mij nog na dat het sjouwen van zo'n gewicht wel weer typisch mannenwerk is. Dat maakte mij op dat moment niet vrolijker. Het was maar weer eens bevestigd: mannen als ik oordelen makkelijk en stereotiep over vrouwen.

Tegelijkertijd zette het mij aan het denken over de vraag die ik in dit artikel wil beantwoor-

den, namelijk wat feministische exegese bijdraagt aan de uitleg van de verhalen over Simson. Ik wil niet verhehlen dat ik bij voorbaat argwanend was en niet meer verwachtte dan te ontdekken dat men met deze methode uit de tekst haalt wat er grotendeels van te voren wordt in gestopt. Wellicht moest ik leren ook wat kritischer naar mezelf te kijken. De weerzin tegen de feministische exegese zou weleens mede ingegeven kunnen zijn door de angst om in de spiegel te kijken die vrouwen mij voorhouden.

Ik hoop in het nu volgende aan te tonen dat de feministische benadering van de tekst helpt om de blik te scherpen en daarbij nieuw zicht kan geven op het verhaal over Simson en op de manier waarop dit is uitgelegd.¹ Daarnaast wil ik mij toch ook enkele kritische opmerkingen veroorloven en er vooral op wijzen dat men zich bewust moet zijn van de beperkingen die een dergelijke duidelijk eenzijdige beschouwing met zich meebrengt. Daarbij kan ik aansluiten bij een discussie zoals die de laatste tijd gevoerd wordt onder feministische exegeten over de te gebruiken methode. Mijn eigen bijdrage hierin is dat ik hoop te kunnen laten zien dat de in feministische kringen vaak gewantrouwde historische benadering, waarbij gebruikgemaakt wordt van gegevens uit de wereld van het Oude Testament, op zinvolle wijze extra reliëf kan geven aan bepaalde resultaten van de feministische exegese van de verhalen over Simson.

Het artikel is opgedragen aan prof. Johannes de Moor, die mij en vele andere leerlingen de weg in de Semitica heeft gewezen, ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Theologische Universiteit Kampen op 15 december 2000.

Mieke Bal

Een naam die voortdurend opduikt in feministische bijdragen aan de exegese van het boek Richteren is die van Mieke Bal, hoogleraar in de theoretische literatuurwetenschap. Zij publiceerde opmerkelijke analyses van het verhaal over Simson en Delila en van de rol van de moe-

der in Richteren 13-16.² Het is even wennen voor wie vertrouwd is met de gebruikelijke vorm van bijbelcommentaren. Ze spreekt van 'polemical exegesis'³ met als één van de doelstellingen '...breaking up the too-monolithic readings projected on the Hebrew love stories in order to make others believe that life, love, and women are what one wants them to be'.⁴ Het gaat haar niet om de ontdekking van de oorspronkelijke betekenis van de tekst. Tegenover de traditionele uitleg waarin maar al te vaak direct en nog vaker indirect sprake is van voor vrouwen bedenkelijke rolpatronen stelt zij dat er meer dan één bepaalde uitleg mogelijk is. Dat biedt volgens haar aan vrouwen de ruimte zich een eigen plaats te verwerven.

De lezing die zij met haar analyse 'de oorlog verklaart' vindt zij in kinderbijbels (van Anne de Vries, W.G. van der Hulst en Evert Kuyt) en in de verklaring 'voor volwassenen' door Tom Naastepad (in de serie Verklaring van een bijbelgedeelte). Wat haar vooral opvalt is dat er steeds morele oordelen worden geveld, juist ook op plaatsen waar de bijbelschrijver zich van commentaar onthoudt.

Ze kiest zelf voor een geheel nieuwe benadering, waarbij ze nadrukkelijk theologische en historische overwegingen buiten beschouwing laat. Het gaat haar om een antwoord op de vragen die er volgens haar bij een zorgvuldige narratieve analyse uitspringen: (1) Waarom maakt Simson geen verwijten aan Delila vanwege haar verraad? (2) Waarom accepteert hij dat Delila hem verwijten maakt zonder dat hij zijn eigen visie geeft? (3) Waarom geeft hij haar de cruciale informatie en onderneemt hij geen actie om zijn ondergang te vermijden?⁵

Via een psychoanalytische benadering (met veel verwijzingen naar Freud) toont zij aan dat het hier allemaal draait om de relatie tussen het mannelijke en het vrouwelijke en dat die relatie tot een probleem wordt door de relatie tussen seksualiteit en kracht. Simson brengt dat onder woorden in zijn raadsel. De verwijzing naar zoetheid heeft volgens haar met lust te maken, temeer omdat die zoetheid ook nog uit de buik

(van de leeuw) komt. De leeuw moest eerst opengescheurd worden. Bal ziet hierin een overeenkomst met ontmaagden: 'The tearing has positive consequences, a feature it shares with that other kind of tearing that gives pleasure: defloration (...) Samson's strength leads to pleasure; (...) the strong lion must be torn before his (or her) belly delivers pleasure. This connection between physical strength and sexual pleasure, and the violence involved in both, which is Samson's real secret, must have sounded too familiar to the recipients of the text to be a problem worth mentioning. There is no explanation needed here, as the meanings were naturalized "naturally".'⁶

Het gaat hier dus om het geheim van de seksualiteit. De bruidsjonkers zijn nog niet rijp genoeg om het te bevatten. Zij hebben de hulp van de bruid nodig om een antwoord op het raadsel te kunnen geven. Ook Simson blijkt nog niet volgroeid te zijn. Hij kan het antwoord niet voor zich houden; blijkbaar is het hem nog te machtig. En had hij eerder niet ook de honing aan zijn ouders gegeven ten teken daarvan dat hij er zelf nog niet van kon consumeren? Ook het huwelijk wordt in feite niet voltrokken. Voor hij gemeenschap met zijn bruid kon hebben was Simson al boos weggegaan. Later denkt hij er wel aan toe te zijn en keert hij terug naar zijn bruid. Zij is inmiddels al aan een ander gegeven. Haar vader geeft aan dat Simson nog een beetje meer moet opgroeien door de jongere zuster aan te bieden.

Een andere relatie die voortdurend meespeelt is die tussen Simson en zijn ouders. Ook die relatie is problematisch. Zijn keuze voor een vreemde vrouw is een keuze tegen zijn ouders. Het gegeven dat zijn aanstaande bruid vervolgens 'vreemdgaat' met de bruidsjonkers is een harde les. Hij heeft daar weinig van geleerd, want aan het begin van hoofdstuk 16 wordt verteld hoe Simson opnieuw probeert om seks te hebben met een vreemde vrouw, zonder toestemming van zijn ouders. Weer mislukt het. Volgens Bal moet hij vanwege zijn veiligheid voortijdig het bed verlaten. Daar staat tegenover dat hij weer

wel symbolisch de vrouw, in dit geval de stad als vrouw, heeft geopend door de poorten open te breken.

De volgende vrouw in zijn leven is Delila. Zij krijgt wel een naam, maar wordt verder niet omschreven wat betreft sociale status, nationaliteit of karakter. De ruimte die de bijbelschrijver laat wordt gretig ingevuld door de uitleggers. Volgens Bal krijgt Delila ten onrechte een centrale plaats in dit verhaal aangewezen. Het gaat hier in feit om een strijd tussen twee mannelijke machten, Simson en de Filistijnen. Delila wordt gedwongen hun plannen uit te voeren. Het initiatief ligt bij Simson, die langzamerhand zijn geheim onthult. Stap voor stap geeft hij zijn angsten prijs. Eerst de angst om zich te binden en de angst voor de vrouw. Dat laatste is letterlijk en figuurlijk ook verweven met het haar. Het gaat niet alleen om het haar van Simson, maar ook om het haar dat symbolisch is voor het vrouwelijke en volgens Freud via het schaamhaar ook verwijst naar de vagina 'as a representation of the dangers of too committed a love: the *vagina dentata*, that phantasmagoric horror for men who fear to lose the penis and, synecdochically, the self'.⁷

Uiteindelijk gaat het ook over de band met zijn moeder. Simson brengt die zelf ter sprake als hij aan Delila zijn geheim vertelt: geen scheermes is op zijn hoofd geweest 'van de moederschoot af' (Ri. 16:17).⁸ Het beeld van de moederschoot wordt vervolgens opgeroepen wanneer verteld wordt dat Simson rust met het hoofd op of tussen haar knieën. Even later ligt hij daar: kaalgeschoren als een baby, zwak en sprakeloos. Het is alsof hij opnieuw wordt geboren. Zo helpt Delila Simson om zijn 'geboortetrauma' te verwerken, de onmogelijke combinatie van terugverlangen naar de warme moederschoot en angst weer door de moeder verzwolgen te worden en opnieuw de verscheurende ervaring van de geboorte mee te moeten maken.

Nu is er volgens Bal ook een antwoord mogelijk op de gestelde vragen: 'An explanation of Samson's inner peace, his confidence in God, and his acceptance of Delilah's betrayal is now

available: Delilah has not betrayed him. She has helped him to be reborn. The bond with God was a symbiotic one: God is part of the self. This close bond between Samson and his own self is what he wanted to escape from.⁹

Het verhaal is echter nog niet afgelopen. Dit alles was slechts voorbereiding op de beslissende stap die Simson moet zetten om zichzelf terug te vinden. Die stap, zijn 'real and symbolically ideal birth'¹⁰ is zijn dood. Bal beschrijft die als een correctie op de geboorte. 'He is standing between two pillars. From the perspective of a newborn child, the mother's thighs, several times larger than the baby's head, must be enormous. During birth, the opening between the thighs is small, too small, oppressively tight. Samson corrects the act of birth: he forces open a larger gap. In the process, the pillar-thighs break. This is, as the text explicitly states, Samson's greatest *tour de force*. He has found a better solution to the birth trauma than anybody else. (...) Samson has outdone and undone woman. No wonder he dies satisfied.'¹¹

Zo gaat het in dit verhaal dus in de eerste plaats over Simsons worsteling om zicht op en vrede met zichzelf te krijgen. Delila is degene die hem daarbij helpt door hem een spiegel voor te houden. In deze uitleg wordt de tekst niet vrouwvriendelijk. Alles blijkt immers om de man te draaien. De vrouw wordt naar de achtergrond gedrukt. Aan de andere kant gebeurt dat wel zo geforceerd dat het ook als een teken van onzekerheid en zwakte kan worden uitgelegd.

Ik heb er bewust voor gekozen om de interpretatie van Bal tamelijk uitgebreid weer te geven. Er wordt namelijk vaak met instemming naar haar boek verwezen, doch er wordt zelden uit geciteerd. Van alles wat Bal te berde brengt wordt doorgaans slechts de relatie tussen Delila en Simsons moeder en de functie van Delila als intermediair tussen de strijdende mannelijke partijen genoemd.¹² Een echt gesprek met de meer traditionele benadering van Richteren 13-16 is ook haast niet mogelijk. Bal kiest immers met haar psychoanalytische interpretatie bewust tegen de meer gebruikelijke historische en/of

theologische lezing. Ik kan me overigens niet aan de indruk onttrekken dat zij bewust probeert om aandacht te krijgen voor het feit dat men al te gemakkelijk en ondoordacht bepaalde vooroordelen jegens vrouwen en betreffende de man-vrouwverhouding inleest in de tekst. Daarbij past dat ze het zich in zekere zin gemakkelijk maakt door te verwijzen naar kinderbijbels en het commentaar van Naastepad, dat niet bepaald representatief voor de uitleg door 'volwassenen' genoemd kan worden.

In een 'volwassen' reactie op de uitleg door Bal kan men om te beginnen waardering opbrengen voor de nauwgezette literaire benadering van de tekst. Ze stelt scherpe vragen en legt verrassende en zinvolle verbanden. Bij een beoordeling van de antwoorden die zij geeft ontkomt men er niet aan om zich op het terrein van de psychologie te begeven. En dat is voor de meeste exegeten toch een hellend vlak. Bal graaft diep in de zielenroerselen van met name Simson. Ze suggereert dat het gaat om zaken die onbewust bij de vroegere verteller geleefd moeten hebben. In feite lijkt zij zich echter meer met de moderne hoorder dan met de oude schrijver bezig te houden. Men kan zich daarbij afvragen of het verhaal zelf en de daarin verwoorde visie op de relatie tussen man en vrouw nog wel voldoende uit de verf komt. In haar niet onterechte kritiek op kinderbijbels en bepaalde vormen van moderne exegese lijkt zij wat al te ver doorgeschoten bij de uitleg van het verhaal zelf. Binnen de context van het Oude Testament en de wereld van het oude Israël heeft het meer te bieden, ook vanuit feministisch oogpunt.

J. Cheryl Exum

Een tweede feministisch exegeet die hier genoemd moet worden is Cheryl Exum. In 1976 promoveerde zij op een proefschrift met als titel *Literary Patterns in the Samson Saga: An Investigation of Rhetorical Style in Biblical Prose* (Columbia University). Sindsdien is er een niet aflatende stroom aan publicaties van haar hand verschenen over Richteren 13-16.¹³

Exum geeft direct aan – duidelijker dan Bal –

dat men zich weinig illusies hoeft te maken over de mogelijkheden van een vrouwvriendelijke bijbeluitleg. Vrouwen moeten volgens Exum accepteren dat de bijbel de visie van mannen op vrouwen weergeeft: wat mannen van vrouwen denken of verlangen. Het is de taak van de feministische exegese deze op de man gerichte belangen, zoals die vaak impliciet in de tekst aanwezig zijn, aan het licht te brengen. Door de ontmaskering van datgene wat op het eerste gezicht vaak verborgen blijft krijgt de vrouw ook de kans zich aan haar ondergeschikte plaats te ontworstelen. Exum kiest daarbij voor een strikt literaire benadering van de tekst zonder het goed recht van met name de antropologische en sociologische benadering te ontkennen. Van een historische benadering waarbij men antwoord zoekt op de vraag naar wat er ooit gebeurd is verwacht zij weinig. Het onderzoek naar de manier waarop het verhaal verteld wordt levert meer op.¹⁴ Zo krijgt ook de vrouw er grip op: 'If Samson is entrapped by women and they betray him by revealing his secrets, similarly the text is entrapped by its own ideology and betrayed by it.'¹⁵

Het verhaal van Simsons vrouwen laat bij nauwkeurige analyse volgens Exum iets zien van de dubbele mannelijke moraal. Wat betreft vrouwen maakt de man onderscheid tussen de goede (veilige) vrouw en de slechte (bedreigende) vrouw. De goede vrouw wordt op een voetstuk geplaatst als moeder of als maagd, in een niet-seksuele rol. De slechte vrouw is geassocieerd met seksualiteit en om die reden begeerd en gevreesd. Bij mannen geldt dit onderscheid niet. Zij worden niet beoordeeld op grond van hun seksleven. In Richteren 13-16 is de rolverdeling duidelijk.¹⁶ Simsons moeder is de goede vrouw. Zij wordt zelfs positiever dan haar echtgenoot, Manoach, afgeschilderd, doch dat gebeurt uitsluitend omdat zij geen bedreiging voor de man vormt. In Richteren 13 is ook nergens sprake van seksualiteit. Zelfs de in dit soort verhalen gebruikelijke vermelding van de gemeenschap met haar echtgenoot blijft achterwege.

Opvallend is ook dat ze geen eigen naam heeft. Ze is niet meer dan 'de vrouw van' en ze doet ook niets op eigen initiatief, een gewaardeerde eigenschap van vrouwen in een mannenwereld. Juist dit ontbreken van bepaalde informatie is volgens Exum typerend voor de manier waarop vrouwen in bijbelteksten hun plaats krijgen: 'Fragmenting women, leaving their stories incomplete so that they are not full characters, is typical of biblical narrative, and readers tend to fill the gaps in the easiest way; that is, according to convention and presuppositions.'¹⁷

De andere vrouwen in het verhaal zijn bedreigend voor Simson. De verteller laat bewust de ruimte om hen als van hetzelfde laken een pak te zien. In tegenstelling tot Simsons moeder worden zij wel in verband gebracht met seksualiteit, maar geen van drieën is of wordt zelf moeder. Van deze drie is de hoer in Gaza (Ri. 16:1-3) nog het minst bedreigend. Zij is door haar rol dan ook al bij voorbaat op haar plaats gezet. Zij is minderwaardig en daarom niet gevaarlijk voor de man. Dat ligt anders bij de vrouw uit Timna en bij Delila. Zij zijn vrouwen waarvoor elke vader zijn zoon waarschuwt. Zij zijn uit op het geheim van de man en dus op zijn macht. 'Women rob men of their strength. The man who surrenders is emasculated; he loses his potency. At another level, this is the male fear of losing the penis to the woman, an anxiety that finds representation in Samson's symbolic castration, which takes place when his hair is cut and he is blinded.'¹⁸

Op verschillende niveaus gaat het in deze verhalen om de strijd tussen man en vrouw. Men ziet het ook bij de tegenstelling tussen Israëlieten en Filistijnen. De Israëlieten worden vertegenwoordigd door een man, Simson, de Filistijnen door vrouwen. De achterliggende mannelijke wens is hier dan ook de bevrijding van de onderdrukking door vrouwen. Men verwijst in dit verband ook vaak op het feit dat Simson na de gevangenneming vernederd wordt door hem vrouwenwerk te laten doen, namelijk het malen van koren, traditioneel slaven- en vooral ook vrouwenwerk.¹⁹ Het feit van de

nederige positie van de vrouw op zich wordt niet opgevat als een bezwaar. Dat is immers 'normaal'. De boodschap aan vrouwen is ook onmiskenbaar: zij worden aangemoedigd om brave en trouwe moeders te worden. Het enige alternatief is dat van de onfatsoenlijke, vreemde vrouw. Wie zou daar nu voor kiezen?²⁰

Exum besteedt veel aandacht aan de geschiedenis van de uitleg en dan met name aan de manier waarop de verhalen en de daarmee verweven vooroordelen betreffende de relatie tussen man en vrouw doorwerken in de kunst.²¹ Daarmee toont zij als het ware aan hoe hard het nodig is dat in de exegese de verborgen mannelijke belangen aan het licht worden gebracht.

Het is soms schokkend om te zien hoezeer de al of niet bewust opengelaten plekken in het verhaal zeer tendentiekus worden ingevuld in de latere uitleg vanuit een voornamelijk mannelijk perspectief. Een voorbeeld daarvan is de manier waarop Delila doorgaans wordt afgebeeld. De kunstenaar laat er doorgaans weinig twijfel over bestaan dat zij een 'femme fatale' is, verantwoordelijk voor Simsons ondergang. Simson is voornamelijk slachtoffer.²² Het is goed om helder zicht te krijgen op dit soort stereotypen en de manier waarop zij op allerlei manieren doorwerken. Ook wie de pretentie heeft om op wetenschappelijke wijze met de tekst bezig te zijn moet niet te snel denken dat zij/hij hier los van is. In ieder geval is het goed om deze vaak onbewust bestaande beelden van bijbelse personen zoals Delila en Simson scherp te tekenen. Dat is de beste manier om mogelijk op verkeerde gegevens gebaseerde vooroordelen te vermijden.

Daarbij zou men nog verder kunnen of zelfs moeten gaan dan Exum. Zij besteedt de meeste aandacht aan de moderne uitingen in schilderkunst en film met enkele verwijzingen naar oudere schilders zoals Rembrandt. Maar ook die kunstenaars staan weer in een bepaalde traditie. Daarom kan men wat de geschiedenis van de uitleg betreft niet vroeg genoeg inzetten.²³ Sterker nog, men zou moeten inzetten bij de wereld waarin de bijbelverhalen ontstonden. Ook de bijbelschrijvers werden beïnvloed door

bepaalde vaste patronen in de manier waarop de werkelijkheid werd gezien en geduid. Aan het slot van dit artikel kom ik daar nog op terug.

Men hoeft het niet met de analyse van Exum eens te zijn (ik kan me moeilijk voorstellen dat de schrijver er veel van zijn eigen motieven in zou herkennen; maar dat doet er voor Exum waarschijnlijk ook weinig toe), om er niet toch zijn voordeel mee te kunnen doen. Wie aan haar hand door de tekst is gelopen krijgt meer oog voor de bedenkelijke manier waarop mannen soms aan de haal gaan met onderdelen van het verhaal. Enkele voorbeelden daarvan kwam ik tegen in de uitleg van het gedeelte in Richteren 13 waarin de aanstaande moeder van Simson verslag doet aan haar man van haar ontmoeting met de bode van JHWH. Op enkele punten wijkt haar verslag af van datgene wat volgens de tekst eerder tot haar werd gezegd. In zijn commentaar bij deze passage merkt Robert Boling op: 'Caution about the testimony of women is a recurring phenomenon in biblical narrative (...) The woman doesn't really know what she is saying, though she is dropping hints all along the way.'²⁴

Nog bonter maakt Elie Wiesel het. Nadat hij geconstateerd heeft dat de vrouw iets toevoegt aan de woorden van de boodschapper merkt hij op: 'Bewijst dit ons dat – hoe moet ik het zeggen – vrouwen niet altijd betrouwbaar zijn? Dat ze verstrooid zijn en wispelturig? Of dat ze ervan houden op iets voort te borduren, en dat ze zaken kunnen overdrijven of verdraaien?'²⁵ Misschien bedoelt hij het grappig, maar dat wordt in het midden gelaten. Hij komt er in ieder geval niet op terug. Zo blijft de insinuatie hangen.

Een ander voorbeeld is het gemak waarmee Meir Shalev tot een wel erg ferme veroordeling van Delila komt: 'Een mens kan zijn geliefden, zijn volk en zijn vaderland verraden, maar Delila verried geen van allen. Ze was geen volksgenoot van Simson, noch met hem getrouwd, en koesterde geen liefde voor hem. Ze was een koelbloedige vrouw die de waarde van geld kende en precies wist wat de zwakke plek was van de held

met wie ze het bed deelde. Ze verkoos Filistijnse zilverlingen boven Simson.²⁶

Zulke voorbeelden geven te denken. Het is goed dat er op gewezen wordt hoe makkelijk en hoe tendentiekus bepaalde witte plekken in het verhaal worden ingevuld. Men kan in sommige gevallen zelfs spreken van misbruik van de tekst. Is men zich hier eenmaal van bewust, dan moet men wel oppassen dat niet van de weeromstuit een tegenovergestelde positie wordt ingenomen, die evenmin recht doet aan de tekst. Binnen de feministische exegese lijkt men echter, zoals moge blijken uit het vervolg, niet helemaal aan dit gevaar zijn te ontsnapt.

Sympathie voor Delila

Tegenover de genoemde vrouwonvriendelijke opmerkingen staat een tendens in de feministische literatuur om het voor Delila op te nemen. In zekere zin speelt Exum daar al op in in de hierboven vermelde vraag die zij aan het slot van haar analyse stelde. Waarom zou een vrouw ervoor kiezen om de rol in te nemen die in deze mannentekst wordt voorgeschreven? Is Delila wel zo verwerpelijk? Wanneer men haar beziet vanuit het perspectief van de Filistijnen is zij een heldin, te vergelijken met wat Jaël is voor de Israëlieten.²⁷ Men zou zich zelfs kunnen voorstellen dat Richteren 14:1-16:22 daadwerkelijk door een Filistijn geschreven is met de bedoeling de zogenaamde held van de Israëlieten belachelijk te maken.²⁸ Welbeschouwd heeft Delila immers erg veel gemeen met Jaël zoals deze beschreven is in Richteren 4-5. Jaël komt op voor de Israëlieten door voor hen de leider van de vijand te verslaan. Delila doet hetzelfde voor de Filistijnen met Simson. Jaël is niet echt een Israëlitische. Bij Delila wordt in het midden gelaten of zij een Filistijnse is. Beide vrouwen zijn in feite buitenstaanders. Opvallend is ook dat ze in hun leven niet afhankelijk van een man lijken te zijn. Beide verhalen hebben een min of meer duidelijke seksuele ondertoon²⁹ verweven met de beschrijving van de vrouw als een soort moeder voor de man. Delila wordt in zoverre negatief geschilderd dat zij Simson verraadt

voor geld. Daar staat dan echter weer tegenover dat Jaël met haar optreden de vrede schendt die volgens Richteren 4:17 bestond tussen het volk van Sisera en dat van Jaël. In zekere zin is Delila ten opzicht van Simson eerlijker dan Jaël ten opzichte van Sisera.

Zo kan men, los van de intentie die het verhaal in zijn huidige context heeft, Delila beschouwen als 'a positive model of female independance, imagination and self-sufficiency'.³⁰ In ieder geval verdient zij volgens sommigen het voordeel van de twijfel. Dat lijkt ook het standpunt te zijn van Judith Keuning.³¹ Zij wijst er, net als onder anderen Mieke Bal, op dat Delila in dit verhaal niet op zichzelf staat. Zij is een instrument van de vorsten der Filistijnen. Ook haar naam laat zich zo uitleggen. Men kan die verbinden met het Hebreeuwse woord voor nacht (*lailah*). Dat kan men uitleggen als een manier om aan te geven dat ze een tegenhanger is van Simson, wiens naam associaties met het Hebreeuwse woord voor 'zon' oproept. Men kan het ook zien als een verwijzing naar het handelen van de Filistijnen: 'Herhaaldelijk zien wij dat de Filistijnen op Simson loeren in de *nacht*. En als 't hun niet lukt om Simson in de letterlijke nacht te pakken te krijgen, gebruiken zij Delila, wier naam "de nacht" oproept. De Filistijnen gebruiken de nacht, in letterlijke en figuurlijke zin, om Simson ongezien te kunnen grijpen.'³² Keuning wijst er ook op dat Delila na de gevangenneming van Simson uit het verhaal verdwijnt. Zo eindigt volgens haar dit verhaal wat Delila betreft met een vraag: 'Wie is zij toch: de vrouw van de nacht?'³³

Men gunt Delila dus het voordeel van de twijfel. Het is de vraag of daarmee de tekst meer recht gedaan wordt dan bij de uitleg die Delila in felle, negatievere kleuren schildert dan het bijbelverhaal zelf. Het valt nu eenmaal niet te ontkennen dat Delila een negatieve rol speelt in het verhaal. Het is de kunst om die rol helder te krijgen en in haar juiste context te zien, los van alle, in de loop der geschiedenis ontstane vooroordelen.

Een 'nieuwe' benadering door vrouwen

Recentelijk zijn er een tweetal studies verschenen waarin de schrijfsters enige afstand nemen van de hierboven beschreven feministische benadering.³⁴ Zij onderschrijven wel de noodzaak en het goed recht van deze exegese, maar ze pleiten ervoor om dit niet geheel en al los van het overige bijbelonderzoek te doen en om meer helderheid te geven ten aanzien van de vraagstelling. Dit is niet de plaats om uitgebreid in te gaan op de discussie over de methode, zoals die door Carol Smith wordt losgemaakt. Als ik haar goed begrijp gaat het er haar vooral om dat er duidelijk onderscheid gemaakt wordt tussen de beschrijving van wat men leest in de bijbel en de beoordeling daarvan. Om die reden heeft zij er moeite mee dat sommige feministische exegeten in haar ogen een geforceerde poging doen Delila in een positief licht te stellen. Is het niet beter om een neutrale positie in te nemen en te erkennen dat in Richteren 16 Simson en Delila beiden zowel positieve als negatieve kanten hebben? De schrijver moet hier bewust dubbelzinnig zijn geweest. Het eigenlijke thema van het verhaal is macht en de manier waarop men daarmee omgaat.³⁵

Susan Ackerman zoekt een weg tussen de overtuiging dat de bijbel van patriarchale smetten bevrijd een hulpmiddel in de strijd van het feminisme kan worden en de opvatting dat de bijbel slechts ontkleurd kan worden als een mannenboek vol vrouwenhaat. Zij zoekt haar heil in een godsdiensthistorische benadering met aandacht voor bepaalde typering en vaststaande patronen in de wereld van de bijbel. Dat levert een heel gedifferentieerd beeld op:

'In the end, then, there is no easy categorizing of Judges: it is neither a handbook of patriarchy nor a celebration of matriarchy; it can neither be condemned as a remorseless portrait of unrelenting misogyny nor be heralded as an archaic precursor of twentieth-century feminism. (...) There is enormous wealth and diversity in the theological and ideological presuppositions that underlie even the shortest and simplest of any of the tales of Judges' women.'³⁶ Delila vergelijkt

zij met vrouwen die evenals zij om een of andere reden een zelfstandige positie ten opzichte van mannen hadden.

Wat betreft Richteren 13 besteedt zij veel aandacht aan de vaste patronen in verhalen over de geboorte en lotgevallen van zonen geboren uit aanvankelijk als onvruchtbaar beschouwde vrouwen of uit maagden. Daarvan zijn veel voorbeelden te vinden binnen het Oude Testament en daarbuiten, zoals in het Ugaritische epos over Aqhat. Ze kan de lijn ook doortrekken naar de nieuwtestamentische verhalen over Elisabeth en Maria. Zoals al eerder werd opgemerkt ten aanzien van het werk van Exum betreffende de geschiedenis van de uitleg, loont het de moeite om de lijn door te trekken. Men kan bijvoorbeeld verwijzen naar de manier waarop in de Bijbelse Geschiedenis van Pseudo-Philo de aankondiging van Simsons geboorte wordt beschreven: 'En zie, je zult zwanger worden en je zult een zoon baren en je moet hem de naam Simson geven' (42:3). Van der Horst merkt in zijn (hier gebruikte) vertaling van deze tekst op dat Richteren 13:3 hier is 'geherformuleerd onder invloed van Jesaja 7:14 hetgeen (niet toevallig) een frappante parallel met Lucas 1:31 oplevert'.³⁷

De godsdiensthistorische benadering van de tekst is niet nieuw; vandaar de aanhalingstekens bij dit woord in het kopje. Ook binnen de feministische exegese zijn er meer voorbeelden van te vinden.³⁸ De studie van Ackerman laat echter zien dat de mogelijkheden nog niet uitgeput zijn. Terwijl men bij sommige recente publicaties vanuit de feministische benadering soms het gevoel krijgt dat men met herhalingsoefeningen bezig is, levert de bestudering van vergelijkbare teksten en thema's uit de wereld van het oude Israël nog weleens nieuwe inzichten in of een zinvolle relativisering van het bijbels spreken op. Ik wil dit artikel eindigen met een voorbeeld daarvan.

Over Simson is al heel wat geschreven vanuit godsdiensthistorisch perspectief.³⁹ Hij laat zich goed vergelijken met mythische helden als Herakles of met een figuur als Enkidu, de wilde

man die volgens het Gilgamesh-epos slechts getemd kon worden door een vrouw. In het Gilgamesh-epos blijken de vrouwen een bijzondere rol te spelen⁴⁰ op een manier die doet denken aan wat we over dit onderwerp vinden in het boek Richteren.⁴¹ De eerste vrouw van wie we horen is Ninsun, de goddelijke moeder van Gilgamesh. Zij is in de eerste plaats moeder. Zij is de enige vrouw bij wie sprake is van een liefdevolle relatie met een man, namelijk met haar zoon. Ze wordt 'wilde koe' genoemd (o.a. in I.288), een epitheton dat wijst op haar rol als voedster, een niet-erotische metafoor. Van geen van de overige vrouwen wordt, net als in de verhalen over Simsons vrouwen, aangeduid dat zij moeder zijn. De prostituee Shamhat is degene die met behulp van de erotiek Enkidu de baas is (I.188-202). Zij neemt een zelfstandige positie in. Opvallend is ook dat zij in tegenstelling tot de twee getrouwde vrouwen in het Gilgamesh-epos, de vrouw van Utnapishtim (zie o.a. XI.211) en de vrouw van de schorpioen-man (IX.50), een naam heeft. Dat voorrecht deelt zij met Siduri, de vergoddelijkte herbergierster, die in de oud-Babylonische versie van het epos wijze raad geeft aan Gilgamesh over de zin van het leven.⁴² Ook Shamhat wordt overigens (in de oud-Babylonische versie van het epos, II.25) als wijze vrouw aangeduid. Een belangrijke rol is in het epos ook weggelegd voor de vrouwelijke god Ishtar. Zij speelt doorgaans de mannelijke rol van strijder. Gilgamesh en Enkidu tonen echter juist wat dat betreft geen respect voor haar. Ook als mogelijke echtgenote wordt zij niet geëerd. Gilgamesh verwijt haar dat haar mannen letterlijk geen leven hebben (VI.22vv.). Hij toont een duidelijke voorkeur voor vrouwen als Shamhat en Siduri. Zet men deze gegevens op een rij, dan ziet men een duidelijk patroon: de traditionele rollen worden omgekeerd.⁴³ Dat geldt voor de relatie tussen goden en mensen, maar vooral in de relatie tussen mannen en vrouwen. Vrouwen en dan nog juist zij die de minste status hebben nemen de positie in die doorgaans aan mannen is toebedeeld. Zo spelen Shamhat en Siduri een sleutelrol en worden zij

beschreven als de vrouwen met inzicht en daarom met macht. Tegen deze achtergrond is het ook interessant dat de mannen soms als vrouwen worden geschilderd. Van Enkidu wordt gezegd dat hij lang haar heeft 'als van een vrouw' (I.106) en Gilgamesh omhult het lichaam van zijn dode vriend Enkidu 'als een bruid' (VIII.59). Eerder vertelde hij hoe hij in een droom zijn latere vriend beminde 'als een vrouw' (I.256).

De overeenkomsten met Simsons vrouwen zijn duidelijk en gedeeltelijk hierboven ook al aangegeven. Het gaat nog verder: ook de omkering van de rollen en dan met name in de man-vrouwrelatie is een vast patroon in heel het boek Richteren.⁴⁴ Er is al vaker op gewezen dat het boek lijkt te zijn opgebouwd rondom de erin genoemde vrouwen.⁴⁵ Zo lijkt het optreden van Aksa in Richteren 1:12-15 de toon te zetten voor de rest van het boek.⁴⁶ Het boek begint wat de rol van de vrouw betreft positief, maar het eindigt heel negatief met verhalen die precies het omgekeerde laten zien. Juist aan wat er met vrouwen gebeurt valt af te lezen dat het steeds slechter gaat.⁴⁷ Het zou echter een misverstand zijn om daaruit af te leiden dat deze vrouwen centraal staan. Tammi Schneider merkt hierover op: 'In Judges the focus is not on the women as characters evaluated in their own right but as foils through whom the men, especially the judges, are tested.'⁴⁸ Ze functioneren met andere woorden 'as benchmarks for the judge's evaluation'. Daarbij zijn vrouwen niet alleen slachtoffer maar ook voorbeeld dat aan mannen laat zien hoe zij eigenlijk hadden moeten optreden. De vergelijking met de rol die vrouwen spelen in het Gilgamesh-epos laat zien dat deze literaire vorm geen uitvinding is van de schrijver van het boek Richteren.

Tot slot. Wat nut ons dit alles? Worden vrouwen hier beter van? Het moge duidelijk geworden zijn dat de feministische benadering van de tekst de kritische blik scherpt, zowel op de tekst als op de uitlegger. Een bewust (en daarom ook niet verwerpelijke) eenzijdige en in zekere zin arg-

wanende vraagstelling, zoals die naar de plaats van de vrouw in de tekst, in de cultuur waarin die tekst ontstond en in de uitlegggeschiedenis van die tekst, draagt bij aan een beter verstaan van die tekst en zijn lezers. Bij invloedrijke teksten zoals die over Simson en zijn vrouwen is iedereen daarbij gebaat, zowel vrouwen als mannen.

- 1 Het boek Richteren geniet veel belangstelling in de feministische exegese. Dat heeft te maken met het feit dat er relatief veel vrouwen een rol spelen in deze verhalen, waarbij bovendien interessante rolpatronen voorkomen. Zie o.a. A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, Sheffield 1993; A. Brenner (ed.), *Judges. A Feminist Companion to the Bible (second series)*, Sheffield 1999; S. Ackerman, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Israel*, New York 1998. In het bestek van dit artikel kunnen maar enkele aspecten van het verhaal van Simson aan de orde komen. Zie voor een overzicht van het onderzoek en een bespreking van de verschillende benaderingen van Richteren 13-16 L.C. Jonker, *Exclusivity and Variety: Perspectives on Multidimensional Exegesis*, Kampen 1996.
- 2 M. Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington 1987, 37-67 ('Delilah Decomposed: Samson's Talking Cure and the Rhetoric of Subjectivity'); *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago 1988, 197-230 ('The Displacement of the Mother'); zie ook haar *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death*, Bloomington 1988.
- 3 *Lethal Love*, 65.
- 4 *Lethal Love*, 132.
- 5 *Lethal Love*, 40.
- 6 *Lethal Love*, 45.
- 7 *Lethal Love*, 54-55.
- 8 Zie hierover ook *Death & Dissymmetry*, 224-227.
- 9 *Lethal Love*, 60.
- 10 *Lethal Love*, 62.
- 11 *Lethal Love*, 62.
- 12 In haar bijdrage in *Judges: A Feminist Companion to the Bible* merkt R. Jost op: 'We owe acknowledgement to the Dutch scholar Mieke Bal for having interpreted the Samson saga from a consistent feminist perspective' (p. 122). Ze noemt o.a. haar interpretatie van Simsons dood als 'the working out of his birth trauma', maar voegt daar vreemd genoeg aan toe: 'In her analysis, the columns represent a woman's breasts'. Robert Alter, die met instemming verwijst naar de studie van Bal, spreekt van een 'often wild-and-woolly psychoanalytic reading'; in: S. Niditch (ed.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*, Atlanta 1990, 48.
- 13 Zie o.a. 'Promise and Fulfilment: Narrative Art in Judges 13,' *JBL* 99 (1980), 43-59; 'Aspects of Symmetry and Balance in the Samson Saga,' *JSOT* 19 (1981), 3-29; 'The Theological Dimension of the Samson Saga,' *VT* 33 (1983), 30-45; 'Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered', in: L.M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985, 73-85; *Fragmented Woman: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge 1993 ('Samson's Women', pp. 61-93); 'Feminist Criticism: Whose Interests Are Being Served?', in: G.A. Yee (ed.), *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis 1995, 65-90 ('Samson's Women', pp. 78-83); 'Why, Why, Why, Delilah?', in: *Plotted, Shot, and Painted: Cultural Representations of Biblical Women* (JSOTSup 215), Sheffield 1996, 175-237; 'Harvesting the Biblical Narrator's Scanty Plot of Ground: A Holistic Approach to Judges 16:4-22,' in: M. Cogan e.a. (eds.), *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake 1997, 39-46; 'Lovis Corinth's Blinded Samson', *Biblical Interpretation* 6 (1998), 410-425.
- 14 Exum geeft een duidelijke uiteenzetting van haar methode in *Judges & Method*, 65-70. Zie ook Ackerman, *Warrior*, 12-13.
- 15 Exum, *Fragmented Women*, 62.
- 16 Een samenvatting van haar uitleg is te vinden in *Judges & Method*, 78-83.
- 17 *Fragmented Women*, 67. Dezelfde gedachte vinden we ook bij Bal, *Lethal Love*, 50. Zij spreekt van 'gap-reading': '...additions have to be made, and they have to denigrate Delilah in order to justify Samson.'
- 18 *Judges & Method*, 81; *Fragmented Women*, 83. Exum neemt hier dus de interpretatie over van Bal. In *Fragmented Women*, 84, maakt zij ook melding van de 'brilliant interpretation' door Bal van de manier waarop Simson in zijn laatste daad symbolisch de vrouw vernietigt.
- 19 *Fragmented Woman*, 84. Men verwijst hierbij vaak naar K. van der Toorn, 'Judges XVI 21 in the Light of the Akkadian Sources', *VT* 36 (1986), 248-253; m.n. de opmerking op p. 249: 'Could a warrior be more ridiculed than by making him do the work traditionally assigned to slaves and women?' Hij wijst daarbij op de interessante parallel met Exodus 11:5 waar de laagst mogelijke in rang wordt aangeduid met 'de eerstgeborene van de slavin achter de handmolen'. In Exodus 12:29 is in een gelijke context sprake van 'de eerstgeborene van de gevangene die in de kerker zit'. S. Niditch, 'Samson As Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak', *CBQ* 52 (1990), 608-624, spreekt van Simsons 'womani-zation' (pp. 616-617) en noemt het ironisch dat hij tot vrouw gemaakt wordt door het afscheren van zijn haar na verraad door een vrouw. Ze wijst er in dit verband ook nog op dat 'meel malen' opgevat kan worden als eufemisme voor geslachtsgemeenschap (met verwijzing naar Job 31:10 en Jesaja 47:2-3). Zo zou Simson hier staan voor de seksueel onderdrukte vrouw. Tegen dit laatste kan men wel inbrengen dat in de genoemde teksten deze elementen wel na elkaar worden genoemd, maar dat dit nog niet betekent dat het één als vanzelfsprekend uit het ander voortkomt.
- 20 *Fragmented Women*, 92-93.
- 21 Zie de in n. 13 genoemde studies uit 1996 en 1998. Zie hierover in meer algemene zin ook het overzicht bij S. Liptzin, *Biblical Themes in World Literature*, Hoboken 1985, 113-120.
- 22 In de bespreking van het aangrijpende schilderij van Lovis Corinth komt volgens Exum daarentegen een meer tragisch aspect van het verhaal aan de orde: '...here Samson stands so very alone and helpless in the inhospitable

- world, we can only blame God, in other words, the forces of the universe beyond our ken'; *Biblical Interpretation* 6 (1998), 421.
- 23 Als voorbeeld van zo'n soort onderzoek kan ik verwijzen naar C. Houtman, K. Spronk, *Jefta's dochter: Tragiek van een vrouwenleven in theologie en kunst*, Zoetermeer 1999. Op dit moment werken zij aan een soortgelijke uitgave over de geschiedenis van de uitleg van de verhalen over Simson.
 - 24 R.G. Boling, *Judges* (The Anchor Bible), Garden City 1985, 221.
 - 25 E. Wiesel, *Profetisch eerbetoon: Portretten en legenden*, Baarn 2000, 118.
 - 26 M. Shalev, *De bijbel nu*, Breda 1997, 297-298.
 - 27 Zo wordt o.a. opgemerkt over de vrouwen in Simsons leven door Danna Nolan Fewell, 'Judges', in: C.A. Newsom, S.H. Ringe, *The Women's Bible Commentary*, London 1992, 67-77 (Nederlandse vertaling: *Met eigen ogen: Commentaar op de bijbel vanuit het perspectief van vrouwen*, Zoetermeer 1995, 106-118): 'If this had been Philistine literature, they would have been remembered as heroes' (p. 74). Zie ook Lillian R. Klein, in: *A Feminist Companion to Judges*, 66. Jost, in *Judges: A Feminist Companion to the Bible*, 124, noemt haar 'a Philistine hero, much like Judith'.
 - 28 S. Ackerman, 'What if Judges had been Written by a Philistine?' *Biblical Interpretation* 8 (2000), 33-41.
 - 29 A.w., 39. D.N. Fewell en D.M. Gunn, 'Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5', *JAAR* 58 (1990), 389-411, beschouwen de door Jaël gebruikte tentpin als 'unmistakably phallic' (p. 394).
 - 30 Carol Smith, 'Delilah: A Suitable Case for (Feminist) Treatment?' in: *Judges: A Feminist Companion to the Bible*, 93-116; m.n. pp. 108-111 met een overzicht van voorbeelden van deze benadering. Zij staat daar zelf gereserveerd tegenover.
 - 31 J. Keuning, 'Delila, de vrouw van de nacht', in: J. Siebert-Hommes, *De vrouw van de nacht en andere verhalen uit de bijbel*, Zoetermeer 1998, 45-59.
 - 32 A.w., 55.
 - 33 A.w., 57.
 - 34 Smith, 'Delilah', en Ackerman, *Warrior*.
 - 35 'Delilah', 113-114; zie ook haar artikel 'Samson and Delilah: A Parable of Power?' *JSOT* 76 (1997), 45-57. Tot een vergelijkbare conclusie komt overigens ook Niditch, 'Samson', 624.
 - 36 Ackerman, *Warrior*, 291-292.
 - 37 P.W. van der Horst, *De Bijbelse Geschiedenis van Pseudo-Philo: een joodse hervertelling van de bijbel uit de eerste eeuw van onze jaartelling*, Kampen 1990, 123-124.
 - 38 Zie het overzicht bij Exum, 'Feminist Criticism', 68.
 - 39 Zie o.a. A.G. van Daalen, *Simson*, Assen 1966, 99-105; R. Bartelmus, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt*, Zürich 1979, 79-111; D.E. Bynum, 'Samson as a Biblical pheroheskooios', in: S. Niditch (ed.), *Text and Tradition*, Atlanta 1990, 57-73; G. Mobley, 'The Wild Man in the Bible and the Ancient Near East', *JBL* 116 (1997), 217-233.
 - 40 Zie hierover R. Harris, 'Images of Women in the Gilgamesh Epic', in: T. Abusch e.a. (eds.), *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Atlanta 1990, 219-230. Zie voor een recente wetenschappelijk verantwoorde vertaling A. George, *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, London 1999.
 - 41 Er zijn nog meer parallellen tussen het Gilgamesh-epos en het boek Richteren. Zo wijst J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982, 180, op het overeenkomstige patroon van verdrukking, roepen tot God/de goden en het goddelijk antwoord daarop in beide teksten.
 - 42 Zie over deze met de inzichten van Prediker te vergelijken levensfilosofie Tigay, a.w., 167-169 en 211-212.
 - 43 Zie Harris, 'Images of Women', 220.
 - 44 M. O'Connor, 'The Women in the Book of Judges', *HAR* 10 (1986), 277-293, verwijst wat dit betreft alleen naar Debora en Jaël. Ook bij andere vrouwen in het boek Richteren is er echter duidelijk sprake van ongebruikelijke rolpatronen.
 - 45 Zie o.a. de twee artikelen van L.R. Klein, 'A Spectrum of Female Characters', en 'The Book of Judges: Paradigm and Deviation in Images of Women', in: *A Feminist Companion*, 24-33 en 55-71; en C. Lanoir, 'Le livre de Juges, l'histoire et les femmes', *Foi et vie. Cahier biblique* 36 (1997), 55-71.
 - 46 Zie hierover ook Ackerman, *Warrior*, 1-2, en L.R. Klein, 'Achsah: What Price this Prize?' in: *Judges: A Feminist Companion*, 18-26.
 - 47 Dit is ook goed beschreven door T.J. Schneider, *Judges* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry), Collegeville 2000; zie met name pp. 199 en 288-290.
 - 48 A.w., 289.