

fries leerhuis

Olterterperkring

cursusjaar 2019-2020

leeswijzer cursus B

thema: ***‘Portretten van Geschriften’***

Woord vooraf

Bij het programma van cursus B 'Portretten van Geschriften' vindt u in deze leeswijzer achtergrondinformatie die aan de verschillende lezingen is gekoppeld.

De teksten zijn geschreven of aangeleverd door de betreffende inleiders. In de leeswijzer hebben de teksten een eigen lay-out gekregen. De inhoud is echter hetzelfde als het origineel.

Voor de gezamenlijke bijeenkomsten van cursus A en B is de informatie beperkt tot die in het programmaboekje.

Op de website van de Olterterperkring (www.olverterperkring.nl) vindt u het complete programmaboekje en ook de leeswijzer.

Wij hopen dat de leeswijzer voor u een inspirerende bron is.

Piet Wouda

(voorzitter Olterterperkring)

Inhoudsopgave

6 7 oktober 2019 'Prediker'

Tekst: Rochus Zuurmond, God en de moraal. Een andere kijk op bijbelse ethiek (Skandalon 2018), blz. 151-153

8 4 november 2019 'Hooglied'

Tekst: Tussen Hooglied en #MeToo, een publiek-theologische bijdrage aan het debat over Seksualiteit.

Rede uitgesproken bij de viering van de elfde dies natalis van de Protestantse Theologische Universiteit, 8 januari 2019 Auditorium, VU-gebouw Amsterdam door Prof. dr. Heleen Zorgdrager, hoogleraar systematische theologie met bijzondere aandacht voor genderstudies.

11 2 december 2019 'Klaagliederen'

Tekst: Klaagliederen, Piet van Midden

15 6 januari 2020 'Job'

Tekst: Ron van den Hout, Job

17 3 februari 2020 'Kronieken: op ongenade of genade'

Tekst: Harm van Grol, Kronieken: op ongenade of genade

23 2 maart 2019 'De wijsheid van Jezus Sirach'

Tekst: Sam Janse, Inleiding op de deuterocanonieke boeken, Zoetermeer, 2009, p. 254-257

7 oktober 2019 'Prediker'

Prof. dr. Maarten den Dulk, emeritus hoogleraar praktische theologie aan de Rijksuniversiteit van Leiden

Tekst: Rochus Zuurmond, God en de moraal. Een andere kijk op bijbelse ethiek (Skandalon 2018), blz. 151-153.

7. Overeenkomst en verschil

Het is onwaarschijnlijk dat Prediker en Epicurus elkaar hebben gekend. Maar dat Prediker bewust refereert aan opvattingen van Epicurus, lijkt mij niet onmogelijk. De overeenkomsten tussen Epicurus en Prediker zijn immers onmiskenbaar.

Zijn er ook verschillen? Die zijn er inderdaad. Ik noemde al het feit dat bij Epicurus, als echte Griek, de optimale levenshouding ontspringt aan goed nadenken (Grieks *fronèsis*). Als welgestelde Athener had hij daarvoor ook alle gelegenheid. Bij Prediker verdwijnt de filosofie grotendeels naar de marge. Soms helpt wijsheid, soms niet. Er gaat kennelijk iets aan ons 'na-denken' vooraf. Af en toe wordt het Prediker duidelijk dat, voordat hij een beslissing neemt, er al een beslissing is gevallen. Om dat te begrijpen moet je met Prediker terug naar het Oude Testament.

In het Oude Testament – dat heeft Prediker als jood heel goed begrepen – is er tussen alle goden één die niet de bestaande toestand (de 'natuur' met haar vier elementen (1:1-11) en het eindeloze gedoe op aarde (de 28 situaties in 3:1-8) **(75)** sanctioneert, maar er iets aan doet, tengerode. Waardit gebeurt, waar zich liefde, onbaatzuchtigheid, solidariteit, maar ook vertedering en schoonheid voordoen, daar is God zelf present, daar is zijn Geest aan het werk. Mozes **(76)** en de profeten hebben deze macht, deze god, JHWH genoemd. Hem hebben ze op hun manier vereerd en gediend. Zijn 'verhaal' hebben hun navolgers opgeschreven en doorgegeven. Wij vinden het in de Bijbel, in het Oude Testament.

Tegen die achtergrond spreekt Prediker. Hij is niet iemand die het weet en het ons even zal vertellen. Er staan in zijn boek meer vraagtekens dan uitroepetekens. Dat betekent echter nergens een geestloze flirt met de twijfel van het soort dat onder ons vaak opgang doet. Prediker tast niet in een onbekend duister, hij weet heel goed waar zijn vragen vandaan komen. Daarin lijkt hij op Job, die andere bijbelse outsider, die het waagt God openlijk aan te klagen over zijn regime. Terminologisch sluit Prediker zich aan bij Griekse filosofen en noemt hij hem 'de God'. Maar inhoudelijk blijft deze ene, alternatieve God voor hem ten slotte, tegen alle aanvechting in, de morele werkelijkheid bepalen.

Dat is het kernverschil. Prediker kent het Oude Testament, weet van de goede schepping. Alles wat goed is en mooi, onttrokken aan de rotzooi die mensen ervan gemaakt hebben, komt dáár vandaan. **(77)** Reden te meer om te genieten als er iets te genieten valt. Het is een godsge-schenk, een herinnering dat het goed kan en goed komt, al zie je daar vaak nog niet veel van.

Inderdaad: Prediker is minimalistisch, ver van alle misplaatste zelfverzekerdheid en gespeend van alle triomfalisme. Voor mooie theorieën over de zin van het mensenleven is in zijn wereld geen ruimte.

Maar misschien is wat hij zegt juist daardoor zo herkenbaar in onze tijd. Domineert de massieve ellende in deze wereld ons doen en denken, leggen wij ons bij de harde 'feiten' in politiek en samenleving moedeloos neer? Of erger nog: gaan we in onze frustratie het beetje dat onder ons nog goed was, ook nog kapot maken? Of is ieder blijk van liefdevolle menselijkheid een teken, een signaal dat er onder ons ook een heel andere macht aan het werk is, een macht, een God, die opstaat tegen onze moorddadige feiten en ons de moed geeft dat ook te doen?

Ook Epicurus plukt de dag. Maar hij is anders gemotiveerd. Hij trekt zich uit de chaos van deze verwarrende wereld terug onder het motto: onttrek je aan de wereld en je onttrekt je aan pijn en verdriet. 'Leef in het verborgene' is zijn motto. **(78)** Heel begrijpelijk. In dit opzicht lijkt Epicurus een beetje op de Boeddha. Het lijden en de pijn van mensen neemt hij, met zijn therapeutische filosofie, in ieder geval serieus. Hij is geen religieuze mooiprater. Hij probeert erin zijn Tuin iets aan te doen.

Epicurus onttrekt zich daarbij aan de wereld. Prediker, als jood, geeft de wereld echter niet op. Er gebeuren dingen die erop wijzen dat er een tegenkracht aan het werk is. Dat zijn vertroostende tekenen van JKHW, 'de God'. vertroostend in de bijbelse zin: ze wijzen een concrete, nieuwe weg. Bij Epicurus stopt de geschiedenis bij het individu. Bij Prediker blijft de geschiedenis open. Er blijft voor de mensheid ruimte om, hier en nu, 'goede werken' te doen, activiteiten die, om de jood Paulus te citeren, '(de) God voor ons heeft bereid opdat wij daarin zouden wandelen. **(79)**

Als Prediker niet in de canon stond, zouden wij het boekje kunnen lezen als een Hebreeuwse variant op Epicurus. Maar dan hadden wij oppervlakkig gelezen. De eindredactor heeft het beter begrepen. Om het Geschrift recht te doen moet het worden gelezen tegen de achtergrond van Thora en Profeten. **(80)** Wanneer de eindredactor de strekking van Prediker, met het oog op canonisatie, samenvat met de formule 'Vrees (de) God en houd vast aan zijn geboden' **(81)**, is dat weliswaar kort door de bocht, maar hij heeft gelijk.

Noten:

75 Het getal 28 is niet toevallig. Het was al in de klassieke oudheid bekend als 'perfect getal,' de som van de delers is gelijk aan het getal zelf $1+2+4+7+14 = 28$). Het is eveneens gelijk aan de som van de eerste zeven natuurlijke getallen ($1+2+3+4+5+6+7 = 28$). Evenmin toevallig is dat de opsomming, op typisch joodse manier, gunstig afsluit, zoals hier met 'vrede'.

76 'Mozes' is de fictieve naam voor de (auteurs van de) Thora.

77 'Zie bijv. Pred. 7:29 'Ik heb ontdekt dat God de mensen oprecht heeft gemaakt, maar zij zochten veel bedenkensels (d.w.z. om het kromme recht te praten)'. Het zou mij niet verbazen als dat een toespeling was op Gen. 3: 1-6.

78 'In het verborgene' is tegengestelde van publiekelijk. Plutarchus schreef over dit motto van Epicurus een venijnig commentaar: *Is leven in het verborgene een goed advies?* Het traktaatje is, met vertaling en commentaar in 2000 (herdr. 2001 en 2011) separaat uitgegeven door de WBG in Darmstadt.

79 Ef. 2:10, zie ook Fil.2:13.

80 Over de samenhang Thora, Profeten en Geschriften (Tenach), zie pag. 111, noot 1.

81 Pred. 12:13. Het gaat hier zoals eerder aangegeven om geboden in de bijbelse zin, dus 'gebod' niet als moraliserend opgeheven vingertje, maar als belofte en toezegging.

Drs. Noor Blokhuis, oud-voorzitter Dwars, jongerenorganisatie GroenLinks

Tekst: Prof. dr. Heleen Zorgdrager, Tussen Hooglied en #MeToo

Een publiek-theologische bijdrage aan het debat over Seksualiteit.

Rede uitgesproken bij de viering van de elfde dies natalis van de Protestantse Theologische Universiteit, 8 januari 2019 Auditorium, VU-gebouw Amsterdam door Prof. dr. Heleen Zorgdrager, hoogleraar systematische theologie met bijzondere aandacht voor genderstudies.

p. 14 - 18

Theologische visies op seksualiteit

Het is een open deur om te stellen dat het christendom een negatieve houding ten aanzien van lichamelijke en seksualiteit in de hand heeft gewerkt. Toch is het maar ten dele waar. Te veel kerkvaders en heiligen ervoeren de vlammen van eros in hun bidden en devotie. De poëzie van Hooglied is nooit verstomd. Ook hebben we van Foucault geleerd dat de middeleeuwse kerk met haar rituelen van biecht en schuldbelijdenis, met haar obsessie voor seksuele zonden, juist actief meegewerkt heeft aan een vertoog over seksualiteit. De bekentenistechiek die de psychiatrie daarna ging hanteren is rechtstreeks afgeleid van de biecht.

Seksualiteit zelf, als een persoonskenmerk, is een modern concept dat door de medische wetenschap van de 19e eeuw werd geconstrueerd. Lag hiervoor de aandacht bij seksuele handelingen, waarbij de kerk bepaalde of ze wel of niet geoorloofd waren, nu wordt seksualiteit een sleutelkenmerk van identiteit.

De "homoseksueel" wordt geboren, evenals later de hetero en biseksueel. Nu de medische wetenschap en later de sociale wetenschappen het vertoog over seks overnemen, heeft de kerk het nakijken. Betrekkelijk laat gaat ook de kerk zich verhouden tot het identiteitsdiscours. De focus komt bij vragen als: Wat betekent seksualiteit voor de menswording van mensen, voor hun roeping als beeld van God? Welke verlangens en oriëntaties zijn wel of niet door God gewild, hoe zijn ze dienstig aan de heiliging van de persoon? Veelal wordt seksualiteit verankerd in "natuurlijke" scheppingsordeningen met een privilege voor patriarchale macht en seks in het teken van voortplanting.

Voor de laatste decennia zijn er nieuwe impulsen gekomen voor theologisch nadenken over seksualiteit. Emancipatie van vrouwen, van homo's en lesbiennes, van transgender en interseks mensen, en van mensen met een handicap die hun ervaringen met lichamelijke en seksualiteit in het theologisch gesprek inbrengen, heeft geleid tot nieuwe invalshoeken en vragen, en tot een uitwaaiing van het veld. Inmiddels is theologie van seksualiteit uitgegroeid tot een volwassen subdiscipline zoals blijkt mag uit het *Oxford Handbook of Theology, Gender, and Sexuality* (2015). Seksualiteit en gender zijn ook niet alleen topoi in de theologie. De impact ervan is zo groot, laat bijvoorbeeld het werk van Sarah Coakley zien, dat zelfs de Triniteitsleer niet beschouwd kan worden zonder de vragen te stellen van seksuele gerechtigheid, van de betekenis van gender en van de uiteindelijke theologische relevantie van seksueel verlangen.

Elizabeth Stuart onderscheidt vier verschillende types binnen de (laat)moderne theologieën van seksualiteit.³⁷ Ze noemt ze, naar een onderscheiding van Meister Eckhart, de *via positiva*, *via negativa*, *via creativa* en *via transformativa*.

Kenmerkend voor de *theologie van de positieve weg* is dat mannelijkheid en vrouwelijkheid specifieke betekenis krijgen en dat seksualiteit wordt ingebed in het verhaal van verlossing. Seks mag genoten worden als een goede gave. Mensen dragen het beeld van God in de relationaliteit van man en vrouw. Echt menselijk worden ze in relatie tot elkaar, in het huwelijk. Heteroseksualiteit wordt het hart van het christelijk project. Het is de klassieke benadering van 20e-eeuwse theologie. Hierbij horen de namen van Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Hans Urs von Balthasar, en in Nederland van bijvoorbeeld Arnold van Ruler, Hans de Knijff **(38)** en Wim van Vlastuin **(39)**. Er is in deze benadering weinig tot geen ruimte voor theologische waardering van de single of celibataire persoon, of van alternatieve relatievormen. Ook merkt Susannah Cornwall op dat in deze klassieke benadering potentieel voortplantende seks principieel anders gewaardeerd wordt dan niet-voortplantende seks, van welke soort dan ook. Plastisch gezegd, er wordt een bijzondere spirituele betekenis toegekend aan penetratieve vaginale seks gevolgd door mannelijke ejaculatie. **(40)** Men beroept zich daarbij op het tot “één vlees worden” uit Gen. 2:24 en 1 Kor. 6:17, maar de Bijbel zelf, aldus Cornwall, maakt nergens expliciet welke soort van fysieke activiteit deze mystieke eenwording bewerkt.

De *theologie van de negatieve weg* gelooft niet dat God zijn heil verbindt aan een bepaald soort relatie of een bepaalde vorm van seks, maar laat God opgaan in het erotische. Deze theologieën ontstaan in de jaren tachtig vanuit de feministisch-lesbische ervaring. De namen van Isabel Carter Heyward en Lisa Isherwood zijn ermee verbonden. God is (=) erotische kracht en rechtvaardige relatie. Het erotische manifesteert zich in alle relaties, ook die tot de aarde, en is zelf een verlossende kracht die patriarchale structuren doorbreekt. De grote waarde van deze benadering is de betekenis die alle vormen van belichaamde relaties toegedicht krijgen. Een zwakte is dat het moeilijk wordt het erotische nog onder kritiek te stellen. *Anything goes* ligt op de loer.

De *via creativa* is die van queer theologie. Queer denken onderkent hoe verlangens worden gestuurd door disciplinerende praktijken en ideologieën. Hoe kunnen verlangens bevrijd worden uit seksuele identiteiten en een binair gendersysteem? Elizabeth Stuart ziet de queer benadering geïnspireerd door het Evangelie. Christelijke identiteit, gegeven in de doop, is eschatologisch en ontnemt seksualiteit en gender hun ultieme status (Gal. 3:28). We zijn geroepen om met God samen te werken in het voortbrengen van een nieuwe schepping, nieuwe vormen van gemeenschap. Andere queer theologen wijzen op de “affecties van het vlees” die aan rationele controle ontsnappen en een eigensoortige bevrijdende kracht houden. **(41)** Marcella Althaus Reid pleit voor een “onfatsoenlijk christendom” en een seksuele theologie, die de rommelige realiteiten van seks, vooral van arme mensen in hun alledaagse overlevingsstrijd, tot hermeneutische lens durft te nemen. **(42)**

Tenslotte de theologie van de *transformatieve weg*. Deze wil het politieke en kerkelijke debat over seksualiteit uittillen boven de polarisatie van repressief moralisme tegenover promiscue libertinisme. Het diepere probleem is, stelt Sarah Coakley, **(43)** dat we niet weten hoe ons te verhouden tot onze verlangens, tot seksuele en andere verlangens als eten, drinken, erkenning, macht, geld, welstand. De vraag is hoe we een leven van evenwicht en matiging kunnen leiden zodat verlangen werkelijk bijdraagt aan menselijk welzijn. We hebben als moderne mensen verlangen geïndividualiseerd en geseksualiseerd, terwijl erotisch verlangen in het vroege christendom zowel fysiek als spiritueel en sociaal, gemeenschapsgericht was. **(44)**

Transformatie van verlangen is nodig, geen uitwissing. Coakley doet het voorstel van een “nieuw ascetisme”. **(45)** In de verwarrende veelheid van goede en slechte aandriften is het de uitdaging te bewegen van het “corrupte” naar het “zeer voortreffelijke”, via contemplatieve praktijken van gebed, rituelen, praktische oefening, die God in beeld brengen als bron en doel van alle verlangens. Het controlerende subject, het “dikke ik”, **(46)** wordt gedestabiliseerd. Echte relatie komt tot stand door een subtiel offer van overgave, **(47)** een vorm van gewilde ‘kwetsbaarheid’ die het bewustzijn openmaakt voor de ander. **(48)**

Belangrijk vind ik ook dat Coakley niet alleen in het idioom van samensmelting spreekt over de Geest. De Geest brengt mensen samen in intieme relaties, maar komt ook “tussenbeide”, als behoeder van menselijke integriteit. Ze breekt het verlangen om te bezitten, te beheersen en te misbruiken.

Noten:

- 38** H.W. de Knijff, *Venus aan de leiband: Europa’s erotische cultuur en christelijke sexuele ethiek* (Kampen: Kok, 1987).
- 39** “Worstelen met de vrouwelijke dominee,” interview in rubriek Theologisch Elftal in *Trouw*, 6 december 2018.
- 40** Susannah Cornwall, “Intersex and transgender people,” in *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, 657-675, 664.
- 41** Gerard Loughlin, “Gay Affections,” *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, 608-623. Zie ook het werk van Marcella Althaus-Reid en Mayra Rivera.
- 42** Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (London and New York: Routledge, 2000); Marcella Althaus-Reid & Lisa Isherwood, eds., *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics* (London: T&T Clark, 2004).
- 43** Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay ‘On the Trinity’* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- 44** Ze verwijst hier naar Gregorius van Nyssa over eros.
- 45** Sarah Coakley, *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God* (London: Bloomsbury: 2015).
- 46** Harry Kunneman, *Voorbij het dikke ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme* (Utrecht: Humanistic University Press, 2009).
- 47** Sarah Coakley, “In Defense of Sacrifice: Gender, Selfhood, and the Binding of Isaac,” in *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, eds. Alcott & Caputo, 17-38.
- 48** Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 343. Ook genoemd “the purest act of willed ‘passivity’”, *New Asceticism*, 122.

Dr. Piet van Midden, universitair docent Hebreeuws aan Tilburg University, predikant voor de PKN en voorzitter van het Overlegorgaan voor Joden en Christenen (OJEC)

Tekst: Piet van Midden, Klaagliederen

Het boekje is al vroeg aan Jeremia toegeschreven, en wel door de Septuagint, de aloude Griekse (Joodse!) vertaling van de Hebreeuwse Bijbel, die de volgende aanhef heeft:

1: 1 *En het geschiedde, nadat Israel gevangen werd genomen, en Jeruzalem verwoest was, dat Jeremia weende, en met een weeklacht treurde over Jeruzalem, hij zei ...'*

De Vulgata, de volksvertaling in het Latijn, doet er nog een schepje op: *et amaro animo suspirans et eiulans, ofwel: in de bitterheid van zijn ziel verzuchtend en wenend ...*

In onze canon vinden we Klaagliederen nog na Jeremia, zoals in de Septuagint, na Baruch (Jeremia's secretaris) apocrief. Vreemd is die plaatsing niet, zeker als je teksten vergelijkt:

Klaagl. 3.14

*Ik ben een belaching
geworden voor heel mijn volk,
hun spotlied heel de dag.*

Jer 20.7

*Ik ben tot een bespotting geworden
de ganse dag, allen honen zij mij.*

Klachten aan Jeremia toeschrijven doet TNK onomwonden, 2 Kron 35: 25:

En Jeremia zong een klaagzang op Josia, en al de zangers en zangeressen gewaagden van Josia in hun klaagzangen, tot heden toe. Zij maakten hiervan een vaste gewoonte in Israël; zie, zij zijn geschreven in de Klaagzangen.

Hier wordt gesproken over Qinot, Hebreeuws voor Klaagliederen. En er wordt verondersteld dat er zoiets is als een 'boek' of op zijn minst een verzameling van Qinot, van Klaagliederen. Dat zou, werd gezegd, dus heel goed 'ons' boekje Klaagliederen kunnen zijn. In de Talmud, tractaat Baba batra15A, vinden we ook Jeremia als auteur van Klaagliederen.

De Hebreeuwse naam voor het boekje is trouwens 'EEKAH, *Hoe...* naar de aanhef in het Hebreeuws (zoals alle boeken van de Thora naar hun aanhef worden genoemd). In de Hebreeuwse canon staat Klaagliederen tussen Prediker en Ester. Een logische plek. In Ester wordt de ballingschap verondersteld. Met de plek in de zogeheten 5 rollen, hoort Klaagliederen ook op de joodse getijden en feestkalender. Het wordt gelezen op Tisha be'Av, de 9e AV (ong. augustus), een dag van nationale rouw m.b.t. de val van Jeruzalem en de verwoesting van de tempel. Dus toen de profetencanon werd afgesloten, gold het boekje niet als jeremiaans.

Kern van het boekje Klaagliederen is de klacht om de verwoesting van Jeruzalem. Die wordt 'dochter', 'meisje' genoemd. Dat 'komt aan'! Het is de term die in de huwelijksmetafoor dient om de relatie tussen JHWH en zijn volk te beschrijven in termen van bruidegom en bruid. JHWH wordt aan zijn bijzondere relatie herinnerd.

Klaagliederen heeft op verschillende plekken veel weg van een dodenklacht. Ook wijst het ritme op sommige plaatsen daar op: het zogenaamde Qina, 3 heffingen plus 2 heffingen. Als je de tekst op een aantal plaatsen zo leest, maak je inderdaad een klacht goed hoorbaar.

Vgl 2 Sam 1:25-27 David over Saul, een literair kunststukje overigens. Ook een dodenklacht, met het Qina-ritme. Met kan in Klaagliederen daarbij wel vraagtekens zetten: de beklaagde in Klaagliederen is niet dood, ze verheft zelfs haar stem.

Genre

Er is van verschillende zijden gepoogd Klaagliederen in het korset van een genre te hijsen. Boven is al gezegd: er is sprake van een dodenklacht, maar ook van een klaaglied van de enkeling; en in h. 5 van een klaaglied van het volk. Het boekje is dus niet onder één noemer te brengen. Toch is het literair verwant aan wat we in de Sumerische literatuur vinden. Nadat de Elamieten (in de Bijbel wordt vaak op dat volk gezinspeeld) Sumer en Ur hebben verwoest, komt er ruimte voor een indrukwekkend klaaglied, ruim 500 verzen lang en ook in 5 (!) stanza's / strofen **(1)** ingedeeld. Ik citeer er zomaar een paar verzen uit, vertaling van S.N. Kramer in ANET **(2)**.

*That the day ...
That the me of Sumer is overturned,
That a favorable reign be withheld,
That cities be destroyed, that houses be destroyed,
That stalls be destroyed, that sheepfold be wiped out,
That its oxen no longer stand in their stalls,
That the sheep no longer spread out in their sheepfold,
That its rivers flow with bitter water,
That it's cultivated field grow weeds, ...*

Indeling

Klaagliederen kent een indeling in 5 liederen:

1:1-22

2. 1-22

3. 1.66 NB: hier bestaat voor elke alfabetletter een tekstblokje van 3 verzen (3 x 22 dus).

4. 1-22

5. 1-22

De liederen 1-4 zijn alle acrostichisch, dat wil zeggen: de – in dit geval eerste – letters van de verzen of versregels geven samen een bepaalde voorstelling van zaken. Zoals 'het Wilhelmus' ('Willem van Nassov'). Zoals verder Ps. 25 en Ps. 119; en zoals in Klaagliederen het Alfabet. In de gebruikelijke volgorde volgt de pee op de 'ajin, maar in h. 2:16-17 en 3:46-51 komt de pee vóór de 'ajin. In hoofdstuk 1 en 4 vinden we de gebruikelijke voorstelling.

Het zal duidelijk zijn dat je als dichter een zekere talige behendigheid moet hebben om zo'n werk te volbrengen. Je bent gebonden aan rijm dwang vanwege het acrostichon, aan een bepaalde maat vanwege het klagend karakter (Qina) én je bent inhoudelijk gebonden aan de ellende die de verwoesting van de tempel en van Jeruzalem heeft gebracht. Dat is een heel lastige combi. Daarom lijkt een kleine dodenklacht, zoals die van David over Saul in 2 Sam. 1 een groter literair gehalte te hebben. Alleen h. 5 van Klaagliederen kent die rijm dwang niet, wèl het kennelijk verwachte aantal verzen (22). Dat is ook een reden waarom het zo lastig is overtuigend een *compositie* in de 5 liederen of in hun onderlinge relatie te vinden. Het is Renkema **(3)** niet gelukt. Bosman⁴ heeft in zijn recente dissertatie gekozen voor een syntactische benadering. De vraag is waar een literaire benadering en een grammaticale (syntactische) elkaar vooruit helpen. Uit het onderzoek van Bosman **(4)** blijkt dat er nog een lange weg te gaan is.

Theologie

Wie de hoofdstukken op rij leest, vindt niet snel een *plot*, een doorlopende (theologische) lijn. Wel lijkt h. 3 het centrale lied. Daaromheen lijken h.2 en 4 geschakeerd. In 4:22 vinden we dan een mooi slot:

*Uw ongerechtigheid, o dochter van Sion, heeft een einde, Hij zal u niet weer in ballingschap doen gaan.
Uw ongerechtigheid, o dochter van Edom, zal Hij bezoeken, uw zonden openbaar maken.*

Met hoofdstuk 3 als centrale literaire 'zuil' komen we wat verder. Het gaat in dit individuele klaaglied niet om de oplossing van het vraagstuk van het lijden. Er is geen sprake van een theodicee, er wordt op geen enkele manier geprobeerd het lijden en de Almachtige (die geacht wordt het lijden niet te willen) met elkaar te verzoenen. De positie is helder: er is sprake van schuld waardoor alles is gaan schuiven en op een hellend vlak is gekomen (een gedachte die we ook in Deuteronomium, Jozua, Rechters, Samuël en Koningen vinden). Maar – en dat is opvallend: dat kan niet een weg zijn naar een definitief einde tussen JHWH en zijn volk. Daarom kun je de inhoud ook moeilijk als een gebed om redding kwalificeren.

In hoofdstuk 2 is het al niet anders. Ook dat is geen gebed om redding. Het is veeleer een expositie van wat JHWH in zijn toorn heeft aangericht of van wat Hij heeft laten gebeuren. JHWH wordt er in die zin bij betrokken dat hem nadrukkelijk gevraagd wordt of dit inderdaad zijn bedoeling was.

Het gaat om de vraag *hoe* het leed en het lijden bij God kunnen worden gebracht. Er wordt geen theologisch recept geboden. Wat we lezen is reflectie op de eigen schuld. De Klaagliederen verankeren niet alleen de schuld maar ook de troost in het handelen van God. Het gaat om de rechtvaardiging van de klacht, niet de rechtvaardiging van God. Het theologisch inzicht in het wezen van de barmhartigheid God van heeft in de Klaagliederen niet het laatste woord. **(5)**

Hoe gaan we verder?

- Op de bijeenkomst in december houden we ons vooral bezig met de inhoud van de 5 liederen rondom het centrale thema in h. 3. Er spelen hier ook andere vragen: hoe verhoudt / verhouden zich de openhartige en getergde auteur(s) tot de timide bidders die we ook in TNK vinden?
- Klaagliederen heeft in de rooms-katholieke kerk, in de Latijnse liturgie de 5 Klaagliederen in de metten van de laatste dagen van de Goede Week. Liturgisch wordt dat toegelicht met: 'de ondergang van Jeruzalem als gevolg van de dood van Christus. De vraag is hoe je hier theologisch mee uit de voeten kunt.
- De verwoesting van Jeruzalem in 587v. Chr, in 70 en van 1948-1967 en daarbij vooral: de afwezigheid van de tempel vormen een politiek en emotioneel heet hangijzer in de hedendaagse verhoudingen in het Nabije Oosten. Daarin wordt ook Klaagliederen betrokken.
- Ik kon geen Nederlandstalige literatuur vinden die voldoende informatie verschaft als brede voorbereiding op het onderwerp, behalve dan de inleiding van de commentaar van J. Vlaardingerbroek op *Klaagliederen*, in de serie 'Een praktische bijbelverklaring', Tekst en Toelichting 1999.

Noten:

- 1 *Kirugu's* worden die strofen genoemd.
- 2 S.N. Kramer, 'Sumerian Lamentation over the Destruction of Sumer and Akkad' in: J. B. Pritchard ed., *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, 612.
- 3 J. Renkema, *Misschien is er hoop. De theologische vooronderstellingen van het boek Klaagliederen*, Franeker 1983.
- 4 H.J. Bosman, *Prosodic Influence on the Text Syntax of Lamentations*, Amsterdam 2019.
- 5 Chr. Frevel/I. Meyer, 'Die Klagelieder' in: E. Zengler e.a., *Einleitung in das Alte Testament*, 2016, Stuttgart, 583-591.

Tekst: Ron van den Hout, Job

Het boek Job plaatst ons voor een grote uitdaging. De tekst, taal, woordenschat en theologische inhoud zijn moeilijk en berucht. In hoeverre Job een historische persoon is weten we niet. Hij is in ieder geval een literair personage en als zodanig bekend uit oudere literatuur (bijv. Ez 14,12-23). Samen met een zekere Daniël en met Noach is hij een rechtvaardige die – als God het volk wil straffen voor zijn zonden – alleen zichzelf zal kunnen redden, omdat iedereen verantwoordelijk is voor zijn eigen gedrag en niet voor dat van anderen. Job geldt als een van de deugdzame voorbeelden uit de oertijd.

Het lijden en het waarom van het lijden is een algemeen menselijk probleem. Het boek Job is geen reflectie of bezinning op de Israëlitisch-Bijbelse traditie zoals sommige andere wijsheidsteksten (Jezus Sirach 44-50; Wijsheid van Salomo 10-19) maar het stelt een heel nieuw probleem centraal komend vanuit de menselijke ervaring in relatie tot de gangbare en traditionele retributietheologie (zoals bijv. verwoord in Deuteronomium 10-11; 28).

Job is een boek *sui generis*, een literair product en geen verslag van een historisch gevoerde discussie. “Het boek Job presenteert geen epiek [heldendicht], maar de held waarnaar het is genoemd, de man Job, is niet alleen maatschappelijk iemand van hoog aanzien, maar ook emotioneel en geestelijk een persoon van grote allure, en zijn strijd tegen het onrecht dat hem wordt aangedaan – in die termen denkt hij althans lange tijd – is waardig en immens” (FOKKELMAN, 11).

Dat het boek Job echt literatuur is blijkt mede uit de literaire procédés die worden gebruikt in de tekst. De auteur vertelt niet zelf wat Job aan rampen overkomt, maar laat het de anonieme ooggetuigen doen in het verhaal (1,13-19). Dit maakt de tekst veel spannender en levendiger. Wij lezen hoe Job de onheilstijdingen ontvangt en worden zo deelgenoot gemaakt. In de dialogen zullen we deelgenoot worden van de waarom-vragen die Job zich stelt en van zijn persoonlijke worsteling.

Het gaat bij Job om een legendarische figuur uit de oertijd die als exemplaar wordt genomen en aan wie een actuele discussie wordt verbonden. Het gaat om de vraag naar het waarom van het lijden waarop geen eenvoudig antwoord te geven is. Het gaat om het mysterie van het (onrechtvaardig) lijden. Het gaat misschien nog wel meer om de vraag die de gelovige zich kan stellen: *do humans serve God for themselves and their own profit?* De mens beseft dat geluk niet is af te dwingen met een volmaakte levenswandel, maar deze constatering is in de praktijk van alledag niet zomaar te accepteren.

De dialogen met de vier vrienden staan tegen de achtergrond van een raamvertelling in de eerste twee hoofdstukken 1 – 2 (de proloog) en in het laatste gedeelte, de epiloog (42,7-17). Opvallend aan het boek Job is de tegenstelling tussen het narratieve raamwerk en de poëtische dialogen (3,1-42,6).

De redevoeringen en gedachten van de vrienden moeten we niet meteen negatief beoordelen. Ze bevatten sowieso veel herkenbare redeneringen en gevoelens. Job lijdt weliswaar ten onrechte en daarom hebben we met hem te doen, maar de vrienden zeggen geen domme dingen. Het vergeldingsprincipe of het principe van do ut des kan nooit helemaal afwezig zijn in onze theologie, al kunnen we er zeker niet alles mee verklaren, en al plaatst het ons soms voor grote vragen.

Het boek Job gaat niet alleen om de vraag naar het waarom van het lijden. Het gaat ook om de zoektocht van de mens naar het ware aangezicht van God (RAVASI, 77). Is God betrouwbaar? Handelt Hij rechtvaardig? God staat op een of andere manier niet buiten het kwaad. Als het om kwaad en lijden gaat, kunnen we God niet erbuiten laten.

Dr. Harm van Grol, tot 2018 verbonden als oudtestamenticus aan de Tilburg School of Catholic Theology (TST)

Tekst: Harm van Grol, Kronieken: op ongenade of genade

Hoort Kronieken bij de Geschriften? Het boek herneemt het profetische boek Samuël-Koningen, maar is het daarmee profetisch? Het is eerder een reactie op de Profeten en als reflectie past het bij de Geschriften.

We lezen Kronieken als een verwerking van de profetische traditie na de ballingschap. Het boek neemt een andere positie in dan Ezra-Nehemia. Kronieken is het boek van de tempel en zijn liturgie, Ezra-Nehemia juist van de Tora en haar eerste synagogale lezers. In beide boeken is het de vraag hoe het zondige verleden van Israël het leven van het na-exilische Juda mag of moet bepalen. Samuël-Koningen benadrukken die zondigheid zonder enige clementie. Maar dat is vóór de ballingschap. Is er na verwoesting en ballingschap dan vergeving? Of blijft de schuld zich ophopen zonder uitzicht? Het laatste lijkt de positie van Ezra-Nehemia. Staat Kronieken juist voor genade?

Twee artikelen van Panc Beentjes bieden samen een goede inleiding in Kronieken:

- 'I en II Kronieken', in J. Fokkelman/W. Weren (red.), *De Bijbel literair: Opbouw en gedachtegang van de bijbelse geschriften en hun onderlinge relaties*, Meinema: Zoetermeer 2003, 435-446.
- 'Kronieken en Samuël-Koningen', in K. Spronk/A. van Wieringen (red.), *De Bijbel theologisch: Hoofdlijnen en thema's*, Meinema: Zoetermeer 2011, 64-73, daaruit een selectie beneden.

We zullen naast de tekst van Kronieken in ieder geval ook bespreken:

- Ezra-Nehemia, met name het gebed van Ezra in Ezra 9 en het gebed van de levieten in Nehemia 9.
- Psalm 130 – let daarin vooral op de verzen 3-4 en 8.

Vermoedelijk komen we te spreken over de psalm in 1 Kronieken 16. Die is een herlezing van Psalm 105,1-15 (vv. 8-22), Psalm 96 (vv. 23-33) en Psalm 106 (vv. 34-36). De soms subtiele verschillen tussen de brontekst en de lezing van Kronieken wijzen ons de weg naar de eigen theologie van Kronieken.

Een selectie uit Panc Beentjes, 'Kronieken en Samuël-Koningen':

(...)

Theologische zwaartepunten

Wanneer men het eigen theologische profiel van het boek Kronieken afzet tegen dat van de boeken Samuël en Koningen, zijn er twee termen – liever: werkwoorden – die een zeer belangrijke rol spelen.

De eerste is de stam *m-'l* ('ontrouw zijn'), die al in de genealogieën opduikt (1 Kron. 2:7; 5:25; 9:1) en een echt lievelingsmotief is van de Kronist, de schrijver van het boek Kronieken. We vinden het thema 'ontrouw zijn' liefst 17 keer in het boek Kronieken, tegen 47 maal in de rest van de Hebreeuwse Bijbel, wat er op wijst dat het een zeer centraal thema van Kronieken moet zijn.

Het is uiteraard veelbetekenend en niet zonder reden, dat precies de thematiek van 'ontrouw zijn' de climax vormt van het allereerste verhaal – de negatieve evaluatie van Sauls regering (1 Kron. 10:13-14). *Ma'al* zou men kunnen omschrijven als: 'het gebrek om God te geven wat hem toekomt', een daad die zowel de ondergang van de gemeenschap als die van de individuele zondaar kan veroorzaken.⁽¹⁾

Het werkwoord *darasj* ('zoeken') in combinatie met de onuitsprekelijke Godsnaam is een ander essentieel theologisch motief van het boek Kronieken. Ook deze term vormt – niet toevallig – onderdeel van de climax van het allereerste verhaal (1 Kron. 10:13-14). Deze specifieke formulering blijkt niet minder dan dertig keer als criterium te gelden waarmee de Kronist het godsdienstige gedrag van het volk of van individuele personen, vaak koningen, evalueert.

Als voorbeeld een passage uit een toespraak van David: 'En jij, Salomo, mijn zoon, wees ontvankelijk voor de God van je vader en dien hem met volle overgave. Want de Heer onderzoekt alle harten en kent alle verlangens en gedachten. Als je hem zoekt, zul je hem vinden; als je hem verlaat, zal hij je voor eeuwig verstoten' (1 Kron. 28:9; zie ook 2 Kron. 15:2).

Niet alleen de formulering 'de Heer zoeken' is een favoriete theologische term van de Kronist; ook de uitdrukking 'de Heer verlaten' is een lievelingsterm van deze auteur. Ze komt bijna uitsluitend voor in die gedeelten van het boek die *geen parallel* kennen met passages uit Samuël-Koningen en dus een eigen creatie van de Kronist zijn.⁽²⁾

Dergelijke sterk theologische uitspraken worden in de literatuur over de Kronieken vaak samengevat onder de kop 'vergeldingsleer': trouw wordt beloond met Gods zegen, ontrouw met zijn oordeel. Een dergelijk puur mechanistische opvatting met betrekking tot vergelding doet echter geen recht aan de auteur van Kronieken. Keer op keer maakt hij namelijk duidelijk dat berouw, terugkeer naar God, onheil kan afwenden of verzachten. De passage in 2 Kronieken 7:14-16, die de Kronist heeft *toegevoegd* aan het beroemde gebed van koning Salomo, is daar een van de mooiste voorbeelden van.

Door het feit dat de verhaalfiguren die in Kronieken toespraken houden, zowel koningen als profeten, bij voortduring beklemtonen dat het met volle aandacht een overgave 'zoeken van de HEER' zal resulteren in zegen voor Israël, het nalaten ervan daarentegen zal uitlopen op een

1 Om het belang van deze term goed te kunnen aanvoelen, verdient het aanbeveling om de volgende teksten er op na te slaan: 2 Kron. 12:2; 26:16,18; 28:19,22; 29:6,19; 30:7; 33:19; 36:14.

2 1 Kron. 28:9,20; 2 Kron. 7:19; 12:1,5; 13:10-11; 15:2; 21:20; 24:18-24; 28:6; 29:6; 32:21.

ramp, bouwt de Kronist gaandeweg op impliciete wijze bij zijn lezers/hoorders een attitude op om zelf ook de stap te zetten van voorbeeld naar praktijk, van illustratie uit het verleden naar toepassing in het heden: wanneer je zelf in zegen wilt leven, handel dan ook zo.

Profeten en goddelijke boodschappers in Kronieken

Het door de Kronist regelmatig ten tonele voeren van profeten en hun toespraken dient tegen deze achtergrond te worden gezien; nooit is de toekomst al bij voorbaat compleet dichtgespijkerd! Het is veelzeggend dat de auteur van Kronieken liefst achttien van dergelijke profetische toespraken in zijn geschrift heeft opgenomen, waarvan hij er niet minder dan veertien zelf heeft gecomponeerd en ze bovendien nog laat uitspreken door onbekende profeten. Ten minste tien keer treffen we in Kronieken profetische toespraken aan die de auteur in de mond van personen legt die verder nergens in de Bijbel als profeet, ziener of man Gods optreden. Deze personen worden uitdrukkelijk geïntroduceerd met behulp van speciale inleidingsformules ('Toen nam een geest bezit van...'; '... werd gegrepen voor [sic! HvG] een geest van God'), die hun goddelijke inspiratie benadrukken. Juist in deze profetische toespraken vinden we de fundamentele theologische boodschap van de Kronist.

Men dient daarbij onderscheid te maken tussen toespraken van sprekers met profetische titels ('profeet', 'ziener', 'man Gods') en toespraken van sprekers bij wie geen profetische titel wordt gemeld, maar wier optreden wordt ingeleid met formuleringen als: 'De geest van God kwam over / was op...'; 'de geest omgaf...'. Sprekers mét profetische titels richten zich gewoonlijk alleen tot de koning, terwijl de 'geïnspireerde boodschappers' zich over het algemeen tot het volk richten.⁽³⁾

Personen met profetische titels geven meestal uitleg over voorbije of komende *gebeurtenissen*, waarbij zij functioneren als '*interpreters of events*'. In de toespraken van de 'geïnspireerde boodschappers' ligt de nadruk op een ander aspect, namelijk de interpretatie van gezaghebbende *teksten* die het woord van God nieuw leven inblazen, ten behoeve van de joodse gemeenschap in de tijd na de Babylonische ballingschap. Het kan daarom nauwelijks toeval zijn dat uitgerekend in het laatste hoofdstuk van het boek Kronieken een duidelijk onderscheid wordt gemaakt tussen 'boodschappers' en 'profeten' (2 Kron. 36:16).

De meerderheid van de profeten en geïnspireerde boodschappers die we in Kronieken tegenkomen is een uitvinding van de Kronist – ze komen elders in de Bijbel niet voor – en deze figuren moeten daarom eerder gekenschetst worden als 'literaire personages' dan als historische personen. Dientengevolge zijn de toespraken die deze personen houden, de meest geëigende plek om de eigen theologische overtuigingen en accenten van de Kronist op het spoor te komen.

(...)

3 Er zijn vijf van dergelijke 'geïnspireerde boodschappers': Amasai (1 Kron. 12:19), Azarja (2 Kron. 15:1), Jachaziël (20:14), Zacharia (24:20) en Neko 35:21.

Alles wordt ondergeschikt gemaakt aan de Tempel

De passages over de uittocht die de Kronist overneemt uit zijn brontekst (zie boven),⁽⁴⁾ hebben zonder uitzondering op een of andere manier betrekking op de *tempel*. Voor de hierboven genoemde passages die de Kronist weglaat uit zijn brontekst, kun je steeds een goede reden aangeven waarom hij de uittocht daar niet vermeldt. Zo verlegt hij in 2 Kronieken 3:1-2 de nadruk van het *chronologische* uit 1 Koningen 6:1 ('in het vierhonderdentachtigste jaar na de uittocht van de Israëlieten uit Egypte') naar het *geografische* en *cultische* niveau ('de berg Moria' en 'de dorsvloer van Ornan'), waarmee de voorafbeelding van de nieuwe Tempel wordt gepresenteerd. Op die plekken is immers de tempel van Salomo komen te staan!

Daarnaast zijn er verschillende verwijzingen naar de uittocht en woestijnperiode die de Kronist zelf in het leven heeft geroepen: 'De tabernakel van de Heer die Mozes in de woestijn had gemaakt, en het brandofferaltaar bevonden zich in die tijd op de offerhoogte van Gibeon' (1 Kron. 21:29); 'Samen met hen ging hij [Salomo] naar de offerhoogte van Gibeon. Daar stond de ontmoetingstent van God, die Mozes, de dienaar van de Heer, in de woestijn had gemaakt' (2 Kron. 1:3); 'In Juda en Jeruzalem werden de mensen opgeroepen om de bijdrage voor de Heer te komen brengen die Mozes, de dienaar van God, in de woestijn voor Israël had vastgesteld' (2 Kron. 24:9). Het zal niet verbazen dat deze verwijzingen naar cultische instellingen verbonden met de woestijnperiode, door de Kronist worden gebruikt als voorafschaduwingen van de latere tempel en de daarmee verbonden instellingen.

De Kronist is dus voortdurend bezig om op een zeer selectieve wijze bestaande, eerbiedwaardige bijbelse tradities voor eigen doeleinden te gebruiken. Dat geldt ook voor de manier waarop hij over de *verovering van het land* spreekt. Zowel in passages die hij aan zijn brontekst ontleent, als in teksten die hij zelf creëert, snijdt hij dit thema op een stereotype wijze aan. Het zal geen verbazing wekken dat de context waarin dit thema aan de orde wordt gesteld, bijna altijd ook weer een *cultische* bedoeling heeft: het volk dat de Heer ontrouw is, vreemde goden aanbidt of verfoeilijke praktijken voltrekt.

Eerst noem ik twee voorbeelden, die er geen enkele twijfel over laten bestaan, dat de Kronist elementen die betrekking hebben op de verovering van het land, heeft overgenomen uit zijn brontekst: 'Ook ontstak hij [Achaz] offers in het Hinnomdal en verbrandde hij zijn zonen als offer volgens het gruwelijke gebruik van de volken die de Heer voor de Israëlieten had verdreven' (2 Kron. 28:3 // 2 Kon. 16:3; zie ook 2 Kron. 33: 2 // 2 Kon. 21:2). 'Maar Manasse verleidde Juda en de inwoners van Jeruzalem om nog meer kwaad te doen dan de volken die de Heer voor hen had uitgeroeid' (2 Kron. 33:9 // 2 Kon. 21:9).

Maar ook in passages die een eigen schepping van de Kronist zijn, vinden we verwijzingen naar de verovering van het land. 'Na verloop van tijd werden Ruben, Gad en Oost-Manasse de God van hun voorouders ontrouw (*ma'al*) en begonnen ze zich af te geven (letterlijk: 'hoereren') met de goden van de volken die God voor hen uit het land had verdreven' (1 Kron. 5:25). Duidelijke verwijzingen naar de landname vinden we ook in 2 Kronieken 20:7,10-11.

⁴ Weggelaten passages [die verwijzen naar de uittocht, HvG]: 2 Kron. 3:1-2 // 1 Kon. 6:1; 2 Kron. 6:11 // 1 Kon. 8:21; 2 Kron. 6:39-40 // 1 Kon. 8:50-53.
Overgenomen passages: 1 Kron. 17:2.5 // 2 Sam. 7:2-3.6; 2 Kron. 5:10 // 1 Kon. 8:9; 2 Kron. 6:5 // 1 Kon. 8:16; 2 Kron. 7:22 // 1 Kon. 9:9.

Het is dus ronduit een misverstand om te denken dat de Kronist in zijn geschrift bepaalde tradities die constitutief zijn voor Israëls geschiedenis, zou ontkennen of verwaarlozen. Aan de andere kant is er ook geen enkele twijfel mogelijk dat de auteur van Kronieken de geschiedenis *op zijn heel eigen manier* weergeeft om aldus een heel bepaalde – theologische – interpretatie van de gebeurtenissen te bewerkstelligen.

De functie van David en Salomo

Wanneer men het boek Kronieken leest, ontstaat heel sterk de indruk alsof er geen post-exilische geschiedenis heeft bestaan. Het boek eindigt immers met de oproep van de Perzische koning Cyrus aan de joodse ballingen om naar Jeruzalem terug te keren en daar de tempel weer op te bouwen. Wanneer men echter het boek Kronieken herleest, herleest en nogmaals herleest, komt men tot de slotsom dat de geschiedenis van na de Babylonische ballingschap op een subtiële manier is verweven met de glorierijke presentatie van de geschiedenis van vóór de ballingschap. Daarom is een nauwgezette en voortdurende herlezing van het boek Kronieken vereist.

Voor de gemeenschap van Juda en Jeruzalem, die na de Babylonische ballingschap niet meer wordt bestuurd door een eigen koningshuis, maar slechts een onbeduidende provincie vormt in onderdanigheid aan grote wereldmachten (Perzië, Griekenland), is het zoeken naar eigen identiteit en geloof in de toekomst van fundamenteel en vitaal belang. Het boek Kronieken, dat vrijwel zeker uit de vierde eeuw voor het begin van onze jaartelling dateert, is dan ook heel goed te lezen als een soort blauwdruk van hoe het ideale Israël er zou moeten uitzien.

Het is absoluut geen toeval, dat de schrijver van Kronieken voor David en Salomo samen bijna de helft van de totaal beschikbare ruimte opeist. Het verhaal over hun wederwaardigheden beslaat liefst dertig van de in totaal vijfenzestig hoofdstukken. Daardoor zou men kunnen denken dat David en Salomo de personen zijn om wie het hele boek Kronieken draait.

Wanneer men zich echter wat meer in het geschrift Kronieken verdiept, wordt langzaamaan duidelijk dat het de auteur van dit boek niet om deze twee personen als zodanig gaat, zoals in 2 Samuël en Koningen, maar om een aantal fundamentele onderwerpen die hij ofwel in David en Salomo belichaamd vindt, ofwel eigenhandig bij hen heeft ondergebracht.

Daarbij gaat het steeds om een begrippenpaar dat men bij het lezen van Kronieken voortdurend in de gaten moet houden. Het eerste koppel betreft ‘volk en dynastie’, het andere onafscheidelijke paar is ‘tempel en eredienst’. Beide paren zijn in hoge mate historisch bepaald, maar hebben in Kronieken op een heel eigen literair-theologische wijze vorm gekregen. Het is zelfs zo sterk, dat binnen het theologische concept van de Kronist de dynastie van David alleen van belang is zolang en voor zover zij de condities schept en waarborgt voor tempel en eredienst. Anders gezegd: het huis van David is er om cultus en tempel te garanderen en in stand te houden.

In het tweede grote deel van het boek (1 Kron. 10-2 Kron. 9) besteedt de schrijver op een heel bijzondere manier aandacht aan de periode van het ongedeelde koninkrijk onder David en Salomo. Brandpunt van deze sectie in Kronieken vormen de activiteiten die David ontplooit met betrekking tot de centralisatie van de cultus in Jeruzalem en de verwezenlijking daarvan door zijn zoon Salomo. Deze verhaallijn is gekoppeld aan het thema van hun beider *uitverkiezing door de Heer* (1 Kron. 28:4-10; 2 Kron. 6:5-6).

Tegen deze achtergrond is goed te begrijpen, dat in het vervolg van het boek Kronieken bepaalde onderwerpen méér aandacht zullen krijgen dan andere. Zo beschrijft de Kronist met betrekking tot David niet zozeer zijn regeringsdaden – zoals dat in 2 Samuël en het begin van

1 Koningen wel het geval was – maar gaat hij zeer uitvoerig in op alles wat David tot stand heeft gebracht voor de organisatie van de tempel en de eredienst.

Maar met het beklemtonen van Davids tomeloze energie voor tempel en cultus, is de Kronist er nog niet. Hij heeft nog een andere gewichtige ingreep in petto. De David die in de oude bronnen (2 Sam. en 1 Kon.) een echt mens van vlees en bloed is met alle gebreken van dien, wordt door de Kronist getransformeerd tot een vroom mens van ongekend kaliber, een ideale geloofsheld.

Wie David als een ware geloofsheld wil portretteren, zal er dus alles aan doen om de negatieve kanten van deze koning zoveel mogelijk te verwijderen. Zo wordt met geen woord gerept over Davids intriges om koste wat het kost Batseba tot vrouw te nemen (2 Sam. 11-12). De Kronist wil koning David portretteren als een vrome held, niet als een moordenaar en echtbreker. Hij slaat die hoofdstukken dan ook in hun geheel over!

Ook het beeld dat de Kronist van Salomo wil vereeuwigen, mag vanzelfsprekend niet ontsierd worden door allerhande zaken die negatief uitgelegd zouden kunnen worden en het zo zorgvuldig opgebouwde imago onderuit zouden kunnen halen.

Daarom wordt in het boek Kronieken natuurlijk geen melding gemaakt van Salomo's huwelijken met buitenlandse vrouwen, zoals dat in 1 Koningen 3:1 en 11:1-4 wél gebeurt. Zelfs het beroemde Salomonsoordeel (1 Kon. 3:16-28) is in Kronieken nergens meer te vinden. Je voert je held toch niet ten tonele in gezelschap van twee publieke vrouwen! Ook zul je Salomo nergens in het boek Kronieken oorlogen zien voeren, een activiteit waarover wel in 1 Koningen 11:14-25 uitvoerig wordt bericht.

En om de held Salomo te vrijwaren van elke mogelijke zweem van afgoderij, die mogelijk uit 1 Koningen 3:2-3 zou kunnen oplichten, formuleert de Kronist in 2 Kronieken 1:5 voor alle zekerheid ook nog maar eens duidelijk het doel van de processie naar Gibeon: 'Salomo en de gemeenschap kwamen Hem raadplegen (letterlijk: 'zoeken')'. Dit is absoluut geen toevallige opmerking, maar het in stelling brengen van het cruciale thema op een cruciaal moment, namelijk het thema dat in 1 Kronieken 10:13-14 via Saul is geïntroduceerd. Ook zal het aandachtige lezers niet zijn ontgaan, dat het Gibeon-verhaal in de versie van Kronieken niet meer is ingekaderd binnen de setting van een droom. De koning mocht er eens door in diskrediet raken!

Dr. Sam Janse, emeritus predikant en oud-docent Protestantse Theologische Universiteit (PThU)

Tekst: Sam Janse, Inleiding op de deuterocanonieke boeken, Zoetermeer, 2009, p. 254-257

Naastenliefde

In vroeger tijden zijn vanuit een niet onbedenkelijke ideologie christendom en jodendom vaak tegenover elkaar gezet. Het christendom zou, getuige het Nieuwe Testament, pas de ware naastenliefde prediken. De eigenheid van Jezus werd dan ook met name op dit punt gevonden dat eerst Hij de liefde tot de vijand zou hebben gepredikt en gepraktiseerd. De werkelijkheid is veel genuanceerder. De oproep om je naaste en ook je vijand lief te hebben, is geheel ingebed in de ethiek van het jodendom van Jezus' tijd. De uitspraak dat we geen kwaad met kwaad moeten vergelden, klinkt ons typisch nieuwtestamenrisch in de oren, 'rein Jesuanisch' zoals de Duitsers zeggen, maar in werkelijkheid is ze meermalen te vinden in de Joodse roman *Jozef en Asenet* die ongeveer uit dezelfde tijd als het Nieuwe Testament stamt **(28)**. Het is onwaarschijnlijk dat de schrijver ervan zijn ethiek uit het Nieuwe Testament heeft overgenomen. Het ligt meer voor de hand om voor beide boeken eenzelfde bedding aan te nemen. Wel kunnen we bij Jezus van een zekere toespitsing en radicalisering spreken die we in die mate moeilijk in het jodendom van zijn tijd kunnen aanwijzen. Maar dan nog is er in de verhouding tussen beide meer sprake van een intensivering dan van een tegenstelling.

Allereerst vinden we in Sirach de oproep tot vrijgevigheid. Geheel in de lijn van het Oude Testament wordt gevraagd om de arme niet over het hoofd te zien: '... laat hunkerende ogen niet wachten' (4:1 wv), want God hoort de vloek van de afgewezen bedelaar (4:5-6). Als je schatten wilt verzamelen in je schatkamer, stapel daar dan aalmoezen op (29:12). Paradoxaal gezegd natuurlijk, want door het geven van aalmoezen wordt je schatkamer leger. Maar van de aalmoezen geldt: 'Ze zullen je uit alle ellende redden' (29:12 NBV). Jezus zal het iets anders zeggen als Hij spreekt over een schat in de hemel, maar Hij is wellicht met deze tekst bekend geweest. Daarbij blijft de Joodse ethiek ook altijd realistisch: 'Help je naaste naar vermogen, maar pas op: stort je niet in het ongeluk' (29:20 NBV). We citeerden al de spreuk van 14:5 **(29)** met de moraal dat wie niet goed voor zichzelf is, onmogelijk goed voor een ander kan zijn.

Bekend in de oren klinken ons ook de woorden van 10:6 BDV,

*Bij welk onrecht ook: blijf niet wrokkend tegen je naaste,
en onderneem niets met eigenmachtige daden.*

Ook hier geldt dat we te maken hebben met de hoofdlijn van de Joodse ethiek, waarin ook Jezus en Paulus staan. Trouwens, het zal niet moeilijk zijn om ook in het Oude Testament dergelijke oproepen te vinden.

In 18:13 zegt Jezus Sirach dat Gods barmhartigheid uitgaat naar alles wat leeft. Ook iets dergelijks kunnen we bij Jezus terugvinden: 'Weest barmhartig, gelijk uw Vader barmhartig is' (Luc. 6:36 (NBG)). Toch brengt Jezus Sirach hier één beperking aan:

- 4 Geef aan de vrome en help de zondaar niet.
- 5 Doe een nederige wel en geef niet aan een goddeloze.
Onthoud hem zijn broden en geef ze hem niet opdat hij daarmee geen macht over je krijgt.
Dubbel kwaad immers zul je ondervinden in alle goede dingen die je voor hem doet.
- 6 Want ook de Allerhoogste haat zondaars en zal aan de goddelozen straf geven.
Hij bewaart hen voor de dag van hun bestraffing. (30)
Geef aan de goede en help de zondaar niet (12:4-7 EV).

Het doet denken aan de raad van Tobit aan zijn zoon om wel voor rechtvaardigen, maar niet voor zondaars na hun dood een begrafenismaal te houden (Tob. 4:17).

Zo zullen we het niet in het Nieuwe Testament vinden. De schrijver van het al genoemde *Jozef en Asenet* zou dit advies ook niet geven. Binnen het jodendom in de eeuwen rond het begin van de jaartelling (ik reken daar nu ook de beweging van Jezus bij) worden blijkbaar verschillende gradaties van royaliteit tegenover de goddeloze en de vijand verdedigd. Het Nieuwe Testament behoort met andere Joodse geschriften tot die pool die zegt dat je ook deze mensen moet liefhebben, dat is, goed behandelen. Jezus Sirach is daar wat zuiniger mee.

Vergeving

Om duidelijk te maken hoe 'nieuwtestamentisch' de ethiek van Jezus Sirach is, geef ik een lang citaat:

- 30 Wrok en toorn, ook dat zijn gruwelen;
een zondig man zal door hen beheerst worden.
- 1 Wie zich wreekt zal van de Heer wraak ondervinden:
zijn zonden zal hij bewaren en bewaren.
- 2 Vergeef je naaste een ongerechtigheid,
en dan zullen, als jij bidt, jouw zonden losgelaten worden. **(31)**
- 3 Kan een mens regen een mens toorn bewaren
en bij de Heer genezing zoeken?
- 4 Kan iemand die voor een mens, aan hem gelijk, geen ontferming heeft, wel voor zijn eigen zonden bidden?
- 5 Zal iemand, zelf vlees-en-bloed, wrok bewaren:
wie zal zijn zonden verzoenen?
- 6 Denk aan later en houd met vijandschap op,-
aan bederf en dood en blijf bij de geboden.-
- 7 Gedenk de geboden en koester geen wrok regen je naaste,-
het verbond van de Allerhoogste (32) en zie voorbij aan gebrek aan kennis (27 :30-28:7 BDV).

Ik heb me hierboven natuurlijk niet correct uitgedrukt. Te zeggen dat de ethiek van Sirach nieuwtestamentisch is, is een anachronisme: het gebruik van een term die pas in later tijden thuishoort. Wat we wel kunnen zeggen, is dat Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in dezelfde Joodse traditie leven, waarin naastenliefde en vergevingsgezindheid centraal staan. Ik kom in de paragraaf ‘Tussen Oud en Nieuw’ er nog op terug, maar wijs hier toch alvast op een gedachte die in het Nieuwe Testament zal terugkeren: hoe kun je God om hulp vragen als je niet zelf bereid bent je naaste te vergeven (28:3)? Hebben Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament dit boek gekend? ‘Waarschijnlijk wel, het was in Qumran ook bekend, maar ook al zou dat niet het geval zijn, dan is het zo dat Sirach en het Nieuwe Testament in dezelfde bedding van een milde, humane ethiek stromen.

Noten:

28 *Discoveries in the Judaean Desert 4* (Oxford, 1965) 79-85, uitgegeven, vertaald en ingeleid door J.A. Sanders. De tekst in kwestie is te vinden in de Rol van de Psalmen, in codetaal 11QPs(3) en wel in kol. XXI, XXII

29 p. 235.

30 Deze woorden cursief om aan te geven dat dit een teksttoevoeging is.

31 Dat wil zeggen: vergeven worden.

32 Dat wil zeggen: gedenk aan het verbond van de Allerhoogste.

23 maart 2020 **'Rembrandt en het Jodendom'**
(gezamenlijke slotavond cursus A en B)

Marie Christine Walraven, kunsthistorica

(Geen tekst leeswijzer, zie annotatie in Programmaboekje)

fries leerhuis
Olterterperkring

redactie-adres: Braambos 3 | 9203 NA Drachten | 0512 - 519323