

VU Research Portal

De Judese identiteit bestaat niet

Dubbink, Joep

published in

Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en Zijn Tradities
2021

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Dubbink, J. (2021). De Judese identiteit bestaat niet: Constructie van identiteit in Jehud. *Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en Zijn Tradities*, 34, 33-44. [4].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

AMSTERDAMSE CAHIERS
VOOR EXEGESE VAN DE BIJBEL EN ZIJN TRADITIES

Cahier 34

EZRA & NEHEMIA

onder redactie van

JOEP DUBBINK

Redactiecommissie:

Marieke den Braber, Joep Dubbink, Piet van Midden
Nico Riemersma, Klaas Spronk, Willien van Wieringen

Amsterdam
2021

INHOUD

Woord vooraf	v
Hoe is het nu met Ezra en Nehemia: Verschuivende visies over twee bijbelboeken.....	1
Bob Becking	
Het Kronistisch geschiedwerk: Dogma of mythe, feit of fictie?	15
Panc Beentjes	
De muren die Nehemia bouwde: De stadsmuren van Jeruzalem in de Perzische tijd	25
Margreet Steiner	
<i>De Judese identiteit bestaat niet: Constructie van identiteit in Jehud</i>	<i>33</i>
Joep Dubbink	
B ^o rit in Ezra 10:1-44.....	45
Nico Riemersma	
Bidden, hergebruik van duurzaam tekstmateriaal: Nehemia 1:1-11	57
Eep Talstra	
Nehemia 3: Individueel engagement ter afscherming van Jeruzalem.....	69
Geert Lorein	
De Schrift als Heilige Grond in Nehemia 8: Waarin terugkeer grond voor verstrooiden biedt	83
Willien van Wieringen	
Samenbinding en roep om bevrijding: Kanttekeningen bij Nehemia 9	93
Adri van der Wal	
Beter dan een koning? Leiderschap in Juda volgens het rapport van Nehemia.....	105
Christiane Karrer	
Nehemia, een Hofjood avant la lettre?	117
Klaas Smelik	
Ezra als de tweede Mozes: Ezra in de rabbijnse traditie	127
Leon Mock	
Ezra en Nehemia contextueel: Een vergeten paragraaf.....	135
Joep Dubbink	
Abstracts.....	143

DE JUDESE IDENTITEIT BESTAAT NIET

Constructie van identiteit in Jehud

Joep Dubbink

In de boeken Ezra en Nehemia ligt grote nadruk op de identiteit en de integriteit van de gemeenschap. Beide boeken spelen in de tijd na de Babylonische ballingschap, als de gemeenschap rondom Jeruzalem deel uitmaakt van het Perzische rijk. De regio heet 'Jehud' naar het vroegere Juda en vormt een kleine hoewel niet onbelangrijke provincie met een beperkte mate van zelfbestuur.

In Ezra zowel als in Nehemia krijgen we het beeld geschetst van een gemeenschap die zich bedreigd weet door interne en externe factoren. De interne factoren hebben te maken met de naweën van de ballingschap, die in deze groep wordt geïnterpreteerd als een straf van Godswege. Dat betekent dat de eigen situatie als heel kwetsbaar wordt gezien: nóg een serieuze misstap, en het zou zomaar kunnen dat God het helemaal gehad heeft met zijn volk en zijn handen ervan aftrekt.¹

Deze bijdrage gaat over de externe factoren. Die gemeenschap beschrijft haar eigen geschiedenis als een van constante dreiging. Een voorbeeld daarvan vormt de herbouw van de tempel.

De tempel(her)bouw

De geschiedenis van de herbouw van de tempel wordt in een terugblik verteld in Ezra 3-6 en daarbij is de grote vraag, waar we nu eigenlijk naar kijken. Dat hier geen objectieve geschiedschrijving plaatsvindt is duidelijk, maar is het min of meer een historisch relaas met feitelijke wortels of geheel een narratieve constructie die een bepaald doel heeft in een (veel) latere periode? Een voorbeeld: bouwwerkzaamheden gaan in Ezra en Nehemia altijd met tegenwerking gepaard. Zowel bij het herbouwen van de tempel (Ezr 3-6) als bij het herstel van de muren van Jeruzalem (Neh 2-6) horen we over tegenstanders die proberen het bouwen te verhinderen door diplomatieke stappen of door geweld. Is dat historisch betrouwbaar, of moeten we het zien als een traditioneel element, zoals dat veel vaker in rapporten over de bouw van een antieke tempel voorkomt?²

Over de datering van de tempelbouw is veel te doen. De traditionele visie is dat de aanzet rond 521 v.Chr. werd gegeven door de profeten Haggai en Zacharia (Hag 1:1-12, zie ook Ezra

¹ Zie bijv. Ezr 9:6-15 en mijn artikel 'Heksenjacht of non-conformisme? De crisis rondom de gemengde huwelijken (Ezra 9-10)', *Kerk en Theologie* 71 (2020), 6-19, m.n. 10-12.

² Zo Donna Laird, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah* (Ancient Israel and its Literature, 26), Atlanta 2016, 67.

5:1, 6:14) en dat de inwijding plaatsvond in 515 v.Chr. Deze gang van zaken is lange tijd voor historisch aangenomen maar stuit op nogal wat bezwaren, bijvoorbeeld de korte tijd voor zo'n project.³ Ik beperk me tot een van de conclusies van Becking: 'Ezra 3-6 is als compositie fictief. Hoewel sommige elementen misschien historisch betrouwbaar kunnen zijn, geeft de compositie van de tekst een samenhang van gebeurtenissen, zoals die nimmer heeft plaatsgevonden'.⁴

Wanneer we ons beperken tot Ezra 4, merken we dat ook de totstandkoming van dit hoofdstuk ingewikkeld is.⁵ Er gebeurt veel in weinig verteltijd: in de verzen 1-5 treden Zerubbabel en Jesua op, dit gedeelte speelt dus in de tijd van Cyrus kort na de terugkeer van de eerste ballingen. In de verzen 4-6 doorlopen we vlot een periode van enkele decennia, van Cyrus (vanaf 539 v.Chr.) via Darius (522-486) naar Ahasveros / Xerxes I (486-465), en in vers 7 zijn we al in de tijd van Artaxerxes I (465-423) beland. Daar blijven we dan zo'n twintig verzen voor het citeren van enkele Aramese brieven.

Voor ons is het voldoende te constateren dat de verteller er blijkbaar geen probleem in ziet het verhaal nadrukkelijk onhistorisch te presenteren. Daar zit meteen ook een boodschap van het hoofdstuk in verborgen: continu, in elke generatie, ondervinden de Judeeërs tegenstand bij het opbouwen van hun bestaan als groep met een eigen identiteit, en het is dus van groot belang die identiteit te beschermen. Diverse groepen tegenstanders uit verschillende periodes worden door de verteller op een hoop geveegd: hoe ze ook heten, ze willen de bouw van de tempel frustreren. Het begin van die perikoop:

Ezra 4:1-5

1 Toen nu de verdrukkers van Juda en Benjamin hoorden dat de kinderen der ballingschap een tempel aan het bouwen waren

³ Een overzicht bij Bob Becking, *Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity* (FAT 80), Tübingen (Mohr Siebeck) 2011, 8-13; B.E.J.H. Becking, *Ezra-Nehemia* (POT), Utrecht 2017, 47-52, en Laird, *Negotiating power in Ezra-Nehemiah*, 5-9 en 61-74. Lisbeth S. Fried, "'The House of the God Who Dwells in Jerusalem'", review of *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, by Peter Bedford, and *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, by Joachim Schaper', *JAOS* 126 (2006), 89-102, 99-100, Fried probeert de bouwperiode naar voren op te rekken door aan te nemen dat al veel eerder, in de tijd van Cyrus, werd begonnen met de bouw. Diana Vikander Edelman, *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London (Equinox) 2005, 75-76, gaat in de andere richting en betoogt dat de tempel veel later werd herbouwd. Zij verbindt het herstel van de muren (Neh 3-6) en de herbouw van de tempel met elkaar en dateert beide iets na het midden van de 5^e eeuw (vgl. ook 2 Makk 1:18vv, waar Nehemia de credits krijgt voor de herbouw van de tempel). De data in Haggai en Zacharia, die de bouw plaatsen tussen 520 en 516, zouden bedoeld zijn om overeenstemming te creëren met Jer 25:11v, 29:10, '70 jaar de koning van Babel dienen'. Laird, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah*, 149-152, volgt in grote lijnen Edelman. Waarschijnlijk is het (mondelinge) advies van Meindert Dijkstra terecht: denk bij antieke tempelbouw niet in data, maar in fasen.

⁴ Becking, *Ezra-Nehemia*, 52.

⁵ De Griekse versie in 1 Esdras biedt dit verhaal niet als één geheel aan, maar gesplitst: Ezr 4:1-5 heeft een parallel in 1 Esdr 5:66-73; Ezr 4:7vv, dat latere gebeurtenissen beschrijft, vinden we al in 1 Esdr 2:16vv. Zie Edelman, *The Origins of the 'Second' Temple*, 154vv. Becking, *Ezra-Nehemia*, 58 veronderstelt dat hier meerdere verhalen uit verschillende periodes van de Perzische tijd zijn samengebracht.

- voor JHWH, de God van Israël
- 2 benaderden zij Zerubbabel en de familiehoofden en zeiden tot hen:

Laten wij toch mogen bouwen mét jullie,
want net als jullie zoeken wij jullie God:
hem brengen wij immers slachtoffers
sinds de dagen van Esarhaddon de koning van Assur,
die ons hierheen deed opgaan.
 - 3 Zerubbabel en Jesua en de overige familiehoofden van Israël zeiden tot hen:

Het is niet aan jullie *en* aan ons
een huis te bouwen voor onze God:
wij alleen bouwen voor JHWH, de God van Israël,
zoals koning Cyrus, de koning van Perzië, ons heeft opgedragen.
 - 4 Het gebeurde dat het volk van het land
het volk van Juda ontmoedigde
en hen afschrikte van het bouwen;
 - 5 en zij kochten raadslieden tegen hen om
teneinde hun plan te verijdelen,
alle dagen van Cyrus, koning van Perzië,
tot aan het koningschap van Darius, koning van Perzië.

De eerste vraag die deze tekst oproept, is: wie staan hier tegenover elkaar? De manier waarop de verteller de diverse groepen aanduidt zegt veel over hoe hij de lezer positie laat kiezen in het conflict.

‘Kinderen der ballingschap’

Degenen die willen bouwen heten allereerst (vs. 1) ‘kinderen der ballingschap.’ Ballingschap verwijst naar hun verleden, maar het is tegelijkertijd een woord dat deze groep een identiteit geeft. Het zegt niet alleen dat ze ooit uit ballingschap zijn teruggekomen, maar duidt ze aan als *ex-ballingen* en dat is net iets anders: dat gaat om iets wat je bent *en blijft*, en zelfs kunt worden (zie onder).

Ballingschap is in het Oude Testament een ingewikkeld begrip met een grote lading. Het is zo’n centraal begrip geworden dat sommige bijbelwetenschappers menen dat de interpretatie en de ‘ideologie’ eromheen verre de historische realiteit overvleugelen. Robert Carroll noemt ballingschap voornamelijk een ‘biblical trope’ en een ‘root metaphor’. Philip Davies gaat hier nog eens overheen en wil het hele begrip maar afschaffen omdat het al onmiddellijk interpretatie inhoudt.⁶ Anderen, zoals Daniel Smith-Christopher, willen juist de reële ervaring van

⁶ Resp. Robert P. Carroll, ‘Exile! What Exile? Deportation and the Discourses of Diaspora’, in: Lester L. Grabbe (ed.), *Leading Captivity Captive: ‘The Exile’ as History and Ideology*, Sheffield (Sheffield Academic

vervreemding zoals die ook in onze tijd bij veel migranten terug te vinden is niet uit de teksten wegretoecheren.⁷ Het minste dat gezegd kan worden is, dat het begrip גולה, *golah*, ballingschap, sterk identiteitsbepalend is.⁸ In de boeken Ezra en Nehemia wordt het bij uitstek een term om de identiteit van de Judese gemeenschap te omschrijven.

Dat sluit aan bij recent antropologisch onderzoek⁹ dat laat zien hoe wezenlijk een ballingschaps- en immigratieverleden blijft voor wie dat doormaakten. Ook na terugkeer in het thuisland kan er sprake zijn van een blijvende vorm van ontheemd-zijn; de habitus van het ballingszijn wordt niet zomaar afgelegd.¹⁰ De herinnering aan de ballingschap kan gezien worden als een gezamenlijk doorgemaakt trauma. Smith-Christopher, die vaak verrassende vergelijkingen weet te trekken met hedendaagse situaties, noemt in dit verband het Japanse begrip *hibakusha*, een aanduiding voor de gemeenschap van degenen die de atombommen op Hiroshima en Nagasaki overleefden.¹¹ De intensiteit van die gezamenlijke ervaring is groot: ontkomen zijn aan een catastrofe schept een levenslange band.

Charter group

Een geheel andere visie op die groep terugkerende ballingen vinden we bij John Kessler. Hij ziet deze groep als een factor van groot belang in de formatie van het nieuwe Jehud en gebruikt de term *charter group*: een groep die een bepaald gebied binnentrekt en met voorbijgaan aan de aanwezige bewoners daar een structuur opbouwt met zowel nieuwe normen en waarden als nieuwe gezagsverhoudingen, een eigen missie en een eigen ‘mythe’. Niet een zwakke, getraumatiseerde maar een sterke zelfbewuste groep, waarvan het klassieke voorbeeld gevormd wordt door de *founding fathers* van de Verenigde Staten. Zij slaagden erin een nieuwe natie op te bouwen met een geheel eigen karakter, vrijwel zonder dat de *native Americans* daaraan te pas kwamen. Iets vergelijkbaars doen volgens Kessler degenen die terugkeren uit Babel naar Jehud, met als bijzonderheid dat ze ballingen zijn en als eigen verhaal hebben dat ze hier *terugkomen*, dus oude rechten hebben.¹²

Press) 1998, 62-79, en Philip R. Davies, ‘Exile? What Exile? Whose Exile?’, in: Grabbe, *Leading Captivity Captive*, 128-138.

⁷ Daniel L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (Overtures to biblical theology), Minneapolis 2002, 27-73.

⁸ Zie bijv. Anne-Mareike Wetter, ‘Balancing the Scales: The Construction of the Exile as Countertradition in the Bible’, in B. Becking & A.M. Wetter (eds), *From Babylon to Eternity. The Exile Remembered and Constructed in Text and Tradition*, London 2010, 34-56, 34-35: de ballingschap is in de bijbelse traditie veel groter geworden dan de historische realiteit erachter.

⁹ Zie voor een samenvatting Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, 76-83.

¹⁰ Katherine E. Southwood, *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10. An Anthropological Approach* (Oxford Theological Monograph Series), Oxford 2012, 48-56, 203-209.

¹¹ Daniel L. Smith-Christopher, ‘The Politics of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judaeon Society’, in: Philip R. Davies (ed.), *Second Temple Studies. 1. Persian Period* (JSOT.SS, 117), Sheffield 1991, 73-97, 83-84.

¹² John Kessler, ‘Persia’s Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud’, in: Oded Lipschits, Manfred Oeming (eds), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 91-121, 98-101. Hij baseert zich voor de term *charter group* op een model van John Porter.

De grote vraag is dus, hoe we deze ex-ballingen moeten zien. Bij terugkerende migranten kan sprake zijn van vervreemding. In ballingschap is niets meer vanzelfsprekend en is er een dwingende noodzaak je rekenschap te geven van je identiteit, veel meer dan in de thuissituatie. Je moet moeite doen om je identiteit vorm te geven, niet alleen met elkaar als gemeenschap verbonden te blijven maar ook vast te houden aan de wortels van de traditie. Maar daaruit kan juist ook een sterke identiteit ontstaan. Bij terugkeer kan blijken dat de thuisblijvers een andere ontwikkeling doormaakten en zelfs, dat de situatie waarnaar men generaties verlangde in die verbeelde vorm niet meer bestaat. Hoe dan ook moeten we rekening houden met wrijving tussen ‘terugkeerders’ en ‘achterblijvers’ die zich qua identiteit vaak anders ontwikkeld hebben.¹³ Dat alles zien we hier ook.

Pesach en uittocht

We leren meer over de beleving van die ballingschapsidentiteit uit een passage iets verderop over de liturgische viering van de herbouw van de tempel:

Ezra 6:19-21

19 De kinderen der ballingschap vierden het Pesach

op de veertiende van de eerste maand,

20 want de priesters en de Levieten hadden zich als één (man) gereinigd,
allen waren zij rein;

en zij slachtten het Pesachlam voor alle kinderen der ballingschap
en voor hun broeders, de priesters, en voor zichzelf.

21 De Israëlieten die uit de ballingschap waren teruggekeerd aten het
en ieder die zich afgescheiden had van de onreinheid van de natiën van het land
en zich bij hen gevoegd had om JHWH, de God van Israël, te zoeken.

Dat feesten belangrijk zijn voor de vorming en beleving van identiteit hoeft geen betoog. Iets vergelijkbaars vinden we ook bij het Loofhuttenfeest in Nehemia 8:13-18 na een ander identiteitsbepalend moment, de voorlezing van de Tora. Uit de hierboven geciteerde verzen blijkt hoe de vreugde rond de herbouw van de tempel culmineert in een Pesachviering. Dat is geen toeval, want het verhaal van de terugkeer van de ballingen wordt aanzienlijk versterkt door het op een lijn te stellen met de exodus, de uittocht uit Egypte.

Natuurlijk zijn er verschillen tussen die beide verhalen die geen navertelling kan wegretoucheren. De wondertekenen van Exodus ontbreken, evenals de ‘slagen’ aan Egypte toegebracht; dat hoeft niet, omdat er dat éne andere wonder tegenover staat, dat koning Cyrus anders dan de farao de tocht naar het beloofde land niet tegenwerkt maar juist stimuleert (Ezra 1:1-4). Dat neemt niet weg dat er voldoende overeenkomsten overblijven: ‘By drawing a sufficient number

¹³ Fried, ‘The House of God Who Dwells in Jerusalem’, 95, ziet dit anders. Met o.a. Bedford en Williams ontkent zij ieder conflict tussen blijvers en terugkeerders. In de tekst van Ezra en Nehemia is de spanning echter met handen te tasten; als dat gegeven geen historische wortels heeft is het in elk geval een belangrijk element voor de auteur/redacteur van Ezra en Nehemia, en ontleent deze daar mede de groepsidentiteit aan.

of parallels with the exodus, the author is able to insinuate sameness despite diverging from other aspects of the exodus'.¹⁴

Ballingschap als blijvende identiteitsmarker

Belangrijk is ook dat deze groep zich na terugkeer als (ex)ballingen blijft beschouwen. In 6:19 dient dan ook niet 'de teruggekeerde ballingen' vertaald te worden, zoals meestal gebeurt, maar 'de ballingschapsgroep'. De verteller kan desgewenst ondubbelzinnig spreken over 'zij die uit ballingschap waren teruggekeerd' (6:21), maar doet dat alleen als er expliciet onderscheid gemaakt moet worden binnen de *golah*-groep. Dat moet in dit geval, omdat het mogelijk blijkt je te voegen bij die ballingschapsgroep. Hoe vreemd het ook klinkt, je kunt dus achteraf nog 'ex-balling worden', maar daar is wel een strenge voorwaarde aan verbonden: je dient 'je af te scheiden van de onreinheid van de natiën van het land' – met de *nif'al* van het werkwoord לָדַב, 'zich afscheiden', een motiefwoord in Ezra en Nehemia.¹⁵ De totale groep, de voormalige ballingen en wie zich bij hen gevoegd hebben, heeft iets gemeenschappelijk wat hen samenbindt en onderscheidt van anderen. Die identiteit is zo sterk dat de term 'ballingschapsgemeente' nog in Ezra 9:4 en 10:6-8 gebruikt wordt. Dan zijn we inmiddels in de vertelde tijd bij Ezra zelf beland, op zijn vroegst in het midden van de 5^e eeuw te dateren, minstens 80 jaar na de val van Babel.

De tegenstanders

Tegenover deze ballingschapsgroep staan tegenstanders die op verschillende manieren beschreven worden, waarbij het mogelijk ook verschillende groepen betreft.

De verdrukkers van Juda en Benjamin

In Ezra 4:1 worden allereerst 'de verdrukkers van Juda en Benjamin' genoemd, op zich al een negatieve aanduiding.¹⁶ Daar komt bij, dat ze van buitenlandse afkomst zouden zijn: uit hun eigen woorden (volgens de verteller natuurlijk) blijkt hoe hun voorouders in de tijd van Esarhaddon, koning van Assyrië (681-669 v.Chr.), naar Palestina gebracht zouden zijn, blijkbaar bij een gedwongen volksverhuizing door toedoen van de Assyriërs.¹⁷ De verteller schept hiermee een beeld van deze groep: hij creëert afstand tussen de ware Judeeërs en Benjaminiëten, zoals de ballingen zichzelf zien, en hun tegenstanders.

Vanwege de vermelding van Samaria even verderop (4:10) doet deze tekst denken aan 2 Koningen 17:24-34. In die passage wordt de herkomst van de bewoners van de streek rondom

¹⁴ Laird, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah*, 76-80 (citaat 78). Zie ook Karel Deurloo, *Exodus en Exil* (Kleine Bijbelse Theologie. Deel I), Kampen 2003, 61, 81 enz.

¹⁵ Ezr 9:1; 10:11; Neh 9:1; 10:29[28], *hif'il* ook nog Neh 13:3.

¹⁶ Vgl. voor 'verdrukkers' Ps 44:6,8,11; 60:13,14; 74:10; 78:42,61,66, enz.; in het boek Ester heet Haman geregeld 'verdrukker der Joden' (Est 3:10; 8:1).

¹⁷ Wat Esarhaddon betreft echter historisch onwaarschijnlijk, aldus Becking, *Ezra-Nehemia*, 58.

Samaria¹⁸ verklaard vanuit de gedwongen volksverhuizing die plaatsvond kort na de val van Israël in 722 v.Chr. De huidige bewoners zouden nazaten zijn van buitenlanders die zich daar toen vestigden en zich weliswaar min of meer het geloof in JHWH eigen hadden gemaakt, maar zeker niet met hart en ziel. Ze zouden tot op de huidige dag óók nog aan hun voormalige goden offeren, aldus 2 Koningen 17:29, en worden dus weggezet als syncretisten. Vanwege het overduidelijke ideologische belang van deze tekst voor claims tussen groepen in Palestina menen veel onderzoekers dat de historische waarde ervan gering is.¹⁹

Iets vergelijkbaars lijkt te spelen in Ezra 4:1-3. Met een merkwaardige omkering worden de *blijvers* als immigranten neergezet, wat onmiddellijk suggereert dat ze geen oprechte JHWH-vereerders zouden zijn. Daarmee is de toon gezet en maakt de verteller duidelijk dat Zerubbabel hen in zijn ogen terecht afwijst als partners bij de herbouw van de tempel. David Clines merkt op hoe formeel die afwijzing is: ‘If one does not happen to like one’s neighbours, for example, one can always fend off their kindly offers of assistance by pointing out that their names are not mentioned in one’s building permit’. Dit formele antwoord doet volgens hem geen recht aan de intermenselijke relaties tussen bevolkingsgroepen, iets wat in heel Ezra en Nehemia telkens terugkomt.²⁰ Maar mogelijk gaat het zelfs nog om meer dan burens.

Volk van het land

Vanaf Ezra 4:4 wordt namelijk nog een andere term gebruikt: עַם הָאָרֶץ, ‘volk van het land’: een lastige uitdrukking waarnaar veel studie is gedaan.²¹ De discussie gaat erover of het een generieke uitdrukking is, ‘alle inwoners van’, ‘de plaatselijke bevolking’, of een specifieke term voor een bepaalde categorie; het lijkt erop dat dat van periode tot periode verschilt. Soms is het een algemene uitdrukking,²² soms krijgt die in bepaalde perioden een bepaalde kleur. Vóór de ballingschap denkt men meestal aan de notabelen of de ‘landadel’, de invloedrijke burgers van

¹⁸ Deze aanduiding gebruik ik omdat de term ‘Samaritanen’ als aanduiding voor een aparte religieuze groep voor deze tijd een anachronisme is: ‘It is unlikely, despite appearances, that there are any references to the Samaritans in the Hebrew Bible’, aldus Jacob Neusner, William Scott Green (eds), *Dictionary of Judaism in the Biblical Period. 450 B.C.E. to 600 C.E.*, New York 1996, Vol 2, 546; idem R.J. Coggins, *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Oxford 1975, 57-74, 81v.

¹⁹ Zie bijv. Coggins, *Samaritans and Jews*, 1-7, 13v, 77; M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London 1995, 112-134; vgl. ook Becking, *Ezra-Nehemia*, 59v.

²⁰ D.J.A. Clines, ‘The Force of the Text: A Response to Tamara C. Eskenazi’s “Ezra-Nehemiah: From Text to Actuality”’, in: *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*, Vol. 1 (JSOT.SS, 292), Sheffield 1998, 351-369.

²¹ Precies deze uitdrukking (enkelvoud) vinden we alleen hier in Ezra en Nehemia, vaker komen we ‘volkeren van het land’ of ‘volkeren van de landen’ tegen (resp. Ezr 10:2.11; Neh 9:24; 10:31.32 en Ezr 3:3; 9:1.2.11’ Neh 9:30; 10:29). Er lijkt geen verschil te zijn tussen enkelvoud en meervoud, aldus E.W. Nicholson, ‘The Meaning of the Expression עַם הָאָרֶץ in the Old Testament’, *JSS* 10/1 (1965), 59-66, 66, en Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (OTL), London 1989, 108.

²² John Tracy Thames, ‘A New Discussion of the Meaning of the Phrase ‘am hā’āreš in the Hebrew Bible’, *JBL* 130/1 (2011), 109-125, 120: ‘Thus, I propose to read the phrase ‘am hā’āreš as a literary expression used to communicate something very ordinary, such as “everyone in a particular locality who is relevant to a particular set of circumstances,” but with the deliberate intent to efface or obfuscate the exact actor(s).’

Juda in het bezit van alle rechten.²³ In de na-exilische situatie past die betekenis niet meer, want dan wordt de uitdrukking vaak denigrerend gebruikt naar anderen toe. Sommigen denken dat dat samenhangt met een machtswisseling: zo Fried, die meent dat nog steeds de landbezitters bedoeld zijn, maar dat nu de tegenstanders van de Judese ballingschapsgroep zijn en in feite de Perzen, die de macht hebben. Om die reden betreft zij ‘volk van het land’ direct op de beampten die in Ezra 4:5.24 genoemd worden.²⁴ Dat lijkt ietwat voorbarig, omdat er na de ballingschap groot verschil is tussen het gebruik bij verschillende bijbelse auteurs. In het boek Haggai lezen we:

Haggai 2:4; [2:5])

- 4 Welnu, wees sterk, Zerubbabel – spreuk van JHWH –
 en wees sterk, Jozua zoon van Jozadak, hogepriester,
 en wees sterk, al [jullie] volk van het land – spreuk van JHWH – en handel,
 want Ik ben met jullie – spreuk van JHWH van de machten.

Deze tekst handelt eveneens over de herbouw van de tempel, en Ezra 4 en deze tekst verwijzen naar elkaar: Ezra 5:1 noemt Haggai, en de Haggai-tekst noemt Zerubbabel en Jozua/Jesua. Waar Zerubbabel echter het ‘volk van het land’ als tegenstanders ziet, wordt er in Haggai als vanzelfsprekend vanuit gegaan dat zij worden ingeschakeld bij de tempelbouw! Is dat een kwestie van verschillend jargon en gebruiken Haggai en ook Zacharia²⁵ ‘volk van het land’ voor Judeeërs, terwijl Ezra en Nehemia daarmee de niet-Judese bevolking aanduiden?²⁶ Ik vermoed dat de werkelijkheid nog wat pijnlijker is. Wanneer we aannemen dat ‘volk van het land’ in principe refereert aan de bij het land behorende, inheemse bevolking,²⁷ dan moet de conclusie zijn dat de oriëntatie van Ezra en Nehemia radicaal verschilt van die van de beide profeten: Haggai beschouwt de inheemse bevolking minstens potentieel als oprechte JHWH-vereerders, mensen die erbij horen en die mee mogen bouwen aan de tempel, terwijl Ezra in dit ‘landvolk’ een vijandige groep ziet, die uitgesloten moet worden van de tempelbouw.

²³ Zo Lisbeth S. Fried, ‘The ‘am ha’ares in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration’, in: Oded Lipschits, Manfred Oeming (eds), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 123-145. E. Lipiński, עַם, ‘am, in: G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Joze Fabry (eds), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. XI, Grand Rapids/Cambridge 1974-2006, 174v: alle inwoners buiten Jeruzalem; Nicholson, ‘The Meaning of the Expression עַם הָאָרֶץ’, 61, geen *terminus technicus*, de betekenis is vloeiend; idem Carl Schultz, ‘The Political Tensions Reflected in Ezra-Nehemiah’, in: Carl D. Evans, William W. Hallo, John B. White (eds), *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method* (PTMS, 34), Pittsburgh 1980, 221-244, 229.

²⁴ ‘The ‘am ha’ares in Ezra 4:4’, 129-134.

²⁵ Ook in Zach 7:5 komt deze uitdrukking voor, ook daar positief of minstens neutraal.

²⁶ Zo Sara Japhet, ‘People and Land in the Restoration Period’, in: Georg Strecker (ed.), *Das Land Israel in biblischer Zeit: Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität*, Göttingen 1983, 103-125, 116.

²⁷ Zo heten de Egyptenaren in *Egypte* ‘volk van het land’ (Gen 42:6), en de verschillende volkeren binnen het Perzische rijk ‘volkeren van het land’ (Est 8:17).

Wie is Judeeër?

Om nog wat meer zicht te krijgen op de vraag wat er nu eigenlijk aan de hand is in Ezra 4 is het goed de vraag te stellen waarmee Jon Berquist een artikel begint: wat betekent het eigenlijk in deze periode om Judeeër te zijn? Is dat allereerst een kwestie van etniciteit, van nationaliteit, van religie, of is het een ‘rol’ die je op je neemt?²⁸ Voor de verteller zijn de ware Judeeërs de teruggekeerde ballingen, en het is opvallend hoe sterk dit narratief doorwerkt in onze beeldvorming: ook bij een kritische wetenschapper als Laird die dat allemaal best weet, kom je zomaar tegen dat ‘... the Persian era population of Judah and Benjamin were largely descendants of those sent into exile under Babylonia’,²⁹ en dat is nu precies het beeld dat de verteller wil laten ontstaan. Historisch is dat echter nog maar de vraag. Al lang geleden wees Morton Smith minstens drie groepen in het land aan: het ‘volk van het land’, zijns inziens syncretistisch en met goede relaties met de burens, en twee typen terugkerende ballingen, de ‘JHWH-alleen’ partij van onder andere Ezra en Nehemia en een priesterlijke groep die mogelijk wat meer op een compromis uit is.³⁰ Mogelijk is de groep nog veel meer gedifferentieerd langs verschillende breuklijnen: Rainer Albertz laat een indrukwekkend schema zien met een wirwar aan stromingen en coalities.³¹ Wil de ware Judeeër naar voren komen?!

Identiteit en grenzen

Bij een bijbelgedeelte als Ezra 4, waarin zo duidelijk belangen spelen en de verteller deel uitmaakt van de groep die hij beschrijft, is het goed om dóór te vragen naar de werkelijkheid achter de geschreven tekst. *Hermeneutics of suspicion* is nodig als tegenwicht tegen de macht van de schrijver, die de posities nu eenmaal zo kan neerzetten als hij ze ziet.³² Dat geldt óók voor die bijbellezer die gewend is ‘met de canon mee’ te lezen en de eigen geloofsbeleving in het verlengde ziet van de JHWH-alleen-beweging. Juist die moet beseffen dat hier keuzes gemaakt worden die ook anders hadden kunnen uitvallen. Tegelijk is de vraag, of achter een uitgesproken godsdienstige motivatie *altijd* een ander motief of belang gezocht moet worden.

²⁸ Jon L. Berquist, ‘Constructions of Identity in Postcolonial Yehud’, in: Oded Lipschits, Manfred Oeming (eds), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 53-66.

²⁹ Laird, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah*, 32.

³⁰ Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York/London 1971, 118v, 126-147. Berquist volgde dit voorstel aanvankelijk ook: *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Eugene, Oregon 1995, 73-78. Het is echter goed mogelijk dat zij met het als ‘syncretistisch’ benoemen van de autochtonen alweer in de framing van de verteller stappen! I.P. Vejnborg, ‘Probleme der sozialökonomischen Struktur Judäas vom 6. Jahrhundert v.u.Z. bis zum 1. Jahrhundert U.Z. (Zu einigen wirtschaftshistorischen Untersuchungen von Heinz Kreißig)’, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 1973/I, 237-251, focust veel meer op de sociaaleconomische verschillen tussen grondeigenaren, dagloners en slaven.

³¹ Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Vol. 2. From the Exile to the Maccabees*, London 1994, 443.

³² Laird, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah*, 37-46, 78, 165, 345 etc.

'De' Judese identiteit

We zijn hier getuige van een binnen-Judees conflict, waarbij het erom gaat wie met recht mag claimen erfgenaam van de traditie te zijn, wie zich 'Juda' mag noemen. In Ezra en Nehemia wordt de kern van de gemeenschap gevormd door de ex-ballingen. Etniciteit speelt daarbij een rol, vooral in Ezra 9-10, maar belangrijker nog lijkt de gedeelde ervaring van die ballingschap als een nieuwe uittocht. De groep is hecht maar niet helemaal gesloten. We zagen hierboven de mogelijkheid je erbij te voegen.

Die groep wordt beschreven als constant levend onder de druk van 'anderen': bedreigd-zijn is inherent aan hun bestaan. Het gaat daarbij om een of-of kwestie: nergens in Ezra-Nehemia krijgen we de indruk dat de immigranten ook maar enige verwantschap voelen met degenen die nog steeds in het land wonen. Dat hoeven ze natuurlijk ook niet, zolang zij, de nieuwkomers, juist deze 'autochtonen' als immigranten kunnen beschouwen.

Historisch gezien zullen er ongetwijfeld nuances geweest zijn bij de omgang van de ballingschapsgroep met de andere inwoners van het land, maar de verteller schildert in grove streken en vanuit zijn perspectief. Al die anderen zijn tegenstanders, ongeacht de verschillende generaties en de successievelijke Perzische koningen, en ze willen maar één ding: de ware Judeeërs, dus de teruggekeerde ballingen en wie zich daarbij aansloten, zoveel mogelijk dwarszitten. Die tegenwerking vindt plaats door het inschakelen van de Perzische bureaucratie met de beschuldiging dat Jeruzalem een opstandige stad is, die van plan is het juk van de Perzen af te gooien (Ezra 4:12-16). Zo willen de Judeeërs die hier aan het woord zijn zichzelf niet zien: zij zijn trouwe onderdanen van het Perzische rijk en weten hoe in dat rijk de hazen lopen. Met handig geschreven brieven, goede connecties en een beroep op archiefonderzoek weten ze in de loop van Ezra 4-6 een voor hen gunstige wending te bewerkstelligen.

Waarom de verteller juist dit accent legt is goed te begrijpen: het blijkbaar moeizaam tot stand komen van de tempelherbouw wordt neergelegd bij tegenstanders. Dat is een stuk prettiger voor de gemeenschap dan de alternatieve versie die we vinden in Haggai 1:2-4. Dáár wordt de vertraging in de bouwwerkzaamheden geweten aan onverschilligheid aan de kant van de Judeeërs, of minstens aan het stellen van andere prioriteiten. De lezer van Ezra-Nehemia wordt echter uitgenodigd de in Ezra 4-6 gepresenteerde reconstructie van de gebeurtenissen te volgen. De auteur van die hoofdstukken schreef of compileerde zijn relaas wellicht geruime tijd later dan de beschreven periode, maar hij en zijn lezers behoorden tot dezelfde gemeenschap; het was *hun* identiteit waar het om ging. Die eerste lezers zullen zich dus makkelijk hebben kunnen verbinden met het beschrevene.

Het belang daarvan is duidelijk: versterking van de identiteit. Het gaat niet om zomaar een bouwwerk maar om de tempel, het centrum van die wereld. De herbouw daarvan geeft een enorme *boost* aan het leven van de gemeenschap. Het onderzoek van Laird, met royaal gebruik van de sociaalwetenschappelijke theorieën van Pierre Bourdieu, onderstreept dat: de bouw vergroot het 'symbolische kapitaal' van de bouwers, en dat zijn in dit geval alle leden van de gemeenschap samen.³³

³³ Laird, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah*, 62-80. Die verantwoordelijkheid van de hele gemeenschap is een opvallend verschil met andere antieke bouwverslagen. De Perzische koning wordt in Ezra 1:1-4 wel

Grenzen

Essentieel voor de instandhouding van de gemeenschap is het handhaven van de grenzen. Ook daarover heeft de theorie van Bourdieu iets te zeggen: grenzen zijn niet natuurlijk, maar sociaal en voor een groot deel willekeurig, namelijk het resultaat van menselijke beslissingen. Van belang is dan natuurlijk wie die beslissingen mag nemen, en daarmee wordt het meteen een machtskwestie.³⁴ Grenzen definiëren is een belangrijke symboolhandeling die vaak een religieus aspect heeft.

Moderne lezers van deze teksten storen zich vaak aan de exclusieve gemeenschap in Ezra en Nehemia die de grenzen zo nauw bepaalt.³⁵ Dat is begrijpelijk. We moeten echter wel fair blijven en de *hermeneutics of suspicion* naar alle kanten beoefenen. Hoe zit het met dat sympathiek ogende voorstel tot samenwerking in Ezra 4:2? Is hier sprake van een welwillende poging tot oecumenische of interregionale samenwerking, of is dat te naïef en zijn er ook bij de tegenstanders eigen belangen in het spel? Dat zou goed denkbaar zijn. Samaria is in de periode dat de Jeruzalemse tempel in puin lag de belangrijkste factor in de regio geworden. Die positie zou bedreigd kunnen worden door de herbouw van de tempel in Jeruzalem, die gezien haar geschiedenis de potentie van grote uitstraling heeft. In Samaria zat men vermoedelijk helemaal niet te wachten op die herbouw, en wie weet wat de voorgestelde samenwerking in de praktijk zou betekenen: traineren? Veel minder groots laten uitvoeren dan beoogd? Invloed op het beleid?

Ook Laird veroordeelt die exclusieve houding van de ballingen minstens impliciet, maar ze vraagt niet door, in hoeverre de gemeenschap daartoe ook genoodzaakt is. Het antwoord op die vraag hangt weer af van de hoe je de positie van Jehud in deze periode inschat; in Bourdieu's termen, welk 'kapitaal', sociaal, cultureel en economisch, je aan Jehud toedicht. Open grenzen klinkt mooi zolang je een sterke positie hebt en je identiteit daardoor niet bedreigd wordt. Voor een gemeenschap in een minderheidspositie vormen open grenzen juist een bedreiging, omdat die kunnen leiden tot opgaan in een mêlée van volkeren, culturen en religies. Cohn Eskenazi is realistischer wanneer ze opmerkt: "The ethnocentrism of EN [Ezra-Nehemiah] can be regarded as an attempt to resist the dominant culture in which the returnees find themselves."³⁶ Ze bevindt zich daarbij in hetzelfde kamp als Smith-Christopher, die ook het streven naar afzondering, 'reinheid', kan interpreteren als een daad van verzet.³⁷ Maar het is de vraag of een

genoemd als initiator en krijgt in Ezra 6 nog een faciliterende rol, maar het is de Judese gemeenschap die de bouw verricht.

³⁴ Laird, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah*, 54-55, 165.

³⁵ Het luistert nauw, dat bewijst het gebruik van deze teksten in het recente migratiedebat: 'Er is echter ook [naast de bijbelteksten die een inclusieve boodschap hebben, JD] een Bijbelse lijn waarin juist de samenhang en zuiverheid van de nationale gemeenschap centraal staan'; Laurens Wijmenga, *Een goed verhaal over migratie*, <https://wi.christenunie.nl/migratie2020> (geraadpleegd 17 juni 2020), 6. Hij voert als voorbeeld onder meer Ezra's campagne tegen de gemengde huwelijken aan.

³⁶ Tamara Cohn Eskenazi, 'From Exile and Restoration to Exile and Reconstruction', in: Gary N. Knoppers, Lester L. Grabbe, Deirdre Fulton (eds), *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd* (LSTS, 73), London 2009, 78-93, 87.

³⁷ Zie bijvoorbeeld Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, 137-162, het hoofdstuk "'Purity" as nonconformity'.

dergelijke verzetshouding, die goed te begrijpen valt in een situatie van overleven als groep, niet een andere uitwerking krijgt wanneer die gehanteerd blijft worden door een groep die langzamerhand de overhand heeft gekregen, en nu anderen gaat uitsluiten.

Conclusies

Twee soorten conclusies kunnen aan dit kleine onderzoek naar de Judese identiteit verbonden worden.

Inhoudelijk is duidelijk geworden hoezeer grenzen en identiteit samenhangen, en hoezeer een bedreigde gemeenschap de neiging heeft die grenzen nauwgezet te bewaken. Of de Judese gemeenschap in de Perzische tijd dat ook *moest* doen om te overleven, is een vraag die lastig te beantwoorden is en erg afhangt van hoe de relatieve ‘sterkte’/het ‘kapitaal van de gemeenschap wordt ingeschat. Het lijkt erop dat een in de ballingschap begrijpelijk isolement ná de ballingschap resulteert in een behoorlijk naar binnen gekeerde samenleving. In elk geval is duidelijk geworden dat de vraag naar *de* Judese identiteit geen eenduidig antwoord toelaat, en er sprake is van verschillende groepen waarbij de stem die we horen, die van de verteller, sterk ons beeld van de situatie bepaalt. Hoogst interessant in dat verband is de discussie die Philippe Sands in zijn boek *East West Street* opent over het problematische van het woord genocide.³⁸ Slachtoffer te zijn van niet zomaar een misdaad, maar van genocide, kan deel van de identiteit van een groep gaan uitmaken en dat is niet zonder risico: juist het benadrukken van dat gegeven kan de groepsidentiteit zo versterken dat het risico op conflicten tussen groepen toeneemt. Het vereist evenwichtskunst, de realiteit van afwijzing en discriminatie op grond van het behoren tot een groep te erkennen, zonder te vervallen in wij-zij-denken.

Methodisch blijkt dat sociologisch onderzoek kan helpen om nieuw licht op aspecten van deze geschiedenis te werpen, maar dat heeft een beperking. De vraag is namelijk of de godsdienstige motivatie van de verteller en de handelende personen gereduceerd kan worden tot iets anders: een belang, of in Bourdieu’s termen het vergaderen of inruilen van ‘kapitaal’. Naar mijn overtuiging kan een godsdienstig motief een zelfstandige waarde hebben en is het lang niet altijd te reduceren tot een andere vorm van ‘kapitaal’, sociaal of cultureel. En wie weet heeft de bijbelwetenschapper die ook nu nog affiniteit heeft met het in de tekst beleden geloof, voor dat aspect net iets meer begrip dan de strikt seculiere uitlegger.

³⁸ Philippe Sands, *East West Street: On the Origins of Genocide and Crimes against Humanity*, London 2016, 380-381.

a centre of administration, religion, and economy? Or was it a small indefensible settlement in which only the local temple was of any significance? Spoiler alert: there are as many opinions as there are scholars, and the archaeological evidence is meagre.

The Judean Identity Does not Exist: Construction of Identity in Jehud
Joep Dubbink

In the books of Ezra and Nehemiah, the identity of the community calling itself Judah is of paramount importance. Identity involves delimitation: who is considered a member of the community, and who is not? In a situation where physical borders are poriferous, other borders have to be created: religious, ethnical, and/or historical. This article traces how the Judeans view themselves and others. Their own sense of identity is strongly related to the Babylonian Exile, sometimes seen as a second Exodus. Other groups, sometimes quite closely related religiously and perhaps also genealogically, are framed as enemies and more specifically as foreigners. The article tries to establish the reason for this animosity: it can be related to real threats to the community, e.g., the risk of merging in a melting pot of ethnical groups, nonetheless the narrator of the story is far from impartial and plays a decisive role in his depiction and, thereby, in our perception of the events. Methodically, this results in some modest conclusions about reading with suspicion while at the same time taking the characters in the narrative and the religious intentions of the narrator seriously.

B^{er}it in Ezra 10:1-44
Nico Riemersma

In the book of Ezra the term *b^{er}it* occurs but once, in the answer of Shecaniah (10:2-4) to the penitentiary prayer of Ezra (9:6-15). The translations of the phrase *kārat b^{er}it l^e* in Ezra 10:3a are diverse. A case is made for the translation ‘to commit to’. Ezra 10:3a-b is to be seen in relationship to 10:2c-d: a *peripateia* takes place – from disloyalty to YHWH to commitment to him (to carry away the women and children). Two other elements belonging to the ceremony of making of a covenant require attention: the swearing, confirmation of the commitment, in 10:5, and the giving of hands in 10:19, sealing the loyalty. At the end I discuss the thesis of Baltzer who assumed a renewal of the covenant in Ezra 9-10.

Nehemiah 3: Individual Commitment to the Protection of Jerusalem
Geert W. Lorein

Though at first sight Nehemiah 3 does not seem to be a very edifying chapter, the author starts his study by providing some remarks concerning the different ways of reading the Biblical text, and by situating this chapter in its linguistic, literary, and historical context. He then explains the names of the main actors and the location of the different topographical elements, elements that can be