

*Sophia praat met een accent. Ter inleiding van
'God op het kruispunt'*

INEZ VAN DER SPEK

Op een goed moment kende ik in mijn directe omgeving drie Sophie's, twee Sofietjes en één Sofia. Ze waren van alle leeftijden, en ik moet zeggen, het is inderdaad een prachtige naam die nooit gaat vervelen. Een naam met flinke symboolwaarde bovendien. Sophia is het Griekse woord voor wijsheid – praktische wijsheid, levenswijsheid of juist intellectuele wijsheid. Tot op heden ontlenen instituten en tijdschriften er hun naam aan. En vrouwelijke personages in kunst en literatuur krijgen deze naam vaak niet toevallig toebedeeld. Denk aan de filmklassieker *Sophie's Choice*, waarin Sophie, gespeeld door Meryl Streep, door een nazi in Auschwitz wordt gedwongen te kiezen tussen haar twee kinderen. Of neem *De wereld van Sofie* van de Noor Jostein Gaarder, waarin de vijftienjarige Sofie Amundsen de lezer rondleidt door de wereld (van de filosofie).

In Mayra Rivera's bijdrage aan *Vreemde aanrakingen* is Sophia de naam die zij geeft aan Wijsheid, een vrouwelijke gestalte uit het Bijbelse boek Spreuken. Het boek heeft na een langdurig proces van redactionele bewerking zijn huidige vorm waarschijnlijk gekregen in de tweede eeuw voor Christus. Met Job, Psalmen en Prediker wordt het tot de poëtische boeken in de Hebreeuwse Bijbel gerekend, die met elkaar onderdeel zijn van de Geschriften. Wet, Profeten en Geschriften vormen samen de Hebreeuwse Bijbel, door christenen meestal het Oude Testament genoemd (dat overigens een heel andere indeling van boeken hanteert). Spreuken is een verzamelwerk van korte en een aantal langere spreuken die tot doel hebben de lezer of toehoorder kennis, praktische levenswijsheid en moreel besef in de omgang met andere mensen en met God bij te brengen. In de Hebreeuwse Bijbel wordt

wijsheid aangeduid met het woord *chochmâ*. In de Septuagint, de Griekse Bijbelvertaling uit de tweede eeuw voor Christus, wordt dit vertaald met 'sophia'. In de Bijbelvertaling die Rivera aanhoudt, de oecumenische New Revised Standard Version, wordt *wisdom* gebruikt. In de Nieuwe Bijbelvertaling is gekozen voor Wijsheid. Net als Rivera heeft de NBV de verpersoonlijkte verbeelding van de wijsheidsfiguur in het boek Spreuken blijkbaar doen besluiten tot vertaling van *chochmâ* met een eigennaam.

162 Mayra Rivera is een theologe uit de Verenigde Staten, maar ze is opgegroeid in Puerto Rico, dat deel uitmaakt van de Grote Antillen. Puerto Rico is vijf eeuwen gekoloniseerd geweest door Spanje, en vanaf 1898 door de VS. In 1950, tweeënvijftig jaar na de Amerikaanse invasie, kreeg Puerto Rico een eigen grondwet en de status van 'vrijstaat' (Estado Libre Asociado) verbonden met de Verenigde Staten. Puerto Ricanen zijn Amerikaanse burgers en gerechtigd om zonder visum overal in de Verenigde Staten te wonen. Maar Puerto Ricanen zijn niet vertegenwoordigd in het Amerikaanse Congres, mogen geen Amerikaanse president kiezen en betalen geen federale inkomstenbelasting of btw. De 'tussenstatus' van Puerto Rico blijft leiden tot sociale ontevredenheid en politieke discussie.

De bevolking van Puerto Rico is ontstaan uit groepen van Spanjaarden en andere Europeanen, afstammelingen van Afrikaanse slaven en de oorspronkelijke bevolking, Taíno-indianen, die horen tot de Arowakken, die nog steeds in Suriname wonen (zie ook de bijdrage van Michiel van Kempen). Tijdens de Spaanse en Portugese koloniale overheersing van Latijns-Amerika werd het woord *mestizo*, mesties in het Nederlands, gebruikt om te verwijzen naar de nakomeling van een Europeaan en een indiaan. Tegenwoordig neigen Latijns-Amerikanen ernaar het woord *mestizaje* te gebruiken voor het hele complex van biologische en culturele vermenging dat de Latijns-Amerikaanse erfenis omvat. *Mestizaje* verwijst dan naar het geheel van Spaanse, indiaanse, Afrikaanse en ook Noord-Amerikaanse culturele invloeden. Het is verwant met de termen hybride en hybriditeit, 'mengvormen', 'samen-gestelde wezens', die verder reiken dan de Latijns-Amerikaanse con-

text. Zoals ik in mijn inleiding bij dit boek heb toegelicht, is hybriditeit een begrip dat veel voorkomt in postkoloniale theorievorming, vooral onder invloed van Homi K. Bhabha, naar wie ook Rivera verwijst.

Voor Rivera is de Bijbelse Sophia een hybride bij uitstek – en daarmee in haar ogen een spiegelfiguur voor het heden. In haar interpretatie is Sophia een eigenzinnige en ongrijpbare vrouw. Door haar te situeren op een kruispunt van allerhande geografische, culturele en theologische wegen, streeft Rivera ernaar Sophia te verbeelden als bijbelse én actuele figuur van hoop en vernieuwing. In religieuze zin is Sophia volgens haar een hybride, omdat goddelijke en menselijke aspecten zich in haar vermengen. Wijsheid ontsnapt aan verstarren en eenduidigheid. Wijsheid ondermijnt wij-zij tegenstellingen en zet de zekerheid over wat 'eigen' en wat 'vreemd' is op losse schroeven. Daarmee is ze niet zonder meer een blijde boodschapper, maar voor sommigen ook een bedreiging. Sophia is verontrustend omdat ze verwant blijkt te zijn met buitenlandse godinnen: ze spreekt met een accent!

Rivera noemt associaties die gemaakt zijn van Wijsheid met buitenlandse godinnen, zoals de Kanaänitische vruchtbaarheidsgodin Astarte, de Egyptische godin Maat of de Babylonische Ishtar. Hieraan wil ik graag een interessante suggestie toevoegen – mij aan de hand gedaan door oudtestamenticus Evert van den Berg. Wijsheid zou mogelijk de plaats hebben ingenomen van Asjera, een godin van wie Bijbelkenners vermoeden dat zij naast JHWH figureerde in de bijbelse oudheid. In de officiële godsdienst was voor haar weinig ruimte; vermoedelijk werd ze vooral vereerd in de cultus in de huiselijke kring, die door vrouwen werd verzorgd. De opvatting dat Wijsheid in de plaats van Asjera is gekomen, wordt onder meer verdedigd door Marc Smith (2002, 133-37), volgens wie de levensboom de opvolger van de Asjerapaal is. In Spreuken is de levensboom een beeld voor Wijsheid: 'Ze is een levensboom voor wie haar omhelst, wie haar omarmt mag zich gelukkig prijzen' (Spr 3,18). In ieder geval komt de personificatie van Wijsheid als vrouw tegemoet aan de behoefte aan een vrouwelijk element in de godheid.

163

Niet alleen wekt Sophia wantrouwen vanwege haar buitenlandse antecedenten. Ook is ze *suspect by association*. In Spreuken treedt namelijk nog een andere vrouw op, die vreemde (of buitenlandse) vrouw wordt genoemd. Volgens Rivera is zij een schaduwachtige figuur die min of meer als tegenhanger van Sophia verschijnt. Sophia valt niet met deze vrouw samen, maar schurkt er geregeld dicht tegenaan. Er is duidelijk verwantschap tussen de twee vrouwen. De vrouw wekt sociale onrust, omdat ze vreemd is, niet van hier, én vanwege haar opvallende seksuele activiteit.

164 Met de introductie van de ‘vreemde vrouw’ wijkt Rivera af van de door haar gebruikte Bijbelvertaling, waarin gesproken wordt over ‘loose woman’ (bijvoorbeeld Spr 2,16; 5,3; 7,5). Deze New Revised Standard Version noemt in de voetnoten bij de tekst ‘vreemd’ wel als mogelijke vertaling. In haar boek *Wisdom Has Built her House* (2000) gaat Silvia Schroer uitgebreid in op de mogelijke vertalingen van het betreffende Hebreeuwse woord. De link van vreemd met buitenlands wordt uitgewerkt door Claudia Camp in *Wise, Strange, and Holy* (2000). Terwijl in vorige Nederlandse Bijbelvertalingen ‘vreemde vrouw’ staat, is in de recente Nieuwe Bijbelvertaling gekozen voor ‘lichtzinnige vrouw’. In alle gevallen wordt bepaald niet vleiend over haar gesproken. Om slechts één voorbeeld te geven:

Van haar lippen komen gladdere praatjes,
haar mond spreekt honingzoete woorden,
maar uiteindelijk zijn ze als gif zo bitter,
zo scherp als een tweesnijdend zwaard.
Haar pad voert naar het graf,
haar voeten dalen af in het dodenrijk (Spr 5,2b-5).

Ook in een andere passage wijkt Rivera met haar vertaling af van de NRSV. In deze passage beschrijft Sophia haar schepping door God (Spr 8,22-25). Door een paar woorden te vervangen – met een beroep op uiteenlopende exegeten – geeft Rivera de scheppende God ook vrouwelijke, barende kwaliteiten mee. Haar uitleg van deze passage wint daarmee sterk aan zeggingskracht. Ik heb geen oordeel over een

juiste of ‘ware’ vertaling, daartoe ontbreekt me niet alleen de kennis maar ook de behoefte. Ik vertrouw erop dat Rivera zich beweegt binnen – of misschien net op de grens van – de speelruimte die de tekst en zijn wordingsgeschiedenis toelaten. Mij interesseert op de eerste plaats Rivera’s experimentele interpretatie van de wijsheidsfiguur als Sophia, en het postkoloniale perspectief dat ze daarbij hanteert. Niet alleen plaatst ze de tekst in zijn historische context, maar ook verbindt ze hem met een actuele context, háár context, die ook de onze is: de globaliserende wereld, waar in de marges van grootmachten als de Verenigde Staten en West-Europa mensen leven die – soms letterlijk, zoals in de bijdrage van Hans Aarsman – buiten de boot vallen en als ‘vreemde’ uit de maatschappij gestoten worden.

Theologisch gesproken voegt Rivera met haar kritische, geëngageerde benadering een eigen hoofdstuk toe aan de sofologie, de theologische tradities die nadenken over Wijsheid-Sophia als goddelijke figuur. Een centrale rol speelt Sophia bij Russisch-orthodoxe religieuze denkers als Vladimir Solovjov en Sergei Bulgakov, maar ze verschijnt ook bij Russische dichters als Alexander Blok en in de films van Andrej Tarkovsky, zoals *Solaris*. In het jodendom is Sophia verwant aan de *Shekinah*, die een sleutelrol speelt in de kosmologie van de middeleeuwse mystieke leer van de kabbala, en als uitdrukking van het vrouwelijke aspect van God wordt gezien. De feministische joodse theologe Melissa Raphael doet een beroep op de Shekinah, het vrouwelijke gezicht van God, om te zoeken naar sporen van de aanwezigheid van God in Auschwitz. Sporen die zij vindt in de getuigenissen van vrouwelijke overlevenden over de zorg voor elkaar tegen de vernietiging van menselijkheid in. Ook verschillende christelijke feministische theologes hebben de Sophia-figuur hernomen. Rivera sluit bij deze theologes aan vanuit een postkoloniale invalshoek: Sophia is bij haar niet alleen een vrouwelijke wijsheidsfiguur maar belichaamt evengoed een sociale, geografische en religieuze hybride. Ze is een verontrustend wezen dat het vreemde en vertrouwde vermengt.

Zoals gezegd, beschouwt Rivera Sophia ook in religieuze zin als een hybride, omdat goddelijke en menselijke – vrouwelijke – aspecten bij haar door elkaar lopen. Beide kanten zijn niet helder af te bakenen

en te identificeren. De onbepaaldheid van de Bijbelse wijsheidsfiguur verbindt Rivera met het begrip transcendentie. Dat wil zeggen, met Gods andersheid waarover we niet kunnen beschikken, en die niet in taal te vangen is.

‘Kan het zijn dat we in deze weerstand tegen het trekken van conclusies, tegen het vastleggen van identiteit, een glimp opvangen van wat de christelijke traditie goddelijke *transcendentie* heeft genoemd?’ vraagt ze zich af. Daarmee is transcendentie voor haar geen abstracte theologische categorie die verwijst naar een verheven goddelijke wereld buiten of boven de onze. Eerder is ze een voelbaar subversieve kracht. Rivera beschrijft Sophia als een onpeilbare, maar niet ongenaakbare figuur. Wijsheid kan de aardse boel flink opschudden. Sporen van goddelijke transcendentie worden juist zichtbaar waar fysiek of bureaucratisch geweld jegens mensen wordt doorbroken, waar ruimte is voor mensen met een dubbelzinnige en steeds veranderende sociale, culturele en religieuze identiteit. In beginsel dus voor alle mensen.

LITERATUUR

Zie het navolgende artikel van Mayra Rivera, ‘God op het kruispunt’. En verder:

Raphael, Melissa, *The Female Face of God in Auschwitz. A Jewish Feminist Theology of the Holocaust* (London/New York: Routledge, 2003)

Smith, Marc S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Grand Rapids/Cambridge U.K.: Eerdmans, 2002)

Spek, Inez van der, ‘Ouders, kinderen en de buitenaardse ander’, in: *Eindeloze lichamen. Transcendentieverlangen in de literaire en technologische verbeelding* (Amsterdam: De Balie, 2000)

God op het kruispunt

MAYRA RIVERA

At the crossroads
Where her spirit shocks
She comes sweeping
Through the night,
Spirits and hounds
Baying behind her.
Her wings keep me warm.
Gloria Anzaldúa

Roept Wijsheid niet,
laat Inzicht haar stem niet horen?
Wijsheid heeft zich opgesteld op een heuvel
langs de weg,
bij het kruispunt van de wegen.
Spreuken 8,1-2

Sophia is op het kruispunt gaan staan... Maar waarom daar? Is een kruispunt niet een verwarrende en gevaarlijke plaats? Hoe komt iemand erbij om Wijsheid te gaan zoeken op zo'n plek van meningsverschillen, toevalligheden en crises? Wie gaat God nou zoeken op een kruispunt? In onze postmoderne wereld wordt het leven van steeds meer mensen bepaald door kruispunten, grensgebieden, *fronteras*. Zij ervaren de risico's en de tragedies van kruisende wegen aan den lijve. Maar ze komen ook de paradoxen, de ironie en het creatieve vermogen van het kruispunt tegen. Voor de dichteres Gloria Anzaldúa, een *chica-*

na (een Noord-Amerikaanse van Mexicaanse oorsprong, ivds), roepen beelden van kruispunten het ingewikkelde bestaan op van de *mestiza* in het grensgebied tussen het zuidwesten van de Verenigde Staten en Mexico. Ook doet het kruispunt Anzaldúa nadenken over psychologische, seksuele en spirituele grensgebieden, die overal te vinden zijn waar verschillende personen en groepen met elkaar in contact komen. Op deze kruispunten ontmoet je *los atravesados* ('doorgestreepte mensen'): 'Scheelogig, de geperverteerde, de zonderling, de lastpak, de bastaard, de mulat, de halfbloed, de halfdode.' *Los atravesados* – mensen die niet in de bekende categorieën vallen en wier aanwezigheid anderen schokt. Ze komen niet hiervandaan en niet daarvandaan.

NIET HIERVANDAAN, NIET DAARVANDAAN

Ook mijn eigen postkoloniale feministische perspectief, dat meer – of misschien minder – is dan een theoretische keuze, kent volop kruispunten. Ik ben opgegroeid in wat wel 'de oudste kolonie in de wereld' is genoemd. Evenals de rest van Latijns-Amerika, viel Puerto Rico ten prooi aan de vroegste veroveringen door de Spaanse en Portugese wereldrijken. Of eigenlijk ontstond het hier zelfs uit. Anders dan de rest van Latijns-Amerika echter, raakte Puerto Rico verstrikt in het conflict tussen het oude Spaanse rijk en de wereldmacht in opkomst, de Verenigde Staten. Tot op de dag van vandaag is Puerto Rico onderworpen aan de vs. Politiek gezien ben ik Amerikaans staatsburger door geboorterecht, in een land dat geen recht heeft om deel te nemen aan de Amerikaanse verkiezingen. Qua 'ras' ben ik Afrikaans, Taïna-indiaans en Spaans, en ik ben opgegroeid met een Spaans dat te Engels is voor Spanje en een Engels dat te vreemd is voor de Verenigde Staten. Ik beijd een protestants geloof dat met de invasie uit de vs is meegebracht, maar dat is getransformeerd door het katholieke en Afrikaanse erfgoed van onze cultuur. Ik ben een vrouw die zich altijd beweegt op kruisende wegen, voortdurend levend en liefhebbend tussen twee sterk verschillende patriarchale culturen – hoe kan ik me niet verwant voelen met *los atravesados*! Is dit een symptoom van mijn heimelijke voorkeur

voor het 'ertussenin zijn'? Wie weet. Het geeft in ieder geval aan dat ik op mijn hoede ben voor de indelingsstrategieën van machtssystemen. Het geeft aan dat ik vertrouwd ben met de verlangens en frustraties van deze macht, die mensen voortdurend onder druk zet om hun geheimen prijs te geven, om een vaste rol te vervullen, om bekentenissen af te leggen. En dat ik vertrouwd ben met de verwarring, fascinatie, angst en ontkenning die het resultaat zijn van deze machtsuitoefening.

Misschien is het dan geen verrassing dat mijn aandacht wordt getrokken door een goddelijke figuur die op een kruispunt gaat staan, een vrouw wier oorsprong onzeker blijft en die ontsnapt aan vaste theologische categorieën. Ook de reacties die ze losmaakt, roepen mijn belangstelling op: verwarring, afwijzing en afgrijzen – en een enkele keer ook innige waardering. Onder theologen wordt Sophia soms herkend in de verschillende aspecten van de drie-eenheid, als Geest-Sophia, Jezus-Sophia en Moeder-Sophia (Johnson). Of ze wordt juist gezien als 'een ander principe dan de [goddelijke] personen', als de levende en liefhebbende *kern* van God (Bulgakov). De meeste theologen zien Sophia echter louter als een primitieve voorloper van de Logos, het goddelijke Woord, en keren zich dan ook snel tot die Logos om hun gesprek mee voort te zetten. Hoewel een enkeling meent dat 'de westerse theologie voortdurend zweeft op de rand van soziologische vragen' (Bulgakov), wordt de aanwezigheid van Sophia meestal eenvoudigweg niet opgemerkt.

Nauwkeurig onderzoek van oude getuigenissen van Sophia's aanwezigheid brengt enigszins in beeld hoe veelgelaagd haar identiteit is. Maar alle onzekerheid wordt er niet mee verdreven. In debatten van Bijbelkenners over de herkomst van Sophia bestaat de neiging haar 'elders' te situeren. Ze moet wel, stellen ze, de dochter van de godin van een ander zijn, van 'de Kanaänitische godin van de liefde, Astarte, de Mesopotamische godin Ishtar, de Egyptische godin Maat, de Semitische moedergodin (...) de gehelleniseerde vorm van de Egyptische godin Isis' (Johnson, 92). Een vrouwelijke god kan niet inheems Israëlitisch zijn, toch? Ook gaat de discussie over de vraag of ze gelijkenis vertoont met vrouwen die werkelijk hebben geleefd in Israël. Is haar be-

schrijving geïnspireerd op Israëlitische vrouwen? Of is Sophia in het leven geroepen door mannelijke schriftgeleerden als norm voor passend vrouwelijk gedrag? En hoe zit het met haar verhouding tot de Schepper? 'De HEER heeft mij vóór al het andere verworven, toen hij zijn scheppingswerk begon, schiep hij eerst mij (...) Ik was erbij toen hij de hemel zijn plaats gaf' (Spr 8,22 en 27). Maar ze beschrijft zichzelf ook als een bron van leven. God of niet-God? Schepper of schepsel? Inheemse vrouw of vreemde godin? Ook hier staat Sophia op het kruispunt: niet hiervandaan, niet daarvandaan.

170

Ik ben erg geïnteresseerd in deze vragen van Bijbelkenners en theologen over herkomst en identiteit van de figuur van Sophia. Ze roept die vragen op. Hoe moeten we Sophia benaderen? Ik denk dat het postkoloniale denken kan helpen ons te verdiepen in dit ongrijpbare personage. Postkoloniale analyses van de veelgelaagdheid van identiteit, van de complexe werking van macht en van subtiele subversieve strategieën in situaties van onderdrukking, lijken me heel geschikt voor de interpretatie van Sophia. Ik ben immers geboeid door de onbepaaldheid van Sophia; voor mij is ze een hybride bij uitstek. Ik wil uitproberen wat de kracht van het postkoloniale concept van hybriditeit is, zelfs in een tekst die gekenmerkt wordt door structuren van overheersing, in een omgeving waarin het Sophia – opmerkelijk genoeg – toch gelukt is te overleven. Wat de postkoloniale denker Homi Bhabha schrijft over de hybride is ook van toepassing op Sophia. Zelfs als ze 'het effect van koloniale macht' zou zijn, is haar 'ongeneeslijk vervreemdende' aanwezigheid nog in staat de patriarchale, sociale, nationale of kosmologische categorieën waarmee deze macht zich rechtvaardigt, te ontwrichten. Laten we uitzoeken of een postkoloniale theologie stem kan geven aan een Sophia die 'verontrust, tussenbeide komt, in de war brengt, ondervraagt, ironiseert, van karakter verandert en grenzen overgaat, doordat ze weigert in vaststaande categorieën te "passen"' (Friedman, 89).

De eerste echte verbeelding van Sophia in de Bijbel verschijnt in het boek Spreuken (1,20-33; 8; 9,4-6). Daar introduceert Sophia zichzelf als een verkondiger van de waarheid: 'Luister, ik vertel je waardevolle dingen, mijn woorden zijn oprecht. Mijn mond verkondigt slechts de waarheid...' (8,6-7a). 'Wat ik je geef is kostbaarder dan het zuiverste goud' (8,19). Sophia beweert dat ze actief heeft deelgenomen aan de schepping van de wereld en ook dat ze de bron van liefde, kracht, rechtvaardigheid en leven is: 'Want wie mij vindt, vindt het leven...' (8,35). De lezers van Spreuken wordt aangeraden om Sophia lief te hebben: om geen zilver aan te nemen maar Sophia's lessen, om op haar te wachten en haar weg te volgen. Dan zullen zij de dagen van hun leven vermeerderd en hun levensjaren toegenomen zien (9,11).

171

Spreuken lijkt echter minstens zo geïnteresseerd in de schaduwachtige figuur die als tegenhanger van Sophia verschijnt. In de tekst wordt zij de vreemde (of buitenlandse) vrouw genoemd en wordt er voor haar gewaarschuwd: 'Volg de wegen van zo'n vrouw niet, dwaal niet op haar paden. Veel slachtoffers heeft zij gemaakt, talloos velen zijn door haar gevelde. Haar woning is de toegang tot het dodenrijk...' (Spr 7,25-27). In deze vreemde vrouw zien we de personificatie van de Ander in het boek Spreuken. In andere (latere) boeken in de Hebreeuwse Bijbel – Wijsheid van Jezus Sirach (Sir 24), Baruch (Bar 3,9-4,4) en Wijsheid van Salomo (Wijsh 7-9) – wordt Sophia echter weer voorgesteld in rollen die geassocieerd worden met het goddelijke. Deze dubbelzinnige reacties op Sophia wijzen erop dat men zich geen raad weet met de complexe identiteit van Sophia, de hybride.

De eerste keer dat ze verschijnt in het boek Spreuken, maakt alleen haar sekse al dat ze overkomt als een rariteit in de Bijbel. Geen wonder dat ze allerlei vragen oproept. Wat had de auteur op het oog toen hij deze vrouwelijke voorstelling schiep? Werd Sophia gezien als een weerspiegeling van werkelijke of geïdealiseerde vrouwen in de gemeenschap waarbinnen Spreuken is ontstaan? Was ze bedoeld als een verheffing van vrouwen? Of als een machtssymbool om te bepalen wat acceptabel gedrag van vrouwen was? De meeste feministische exegeten

stellen dat alleen de feitelijke sociale rol van vrouwen, of een idealisering daarvan, kan verklaren waarom Sophia in Spreuken als vrouwelijk wordt verbeeld. Maar de duidelijke aanwezigheid van de vreemde vrouw in de tekst en haar opvallende overeenkomst met Sophia laten geen simpele interpretatie van de 'bedoelingen' van Spreuken toe. In plaats daarvan worden we uitgenodigd om na te denken over de ge-laagdheid en de dubbelzinnigheden in de tekst.

Hoewel niet eenduidig vastgesteld kan worden wanneer het boek Spreuken precies samengesteld is, plaatsen de meeste Bijbelkenners het in de periode na de Babylonische ballingschap (597-536 v. C.). Deze periode werd gekenmerkt door conflicten tussen de 'Israëlieten' die naar Judea terugkeerden na de ballingschap, en degenen die in het land waren gebleven. Beide groepen eisten politieke macht, religieuze autoriteit en territoriale rechten op. De terugkerende groep zag zich voor de uitdaging geplaatst zijn claims te legitimeren tegenover de mensen die het land gedurende vijftig jaar hadden bewoond. Het was ironisch dat sommige voormalig gekoloniseerden, na onderdrukt te zijn geweest door de Babylonische heerschappij, hun rol als heersende macht nu zelf bevochten via de uitsluiting van anderen. De terugkerende elites probeerden een Ander te definiëren tegenover wie ze een gemeenschappelijke identiteit konden doen gelden. Ze voerden zo een typisch koloniale scène op, of bootsten er in ieder geval een na. Vanzelfsprekend bracht zo'n proces van zelflegitimering verhalen voort waarin sociale praktijken gecombineerd en verward werden met een ideologische identiteitsretoriek. Met betrekking tot Spreuken wijst Claudia Camp erop dat zo'n strijd om identiteitsvorming evengoed binnen als buiten de gemeenschap plaatsvond. Het ging erom vast te stellen wie binnen de interne machtsfeer viel en wie erbuiten, en wie tot de gemeenschap hoorde en wie niet.

Deze processen raakten echter vol tegenstrijdigheden. Zien we in Spreuken misschien de ongerijmdheden doorschemeren die het gevolg waren van het verlangen een eigen zuivere identiteit vast te stellen? Juist dit streven om de eigen identiteit een stevige ondergrond te geven, riep de 'mythe van de historische oorsprong' op (Bhabha, 74), een

mythe gebaseerd op (werkelijke of fictieve) genealogieën. Ook de identiteit van de 'anderen' werd geconstrueerd op basis van fictieve en zelfs anachronistische genealogieën. Dat de uitkomst van deze projecten zwaar dubbelzinnig en ironisch was, wordt geïllustreerd door het feit 'dat diegenen die "vreemdeling" werden genoemd, vaak inwoners van het land waren, terwijl degenen die "vreemd" werden genoemd vaak voormalige leden van de priesterlijke stand waren' (Camp, 15). Een wezenlijk onderdeel op de agenda van degenen die een gemeenschapsidentiteit wilden scheppen, was een grotere nadruk op de afscheiding van 'anderen'. Typisch hiervoor was de waarschuwing tegen gemengde huwelijken. Volgens de postkoloniale theorie functioneert deze waarschuwing niet zozeer als een bescherming van de grenzen tegen mogelijke binnendringers, maar vooral als een retorisch masker om de feitelijke afwezigheid van een zuivere identiteit te verbergen. Met andere woorden, betogen tegen vermenging met zijn meestal een poging te verbergen dat de ander al onder ons is, ja, wezenlijk bij ons hoort.

Behalve de woorden 'vreemdeling' en 'vreemd', vormde ook 'vrouw' een cruciaal element in de constructie van identiteit in het boek Spreuken. Het werd sterk geassocieerd met zowel vreemdeling als vreemd. Camp merkt op dat in de Hebreeuwse Bijbel uitspraken over 'ongeoorloofde seks, ongeoorloofde eredienst en gemengde huwelijken met vreemdelingen, vooral buitenlandse vrouwen' (Camp, 17) geregeld op één hoop werden geveegd. Deze betogen over buitenstaanders berustten zo op associaties tussen vreemdeling, vreemd en vrouw. Als gevolg van deze nauwe associaties was het niet ongevoel om verwijzingen aan te treffen waarin het vrouwelijk bloed voor alle vormen van vervuiling stond, buitenlandse echtgenotes voor alle buitenlandse zaken en overspelige vrouwen voor de afgoderij van Israël. Hierdoor kon 'vrouw' gemakkelijk functioneren als een kenteken van vreemdheid. Zoals Camp zegt: 'Spreuken maakt een metaforische verbinding tussen vrouw en het vreemde, zodat de vrouw wordt geïdentificeerd als dat wat niet eigen is aan "Israël". Nationaal/etnisch onderscheid is gelijk gemaakt aan en benoemd als sekse-onderscheid' (Camp, 59). De figuur van een vrouw roept zo een bedreiging op van de nationale identiteit, de religieuze loyaliteit en de rituele zuiverheid. Dat wil zeggen, ze

belichaamt een bedreiging van de sociale orde en bijgevolg ook van de kosmologische orde.

In Sophia's tekstuele vaderland is vrouwelijkheid allesbehalve een neutraal teken dat de sociale werkelijkheid weerspiegelt. Het is een problematisch teken – en een teken van wat problematisch is – met betrekking tot sekserollen en tot allerlei andere hogelijk betwiste categorieën in de politieke, sociale en religieuze arena's. Camps conclusie sluit niet uit dat Sophia's portrettering werkelijke sociale rollen van vrouwen in die tijd weerspiegelt. Niettemin worden we ons bewust van de sterke spanningen en onzekerheden die achter bedrieglijk eenvoudige categorieën als vrouw, vreemdeling en vreemd liggen.

In de Grensgebieden
Ben jij het slagveld
Waar vijanden verwanten zijn;
Jij bent thuis, een vreemde...
Anzaldúa

SOPHIA PRAAT MET EEN ACCENT

In de vreemde vrouw krijgt de verbinding van anders-zijn en sekse een belichaming (zie Spr 2,16-19; 5,11; 6,24-35; 7,14-20; 9,16-17). En wellicht worden in de vreemde vrouw de bedoelingen van de tekst het best weergegeven. Hoe het ook zij, mijn voornaamste interesse ligt in wat *ontsnapt* aan die bedoelingen. Ondanks alle hardvochtige waarschuwingen tegen de Ander, voegt het goddelijke beeld in Spreuken zich niet naar de insiders in de tekst (de jonge mannen die advies ontvangen). Evenmin voegt het zich naar de manier waarop de Ander in de tekst wordt gekarakteriseerd. De goddelijke figuur in Spreuken is feitelijk een vrouw, een vrouw die op de Ander lijkt. We kijken naar haar. We zijn in de war, verontrust. Maakt het gegeven dat Sophia een vrouw is haar niet tot een merkwaardig beeld van de macht, in een gemeenschap waarin identiteit wordt bepaald in relatie tot de mannelijke leden? Bovendien, als haar geslacht hetzelfde is als dat van de Ander, als

'vrouw' staat voor 'vreemdheid', moeten we ons dan niet afvragen of het 'wij' (de insiders van de gemeenschap van Spreuken), waarvan Sophia een goedgekeurd beeld van identiteit is, niet al vreemd ten opzichte van zichzelf is?

In sociaal, religieus en zelfs kosmologisch opzicht is Sophia een hybride. Doordat ze op veel manieren een tussenpositie inneemt, 'mengt [ze] zich in de uitoefening van de macht, niet louter om de onmogelijkheid van identiteit aan te geven, maar ook om de onvoorspelbaarheid ervan te representeren' (Bhabha, 114). 'In de straten ... op de pleinen ... bij de poorten, te midden van alle rumoer' (Spr 1,20 en 21) – Sophia staat letterlijk en symbolisch op het kruispunt. 'Wijsheid heeft zich opgesteld op een heuvel langs de weg, bij het kruispunt van de wegen. Bij de poorten van de stad, bij de ingang, bij de toegangswegen klinkt haar stem' (Spr 8,2-3). Het contrast met de 'sterke vrouw' elders in Spreuken, zonder twijfel een 'goede Israëlitische vrouw', is veelzeggend. In het geval van de sterke vrouw is het haar man 'die bekendheid geniet in de stad' (Spr 31,23). Sophia staat er echter zelf. Ze is waar de tekst respectabele mannen en 'lichtzinnige vrouwen' (Spr 7,5) plaatst, en op deze manier wordt het onmogelijk om haar en de vreemde vrouw op een simpele manier tegenover elkaar te plaatsen. Ze staat op het kruispunt van 'gepaste' sekserollen.

Voorgesteld als moeder, minnares en echtgenote, is Sophia geen stabiel teken van welke van deze categorieën ook. Neem de rol van echtgenote. Zoals de sterke vrouw, brengt Sophia 'de gunst van de HEER' aan degenen die haar vinden (Spr 18,22, 8,35). Maar Sophia stoort zich niet aan aansporingen om zich in te houden en op haar woorden te passen (Spr 9,13). In plaats daarvan volgt ze andere instructies van Spreuken op: om te roepen en haar stem te verheffen, om te zoeken en te onderzoeken. Deze instructies waren echter niet aan vrouwen maar aan jonge mannen gericht: 'Mijn zoon, ... als je erom vraagt de dingen te begrijpen, roept om scherpzinnigheid, ... dan zul je kennis van God verwerven' (Spr 2,1-5). Sophia is 'bijna hetzelfde, maar niet helemaal' (Bhabha, 86), want ze roept niet om scherpzinnigheid te ontvangen maar te geven. De sterke vrouw brengt geluk, Sophia brengt leven. Bijna hetzelfde, maar niet helemaal.

Ook Sophia's spraakgebruik verraaft haar hybriditeit. Is de taal van Israël haar eerste taal? Aan de ene kant is er geen twijfel over dat Sophia nauw verwant is aan Israël en goed bekend met zijn tradities. Haar woorden worden herkend als de taal van Israël, en 'haar roep ... is de stem van de Heer' (Murphy, 138). In het boek *Wijsheid* wordt Sophia zelfs gezien als de bron van wijsheid voor Israëls grote koning Salomo. Maar haar manier van spreken verraaft ook haar relatie met de Babylonische Ishtar, met de Kanaänitische Astarte en in het bijzonder met de Egyptische godin Maat. Net als Maat is ze een amulet 'dat gedragen wordt voor bescherming en leven' (Camp, 29). En zoals Maat, verkondigt Sophia haar bestaan vóór de schepping en haar gezag over koningen. Ze lijkt zelfs op de hybride Isis. Sophia's gebruik van de eerste persoon (Spr 22,17 e.v.) lijkt op dat in het Egyptische *Wijsheid van Amemope*. 'Net zoals Isis maakt ze zich druk om rechtvaardigheid. Zoals Isis, die het schrijven en de kunst van de beschaving en de humaniteit onderwees, gaat Sophia door met de wijzen te onderrichten in de kunsten, met name het schrift. Zoals Isis richt Sophia zich op de bescherming van koningen en heersers' (Corrington, 107).

Al deze kenmerken horen echter ook helemaal bij het karakter van Sophia zelf, die in Spreuken verheerlijkt wordt als de ideale autochtoon en die vol vertrouwen door de straten van Israël loopt, de woorden van JHWH spreekt en verlangt om gehoord en gevolgd te worden (Spr 8,32). Toch wordt door het feit dat ze vergeleken kan worden – misschien zelfs verward, maar niet geïdentificeerd – met een 'buitenlandse vrouw', precies de zekerheid bedreigd die gevormd wordt door 'de regels van herkenning'. In Sophia vervagen de grenzen tussen autochtoon en allochtoon. Ze is 'noch het Ene ... noch het Andere ... maar iets daarbuiten, dat de voorwaarden en het grondgebied van beide aanvecht' (Bhabha, 25). Bijbelkenners hebben – niet zonder teleurstelling – moeten toegeven dat ze 'duidelijk de stijl van een goddelijke proclamatie uit Egypte' heeft geleend, 'ideeën die élders hun wortels hadden' (Von Rad, in Murphy, 138). Met andere woorden, *Sophia praat met een accent*. Daarmee is verdrongen kennis het bevoorrechte taalspel weer binnengekomen. Bovendien getuigt Sophia niet slechts van de aanwezigheid van tradities van buiten, die immers altijd al in Israël te vinden

waren. Op haar beurt brengt ze met haar verkondiging ook wijsheid van binnen naar buiten Israël, naar wie haar ook maar vindt (Spr 8,35), naar wie haar ook maar liefheeft (Spr 8,17-20).

En als Sophia's sociale context haar plaatst tussen het normatieve subject en de veelsoortige ander, is ook haar kosmologische positie op het kruispunt. Ze beweegt zich tussen de goddelijke en de geschapen werelden. Wat is Sophia precies voor wezen? Aan de ene kant lijkt ze ontegenzeggelijk op God. Wie, behalve God, kan met Sophia beweren dat: '[W]ie mij vindt, vindt het leven' (Spr 8,35)? De auteurs van het boek *Wijsheid* breiden het portret van Sophia uit en stellen dat ze alledoordringend en almachtig is en alles nieuw leven inblaast (Wijsh 7,22, 27; 8,1), dat ze onsterfelijkheid geeft (Wijsh 8,13), dat ze de beschermende en verlossende kracht in de geschiedenis van Israël is geweest (Wijsh 10) en dat ze alwetend is (Wijsh 9,11). Maar toch staat de tekst geen gemakkelijke vervanging van God door Sophia toe, en evenmin een gelijkschakeling van Sophia met God. Sophia staat in en als het verschil, als een tussenruimte tussen God en schepping. Haar herkomst bevestigt tegelijkertijd haar eenheid met God en het verschil met God, al zijn de grenzen zeker vloeiend. God maakte de aarde in Sophia's aanwezigheid; zij is vertrouwd met de kennis van God. 'Ze is de adem van Gods kracht, de zuivere straling van de luister van de Almachtige' (Wijsh 7,25) In het begin was Sophia; Sophia was met God en Sophia was God.

GOD BRENGT TER WERELD

Eenmaal opgemerkt, veroorzaakt deze onzekerheid over haar bestaanswijze theologisch ongemak. Om de onbepaaldheid van Sophia's identiteit te verklaren, beschrijft Roland Murphy haar als een vrouwelijke verschijning van God – van een mannelijke God dus. 'Wijsheid is werkelijk de vorm waarin JHWH zichzelf aanwezig stelt en waarin hij verlangde om door mensen gevonden te worden' (Von Rad in Murphy, 138, cursief mr). Is zij dan aanwezig als Hij? Verlangt 'Hij' ernaar gevonden te worden als een vrouw? Wil Hij gezien worden als wat 'Hij'

niet is: een vrouw? Het lijkt erop dat God door de vormen heen glipt, tussen de namen door beweegt. In feite is het kunstige onderscheid tussen de mannelijke God en de vrouwelijke 'vorm' van die God er niet tegen bestand dat Sophia zelf binnendringt. De redevoering waarin ze zichzelf beschrijft, ondermijnt dit impliciete dualisme van binnenuit, vanuit de schoot, en 'vanaf het begin'. Exegeten hebben alle problemen met de interpretatie van Spr 8,22-31 intensief bediscussieerd. Aan de andere kant put de postkoloniale lezing die ik hier uitprobeer, haar kracht precies uit dit effect dat Sophia sorteert.

178

DE HEER heeft mij vóór al het andere *verwekt* [*begot me*],
toen hij zijn scheppingswerk begon, schiep hij eerst mij.

Ik ben in het begin *uitgestort* [*poured out*, zoals uit het water in de
schoot], nog voor alles er was,
nog voor de aarde vorm kreeg.
Toen er nog geen oceanen waren, werd ik voortgebracht,
nog voor de bronnen met hun waterstromen.
Toen de bergen nog niet waren neergezet, werd ik voortgebracht,
nog voor er heuvels waren. (Spr 8,22-25)

In dit verhaal over het begin verwacht God niet alleen dat hij wordt gevónden in de vorm van een vrouw; *God brengt ter wereld*. Als God geboorte geeft, en uitstort uit de schoot, hoe kunnen we God dan van Godin onderscheiden? Waar kunnen we de grens trekken? *Is Zij God? Is Hij Godin?* Met haar verschijning vanuit de diepten van Gods schoot, uit Gods eigen vruchtwater, onthult Sophia het verschil tussen God en schepping als een vloeiende verbondenheid – en niet als een absolute tegenstelling. In deze scène van moederlijke vruchtbaarheid komt goddelijkheid te voorschijn uit God. Bovendien wordt er een Schepper geopenbaard die niet zomaar tegenover de schepping geplaatst wil worden.

In het verhaal van Spreuken brengt de schepping tussenruimtes voort tussen de Schepper en Sophia, en tussen Sophia en de schepping. Het zijn geen lege gaten, maar openingen waardoor goddelijke vreugde kan binnenstromen:

een bron van vreugde, elke dag opnieuw.
Ik was altijd verheugd in zijn aanwezigheid,
vond vreugde in zijn hele aarde
en was blij met alle mensen. (Spr 8,30b-31)

Deze duidelijke parallel tussen Gods plezier in Sophia en Sophia's plezier in de geschapen wereld, verbindt God en de schepping in onderlinge vreugde.

De auteurs van Spreuken waren al ongerust over een vreemde vrouw die de begeerte van de jonge mannen van Israël kon opwekken. Denk eens in hoe verontrustend zo'n hybride Sophia geweest moet zijn, die niet alleen de mannen van Israël maar zelfs hun God kon opwinden! De erotische ondertonen van deze passages doen sommige geleerden verschrikt opkijken: 'In de verzen 30 en volgende is het Egyptische idee van een godheid die een verpersoonlijkte waarheid (*ma-at*) liefkoost, op een of andere manier ... terechtgekomen in ons didactische gedicht' (Von Rad in Murphy, 138). In dit verlangen van God naar Sophia is de heidense godheid bij God naar binnen geslopen.

179

GEEN CONCLUSIE: GODS TRANSCENDENTIE

God heeft Sophia aan het begin verwekt... Een eeuwigheid geleden werd Sophia vóór al het andere uitgestort, voor het begin van de aarde. Hiermee verschijnt Sophia als de plaats waar God zichzelf onderscheidt van de schepping. Begin, tussenruimte, verschil, en tegelijkertijd de toegang tot een ruimte voor relatie. Geen scheiding, maar een eeuwig voortbrengen en voortdurende goddelijke vreugde, en op deze manier ook het begin van de mogelijkheid van menselijke vreugde. Als God zich verblijdt in Sophia en Sophia plezier beleeft aan de menselijke soort, zouden mensen dan niet in hun vreugde kunnen delen? Kunnen wij hun hartstocht niet weerspiegelen en vreugde beleven aan haar die roept op het kruispunt, maar die we ook kunnen ontmoeten in de intimiteit van een kus? Deze uitnodiging om te delen in Gods vreugde is ook een uitdaging: we worden uitgedaagd om ons open te stellen

voor de ander. Kunnen we vreugde scheppen in iemand die zo nabij is als een liefkozing en tegelijkertijd zo onherleidbaar anders? Want ondanks verwoede pogingen om Sophia's identiteit vast te stellen, kunnen haar positie op het kruispunt, haar raadselachtige buitenlandse accent en haar onbeslisbare bestaanswijze niet opgeheven worden.

Haar identiteit blijft ondefinieerbaar, en daarmee ook open. Haar aanwezigheid is onthutsend; haar geest werkt choquerend. Kenmerkend voor Sophia is dat ze nooit ingelijfd kan worden in vooraf vastgelegde categorieën, maar dat ze daartussenin bestaat als een constante uitdaging. Wat Bhabha zegt over de hybride, geldt ook voor Sophia: haar hybriditeit is geen derde term die de spanning tussen twee culturen, twee religies of twee zijnswijzen opheft. Maar ze brengt een crisis teweeg in vormen van 'macht die berusten op een systeem van identificatie' (Bhabha, 114). Wijsheid omvat veel meer dan louter kennis. Kan het zijn dat we in deze weerstand tegen het trekken van conclusies, tegen het vastleggen van identiteit, een glimp opvangen van wat de christelijke traditie goddelijke *transcendentie* heeft genoemd?

Gods transcendentie, Gods andersheid waarover we niet kunnen beschikken, kan worden bespeurd in het exces dat rondspookt in alle theologische beweringen. Gods buitensporigheid spookt rond in de veranderlijkheid van godsnamen, in de onmogelijkheid om Gods identiteit vast te leggen en in de onvoorspelbaarheid van Gods aanwezigheid. Terwijl in traditionele modellen Gods transcendentie vaak tegenóver de schepping wordt geplaatst, is de transcendentie die Sophia verbeeldt noch afwezig noch onaanraakbaar. Ze is een uitdagende nabijheid die ons begrip altijd te boven gaat: 'Goddelijkheid die dichterbij komt en voorbijgaat' (Johnson, 124). Ze overschrijdt onze 'wereld' niet door zich er los van te maken. Nee, ze opent de wereld voor wat deze nog niet ontvangen heeft, voor wat opzij geschoven is – ze overschrijdt de grenzen van de wereld. Haar onvoorspelbare aanwezigheid gaat theologische constructies te boven en bespookt theologische zekerheden. Ze houdt zich schuil 'als een vreemde hoeder in de marge' (Spivak, 176), alsof ze ons van idolatrie probeert af te houden.

Een postkoloniale optiek helpt ons dit soort vormen van weerstand en overschrijding te herkennen. In deze lezing van Sophia wordt weerstand tegen fixerende identificaties onlosmakelijk verbonden met goddelijke transcendentie. We hebben gezien hoe de gemeenschap van Spreuken worstelt om haar identiteit te vast te leggen, door haar ingewikkelde en rommelige verhouding met anderen te verdringen. Vervolgens echter wordt die gemeenschap bespookt door de terugkeer van het verdrongene, in het aangezicht van niemand minder dan de godheid zelf. Sophia belichaamt precies die complexiteit die onbeheersbaar is voor het vertoog van de macht. Midden in de tekst, die gekenmerkt wordt door projecties van andersheid, bedoeld om de macht van een bepaalde groep te consolideren, gaat Sophia op het kruispunt staan. Daarvandaan roept Sophia – vanuit de verboden en vergeten ruimtes tussen het hoogmoedige 'wij' en de teruggewezen Ander.

Sophia beschrijft in zichzelf wat ze wenst te onthullen: ze schetst zichzelf als een hybride. Bijna een buitenlandse vrouw, maar niet helemaal. Misschien is het niet vreemd dat Sophia in heden en verleden reacties heeft opgeroepen die lijken op onze eigen reacties op los atravesados: de voortdurende eis dat ze hun geheimen prijsgeven, dat ze zich houden aan herkenbare rollen, dat ze zich ondubbelzinnig identificeren met de insiders of anders eenvoudig accepteren dat ze 'ergens anders' thuishoren. Er zijn zelfs mensen die hen als jagers achtervolgen en zich in hinderlaag leggen. Achter hen huilen geesten en honden. Verwarring, fascinatie, angst, ontkenning, en zelfs geweld. Roepend vanaf het kruispunt, kunnen ook los atravesados vreemde hoeders in de marge zijn. Een confrontatie met hun ondefinieerbare eigenheid kan ons misschien behoeden voor een afgodische verering van nationale identiteit, stereotyperingen van het seksuele verschil, en ons 'onvermijdelijke' economische systeem. In haar transcendentie functioneert Sophia als een belichaming van vele anderen in allerlei schakeringen die rondspoken in onze theologische én sociale systemen. De uitdaging waaraan ze gestalte geeft, kan een opening bieden naar nieuwe menselijke verhoudingen. Wie weet, zelfs naar een nieuw begin.

L I T E R A T U U R

- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1999)
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994)
- Bulgakov, Sergei, *Sophia. The Wisdom of God*, trans. X. Braikevitc (Hudson, N.Y.: Lindisfarne, 1993)
- Camp, Claudia, *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000)
- Corrington, Gail Paterson, *Her Image of Salvation. Female Saviors and Formative Christianity* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992)
- Friedman, Susan Stanford, *Mappings. Feminism and the Cultural Geographies of Encounter* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998)
- Johnson, Elisabeth, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroads, 1992)
- Murphy, Roland E., *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996)
- Schroer, Silvia, *Wisdom Has Built Her House. Studies on the Figure of Sophia and the Bible* (Collegeville: Liturgical Press, 2000)
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999)

Vertaling: Inez van der Spek

VREEMDE AANRAKINGEN

De kracht van het vreemde in religie, kunst en literatuur

INEZ VAN DER SPEK (red.)

Deze publicatie kon med komen dankzij steun van:
Stichting UIt van den Bergh

ERELD

1 S 125 243 4

©DSTS

Omslagillustratie: Shi, uit de serie *Self-portraits I*
Boekverzorgslangen, Nijmegen

Ve België:
Maklu Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag w/voudigd en/of openbaar gemaakt
door middel van druk, fotoklm of op welke andere wijze ook
zonder voorafgaande toestemming van de uitgever.

*No part of this book may be in any form by print, photoprint or
any other means without permission from the publisher.*

Deze publicatie kon mede tot stand komen dankzij steun van:
Stichting Dr Burghardt van den Bergh



ISBN 978 90 5625 243 4

© 2007 by the DSTS

Omslagillustratie: Shadi Yousefian, uit de serie *Self-portraits I*

Boekverzorging: Brigitte Slangen, Nijmegen

Verspreiding in België:
Maklu-Distributie, Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form by print, photoprint or any other means without prior written permission from the publisher.