
Focus

H.G.L. Peels

Louis Stulman en Edward Silver, *The Oxford Handbook of Jeremiah* (New York: Oxford University Press, 2021) xix + 683 p., £ 97,00 (ISBN 9780190693060).

De universiteit van Oxford verzorgt al vele jaren een inmiddels befaamde reeks handboeken over onderwerpen en thema's uit de volle breedte van de wetenschap, onder de titel *Oxford Handbook*. Elk van de boeken bestaat uit een bundeling artikels geschreven door gezaghebbende specialisten, en beoogt enerzijds een actueel overzicht van de wetenschappelijke stand van zaken op het desbetreffende terrein te bieden en anderzijds nieuwe wegen in het onderzoek te initiëren en te stimuleren. Een van de meest recente delen van deze bijna vijftienhonderd titels tellende reeks gaat over het boek Jeremia, dat niet alleen het langste maar volgens velen ook het lastigste van alle bijbelboeken is. Dit laatste zowel vanwege de gecompliceerde tekstgeschiedenis en samenstelling van het boek, alsook vanwege de heftige inhoud met de taal van oordeel, (goddelijk) geweld en massale verwoesting. Jeremia als oorlogsboek en traumaliteratuur, geen gemakkelijke lectuur. Er schuilt waarheid in een opmerking die de Jeremia-onderzoeker Robert Carroll eens maakte: 'The reader who is not confused by reading the book of Jeremiah has not understood it'.

Dit nieuwe *Oxford Handbook* is samengesteld door een duo, van wie Louis Stulman de bekendste is: hoogleraar godsdienstwetenschappen en voorzitter van de afdeling Godsdienstwetenschappen en Filosofie aan de University of Findlay, Ohio, USA. Als Jeremia-onderzoeker heeft hij naam gemaakt door de publicatie van onder andere *The Other Text of Jeremiah. Reconstruction of the Hebrew Text Underlying the Greek Version of the Prose Sections of Jeremiah* (1986), *Order Amidst Chaos* (1998) en een Jeremiacommentaar in de serie *Abingdon Old Testament Commentaries* (2005). Ook maakte hij deel uit van de redactie van twee belangrijke bundels: *Troubling Jeremiah* (1999) en *Jeremiah (Dis)Placed: New Directions in Writing/Reading Jeremiah* (2011). Stulman wordt in Jeremiastudies veel geciteerd vanwege zijn visie op het boek Jeremia als een 'tapestry' of 'labyrinth' van stem en tegenstem, een doelbewuste polyfonie om het onuitsprekelijke van de ondergang woorden te geven.

‘The chaos *is* the meaning, not the problem, of the book’ (p. 6). Uitrukken en verdelgen naast bouwen en planten – dit kan en mag niet in statische eenduidige categorieën beschreven worden, maar in veelzeggende en vaak verwarrende symbolische taal. ‘Set against a post-destruction horizon, it (het boek Jeremia, HGLP) removes the trauma of war from ground zero to the symbolic world of language, and thus strives to foster hope even in the worst of human circumstances’ (p. 5). Zijn mederedacteur Edward Silver is docent in het programma Joodse studies aan het Hunter College, New York, USA. Hun redactie heeft voor een mijns inziens mooi boek gezorgd, dat inzichtgevend en instructief is. Wie in kort bestek op de hoogte wil komen van het huidige Jeremiaonderzoek en tevens op zoek is naar nieuwe perspectieven, kan hier prima terecht.

Sinds de dagen van Giesebrecht en Duhm, eind 19de eeuw, heeft lange tijd de Duitse literair-kritische en redactie-kritische benadering het onderzoek overheerst, culminerend in de clash in de jaren zeventig tussen de literaire modellen van Weippert en Thiel in hun verschillende visie op de invloed van de Deuteronomistische beweging op het boek Jeremia. In 1986 verschenen drie Jeremiacommentaren tegelijk (Holladay, McKane, Carroll), die tezamen min of meer een nieuw tijdperk inluiden, met vooral bij Carroll een nieuw accent op esthetisch-literaire tekstanalyse. Vanaf de laatste decennia van de twintigste eeuw groeide de kritiek op de diachrone historisch-kritische benadering die op geen enkel punt tot enige consensus had geleid, en verbreedde het onderzoek zich in een methodologische delta met een veelvoud aan literaire en postmoderne, ideologiekritische modellen. Onmiskenbaar is hierbij geweest de invloed van Alter, Derrida en Ricoeur. In veel onderzoek gaat nu de voorkeur uit naar esthetisch-theologische constructie, in plaats van de queeste naar de oorspronkelijke gestalte en betekenis van de authentieke teksten. De tekst wordt eerder benaderd als een artistiek artefact met ideologische intenties dan als historische biografie. Natuurlijk blijven de klassieke diachrone methoden van belang, inmiddels verrijkt door nieuwe tekstkritische inzichten, archeologisch en contextueel onderzoek (o.a. vergelijking met Umweltliteratuur), maar daarnaast heeft het synchrone, hermeneutisch-interpretatieve onderzoek een hoge vlucht genomen. Feministische, postkoloniale en queer studies stellen indringende vragen aan de orde en oefenen theologische ‘Sachkritik’ op de bijbeltekst. Boeiend is niet het minst ook het onderzoek vanuit de lens van traumastudies, omdat het hele boek Jeremia immers gedomineerd wordt door de metanarratief van verlies, pijn en klacht. Terecht merken de redacteurs ook op dat het zaak is om het grondvlak van het onderzoek verder te verbreden met Aziatische, Zuid-Amerikaanse en Israelische inbreng. Het boek bestaat uit zes secties die

het hele terrein van onderzoek dekken; uit elk daarvan kies ik enkele bijdragen die mij het meest aanspreken, om in dwarsdoorsnee een indruk te geven.

Deel I gaat over historische en culturele contexten. Ondanks de huidige bloei van de niet-historische benaderingen wordt toch steeds breder erkend dat de interpretatie van de Jeremiatradiities niet te scheiden is van de periode van de laat 7de en vroeg 6de eeuw v.Chr., aldus C.L. Crouch. Door de radicale politieke, sociale en economische omwentelingen in deze voor Israël desastreuze tijd kwamen allerlei theologische vragen op betreffende de status-quo, zoals blijkt uit het boek Jeremia. Ook als de Jeremiatradiities nog in later tijd verder ontwikkeld werden, in de periode na de terugkeer uit de ballingschap, is de boodschap van Jeremia toch te verstaan tegen de historische achtergrond van de ondergang van het koninkrijk Juda, de val van Jeruzalem en het verlies van de tempel. In de bijdrage van Crouch krijgt de lezer vervolgens een helder overzicht van de geschiedenis van die dagen. Jill Middelmas zoomt in op het thema van het exil, dat alomtegenwoordig is in Jeremia. De blikrichting is hierbij op Babel, terwijl de diaspora elders (met name Egypte) in een negatief licht staat, zo concludeert zij. Ook in de bijdrage van Safwat Marzouk komt Egypte aan de orde. In de masoretische tekst wordt Egypte zijns inziens voorzien van een extra negatief accent door de climactische plaatsing in het slot van het boek. Van de zijde van Egypte daagt geen enkele hoop: zinloos om ernaar toe te vluchten (Jer. 44) en er militaire steun van te verwachten (Jer. 46; in LXX is dit Jer. 26).

Boeiend is in dit deel ten slotte de poging van Mark Leuchter om de historische Jeremia te traceren, op basis van allerlei signalen in de tekst die onmogelijk aan latere auteurs toegeschreven kunnen worden. Terecht nuanceert hij het criterium dat vanouds werd gehanteerd, namelijk dat alleen de poëtische teksten authentiek jeremiaans zouden kunnen zijn. Het grootste deel van Jeremia is zijns inziens in de periode van eind 7de eeuw tot midden 6de eeuw geschreven, hoewel het boek ook evidente sporen van bewerking in de Perzische tijd vertoont. Vooral in Jeremia 1-25 kun je de historische profeet in 'bits and pieces' van de tekst ontdekken: hij was een leviet met wortels in het noorden (regio van Benjamin) en banden met de oude priesterlijke clan van de eliden, uit Silo. Hij werkte in Jeruzalem samen met een deuteronomistische groep, en was scherp criticus van de tempel en de koninklijke dynastie. De tweede helft van het boek Jeremia is daarna toegevoegd: na de 'preaching' (Jeremia) komt de 'teaching' (lateren). De reconstructie van Leuchter is deels speculatief, maar staat op een aardige manier haaks op de teneur bij veel onderzoekers om de historische profeet te laten verdwijnen achter de literaire figuur Jeremia.

Deel II behandelt vanuit verschillend perspectief een van de grootste problemen in het Jeremiaonderzoek: de tekstgeschiedenis. Algemeen bekend is dat dit bijbelboek in twee versies is overgeleverd: de tekst van de Septuaginta en de masoretische tekst. De Griekse tekst is 1/7 deel korter dan de Hebreeuwse tekst, en heeft een andere structuur (plaatsing van de volkenprofetieën in het midden van het boek, met een andere volgorde van deze profetieën). Prominente verdedigers van de hypothese dat de Griekse tekst (en de *Vorlage* daarvan) dichter bij de oorspronkelijk tekst ligt en dat de masoretische tekst allerlei uitbreidingen heeft gekregen, zijn Hermann-Josef Stipp en Emanuel Tov, die in hun bijdragen aan dit handboek hun standpunten nog eens duidelijk neerzetten. Daartegenover betoogt A. Rofé dat het geenszins zeker is dat de *lectio brevior* de beste is en dat de masoretische tekst deels het werk van een kopiist of redacteur zou zijn. Er zijn in de Umwelt

literatuur veel meer voorbeelden van verkorting van teksten die getradeerd worden, om diverse redenen. Dat de in de masoretische tekst frequent voorkomende Godsnaam *JHWH Zebaot* in de LXX veelal ontbreekt, is zijns inziens te wijten aan het verzet tegen astrale religie in later tijd, toen *zebaot* betrokken kon worden op de macht van sterren. Ook zou de LXX de titel 'dienaar van JHWH', die in de masoretische tekst op Nebukadnessar wordt toegepast, om religieuze redenen hebben weggelaten. Op goede grond stellen Stipp en Tov echter, dat de masoretische tekst zich juist kenmerkt door toevoeging van titels en epitheta. Instructief hiervoor is de analyse van het zogenaamde masoretische Sondergut door Stipp op pagina 105-111.

Tamelijk recent is het (socio)linguïstisch onderzoek van Jeremia. Aaron D. Hornkohl behandelt de vraag naar de validiteit van linguïstische periodisering: kunnen we op grond van taalkundige analyse een datering van teksten geven? Hij beargumenteert dat het Hebreeuws van Jeremia veel meer overeenkomst heeft met het klassieke bijbelse Hebreeuws van de Pentateuch, de vroege en (de meeste van) de late profeten, dan met het laatbijbelse Hebreeuws van teksten uit de periode na de terugkeer uit de ballingschap. Voorbeelden: *-yāhû* als theofoor suffix in namen (postexilisch meestal *-yāh*); pronomen *ānokî* (postexilisch: *ʾnî*); voorkeur voor prepositie *'ēt* (later vooral *'im*). Toch vertoont Jeremia ook tekenen van het laatbijbelse Hebreeuws, om welke reden Hornkohl concludeert dat de tekst van Jeremia een 'transitional linguistic status' heeft. Dit past natuurlijk goed bij de wijze waarop het boek Jeremia zichzelf historisch positioneert. Een probleem is mogelijk wel, dat *Nachahmung* van klassiek taalgebruik ook een literaire techniek kan zijn. Frank H. Polak meent dat linguïstische analyse de prioriteit verdient, omdat de conventionele historisch-kritische methode zichzelf in subjectieve cirkelredeneringen verliest. Op basis van zijn syntactisch-stilistische onderzoek

komt hij tot een soort socioculturele stratificatie van jeremiaanse teksten: jeremiaanse poëzie in een heldere stevige stijl, bijvoorbeeld in Jeremia 2-6, 8, delen van 30-31, de confessiones en de cyclus over koningen en profeten (22-23), in de laatste teksten met aanpassing aan de stijl van het hof. Ook in prozateksten zoals Jeremia 7 komen we sporen van mondelinge overdracht tegen. Het gros van de parenetische teksten en de narratieven komt echter, gelet op de meer ingewikkelde en uitvoerige stijl, van de tafel van de schrijvers, mede gezien een lichte Aramese invloed (passend bij de Aramese vorming van de schrijvers in die tijd). Het lijkt mij dat deze vorm van onderzoek nog nader ontwikkeld kan worden, met scherpstelling van de methodologie ten aanzien van de datering en identificatie van socioculturele contexten.

In deel III komen kritische vragen in de interpretatie van Jeremia aan de orde. M.E. Biddle gaat nader in op het oude criterium van het onderscheid tussen poëzie en proza, zoals dat met name door Duhm en Mowinckel was ontwikkeld. Alleen poëzie kon in hun ogen aanspraak maken op authenticiteit. Net zoals Leuchter dat doet (zie boven) kritiseert ook Biddle dit standpunt, enerzijds omdat Jeremia veel meer soorten poëzie en proza bevat, en anderzijds omdat in het recent onderzoek weer meer waardering voor de prozateksten is gekomen. Vervolgens geeft hij een mooi overzicht van de verschillende structuren van Jeremia in de Hebreeuwse respectievelijk Griekse versie.

D. Rom-Shiloni bespreekt de zogenaamde Inner Biblical Exegesis (IBE) als een aspect van intertekstualiteit in Jeremia. Het is opvallend hoezeer in dit bijbelboek tekstmateriaal van elders in het Oude Testament, maar overigens ook uit het eigen boek (doubletten), wordt ingezet. Dit verdient zeker nadere uitleg. Het hergebruik van teksten uit de Pentateuch werd voorheen vaak toegeschreven aan latere redacteurs, om van Jeremia een *Thoralehrer* (Duhm, Maier) te maken, terwijl de profeet zich alleen van poëzie zou hebben bediend, in mondelinge overdracht. Rom-Shiloni betoogt echter dat Jeremia zelf teksten uit de Pentateuch heeft gebruikt, op midrasjachtige wijze, om zijn profetie te adstrueren. Hij deed dat op vrije wijze, zelden gaat het om een letterlijk citaat op basis van een schriftelijke bron. De tradities van de Pentateuch waren in Jeremia's tijd al autoritatief, hoewel zij als geschrift in de vorm zoals wij die nu hebben nog niet gefinaliseerd waren. Jeremia's gebruik in citaten uit echo's en allusies op Pentateuchtradities is in alle delen van het boek te vinden, en kan dus niet langer als criterium in diachroon onderzoek dienstdoen.

Een van de meest intrigerende bijdragen aan het handboek is van Matthijs J. de Jong, sinds maart jongstleden bijzonder hoogleraar Bijbelvertalen aan de VU. In zijn artikel neemt hij zijn uitgangspunt in de notie van profetische autoriteit als een sociohistorisch fenomeen: hoe kwam Jeremia aan zijn gezag

als profeet? Er waren immers zoveel profeten die in de naam van JHWH konden spreken, zoals bijvoorbeeld Hananja. Profetische autoriteit is afhankelijk van de 'performing skills' van de profeet, zoals het gebruik van overtuigende krachtige taal, en komt tot stand in de interactie tussen de profeet en zijn publiek. In het geding tussen Jeremia en Hananja (Jer. 28) krijgt de laatste het meeste profetische gezag, door zijn sterke actie in het verbreken van het juk dat Jeremia draagt. Hananja predikte oorlog en ondergang (conform oude profetische tradities, zie vs. 8), namelijk voor Babel, terwijl Jeremia vrede predikte, namelijk voor Juda, in de onderwerping aan Babel – aldus De Jongs uitleg van de kernteksten in Jeremia 28:8-9. Jeremia was een prediker die nog steeds de optie van ontsnapping aan de ondergang openhield, pas in de latere redactie van het boek is hij een prediker van onontkoombaar oordeel geworden. In Jeremia 28 krijgt de oorspronkelijke tekst zo'n latere uitbreiding, met de vermelding van het ijzeren juk dat Jeremia moet prediken. In de historische ontmoeting was Hananja de overwinnaar, in de literaire versie is Jeremia de overwinnaar. Als historische profeet was Jeremia kwetsbaar en moest hij strijden om profetisch gezag, in de latere redactie wordt Jeremia de 'ware' profeet terwijl de anderen 'vals' zijn. De historische profeet ging met zijn boodschap in op acute situaties die om een antwoord vroegen, de literaire profeet verklaart Israëls geschiedenis in helicopterview, vanuit het latere gezichtspunt van het onvermijdelijk gekomen einde. De Jongs exegese werpt nieuw licht op de raadselachtige tekst van Jeremia 28:8-9, en draagt daarbij argumenten aan die te denken geven. Of ze ook overtuigend zijn, is de vraag. Zijn interpretatie rust geheel op de diachrone interpretatie van teksten waarin sprake is van profeten die 'vrede, vrede' prediken (6:14, 8:11, cf. 23:17) of passages waarin andere profeten verweten wordt *sjèqèr* 'leugen' te verkondigen, als product van latere redactie (dus ook 28:15-17). Ditzelfde zou overigens dan ook van Ezechiël 13:10 moeten gelden. Het lijkt mij moeilijk om de heftige oordeelsprediking van Jeremia, zoals die waarin hij de komst van 'de vijand uit het Noorden' aankondigt (Jer. 4-6) – hoofdstukken die doorgaans gerekend worden tot de oudste van het boek - als element van een profetie van 'vrede' te zien (28:9).

Het IV^{de} deel is het grootste van alle, en behandelt verschillende hoofdthema's van het boek Jeremia. De eerste bijdrage is van de gerenommeerde Jeremiaspecialist Georg Fischer, over de theologie van Jeremia. Hij schetst diverse facetten van het godsbeeld in Jeremia: de verschillen ter zake tussen de Hebreeuwse versie en de Griekse versie (de laatste heeft een milder godsbeeld), de unieke trekken van het godsbeeld van Jeremia vergeleken met dat in andere bijbelboeken, de bijstelling van Jeremia's eigen godsbeeld, en derge-

lijke. Dit artikel, behalve de slotalinea, verscheen ook in Fischers verzamelbundel *Jeremiah Studies* (2020), overigens zonder vermelding...

Meermalen komt de problematiek van de geweldtaal aan de orde. Volgens Amy Kalmanofsky gaat het hierbij vooral om het retorisch effect en de theologische betekenis, niet om de beschrijving van realiteiten. Sterke poëtische geweldtaal wordt ingezet met de metaforen van de ongeneeslijke wond, van het geschonden moederlichaam, en van de lijken die onbegraven blijven liggen. Deze beeldtaal communiceert, aldus de auteur, een alternatieve realiteit, en wil hoop bieden door te suggereren dat geweld uiteindelijk een transformerende kracht is: de wond kan weer gedicht worden, het moederlichaam kan weer baren, de doden worden eens herboren. De 'texts of terror' willen wakker schudden, zij zijn 'destructive in order to be constructive (...) they work to ensure the birth, healing, and regeneration of Israel' (p. 340). Het boek *Jeremia* biedt inderdaad ook hoop, zelfs op bijzondere wijze, maar ik betwijfel of de taal van het geweld zo direct in het perspectief daarvan gezet kan worden. In de volkenprofetieën (Jer. 46-51) bijvoorbeeld gaat deze argumentatie zeker niet op. Wat deze betreft is het handboek trouwens erg zuinig, slechts één van de 38 bijdragen is eraan gewijd, en stelt ook nog eens teleur. Rhiannon Graybill bespreekt in haar artikel heel kort het onderzoek van de volkenprofetieën en geeft de inhoud ervan weer – soms onnauwkeurig, bijvoorbeeld als de profetieën over Damascus en over Kedar ineengeschoven worden. Deze bijdrage bevat geen nieuws en eindigt slechts met de opmerking dat de ideologie van de volkenprofetieën verwerpelijk is (de teksten leiden tot 'counterpleasure', te vergelijken met het effect van de vele geweldsscènes in het werk van Marquis de Sade), zonder poging tot theologische interpretatie.

Else K. Holt schetst enkele portretten van Jeremia. Ouder kritisch onderzoek naar de historische profeet en zijn authentieke boodschap was al te zeer in de ban van de liberale theologie en de Duitse Romantiek (de unieke persoonlijkheid en vroomheid van de profeet). Dit leverde het beeld op van een Jeremia 'who mirrors his readers more than he reveals the realities of ancient Judah' (p. 345). Holt zelf is niet geïnteresseerd in diachroon onderzoek naar redactionele lagen en dergelijke maar richt zich geheel op synchrone analyse van de veelvoud van stemmen en narratieven in het boek. Zij bespreekt achtereenvolgens het portret van Jeremia als het Woord van God, Jeremia de klager, Jeremia de politieke adviseur. Er zijn nog meer portretten: Jeremia als 'street performer', als mediator, als opponent van het volk, et cetera. Hoe is dat mogelijk, zoveel verschillende beelden van de profeet in een en hetzelfde boek? Dit is niet toe te schrijven aan diverse redactionele bewerkingen, maar aan het karakter van Jeremia als een boek voor getraumatiseerde overlevenden. Het hele boek is vol pijn en boosheid en verwarring, waarmee conflicte-

rende emoties worden verwoord. Zo ontvangen lezers in en na de ballingschap een tekst voor hun eigen tijd, portretten van hun eigen leven. Ook L. Juliana Claassens benadert Jeremia als een traumanarratief, met de profeet die zelf lijdt als een van de leidende karakters. Het boek zoekt naar betekenis te midden van de waanzin, verkent mogelijke antwoorden op de absurde realiteit van de pijn. Een keerpunt in het boek is het verhaal van de koop van een akker (Jer. 32), met de tekst ‘Er zullen weer huizen, akkers en wijngaarden gekocht worden in dit land’ (vs. 15) – daarom bleef Jeremia na 587, te midden van de puinhopen, in het land.

In een mooi artikel bespreekt H.B. Huffmon een kernvers uit het Troostboek van Jeremia, dat God zijn wet zal ‘schrijven op het hart’ (31:33). Een tekst die later door Paulus, corresponderend met de gemeente te Korinthe, wordt opgenomen in zijn argumentatie dat de Korinthiërs een brief van Christus zijn, niet met inkt maar met de Geest van de levende God geschreven, niet op tafelen van steen maar op tafelen van vlees in de harten (2 Kor. 3:3). Huffmon belicht deze formulering tegen de achtergrond van oudoosterse teksten en van de centrale betekenis van het ‘hart’ als plaats van herinnering, geweten en verstaan. Mensen kunnen op de tafel van hun hart schrijven (Spr. 3:3, 7:3, Jer. 17:1), maar goden schrijven ook, zoals met name in de Mesopotamische praktijk van de leverschouw duidelijk is. De lever waarop de goden schrijven, heet ‘de tafel van de goden’. De belangrijke rol van het hart komt pregnant uit in bepalingen van oudoosterse vazalverdragen en in de ceremonie van het wegen van het hart in het Egyptische dodenboek.

De bijdragen in deel V en VI zijn gericht op respectievelijk de receptiegeschiedenis van het boek Jeremia en de betekenis van dit boek voor de grote vragen van vandaag. Een eerste artikel, van de hand van E. Boase, onderzoekt de ‘rise and fall’ van Jeremia als auteur van het boek Klaagliederen. Reeds in de Septuaginta werd als vanzelfsprekend aangenomen dat Jeremia Klaagliederen geschreven heeft, zo ook in andere *versiones*. Hiervoor zijn allerlei redenen te noemen: gemeenschappelijk taalgebruik, het centrale motief van het klagen, de neiging om anonieme boeken aan grote persoonlijkheden toe te kennen, et cetera. Probleem is echter, dat er forse inhoudelijke discrepanties zijn tussen teksten in Klaagliederen en in Jeremia. Anno 2022 zijn er weinigen meer die de traditionele visie volgen, maar worden wel alternatieve verklaringen voor Jeremia als pseudoauteur gezocht. J. Kalman stelt dat het gaat om een bewuste toekenning van Klaagliederen aan de profeet Jeremia om het probleem van de theodiceeteksten in dit boek (‘waarom heeft God ons dit doen overkomen?’) te ondervangen: Jeremia als hermeneutische bril voor Klaagliederen. Voor E. Mroczek is het veronderstelde jeremiaanse auteurschap eerder te verklaren

vanuit de uitdijende betekenis van Jeremia in de literatuur van de laatste eeuwen v.Chr., zoals uit de Qumranvondsten ook blijkt: tal van pseudepigrafische geschriften zijn gekoppeld aan de figuur van Jeremia. Boase geeft vervolgens een mooi overzicht van alle argumenten pro en contra een jeremiaans auteurschap. Kort laat ze twee andere opties passeren: a) Jeremia als één van de stemmen in het boek Klaagliederen, en b) Jeremia als paradigma, het type van de lijdende en klagende mens. Door de methodologische switch van de laatste jaren (van de focus op de auteursvraag naar de focus op de theologische inhoud) komt Jeremia weer meer in het vizier, namelijk door het zicht op de gemeenschappelijke retorische context. Beide boeken bieden een respons op de wereld van lijden en pijn, en zoeken naar zin en betekenis van de traumatische gebeurtenissen.

In twee artikelen wordt een beknopte samenvatting gegeven van de receptie van Jeremia in Qumran (D. Dimant) en in het Nieuwe Testament (C.W. Williams). Minder boeiend is de bijdrage over Jeremia in de islamitische traditie (R. Tottoli), omdat de profeet hier nauwelijks een rol heeft gespeeld – hij wordt in de Koran zelfs niet eens genoemd. Daarentegen is het artikel over de receptie van Jeremia in het werk van Stefan Zweig en Rainer Maria Rilke, van de hand van R. Görner, zeer lezenswaard. Jammer overigens dat niet ook Franz Werfel met zijn fascinerende roman *Jeremias. Höret die Stimme* (1956) wordt gesproken, zoals dat bijvoorbeeld wel gebeurt in Fischers *Der Prophet wie Mose. Studien zum Jeremiabuch*, Wiesbaden 2011, 299-323. In een prachtige bijdrage over Jeremia in de kunst, verlucht met afbeeldingen van Jeremia door de eeuwen heen, laat M.C. Callaway zien hoezeer de visuele identiteit van Jeremia in de loop der tijden van hermeneutische betekenis is geweest voor het lezen van zijn boek. ‘The story of Jeremiah in art can (...) help us understand ourselves, as well as the enigmatic prophet who slips between the centuries’ (p. 579). Niet minder boeiend is het om kennis te nemen van de wijze waarop sinds de vroege kerk tot op heden over en uit Jeremia is gepreekt, zoals C.J. Sharp in haar artikel ‘Jeremiah and Homiletics’ laat zien. Overigens betwijfel ik of in kringen van de gereformeerde gezindte in Nederland opgaat, dat het boek Jeremia ‘over the centuries ... constituted a rich resource for Christian preaching’ (Sharp, p. 610).

De poging in deel VI om sleutelvragen van vandaag te koppelen aan het boek Jeremia is moedig, maar vraagt mijns inziens om verdieping en nadere uitwerking. Dit is ook het kortste deel van het handboek, krap veertig bladzijden. K. Clayville leest Jeremia in het licht van ecologische hermeneutiek: in dit boek gaat het immers over het verlies van de vruchtbaarheid en van het land. De aarde wordt gepersonifieerd, krijgt een stem in het klagen, dieren vluchten weg uit het land en er heersen dorheid en droogte alom. In het kader van het

Earth Bible Project kunnen deze thema's gebruikt worden om een grotere rol voor het 'land' op te eisen in de relationele triade volk-land-JHWH. Hoe en wat, komt nog niet geheel uit de verf. De bijdrage van S.V. Davidson 'Playing with Death' gaat over het gebruik van exceptioneel geweld in Jeremia, als respons op de exceptionele situatie van kwaad en verderf. De culturele dood overheerst alles, in de vernietiging van mensen maar ook van hun fysieke omgeving. Davidsons evaluatie van de geweldthematiek is sterk sociologisch en filosofisch van aard, waar ik graag meer theologische doordenking had gezien. Natuurlijk komt ten slotte ook de genderproblematiek aan bod, besproken door C.M. Maier. Zij constateert veel ambiguïteit en inconsistentie ten aanzien van 'gender' in Jeremia, hoewel de achtergrond van dit boek duidelijk een patriarchale samenleving is met mannelijke privileges en vrouwelijke onderdanigheid. De masculiene suprematie wordt soms echter door tegenstemmen doorbroken. Hiervoor wijst Maier op Jeremia 8-9, waarin sprake is van Gods compassie en zelfs tranen, en Jeremia 2-4, waar de problematiek van de huwelijksmetafoor (met de beelden van de verkrachte vrouw en de vrouw in barensoed: representaties van Juda's beschaming in de oorlog en de ballingschap) wordt vervangen door de metafoor van vader-en-kind. Of het in deze teksten inderdaad om 'breaches in gender performance' (p. 675) gaat, betwijfel ik. Het perspectief van feministische hermeneutiek kan zonder meer waardevol zijn om de (exegetische) ogen te openen voor eenzijdige godsbeelden en de blinde vlekken van foute mannelijke overheersing en arrogantie, maar dan is een meer evenwichtige tekstanalyse nodig.

Het doel van dit nieuwe *Handbook of Jeremiah* is om het huidige eilandenrijk van het Jeremiaonderzoek bijeen te brengen in 'a synthetic anthology' (p. 12). De synthese is er nog niet, maar de aanzet daartoe is stellig prijzenswaard. Dit handboek is mijns inziens een mijlpaal, zeer geschikt om in kort bestek een overzicht van de recente ontwikkelingen in het Jeremiaonderzoek te krijgen. De lectuur van dit boek is tevens een avontuur waar nog lang over na te praten valt.