

Eric Ottenheijm

Kinderen van Esau

Genesis, hoofdstuk 27, tekent Esau als een impulsieve en tragische figuur. Hij lijkt in zijn voorliefde voor het land en de jacht het meeste op zijn vader Isaak, maar wordt tegengewerkt door zijn moeder, waardoor hij op knullige wijze zijn eerstgeboorterecht verspeelt. De zegen die Isaak nog voor hem heeft, belooft weinig goeds voor de relatie met Jakob/Israël: 'Van je zwaard zul je leven, / en je broer zul je dienen. / Maar als je je losrukt, / schud je zijn juk van je nek' (Genesis 27, 40, Wilibrordvertaling 1995). Hoe wordt dit thema in de rabbijnse literatuur uitgewerkt? Is Esau een slecht mens, en zijn zijn kinderen dat dus ook?

De haat van Esau (Genesis 27,41) resulteert niet in broedermoord, zoals bij Kaïn en Abel, of in verbanning, zoals bij Ismaël, maar mondt uit in een voorzichtige verzoening (Genesis 33). Vooruitgang? Deels. Onderhuids woekert de vijandschap voort. Het verhaal biedt zo een etiologie van Israëls moeilijke relatie en territoriale conflicten met een van zijn buurvolkeren, de Edomieten. Het conflict verhardt zich echter bij de profeet Obadja, die Esau/Edom wegzet als verrader en vijand van Israël. Obadja reageert, net als Psalmen 137,7, op de rol van de Edomieten bij de verwoesting van Jeruzalem en de tempel (587 vóór Christus) en beantwoordt dat verraad van een broedervolk met een fel strafgericht. Ook al hebben de zonen van Esau hun nest zo hoog als de adelaar (Obadja 4), God zal dit volk bezoeken in zijn rotskloven:

'Uw helden, Teman, zullen de moed verliezen, zodat uit Esaus bergland de mensen worden uitgeroeid.

Vanwege de moord en het geweld dat uw broeder Jakob is aangedaan, zult u met schande overladen worden, zult u eens en voorgoed worden uitgeroeid.'
Obadja 9-10

De Edomieten verdwijnen gaandeweg als bedreiging, en in het rabbijnse jodendom zien we Esau/Edom opdoemen als typologie voor de Romei-

nen en, vanaf de vierde eeuw, het christendom. Welke ervaringen genereren deze typologie? En vooral: hoe massief is ze?

Esau als typos

Esau blijft bij de rabbijnen eerst en vooral een prototypische, meestal slechte mens. Daarmee zetten ze de lijn door van Philo van Alexandrië. Esau is bij hem de slechte mens, degene die zich door zijn impulsen en driften laat leiden, en niet getemperd wordt door kennis en deugd (*Quest. Gen.* 161, 168, 169, 170-174; *Fuga et Inventione* 39). Ook de rabbijnen onderstrepen het kwade karakter van Esau in hun uitleg van de kus die beide broeders uitwisselen (Genesis 33,4). Dat is, met een venijnig woordspel op het Hebreeuwse werkwoord, geen verzoenende kus (*nashaq*), maar een verraderlijke beet (*nashakh*) in de nek (*Genesis Rabbah* 78,9). Maar in deze individuele uitleg sluipt een collectieve typering binnen. Vanaf de tweede eeuw na Christus wordt Esau-Edom het symbool voor Rome. Er is geen eenduidige verklaring voor hoe dat zo komt. Of er al aanwijzingen voor zijn in 4 Ezra 6,7 en verder of bij Josephus, is omstreden. Eveneens omstreden is de theorie die deze identificatie terugvoert op de Idumese afkomst van Herodes de Grote; er zijn geen tekstuele data die de associatie van Esau/Edom met Herodes ondersteunen. De Qumran-geschriften benoemen de Romeinen bovendien consequent als Kittim. Anderen voeren de 'Esau = Rome'-typologie terug op R. Akiva, die, aldus *j.Ta'anit* 4,5 (68d), de rebellenleider Simon ben Kosiba hernoemt als 'zoon van de ster' (*bar Kokhba*) en zo typeert als de in Numeri 24,17-18 voorzegde messias. Het vervolg van vers 18 – 'Edom zal een wingewest zijn, evenals Seïr, zijn vijand' – zou dan betrekking hebben op de Romeinen. R. Akiva verzette zich tegen Hadrianus' verbod op publiek Tora-onderwijs en besnijdenis (*b.Berachot* 61b) en zou dit met de marteldood bekopen. Zijn zelotisch messianisme vond na de dramatisch verlopen Bar Kokhba-opstand (132-136 na Christus) geen navolging. Niettemin vinden we onder zijn leerlingen voor het eerst de expliciete identificatie, maar nu als reflectie achteraf. R. Yehu-



'... Hoog woon je, hoog in de rotskloven ...' (Obadja 1,3)

da duidt de stem van Jakob die Isaak hoort (Genesis 27,22) als klacht om wat de handen van Esau hebben gedaan aan Jakob, en wel in Betar, de laatste sterkte van de Bar Kokhba-rebellen. Het politieke messianisme krijgt in latere tijden gestalte in de figuur van het vierrijkschema (naar Daniël 7), waarin volgens de rabbijnen Esau/Edom de laatste is (*b.Avoda Zera* 2b). De adelaar van Obadja wordt nu het zwijn, vanuit een collatie van het 'zwijn' in Psalmen 80,14 met het vierrijkschema van Daniël. Het zwijn was immers een embleem van het tiende legioen Fretensis dat een rol speelde bij het neerslaan van de Eerste en de Derde Joodse Opstand, en dat gelegerd was te Jeruzalem. Zo koppelde men Edoms betrokkenheid bij de verwoesting van de eerste tempel met de Romeinen als het vierde en laatste rijk. De typologie van de Romeinen als Esau/Edom fungeert zo als een gecodeerd verzet dat niet onmiddellijk als oproep tot zelotische politiek kan worden opgevat, maar wel een messiaans verlangen naar verlossing belichaamt. In de termen van de theorie van J. Scott is deze wijze van bijbellezen een *hidden transcript*, een voor insiders begrijpelijke vorm van verzet tegen het *public transcript*, het imperiale discours van de *pax Romana*. Deze leeswijze als louter politiek verzet opvatten zou echter de

complexiteit van de relaties met de Romeinen en daarmee de Esau/Edom-typologie over het hoofd zien. Dankzij en onder Romeins patronage namelijk kunnen de rabbijnen hun programma van Tora-studie en het onderhouden van de geboden institutionaliseren, met als hoogtepunt de publicatie van de Mishna onder R. Yehuda naNasi (210 na Christus). Bovendien wijst de materiële cultuur van de tweede en de derde eeuw op intense romanisering. Hoe kan de typologie dan toch blijven bestaan?

Esau/Edom als romanisering

Waarschijnlijk dient gedacht te worden aan een cultureel verzet tegen – in de ogen van de rabbijnen – verregaande romanisering. De Romeinen zijn al sinds 63 vóór Christus, wanneer Pompeius een Hasmonese burgeroorlog beslecht, politiek en cultureel aanwezig. Herodes de Grote, de politiek succesvolle Idumese vazalkoning, stimuleert romanisering op cultureel en architectonisch vlak, met wisselend resultaat weliswaar. Steden als Sefforis en Tiberias, maar ook Jeruzalem, weerspiegelen Romeinse cultuur. Esau/Edom symboliseert daarmee een dreiging die uitgaat van deze deels opgelegde en deels gedeelde cultuur. De Esau/Edom-typologie

evoceert die dialectiek van nabijheid en dreiging en biedt in haar bipolaire retoriek (goed/slecht) een instrument om op de dreiging van assimilatie te reageren.

Een voorbeeld kan dit duidelijk maken. Esau wordt gelezen als een man van het veld, verzot op de jacht, een die zal leven door zijn zwaard (Genesis 27,39-40). Daartegenover positioneren de rabbijnen Jakob als de wijze, degene die in tenten leeft, hetgeen zij uitleggen als iemand die het leerhuis bezoekt (Targum op Genesis 25). In de Esau/Edom-codering is dit een oppositie van het Romeinse mannelijkheidsideaal, strijdvaardig en onbarmhartig, tegenover de compassievolle en op kennis beluste mens. Tegenover de fysiek-martiale Esau staat de filosofisch-spirituele Jakob. Zo construeert de Esau-typologie een *clash of civilizations*. Daarmee reageerde men zowel op de Romeinen als op die Joden die de Romeinse idealen van moed en mannelijkheid imiteerden, zoals de zeloten. De archeologische vondsten van de Bar Kokhba-rebellen in de woestijn van Judea bevestigen dit culturele patroon.

Esau/Edom als christendom

Dat vanaf de vierde eeuw de Esau/Edom-typologie gaat verwijzen naar het christendom, is niet onlogisch. Het christendom kon immers als *religio licita* (313) en staatsgodsdienst (omstreeks 380) politieke macht verwerven, en dat gaat gepaard met anti-Joodse wetgeving. Maar of ook de vroegere traditie al op het christendom reageerde met de Esau-typologie, zoals een recente theorie wil, is de vraag. Yuval wijst op de claim van Tertullianus (*Adversus Iudaeos* 1), voortbouwend op een paulijnse exegese (Romeinen 9,12-13) dat de christenen teruggaan op de Jakob/Israël-lijn en dat de joden de 'zonen van Esau' zijn. De rabbijnen zouden zich daartegen met een tegenovergestelde retoriek weren. Het frappante hierin is dat, aldus Yuval, beide partijen zich beroepen op een conflict tussen tweelingbroers, hetgeen de bedreigende nabijheid van de ander onderkent en versterkt. In beide bewegingen gaat het erom de positie te claimen van de 'jongste'; immers:

'de oudste zal de jongste dienen' (Genesis 27,40). Het blijkt echter lastig Esau-typologie in vroege midrasjiem te duiden als antichristelijke apologie. Dat wordt zichtbaar bij een klassieke passage in de Mekhilta (derde eeuw na Christus) die de vraag bespreekt waarom de Tora aan het Joodse volk is gegeven:

'En het was hierom dat de volken van de wereld zijn gevraagd, zodat ze hun mond niet zouden openen en zeggen: 'Als we waren gevraagd hadden we het (de Tora – EO) al op ons genomen!' Welnu, ze waren gevraagd en ze namen het niet op zich, zoals is gezegd: 'En hij zei: De Eeuwige kwam van Sinai' (Deuteronomium 33,2). Hij verscheen aan de zonen van Esau de slechte en zei tot hen: 'Nemen jullie de Tora op je?' Ze zeiden Hem: 'Wat is erin geschreven?' Hij zei hun: 'Je zult niet moorden' (Deuteronomium 5,17). Ze zeiden tot Hem: 'Dat is de erfenis die onze vader ons heeft gelaten, 'door je zwaard zul je leven'' (Genesis 27,40).

Mekhiltha van R. Ishmaël, traktaat Bachodesh 5

De midrasj waarvan hier het eerste fragment is weergegeven, schildert op ironische wijze God als een marktkoopman die met zijn Tora langs de volkeren zeult. Maar de 'zonen van Esau de slechte', de Ammonieten/Moabieten en de Ismaëlieten weigeren zelfs de elementaire en universeel geldende noachidische geboden te onderhouden: geen moord, geen diefstal, geen overspel. Wie deze geboden niet wil naleven, heeft geen recht op de overige van de zeshonderddertien traditionele ge- en verboden, en daarmee geen recht op het verbond met God. Alleen Israël stemt onmiddellijk in. Het beeld van een God die een verbondspartner zoekt, vindt zijn rechtvaardiging in een hint aan het begin van de zegen van Mozes in Deuteronomium 33,2: 'De HEER is van de Sinai gekomen, uit Seir stralend over hen opgegaan, van het Parangebergte in luister verschenen.' De vermelding van Seir, Edom en Paran wordt verrassend letterlijk gelezen als geografische indicatie: God kwam van deze volkeren voordat hij zich naar Sinai begaf. Het ambigue van deze



midrasj schuilt vooral in het feit dat de weigering van deze volkeren voortkomt uit wat de Tora zelf over hen zegt; Esau gewelddadige aard vloeit voort uit de zegen over Esau (Genesis 27,40)! Daarmee dringt zich de vraag op of de roeping van Israël berust op morele grootheid of op een erfenis van het verleden. Onduidelijk is of deze massieve en – naar moderne maatstaven – racistische kwalificatie samenhangt met een anti-Romeinse of anti-Byzantijnse retoriek. Frappant is verder dat de midrasj onmiddellijk hierna weer de universele reikwijdte van de Tora onderstreept: 'De Tora wordt vergeleken met water, vuur en woestijn om je te leren dat ze net als deze vrij toegankelijk is voor iedere wereldbewoner.' Het kan niet anders of de rabbijnen wilden benadrukken dat de Tora weliswaar berust bij het Joodse volk, maar ook voor individuele niet-Joden toegankelijk en daarmee universeel geldig is, al dan niet in haar gestalte van de noachidische geboden. De Esau-typologie fungeert hier binnen een apologie van de Joodse wet als aantrekkelijke optie voor individuele niet-Joden.

Collectief lot versus individuele bestemming

Een expliciete herlezing van de politieke Esau-typo-

logie vinden we in tradities over de vriendschap tussen Rabbi Yehuda haNasi en de Romein 'Antoninus'. Of de laatstgenoemde een fictief personage is dan wel een referentie aan Septimius Severus (145-211) of Antoninus Pius (86-161), is omstrede in het moderne onderzoek. Een intrigerende, in het Aramees vertelde passage in de Talmoed rept van de superieure wijsheid en diplomatieke gaven van de rabbi en de mateloze bewondering hiervoor van de keizer. Die bewondering uit zich zelfs in fysieke dienstbaarheid:

'Iedere dag diende hij Rabbi (= R. Yehuda haNasi). Hij gaf hem te eten en te drinken. Wanneer Rabbi zich op zijn rustbed wilde begeven, boog hij voor het bed; hij zei hem: 'Stijg via mij op je bed!' Hij (Rabbi) zei hem: 'Het is niet passend een koning zo te minachten!' Hij zei hem echter: 'Ach, kon ik maar dienen als het matras onder jou in de komende wereld!' Hij (Antoninus) zei hem: 'Kom ik in de komende wereld?' Hij zei hem: 'Ja!' Hij zei hem: 'Maar is er niet geschreven: 'en van het huis van Esau zal niemand ontkomen' (Obadja 1,18).' Hij antwoordde hem: '(Dat is geschreven) over een die de daden van Esau doet! Er is zo ook geleerd: 'En van het huis

van Esau zal niemand ontkomen' (Obadja 1,18). Men zou kunnen denken: van het gehele huis. Echter, de Schrift leert: 'van het huis van Esau: alleen die de daden van Esau doet!'
b. Avoda Zera 10b

Ongetwijfeld weerspiegelt dit verhaal een imaginaire werkelijkheid, en is het geen historisch verslag. De patrooncliëntverhouding tussen Rabbi en Septimius Severus (of Antoninus Pius)

tijdens diens verblijf in Sefforis zal van een andere orde zijn geweest, al kan de respectvolle omgang tot de historische kern hebben behoord. De derde eeuw was immers een politiek vreedzame periode in de relatie tussen Joden en Romeinen. Men leze dit verhaal echter vooral als een gefantaseerde omkering van machtsverhoudingen: de wereldlijke machthebber erkent zijn meerdere in de 'vergeestelijkte' wijsheid van de rabbijn. Of moeten we ook hier weer aan een vorm van *hidden transcript* denken: de afbeelding van een keizer die dient als een opstapje voor zijn bed wijst op de geestelijke en culturele weerstand van de Joden tegen de Romeinen. Inderdaad is niet de keizer, maar de rabbijn degene die de toegang tot eeuwig leven kan garanderen, zo blijkt uit de vervolgvraag. De keizer toont zich hier een leerling van de Tora: hij is degene die de profetie van Obadja in de mond neemt, een die is gericht tegen zijn eigen macht! Daarmee herneemt en bevestigt de tekst de politieke 'Esau = Rome'-typologie. Het antwoord van R. Yehuda is deels geruststellend: weliswaar zal die macht verdwijnen, maar dat betekent niet de ondergang van ieder lid van het huis van Esau. Deze duiding berust op een subtiele lezing van 'van zijn huis'; dat betekent niet het gehele huis, maar alleen diegenen die de daden van Esau herhalen. Dat wordt vervolgens nog eens onderstreept door het aanhalen van een oudere midrasj (*tanya*) die de strafprofetie van Obadja alleen van toepassing acht op diegene die het kwaad van de voorouders herhaalt. Frappant is hoe deze mi-

drasj een mogelijk misverstand oproept ('men zou kunnen denken') om die, met een beroep op de Schrift, te ontcrachten: er is geen collectief lot, alleen individuele bestemming. Deze interpretatie doorbreekt een mythologische kwalificatie van ieder individu als representant van de vijand.

De talmoedische Esau-typologie belichaamt zowel massieve vijandsbeelden als nuancerin-

gen daarvan. Esau is symbool van politieke repressie of religieus-culturele dreiging, maar een 'zoon van Esau' heeft de keuze en is niet bepaald door een collectief karakter of etniciteit. En dat laatste kan alleen voor zover men Esaus karaktertrekken herkent als iets in zichzelf.

**Ongetwijfeld weerspiegelt dit verhaal
een imaginaire werkelijkheid,
en is het geen historisch verslag**

Literatuur

- A.F. Segal, *Rebekka's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*. Cambridge (Massachusetts) 1986;
- I.J. Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley 2006;
- D. Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997;
- *Encyclopedia Judaica* (1973), 'Esau', 854-860; 'Edom', 369-380;
- G.D. Cohen, 'Esau as Symbol in Early Medieval Thought', in: A. Altmann (redactie), *Jewish and Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge (Massachusetts) 1967, 19-48;
- D. Eleazar, 'Jacob and Esau and the Emergence of the Jewish People', *Judaism* 43/3 (1994): 294-301;
- M. Hadas-Lebel, 'Le thème des frères ennemis: Jacob et Esau ou Israël-Édom, de la Bible au Midrash', *Sens* 357 (2011), 195-202;
- J. Maier, 'Israel und "Edom" in den Ausdeutungen zu Dtn 2,1-8' in: Cl. Thoma, G. Stemberger en J. Maier (redactie), *Judentum. Ausblicke und Einsichten* (Judentum und Umwelt 43), Frankfurt 1993, 135-184;
- S. Zeitlin, 'The Origin of the Term Edom for Rome and the Roman Church', *Jewish Quarterly Review* 3 (1970), 262-263. ■