

KLAAGLIEDEREN: DE KLACHT OVER DE OUDTESTAMENTISCHE SHO'A

Naar aanleiding van de dissertatie van J. Renkema, 'Misschien is er hoop...', de theologische vooronderstellingen van het boek Klaagliederen. Franeker, 1983

1. Renkema heeft een boek geschreven over de theologische vooronderstellingen van het bijbelboek Klaagliederen. Hij is daarvoor vooral in discussie getreden met de theologen N. K. Gottwald, (Studies in the book of Lamentations, London 1954) en B. Albrektson, (Studies in the text and theology of the book of Lamentations, Lund 1963). Deze geleerden hadden zich tot dusver het uitvoerigst met de theologie van dit bijbelboek beziggehouden. Renkema treedt met hen in een uitvoerige discussie. De oogst is echter niet bijzonder groot geworden (zie diss. p. 321). M. i. viel ook niet anders te verwachten. Voor theologie, in de zin van een bruikbaar gedachtengoed om met het gebeuren van Jeruzalems verwoesting om te gaan, moet je niet in het boek Klaagliederen zijn. Het is zonder meer al de vraag of je het boodschappelijke aspekt van de bijbel wel goed met het woord theologie kunt aanduiden. Theologie behoort daarvoor te zeer tot het gebied van de reflexie, terwijl de Schrift meer direkt boodschappend is. Maar in een boek als Klaagliedern is de theologische bezinning dubbel ver te zoeken, omdat dit geschrift tamelijk spontaan en vanaf een korte afstand in tijd (zie diss. p. 59, 80) en plaats (zie diss. p. 89) op de gebeurtenissen van de inname en verwoesting van Jeruzalem reageert. Terecht schrijft Renkema ergens: '(Toch) lijkt het waarschijnlijk dat de theologische reflectie op de gebeurtenissen van 587/6 enige tijd in beslag heeft genomen' (diss. p. 58, N. 45). Precies, voor theologie is afstand vereist. Klaagliederen echter is een primaire reactie van overstelpend verdriet.

Tegenwoordig wordt in het pastoraat beklemtoond dat verdriet er recht op heeft geuit en rustig aangehoord te worden. De troost mag niet te snel inzetten. Ze komt dan te vroeg en schiet over haar doel heen. Ik denk dat men zich voor dit inzicht op Klaagliederen beroepen kan. Daarvoor wijs ik op het in hoofdstuk I verschillende malen herhaalde 'en menachem, 'er is geen trooster' (vss 2, 9, 16 en 21), dat wel als een radikaliserend verstaan moet worden van de elders voorkomende uitdrukking 'mijn ziel weigert zich te laten vertroosten' (Psalm LXXVII, 3, zie ook Jeremia XXXI, 15). Het verdriet is voor elke troost te groot, althans voorlopig. Maar van een theologische verklaring omtrent ingetreden leed geldt nog a fortiori dat ze te vroeg kan komen. Zou daardoor het leed zelf niet helemaal onder de voet gelopen worden? Om deze redenen lijkt mij Klaagliederen eigenlijk niet de aangewezen vindplaats voor theologische inzichten die in staat stellen het gebeuren te duiden. Boven Psalm CII, die zeer wel met Klaagliederen vergeleken kan worden, staat als opschrift: 'Een gebed van een ellendige wanneer hij bezwijkt en voor de HERE zijn klacht uitstort'. Dit lijkt mij ook voor Klaagliederen een goede typering. Wanneer Job op vergelijkbare wijze zijn hart uitstort en zijn vrienden daarop reageren met getheologiseer, antwoordt Job: 'O, dat mijn verdriet toch goed gewogen werd, en men

mijn leed in een weegschaal daarnaast legde!' Inderdaad wil verdriet gewogen worden, nog eerder dan overwogen, en daarvoor is het noodzakelijk dat het zich ten einde toe uitspreekt.

De verwoesting van Jeruzalem is het dieptepunt van de geschiedenis van het oude verbond, een weergalozе gebeurtenis. Eeuwen lang, eigenlijk al vanaf de woestijntijd (zie Psalm CVI, 26/7), was met de katastrofe van de wegvoering gedreigd en nu was de ramp dan geschied. Aan dat feit doet Klaagliederen met z'n lange litanieën recht, het staat er met alle aandacht bij stil, het wil dit moment markeren. Steeds wordt datzelfde leed met weer nieuwe formuleringen onder woorden gebracht, met een brandglas schroeit het boek de rampen Israel in de ziel, men kan er duidelijk niet over uit dat dit Jeruzalem overkomen is. Natuurlijk gebeurt dat vanuit theologische vooronderstellingen en in zoverre is de ondertitel van het proefschrift goed gekozen. Maar dat woord 'vooronderstellingen' wordt in de studie toch niet waargemaakt. Het gaat wel degelijk over de theologie zelf van het bijbelboek. Gereduceerd weliswaar tot een noodkreet de profundis, 'maar (zegt de auteur) deze minimum-theologie is wel zeer wezenlijke theologie...' (p. 322). Met het zoeken daarnaar nu en het evalueren daarvan wordt het bijbelboek Klaagliederen gemakkelijk overvraagd, is mijn indruk. De 'Sitz im Leben' ervan is een andere dan de theologische reflexie. Eerste doel van het boek is niet opinie te vormen maar deernis te wekken, bij God en bij de mensen. Mijn bezwaar bij dit punt is dus dat Renkema (en zijn gesprekspartners) Klaagliederen te inhoudelijk en te weinig formeel of literatuur-bewust benadert, dat hij (zij) de vorm waarin het boek zich aandient te weinig serieus neemt en er daardoor een oneigenlijk gebruik van maakt. Het Oude Testament kenmerkt zich, in onderscheiding met het Nieuwe, door een grote variëteit van vormen en deze vormenrijkdom is functioneel voor de boodschap ervan. De klacht die zich zelfs een eigen literaire vorm geschapen heeft - die van de qina, met eigen metrum - moet dus primair als klacht verstaan en behandeld worden. Het klagen zelf is functioneel en theologisch relevant. Het zet een dikke streep onder de verwoesting.

Om dit nog even met een kontra-redenering te versterken: Psalm LXXIV die eveneens naar aanleiding van de verwoesting van stad en tempel is vervaardigd en die door Renkema in een iets latere tijd dan Klaagliederen gedateerd wordt (diss. p. 248), is veel 'theologischer' van aard. Dat kan al meteen duidelijk worden aan het woord waarmee hij begint: lama, 'waarom?', welke vraag nog herhaald wordt in vs 11. Opmerkelijkwijze ontbreekt deze waarom-vraag, in de klaagpsalmen zo gewoon, in bijna heel het boek Klaagliederen (uitzondering: V, 20). In plaats daarvan kom je het woord 'ekha , 'hoe' tegen (I, 1; II, 1; IV, 1, 2) dat de hoegrootheid van het leed opmeet. Psalm LXXIV stelt vragen en behandelt een probleem dat met de verwoesting van met name de tempel is opgekomen: waarom is dit gebeurd? Als God niet met Sion ten onder gaat - en dat gaat Hij niet! - wat is dan het vervolg? Het kan hier toch niet eindigen? En Psalm LXXXIX ziet dezelfde vragen in verband met het Davidische koningschap onder ogen, overigens niet met de waarom-vraag maar met de vergelijkbare uitdrukking 'ad ma, 'tot hoelang?' welke vraag in Psalm LXXIV ook voorkomt ('ad matai, vs 10) maar in Klaagliederen opnieuw geheel ontbreekt (zie ook diss. p. 59). Zinnen met lama en ad

ma(tai) horen thuis op de tweede lijn van de leedverwerking. Genoemde psalmen zijn dan ook meer theologisch en behandelen vragen die meer achteraf naar aanleiding van de verdrietige gebeurtenissen zijn opgekomen. Dat doet Klaagliederen kennelijk niet of veel minder. De meeste bezinning op het gebeuren en het zoeken van een begaanbare weg naar voren kom je nog in hoofdstuk III tegen, je zou dat het meest theologische hoofdstuk kunnen noemen. Duidelijk wordt daarin een weg naar voren, een geestelijke uitweg gewezen (de verzen 39 en volgende).

2. Het theologische van Klaagliederen ziet Renkema niet zozeer hierin gelegen dat door de dichters nieuwe inzichten zijn gewonnen maar dat de oude dogma's in een klap aan stukken werden geslagen. Men voelde zich gruwelijk misleid (p. 317). Klaagliederen legt dus getuigenis af van de crisis van de theologie uit vroeger tijd. Met dit laatste kunnen we het goed eens zijn. Laten we zien hoe Renkema dit verder uitwerkt. 'De dichters worden heen en weer geslingerd tussen hoop en geen hoop. Ze vinden tenslotte daartussen een laatste onzeker houvast aan de richel van het 'misschien'. Immers de mogelijkheid dat JHWH hen toch nog voorgoed zal laten vallen durven zij niet uit te sluiten' (p. 321). '...heel hun vroegere theologie hebben de tempelzangers hier gereduceerd tot een noodkreet de profundis, omdat er misschien nog gehoopt kan worden op Gods goedheid' (p. 322). Vraagt men nu naar de konkretisering van die onhoudbare dogma's dan lezen we : 'Niet alleen bleek bij Jeruzalems ondergang de Sionstheologie van de dichters een holle frase, maar ook in de ellendige periode daarna was er de voortdurende spanning tussen hun Psalmentheologie en de bittere werkelijkheid. Van ongeveer alles wat de dichters in hun liederen van JHWH hadden beleden blijkt vooralsnog niets. Van JHWH's hulp voor armen en verdrukten, van zijn verhoring van het gebed, van zijn troost merken de dichters en hun volksgenoten nu niets' (p. 321). Dat is al met al heel wat. Toch blijft het beeld hier onscherp, want op de volgende pagina lezen we dat diezelfde dichters van Klaagliederen 'belijden dat JHWH bij machte is hen te verhoren, hen te redden, hun ballingschap te doen ophouden, hen te herstellen'. Dus is het op die punten eigenlijk niet het dogma dat in de crisis komt maar het geloof erin en het vertrouwen erop. Het enige dogma dat echt in de crisis komt is de Sionstheologie, het geloof in de onaantastbaarheid van Sion. Maar daarvan zegt Renkema dat het eigenlijk van de oude Kananiëten overgenomen was en dus een van oorsprong heidense gedachte is geweest (p. 311/2). Hij kritiseert haar ook in die zin dat ze het konditionele aspekt van het verbond in gevaar bracht. 'Theologisch gezien werd de voorwaardelijkheid van de verkiezing van het volk in het Sinai-verbond ontkracht door het onvoorwaardelijk opgevatte dogma van de verkiezing van een plaats, Sion, en een man, de Davidische koning, en JHWH's bescherming van beide' (p. 315). Maar zou je als dit waar is dan niet moeten spreken van een vals Sionsdogma en zou je in een kanoniek boek als Klaagliedern toch is dan niet eerder vreugde dan droefheid mogen verwachten over het feit dat dit dogma onder het geweld van de realiteit was bezweken? Wat kon er nu beter in de crisis worden gebracht dan juist dat wangelooft?

Hier wreekt zich echter de gedachte van de kanonieke pluraliteit

waarmee men tegenwoordig vaak werkt. De bijbel herbergt volgens deze gedachte een veelheid van theologieën die onderling niet verenigbaar behoeven te zijn en elkaar rustig kunnen tegenspreken. Ook Renkema werkt volop met deze gedachte. Zo is er volgens hem een deuteronomische theologie, gekenmerkt door het ongehoorzaamheid-vloek-schema, die door Klaagliederen niet is gevolgd (p. 320). Vervolgens is er de profetische theologie van onheils- en heilsprediking die door Klaagliederen slechts ten dele is overgenomen (p. 318/9). En tenslotte vindt men in het Oude Testament ook nog de psalmentheologie met haar Sionsgeloof waar Klaagliederen nog het dichtst bij staat (hfst. 5, p. 217 e. v.). En met name tussen de profetische onheilsverkondiging en het Sionsvertrouwen van de Psalmen gaapt een diepe kloof die Renkema rustig laat bestaan (al heeft hijzelf een voorkeur voor de eerste die hij meer legitiem vindt). Maar wordt de bijbel zo niet een boek dat tegen zichzelf verdeeld is? Het is best wanneer men verschillende gedachtenlijnen in de Schrift genuanceerd wil natekenen maar dat vindt toch zijn begrenzing in het geloof dat in principe een Geest in alle geschriften van de bijbel aan het woord is. Het geloof dus dat de Schrift boodschappelijk een eenheid is. En dat is maar niet een blind geloof dat zich met een koppig 'nochtans' tegenover alle feitelijkheden handhaaft. Het is juist de dankbare taak van de bijbelse theologie om die eenheid van boodschap zonder uitlegkundige kapriolen overtuigend te laten zien. Maar dat zal van een leerling van dr C. J. den Heyer wel teveel gevraagd zijn, want het is met name Den Heyer die aan de Kamper universiteit deze pluraliteit onomwonden leert, getuige zijn boeken over 'De Messiaanse Weg'.

Terugkerend naar het onderwerp moeten we konkluderen dat indien Klaagliedern inderdaad zulke hete tranen zou schreien over het onhoudbaar worden en verdwijnen van een vals dogma, te weten de Sionstheologie, het boek niet in de kanon van de Schrift zou thuishoren.

Wat overigens de voorstelling van een voorwaardelijke en een onvoorwaardelijke verkiezing betreft, waarbij de laatste de eerste zou aantasten, - bij verschillende andere gelegenheden heb ik uiteengezet dat Israëls voorwaardelijke verkiezing juist een bestaansgrond onder de voeten geschoven kreeg in de verkiezing van David en Sion die voorzover ze naar de Christusverkiezing vooruitwees, onvoorwaardelijk was. De David-en-Sion-verkiezing tastte de volksverkiezing dan ook niet aan (zoals Renkema stelt) maar onderbouwde die juist.

3. Is het trouwens wel waar dat de kern van het verdriet van Klaagliederen te zoeken is in het debacle van een valse-gerustheids-theologie rondom Sion en het Davidische koningschap? En is het vervolgens wel waar dat het Psalmboek de vindplaats van deze theologie is, zoals door Renkema in zijn boek gesuggereerd wordt (zie p. 315/6)? Het is zeker zo dat het heilscentrum dat God voor zijn volk op de Sion en in het huis van David gesticht had, op zijn verkiezende liefde terugging en in die zin onvoorwaardelijk het volk ter beschikking stond (zie bijvoorbeeld Psalm LXXVIII, 68 e. v.; CXXXII, 13 e. v.), maar het is niet minder waar dat dit heil ook

door het hele Psalmboek heen een zeer kritisch heil is geweest. Sion/David stond of viel met de gerechtigheid Gods die aan de mensen gegeven en van de mensen gevraagd werd. Zie daarvoor bijvoorbeeld de Psalmen XV, XXIV, XXXVI (, 13); XLVIII (, 11, 12); L (, 16 - 21); LI (, 19, 21); LXXII (, 1, 3, 7, 12 e. v.); LXXXIX (, 31 - 33); XCVII (, 10 e. v.); XCIX (, 4, 7, 8); CXXII (, 5); CXXXII (, 9). Het zijn zeker niet alleen de kanonieke profeten geweest die gefulmineerd hebben tegen de gedachte dat de onaantastbaarheid van Sion met offers en geloften gekocht kon worden, zoals Renkema op p. 317 van zijn boek zegt. Ook de psalmen kennen de ernstige waarschuwing tegen dat wangelooft. Psalm XX, 4 zegt bijvoorbeeld helemaal niet, zoals op p. 316 beweerd wordt, dat de offers een pleitgrond voor dat genoemde geloof vormden, precies zoals dat in de Kanaanitische stad Ugarit het geval was. Deze psalm bidt juist of de Here de offers van de koning in welgevallen mocht aannemen. En dat zou weer afhangen van de vraag of deze offers in de rechte hartsgesteldheid gebracht zouden worden (zie Psalm LI, 19). Steeds wordt dus, ook in het Psalmboek, de belofte van Gods tegenwoordigheid gebonden aan de eis tot gerechtigheid. Derhalve is er geen sprake van dat de belijdenis van 'Immanuel' vanwege het Psalmboek tot een vanzelfsprekendheidsgeloof kon ontaarden. Voor die gedachte kunnen misschien geïsoleerde psalmversjes bijgebracht worden, - wie het psalmenbestand in z'n geheel bekijkt weet wel beter.

4. Men moet goede onderscheidingen hanteren om precies aan te geven waarover Klaagliederen nu zo rouwt en treurt. Ten diepste om het mooie, het van Godswege mooie, dat in Israel met 'Sion' en 'David' gegeven was en nu wegviel. 'Sion' en 'David' staan in het Oude Testament elk van beide voor tegelijk een onvoorwaardelijk en een voorwaardelijk heil. Voorzover Sion een stichting Gods was (vgl Psalm LXXXVII, 1) was het het zekere pand van Gods onverdiende gunst. Voorzover Sion door mensen 'gerund' werd was de zegen ervan gekonditioneerd door menselijke gehoorzaamheid. Gelet op het laatste mocht het eigenlijk niemand verbazen dat Sion verwoest was geworden. Immers, aan de voorwaarde van gehoorzaamheid was niet voldaan. Gelet op het eerste kon Sion echter niet verloren gaan. Want Gods genadegaven zijn onberouwelijk. Toch lag het heiligdom in puin en was er groot verdriet. Onnodige tranen? Nee, want het eerste en het laatste van zoeven zaten onontwarbaar in elkaar verstrengeld. Met het teloor gaan van het menselijke van Sion vanwege Israels ongehoorzaamheid was derhalve de vraag present hoe het nu met het goddelijke van Sion zou verder gaan. Het goddelijke ging toch niet met het menselijke mee ten onder? Toch leek dat wel zo. En daar treurt Klaagliederen om. 'De HERE heeft zijn altaar verworpen, zijn heiligdom ontwijfd, Hij heeft overgegeven in de macht van de vijand de muren van haar paleizen. Zij hebben in het huis des HEREN getierd als op een feestdag' (II, 7). Terwijl daar tegenover stond: '...de HERE heeft Sion verkoren...' (Psalm CXXXII, 13), - uiteindelijk om redenen die Genesis XXII al vertelt, dat namelijk de Here God zichzelf daar een lam ten slachtoffer zou voorzien. En dat was nog niet gebeurd. Ziedaar het eigenlijke verdriet om Sion.

Precies zo staat het met het Davidische koningschap. In 2 Samuel VII, het hoofdstuk van de messiaanse belofte, worden, vergelijkbaar met de

Sionsbelofte, ook het goddelijke en het menselijke, het onvoorwaardelijke en het voorwaardelijke, in het messiaanse koningschap onderscheiden. God zegt door Natan tot David over diens zoon en troon: 'Ik zal hem tot een vader zijn en hij zal Mij tot een zoon zijn. Wanneer hij ongerechtigheid bedrijft zal Ik hem tuchtigen met een roede der mensen en met slagen der mensenkinderen. Maar mijn goedertierenheid zal van hem niet wijken, zoals Ik haar heb doen wijken van Saul die Ik voor uw aangezicht heb weggedaan. Uw huis en uw koningschap zullen voor immer bestendig zijn voor uw aangezicht, uw troon zal vaststaan voor altijd (vss 14 - 16)'. Aan de ene kant zal de Davidszoon een zondig mens zijn die straf verdient en daarom ook aan de verwerping en de dood vervallen zal zijn, aan de andere kant is hij een wezen dat Gods goedertierenheid niet verspelen kan en zelfs aan de dood ontheven is (zie ook vs 13). Het zoonschap in deze passage is dus dubbel geladen; bij 'Ik zal hem tot een vader zijn en hij zal Mij tot een zoon zijn' weet je eigenlijk niet of je dat 'zoon' met een hoofdletter dan wel met een kleine letter moet schrijven. Klaagliederen treurt nu om het wegvallen van het koningschap door de Babylonische verwoesting. 'Onze levensadem, de gezalfde des HEREN, werd in hun valkuilen gevangen, hij van wie wij dachten: in zijn schaduw zullen wij leven onder de volken' (IV, 20). Wordt hier nu getreurd om Zedekia, de konkrete Davidide die bij de verwoesting van Jeruzalem in de valkuil der Babyloniers gevangen werd? Daarvoor zijn de typering en te gezwollen. Want hoe men ook over deze vorst gedacht zal hebben, noch zijn mede- noch zijn tegenstanders zullen hem zo beoordeeld hebben als hier gebeurt: 'onze levensadem in wiens schaduw wij dachten te leven onder de volken'. Denkt Klaagliederen dan aan de Davidszoon die boven het menselijke vlak uitstijgt? Maar die kon eigenlijk niet wegvallen. 'Wij hebben uit de wet gehoord dat de Christus tot in eeuwigheid blijft' (Johannes XII, 34). Klaagliederen rouwt vanwege het feit dat die twee gestalten zo in elkaar verstrengeld zitten en omdat nog niet duidelijk is hoe de messiaanse belofte na het wegvallen van het menselijke koningschap verder zal gaan. Het lijkt of Gods weg ten einde is gelopen al kan men dat niet aanvaarden. De belofte was immers dat Davids troon zou vaststaan voor eeuwig.

Tempel en koningschap hadden dus behalve een vergankelijke ook een onvergankelijke glans die onafhankelijk was van Israëls verzondiging van deze instituten. Je kunt dat vergelijken met de glans van de christelijke cultuur in Europa die haar ondanks alle verzondiging is bijgebleven. Nu deze christelijke cultuur ten onder gaat is het niet goed hierin alleen maar een verdiende straf te zien en het ervoor te houden dat de instellingen ervan blijkbaar hun tijd gehad hebben. Er gaat ook iets prachtigs, iets van Godswege prachtigs, teloor. Terwijl het echt-goede ervan toch niet verloren kan gaan en bestemd is om te blijven en mee te gaan, een volgende fase van de geschiedenis in. Maar hoe dan, als elk uiterlijk steunpunt voor die verwachting ontbreekt? Klaagliedern zou ons kunnen leren hierom te rouwen: om het verdwijnen van het oude zonder dat duidelijk is hoe het nieuwe er uit zal zien. Dat is immers het probleem van de sekularisatie. Dat God verder gaat, geloven wij, maar hoe? En omdat we dat 'hoe?' niet zien, is dat geloof een sterk aangevochten geloof dat in de potentialis van het 'misschien' vervoegd moet worden. Klaagliederen klaagt dus niet enkel over de Babylonische ballingschap maar daarover heen ook over

onze sekularisatie.

5. In het voorbijgaan bespreekt Renkema Klaagliederen III, 20 waar wel een zogenaamde tiqqun soferim vermoed wordt, een 'Verbetering der Schriftgeleerden'. De vertaling zou op grond daarvan moeten zijn, in vervolg op vs 19: '(Gedenk mijn ellende en mijn omzwerving, aan de alsem en het vergif;) Gij zult daar zeker aan denken en uw ziel naar mij overbuigen', in plaats van: 'Zo vaak mijn ziel dit gedenkt, buigt zij zich in mij neder'. In het Hebreeuws zou dus oorspronkelijk nafsjeka hebben gestaan in plaats van nafsji. Omdat echter dat nafsjeka tot te mensvormige voorstellingen leidde zou het door nafsji vervangen zijn. Terecht neemt Renkema het voor de Masoretische lezing nafsji op. Hij gaat in dat verband op het verschijnsel van de tiqqune soferim nader in en geeft een konklusie door (waar het mij nu om gaat) van de studie die een zekere C. McCarthy over de tiqqune soferim gemaakt heeft (The Tiqqune Soferim and other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament, Goettingen 1981). Volgens McCarthy moeten bij de toekomstige tekstuitgaven van de Hebreeuwse Bijbel alle verwijzingen naar de tiqqune soferim vervallen, 'allereerst vanwege de onbetrouwbaarheid van deze traditie en ten tweede omdat in het geval van mogelijke verbeteringen deze geen enkele steun ontvangen vanuit de teksttradities, op drie mogelijke uitzonderingen na...' (diss. p. 299, N. 331). Wel, het is inderdaad goed dat er eens met een kritisch oog naar deze zogenaamde 'Verbeteringen der Schriftgeleerden' gekeken is en wordt. Ze vormen samen een nogal mystiek lichaam in het geheel van de tekstkritiek van de oudtestamentische geschriften. Overigens, de theologische grond waarop Renkema hier de TS afwijst heeft mij niet vertuigd. Zie daarvoor het volgende punt.

6. Aparte aandacht wil ik geven aan wat door Renkema niet ten onrechte voor een sleutelpassage van het boek wordt gehouden, Klaagliederen III, 37 - 39. Hij vertaalt deze passus als volgt: 'Wie toch sprak en het was er? De Here heeft het niet bevolen... Uit de mond van de Allerhoogste kan niet uitgaan het kwade en het goede. Wat jammert dan een mens die het overleefde, een ferme man over zijn zonden?' Dit wijkt behoorlijk af van wat doorgaans als vertaling geboden wordt en ieder die ook maar enig theologisch benul heeft kan vermoeden wat hier aan de hand is. Je proeft hier de moeite die vele christenen vandaag de dag hebben met de belijdenis van Zondag 10 van de Heidelbergse Katechismus. Kan God wel de bewerker van het kwaad genoemd worden? Renkema formuleert slordig: kan Hij wel de bron van het kwaad zijn? (p. 302), maar ook wanneer je vers 38 traditioneel zou vertalen als: 'Komt niet uit de mond des HEREN al het kwade en het goede?' zou de bedoeling toch zijn: komt niet uit de mond des Heren het bevel tot al het kwade en het goede? Over het binnenste van de Here God (als bron) wordt niet gesproken, het gaat over het werk van God, het bevelende spreken met zijn mond, zijn opera ad extra.

Wat zijn nu Renkema's argumenten voor zijn afwijkende vertaling? In de eerste plaats dat in vs 38 het vraagpartikel ontbreekt. Zoals Renkema zelf beseft is dit niet zo'n sterk argument, zie Gesenius-Kautzsch, par. 150a. Vervolgens komt er een voluit theologisch

argument: 'Dat God de bron van het kwaad is verdraagt zich niet met het voorafgaande gedeelte van het lied, waarin juist de klemtoon wordt gelegd op Gods goedheid'. Ik kom hier later op terug. Voorts verwijst Renkema naar III, 33 waar volgens hem nadrukkelijk uitgesproken wordt dat het niet in Gods eigen hart zou opkomen (lo millibbo) de mensenkinderen te verdrücken. Maar opnieuw moeten we Renkema hier op een slordigheid betrappen. Het NBG vertaalt: 'Immers, niet van harte verdrückt en bedroeft Hij de mensenkinderen'. Terecht, deze weergave. Iets niet van harte doen is echter heel iets anders dan dat het niet in je hart opkomt. Voor dat laatste heeft het Hebreeuws een adekwate uitdrukking: 'ala 'al leb, zie bijvoorbeeld Jeremia VII, 31, welke uitdrukking hier ontbreekt. Dat God het verdrücken niet van harte doet impliceert wel dat Hij het doet. En daarmee vervalt dus dit argument.

Nu heeft Renkema Klaagliederen goed genoeg gelezen om te weten dat door al de liederen ervan heen de gedachte volop wordt uitgesproken dat JHWH de hand heeft gehad in het ongeluk dat het volk trof. Maar dat gaat dan, zegt hij, over kwaad dat is ingetreden als gevolg van menselijke zonde. En dat verschilt hemelsbreed van het kwaad dat door God veroorzaakt zou zijn. Door God namelijk als Schepper. Want zulk kwaad bestaat niet. Renkema wijst hier op de scheppingsterminologie die Klaagliederen in de vss 37 en 38 hanteert: spreken en het is er, gebieden en het staat er, en de naam 'Allerhoogste' voor het goddelijke wezen, die via Genesis XIV, 22 naar de schepping zou verwijzen. En daaruit maakt hij (bij zijn vertaling dus) op dat God het kwade niet scheidt. Maar hier wordt toch een zeer moeilijk en gekunsteld onderscheid geïntroduceerd. Gods deelnemen aan de geschiedenis, bijvoorbeeld om menselijke zonde te straffen, kan namelijk ook met het woord 'scheppen' worden aangeduid. Zo lezen we in Amos VII, 1, in een kontekst van gerichttoefening, dat God bezig is sprinkhanen te 'vormen' als een gesel voor zijn volk. 'Formeren', een woord dat duidelijk tot het taalveld van het scheppen behoort en met 'maken' zelfs een synoniem van 'scheppen' is (zie Genesis II, 2, 3 en 7). En in Jesaja XLV, 6 en 7, waar over Kores gesproken wordt die over de volken schrik verspreidt maar voor Israel een heilsinstrument in Gods hand mag zijn, lezen we: 'Ik ben de HERE en er is niemand meer; die het licht vorm en de duisternis schep, die vrede maak en kwaad schep, Ik ben de HERE die dat allebei doet'. God scheidt wel terdege de werktuigen van zijn gericht en daarmee tevens datgene wat die werktuigen aanrichten. Daarmee kunnen we het onderscheid dat Renkema hier maakt als niet geslaagd van de hand wijzen.

Van de genoemde argumenten voor de sterk afwijkende vertaling van de passage die ons bezig houdt, is nu alleen het theologische nog over: de gedachte dat uit de mond des Heren het kwade en het goede voort zou komen, zou zich niet verdragen met de nadruk die in dit lied op zijn goedheid gelegd wordt. Wat hierop te antwoorden? Inderdaad is de nadruk op de goedheid van de Here in Klaagliederen III terecht signaleerd. Voor het belijden ervan is een aparte strofe ingeruimd: de vss 25 - 27. De daaraan voorafgaande strofe trouwens, die van de vss 22 - 24, bereidde dat thema al voor. Degene die het juk van de moeite en het leed te dragen heeft gekregen en het vanwege zijn jeugdig ongeduld voor onophefbaar houdt moet toch aan die goedheid van God niet wanhopen maar blijven vasthouden. Misschien is er hoop.

Aan God zal het niet liggen. Want Hij bewijst liever genade dan dat Hij straft, de vss 27 - 33. Men moet uit het feit dat die goedheid van God voor de tegenwoordige tijd niet te zien is dan ook geen verkeerde konklusies trekken. Bijvoorbeeld als zou God onaandoenlijk zijn en zich niets van het wereldleed aantrekken. 'Dat men onder zijn voeten vertrapt alle gevangenen der aarde, dat men het recht van een man buigt voor het aangezicht van de Allerhoogste, dat men een mens in zijn rechtszaak verongelijkt, zou de Here dat niet zien?', de vss 34 - 36. God is niet onaandoenlijk. Deze laatste passage wordt trouwens door Renkema ook al anders geduid, namelijk als een verbitterde klacht. Hij schrijft 'Men vertale: 'Dat men vertrapt...heeft de Here niet gezien' (p. 295, N. 308), zoals in de Psalmen (Psalm X, 11; XCIV, 7) de goddelozen dat zeggen (al doen die dat niet uit verbittering maar uit onverschilligheid). We zouden dan in de vss 34 - 36 te maken hebben met een kontra-stem die de goedheid van de Here platweg ontkent en in plaats daarvan verwijtend zegt dat Hij onaangedaan al het kwaad zijn gang laat gaan. Ook nu kan Renkema zich voor zijn vertaling en uitleg beroepen op het feit dat de laatste zin of zinsdeel het vraagpartikel niet heeft. Het onwaarschijnlijke van zijn duiding is evenwel dat op deze manier de gedachtengang van het lied plompverloren onderbroken wordt en dat het vervolg ook niet echt op deze verwijtende klacht ingaat, laat staan die weerlegt. Ook niet volgens de uitleg die Renkema zelf van de passage 37 - 39 heeft gegeven (zie boven). Want de vss 37 en 38 zeggen volgens hem: 'Wie toch sprak en het was er? De Here heeft het niet bevolen... Uit de mond van de Allerhoogste kan niet uitgaan het kwade en het goede'. Er is dus volgens Renkema iemand die spreekt en het is er, die gebiedt en het staat er, maar de Here God is dat niet. Wie dan? Een demiurg of zo? En moet de verwijtende klager dan misschien aan diens loket zijn? Omdat de Here zelf zulke dingen als waar de vss 34 - 36 over klagen inderdaad niet ziet? Maar dat zou betekenen dat de Here God volgens deze uitleg niet alleen niet de leider en bestuurder van het gebeuren maar zelfs ook niet de lijder en verduurder in het gebeuren is, de in de letterlijke zin sympathieke God die men zo graag voor de Almachtige Leedbeschikker van Zondag 10 inruilt. De klager zou dan eigenlijk gestijfd worden in zijn verwijt. Hij zei immers : de Here ziet het niet, en krijgt nu ten antwoord: inderdaad, Hij gebiedt het niet. Volgens beide sprekers zou de naam van de Here dan 'haas' kunnen zijn.

Wij wezen de uitleg van Renkema van de vss 37 en 38 al eerder op goede gronden af. En temeer nu blijkt dat ze in het tekstverband gezien ad absurdum voert. Maar ook wanneer we de normale vertaling en uitleg van de vss 37 en 38 volgen past het niet om in vs 36 weer te geven: '...de Here heeft het niet gezien'. Weliswaar zou die gedachte dan in vs 37 weersproken worden: de Here ziet het niet alleen, Hij gebiedt het zelfs. Dat zou een goed verband opleveren. Maar het bezwaar blijft toch dat op deze manier de draad van de vss 31 - 33 enerzijds en 37 - 39 anderzijds vrij abrupt verlaten wordt. Het ligt veel meer voor de hand aan een ononderbroken gedachtenketen te denken die het thema van Gods goedheid uitspint en konfronteert met het gegeven dat van die goedheid zo weinig te zien is. Al dat verschrikkelijke dat er gebeurt, zou de Here dat niet zien? Hij bemerkt het, Hij hoort het en er wordt een gedenkboek voor zijn aangezicht geschreven (zie Maleachi III, 16). 'Zou Hij die het oor

plantte niet horen? Die het oog vormde niet zien?' (Psalm XCIV, 9). Hij is er als de sympathieke, medelijdende God bij. Maar dat niet alleen, Hij is ook de Algebieder en niets van het gebeuren, hoe verschrikkelijk ook, gaat buiten zijn regie om. En al blijkt dat in deze straf tijd eigenlijk alleen maar uit de bevelen tot het kwade die Hij geeft, Hij blijft ook nu de macht houden om het goede te gebieden en zijn volk weer te zegenen.

In dit verband is het goed vs 38 precies te lezen: 'Komt niet uit de mond des Heren de kwade dingen en het goede voort?' De kwade dingen (dat meervoud gaf ik om grammatikale redenen eerder weer met 'al het kwaad', om zo in het enkelvoud te blijven) staan voorop; daaraan was men zo langzamerhand wel gewend, de Here bracht slag na slag. Maar, zegt dan de profeet, Hij geeft ook bevel tot het goede. Dat goede staat in het enkelvoud, omdat de dichter daar ervaringsgewijs zo weinig invulling aan weet te geven. Maar het is er en God kan het bezorgen. Hij blijft de macht ertoe behouden. Zou de goede God ophouden het vermogen te hebben om het goede te beschikken? Dat is dan ook de grondslag voor de zin: misschien is er hoop (vs 29). Hoe immers kan de Here er weer toe gebracht worden zo'n bevel tot het goede opnieuw te geven? Door met berouw en bekering tot Hem terug te gaan.

Daarom: 'Wat klaagt dan een mens in het leven?' (vs 39). Namelijk over het uitblijven van het goede? Met deze woorden pakt de dichter zichzelf aan. Hij is de man die ellende gezien heeft (vs 1) en daarover haast niet uitgehuild kwam (zie de vss 1 - 20). Maar hij kan met de klacht maar niet ongelimiteerd doorgaan. Zelfs een huilend kind op bed valt een keer in slaap. Hoeveel te meer dan een volwassene die in zijn geloof aan de goedheid des Heren vast houdt. 'Wat klaagt dus een mens in het leven? Ieder klage over zijn zonde' (vs 39). Omdat er gezondigd is en zolang er niet vergeven is (vs 42) blijft de goedheid des Heren uit.

Maar ook over vs 39 heeft Renkema zijn eigen gedachten. Alleen al zijn vertaling is opmerkelijk: 'Wat jammert dan een mens die het overleefde, een ferme man over zijn zonden?' (p. 303). Het verschil met de gangbare vertaling is vooral dat Renkema dat 'jammeren' (of 'zeuren') tweemaal, in beide helften van de zin, negatief opvat. En het commentaar: 'Een man die het er levend afgebracht heeft, die moet niet blijven jammeren over zijn zonden en het ongeluk dat ze hem hebben gebracht. Zo iemand moet de tanden op elkaar zetten en de waarheid onder ogen zien, dat het niet anders kan dan dat hijzelf het kwaad veroorzaakt heeft. Door moedwillig te zondigen heeft hij als God de Schepper willen zijn (vgl Genesis 3)' (p. 305). De uitleg dat de klagende mens hier door de dichter op eigen schuld wordt teruggeworpen, is terecht. Deze nadruk op eigen schuld bedoelt volgens Renkema evenwel niet de klager tot rouwmoedigheid en schuldbelijdenis aan te sporen, tot een Gode welgevallig klagen over zijn zonde. Deze positieve draai geeft hij niet aan het klagen. Volgens hem gaat het hier nog steeds over de vraag wie het kwaad heeft gebracht. 'Niet God beschouwen de dichters van Klaagliederen als de Veroorzaker van het kwaad. Zij zoeken de oorzaak van de ramp geheel bij zichzelf', zoals op p. 290 al was gezegd. Renkema is zo geobsedeerd door het gouden kalf van de moderne theologie dat God

niet almachtig en alleen maar goeddoende is, dat hij te pas en te onpas iedere gelegenheid aangrijpt om God te zuiveren van de blaam dat Hij achter de rampspoeden van de Babylonische katastrofe zou staan. En zo ontgaat het hem dat Klaagliederen hier de klagende mens heendrijft naar rouwmoedigheid, schuldbelijdenis en vergeving (de vss 39 - 42) ten einde Gods goedheid weer te mogen zien na al het kwaad dat Hij eerder gebracht had. 'Niet God is de oorzaak van de rampen, wij zijn het zelf door onze zonden', is volgens Renkema de boodschap van deze passage. En die zonden moeten dan ook niet zozeer beleden en vergeven worden, maar het is enkel het woord 'bekering' dat in dit verband bij Renkema valt (p. 307). Daarmee wordt aan de vss 40 -42 een joodse uitleg gegeven: de tesjoeva (bekering), die moet de vergeving en de verzoening realiseren. Het is echt opvallend dat het rijke geheel van de vss 40 - 42 door Renkema met het enkele woord 'zich bekeren' wordt samengevat. Dat woord staat er wel (vs 40) , maar naast andere die op schuldbelijdenis en vergeving gericht zijn.

En trouwens, wat voor een vreemde tegenstelling is dat eigenlijk: niet God is de veroorzaker van het leed, maar onze zonden! Alsof het niet God is die de menselijke zonden afstraft met leed. Maar Hij doet dat met de positieve bedoeling om het wonder van de schuldbelijdenis en de vergeving te laten geschieden. 'Gij hebt niet vergeven', zo luidt het slot van vs 42. En dat woord is als het ware het opschrift boven de volgende verzen (vss 43 e. v.) waarin de klacht van het begin die in de 'Hij'-vorm gesteld was in de 'Gij'-vorm wordt voortgezet (wat op toekeer wijst). Maar nu onder het gezichtspunt dat God in het leed dat Hij bracht de niet vergeven zonde strafte en zo de noodzaak van de vergeving aan de orde stelde. En langzaam begint dan in dit slotgedeelte het licht van de herstelde verhouding weer te stralen. Er komt ook weer onderscheid tussen de roede (de Babyloniers, de Edomieten) en Hem die de roede hanteert. God zal die roede van zich werpen en het weer voor zijn volk gaan opnemen. Dat wil zeggen: als er in de weg van schuldbelijdenis (en bekering) vergeving komt dan komt ook de goedheid des Heren weer binnen handbereik.

Dan tenslotte nog een kleinigheid in verband met vs 41, dat door Renkema als volgt is vertaald: 'Laten wij met de handen ook ons hart opheffen tot God in de hemel' (zie trouwens ook de vertaling van het NBG). Het voorzetsel 'el zorgt hier voor een moeilijkheid: 'el kappajim, staat er, letterlijk 'tot de handen', waar men in de zin niets mee kan. Men wijzigt dit 'el daarom wel in 'al, dat is 'op', 'over', 'bij', of 'met', en zo komt men dan tot boven weergegeven vertaling. Maar zou het niet beter zijn het 'el alleen wat de klinker betreft te veranderen in 'al? Zodat je dus het emotionele alternatief krijgt van lo, 'niet'? We krijgen dan: 'Laten wij ons hart, niet onze handen, opheffen tot God in de hemel'. Een prachtige parallel vond ik Joel II, 13: 'En scheurt uw hart, en niet (we'al) uw klederen'. Ik was er eigenlijk een beetje trots op deze tekstverbetering zelf uitgevonden te hebben, maar trof haar later aan in het kommentaar van H. J. Kraus (BK XX). Je voelt je dan tegelijk lekker (vanwege het ruggesteuntje) en niet lekker (omdat je een primeurtje ontgaat).

Genoeg nu wat dit belangrijke stukje van Klaagliederen betreft. Ik

heb mijn uitleg van wat inderdaad een sleutelpassage van het boek Klaagliederen mag heten tegenover die van Renkema gesteld. Diens verklaring nog eens overwegend moet ik haar theologisch gesproken dilettantistisch (vanwege het voorstellen van vertalingen met een hoge graad van onwaarschijnlijkheid) en ook dogmatistisch (vanwege het coute que coute opponderen tegen de leer van Zondag 10) noemen.

7. Van de vijf klaagzangen die het boekje telt is de middelste, die van hoofdstuk III, het meest intrigerend. Temidden van de litanieën over de verwoesting van stad en tempel biedt dit derde hoofdstuk een 'individueel klaaglied' van een man die ellende heeft gezien. Die ellende leg je dan als lezer gemakkelijk uit als de ellende van de katasrofe die over Jeruzalem gekomen is. Ik zeg niet dat dat fout is, maar in het lied zelf krijg je daar geen definitieve bevestiging van. Je kunt ook niet zonder meer zeggen dat die informatie uit de andere liederen moet komen, want daarvoor zijn de liederen alle vijf vanwege de alfabetisering te zeer een afgeronde eenheid. (Al is bij 'de roede zijner verbolgenheid' in III, 1 niet duidelijk wie de 'hij' is die in het bezittelijk voornaamwoord 'zijner' zit opgesloten. Moet die informatie misschien inderdaad van buiten het hoofdstuk en wel uit II, 22 betrokken worden? (vgl diss. p. 63). Of is het zo vanzelfsprekend dat met die 'hij' de Here God bedoeld is dat men met deze vage aanduiding kon volstaan?) Wel zijn er de plaatsen in het lied waar het 'ik' in een 'wij' overgaat (vss 22, 40 - 47) en, ja, in vs 45 staat: 'Gij hebt ons gemaakt tot verachtelijk uitvaagsel te midden van de volken' en in vs 48: 'Waterbeken vloeien uit mijn oog om de ondergang van de dochter mijns volks', en in vs 51: 'Mijn oog doet mij pijn om al de dochteren mijner stad'. Aan de toespelingen op de verwoesting is bij deze teksten wel niet gemakkelijk voorbij te horen. Blijkt daaruit niet duidelijk dat het lied wel degelijk op de verwoesting van Jeruzalem gemaakt is? Toch aarzel je vanwege de verder zo persoonlijke toon van het lied. Misschien dat een vergelijking met Psalm CII hier verheldering kan brengen. Ook dit is een 'individueel klaaglied', zoals uit het eerste deel (de vss 2 - 12) en het laatste deel (de vss 24 - 29) blijkt, maar daartussenin staat een uitvoerige inlas over Sion dat in puin ligt en nu nodig door God begenadigd moet worden (vss 13 - 23). Je vindt in de psalm dus het tegengestelde van Klaagliederen. In Klaagliederen: Sionsleed (hoofdstukken I en II) - persoonlijk leed (hoofdstuk III) - Sionsleed (hoofdstukken IV en V), en in de psalm: persoonlijk leed - Sionsleed - persoonlijk leed. Uit de opbouw van de Psalm (die ik voor oorspronkelijk houd; het is willekeurig om aan latere toevoegingen te denken) valt af te leiden dat het Sionsleed een identifikatiepunt is geweest voor de persoonlijke gelovige in Israël. Men bracht zichzelf met zijn problemen in dat Sionsleed onder. Maar misschien ook dit: men putte uit de persoonlijk opgedane ervaring van hulp en uitredding hoop voor Sion. Zodat er van een wisselwerking gesproken moet worden tussen persoonlijke belevenissen en het lot van Sion. Het zijn de vss 52 - 60 van Klaagliederen III die mij na lezing en herlezing tot deze tweede optiek hebben gebracht. De persoonlijke gelovige die hier spreekt heeft door een zeer diep dal heen toch weer de goehied des Heren mogen zien. Zou dat ook voor Sion niet kunnen gelden?

8. Iets over de structuur van het boek Klaagliederen. Wat onmiddellijk in het oog springt is de alfabetiserende vorm waarin het gegoten is. In hoofdstuk I en II: 22 drieregelige strofes waarvan de eerste regel begint met telkens een volgende letter van het Hebreeuwse alfabet en een akrostichon vormen. In hoofdstuk III: 22 drieregelige strofes waarvan de beginregels alle drie met telkens een volgende letter uit het Hebreeuwse alfabet inzetten en dus een nadrukkelijk akrostichon vormen. In hoofdstuk IV: 22 tweeregelige strofes waarvan de eerste regel met telkens een volgende letter van het Hebreeuwse alfabet begint en die dus samen weer een akrostichon vormen. In hoofdstuk V: 22 regels, naar het getal van de letters van het Hebreeuwse alfabet, die echter niet met telkens de volgende letter van het alfabet beginnen en dus geen akrostichon vormen. Waarom deze alfabetiserende vorm? Is dat om op Rederijker-achtige manier het poetisch vermogen te demonstreren? Is er iets magisch mee aan de hand? Is het een mnemotechniek? Mooi is de opvatting van Renkema die ik nu citeer: 'Waarom is hier maar liefst vier keer achtereen gebruik gemaakt van de vorm van het alfabetisch akrostichon? Dat komt nergens elders voor. En waarom telt ook het laatste lied evenveel verzen als het Hebreeuwse alfabet letters? Dit lijkt toch wel een bijzondere bedoeling te hebben gehad. De opvatting met de meeste weerklank in de commentaren is dat deze vorm voor de liederen werd gebruikt met de bedoeling het leed van Juda en Jeruzalem in zijn totaliteit, alomvattend, tot uitdrukking te brengen. Men vergelijk in het N. T. de uitdrukking van 'alpha - omega' en het bij ons gangbare 'van a tot z'. Leest en herleest men de liederen, dan overtuigt deze opvatting. Hier wordt een totaalbeeld gegeven van de ellende van volk en stad' (diss. p. 68/9). Een mooi en bruikbaar inzicht! Dat het verder vijf liederen in Klaagliederen zijn vindt weer een parallel in de vijf boeken van Mozes, de vijf boeken van de Psalmen en (in de latere traditie) de vijf feestrollen en de vijf delen van het evangelie naar Matteus. Over deze verdeling in vijven zou ik ook wel eens een zinnig woord willen horen.

9. Wie is nu eigenlijk de auteur van Klaagliederen? De traditie zegt dat het Jeremia was. Renkema wijst dat af, maar blijft wat de tijd en wat de eenheid van de liederen betreft tamelijk dicht in de buurt van de traditie (p. 59 e. v.). Waarom dan toch niet Jeremia, die immers wat zeggingsbetreffend heel dicht bij Klaagliedern staat? Daar heeft men in hoofdzaak twee argumenten voor. In de eerste plaats zijn in de Klaagliederen dichters aan het woord, zegt men, die aanhangers waren van de Sion-en-David-theologie. En dat was Jeremia per se niet, getuige zijn tempelrede van Jeremias 7 waarin de profeet zich heel duidelijk tegen het valse vertrouwen op Sion keert en getuige zijn oordeel over Zedekia. En vervolgens (het tweede argument) nemen de dichters de veroordelende profetie van Jeremia en de anderen maar ten dele over doordat ze wel de zonde noemen als oorzaak van de catastrofe maar eigenlijk tot geen konkretisering van deze zonde komen, althans niet op de wijze waarop de profeten dat deden. Dus kan Jeremia de dichter niet zijn.

Nu, tegen dat laatste argument moet toch nadrukkelijk het karakter

van het boek in stelling worden gebracht. Het bevat de klachten over de geschiede ramp. Wat voor zin had het dan om de zonden die die ramp veroorzaakt hadden nu nog konkreet aan te wijzen en daarover in detail te gaan? De tijd om daarop met berouw en bekering te reageren teneinde de ramp te voorkomen was immers voorbij? Was het voor de klager niet voldoende om samenvattend te zeggen dat de ongerechtigheid waarom Sion gestraft was groter was dan de zonde van Sodom (IV, 6)? En wat de Sion-en-David-theologie betreft, het is zeker waar dat Jeremia zich sterk gekeerd heeft tegen de valse gerustheid van Juda dat zich ten onrechte op de Sionsbelofte van Gods tegenwoordigheid beriep, maar we vinden bij hem toch ook woorden als in XI, 15: 'Wat heeft mijn geliefde in mijn huis te maken? Haar aanslag te volvoeren? Zouden vele dingen, zou heilig vlees uw rampspoed aan u doen voorbijgaan? Dan zoudt gij juichen!' Hier spreekt de profeet positief over de tempel. Dit zijn de klanken van Psalm L, die met zijn begin toch een kroongetuige voor de zogenaamde Sionstheologie is. De profeet onderscheidde ten aanzien van Sion tussen het goddelijke en het menselijke (zoals gezegd), hoezeer ook voor hem die twee in elkaar verstrengeld zaten. Daarom, zolang Sion bestond heeft hij het als woonstede Gods en als huis des Heren serieus genomen.

Hetzelfde valt wat de koning betreft te zeggen. Jeremia heeft zware kritiek gehad op de konkrete invulling die aan de Davidische troon gegeven werd door de laatste koningen van Juda (vgl Jeremia XXII). Hij heeft zelfs gezegd dat het aan geen van de nakomelingen van de verbannen koning Jojachin gelukken zou om op de troon van David te zitten en over Jeruzalem te regeren (Jeremia XXII, 30). Toch lezen we bij hem in het volgende hoofdstuk: 'Zie de dagen komen, luidt het woord des HEREN, dat Ik aan David een rechtvaardige Spruit zal verwekken; die zal als koning regeren en verstandig handelen, die zal recht en gerechtigheid doen in het land. In zijn dagen zal Juda behouden worden en Israel veilig wonen; en dit is zijn naam waarmee men hem zal noemen: de HERE onze gerechtigheid' (XXIII, 5 en 6). Bij alle kritiek die Jeremia op de konkrete koningen uit het huis van David had bleef hij ze toch zien als de dragers van een onvergankelijke belofte. Zelfs in Nederland is het zo dat de konkrete vorst uit het huis van Oranje in de eerste plaats gezien wordt als de vertegenwoordiger van een roemruchte traditie; pas daarna volgt de beoordeling (eventueel: de veroordeling) van zijn konkreet regiem. 'De messias des HEREN' waarover Klaagliederen IV, 20 het heeft, - daarover had moeder Hanna het al, nog voordat ook maar een menselijke konkretisering van die profetische gestalte in velden of wegen te zien was (vgl 1 Samuel II, 10). En zelfs toen die er kwam, in de persoon van Saul, bleef die gestalte van hem te onderscheiden, zoals uit onderlinge vergelijking tussen 1 Samuel XII, 5, 13, 14, 19 en 25 blijkt. Israel heeft geweten van een Messias bij God en een messiaanse koning op aarde. De laatste werd van de eerste niet los gezien maar toch wel onderscheiden.

Er staat dus niets in de weg om Jeremia als de maker van Klaagliederen te zien. Het is dan zeker waar dat de profeet zich in de Klaagliederen enigszins anders heeft opgesteld dan in zijn profetieën. Stond hij voor de ramp uiterst kritisch tegenover zijn volk, toen eenmaal de katastrofe was ingetreden ging hij naast zijn

volk staan. Om mee te wenen? Jazeker, maar ook om aan dat geween profetische leiding te geven opdat de droefheid een 'droefheid-naar-God(s wil)' zou worden (2 Korintiërs VII, 9 e. v.). Zo leerde hij Israël treuren om wat van Gods wege mooi geweest was in het verleden en waarvan God nu de belangrijkste menselijke gestaltegevingen, tempel en troon, vernietigd had, zonder dat duidelijk was hoe het nu verder zou gaan.

Het is derhalve ook niet nodig de auteurs van Klaagliederen te zoeken onder de na 587/6 v. Chr. in Juda achtergebleven tempelzangers, zoals stelling 1 van het proefschrift van Renkema beweert. Noch ook hoeft de oorsprong van het boek liturgisch te zijn: voor klaagdiensten in de ruines van de tempel gekomponeerde teksten. Klaagliederen kan van origine een uitsluitend literair produkt zijn geweest dat pas in veel later tijd ook in de liturgie gebruikt is geworden. Met 'literair produkt' bedoel ik dan niet een gedachte aan theoretische afgetrokkenheid op te roepen. Het boek is wel degelijk het klagende volk in de mond gelegd, maar het kan zijn dat het bij het volk aanvankelijk geen herkenning heeft gevonden en daardoor liturgisch ongebruikt is gebleven. Jeremia zou zich dan herkend kunnen hebben in het woord uit het evangelie: 'Wij hebben klaagliederen gezongen en gij hebt geen misbaar gemaakt' (Matteus XI, 17). Maar het is niet zozeer liturgische als wel geestelijke bijval die de profeet met zijn boek heeft gezocht: 'Ach, dat mijn hoofd water ware en mijn oog een bron van tranen, dat ik dag en nacht kon bewenen de verslagenen van de dochter mijns volks' (Jeremia IX, 1).

Zeist, april 1991