

S. Veulemans

BOUWEN AAN MORGEN MET HET BOUWMATERIAAL VAN GISTEREN: TOBIT 7-8 OVER DE ROL VAN GELIEFDEN ALS HOEDERS EN VERZORGERS VAN ELKANDERS PSYCHISCHE KWETSUREN*

ABSTRACT

BUILDING TOMORROW FROM YESTERDAY'S RUINS: TOBIT 7-8 ON THE ROLE OF LOVERS AS GUARDIANS AND STEWARDS OF EACH OTHER'S PSYCHOLOGICAL WOUNDS

A painful past can spoil a person's perspective on the future, which, in the case of a couple, can put pressure on their future together. For these people, as well as for all those who tackle this problematic in their research, the Tobit novella can provide some significant and fundamental insights. Sarah's mysterious affliction, which symbolises all possible afflictions, is an unwelcome part of the couple's relationship. Tobias, however, understands that loving one another implies not only that one is called to care about, be dedicated to, and take responsibility for one's own behaviour, but also that one is subject to an appeal made by events from the other's past, even if one was oneself not involved in these events. He realises that it will only be possible to share a future together if the chaos of Sarah's past can be transformed, which begins when Tobias kills the voracious fish in the Tigris River, a symbolic representation of destructive chaos. Once this has been defeated, Tobias is also able to triumph over Asmodeus, the demon responsible for the misfortune Sarah has had in her relationships and who also personifies the dark forces of chaos. This adventure story gives metaphorical expression to the idea that partners can descend with

* Bij de aanvang van deze bijdrage willen wij prof. Hans Ausloos en prof. Bénédicte Lemmelijn danken voor hun kritische lezing van en constructieve bedenkingen bij dit artikel.

each other into the chaos of the past in order to bring about a new order, through which the future is made possible. In this way, "to love" becomes synonymous with the generation of a future in which the ideal of Paradise is brought ever closer.

1. INLEIDING

Als partners zich ten aanzien van elkaar engageren, ontdekken zij in de ander een persoon met een welbepaalde geschiedenis en laten zich ook aanspreken door het persoonlijke levensverhaal van de ander. Immers, de geschiedenis van de ander heeft ertoe bijgedragen dat hij/zij thans die persoon is die men zo intens bemint. Toch wil dit geenszins zeggen dat mensen uit hun verleden enkel vreugdevolle momenten meedragen. Hun persoonlijke verhaal wordt ook gekenmerkt door ogenblikken van pijn, verdriet, chaos en ontredde. Zij brengen dus ook hun kwetsuren in de partnerrelatie binnen, waarbij het mogelijk is dat onverwerkt verdriet, dankzij het opnieuw doorwerken van de pijnlijke momenten met de partner, alsnog geheeld wordt. Partners kunnen in dat geval de hoeders en verzorgers van de kwetsuren van de ander worden.

Een concretisering van de wijze waarop liefdesrelaties een genezingsproces kunnen inzetten om het verdriet, de pijn en vertwijfeling van de gekwetste mens te helen, kan worden aangetroffen in het bijbelse relaas van Tobit 7-8. Deze passage verhaalt hoe Sara in en door de liefde van Tobias het verdriet om haar verloren echtgenoten weet te verwerken, waardoor haar toekomst met Tobias mogelijk wordt.¹ In deze bijdrage willen we dan ook aantonen op welke wijze Tobit 7-8 een bijbelse wegwijzer kan zijn om binnen de liefdesrelatie 'onder de tijdsboog van de ander te gaan staan' en de ander helend nabij te zijn, waardoor een gezamenlijke toekomst mogelijk wordt. Daarbij wordt geen diachrone tekststudie beoogd, maar wordt veeleer thematisch en literair-dynamisch uitgegaan van het bijbelboek Tobit in zijn thans voorliggende eindvorm.²

Concreet opteren we voor een specifieke invalshoek, namelijk een denkende benadering van de bijbel. Deze benadering berust op de overtuiging dat de bijbel niet louter de uitdrukking is van een welbepaalde confessionele en/of levensbeschouwelijke visie op de werkelijkheid. Natuurlijk is de bijbel een 'geloofsboek', maar breder nog is het "een boek vol menselijke ervaring en beschaving, waarin mensen 'wijsheid' kunnen putten om zinvol te leven en een menswaardige samenleving op te bouwen" (Burggraeve 2000:16). Als zijnde de neerslag van enkele fundamentele menselijke ervaringen zijn de bijbelse teksten ook

1 Analooq aan Sara's helingsproces voltrekt zich bij de blinde Tobit een genezingsproces. Omwille van de beperktheid in ruimte wordt hier enkel gefocust op Sara's heling.

2 Tenzij anders aangegeven wordt uitgegaan van de geheel herziene Willibrordvertaling uit 1995.

de drager van blijvende grondinzichten over de mens en zijn/haar relaties met de ander(en). In die zin geeft de bijbel de lezer/toehoorder (nog steeds) te denken en reikt oriënterende grondinzichten aan over de mens, maatschappij en de zin van het leven die zonder meer waardevol kunnen zijn binnen zowel ethische als pastorale reflecties.

Weliswaar moeten de inzichten die in de bijbelteksten vervat liggen 'ontbolsterd' worden. Gelet op het feit dat de bijbelse teksten geënt zijn op een sociaal en cultuurhistorisch kader dat in velerlei opzicht niet meer het onze is, kunnen we worden geconfronteerd met een aantal gebruiken of zelfs ethische implicaties waar men heden ten dage niet de minste voeling meer mee schijnt te hebben. Bepaalde taalkundige expressies en culturele gewoonten zijn ons ronduit vreemd. Het is de verdienste van de bijbelwetenschappen ertoe te hebben bijgedragen (en verder bij te dragen) tot het overwinnen van deze taalkundige en culturele kloof. Door de oorsprongscontext van deze teksten nader toe te lichten, kan exegetisch onderzoek ervoor zorgen dat de lezer/toehoorder zijn/haar denkende omgang met de tekst niet staakt wanneer men op fragmenten botst die de laatmoderne mens, ter wille van hun cultuurgebonden ontstaanscontext, vreemd in de oren klinken. Vanuit dat opzicht, zal in wat volgt veelvuldig beroep worden gedaan op inzichten uit de bijbelwetenschappen, zodat we niet alleen de bijbeltekst zelf beter gaan begrijpen, maar we ook aansluiting kunnen vinden met de transculturele inhoud van de tekst, dit wil zeggen de diepmenselijke grondinzichten die niet gebonden zijn aan de culturele oorsprongscontext van die bijbelpassage (Poirié 1987:111). Op die manier kunnen de antropologische, ethische en metafysische oriëntaties die in de tekst besloten liggen aan de oppervlakte komen. *Enerzijds* zoeken we dus aansluiting bij de narratieve ethiek, precies omdat er hier een (vernieuwde) gevoeligheid voor narrativiteit gevraagd wordt en we peilen naar de dieperliggende betekenis waarvan de bijbelse verhalen als het ware de 'transportvoertuigen' zijn. Daarbij mogen we de waarde van deze narratieve ontboezemingen niet onderschatten, alsof zij slechts een middel zouden zijn om de kleine geest een boodschap bij te brengen. De inzichten die men als dusdanig wil overbrengen zouden zonder de narratieve tekst nooit over dezelfde kracht en inslag beschikken. *Anderzijds* is de onderhavige bijdrage gerelateerd aan de bijbelse theologie, een stroming binnen de bijbelwetenschappen die onder meer nagaat welke theologische en ethische richtlijnen uit de verschillende bijbelboeken spreken, alsook de manier waarop zij relevant zijn voor onze hedendaagse cultuur. In deze opzet kan de bijbelse theologie slagen, precies omdat met de bijbelteksten een ethische dimensie verweven is vanuit de welke de mens zich gesterkt voelt een antwoord te geven op het appèl een zinvol bestaan uit te bouwen.³

3 Voor een nadere beschouwing van de ethische dimensie in het Oude Testament en haar relevantie voor mensen van vandaag verwijzen we graag naar Barton (1985).

Precies vanuit die mogelijkheid op een reflexieve dieptelezing wordt hier gestreefd naar een 'bruikbaar' aanwenden van het Tobitverhaal in functie van het fenomeen waarbij partners op de verwondingen stoten die zij vanuit het verleden meedragen. Wanneer mensen de psychische kwetsuren van hun geliefde ontdekken, weten zij zich in eerste instantie immers niet altijd raad met deze verwondingen. Vaak heeft men geen notie van hoe ver die geestelijke kwetsuren kunnen reiken. Men meent dat die gekwetstheid verleden tijd is. Evenwel kunnen de opgelopen verwondingen later alsnog opspelen en zelfs de partnerrelatie in haar voortbestaan bedreigen. Onmacht en onbegrip zijn niet zelden het deel van de andere partner (Van der Steen *et al.* 2005:17). Juist voor deze zoekende mensen, alsook voor eenieder die hen begeleidt en voor al wie zich onderzoeksmatig concentreert op het fenomeen van de psychisch gekwetste mens of de dynamiek binnen partnerrelaties, kan het bijbelboek Tobit een gids zijn. Natuurlijk stipuleert dit bijbelverhaal geen uitgelezen recept voor de manier waarop de gekwetste mens benaderd moet worden. Wel biedt dit boek waardevolle inzichten die perspectieven openen op een menswaardig samenleven. Hoe concreet en cultuurhistorisch bepaald de Tobitnovelle ook mag zijn, Tobias' toewijding jegens Sara toont een zodanig diepmenselijke bekommernis dat het verhaal ook voor hedendaagse koppels een wegwijzer kan zijn die hen doorheen de menselijke gebrokenheid vooralsnog een gemeenschappelijke toekomst in het vooruitzicht stelt.

2. LIEFDE IS ... ZICH ONDER DE TIJDSBOOG VAN DE ANDER BEGEVEN

Vertrekpunt van deze bijdrage is het besef dat de mens geschiedenis maakt en is in zoverre dit de resonantie is van zijn/haar biologische en psychodynamische ontwikkeling (Corveleyn 1984:187, 212). Iemands actuele identiteit draagt dus steeds sporen van een persoonlijke evolutie in zich mee (Dominian 1978:20, 25). In het verlengde van dit inzicht hebben de psychologische wetenschappen herhaaldelijk aangetoond dat de kwetsuren die men meedraagt een hindernis kunnen opwerpen voor de uitbouw van een duurzame en zinvol beleefde partnerrelatie. Ongeheelde wonden herinneren voortdurend aan een pijnlijk verleden en kunnen dientengevolge het openstaan voor de toekomst hypothekeren. Bijgevolg kunnen koppels waarvan één van de partners getekend is door het verleden voor de opdracht komen te staan de weg naar een gezamenlijke toekomst vrij te maken door de wonden uit het verleden alsnog een plaats te geven in zowel de persoonlijke als gezamenlijke levensloop. Partners ervaren daarbij hoe van de ander een appèl uitgaat om de geliefde met zorg en tederheid nabij te zijn in het gezingsproces (Dominian 1984:49, 50).

Eeuwen geleden werd dit relationeel-ethische bewustzijn door de oudtestamentische schrijvers weergegeven in de Tobitnovelle. Sara staat door haar be-

klijvende verdriet om het verlies van haar echtgenoten immers model voor ieder mens op wie het verleden dermate doorweegt dat het toekomstperspectief binnen hun partnerrelatie in gevaar komt.

2.1 Sara symboliseert de kwetsuren van ieder mens

Sara is getekend door de nacht van het leven. Een demon houdt haar in zijn macht en verwijst nog in het bruidsbed iedere potentiële levenspartner naar de *Sjeool*, het dodenrijk. Deze macabere voorgeschiedenis gijzelt Sara in een web van verdriet, gevoelens van onwaardigheid en vernedering. Exemplarisch daarbij is hoe Sara's hart breekt wanneer haar dienstmeid in Tobit 3,7-9 honend spreekt over haar ongeluk. Bovendien wordt Sara door de tragische pijn verhinderd een menswaardige toekomst uit te bouwen. Iedere nieuwe relatie die zij aanvat, wordt bruusk verstoord door de demonische kracht die zij niet van zich los kan schudden. Haar onverwerkte verdriet bereikt een wrange climax in Tobit 3,11-15, waarin Sara uitdrukkelijk stelt haar echtgenoten in de dood te willen vervoegen.

Cruciaal is dat Sara niet louter haar eigen verdriet torst, maar de kwetsuren van ieder mens symboliseert. Waar de demon op literair niveau een component uit een volksverhaal is,⁴ vertegenwoordigt hij op existentieel niveau het onafwendbare, ondoorgrondelijke lijden dat bij het leven hoort. In deze context is het *in de eerste plaats* treffend dat de auteur geen verklaring geeft voor de aanwezigheid van de demon. Sara's familie schijnt niet te hebben gezondigd, waardoor zij het onheil over zich zou hebben afgeroepen. De thans voorliggende tekst geeft ook nergens een aanwijzing dat Sara's voormalige huwelijken zouden indruisen tegen de wil van God, wat de brute verstering van het prille liefdesgeluk had kunnen verklaren. Sara's echtgenoten worden nergens in negatieve termen omschreven en Tobit 3,15 benoemt het ontvallen van de zeven echtgenoten als een rampzalig gebeuren voor zowel Sara als voor haar familie (Nicklas 2005:153). *Ten tweede* lijkt het Sara's familie materieel voor de

4 Onderzoek wees uit dat Tobit bestaat uit twee oude volksverhalen, die in het Nabije Oosten en Oost-Europa rondverteld werden. Enerzijds is er de legende van de Dankbare Dode en anderzijds die van het Monster in het Bruidsvertrek. Deze laatste verhaalt hoe een vrouw bezeten raakt door een demon, die haar partners om het leven brengt. Het verhaal van de Dankbare Dode schetst hoe een reiziger een lijk vindt en het lichaam begraaft. Vervolgens sluit zich een vreemdeling bij hem aan, die hem behoedt voor gevaar en hem naar een royale schat voert. Daarna onthult de vreemdeling zijn ware identiteit: hij is de dode man, die de reiziger zijn erkentelijkheid wil uitdrukken. Wanneer beide legenden verbonden worden, kan een verhaal ontstaan waarin een vreemdeling zich bij een barmhartige reiziger vervoegt om een huwelijk te arrangeren met een meisje wier geliefden van het leven beroofd worden door een demon (Nowell 2001:796).

wind te gaan, wat in de oudtestamentische literatuur een teken is voor het feit dat God de betreffende clan apprecieert en dat hun levenswandel moreel zuiver is (Vanden Eynde 2003:450). *Ten derde* indiceert de naamgeving van Sara's familie dat deze familie een godvruchtig leven heeft geleid. Zo betekent 'Raguël' *God is mijn vriend*. 'Edna' stamt van dezelfde wortel als de paradijselijke tuin *Eden*, wat voor *zaligheid, geluk* staat (Moore 1996:217). 'Sara' is Hebreuws voor *prinses* hetgeen een gelijkenis met Israëls aartsmoeder evoceert. Ook de aartsmoeder kon immers, net als de echtgenootloze Sara, geen kinderen op de wereld zetten, hoewel zij vrij was van zonde. Literair gezien maakt het onverklaarbare van Sara's onfortuinlijke situatie haar lijden los van zijn concrete invulling en onderstreept dat iedereen op zijn/haar levenspad kan worden geconfronteerd met onverdiend lijden. Wonden die frequent in de partnerrelatie worden binnengebracht ...

2.2 De ander appelleert tot een helende nabijheid

Sara verzinnebeeldt door haar lijdensweg niet alleen hoe vrijwel iedereen sporen van niet of onvoldoende verwerkt verdriet kan meedragen. Zij illustreert ook hoe deze kwetsuren ongewild worden binnengebracht in het partnerschap. Hoewel men, wanneer men naar de lineaire ordening van de tijdsas kijkt, zou kunnen aannemen dat de nachtmerrie van Sara's mislukte huwelijken 'achter' haar ligt op het ogenblik dat zij zich opnieuw engageert, zien we toch dat de terreur van het geleden onrecht blijft nazinderen. Het leed blijkt niet voorbij, want bij iedere nieuwe echtgenoot ontplooit zich weer de gewelddadige kracht die haar alle toekomstperspectief ontnemt en haar vastzet in het weduwebestaan (Levine 1992a:50, 51). Door deze gebeurtenissen beseft ook Tobias dat indien zijn liefde voor Sara vrucht wil dragen, zij eerst een plaats moet geven aan haar pijnlijke verleden, wat *de facto* betekent dat zij verlost dient te worden van de verwoestende macht van de demon, Asmodeus genaamd, die haar gijzelt.

Tobias' inzicht kan terecht worden opgevat als een bijbelse wegwijzer voor koppels 'onderweg'. Wanneer één van beide partners een zware last uit het verleden meetorst, kan het voor het voortbestaan van de relatie ronduit noodzakelijk zijn dat geliefden deze geschiedenis samen (opnieuw) doorwerken zodat de wonden kunnen helen. Slecht geheelde emotionele kwetsuren kunnen immers leiden tot intrapsychologische verwickelingen en een belemmering voor de relatie vormen (Burggraave 1996:315). Partners hebben derhalve de ethische plicht elkanders wonden te helpen omdat in de intimiteit van de liefdesrelatie de kwetsbaarheden van de mens niet genegeerd kunnen worden (Desserprit 1979:114, 117). In de Tobitnovelle wordt deze oproep tot zorg en betrokkenheid geuit in Tobit 7,17. Waar Sara in 7,1 een ontvankelijke, vrij bewegende jongedame is die Tobias tegemoet treedt, is zij in 7,17 een afwach- tend bruidje dat angstig zit te snikken in het bruidsvertrek. Zij heeft zich in haar

kwetsbaarheid aan Tobias toevertrouwd en kan nu enkel wachten totdat hij ingaat op de ethische oproep om behoedzaam haar wonden te verzorgen (Poulsen 1968:35). Sara vertolkt als dusdanig het ervaringsgegeven dat koppels in de intimiteit van hun partnerschap een appèl tot de ander kunnen richten om constructief om te gaan met hun gekwetstheid. Dit wil niet zeggen dat diepgaande psychologische kwetsuren niet behandeld hoeven te worden door externe deskundigen. Koppels kunnen voor elkaar geen 'psycholoog spelen' omdat zij niet over de vereiste psychotherapeutische vaardigheden beschikken. Bovendien zijn zij als partner affectief betrokken op het leed van de ander, waardoor zij niet in de juiste positie verkeren om therapeutische begeleiding te bieden. Toch dienen partners voor het slagen van hun relatie de ander zorgend nabij te zijn in diens kwetsuren en hem/haar uit te nodigen zich open te stellen voor een helingsproces. Zoniet kan onverwerkt verdriet blijven smeulen en de gezamenlijke toekomst hypothekeken.

2.3 In liefde de grenzen van de tijd voorbij

Geliefden kunnen door het verleden van hun levensgezel worden aangegrepen, waardoor dit gebeuren geheel 'eigen-wijs' deel gaat uitmaken van hun persoonlijke bestaan. Tobias vertolkt dit proces door met Sara 'de nacht in te gaan' (Pautrel 1957:43). Wanneer hij met Sara de huwelijksnacht wil doorbrengen, toont de protagonist zich bereid met zijn echtgenote haar diepste kwetsuren te doorleven. De bruidsnacht is immers het ogenblik waarop de demon zich in al zijn destructiviteit laat gelden én het moment waarop Sara in het verleden het meest gekwetst werd. Sara op dat moment nabij zijn, betekent haar opvangen in haar meest diepgaande wonden. Tobias plaatst zich zelfs dermate sterk onder de tijdsboog van Sara's persoonlijke geschiedenis dat het zijn einde kan betekenen. Wanneer de demon niet overwonnen wordt, leidt dit immers tot Tobias' dood.

Let wel, het handelt hier niet om een eenzijdige beweging, waarbij slechts één van de partners een zorgende taak opneemt. Evenwaardige relaties verlangen dat beide partners bereid zijn de ander nabij te zijn in de persoonlijke groei. De bijbelse auteur/redacteur is zich daar terdege van bewust. Sara treedt immers eveneens binnen in Tobias' verleden en ondersteunt hem in zijn innerlijke gebrokenheid. Dit blijkt onder meer uit haar medeleven met Tobias' achtergrondverhalen. Zodra Raguël en zijn familie horen dat Tobias de zoon is van Tobit groeit een onmiskenbare verbondenheid. Deze verbondenheid komt expliciet tot uiting in 7,6-7, waarin Raguël, Edna en Sara het trieste lot van Tobit bewenen. Uiteraard kan de samenhangigheid tussen Tobias' en Raguël's familie letterlijk geïnterpreteerd worden. Tobit 6,12 vermeldt uitdrukkelijk dat Sara's familie verwant is met Tobias' gezin van herkomst en het gehele boek speculeert veelvuldig op het endogame huwelijk, dit wil zeggen een huwelijk tussen bloedverwanten

(Levine 1992:108). Tobias' en Sara's verbondenheid is in de eerste plaats een vorm van solidariteit tussen mensen met eenzelfde bloedlijn. Toch mag hun sa-menhorigheid ook metaforisch worden begrepen. Sara heeft namelijk geen affectieve binding met het huis van Tobit. Markant is in dit verband dat Sara in Tobit 3,15 te kennen geeft dat geen enkel familielid overblijft om haar tot vrouw te nemen, nadat zij onrechtstreeks zeven echtgenoten de dood heeft ingejaagd. Dit bijbelvers doet vermoeden dat Sara noch van Tobits noch van Tobias' bestaan op de hoogte is (Hieke 2005:107). Hoewel zij Tobit dus nooit gekend heeft, huilt zij toch om zijn blindheid. Uit deze gang van zaken blijkt dat niet enkel Tobias het appèl ervaart zijn vrouw zorgend nabij te zijn, maar dat ook Sara zich aangesproken weet door Tobias' levensverhaal (Pautrel 1957:44).

Ook in de dagelijkse realiteit merken we hoe geliefden zich betrokken weten op elkanders verleden, ofschoon dat verleden nooit tot het persoonlijke heden behoorde. Hoewel men nooit deelnam aan de gebeurtenissen die zich doorheen de geschiedenis van de ander voltrokken hebben, 'ziet' het verleden van de ander op de persoon in kwestie neer en vraagt hem/haar het gedane onrecht alsnog te herstellen. Zo wordt het verleden van de partner op bijzondere wijze ook het eigen verhaal, alsof het ik een participant *post factum* wordt. Meer nog, het verleden smeekt om een rectificatie van de gebrokenheid en verloren dromen (Levinas 1991:189, 191). Zo wordt de eigen, singuliere tijdsbeleving doorbroken en breekt een tweede verhaallijn — namelijk de levensgeschiedenis van de partner — binnen, waardoor een vorm van toewijding ontstaat die verder reikt dan de grenzen van de eigen levenstijd (Manemann 2002: 112). Vanuit het oogpunt van de lineaire tijdsopvatting blijft de mens weliswaar een outsider tegenover het leed dat de ander doorgemaakt heeft. Niettemin wordt dit verleden *a posteriori* zijn/haar verantwoordelijkheid en ervaart hij/zij het appèl de blik niet te laten verengen tot de eigen tegenwoordigheid of de ge-wezen tegenwoordigheid (Levinas 1991:195, 197).

Drie opmerkingen moeten hier nader worden geformuleerd. *Ten eerste* mag niet te vlug worden verwacht dat de ander zijn/haar kwetsuren blootgeeft. On-verwerkt verdriet behoort tot de intiemste regionen van de mens waarin de ander slechts geleidelijk kan worden toegelaten. Dit proces van overgave kan worden aangemoedigd, maar geenszins 'georganiseerd'. In de Tobitnovelle komt dit tot uiting in het feit dat Sara Tobias niet overvalt met haar verdriet. Tobit 7,1 toont Sara als een vrolijke jongedame, maar wanneer Tobias in 7,17 de nacht met haar ingaat, ontdekt hij hoe diep haar kwetsuren reiken. Slechts doorheen de tijd kunnen koppels zich waarachtig en vanuit hun complete ge-schiedenis aan elkaar toevertrouwen, want "zij [de liefde] is niet verbitterd, opdringerig, ongeduldig, bijna hopeloos bezig met alles wat er moet worden afgebroken, voor er kan worden opgebouwd" (Veltman 1996:214). *Ten tweede* is het verleden ook onze rijkdom, wat onder meer betekent dat wie onder de tijdsboog van de ander gaat staan niet enkel de zure vruchten plukt, maar ook

en misschien vooral de rijpe, smaakvolle vruchten. Illustratief is het gegeven dat Tobias door Raguël en Edna als hun zoon wordt beschouwd, terwijl Sara door Tobit en Anna als een dochter omarmd wordt. Beide partners treden binnen in de rijkdom van een warm verleden. *Ten derde* mag ook het gevaar op scheefgroei niet worden ontkend. In dat geval riskeren partners zichzelf te sterk te identificeren met de rol van hulpverlener, wat hen de mogelijkheid ontnemt om partner te zijn. Tevens focussen zij zich dan te sterk op slechts één aspect van de persoonlijkheid van de ander, wat op zijn beurt de kans ondermijnt om de ander in zijn/haar totaliteit te kunnen beminnen. Toch neemt dit niet weg dat partners een waardevolle steun kunnen zijn in de opdracht het verleden op een zodanige manier te bewerken dat het de toekomst niet langer ondergraaft. Zo kunnen koppels elkaar helpen de gedaantes ontcijferen waarin het verleden thans voortleeft. Partners kunnen elkaar door hun medeleven en soms zelfs letterlijke 'medelijden' ondersteunen in het verminderen van de pijnlijke druk van hun specifieke 'erfenis', waardoor het verleden als het ware herschapen wordt ...

3. LIEFDE IS ... HET VERLEDEN HERSCHEPPEN

Centraal in het eerste deel van deze bijdrage stond de mogelijkheid zich onder het verleden van de ander te plaatsen. In onderhavige paragraaf trachten we aan te tonen op welke wijze de auteur van Tobit de omvorming van het verleden ten behoeve van de toekomst voorstelt. Daartoe duiden we vooreerst hoe het principe van de chaos als een rode draad doorheen het bijbelboek Tobit loopt. De chaotische machten kunnen namelijk geïnterpreteerd worden als symbool voor het kwaad dat verantwoordelijk is voor de kwetsuren die de mens vastzetten in zijn/haar verleden (Vermeylen 1989:73, 74). Vanuit dat inzicht wordt bear-gumenteed hoe Tobias op deze chaos anticipeert, waardoor een herschepping van het verleden mogelijk wordt.

3.1 De chaos heeft niet het laatste woord

3.1.1 De chaos als leidmotief in het boek Tobit

De destructieve invloed van de chaos fungeert als een grondthema in het boek Tobit.⁵ Om deze stelling ten volle te begrijpen, moet men in het achterhoofd houden dat de chaos een narratief element in het literaire bijbelcomplex is

5 Deze these wordt geschraagd door het decor waarin Tobit zich afspeelt. Dit verhaal wordt immers gesitueerd in de Assyrische ballingschap, die voor het toenmalige jodendom gekenmerkt werd door orde en gebrek aan chaos (Albertz 2001:35, 37).

dat verwijst naar de destructieve machten die de kosmos initieel regeerden. De scheppingsmythe van Genesis 1,1-2,4 getuigt van de aanwezigheid van primordiale machten die door God aan banden werden gelegd (Ausloos & Lemmelyn 2005:109, 114). Zo verhaalt de auteur/redacteur van bovengenoemde bijbelpassage hoe God de oerchaos (*tohu wabohu*) bedwingt omdat het leven slechts mogelijk is binnen een geordende kosmos. De goddelijke triomf over de machten van de chaos betekent echter niet dat de chaos definitief bedwongen is. Telkens opnieuw wil de chaos de scheppingsorde doorbreken en de mens van zijn/haar ware bestemming weglukken. Dit komt in het verhaal van Tobias en Sara expliciet tot uiting via Asmodeus, de demon die Sara in de ban houdt, en als dusdanig de chaos belichaamt die strijdt met de goddelijke ordening. Sara's demonische obsessie weerhoudt haar van het vervullen van haar plaats in de huishoudelijke setting,⁶ de geëigende locatie voor vrouwen in de toenmalige cultuur (Pilch 2000:75, 117; Skemp 2005:59). Zo verklaart Genesis 1,1-2,4 onder meer dat man en vrouw de opgave krijgen vruchtbaar te zijn, wat betekent dat Sara's relationele onvermogen indruist tegen de wil van God. Bovendien kan Sara, wegens haar onkunde met iemand een relatie op te bouwen, geen kinderen baren. Deze kinderloosheid gaat eveneens in tegen de toen gangbare ordebepalende positie van de vrouw als moeder (Schüngel-Straumann 2000:86). Tevens kan Asmodeus' liefde voor Sara worden beschouwd als inbreuk op Gods wet (Hieke 2005:111; Ego 2003). Gezien de Thora voorschrijft dat de man een vrouw uit de eigen stam hoort te nemen, kan Asmodeus' drang om Sara te bezitten, worden geïnterpreteerd als een schending van het principe van endogamie en *mutatis mutandis* als inbreuk op de goddelijke wet en orde (Otzen 2002:39, 40). Dit houdt in dat de chaos de orde van de geschiedenis verijdt. Waar mensen normaal gesproken vanuit het verleden, via het heden, doorgroeien naar de toekomst, ketent de chaos de mens aan zijn/haar verleden.

3.1.2 De chaos pint de mens vast op zijn/haar verleden

Sara wordt overmand door de destructiviteit van de chaos. Reeds zeven huwelijkskandidaten vonden door toedoen van de demon Asmodeus de dood (Moore 1996:140). In de tegenwoordigheid van deze demon is zij veroordeeld gedurende haar hele leven enkel de rol van dochter te vervullen en niet te groeien naar en in de rol van echtgenote/geliefde of moeder. Stagnatie en het uitblijven van groei in zinvolheid zijn typische eigenschappen van de chaos. Kenmerkend voor de chaos is de ongeordendheid, waarin de tijd noch als dag noch als nacht te beschrijven valt (Genesis 1,1-5). Een betekenisvolle tijdsbeleving is niet

6 Meier (1994:405) stelt dat de demonische activiteit in Tobit eerder een vorm van demonische obsessie dan bezetenheid is.

denkbaar (Freud 1981:125, 136). Zo ervaart Sara hoe de chaos haar vastpint in een maalstroom van ononderscheiden tijdssequensen zonder dat daar enige betekenis aan verbonden is. Het heden verschilt nauwelijks van het verleden en onderscheidt zich evenmin van de toekomst. Of zoals van Tongeren het uitdrukt:

Als de spanning tussen de voortgaande tijd en de blijvende pijn te sterk wordt, zal de eerste de laatste corrigeren: de pijn stopt het voortgaan van de tijd en maakt dat het verleden niet voorbijgaat maar dat het zich slechts nog herhaalt (van Tongeren 2003:50).

In de onverschilligheid van de chaos is het Tobias die het verschil maakt en het vernieuwende binnenbrengt in een lineaire reeks betekenisloze tijdsmomenten. Zo kan in en door zijn liefde de chaos opnieuw worden omgebogen in de door God geschapen orde. Waar de chaos zich weet door te zetten, hoeft dit immers niet te betekenen dat de chaotische heerschappij definitief is. Het geschapene werd niet gecreëerd om ten onder te gaan, zoals bevestigd wordt door het eerste scheppingsverhaal waarin de schepping meermaals 'goed' wordt genoemd (Genesis 1,4.10.12.18.21.25.31). Uit deze appreciatie volgt dat de Schepper zich ook zal inspannen om zijn aardse creaties in stand te houden. Voor de mens betekent dit onder meer dat deze laatste niet opgesloten wordt in zijn/haar verleden. God creëert steeds nieuwe levenskansen (Vermeulen 1989:69, 73). Theologisch gesproken gaan de scheppende en bevrijdende God samen. Telkens opnieuw wordt de chaos overwonnen en de schepping 'herschapen'. Dit herscheppen impliceert echter geen transformatie van het geschiedte kwaad, noch van de menselijke schuld. Het kwaad wordt niet ongedaan gemaakt. In de context van het Tobitverhaal betekent dit dat de overleden echtgenoten hun leven niet hervinden en Sara blijft het litteken van haar prille relationele onbekwaamheid dragen. Evenwel wordt een nieuwe zin en derhalve een uitweg uit de chaos gecreëerd.

3.1.3 Symbolische functie en betekenis van de Tigris en de vis in Tobit 6,1-5

Om te begrijpen op welke wijze het herscheppen van het verleden in functie van de toekomst wordt weergegeven, moet de metaforische betekenis van de vis en de rivier in Tobit 6,1-5 nader worden bekeken. Zowel de vis als de Tigris, waarin het vraatzuchtige wezen opduikt, functioneren namelijk als een symbool voor de chaos (*tohu wabohu*) die uiteindelijk door Tobias overwonnen wordt.

a) *De Tigris als symbool van de chaos en de dood in Tobit 6,1-5*

Wanneer we inzoomen op de symbolische functie van de Tigris en de vis in Tobit 6,1-5 moet het oudtestamentische wereldbeeld, zoals weergegeven door het

eerste scheppingsverhaal (Genesis 1,1-2,4), voor ogen worden gehouden. Volgens de toenmalige wereldvoorstelling zou vóór de schepping een toestand van 'onderscheidenheid' heersen, waarbij het verschil tussen dag en nacht niet zichtbaar is en de aarde verzwolgen wordt door de zee (Burggraeve 2000:28, 29). Wanneer God in Genesis 1,1-10 het heelal schept, voltrekt Hij dit proces door een aantal essentiële scheidingen aan te brengen. Dag en nacht worden gescheiden, net als het water van het bovenaardse uitspannel en het water van de aarde en ten slotte ook het land en de zee. Pas na deze scheidingsdynamiek kan God overgaan tot het scheppen van dieren en mensen. Zolang de aarde ondergedompeld is in watermassa's is er immers geen leven mogelijk. Deze ongeordende en doodse wildernis vormt een te grote bedreiging voor het leven (Ausloos & Lemmelijn 2005:102, 114).

Belangrijk daarbij is de verbinding die in het eerste scheppingsverhaal wordt gelegd tussen de zee en de chaos. Genesis 1,9-10 beschrijft hoe één van de eerste scheppingswerken erin bestaat de oerchaos terug te dringen door de aarde droog te leggen en het water opeen te hopen. Laatstgenoemde bijbelfragment toont hoe het begrip 'zee' in de oudtestamentische literatuur als synoniem voor de chaos gefunctioneerd heeft. Andere aanwijzingen daartoe vinden we in de talrijke bijbelpassages waarin wordt gerefereerd aan de wijze waarop God de zee tot orde vermaant. Exemplarisch is het parallelisme uit Psalm 89,10: "De onstuimige zee hebt u in bedwang, trotse golven brengt u tot bedaren". Ook de verhalen van beangstigde zeelieden vormen een illustratie van de oudtestamentische link tussen de zee, de chaos en de ondergang. Teksten als Psalm 107,23-32 en Jona 1-2 vertonen bijvoorbeeld hetzelfde patroon. Een aantal personen begeeft zich op zee. Wanneer plotsklaps een storm uitbreekt, vrezen zij voor hun leven. Met doodsangst richten zij zich tot God, die de zee tot orde maant. Deze verhalen drukken onder meer de bedreiging van de chaotische watermassa's voor het menselijke bestaan uit (den Heyer & Schelling 2000:563). Eenzelfde gedachte treffen we bij het verhaal over de zondvloed (Genesis 6-8), waarin het losbreken van het water de aarde en het leven dat haar bevolkt alle bestaansmogelijkheden ontnemt (Freedman 1992:896).

Uiteraard beogen we, in de context van deze bijdrage, geen exhaustieve lijst weer te geven van bijbelse indicaties voor de toenmalige associatie tussen de zee en de oerchaos. De genoemde fragmenten onderstrepen enkel dat in de bijbel een onmiskenbaar verband bestaat tussen de 'zee' en de 'chaos'. In het verlengde daarvan vertegenwoordigen ook rivieren het kwade in de bijbelse symboliek (Follis 1992:1058). Zo verklaart de psalmist in Psalm 124,4-5 dat het water van de bergstroom hem zou hebben meegesleurd naar zijn ondergang, indien God hem niet de hand boven het hoofd had gehouden (den Heyer & Schelling 2000:382). Psalm 104,7-8 verhaalt op zijn beurt:

Maar zij [de wateren] vluchtten weg op uw dreigend bevel, op de roep van uw donder weken zij haastig. Langs bergen en dalen stroomden de wateren en vonden de plaats die U voor hen bestemd had.

Geconcludeerd moet worden dat zeeën en rivieren in de bijbelse literatuur vaak als synoniem voor de chaos fungeren.⁷

Deze beeldtaal is eveneens aanwezig in Tobit 6,1-5. De reizigers laten het veilige thuisfront achter zich en begeven zich op een pad met velerlei gevaren. Het risicovolle van hun tocht wordt geïllustreerd door hun aankomst bij de Tigris. Zodra Tobias zich wil baden in de Tigris, verliest hij bijna het leven. Het stromende water herbergt immers krachten die de door God bestemde orde — *in casu* de door Tobit 6,18 aangekondigde voorbestemming van Sara voor Tobias — willen doorbreken (Connolly 1997:12.5). Bijgevolg moet in de verdere bespreking voor ogen worden gehouden dat deze topografische weergave een literair stijlmiddel is om de dreiging van de dood en de chaos op te roepen.

b) *De vis als een oudtestamenteel symbool van de chaos en de dood*

Tegen de bovenbeschreven achtergrond moet ook de symbolische functie van de vis in Tobit 6,1-5 worden geduid. In de bijbelse beeldspraak zijn het namelijk niet enkel zeeën en rivieren die de chaos symboliseren. Ook de enorme waterwezens stellen de dreiging van de oerchaos voor.⁸ Naar het woord van Job 3,8 zijn de zeemonsters als representant van de chaos, net als de zee waarin zij leven, bezworen door God in zijn scheppingsplan (den Heyer & Schelling 2000:552; Ausloos & Lemmelijn 2005:174, 175). Zo lezen wij in Psalm 74,13-14: “U hebt in uw macht de zee gekloofd, op het water de schedels van de draak verpletterd. De koppen van de Leviathan hebt U vermorzeld en aan de haaien tot voedsel gegeven.” In dit verband klinkt ook Job 41,25 veelbetekenend: “Niemand op aarde kan hem aan, schrik is hem onbekend.” Deze beschrijving slaat op een huiveringwekkend waterwezen dat in veel hedendaagse bijbelvertalingen wordt weergegeven als een krokodil, al heerst er consensus dat de verteller in deze passage wilde verwijzen naar het oermonster Leviathan (Portier-Young 2005:24). Eveneens kan in het kader van de symbolische samenhang tussen chaos en watergedochten gerefereerd worden aan Jona. Deze onwillige pro-

7 Weliswaar symboliseren rivieren ook het leven en vruchtbaarheid. Zo stelt Psalm 1,3a: “Hij is als een boom, geworteld aan stromend water.” Hier fungeert de rivier als bron van leven. De bijbelse symboliek is namelijk zelden eenduidig (Freedman 1992:883-893).

8 Het verhaalelement van de zeedochten is geen privilege van de bijbel. Watermonsters fungeerden frequent als narratief element in het hellenistische, culturele raamwerk. Exemplarisch is de Griekse mythe waarin Heracles en Perseus het opnemen tegen de zeemonsters die Andromache en Hesione op de oever bedreigen (Wolff 1965:24).

feet verzet zich tegen zijn roeping en rebelleert daarmee tegen de goddelijke ordening. Gevolg is dat de chaos losbreekt en de zee inbeukt op het schip waarin Jona meevaart. Vanuit de wateren uit de onderwereld rijst een gedrocht op, de identificatie van de oerchaos.

Bovengenoemde bijbelpassages illustreren de oudtestamentische associatie tussen de watergedochten en de oerchaos en zetten ons ertoe aan ook de vis in Tobit 6,1-5 als representant van de dreigende chaos te beschouwen. Dat deze interpretatie legitiem is, blijkt ook uit het gegeven dat de auteur het adjectief 'groot' bij de betreffende vis plaatst (Moore 1996:199). Deze term geeft geen enkele aanwijzing over de uiteindelijke omvang van dit dier, waardoor voorondersteld kan worden dat dit adjectief werd toegevoegd met het oog op het in herinnering brengen van de grote zeemonsters die aldus geassocieerd worden met de chaos. De metaforische bedreiging van de Tigris en de vis enerzijds en de macht van de chaos en de dood anderzijds wordt eveneens ge-expliciteerd door het taalgebruik van de auteur. Tobit 6,1-5 wijst de lezer er nadrukkelijk op dat Tobias zich neerwaarts (κατέβη) begeeft wanneer deze zich wenst te baden in de Tigris, om zich vervolgens, na de overwinning op de vis weer opwaarts (ἀνέβηκεν) te wenden (Portier-Young 2005:22). Wie afdaalt, begeeft zich in de richting van de onderwereld en de chaos die, volgens het eerste scheppingsverhaal, besloten liggen in de wateren onder de aarde. Wie daarentegen opwaarts loopt, richt zich niet alleen naar het droge, veilige land, maar tevens naar het licht en de goddelijke orde.

Een andere versterking van het motief van de chaos lezen we in Tobit 6,1, waarin vermeld wordt dat Tobias en zijn metgezel tegen het vallen van de avond halt houden bij de Tigris. De nacht roept in de narratieve context van de bijbel primordiale angsten op. Exemplarisch is Psalm 91,5a waarin de psalmist spreekt over 'de verschrikking van de nacht' (den Heyer & Schelling 2000:319). De nacht is verwant aan de chaos omdat de duisternis de wereld in een toestand van 'ononderscheidenheid' hult.⁹ In het nachtelijke duister zijn geen grenzen of afbakeningen te onderscheiden. Daaruit volgt dat de bijbelse mens de nacht beleeft als symbool van dood en chaos.¹⁰ De auteur wijst de lezer er dan ook niet toevallig op dat de nacht Tobias overvalt, wanneer hij zich wil baden in de Tigris. Deze tijdsaanduiding versterkt de symboliek van de Tigris en de vis als representanten van de chaos.

9 Voor een meer fundamentele analyse van de nacht en het duister als een toestand van ononderscheidenheid verwijzen wij naar Zenger (1978:111).

10 Zie in dit verband de studie van Lemmelijn (2001:410) over de negende plaag waarbij duisternis zich meester maakt over Egypte (Exodus 10,21-29). Zij stelt: "Night and darkness seem to have a pregnant meaning in the Ancient Near East. The night is connected with the so-called Unheimliche and with all that is beyond our control."

3.3 De overwinning op de chaos als een brug naar liefdevolle toekomst

Zowel de Tigris als de vis fungeren in Tobit 6,1-5 als symbool van dood en chaos (Moore 1996:198). Deze hermeneutische sleutel helpt te begrijpen hoe mensen zich opgeroepen kunnen weten de partner in zijn/haar verwondingen nabij te zijn. Immers, via deze symboliek illustreert de bijbelse schrijver hoe Tobias, als gedeeltelijke plaatsvervanger, Sara's pijn helpt dragen zodat er zich bij Sara een proces van heling kan voltrekken. Om deze these ten volle te vatten, wordt in wat volgt aangetoond hoe Tobit 6,1-5 als keerpunt in het verhaal fungeert.

3.3.1 Tobias strijdt plaatsvervangend met de chaos

Wie een bijbelse perikoop wil begrijpen, dient deze te situeren tegen de achtergrond van zijn context en breder ook ten aanzien van de literaire gebruiken van de bijbel. Om deze reden werd geschetst hoe in het bijbelse corpus zowel waterstromen als grote zeewezens verschijnen als symbool voor de chaos. Analooq aan deze beeldspraak verwijst de vis in Tobit 6,1-5 naar de destructieve oerchaos. Toch staat deze perikoop niet op zich. Tobias' triomf over de vis vormt een vooruitwijzing naar de ontknoping waarin Tobias' liefde Sara onttrekt aan de ban van de demon Asmodeus. Met Nowell kan worden gesteld dat waar Tobias de moed toont om met het vraatzuchtige watergedrocht te strijden, de auteur een stille wenk geeft dat Tobias tevens over voldoende moed beschikt om Sara te huwen en Asmodeus te verjagen (Nowell 2005:5). Enkele literaire indicaties ondersteunen de these dat Tobias' triomf vooruitwijst naar de uiteindelijke plot.

- Tobit 6,8-9 geeft aan dat het hart van de vis aangewend kan worden bij het verdrijven van boze geesten. Deze geneeskrachtige eigenschap duidt erop dat de overwinning op dit dier geenszins losstaat van de verhaalafloop. Integendeel, deze mededeling herinnert de lezer aan Sara's bezetenheid en doet een *happy end* vermoeden. In dit verband moet tevens worden gewezen op de structuur van het Tobitverhaal. Tobit 1,3-3,15 beschrijft de oorspronkelijke thuissituatie van Tobias en Sara. Tobias' vader is in deze passages blind en Sara wordt door een demon overmeesterd. Deze verzen hebben Tobit 11,1-18 als pendant, waarin de 'nieuwe thuissituatie' van Tobias en Sara onthuld wordt (vanden Eynde 2003:448). Tobit heeft opnieuw het zicht verworven, terwijl Sara en Tobias gelukkig gehuwd zijn. Tobit 6,1-5 vormt als het ware het middenstuk dat beide fragmenten verbindt.
- Ten tweede kan, in de vooruitwijzing van Tobit 6,1-5 naar de plot, worden verwezen naar de tijdsaanduidingen in Tobit 6,1-8,18. Eerder bleek dat Tobit 6,1 meedeelt dat de nacht Tobias en zijn metgezel overvalt. Deze tijdsbe-

paling roept niet enkel de primordiale angst voor de chaos op, maar slaat ook een bres naar de verhaalafwikkeling. Tussen Tobit 6,2 en Tobit 8,18 komt het woord 'nacht' wel tien keer voor (Schüngel-Straumann 2000:116). Zo brengt het veelvuldige gebruik van dit begrip de bijbelpassages van Tobit 6,2 tot Tobit 8,18 samen.

- Ten derde is er een opmerkelijke parallelie tussen de nacht waarin Tobias zich wil baden en de huwelijksnacht met Sara waarin Asmodeus bedwongen wordt. Beide gebeurtenissen vinden 's nachts plaats en handelen over een kwaadwillig wezen dat door Tobias' toedoen overwonnen wordt (Nowell 1988:832, 843). Bijgevolg kan Tobit 6,1-5 worden geïnterpreteerd als *flash forward* naar de opheffing van Sara's onbehaaglijke situatie. Immers, de combinatie van het motief van de vis en de nachtelijke setting evoceren in het oudtestamentische schrijven in dergelijke mate de chaos dat de lezer ongetwijfeld een verband legt met Sara's uitzichtloze toestand.
- Ten vierde kunnen we bij de thematische samenhang van de bijbelverzen van Tobit 6,1-5 tot en met Tobit 8,1-17 wijzen op het reeds vernoemde taalgebruik, waarbij Tobias in Tobit 6,1-5 afdaald naar de Tigris en vervolgens weer het veilige land beklimt (Portier-Young 2005:24). Eerder bleek dat deze terminologie een beweging oproept van het afdalen naar de onderwereld en het weer oprijzen in de wereld van het licht. Daaruit volgt dat Tobias' nederdaling 'ter helle' als metafoor fungeert voor de wijze waarop hij in het verdere verloop van dit verhaal met Sara in de chaos afdaald om de strijd met Asmodeus aan te gaan. Wanneer Tobias weer opklimt naar zijn metgezel Rafaël, verbeeldt deze actie de manier waarop Tobias zijn echtgenote meevoert uit de macht van het kwaad naar de geordende wereld waarin Gods wet heerst.
- Ten vijfde spreekt de knipoog van Tobias' gevecht met de vis naar het positieve verhaaleinde uit het krachtige taalgebruik van Rafaël, die Tobias aanmoedigt de vis op het droge te gooien. Fitzmyer (2003:206) vertaalt de zin ἐπιλαβοῦ καὶ ἐγκρατῆς τοῦ ἰχθύος γενοῦ uit de tekstversie van de Codex Sinaïticus als "Take hold and become dominator of the fish!" Deze potige woordkeuze — die ook in de Aramese tekstfragmenten aanwezig is — wijst er volgens Fitzmyer (1995:44) op dat Rafaël Tobias aanmoedigt in een strijd die het gevecht tussen Tobias en de vis ver overstijgt. Tobias zou hier door zijn hemelse metgezel worden aangespoord in een gevecht tegen het duister, de dood en de chaos in het algemeen en, meer specifiek, in de strijd tegen de demonische macht die Sara overheerst (Portier-Young 2005:25).
- Ten zesde kan in de demonuitdrijving een anticlimax worden gezien. Deze scène ontbeert alle details. Waar spanning en avontuur de strijd met de vis

domineren, volgt een sobere beschrijving van de rust en vreedzaamheid waarin het bruidspaar de nacht ingaat. Wellicht wil de auteur daarmee aanduiden dat de strijd met de chaos reeds gestreden is en dat de demon bij voorbaat verslagen is (Moore 1996:241).

- Tot slot wijzen we erop dat het verorberen van de vis een metafoor is voor een totale triomf. Antropologische studies wezen uit dat de consumptie van een vijand, zoals in casussen van kannibalisme naar voren komt, gelijkstaat aan de complete vernietiging van de tegenstander (Latham 2005:393). Daaruit volgt dat Tobias' nuttiging van het waterwezen gelijk staat aan de uitschakeling van de chaotische macht die Sara overheerst (Jacobs 2005:132).

Tegen deze achtergrond mag duidelijk zijn dat de vis die door Tobias overmeesterd wordt geen sprookjesachtige inlas is om een oplossing te voorzien voor Sara's bezetenheid. Tobias' strijd met de vis anticipeert het gevecht dat deze jongeman weldra zal aangaan met de chaos, gepersonifieerd door Asmodeus (Portier-Young 2005:23). Meer nog, Tobias' zege over het waterwezen vormt een voorafbeelding van een proces van herscheppen waarbij de chaos opnieuw geordend wordt, zodat leven wederom mogelijk is. Met Nowell besluiten we: "Thus the fish recalls the traditional symbolism of water and water monsters which signify chaos, but once conquered become the means of creation" (Nowell 2005:13).

3.3.2 Tobias' liefde herbevestigt de scheppingsorde

De boven aangereikte duiding van Tobit 6,1-5 toont aan dat de strijd met de vis verband houdt met de verdrijving van de demon Asmodeus. Merk ook op hoe de grenzenloze chaos in Tobit 8,3 woordelijk begrensd wordt. De demon neemt in het betreffende vers immers de wijk naar Opper-Egypte waar de engel, die krachtens zijn hemelse natuur niet gebonden is aan afstanden, hem in de boeien slaat (Deselaers 1990:129, 131). Met dit bijbelvers wordt nauwgezet weergegeven hoe aan de demonische macht paal en perk wordt gesteld, waardoor de scheppingsorde opnieuw wordt hersteld (Portier-Young 2005:24). Derhalve is het allerminst toevallig dat Tobias in het gebed voor de bruidsnacht (Tobit 8,5-8) refereert aan het tweede scheppingsverhaal, waarin de goddelijke ordening gethematiseerd wordt zodra de Schepper bemerkt hoe eenzaam de mens is. Vanuit het besef dat 'het niet goed is dat de mens alleen blijft' (Genesis 2,18) scheidt de Heer de vrouw, zodat 'die twee één zullen zijn' (Genesis 2,24). Deze bijbelverzen indachtig, herinnert Tobias de Heer hoe Hij Eva aan Adam tot vrouw geschonken heeft. Daarbij merkt Tobias op dat, wanneer hijzelf Sara tot vrouw neemt, dit geen inbreuk impliceert op Gods wet (Stuckenbruck & Weeks 2005:77). Integendeel, uitgaande van de idee dat in de relatie van Adam en Eva de ordening van de schepping geëxpliciteerd wordt, kan het huwelijk

tussen Sara en Tobias worden begrepen als voltrekking van Gods wil. Vanuit dat besef verzoekt Tobias de Heer hem oud te laten worden aan de zijde van Sara. Sara zelf, die er in de hele novelle het stilzwijgen toedoet, beaamt Tobias' bede volmondig met de instemming 'amen' (Griffin 1984:172, 173). Biddend vertolken deze geliefden in wezen niets anders dan de wens in zware en beproevende periodes de chaos, die de liefde bedreigt, niet het laatste woord te laten, maar om de kosmische orde te laten zegevieren, waarin de mens voorbestemd is om lief te hebben (Moore 1996:241). Uit de epiloog blijkt dat hun gebed verhoord wordt. De protagonist bereikt met zijn vrouw een eerbiedwaardige ouderdom waardoor zij hun zeven zonen zien opgroeien.¹¹

De liefdesrelatie tussen Tobias en Sara verleent de werkelijkheid haar nieuwe ordening. Een liefdesengagement kan namelijk het gevoel genereren dat het leven geordend is. Deze ervaring valt ook Sara te beurt, wanneer zij in haar vertrouwen in Tobias haar identiteit bevestigd ziet. Tobias noemt Sara zijn zuster (Tobit 8,4) wat zowel hun gemeenschappelijke afstamming als Sara's identiteit onderschrijft (Fitzmyer 2003:112). Om deze these ten volle te begrijpen, moet opnieuw worden verwezen naar het principe van de endogamie. De vereiste een vrouw binnen de eigen tribale gemeenschap te zoeken, focust op de bescherming van de Israëlitische identiteit.¹² Als bloedverwanten onderschrijven Tobias en Sara de identiteit van het Israëlitische volk. Daarnaast ziet Sara ook haar persoonlijke identiteit bevestigd worden. Overvallen door de chaos beschikte zij over geen enkel kader waarbinnen zij zich als vrouw kon definiëren. Onvermogen om iemands vrouw of moeder te worden, kon zij geen enkele zinvolle positie innemen. Zodra de orde, krachtens Tobias' liefde, hersteld is, verwerft Sara evenwel een geordend referentiekader waarbinnen zij zichzelf kan bepalen (Hieke 2005:105). Zij is 'vrouw van' en 'moeder van'. Zo illustreert de bijbelse schrijver hoe binnen het partnerschap een patroon gecreëerd kan worden dat zich onttrekt aan chaos, wanorde en desintegratie (Ego 2002:278,

11 Het toewerken naar een herintrede van de scheppingsorde wordt tevens aangekondigd door de toespelingen die de auteur in de gehele Tobitvertelling op de boeken Genesis en Deuteronomium maakt (Fröhlich 2005:66, 67). Daarnaast weerspiegelt de avontuurlijke tocht om een partner te vinden de ordescheppende verhalen van de patriarchen. Ook Isaak en Jacob ondernamen een gevaarlijke tocht om hun levensgezellen te ontmoeten (Weitzman 1996:59).

12 Levine vat de chaotische situatie in het bijbelboek Tobit en in de exillische situatie als volgt samen:

In exile, dead bodies lie in the streets and those who bury them are punished; demons fall in love with women and kill their husbands; and righteous action is rewarded with blindness and depression. In the Diaspora, no immediately clear, fixed boundaries for self-definition exist (Levine 1992:110).

280). Het betreft hier een kader waarin mensen 'weten wie ze zijn wanneer ze 's morgens wakker worden'. Of zoals de folksong *500 Miles* van *The Proclaimers* het uitdrukt: "When I get up, I know what I'm gonna be: I'm gonna be the man who wakes up next to you."

Direct gevolg van het herstel van de scheppingsorde is het feit dat Sara verlost wordt van de verdrukkende last van het verleden, waardoor zij, naast de mogelijkheid opnieuw de eigen identiteit scherp te stellen, de kans krijgt als persoon te groeien (Schüngel-Straumann 2000:134). Zodra de door God geïntendeerde orde opnieuw bekrachtigd wordt, overheerst het verleden niet meer, maar krijgt het daarentegen zijn gerechtmatige plaats, als 'geschiedenis'; een geschiedenis die de mens tekent, maar niet in zulke mate dat de toekomst er onmogelijk door wordt. Zodoende ontstaat ruimte voor een waarachtige toekomst. Opmerkelijk daarbij is dat deze toekomst ethisch gekwalificeerd is. Het gaat hier niet over eender welk toekomstperspectief, zodat de mens vrij is de toekomst in te vullen zoals hij/zij dat zelf wenst. De beoogde toekomst, is een toekomst die correleert met het goddelijke plan dat ingebed ligt in de scheppingsorde. Aangestipt moet worden dat de geviseerde toekomst een 'vruchtbare' toekomst is. Daarbij verwijst de term vruchtbaar niet exclusief naar de procreatie, maar duidt veeleer op het feit dat het relatiegebeuren georiënteerd is op het zinvolle. Vruchtbare relaties worden gekenmerkt door een ethische voortreffelijkheid, waarbij partners zich ten volle inzetten om hun liefde te cultiveren, zodat zij van daaruit meer mens mogen worden (Schlemmer 1980:81, 82). Dit ervaringsfeit komt uitdrukkelijk tot uiting in het huwelijk van Tobias en Sara. Beiden groeien in hun mens-zijn omdat ze niet enkel meer de taak van zoon/dochter vervullen, maar ook echtgeno(o)t(e) en vader/moeder worden. Voorwaarde voor deze groei is de aanwezigheid van een toekomstperspectief. In contrast met de chaos die onverschillig is, waardoor de nieuwe dag niet schijnt te verschillen van de voorgaande, wenkt aan de einder van de geordende partnerrelatie een vernieuwende toekomst (Dominian 1981:81, 82). Besluitend kan met Lacroix worden gesteld:

On peut, ainsi, définir l'alliance comme l'entrée de deux histoires l'une dans l'autre. Tu appartiens désormais à mon histoire, comme j'appartiens à la tienne. Dans l'alliance heureuse, cette mutuelle appartenance ne relève pas que du passé mais indique un avenir. Faire alliance, c'est accepter d'être à l'horizon de l'avenir l'un de l'autre (Lacroix 2001:21).

4. LIEFDE IS ... HET OMARMEN VAN EEN VERNIEUWDE TOEKOMST

De boven voorgestelde interpretatie van Tobit gaf reeds weer hoe partnerliefde de toekomst kan transformeren. Tevens werd benadrukt dat de nieuw geopende toekomstwegen allerminst willekeurig zijn. De toekomst die voor Tobias en Sara geopend wordt, is het vooruitzicht dat de Schepper voor ogen had toen Hij het eerste mensenpaar zegende. Hieronder gaan we nader in op de wijze waarop die vernieuwde toekomst verwant is aan het scheppingsideaal.

4.1 De vernieuwde toekomst biedt uitzicht op het hervonden paradijs

In Tobit 8,5-9 knopen Tobias en Sara aan bij een liefdesideaal dat fungeert als 'voor-oorspronkelijke' *condition humaine* én als eindtijdelijk zinperspectief (Schüngel-Straumann 2000:136). Immers, voor de bruidsnacht formuleert Tobias in Tobit 8,5-9 een gebed tot bescherming waarbij hij verwijst naar het tweede scheppingsverhaal. In deze haast letterlijke verwoording van de scheppingsmythe kan het herstel van het verloren paradijs worden herkend. Waar de zondeval pijn en lijden bracht, herstelt de personele liefde de mens in zijn/haar oorspronkelijke waardigheid. De liefde breekt omvormend binnen en opent nieuwe perspectieven. Zo blijft ook de verdrijving uit het paradijs geen fatalistisch doemscenario. Zeer mooi wordt dit weergegeven in het contrast tussen het Tobitverhaal en de etiologie over de zondeval. Genesis 3,16 voorspelt dat het verlangen van de vrouw naar haar man zal uitgaan, terwijl deze laatste haar zal onderwerpen. Tegenover deze negatief getinte voorspelling staat dat Tobias Sara reeds bemint nog voordat hij haar ontmoet (Tobit 6,19). Daarmee wordt Sara's onvervulde verlangen beëindigd. Waar zij voorheen hunkerde naar een echtgenoot die de demonische chaos zou doorbreken, is haar verlangen bij het verhaaleinde ingewilligd. Het verlangen blijft niet onbeantwoord ... Evenmin is er sprake van een brute dominantie door de man. Veeleer is het de demon, en niet Tobias, die Sara domineert en haar zijn wil opdringt. In contrast met deze demonische overmacht, vertoont Tobias een onmiskenbare tederheid tegenover Sara, zoals onder meer blijkt in zijn troostende woorden in Tobit 8,4. Sara, die zich verdrietig in zichzelf terugtrekt (cf. *supra*), hoort van haar echtgenoot het verzoek: 'Sta op, *zuster*, laten *wij* bidden dat de Heer zich over *ons* ontfermt.' Merk op hoe de term 'zuster' de gelijkwaardigheid tussen beide partners evoceert en zich derhalve verzet tegen iedere vorm van dominantie. Uit deze woordkeuze blijkt ook hoe voor Tobias een 'wij-gevoel' ontstaan is. Hij spreekt niet vanuit de individuele drang behouden de nacht door te komen, maar bevestigt hun gezamenlijke identiteit als koppel (Moore 1996:235). Hoewel 'Tobit' niet geheel vrij is van androcentrisme, contrasteert de auteur

met deze verhaalelementen duidelijk de toen gangbare seksuele ongelijkheid aan de grootsheid van de liefde. In dit herstel van de gelijke positie van man en vrouw vindt aldus een teruggrijpen plaats naar de scheppingstoestand, vóór het kwaad zijn intrede deed.¹³ Zodoende vertolkt de hier beschreven intertekstuele link hoe partnerliefde zowel een restauratie kan teweegbrengen van hoe het ooit was (de scheppingstijd), alsook een beweging kan inzetten naar hoe het zou moeten zijn (het ideaalperspectief).¹⁴

Een expliciete verwijzing naar de verwerkelijking van het scheppingsideaal vinden we ook in Tobit 6,8, waar Azarias Tobias inlicht over de medicinale werking van de visingewanden. Op Sara's eerder gedane smeekbede om verlossing (Tobit 3,15) volgt dus geen *deus ex machina* die de ontaarde situatie rechtzet. Net zoals in het tweede scheppingsverhaal de vrouw tot hulp aan de man wordt geschonken (Genesis 2,18), wordt hier Tobias als steun en toeverlaat naar Sara gezonden. Gods liefde openbaart zich met andere woorden in Tobias' zorg en tederheid tegenover Sara. Zo ontstaat een opmerkelijke wisselwerking tussen goddelijke en menselijke liefde. Enerzijds vormt de goddelijke liefde een draagvlak voor de partnerrelatie, terwijl anderzijds de partnerliefde Gods liefde concreet tot schittering kan brengen.

Belangrijk is evenwel dat de boven beschreven groei in liefde correct begrepen wordt. Het handelt hier niet over het instellen van een gesloten, symbiotische verhouding waarin partners tijdloos bij elkaar vertoeven zonder enige vorm van conflict. Zelfs wanneer partners elkaar intens beminnen, kunnen zij niet ontkennen dat de ander steeds die *ander* is met zijn/haar 'eigenaardigheden'. Omwille van deze onderlinge verschillen moeten partners erkennen dat hun man/vrouw de eigen behoeften en dromen nooit ten volle kan waarmaken. Treffend is in deze context Tobit 10,9 waarin Raguël zijn schoonzoon verzoekt nog enige tijd bij hem te gast te zijn. Wellicht verkiest ook Sara, in het verlengde van Raguël's wens, nog enige poos bij hem te verblijven. Tobias daarentegen wil zo spoedig mogelijk huiswaarts keren om zijn ouders weer te zien. Zeer mooi geeft dit bijbelvers aan hoe ook Sara en Tobias getekend zijn door

13 Bemerkt dat waar de man in Genesis 3,19 gedoemd is te werken tot het zweet des aanschijns, Tobias na zijn reis geen geldzorgen heeft. Naast Gabaël's geldsom ontving hij de helft van Raguël's bezit. Daarmee lijken de aanvankelijke geldzorgen van Tobias' familie voorbij. Tobias en Sara erven later ook het volledige bezit van hun ouders omdat beiden enig kind zijn en bovendien zijn Sara's ouders welvarend. Ook wat het materiële aspect van het huwelijk betreft, heeft er dus een restauratie van het paradijsideaal plaats (Moore 1996:266).

14 Deze interpretatie is gebaseerd op de lezing van het bijbelboek Hooglied van Ausloos & Lemmelijn (2005:176, 184).

verschil(len).¹⁵ Doch, het scheppingsideaal is niet verbonden aan de verzaking aan het verschil. Integendeel, het paradijsverhaal verwijst niet naar een collusie of samenvallende identificatie van de partners. De seksuele differentie legt juist getuigenis af van het feit dat verschillen ingebed zijn in de schepping (Burggraave 2000:42, 45). Aangezien de mens hetzij als man, hetzij als vrouw geschapen is, kan God nooit een 'onverschillige' wereld voor ogen gehad hebben. De liefde die met de 'paradijselijke liefde' voor ogen gehouden wordt, is veeleer een liefde waarin de ander niet *ondanks* het verschil bemind wordt, maar precies omarmd wordt in zijn/haar verschil. Voorwaarde is natuurlijk wel dat men bereid is zich open te stellen voor de vernieuwende toekomst die door de ander wordt aangereikt ...

4.2 De paradijselijke liefde onthaalt de toekomst als de toekomst van de ander

Timmeren aan de weg naar een gezamenlijke toekomst betekent dat de mens reikt naar een toekomst die hij/zij niet zelfstandig ontwerpt, maar die veeleer 'van elders' wordt aangereikt. Waar de mens in eerste instantie zijn/haar tijd zo wil organiseren dat het voor hem/haar mogelijk wordt het eigen bestaansproject te realiseren, roept de liefde een halt toe aan deze egogeoriënteerde benadering van de tijd (Levinas 1991:170, 175). Ook dit ervaringsfeit blijkt op eminente wijze uit de Tobitnovelle. Tobias heeft een heel eigen planning voor ogen. Hij trekt naar Gabaël om er een geldsom op te halen en wil dan huiswaarts keren. Niettemin staakt hij zijn reis om zich Sara's lot ter harte te nemen. Wellicht spreekt de kracht van deze daad het sterkst wanneer we voor ogen houden dat Tobias het eigen leven riskeert om Sara van de demon te bevrijden. Tobias heeft immers geen garanties dat de visingewanden effectief een demonenverdrijvende functie bezitten. Tot dan toe blijft Rafaëls identiteit verborgen, wat inhoudt dat Tobias niet kan bouwen op het idee dat Rafaël over bovennatuurlijke kennis beschikt. Rafaël mag in Tobit 6,18 dan wel aankondigen dat Sara in de eeuwigheid voor Tobias bestemd is, zolang diens ware aard verhuld blijft, kan dit evengoed een valse profetie zijn. Overigens aarzelt Tobias enigszins om zijn reis ten voordele van Sara te onderbreken. Hij werpt Rafaël tegen dat hij vernomen heeft dat Sara door een demon overmeesterd wordt die al haar echtgenoten om het leven brengt, hetgeen laat vermoeden dat Tobias zich niet meteen geroepen voelt haar te huwen en zijn tocht te onderbreken (Tobit 6,15). Evenwel is dit precies wat Tobias doet. Hij wijkt af van zijn eigen tijdsplanning

15 In Tobit 8,20 zegt Raguël tot Tobias: "Je zal mijn depressieve dochter opvrolijken." Het is evenwel niet duidelijk of Sara's neerslachtigheid te wijten is aan haar traumatische verleden of aan het plotse vooruitzicht haar familie te moeten verlaten (Moore 1996:246).

om zich Sara's lot aan te trekken. Sara's toekomst wordt ook zijn toekomst! De protagonist ervaart op deze wijze hoe zijn eigen toekomstvisie (de reis naar Medië) wordt opengebrouwen door Sara, hetgeen hem boven het eigen bestaan uittilt en hem aldus verbindt met het scheppingsideaal en de eindtijdelijke droom die de Heer tegenover de mens koestert (Rabenu 1994:75).

Ook Sara, die aanvankelijk schrikt van het huwelijksvoorstel (Tobit 7,16), engageert zich en vertrouwt zich toe aan een toekomst die zij vanuit haar menselijke beperktheid niet kan overzien. Opvallend is dat precies dit 'al handelend zichzelf uit handen geven aan een niet te voorziene toekomst' ertoe leidt dat de liefde hen kan meevoeren naar een geluk dat voorheen niet voor mogelijk gehouden werd. In die zin worden Sara en Tobias geconfronteerd met een 'anti-teleologie'. De toekomst die zich aan hen voltrekt kan niet voorspeld worden vanuit een bepaalde voorgegevenheid, *in casu* Sara's relationele onvermogen. Met Chaliër kan hier worden gesproken over: "L'aube d'un autrement que les lois naturelles" (Chaliër 1985:44). Uit de liefdevolle ontmoeting ontspringt immers iets totaal nieuws.¹⁶

5. BESLUIT

De levensgeschiedenissen van partners zijn niet enkel met elkaar verweven doordat men op een bepaald ogenblik samen de toekomst tegemoet treedt. Hun levensverhalen haken evenzeer op elkaar in omdat partners in en door het mee herbeleven van het verleden van de ander zelf ook op een bijzondere wijze deel gaan uitmaken van deze geschiedenis. Wanneer men in dat geval op een pijnlijk verleden van de partner stuit, worden heel wat mensen geconfronteerd met gevoelens van onmacht. Vaak weten ze niet op welke manier de situatie moet worden aangepakt. Voor deze mensen, alsook voor al wie zich onderzoeksmatig over deze problematiek buigt, kan de Tobitnovelle zinvolle grondinzichten aanreiken. Niet dat het Tobitverhaal praktische, direct bruikbare richtlijnen voor het omgaan met een gekwetste partner aanreikt, maar het geeft wel te denken over een aantal fundamentele inzichten die in dat geval een belangrijke rol spelen.

16 Lacroix verwoordt het losbreken uit het egocentrische tijdsbesef als volgt:

S'il permet d'habiter le présent, l'amour ne se contente pas de l'enfermement dans celui-ci. Son présent est celui d'un temps ouvert; il déborde non seulement vers un "futur" qui n'en serait que le prolongement ou, ce qui revient au même, vers des "projets" qui seraient le terme de notre visée, mais, plus profondément, vers l'accueil de cet à-venir, c'est-à-dire de ce qui advient, arrive d'un horizon que l'on sait inconnu mais que l'on veut commun (Lacroix 2000:49).

Sara's onverklaarbare lijden, dat ieder mogelijk lijden symboliseert, wordt ongewild binnengebracht in de partnerrelatie. Tobias ziet evenwel in dat houden van elkaar, impliceert dat men zich niet enkel geroepen weet tot zorg, toewijding en verantwoordelijkheid voor de eigen handelingen, maar dat men zich tevens geappelleerd weet door de gebeurtenissen uit het verleden van die ander, ook al was men daar zelf niet bij betrokken. Hierdoor kan het noodzakelijk zijn plaatsvervangend het verleden van de ander op de schouders te nemen ten einde de toekomst mogelijk te maken.

Zo staat Tobias zijn echtgenote bij in de verwerking van haar traumatische verleden. Door de pijnlijke realiteit blijft het verleden zo pertinent aanwezig in Sara's leven dat er geen ruimte is voor het heden, laat staan voor de toekomst. Tobias beseft dat een gezamenlijke toekomst slechts mogelijk is wanneer de chaos van Sara's verleden wordt herschapen, hetgeen een aanloop vindt wanneer Tobias in en door zijn strijd met de vraatzuchtige vis ook de chaos overwint. Dit wangedrocht uit de Tigris symboliseert namelijk de destructieve macht van de oerchaos. Eens die overwonnen is, kan Tobias ook een triomf afdwingen van Asmodeus, de demon die niet alleen verantwoordelijk is voor Sara's relationele ongeluk maar die eveneens een personificatie van de duistere krachten van de chaos vormt. Deze avontuurlijke verhaallijn brengt op metaforische wijze tot uiting dat partners met elkaar kunnen afdalen in de chaos van het verleden om een nieuwe orde te scheppen, waardoor de toekomst mogelijk wordt.

Overigens is de herschepping van de wereld een nooit aflatend proces dat een onverzadigbare creativiteit ontplooit om steeds verder te reiken naar het menselijk meest zinvolle. Deze continue honger om een surplus aan zin te creëren, lokt de mens vooruit naar een toekomst die hem/haar uitdaagt steeds verder te reiken. Zo wordt liefhebben synoniem van het genereren van een toekomst waarin — niet door de ontkenning van, maar veeleer door de omarming van het verschil — het paradijsideaal steeds dichterbij komt.

BIBLIOGRAFIE

- ALBERTZ, R.
2001. *Biblische Enzyklopädie 7. Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: Kohlhammer.
- AUSLOOS, H. & LEMMELIJN, B.
2005. *De bijbel. Een (g)oude(n) gids. Bijbelse antwoorden op menselijke vragen.* Leuven: Acco.
- BARTON, J.
1985. *Ethics and the Old Testament.* Harrisburg: Trinity Press International.
- BURGGRAEVE, R.
1996. *Zinvol seksueel leven onderweg. Concrete probleemvelden en belevingswijzen. Een dynamisch-ethische benadering in christelijk perspectief.* Leuven/Amersfoort: Acco.
2000. *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van bijbels denken.* Leuven/Leusden: Acco.
- CHALIER, C.
1985. *Les matriarches. Sara, Rebecca, Rachel et Léa.* Parijs: Cerf.
- CONNOLLY, S.
1997. *Bede on Tobit and on the Canticle of Habakkuk.* Dublin: Four Courts Press.
- CORVELEYN, J.
1984. De adolescentieproblematiek in psychoanalytisch perspectief. In: W. Vandereycken & G. Lambrechts (eds.), *Seksualiteit en identiteit bij adolescenten. Feiten en beschouwingen* (Leuven/Amersfoort: Acco), pp. 187-212.
- DEN HEYER, C.J. & SCHELLING, P.
2000. *Symbolen in de bijbel. Woorden en hun betekenis.* 's-Gravenhage: Meinema.
- DESELAERS, P.
1990. *Das Buch Tobit.* Düsseldorf: Patmos. Geistliche Schriftlesung 11.
- DESSERPRIT, A.
1979. *Vivre un amour humain. Amour et parole.* Lyon/Parijs: Chronique sociale.
- DOMINIAN, J.
1978. *Maturité affective et vie chrétienne.* Parijs: Cerf.
1981. *Marriage, faith and love.* Londen: Collins.
1984. *Make or break. An introduction to Marriage Counselling.* Londen: SPCK.
- EGO, B.
2002. Heimat in der Fremde. Zur Konstituierung einer jüdischen Identität im Buch Tobit. In: H. Lichtenberger & G. S. Oegema (eds.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus), pp. 270-283.

2003. 'Denn er liebt sie' (Tobit 6,15 Ms. 319). Zur Rolle des Dämons Asmodäus in der Tobit-Erzählung. In: A. Lange, H. Lichtenberger & K.F. Diethard Römheld (eds.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt* (Tübingen: Mohr), pp. 309-317.
- FITZMYER, J.A.
1995. Tobit. In: M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XIV. Parabiblical Texts. Part 2. DJD 19* (Oxford: Clarendon), pp. 1-76.
2003. *Tobit*. Berlin: Walter de Gruyter. Commentaries on Early Jewish Literature.
- FREEDMAN, D.N.
1992. Water works. *ABD* 6:883-896.
- FREUD, S.
1981. *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FOLLIS, E.R.
1992. Sea. *ABD* 6:1058.
- FRÖHLICH, I.
2005. Tobit against the background of the DDS. In: G.G. Xeravits & J. Zsengellér (eds.), *The Book of Tobit. Text, tradition, theology* (Leiden/Boston: Brill, Supplements to the *Journal for the Study of Judaism* 98), pp. 55-70.
- GRIFFIN, P.J.
1984. Theology and function of prayer in the Book of Tobit. Ph.D. diss., Catholic University of America, Washington D.C.
- HIEKE, T.
2005. Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemiah. In: G.G. Xeravits & J. Zsengellér (eds.), *The Book of Tobit. Text, tradition, theology* (Leiden/Boston: Brill, Supplements to the *Journal for the Study of Judaism* 98), pp. 103-120.
- JACOBS, N.S.
2005. You did not hesitate to get up and leave the dinner. In: G.G. Xeravits & J. Zsengellér (eds.), *The Book of Tobit. Text, tradition, theology* (Leiden/Boston: Brill, Supplements to the *Journal for the Study of Judaism* 98), pp. 121-138.
- LACROIX, X.
2000. *La traversée de l'impossible. Le couple dans la durée*. Parijs: Vie chrétienne.
2001. La parole inscrite dans la chair. In: X. Lacroix (ed.), *Oser dire le mariage indissoluble* (Parijs: Cerf), pp. 15-45.
- LATHAM, J.
2005. Food. In: L. Jones (ed.), *The encyclopedia of religion* (Detroit: Macmillan Reference USA), pp. 393.

LEMMELIJN, B.

2001. Genesis' creation narrative. The literary model for the so-called plague-tradition. In: A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, redaction and history* (Leuven: Peeters, BETL 155), pp. 407-420.

LEVINAS, E.

1991. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Parijs: Grasset.

LEVINE, A.-J.

1992. Tobit. Teaching Jews how to live in the Diaspora. *Bible Review* 8:42-51.

1992. Diaspora as metaphor. Bodies and boundaries in the Book of Tobit. In: J. Overman & R. MacLennan (eds.), *Diaspora Jews and Judaism. Essays in honor of, and in dialogue with, A. Thomas Kraabel* (Atlanta: Scholars Press), pp. 105-117.

MANEMANN, J.

2002. Interruptions. Een christelijk perspectief op idolatrie. In: R. Burggraeve, J. De Tavernier, D. Pollefeyt et al. (eds.) *Van Madonna tot Madonna. In de ban van beelden, idolen en afgoden* (Leuven/Antwerpen: Davidsfonds), pp. 105-127.

MEIER, J.P.

1994. *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Dl. 2. New York: Doubleday.

MOORRE, A.C.

1996. *Tobit. A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday.

NICKLAS, T.

2005. Marriage in the Book of Tobit. In: G.G. Xeravits & J. Zsengellér (eds.), *The Book of Tobit. Text, tradition, theology* (Leiden/Boston: Brill, Supplements to the *Journal for the Study of Judaism* 98), pp. 139-154.

NOWELL, I.

1988. Tobit. In D. Bergant (ed.), *The Collegeville Commentary. Old Testament 1* (Collegeville: The Liturgical Press), pp. 832-843.

2001. Tobit. In: E. Eynikel, E. Noort, T. Baarda et al. (eds), *Internationaal Commentaar op de Bijbel* (Kampen/Averbode: Averbode), pp. 793-803.

2005. The Book of Tobit. An ancestral story. In: J. Corley & V. Skemp (eds.), *Intertextual studies in Ben Sira and Tobit* (Washington D.C.: Catholic Biblical Association of America), pp. 3-13.

OTZEN, B.

2002. *Tobit and Judith*. Sheffield: Sheffield Academic Press. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha.

PAUTREL, R.

1957. *Tobie*. Parijs: Édition du Cerf.

PILCH, J.J.

2000. *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis: Fortress.

- POIRIE, F.
1987. Entretiens Emmanuel Levinas — François Poirié. In: F. Poirié (ed.), *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture), pp. 61-136.
- PORTIER-YOUNG, A.
2005. "Eyes to the blind". A dialogue between Tobit and Job. In: J. Corley & V. Skemp (eds.), *Intertextual studies in Ben Sira and Tobit* (Washington D.C.: Catholic Biblical Association of America), pp. 14-27.
- POULSSEN, N.
1968. *Tobit*. Maaseik: Romen. De boeken van het Oude Testament 6.
- RABENAU, M.
1994. *Studien zum Buch Tobit*. Berlin/New York: De Gruyter. BZAW 220.
- SCHLEMMER, F.
1980. *Les couples heureux ont des histoires*. Genève: Labor et Fides.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H.
2000. *Tobit*. Freiburg/Basel/Wenen: Herder. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.
- SKEMP, V.
2005. Avenues of intertextuality between Tobit and the New Testament. In: J. Corley & V. Skemp (ed.), *Intertextual studies in Ben Sira and Tobit* (Washington D.C.: Catholic Biblical Association of America), pp. 43-70.
- STUCKENBRUCK, L.T. & WEEKS, S.D.E.
2005. The Medieval Hebrew and Aramaic texts of Tobit. In: J. Corley & V. Skemp (eds.), *Intertextual studies in Ben Sira and Tobit* (Washington D.C.: Catholic Biblical Association of America), pp. 71-86.
- VANDEN EYNDE, S.
2003. Tobit. In: J. Fokkeman & W. Weren (eds.), *De bijbel literair. Opbouw en gedachtegang van de bijbelse geschriften en hun onderlinge relaties* (Zoetermeer/Kapellen: Pelckmans), pp. 447-454.
- VAN DER STEEN, W., VANDERLINDEN, H. & LERNOUT, B.
2005. *Lotsverbondenheid. Constructief omgaan met het ethische appel van de psychisch gekwetste mens. Een leidraad voor partners en familieleden*. Antwerpen: Standaard Uitgeverij.
- VAN TONGEREN, P.
2003. *Over het verstrijken van de tijd. Een kleine ethiek van de tijdservaring*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- VELTMAN, M.
1996. *Søren Kierkegaards Kjerlighedens gjerninger* (Daden van liefde), *vertaald en verhandeld*. Leuven/Apeldoorn: Garant.
- VERMEYLEN, J.
1989. *Het geloof van Israël. Theologie van het Oude Testament*. Brugge: Tabor.

Veulemans Bouwen aan morgen met het bouw materiaal van gisteren

WEITZMAN, S.

1996. Allusion, artifice, and exile in the hymn of Tobit. *Journal of Biblical Literature* 115: 49-61.

WOLFF, H.

1965. *Studien zum Jonabuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

ZENGER, E.

1978. *Das Buch Exodus*. Düsseldorf: Patmos Verlag. Geistliche Schriftlesung 7.

Trefwoorden

Keywords

Trefwoorde

Tobit

Tobit

Tobit

Partnerrelaties

Relationships

Verhoudings

Narratieve bijbellezing

Narrative reading of the Bible

Narratiewe lees van die Bybel

Psychologiese kwetsbaarheid

Psychological fragility

Psigologiese kwesbaarheid