

Jeremiah Ontzet: Groepsidentiteit en Conflict in de Jeremiaanse Traditie

Inleiding

Dit proefschrift is de vrucht van fascinaties en verbazing. Het begon met een levendige interesse voor de diverse, rijke, vreemde teksten van het Oude Testament, en het boek Jeremia in het bijzonder, en de niet geheel vanzelfsprekende omstandigheid dat die verhalen nog steeds worden gelezen, en onze werkelijkheid beïnvloeden. Daarbij voegde zich een fascinatie voor conflict: conflict blijkt een van de drijvende krachten achter het boek Jeremia te zijn. Cruciaal in de ontwikkeling van het boek waren de spanningen en conflicten in de Judese samenleving als gevolg van de Babylonische overheersing. De Babyloniërs namen Jeruzalem in, verwoestten de stad en deporteerden verschillende groepen hooggeplaatste Judeërs. Andere groepen Judeërs bleven in het land, en weer anderen vluchtten naar Egypte. Carolyn Sharp maakte me erop attent dat je het boek kunt lezen als een debat tussen die groepen en nog latere groepen Judeërs, die – hoewel divers qua tijden en plaatsen – zich allemaal uiteen zetten met de tradities rond die ene profeet. Die debatten moet men zich niet voorstellen als rustige dialogen. Eerder gaat het op het scherpst van de snede: van wie is het land, wie horen er bij het volk van God?

Het resultaat van die debatten, het boek Jeremia, is complex en veelstemmig. Sommige stemmen in dat debat werden dominant, van andere zijn slechts sporen terug te vinden. Een dominante stem is die van een groep gedeporteerden die na een aantal generaties uit Babel terugkeren naar het land. In hoofdstuk 2 geef ik een beschrijving van de *eindgestalte* van de Hebreeuwse tekst. Daarnaast bied ik een deconstructie en poging tot reconstructie van de verschillende lagen waaruit het hoofdstuk bestaat.

Dat de ontstaansgeschiedenis van het boek onstuimig was, blijkt ook uit de verschillen tussen de Hebreeuwse versie van de tekst (de Masoretische traditie) en de Griekse (de Septuaginta). Blijkbaar begon het proces van doorgave (en vertaling) van de traditie al toen het boek nog in ontwikkeling was. De verschillen tussen de teksten geven blijk van een eigen kijk op de betekenis van hoofdstuk 32. In hoofdstuk 3 vergelijk ik het hoofdstuk volgende Masoretische traditie en de traditie van de Septuaginta. Dat het boek Jeremia tot heel verschillende toe-eigeningen aanleiding kan zijn, blijkt ook uit vroeg-joodse en vroeg-christelijke interpretaties (hoofdstuk 4). Tot slot is een dominante stem in het boek die van de terugkerende ballingen. Het Zionisme identificeert zich met die stem, en zo speelt het boek een rol in het Palestijns-Israëliësch conflict. In hoofdstuk 5 analyseer ik lezingen in de context van dit conflict.

Dit proefschrift poogt de spanningen tussen periferie en centrum, de dominante en de verborgen stemmen, in het proces van de vorming van groepsidentiteit in de Jeremiaanse traditie zichtbaar te maken. Daarbij moet aangetekend worden dat verborgen stemmen vaak deels of bijna geheel verloren zijn gegaan. Ik meen dat een poging tot reconstructie van waarde is, en zelfs hoort tot de taak van de exegeet die zich realiseert dat tekst nog doorgaande traditie onschuldig zijn. De vraag naar de verantwoordelijkheid is van een exegeet, in het toegankelijk maken van en de omgang met een dergelijke complexe traditie, speelt dan ook een rol in dit onderzoek.

Methode

De uitdaging van dit onderzoek is ook methodisch: hoe krijg je nu vat op een traditie die divers en veelstemmig is? De sleutel die ik hier voorstel is het concept de 'Jeremiaanse traditie', die ik opvat als een vorm van collectief geheugen. Ik duid daarmee ten eerste aan dat het boek zelf geïnterpreteerde traditie is. De toe-eigening van teksten begint niet pas als het boek af is, maar vindt plaats binnen het boek: de verschillende groepen Judeërs die schuilgaan achter het boek hebben in wisselende situaties zin proberen te geven aan hun eigen ervaringen in wisselwerking met de traditie. Soms worden in de exegetische benaderingen die uitgaan van de eindtekst en benaderingen die juist die eindtekst fileren tegenover elkaar gesteld. Het concept van de Jeremiaanse traditie integreert ze: de eindtekst is een van de gestalten die de doorgaande traditie heeft aangenomen.

Bovendien laat het concept zien dat benaderingen die zich interesseren voor de receptie van de tekst in feite weinig anders doen dan zichtbaar maken wat ook al in de tekst gebeurt: groepen eigenen zich de traditie toe. In die interactie transformeren zij zelf, en ook de traditie. Het boek, en ook hoofdstuk 32, bestaat dus uit uitdrukkingen van religieuze groepsidentiteit.

Kortom: de noodzaak tot uiteenzetting met de bestaande traditie, zodat een groep lezers verandert en de traditie ook, zet zich voort buiten de grenzen van het boek: de Jeremiaanse traditie bleef van belang, tot vandaag de dag. Daarmee relatieveer ik het gebruikelijke protestantse onderscheid tussen Schrift en Traditie.

Ik gebruik het begrip 'collectief geheugen' om de aard van de Jeremiaanse traditie te verhelleren. Een collectief geheugen is een complexe set verhalen waarin groepen hun identiteit uitdrukken. Zo'n collectieve geheugen bevat een diversiteit aan verhalen, die elkaar ook overlappen en tegenspreken. Sommige verhalen zijn dominant, andere ondergeschikt. In iedere groep bestaan subgroepen die zich tegen het dominante verhaal verzetten. Een collectief geheugen is niet statisch, maar altijd in beweging: het past zich aan aan veranderingen in de tijd.

Het begrip Jeremiaanse traditie geeft ruimte om de traditie kritisch te

benaderen. Ik betoog dat dat nodig is, in een traditie die bestaat uit dominante en meer ondergeschikte stemmen. Hoe ga je als lezer daarmee om? Wat betekent het je te voegen in die traditie? Ik stel voor de Jeremiaanse traditie te benaderen vanuit een postkoloniaal perspectief. Dat wil zeggen: een perspectief dat oog heeft voor de rol van macht, en dan met name de machtitwisselingen die plaats vinden tussen centrum en periferie. Dankzij de leesgroepen in Jeruzalem kreeg ik oog voor het postkoloniale perspectief, dat wil zeggen: de plek waar een groep zich bevindt, de manier waarop die plek beleefd en verbeeld wordt, en de rol van macht daarin.

Het begrip 'Jeremiaanse traditie' maakt duidelijk dat er geen principieel onderscheid is tussen de toe-eigening die plaats vindt in het boek zelf, en latere vorming van groepsidentiteit in interactie met de traditie. Mijn interesse is in de vorming van groepsidentiteit die zichtbaar is in de ontwikkeling. De noodzaak in wijzigende omstandigheden identiteit vorm te geven begrijp ik als een centrale stuwende kracht van traditie. Alle exegese, betoog ik, is contextueel en intercultureel. Dat maakt ook duidelijk dat contextuele lezingen van het boek, zoals in Israel en Palestina, net zo goed onderdeel zijn van het werk van de exegeet. Bovendien: de ontdekkingen van 'gewone lezers' zijn vruchtbaar voor de exegeet, en vice versa. Een exegeet is een lezer onder de lezers.

De Masoretische Traditie

Startpunt van mijn onderzoek is een taalkundige en syntactische analyse van Jeremia 32. Die analyse werpt licht op de uiteindelijke vorm van de tekst zoals die in de Masoretische traditie is doorgegeven. Tegelijk komen oneffenheden aan het licht, die deels een functie hebben in de Masoretische eindgestalte, maar die ook wijzen op ontwikkelingen binnen de tekst. Die eindgestalte richt de aandacht van de lezer met name op vv. 36-42, zeer hooggestemde verzen waarin de relatie tussen God en mensen wordt geschetst als een van doorgaande pais en vree.

De Masoretische eindgestalte biedt een bepaalde interpretatie van de tekst, maar is niet zonder oneffenheden. Die oneffenheden wijzen op de historische processen die de tekst hebben gevormd. In een diachrone analyse probeer ik die ontwikkeling aan te wijzen. Hoewel in de exegese diachrone en synchrone benaderingen wel eens tegenover elkaar worden geplaatst, zie ik ze als aanvullend: ook de Masoretische eindgestalte is een fase in de doorgaande ontwikkeling van de tekst traditie. Voor en na die eindgestalte heeft de tekst vele andere fasen gekend.

Tot slot doe ik een poging tot reconstructie van de verschillende stemmen in het hoofdstuk. Ik concludeer dat spanningen tussen Jeruzalem, als centrum van de politieke en religieuze macht in Judah, en het gebied van de stam Benjamin een rol spelen in het hoofdstuk. Na de belegering en verwoesting van een deel van de stad en Juda door de Babyloniërs, verschoof

de macht naar Mizpah, in Benjamin. De tekst suggereert dat terugkerende ballingen zich in eerste instantie richten op het land van Benjamin en Juda - niet de stad. Pas in de laatste laag, vv. 36-42, het centrum van het hoofdstuk volgens MT, wordt de aandacht weer op Jeruzalem gericht.

Wat dan vanuit een postkoloniaal perspectief opvalt, is dat Jeruzalem er in het hoofdstuk bekaaid af komt. Getuige v. 31 moet de stad verwijderd worden van Gods aangezicht. In eerste instantie focust het hoofdstuk zich op het stuk land dat Jeremia koopt. Dat bevindt zich niet in Jeruzalem, niet in Judah, maar in Anathoth, Benjamin. Het is opvallend dat de goede boodschap die in de verzen 14 en 15 aan die aankoop gekoppeld wordt, economisch van aard is, en zich richt op Anathoth. In vv. 42-44 wordt opnieuw een belofte verbonden aan de aankoop. Dit keer is het geografisch perspectief uitgebreid: het gaat niet alleen om Anathoth, maar ook om de steden rondom Jeruzalem, de Shefelah, etc. Jeruzalem blijft ongenoemd. Pas in vv. 36-41, die ik beschouw als de laatste laag van het hoofdstuk is Jeruzalem het centrum van het toekomstperspectief. Ditmaal is dat perspectief niet economisch van aard, maar religieus – en hoe: ‘zij zullen mij een volk zijn, ik zal hen een God zijn’. Het zal niet meer mis gaan tussen God en zijn mensen. Hier wordt een heel andere toon aangeslagen dan in vv. 14, 15 en 42-44. Wat is hier gaande?

Ik betoog dat de verschuiving te begrijpen valt vanuit de achtergrond van het hoofdstuk. De verwoesting van Jeruzalem, het religieuze en economische centrum van Juda, maakte dat Mizpah, in Benjamin, het nieuwe centrum werd. Benjamin was een wat ambigue gebied: voorheen hoorde het bij Israel. Het is denkbaar dat de Benjaminiten er een kritische houding ten opzichte van Juda op na hielden, en zeker ten opzichte van het machtscentrum Jeruzalem. De verwoesting door de Babyloniërs liet het gebied van Benjamin grotendeels ongemoeid. Anders dan in Jeruzalem, waar de bovenlaag van de bevolking was weggevoerd, ging het leven daar door. Dat perspectief vinden we in vv. 14 en 15. Mogelijk bestond er na de verwoesting ook onder de weggevoerde Judeërs een negatieve houding ten opzichte van Jeruzalem. Zij stelden zich in eerste instantie hun toekomst niet zozeer in Jeruzalem voor, maar eerder in het omliggende land (vv. 42-44). Pas later, nadat sommige Judeërs waren teruggekeerd, en Jeruzalem langzaamaan belangrijker werd, ontstond het perspectief dan in vv. 36-42 wordt verwoord. Hier zijn de spanningen tussen degenen die achterbleven in het land en degenen die weggevoerd werden meer naar de achtergrond geraakt. ‘Balling zijn’ is nu ook voorstelbaar in het land zelf, het wordt een spirituele categorie, en niet alleen een ruimtelijke.

Twee versies vergeleken: de Masoretische traditie en de Septuaginta

Wat de Jeremiaanse traditie ook bijzonder maakt, is dat het proces van tekstonwikkeling (dus de wording van het boek) nog doorging, terwijl het doorgeven van het boek (het *tradere*) al was begonnen. Als gevolg daarvan zijn er verschillende versies van het boek in omloop. Verschillen tussen de Masoretische (Hebreeuwse) traditie en de Septuaginta (de Griekse vertaling) getuigen daarvan. Waar doorgaans de Septuaginta de langere (uitgebreide) tekst heeft, is in het geval van het boek Jeremia de Hebreeuwse tekst langer. Ik ga ervan uit dat de teksten niet tot elkaar te herleiden zijn, maar twee verschillende richtingen representeren die de Jeremiaanse traditie is opgegaan. Ik vergelijk beide teksten, niet om er achter te komen wat de 'echte' of 'originale' tekst is, maar om een beeld te krijgen van de manier waarop beide versies het hoofdstuk presenteren.

In de traditie van de Masoreten speelt de verteller een belangrijke rol. In feite verdwijnt de profeet van het toneel, om ruimte te maken voor een ongeïdentificeerde groep die aangesproken (v. 5) en geciteerd wordt (vv. 26, 43). Ik betoog dat de Hebreeuwse tekst op deze manier expliciet een nieuwe groep lezers aanspreekt, en weg beweegt van de context die wordt gepresenteerd in de inleiding: Jeruzalem is belegerd, de profeet zit gevangen. Kleine verschillen in bewoordingen wijzen daar ook op, zoals de manier waarop tijd en plaats worden aangeduid. Zo maakt de Masoretische tekst expliciet dat het een latere situatie van verspreiding op het oog heeft.

In de Septuaginta blijkt de opbouw van het hoofdstuk anders. Hier is de tekst een gesprek tussen God en Jeremia. De profeet zelf staat in de schijnwerpers. De profeet krijgt hier de rol van notaris die garant staat voor de juiste gang van zaken bij de aankoop van land. Zo wordt de profeet een exemplarisch figuur in de omgang met de uitdagingen van de postexilische periode.

Vroeg-joodse en vroeg-christelijke interpretaties

Ook in hoofdstuk 4 blijkt de traditie flexibel: de Jeremiaanse traditie is vruchtbaar geweest voor verschillende groepen die zich wilden oriënteren in plaats en tijd. Jeremia biedt een diversiteit aan ruimtelijke aanknopingspunten. De profeet wordt in Babylon, Egypte en in het land geplaatst, maar ook in Ierland. Het concept van de (doorgaande) ballingschap is vruchtbaar voor allerlei groepen die zichzelf beleven als levend 'tussen de tijden'.

Zo krijgt Jeremia een rol in uiteenlopende christelijke en joodse interpretaties. De profeet wordt geassocieerd met de tempel en priesters, maar ook met de, concurrerende, schrijverstraditie. Zowel joodse als christelijke tradities identificeren zich met Jeremia, en geven er blijk van met elkaar te concurreren: een christelijk geschrift ziet zich genooddaakt Jezus in te

voegen in een traditie waarin Jeremia al te messiaanse trekken krijgt. In een rabbijnse traditie wordt Jeremia's dochter zwanger van het zaad van de profeet, nadat hij zich heeft afgetrokken in bad. Uit die lijn wordt vervolgens ene Jezus geboren, die gecontrasteerd wordt met de christelijke Jezus.

Hoewel de toe-eigening in de onderzochte documenten zeer divers is, is de houding ten opzichte van de traditie steeds dezelfde: toe-eigening is onmiddellijk. De groepen achter deze teksten ervaren geen afstand tot de traditie, zodat de traditie in alle vrijheid toegeëigend in getransformeerd kan worden. In feite wordt de traditie een eendimensionale bron waaruit vrijelijk geput kan worden.

Op basis van dit onderzoek daarentegen is de pluraliteit en gelaagdheid van de traditie aangetoond. Dat blijkt ook relevant in hedendaagse toe-eigening in Jeruzalem en Bethlehem, die zich ook vaak kenmerkt door stolling. In de context van het Israëliisch-Palestijns conflict betekent dat in de eerste plaats dat de tekst vereenzelvigd wordt met het Zionistisch narratief. Inzicht in de gelaagdheid kan gefixeerde toe-eigening openbreken.

Jeremia in Jeruzalem en Bethlehem

In hoofdstuk 5 volg ik de Jeremiaanse traditie naar Jeruzalem en Bethlehem. In het Israëliisch-Palestijns conflict identificeren zowel christelijke Palestijnen als Israëliische joden zich met het Oude Testament, en zien zichzelf daarmee ook als erfgenamen van het boek Jeremia. Het Zionisme compliceert dat erfgenaamschap. Ik beschrijf zowel Israëliisch-joodse als Palestijns-christelijke collectieve identiteit in samenhang met het conflict. Die context is nodig om de Palestijnse en Joodse toe-eigening van Jeremia 32 te begrijpen. De Palestijnen zijn de zwakkere partij in het conflict, en de Zionistische identificatie met de luide stem in het hoofdstuk versterkt. Ook is het belangrijk te zien dat de context van langdurig en van tijd tot tijd zeer gewelddadig conflict gefixeerde identiteiten creëert: de narratieven die dominant zijn in de Palestijnse als Israëliische samenleving sluiten elkaar grotendeels uit. Het Zionisme identificeert Joden die zich in de 19^e en 20^e eeuw eerst in Palestina en vervolgens in de nieuw opgerichte staat Israël vestigen met de terugkerende ballingen die de dominante stem zijn in Jeremia 32. Dat exclusieve beroep op een van de stemmen uit de tekst is niet alleen problematisch voor Palestijnen, in het bijzonder voor de christenen onder hen, maar ook voor sommige joodse Israëliërs. Andere joodse Israëliërs identificeren zich juist met het Zionisme, en lezen Jeremia 32 als een tekst die hun familiegeschiedenis beschrijft. De vraag hier is: wat kan gezegd worden over de rol van conflict in deze hedendaagse context van toe-eigening?

In analyseer de interpretaties van twee joods-Israëliische en twee Palestijns-christelijke groepen die ik heb samengebracht in Jeruzalem en Bethlehem. Van die sessies heb ik opnamen gemaakt, en daarop baseer ik mijn analyse. Ik was aanwezig tijdens de sessie, maar heb geprobeerd me zo weinig

mogelijk te mengen in het leesproces. Wel heb ik, meestal op verzoek van de groepen, mijn visie op de tekst – als gevormd door historische processen – gedeeld. De reactie van de groepen is onderdeel van het onderzoek. In een volgende fase heb ik de Palestijns-christelijke en joods-Israëlische groepen gekoppeld: de groep Palestijnse studenten heeft de groep joods-Israëlische studenten ontmoet, en de groep joods-Israëlische vrouwen (op een na professionele lezers) ontmoette de Palestijns-christelijke groep uit Bethlehem, die grotendeels uit theologen bestond. Toe-eigening kan ruimte creëren voor transformatie, maar dat gebeurt niet automatisch. De vraag is: kan de tekst functioneren als een plek van ontmoeting?

In dit hoofdstuk wordt duidelijk dat het lezen van Jeremia 32 in deze context vooral spanningen naar de oppervlakte brengt. Evengoed doen zich in de leesgroepen momenten van transformatie voor. Dat gebeurt met name waar lezers in staat zijn de tekst en de dominante verhalen van hun eigen context kritisch te bekijken. Ten eerste doen de deelnemers inzichten op over de leeswijze van de andere groep. Vervolgens zijn er momenten dat er openingen zichtbaar worden in gefixeerde posities: zowel joodse als Palestijnse lezers komen tot alternatieven op de Zionistische lezing van de tekst. Een Palestijnse lezeres identificeert bijvoorbeeld de Palestijnen met de ballingen: zij zijn hun land kwijtgeraakt. Een Israelische lezer bekritiseert de invloed die de exclusieve Zionistische lezing heeft. Lezers die instaat zijn zich kwetsbaar op te stellen en zekerheden rondom hun religieuze en nationale identiteit ter discussie te stellen, blijken meer geneigd tot transformatie.

In het algemeen voelen de Israelische lezers zich gesterkt door te lezen, terwijl de Palestijnen de tekst afwijzen. Dat doen ze ook, omdat de tekst hen niet helpt in hun streven een inclusieve Palestijnse theologie te formuleren: de tekst is tenslotte zelf eenzijdig, vinden ze, en God toont zich in de tekst partijdig. Het is dus hun streven naar een ethische lezing die hen ertoe brengt de tekst af te wijzen. Ik doe een voorstel voor een alternatieve leeswijze: wie erkent dat de tekst gelaagd is en meerstemmig, komt tot een andere lezing. Het is dan niet meer mogelijk een van de stemmen in de tekst aan te wijzen als maatgevend. Het gaat ook niet aan van de tekst te verwachten dat die een blauwdruk bevat om tot vrede te komen. Eerder: wie deelneemt aan de Jeremiaanse traditie is uitgenodigd zelf eigen verhalen in gesprek te brengen met de traditie. Dat vraagt om het bewustzijn dat ook die eigen verhalen bestaan uit dominante en ondergeschikte verhalen, en dat het van belang is te zoeken naar de verborgen stemmen. Ik pleit dus voor een lezing die zich bewust is van ethische vragen, zonder te verwachten dat de tekst beantwoordt aan bepaalde ethische verwachtingen.

Deel uitmaken van de Jeremiaanse traditie

In het slothoofdstuk concludeer ik dat dit onderzoek heeft laten zien dat het vruchtbaar is voor een exegeet om het hele traject van de traditievorming en doorgave te volgen: inzicht in de gelaagde tekst is vruchtbaar voor begrip van latere interpretaties en voor de hedendaagse lezer, en het perspectief van de hedendaagse lezer helpt om inzicht te krijgen in de tekst.

Ik beschrijf wat mijns inziens een vruchtbare benadering van de Jeremiaanse traditie is. Men kan zich niet beroepen op de enig juiste interpretatie van een traditie die zich kenmerkt door veelstemmigheid. Het zoeken naar een oertekst of onbezoedelde pure bron in een traditie die vanaf het begin geïnterpreteerde traditie is, is ook vruchteloos. Wat dan wel? Ik pleit voor erkenning van veelstemmigheid, en meer nog: voor actief zoeken naar verborgen stemmen, met name de stemmen die in het verhaal van de eigen groep het onderspit delven. Ik beschouw dat zoeken naar minderheidsstemmen als de taak van de exegeet die begrijpt dat de verhalen van de traditie noch de verhalen die functioneren in een bepaalde groep van lezers onschuldig zijn. Wie inziet dat de Jeremiaanse traditie complex en veelstemmig is, kan dat ook makkelijker erkennen ten opzichte van het collectieve geheugen van een samenleving.

Ik pleit voor een leeshouding die ruimte maakt voor kwetsbaarheid en openheid, en het inzicht dat er geen absolute waarheid of pure tekst is als bastion te gebruiken. Ik beschouw het als onderdeel van de taak van de exegeet te wijzen op de diversiteit van de bijbelse tradities, evenals te zoeken naar de verborgen stemmen binnen die tradities. Het maakt deel uit van een voortdurend streven naar het formuleren van meer inclusieve vormen van identiteit.