

Eros en ethiek

Door Rabbijn Elisa Klapheck

Veel joden reageren ronduit afkeurend op de vraag of er zoiets kan bestaan als een *queer* identiteit in het jodendom. De Tora¹ en de rabbijnse literatuur² lijken inderdaad de traditionele rollen voor man en vrouw te bevestigen. Eén van de voornaamste geboden, al in het begin van de Bijbel, luidt *proe oerevoe*: ‘Gaat heen en vermenigvuldigt u’. Het legt ons mensen de taak op kinderen te produceren. Traditionele argumentatie ontleent hieruit duidelijke definities over wat natuurlijk gezien mannelijk en vrouwelijk zou moeten zijn, en wat voor een erotische cultuur toegestaan is gezien het aanzet tot voortplanting, en wat verboden is omdat het alleen aanzet tot frivoliteit en losbandigheid.

Er moet echter opgemerkt worden dat de plicht om zich voort te planten bevolen is aan Adam (Gen. 1:28), die noch Israëliet noch jood was, maar de belichaming van de mens als zodanig. De vroege Israëlitische geschiedenis eiste van de voormoeders Sara, Rebekka of Rachel juist niet het hebben van een groot aantal kinderen. Kenmerkend daarvoor zijn hun lage geboortecijfers. De Bijbel beschrijft met kritische ondertoon de weinig succesvolle pogingen om hun vruchtbaarheid te vergroten. Blijkbaar was volgens de Hebreeuwse Bijbel kwaliteit belangrijker dan kwantiteit. De kwaliteit mat zich aan het juiste paradigma van religieuze inhouden en ethiek. Het baren van slechts één kind, maar wel zwanger worden binnen het juiste paradigma, kon meer continuïteit waarborgen dan het baren van veel kinderen ten alle koste. Van Bijbelse heldinnen zoals de profetessen Debora en Hulda, die niet alleen veel deden voor de continuïteit van het bestaan van hun volk, maar die eveneens mannelijke eigenschappen toonden als het voeren van oorlog of het intreden voor een reform van de Tora, zijn geen nakomelingen bekend. Toch werd Debora een ‘moeder in Israël’ genoemd – wat een politieke titel was. Haar ‘baby’ was de politiek van haar stam. *Proe oerevoe* lijkt dus een relatief gebod te zijn wanneer men het als zuiver biologisch opvat.

Maar dit beantwoordt nog niet de vraag of een positieve joodse positie binnen het hedendaags gender-debat in het algemeen, en een joodse *queer* identiteit in het bijzonder, mogelijk is. Als een patriarchaal-heteroseksuele cultuur van eros inderdaad de enige optie is die het jodendom biedt, dan zou dit betekenen dat een grote groep joden in westerse samenlevingen gedeeltelijk of geheel vervreemd zou zijn van het jodendom; dit is in Nederland, Europa en de Verenigde Staten al feitelijk het geval. De vervreemding is vaak niet eens een bewuste keuze en is zeker niet beperkt tot diegenen die zichzelf omschrijven als zijnde ‘voorbij de grenzen van de heteroseksuele identiteit’, maar komt ook voor bij veel heteroseksuele joden, die zich net zo ongemakkelijk voelen ten aanzien van sommige door het jodendom opgelegde oude gender-waarden die botsen met het moderne individualisme.

Mijn overtuiging en zelfs de reden dat ik rabbijn ben geworden, is dat de Tora en de rabbijnse literatuur, dus het joods monotheïsme, geen vaste, onveranderlijke ouderwetse en heteroseksuele samenleving beschrijft, maar eerder een dynamiek van emancipatie ontvouwt: het is de dynamiek van een bevrijdende God. Deze dynamiek kan zich in elke samenleving ontfouwen en nieuwe oogpunten te voorschijn brengen zoals een gender-debat vanuit een joods perspectief, feminisme vanuit een joodse basis en zelfs een *queer* identiteit vanuit een joodse achtergrond.

Laten we een voorbeeld uit de Tora bekijken.

¹ De Pentateuch of wel de Vijf Boeken Mozes

² Onder 'rabbijnse literatuur' verstaat men de geschriften die in opvolging van de Hebreeuwse Bijbel de joodse traditie hebben geschapen, met name de Talmoed. Hij ontstond tussen de tweede eeuw voor de christelijke tijdrekening tot aan ca. de zesde eeuw. In het volgende citeer ik vooral uit de Babylonische Talmoed (afgekort BT).

Twee millennia voorafgaand aan de hedendaagse ‘postmoderne’ of ‘deconstructieve’ genderdebatten, weidden de rabbijnen al uit over een beeld van eros, dat verbazingwekkend is door het sekseoverschrijdend betoog. Hun debat gaat over twee beschrijvingen in de Bijbel van de *kerobim* (de gouden engelen) die in het *kodasj hakodasjiem* stonden, het centrale Allerheiligste in de Tempel van Jeruzalem. We vinden twee beschrijvingen van hen: een in het boek Exodus, de ander in het tweede boek van de Kronieken. Beide beschrijvingen verschillen echter in één opmerkelijk detail. Exodus beschrijft hoe de artiest Betsalel ze heeft gebouwd. Er staat in Exodus dat de *kerobim* hun gezichten naar elkaar toe draaien:

En de vleugels van de cherubim waren daarboven gespreid zodat ze zich beschermend over de verzoeningsplaat uitstrekten, en hun gezichten keken elkaar aan, richting verzoeningsplaat waren hun gezichten. (Ex. 37, 9)

In Kronieken wordt echter gezegd dat zij hun gezichten van elkaar wegdraaien en de grote zaal inkijken, namelijk: ‘samen hadden hun vleugels dus een spanwijdte van twintig el. Ze stonden rechtop, met hun gezichten naar de grote zaal’. (2. Kron. 3,13)

Volgens het ene bericht keken ze elkaar aan, volgens het andere keken ze juist van elkaar weg. Hoe kunnen de beschrijvingen van zo’n belangrijk object in de Tempel op zo’n belangrijk punt verschillen?

Volgens de rabbijnen veranderde de houding van de *kerobim* continu. De beweging weerspiegelde de morele staat van het volk Israël. De rabbijnen verklaarden dit in de Talmoed:

Hoe stonden ze? R. Jochanan en R. Eleazar disputeerden hierover. Het ene bericht zei: hun gezichten zijn naar elkaar toegedraaid, het andere zei: hun gezichten kijken naar de grote zaal. (...) Dit is geen tegenstrijdigheid. Het ene gold, als de Israëlieten Gods wil uitvoerden, het andere, als de Israëlieten Gods wil niet uitvoerden.’ (BT Bava Batra 99a)

Wanneer het een goede periode was, dus wanneer men zich hield aan de wetten van liefde, sociale verantwoordelijkheid, rechtvaardigheid en heiligheid, zouden de *kerobim* elkaar aankijken. Wanneer het een slechte periode was en wanneer machtspelletjes, intriges en onrecht het sociale gedrag bepaalden, zouden de *kerobim* van elkaar weggijken. De rabbijnen gingen echter een stap verder: in hele goede periodes zouden de *kerobim* elkaar erotisch en zelfs seksueel omhelzen, ‘zoals bij de liefde tussen man en vrouw’.

Met dit verbluffende beeld verbonden de rabbijnen eros met de algemene sociale situatie. In de graad van toenadering die de *kerobim* elkaar toonden, spiegelde zich het spiritueel en moreel, sociaal en zelfs politiek gedrag van de bevolking.

Foucault heeft in *History of Sexuality* gedemonstreerd dat onder elke samenleving een begrip van eros ligt. Dit begrip bepaalt niet alleen het seksueel gedrag, maar heeft ook invloed op alle relaties van de leden binnen een samenleving en, zoals Foucault op meesterlijke wijze aan het licht bracht, produceert het een ‘dispositive of power’. We zien dat Talmoedische rabbijnen dit al begrepen, want zij gebruikten het beeld van de *kerobim* om een algemene politiek-sociale situatie uit te drukken door die te verbinden met een begrip van eros. Een joodse samenleving, die leeft met sociale en ethische waarden, wordt weerspiegeld door de twee *kerobim* die elkaar erotisch omhelzen. Deze eros is op geen enkele manier banaal: het is heilig en heeft zijn plaats in het *kodasj hakodasjiem*, het centrale Allerheiligste, Gods eigen verblijfplaats.

De rabbijnen waren zich wel bewust van het feit dat dit beeld buitenstaanders zou provoceren; vooral mensen uit culturen waarin seks enkel als lichamelijke lust werd beschouwd of waarin erotische associatie met pornografie werd gelijkgesteld. De Talmoed vertelt ons:

Toen de Israëlieten voor de pelgrimfeesten [naar Jeruzalem] kwamen heeft men voor hen het behang [voor het Allerheiligste] verwijderd en hen de *kerobim* laten zien, hun lichamen waren in een erotische omhelzing. Men zei tegen hen, 'Kijk, jullie zijn geliefd door God net zo als in de liefde tussen man en vrouw.'

Toen de heidenen de Tempel binnen kwamen reageerden ze gechoqueerd op wat ze zagen en droegen de *kerobim* in hun erotische omstrengeling naar buiten. Ze tolden hen rond en scholden in verontwaardiging dat de Israëlieten, 'wiens zegen een zegen en wiens vloek een vloek is', zich met dit soort dingen bezig hielden. (BT Joma 54a/b)

Het feit dat de rabbijnen het beeld van de *kerobim* gebruikten om eros met sociale ethiek te verbinden bevat verschillende aspecten die tot nadenken aanzetten.

- 1) *Kerobim* zijn noch mannelijk noch vrouwelijk. Ze zijn engelen en hebben geen geslacht. Het erotische en zelfs seksuele beeld van hen grondt in een spiritueel begrip van hun wezen. Dit spiritueel begrip is weliswaar niet onfysiek. Maar het is wel geslachtsloos. Door middel van dit begrip worden voorstellingen mogelijk over andere erotische ervaringen dan alleen de lichamelijke seks tussen man en vrouw. In de hierboven genoemde citaten is dat de liefde tussen God en het volk I Israël, die blijkbaar dezelfde erotische intensiteit kan bevatten als de seks tussen vrouw en man. De rabbijnen wisten in de Talmoed zelfs nog van een grotere variatie van erotische gevoelens. In BT Bava Batra 99a bijvoorbeeld, refereert het erotische beeld van de *kerobim* ook naar de pedagogische eros tussen onderwijzer en leerling.
- 2) *Kerobim* staan tussen de fysieke wereld en het bereik van transcendentie, tussen de sfeer van de sterfelijkheid en de sfeer van de eeuwigheid in. We kennen de *kerobim* sedert het verhaal van de verdrijving van Adam en Eva uit het paradijs van het eeuwige leven, de *Gan Eden*. Ze bewaken met hun brandende zwaarden de ingang van de *Gan Eden* (Gen. 3:24), zoals ze ook in het *kodasj hakodasjiem* op een punt van overgang verschijnen. Het is een ontmoetingsplaats tussen Gods alomvattende aanwezigheid, de *sjechiena*, en de menselijke aanbidding. De voorgestelde eros van de *kerobim* kenmerkt echter niet alleen de drempel van een ontmoeting, tussen de mens en God, tussen het sterfelijke leven en de onsterfelijkheid van God, maar kenmerkt ook de mogelijkheid boven het fysieke uit te stijgen door het besef van transcendentie.
- 3) Het wezen van de *kerobim* is ethisch, en daarom tegelijkertijd ambigu. 'Moraal' is de codex van wetten en normen die het gedrag van de mensen bestemt. In de ethiek bestaat de paradox dat het goede slecht kan zijn en het slechte goed – en de mens is continu gevergd om, in een dubbel aandoende situatie, zo te kiezen dat het goede de bovenhand blijft voeren. Zo is ook het wezen van de *kerobim* niet noodzakelijk alleen positief. Profeet Ezechiël, die de *kerobim* in zijn visioenen zag, verwoordde hun inherente negatieve aspecten: 'Je was onberispelijk in alles wat je deed, vanaf de dag dat je was geschapen tot het moment dat vergripende overmoed vat op je kreeg'. (Ez. 28:15). Volgens Ezechiëls verslag karakteriseren ook kenmerken als machtsmisbruik, arrogantie en geweld de *kerobim*, kenmerken die eveneens typerend zijn voor het seksleven van veel mensen. Door deze onbillijkheden werden de *kerobim* weggejaagd uit de *Gan Eden* en mochten zij enkel de drempel van de ingang bewaken. Het beeld van de *kerobim* bevat dus een ethische ambiguïteit: ze zijn goed én slecht ; niet goed of slecht, maar goed dat kan veranderen in slecht en omgekeerd.

De hedendaagse ethische uitdaging, misschien de originele staat van het menselijk bestaan als zodanig, is de ervaring van ambiguïteit - dat het goede slecht kan zijn, en andersom - dat er geen duidelijk origineel zwart of wit is, ja of nee - dat goed en slecht elkaar doordringen, ook

in jezelf, en dat het een uitdaging blijft een goede beslissing te nemen. Het leven is op elk gegeven moment verwarrend. Om bij het onderwerp van deze Shabbaton te blijven: aan de ene kant leven wij in een wereld met steeds meer commercialisering van seks, prostitutie en blanke slavernij, open en verborgen pornografie; aan de andere kant genieten wij nieuwe vrijheden, een groeiende vervaging van gender-grenzen, creatieve seksuele zelfexpressie en vrijheid van seksuele identiteit. Misschien gaan beide kanten samen: als je de ene kant uitroeit, roei je de andere ook uit. Wij moeten dus de verwarring doorstaan en leren kiezen, leren een ethische keuze te maken voor het goede, leren te kiezen tussen de verwarrende opties op het gebied van van gender en seksualiteit.

Dit brengt ons tot een ander inzicht van eros en seks dan het biologische gebod om heen te gaan en te vermenigvuldigen. Dit andere inzicht is even oud als *proe oerevoe*, maar in tegenstelling tot dit gebod is het onlosmakelijk verbonden met de originele ethische uitdaging: de 'kennis van goed en slecht'.

Lada'at of *jedi'a*, 'kennen', is de Hebreeuwse uitdrukking voor het hebben van seks. Adam 'kende' (Gen. 4,1) zijn vrouw, nadat ze beiden hadden gegeten van de 'boom van kennis van goed en slecht' (*ets hada'at tov vara*, Gen. 2,9).

Opvallend is de literaire besluiteloosheid met betrekking tot het seksuele aspect dat inherent is aan het verhaal van Eva en Adam wanneer zij van de verboden boom eten. Het wordt niet in fysieke of biologische termen genoemd. Of Adam en Eva seksuele gemeenschap hadden na het eten van de 'boom van kennis', of dat ze een eerste filosofische verhandeling over de essentie van goed en slecht schreven, wordt niet verteld. Maar het is duidelijk dat het gevolg van het eten van de boom evengoed de kennis is over goed en slecht, als de kennis over seks.

Het is precies deze sfeer van ambiguïteit, waarin de originele ethische verwarring is geworteld en waarin wij vandaag de dag een joods standpunt wat betreft eros, seks en gender moeten leren formuleren. Het leven van heteroseksuele koppels kan een hel van leugens zijn, en het leven van homoseksuele geliefden een hemel van waarheid. En toch vormt dit geen regel. Goed en slecht verschijnen op hetzelfde moment. Het is aan ons criteria te vinden om voor 'het goede' te kiezen en het als een grotere dimensie te kronen dat, tenminste tijdelijk, zwaarder zal wegen dan 'het slechte'.

Terwijl een 'moraal' een vaste verzameling normen en gebruiken is, die slechts geringe ruimte geeft voor individuele keuzes, vooronderstelt 'ethiek' de beschreven ambigue realiteit van goed en slecht. Als joden leven wij met een paar vaste ideeën over de *halacha*, het complex van de joodse wetten. Helaas wordt de *halacha* te vaak verkeerd geïnterpreteerd als slechts een vaste moraal van wat toegestaan is en wat niet. Deze kortzichtige opvatting doet geen recht aan de ethische ambivalentie als zijnde de originele staat van het menselijk bestaan. De oude rabbijnen waren zich echter goed bewust van het ethisch aspect in hun *halachische* debatten. Ze constateerden dat het slechte goed kan zijn en dat de mens zich niet zou voortplanten zonder de *jetser hara* – de 'slechte drift'.

R. Sjmuel ben Nachman wees erop: 'Inderdaad, het [de schepping van de mens] was 'heel goed'', dit [het gaat om het in de Tora-vers schijnbaar overbodige woordje "heel" voor 'goed'] bedoelt de *jetser hara*, de "slechte drift". Kan de slechte drift goed zijn? O ja! Want zonder de slechte drift zou niemand een huis bouwen, een vrouw trouwen, kinderen maken of zaken doen'. (Misjna Brachot 9:5, Beresjiet Raba 9:7).

De rabbijnen erkenden dus dat elke realiteit tweesnijdend is. Een ethische opvatting over hedendaagse seksuele vrijheden kan eveneens niet een duidelijk ja of nee zijn. Een moraal zou dat wel doen, maar zou de deuren naar het ethisch debat sluiten. Een ethische aanpak moet echter de originele menselijke ambiguïteit erkennen en criteria ontwikkelen die de mens

helpen een keuze te maken, en pas van daaruit een moraal afleiden. Pro of contra sociale ontwikkelingen te zijn helpt niet verder, wel helpt het om binnen die ontwikkelingen zelf criteria te vinden die joden helpen te onderscheiden in de samenleving waarin zij zich begeven en, zonder het geheel te verketteren, voor het goede te kiezen.

Terug naar de *kerobim* in de Tempel. Ondanks dat ze erotisch en zelfs seksueel kunnen verschijnen is geen van hen beschreven als man of vrouw. Ze zijn genderloos – we mogen hen als symbool met onze voorstellingen vullen. Ik geloof dat het hier kan zijn – hier, in het Allerheiligste, op de drempel van de ontmoeting tussen mens en God – dat wij de basis vinden waarop we criteria kunnen ontwikkelen over hoe we, binnen de hedendaagse variatie van seksuele identiteit en seksuele zelfexpressie voor homoseksualiteit en heteroseksualiteit en voor alles wat niet onder die termen valt, joodse criteria kunnen onderscheiden voor een cultuur van eros, waarin eros ook verbonden is aan ethiek.

Wat is nu een joods criterium? Het voornaamste criterium voor de joodse traditie is 'heiliging' – *kedoesja*. Heiliging houdt in een onderscheid te maken tussen het gewijde en het profane. Het betekent het gewijde zowel in een hogere sfeer te verheffen als het met een actief werkende kracht naar het geleefde leven terug te voeren. Alle joodse wetten zijn erop gericht het leven te heiligen – met name dat van de mens. Het gebod in de Tora luidt: 'Jullie zullen heilig zijn, omdat ik, de Eeuwige, je God, heilig ben.' (Lev. 19:2). Oorsprong van alle heiligheid is zodanig God. In het heiligen ligt de mogelijkheid van ontmoeting tussen mens en God. Deze ontmoeting maakt het voor de mens mogelijk de menselijke sferen van sterfelijkheid te koppelen aan de goddelijke sferen van eeuwigheid. Deze koppeling, die de grenzen van het enkele individu te boven gaat en het beperkte zijn van de mens verbindt met het eeuwige, geeft een gevoel van *sjlemoet*, oftewel 'heelheid'. Het individu verkrijgt geen heiligheid binnen zijn eigen beperkingen, maar in de connectie met iets meer. De 'connectie' komt tot stand door het heiligen. Het 'meer' is de goddelijke werkingskracht die het sterfelijke leven binnen treedt.

Zo verkrijgt God door middel van menselijke heiliging een actieve werkingskracht in de hedendaagse ambigue werkelijkheid en ontstaat er een kans op verandering, verbetering en heling. Het joodse principe van heiligen ontvouwt zich binnen de wereld. Dit geldt ook op het gebied van seksualiteit. 'De wereld' zijn de andere mensen met wie joden het leven delen, dus ook de partners. De enige joodse manier om heiligheid 'in de wereld' te bereiken, is in een context van menselijke relaties. De connectie met God richt zich uiteindelijk dus op onze relaties met andere mensen.

Als eros heilig kan zijn moet diens heiligheid een resultaat zijn van deze dynamiek, de ontmoeting met God, uitgevoerd in de relaties met andere mensen. Zulke relaties leiden bovendien tot de creatie van iets omvattenders, namelijk gemeenschap en daarom 'identiteit'. Identiteit staat voor de ethische keuzes en de daarvan afgeleide moraal die joden met elkaar delen. Als deze keuzes 'goed' zijn geven ze de kans voor 'heelheid' – voor volledigheid en compleetheid. Een 'goede' eros leidt tot heelheid van de individuele mens en verwijst tegelijkertijd naar zijn gemeenschap met anderen – dit versterkt dus de joodse identiteit als dit tussen joden onderling gebeurt. 'Goed' werkt ten gunste van *Klal Yisrael* – 'het volk Israël in zijn geheel'.

De tegenhanger van het heiligen, volgens joods begrip, is de *avoda zara*, het uitoefenen van onvreemdende culten en het aanbidden van onvreemdende goden, wat leidt tot de opheffing van je eigen Zelf (in het evenbeeld van God) en van jezelf een slaaf maakt. Hier aangekomen wil ik iets zeggen over het vers in de Tora, dat meestal gezien wordt als een totale joodse afwijzing van homoseksualiteit:

'Wie met een man ligt zoals met een vrouw, begaat een gruweldaad. Beiden moeten ter dood gebracht worden'. (Lev. 20:13)

Deze woorden in het boek Leviticus doen veel joodse homo's pijn. Ik wil deze pijn niet door apologetische betogen negeren of ontkennen. Toch heb ik een suggestie: het lezen van het vers in de context van het gehele hoofdstuk kan een ander licht op dit vers doen schijnen schijnen, dat zich minder focust op 'de man die met een man ligt' maar meer op 'zoals met een vrouw'. Hoofdstuk 20 van het boek Leviticus somt verschillende soorten van *avoda zara*, van heidense culten en afgodendienst op. Het begint met het verbod op het offeren van een van je kinderen voor de *Moloch*. Er is een interpretatie, waarna met de twee mannen geen homoliefde wordt bedoeld, maar seksuele praktijken in andere, heidense culten. Maar dat is niet de argumentatieve richting die ik in wil slaan. Ik stel voor, het vers met de Griekse literatuur over homoseksualiteit te vergelijken, voor zover ik dit aan de hand van Foucaults *History of Sexuality* kan beoordelen. Op die manier wordt het vers herinterpreteerbaar en verschuift zijn boodschap. Het gaat dan niet om het verbod van homoseksualiteit, maar om het verbod van vernedering.

Volgens Foucault interpreteerden de Grieken homo-erotische en homoseksuele relaties binnen een paradigma van dominantie en ondergeschiktheid. De man die penetreert is de dominante, degene die gepenetreerd wordt de ondergeschikte, net zoals vrouwen en slaven ondergeschikt zijn. Terwijl de ondergeschiktheid van vrouwen en slaven op seksueel gebied geen ethisch conflict veroorzaakte voor Griekse auteurs, maar tot de vanzelfsprekende sociale hiërarchie behoorde, veroorzaakte de ondergeschiktheid van andere 'vrije mannen' wel een ethisch conflict. Interessant genoeg leek de Griekse literatuur formuleringen te gebruiken die vergelijkbaar zijn met die van de Tora, wanneer ze haar ambivalentie toonde ten opzichte van een man die een andere man seksueel vernederde door hem 'zoals een vrouw' te behandelen. Het ethische conflict van de Grieken ging erom dat een 'vrije' man een andere 'vrije' man bij het beoefenen van seks niet tot een vrouw mocht degraderen.

In tegenstelling tot de Griekse literatuur biedt de Talmoed weinig informatie over de kwestie van homoseksualiteit. BT Sanhedrin 53ff herhaalt slechts zonder verdere toelichting of precisering het genoemde vers en debatteert over de straffen, maar vertelt geen verhalen, zoals elders typisch voor de Talmoed is. De rabbijnen bieden geen concrete voorbeelden; er bestaan geen legendes over dit thema. Dit is eigenaardig, want in de tijd van de Misjna³ waren 'hellenistische' joden – joden die de Griekse cultuur aanhingen – concurrentie voor de rabbijnen. De Talmoed veroordeelt hun assimilatie aan de Griekse cultuur, onder andere het lezen van Griekse filosofie en de vieringen van fysieke esthetica, met name het naakt sporten. Het is nog eigenaardiger gezien het grote aantal Talmoedische debatten over vrouwelijke seksualiteit, samen met veel beeldende verhalen.

De afwezigheid van concrete voorbeelden van homoseksueel gedrag in de Talmoed heeft geleid tot de aanname dat homoseksualiteit onbekend was in de joodse samenleving. Misschien kwam seks tussen mannen inderdaad zelden voor. Homo-erotische aantrekkingskracht was echter niet onbekend bij de rabbijnen. De door R. Jochanan geprezen aantrekkelijke schoonheid van zijn studievriend Resj Lakiesj en hun beroemde gemeenschappelijke bad is een duidelijk voorbeeld. (BT Bava Metsia 84a).

Door de hele Talmoed heen laten de rabbijnen tegelijkertijd een duidelijke ongemakkelijkheid zien met betrekking tot de ondergeschikte status van vrouwen. Dit moet ook wel, want als de rode draad van de joodse traditie de heiliging van het leven is, doet zich van het begin af aan ook de vraag naar de integriteit, de heilheid van de vrouwen voor. Als gevolg hiervan worstelden de rabbijnen met de wetten van de Tora en de toenmalige patriarchale orde. Menige rabbijnen interpreteerden de wetten rechtstreeks ten gunste van de vrouwen, zodat ze zelfstandige rechtssubjecten werden met een eigen juridische integriteit en individuele rechten. Dit is het principe van bevrijding, van emancipatie, dat inherent is aan de

³ De oudste laag van de Talmoed

joodse traditie en zich in elke maatschappelijke realiteit opnieuw en op heel verschillende manieren ontvouwt. In deze context horen ook de wetten van TB Jevamot 24b, die een man verbieden met zijn vrouwelijke slaaf te trouwen, oftewel een vrouw die een fundamentele ondergeschikte status heeft.

Mijn suggestie is daarom dat 'zoals met een vrouw' door de Talmoedische rabbijnen al werd begrepen in het kader van de ethische uitdaging - als een verbod op het vernederen van een man, door hem door middel van seks tot een vrouw te degraderen, omdat deze status al op het spel stond. Niet de seks als zodanig, maar de ethische bedreiging, de *avoda zara* als het tegengestelde van 'heiliging', de toewijzing van een man naar een ondergeschiktheid, die de joodse traditie juist wilde overwinnen, is het knelpunt van het vers in Leviticus. Met andere woorden, 'zoals met een vrouw', in het Griekse paradigma van dominantie en ondergeschiktheid, is volgens joodse normen een misdaad. Echter, 'zoals met een vrouw' in het joodse paradigma van heiliging en de *keroebim* drukt het de relatie tussen God en het volk Israël uit. Homoseksualiteit, evenals alle andere fenomenen in de hedendaagse samenleving, kan net zo slecht en slaafmakend zijn als dat het momenten van heiligende ontmoeting mogelijk maakt en dus goed is.

De rabbijnen zagen de erotische verstrengelde *keroebim* als een beeld van liefde tussen God en Israël. Niet voor niets zien religieuze joden de relatie van het volk Israël met God als die van de bruid of de vrouwelijke minnaar van God. *Sjier hasjirjem*, het Hooglied, is op deze wijze geïnterpreteerd. En wanneer de joodse man 's ochtends de *tefillin*, de gebedsriemen, om zijn arm en hoofd bindt, zegt hij, God citerend:

Ik verloof je met Mij voor altijd.

Ik verloof je met Mij in recht en wet, in liefde en erbarmen.

Ik verloof je met Mij in trouw, en je zult de Eeuwige kennen.

(Hosea 2:21-22)

Behalve hun erotische toon is de grammatica van deze zinnen in de vrouwelijke vorm – vooral het laatste: 'En je zult de Eeuwige *kennen*'. Opvallend is eveneens hoe sterk deze erotische taal verbonden is met ethiek: 'Ik verloof je met Mij in recht en wet...'

Dergelijke voorbeelden laten zien dat de joodse traditie beelden en metaforen biedt die mannen de kans geven zichzelf te ervaren in hun vrouwelijkheid. Maar ook omgekeerd. De Talmoed biedt voorbeelden waarin vrouwen mannelijk zijn. Het seksuele initiatief te nemen wordt door de rabbijnen gezien als een mannelijke karaktereigenschap. De Talmoed moedigt de vrouwen echter aan zich dit vermogen eigen te maken. Seks en zelfs het orgasme worden als een vrouwelijk recht gedefinieerd, seksueel geweld door mannen tegen vrouwen wordt verboden (zie BT Eroeivin 100a/b). Vrouwen die hun erotische verlangens durven te uiten (weliswaar alleen binnen het huwelijk) en die het seksuele initiatief nemen, prijst de Talmoed: 'Ze zullen kinderen van ongekende kwaliteit hebben, die niet eens de generatie van Mozes kende'. (BT Eroeivin 100b)

Uit al dit concludeer ik dat de joodse traditie genoeg houvast biedt om een hedendaagse joodse identiteit te ontwikkelen, die de patriarchale orde te boven gaat en de stereotype heteroseksuele gender-grenzen overwint. Dit betekent weliswaar niet dat 'alles mag'. De richtlijn blijft het heiligen, de ontmoeting tussen mens en God, die een actieve werkingskracht in het geleefde leven ontvouwt. Of dit onder homo's of hetero's, onder *queers* of *normalo's* gebeurt, maakt niet uit, zolang de *keroebim* elkaar weer omhelzen.

*Gebaseerd op de toespraak door rabbijn Elisa Klapheck
bij de Queer Shabbaton van BHC 2005*

Aanbevolen literatuur voor verdere verdieping:

- Rachel Adler, "Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics" (1998)
- Pauline Bèbe, "Isha. Frau und Judentum" (2004)
- David Biale, "Eros and the Jew. From Biblical Israel to Contemporary America" (1992)
- Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“ (1993)
- Marc (Mordechai) Gafni, "The Mystery of Love" (2003); "Prophets and Pagans. On the Erotic and the Ethical", in Tikkun, Vol. 18, No. 2
- Judith Hauptman, "Rereading the Rabbis. A Woman's Voice" (1998)
- Jonathan Magonet (ed.), "Jewish Explorations of Sexuality" (1995)
- Gershon Winkler, "Sacred Secrets. The Sanctity of Sex in Jewish Law and Lore" (1998)