

# ‘Samaritaanse vrouw, geef mij te drinken’

Magda Misset-van de Weg

Mmapula ... ging naar de rivier om water te halen voor haar planten. Bij de bron zat een vrouw, roerloos, in het wit gekleed. Zij hield haar hoofd gebogen en haar blik gericht op haar open handen. Mmapula liep langzaam, zich afvragend wie zij was en wat ze daar deed op deze plaats en tijd. Mmapula ging bij de bron zitten en begon haar container met water te vullen. Net toen ze weer wilde gaan, keek de vrouw in het wit op en zei:

‘Samaritaanse vrouw, geef mij te drinken.’ Mmapula gaf haar te drinken. ‘Samaritaanse vrouw, ga en roep je echtgenoot’, zei ze. Mmapula’s kalebas hield ze vast zonder het water te drinken. ‘Ik ben geen Samaritaanse en ik heb geen echtgenoot.’ De vrouw in het wit sloot haar ogen gedurende een paar seconden en zei: ‘Je heb juist gesproken, Samaritaanse vrouw. Je hebt geen echtgenoot. Feitelijk behoort de echtgenoot die je hebt niet jou toe maar de mijnen. Ik ben gekomen om je levend water te drinken te geven’, zei ze terwijl ze Mmapula de kalebas met water aanreikte. ‘Ga terug naar je dorp en vertel dat er een profetes gekomen is die heling van gebroken harten brengt.’ ‘Er is een profeet gekomen die heling voor Borolong brengt.’ Het nieuws verspreidde zich met de snelheid van een grasbrand door het kleine dorp...<sup>1</sup>

**H**et zojuist geciteerde verhaal is een hervertelling van Johannes 4. Geschreven door Mositi Torontle uit Zuid-Afrika, waar alle gevolgen van de koloniale praktijken van het witte apartheidregime nog steeds doorwoekeren. Zo is het familieleven uiteengescheurd doordat mensen structureel gedwongen werden families te verlaten om in de mijnen te gaan werken. Het is, schrijft Torontle elders: ‘een ziek land en een gebroken volk’. Torontle’s werk is gericht op ‘heling’ van haar volk, onder meer door gender en ras te dekoloniseren. In de hervertelling vervangt zij daartoe de mannelijke door de vrouwelijke profeet; alles wat riekt naar culturele of religieuze superioriteit of inferioriteit laat zij weg of buigt zij positief om. De verschuiving van Mmapula’s ontkenning naar niet-ontkenning van haar Samaritaanse identiteit brengt de noodzaak van erkenning van de eigen realiteit in beeld als een belangrijke stap op weg naar heling.<sup>2</sup>

Torontle’s hervertelling illustreert precies de veel gehoorde constatering dat Johannes 4 tot de verbeelding van velen spreekt; één van de meest bespro-

ken teksten is; en hoe dit een grote diversiteit aan elkaar tegengestelde lezingen opleverde. Zo moet dat ook, want, stelt Derrida, teksten dragen structureel de mogelijkheid in zich meer dan één betekenis te genereren en verzetten zich eerder tegen een afsluitende interpretatie. De tekst is de bron waarnaar de lezers steeds terug moeten om eruit te putten.<sup>3</sup>

Lezers en uitleggers willen dat ook, omdat zij gaten in interpretaties constateren of omdat zij vanuit hun diverse historische, sociale en culturele contexten andere of nieuwe vragen aan de tekst stellen.

De wijze waarop de Samaritaanse vrouw in beeld werd en is gebracht, heeft mede om die reden een hele geschiedenis doorgemaakt. Schilderden de kerkvaders haar nog af als beleefd, vriendelijk hoewel een beetje dom, vanaf de Hervorming verschiet in protestantse kringen het beeld van kleur: de vrouw is vrijpostig, onbeschaamd, een slet die met Jezus spot en hem belachelijk maakt en nog veel meer dat niet door de beugel kan. Men brengt dit wel in verband met de theologische nadruk in het protestantisme op zelfkennis en uitverkiezing, met in het kielzog de idee: hoe zondiger, des te groter de genade en misschien wel: des te spannender het verhaal.<sup>4</sup> Kortom: lange tijd was (en is) de ‘behandeling’ van de Samaritaanse vrouw een schoolvoorbeeld van trivialisering, marginalisering en zelfs seksuele demonisering van bijbelse vrouwen.<sup>5</sup>

De reactie hierop bleef niet uit. Vooral het gegeven dat Johannes 4 bij uitzondering in dat evangelie een werkelijke dialoog – en nog wel tussen een man en een vrouw – biedt, maakte deze tekst een interessant object binnen Vrouwenstudies Theologie. Het uitgangspunt is niet langer dat vrouwen, als zij al interessant gevonden worden, hoeren zijn die Jezus redt, of dat missionaire activiteiten ‘natuurlijk’ uitsluitend aan mannen waren voorbehouden. De dialoog tussen Jezus en de vrouw wordt serieus genomen als een scherpzinnig theologisch debat; haar rol als effectieve evangeliste krijgt aandacht. Als voorbeeld hierbij noem ik graag Maria de Groot, die 1982, samen met Riëtte Beurmanjer *Twee emmers water halen: Vrouwen lezen het Johannesevangelie*, publiceerde waarin zij ruimschoots aandacht besteedt aan Johannes 4, net als later in haar dissertatie *Messiaanse Ikonen. Een vrouwenstudie van het Evangelie naar Johannes*.<sup>6</sup>

De wijze waarop de Samaritaanse vrouw in beeld wordt gebracht, heeft een hele geschiedenis doorgemaakt. Het verhaal uit Johannes 4 spreekt tot de verbeelding. Magda Misset-van de Weg schreef dit artikel over de Samaritaanse vrouw naar aanleiding van de dissertatie van Piet van Veldhuizen.

Magda Misset-van de Weg is universitair docent Nieuwe Testament aan de Radboud Universiteit in Nijmegen.

<sup>1</sup> Uit: Mositi Torontle, *The Victims*, Gaborone 1993, p. 57-8. Vertaling M.M.

<sup>2</sup> Voor deze kanttelingen maakte ik gebruik van de analyse van Musa W. Dube, ‘Reading for Decolonization (John 4:1-42)’, in: *Semeia* 75 (1996), p. 37-59, vooral 54-56.

<sup>3</sup> Gary A. Phillips, *The Ethics of Reading Deconstructively, or Speaking Face-to-Face: The Samaritan Woman Meets Derrida at the Well*, in: Elizabeth Struthers Malbon and Edgar V. McKnight (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNTSup 109), Sheffield 1994, p. 293.

<sup>4</sup> Craig S. Farmer, ‘Changing Images of the Samaritan Woman in Early Reformed Commentaries on John’, *Church History* 65 (1996), p. 366, 374-5. Voor een voorbeeld hierbij, zie: Dr. C. Bouma, *Het Evangelie naar Johannes I (Korte verklaring der Heilige Schrift)*, Kampen 1950<sup>3</sup>, p. 129.

Ophouden met de zaken mooier voor te stellen dan ze werkelijk waren en geen gelijkheid projecteren daar waar het historisch niet denkbaar was, is een ander uitgangspunt van waaruit vrouwen meer recent teksten analyseren. Adeline Fehribach bijvoorbeeld benadrukt dat de Samaritaanse vrouw uitsluitend als symbolische 'vrouw' van Jezus functioneert. Analoog aan beelden van vrouwen uit de antieke cultuur waarin de vrouw een veld is waarin de man zijn zaad zaait, is zij niet meer dan zo'n 'veld'. Het gaat helemaal niet om haar en zeker niet om een vrouw als zaaier van geloofszaden in de harten van het Samaritaanse volk.<sup>7</sup>

### Waterputverhaal

Een heel recent voorbeeld van een geheel andere lezing, dat ik eveneens graag introduceer, is het zojuist verschenen boek van Piet van Veldhuizen: *Geef mij te drinken. Johannes 4:4-42 als waterputverhaal*.<sup>8</sup> Een boeiende, aantrekkelijk geschreven dissertatie, waarin opnieuw een leemte wordt aangewezen die tot een onderzoeksvraag leidde.

In Johannes 4, zo beschrijft Van Veldhuizen, resoneren andere verhalen over ontmoetingen bij een waterput, met name ook uit het Oude Testament. In 1981 bracht Robert Alter mooi in kaart dat die verhalen gestructureerd zijn volgens een bepaald stramien. Deze vondst verwerft, zo blijkt, al snel een soort canonieke status en wordt mede daarom meestal kritiekloos beaamd. De vragen hoe de auteur precies het stramien in Johannes 4 verwerkte, waarom de auteur daarvoor koos en wat de auteur daarmee beoogde, zijn vragen die niet gesteld worden en zo werd dat 'de uitdaging waarvoor we onszelf in dit onderzoek hebben gesteld' (p. 17).

Op de reis naar het antwoord doet Van Veldhuizen de volgende stations aan:

Als eerste de geschiedenis van de interpretatie van Johannes 4. Als een soort epicentrum functioneert Alters vertelstramien dat de technische term 'betrot-hal type-scene' (letterlijk: uithuwelijkings vertelpatroon) meekreeg. Van Veldhuizen bespreekt commentaren en studies waarin een verband tussen Johannes 4 en de Oudtestamentische verhalen wel of niet gelegd wordt of waarin een verband ontkend wordt. Daarnaast plaats hij kanttekeningen bij het vertelpatroon en stelt dit beargumenteerd bij.

In hoofdstuk 2 analyseert Van Veldhuizen de structuur en samenhang van Johannes 4. De thema's die in het verhaal spelen worden uitgekristalliseerd. Een boeiende 'performatieve lezing' maakt de dynamiek van en in de ontmoeting tussen de diverse personages aanschouwelijk. De thematische lijnen worden ten slotte vastgeknoopt aan andere momenten in het vierde evangelie.

Het volgende station is de Bron van Jakob. De bron als plaats van handeling wordt geïdentificeerd. De vragen naar wat er over deze bron/put als zoda-

ning en als traditie-element bekend is, worden beantwoord en de laatste daarvan leidt weer tot de vraag of en in hoeverre de religieuze en politieke geschillen tussen Joden en Samaritanen in het verhaal een rol spelen. Enkele conclusies: het noemen van de bron heeft niet te maken met een topologische plaatsbepaling, maar staat in het kader van de traditionele en religieuze situering van het verhaal. De 'Samaritaanse kwestie' speelt een rol, maar vanuit een Joodse invalshoek.

Vervolgens worden de symboliek en de narratieve functie van bron, waterput en water in zowel het Oude als het Nieuwe Testament verhelderd. Van Veldhuizen onderstreept daarbij dat het belangrijk is de verschillen tussen bron en waterput als begrippen in het oog te houden en zo te zien dat het bij 'bron' vooral gaat om de gave van het levengevende water zelf; bij 'waterput' om de menselijke toegang tot de gave van water. Hij concludeert verder 'dat de "bron van Jakob" pas in de ontmoeting tussen Jezus en de vrouw een put blijkt, een plaats waar mensen moeite moeten doen en hindernissen moeten overwinnen om elkaar te kunnen laven. Het bijzondere van Johannes 4 is, dat de lafenis niet plaatsvindt met water uit de put, maar met de "gave Gods" die de waterput van Jakob overtreft en buiten spel plaatst.' (p. 142)

### Vertelpatroon

Wat het de auteur van Johannes oplevert om in zijn verhaal het stramien van waterputverhalen uit Genesis en Exodus te volgen, maakt Van Veldhuizen inzichtelijk door de oudtestamentische waterputverhalen opnieuw te bezien vanuit het door hem bijgestelde vertelpatroon van Alter. Daar blijft het niet bij, want de mogelijkheid bestaat dat de auteur van Johannes bekend was met en zich liet leiden door hervertellingen en interpretaties uit Joodse geschriften, met name Philo, Josephus, targums en midrasj. Ook op de teksten uit die literatuur wordt hetzelfde raster gelegd. Dat levert interessant leesmateriaal op, maar af en toe rees bij mij als lezeres de vraag of het niet meer vragen oproept dan er antwoorden gevonden worden.

Afgesloten wordt uiteraard met verbanden te leggen tussen Johannes 4 en zowel de oudtestamentische waterputverhalen als de joodse traditie. Wat de oudtestamentische verhalen betreft signaleert Van Veldhuizen inderdaad allerlei verbanden, maar hij concludeert ook dat er niet een specifiek verhaal in Johannes resoneert. Wel 'de mogelijkheden die het waterputverhaal als terugkerend gegeven, als *topos* in de joodse traditie biedt.' (p. 178)

Overtuigende thematische verbanden tussen de rabbijnse traditie en Johannes zijn: de gave van overvloedig water en water dat vanzelf omhoog komt. In de rabbijnse traditie zijn Jakob, Rebekka en Mozes, die staan voor uitnemende vroomheid of recht-

<sup>5</sup> Sandra Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco 1991, p. 188.

<sup>6</sup> Riëtte Beurmanjer en Maria de Groot, *Twee emmers water halen. Vrouwen lezen het Johannevangelie*, Haarlem 1982; Maria de Groot, *Messiaanse Ikonen. Een vrouwenstudie van het Evangelie naar Johannes*, Kampen 1988.

<sup>7</sup> Adeline Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, Minnesota, 1998.

<sup>8</sup> Piet van Veldhuizen: *Geef mij te drinken. Johannes 4:4-42 als waterputverhaal*, Zoetermeer 2004.



Foto: Jan Stegeman

vaardigheid, hiermee verbonden en dat vormt eveneens een aanrakingspunt.

Een laatste verbindingslijn, maar dan één die in Johannes opzettelijk omgekeerd wordt, zijn de veel en uitdrukkelijk gethematiseerde problemen of zelfs vijandigheid rond de familie van 'de bruid'. De omkering bestaat erin dat niet 'de familie van de bruid' maar de eigen 'familie van de bruidegom' in de weg staat.

Het laatste station. Hier wordt gestopt bij vergelijkbare verhalen uit diverse culturen. De inzet is uitsluitend om door vergelijking de mogelijkheden die in het verhaalmotief besloten liggen nog scherper in beeld te krijgen. Het is een prikkelende onderneming om binnen een verhandeling over een nieuwtestamentische perikoop, teksten van buiten te introduceren en de (kennis)horizon te verbreden. Al lezend begon in mij evenwel eerder het liedje te resoneren over de koningskinderen die elkaar niet kunnen krijgen, want '...het water was veel te diep!' Bij dát water denk ik dan bijvoorbeeld aan culturele verschillen en/of methodische problemen. Het lijkt me ook veelzeggend dat afgesloten wordt met wat er uniek is in Johannes 4 ten opzichte van de vergelijkbare verhalen. Maar goed, Van Veldhuizen scherpt er zijn eerdere conclusies mee aan dat er een belangrijk verschil is tussen de waterput en de bron, en 'het putwater dat verbonden is met de aartsvaderlijke traditie rond Jakob, en het "levende water" dat Jezus

als nieuwe gave van God aan de vrouw presenteert, en dat hijzelf belichaamt' (p. 208).

In het concluderende hoofdstuk stelt hij nog dat de problematiek van al deze verhalen te vinden is in de tweeledige opbouw, met enerzijds een ontmoeting buitenaf bij de waterput, en anderzijds de problematische aanvaarding van de verbintenis in 'de binnenruimte van de gemeenschap' (p. 210); het verhaal is pas af als de vreugde om de verbintenis in de familiekring kan worden gevierd. In Johannes 4 zit dat wat de Samaritanen betreft volgens Van Veldhuizen wel goed omdat dit uit het slot van het verhaal blijkt, maar open blijft of de leerlingen dit delen.

### Waterput verhaal

De allerlaatste vraag die nog op een antwoord wacht, is: Waarom een waterputverhaal? 'Hoewel we niet kunnen weten, wat voor de auteur destijds van doorslaggevend belang was, kunnen we een aantal aspecten noemen.' (p. 214)

Zo is het voorstelbaar dat de auteur via het aspect spanning tussen binnen en buiten, problemen tussen gevestigde christelijke groeperingen en 'christelijke groepen van onduidelijke herkomst' wil slechten en bevorderen dat zij elkaar met vreugde aanvaarden.

Het aspect 'aanvaarding' in de familiekring is mogelijk ingezet om de reserves van de joods-

christelijke gemeenschap tegenover het Samaritaanse christendom positief om te buigen.

Reizen, een ander land of (verre) familie opzoeken, kan de 'hereniging' van Juda en Jozef als zonen van Israël als doel hebben gehad. Tenslotte: door Jezus als hoofdpersoon op te voeren, plaatst de auteur hem in de kring van de stichters van Israël's traditie, maar 'in plaats van een nieuw begin-verhaal schrijft hij een verhaal vanuit het einde: tegenover de waterput van het verleden komt de fontein tot in de eeuwigheid, tegenover de voorbije geschiedenis van de vaders het komende uur van de Vader.' (p. 216).

### Samaritaanse sociale ruimte

Tot zover deze dissertatie, die ik van harte aanbeveel. Er valt veel te genieten en er blijft voldoende stof tot nadenken. Bijvoorbeeld over Van Veldhuizen's visie op de positie van de lezer. Dat hij het antwoord op de vraag naar de beoogde lezer feitelijk vindt via het perspectief van de auteur lijkt mij zowel methodisch als logisch onjuist. En, lezers kunnen wel uitgenodigd worden om in te stemmen met wat een auteur voorschotellet, maar zij kunnen ook weerstand bieden en/of met 'eigen ogen' lezen. Illustratief hiervoor is het artikel van Musa W. Dube dat ik eerder aanhaalde. Ter afronding geef ik daarom nog een moment weer van haar interpretatie vanuit een post-koloniaal perspectief.

Veel literaire teksten, waaronder bijbelteksten, zo laat Dube zien, legitimeren op versluierde wijze het in bezit nemen van vreemde ruimten en volken. Reizen, grensoverschrijding, triomfen, de goddelijke legitimatie van de held en zijn volk enerzijds en de karakterisering van de gevaarlijke, onwetende en behoeftige volken anderzijds, zijn daarvan enkele kenmerken. Vrouwen als eerste contact met of als pars pro toto voor het te koloniseren volk dat graag in bezit genomen wil worden, hoort daarbij. Zodat Dube, in lijn met Esther Fuchs' conclusie dat de 'betrouwbare type-scenes' literaire motieven zijn die de carrière van jonge patriarchen lanceren en dus niet over de vrouwen gaan, concludeert dat dit in Johannes 4 niet anders is.

Maar, er kan van alles anders. Dekoloniserende lezingen zoals die van Torontle, besluit Dube, dagen uit om de 'Samaritaanse sociale ruimte' van anders denkers en gemarginaliseerden te erkennen en te accepteren. Kritische exegese kan zich tot ethische taak stellen om dekolonisatie te promoten, diversiteit te koesteren en wegen te zoeken naar een bevrijdende vorm van onderlinge afhankelijkheid.<sup>9</sup>



## Tentoonstelling Joodse fotograaf Jewgeni Chaldej

Het Joods Historisch Museum organiseert van 18 maart tot en met 5 juni 2005 een tentoonstelling met foto's van Jewgeni Chaldej (1917-1997). Tijdens de Tweede Wereldoorlog was hij een van de belangrijkste fotojournalisten uit de voormalige Sovjet-Unie. Wereldberoemd is de foto die hij op 2 mei 1945 maakte: een Russische soldaat plant de Rode vlag op het dak van het Rijksdaggebouw in Berlijn. Deze monumentale, geënceneerde foto is symbool geworden van het einde van de oorlog en de nazi-overheersing.

Chaldejs werk valt op door de combinatie van documentaire en artistieke fotografie en door het commentaar dat hij bij veel van zijn foto's gaf. Uit die teksten blijkt zijn grote betrokkenheid bij het onderwerp, maar ook zijn gevoel voor humor komt erin tot uiting. Vaak enceneerde of manipuleerde hij zijn foto's om het belang van een bepaalde gebeurtenis kracht bij te zetten. Zijn werk benadrukt het tragische en absurde van de Tweede Wereldoorlog.

Het Joods Historisch Museum toont een ruime keuze uit het werk van Jewgeni Chaldej, samengesteld uit de collectie van Fotoagentschap Voller Ernst in Berlijn. Chaldej's eigen teksten staan als bijschriften bij de foto's. Ook staan ze afgedrukt in de publicatie die de expositie begeleidt.

18 maart tot en met 5 juni  
Joods Historisch Museum, Nieuwe Amstelstraat 1,  
Amsterdam. Tel: (020) 5310 310

<sup>9</sup> Dube, *Reading for Decolonization*, p. 56-7.