

Psalmen zingen in de nacht
Over de spiritualiteit van de psalmen en de omgang met het kwaad

Theo L. Hettema

Gehouden als lezing op het paascongres van de gereformeerd vrijgemaakte studentenverenigingen, Helvoirt, 20 maart 2009.

In gewijzigde vorm te publiceren in *Radix* 2009.

1. *Inleiding: als psalmen in de nacht*

De setting van een paascongres leidt mij ertoe de titel voor mijn bijdrage te ontlenen aan een paaslied uit *Liedboek voor de kerken*, gezang 223:

De aarde is vervuld
Van goedertierenheid,
Van goddelijk geduld
En goddelijk beleid.

Gods goedheid is te groot
Voor het geluk alleen,
Zij gaat in alle nood
Door heel het leven heen.

Al gij die God bemint
En op zijn goedheid wacht,
De oogst ruist in de wind
Als psalmen in de nacht.

Willem Barnard zingt in dit lied van de goedertierenheid, Gods goedheid. Maar het is ook duidelijk dat die goedheid een goedheid is die het leed omvat, de nood, het bekneld zijn van een mensenleven, waarin je slechts kunt wachten op en uitzien naar Gods goedheid. In die situatie spreekt Barnard van een oogst die 'ruist in de wind/ als psalmen in de nacht'. Er is een oogst, er is een tegoed, er is een surplus van Gods goedheid tegenover het kwaad. Maar het is een goedheid die nog uitstaat, waar een gelovig mens zich in hope naar uitstrekt, zoals een boer in het ruisen van het koren op het veld al hoort dat er een goede oogst aan zal komen, voordat die oogst al feitelijk bij hem in de schuur ligt. De lof op het licht klinkt al, terwijl het nog nacht is: als psalmen in de nacht.

Dat lijkt op het geloofsgoed van een ander lied uit datzelfde Liedboek, gezang 470:

Als God mij vertroost, is 't kruis niet te zwaar,
Dan ken ik geen vrees in 't bangste gevaar,
Dan win ik al strijdend vertrouwen en kracht
En zing ik mijn psalmen in duistere nacht.

Allebei de dichters, Willem Barnard en Johann Andreas Böhringer, verwijzen met die psalmen in de nacht naar het Bijbelverhaal van *Handelingen* 16,16-40, waarin Paulus en zijn medewerker Silas na een aanklacht door de plaatselijke middenstand door het stadsbestuur van Filippi in de gevangenis worden gezet. Wanneer ze daar, na een fiks aantal stokslagen, aan hun voeten geboeid zitten, gaan ze 'aan het bidden en zongen ze lofliederen voor God' (*Handelingen* 16,25). De andere gevangenen luisteren daar aandachtig naar. Er volgt een aardbeving, waardoor de boeien losschieten en de gevangenis open komt. Paulus en Silas ontsnappen niet en dit vormt een krachtig geloofsgetuigenis voor de gevangensbewaarder, wat er uiteindelijk toe leidt dat Paulus en Silas weer in vrijheid komen.

Liederen zingen in de nacht: als een wanhoopsdaad 'wanneer alles duister is' (citaat van een Taizélied), als een geloofsgetuigenis, als een gelovig voorschot op verlossing en redding? Het is allemaal mogelijk. Wat mij fascineert in dit gedeelte is, dat het zingen van psalmen en liederen een handeling is, een daad tegen het leed, in een situatie waarin een mens feitelijk niet meer kán handelen. Dat wil ik vasthouden als rode draad in deze lezing, waarin we ons wenden naar het vraagstuk van het kwaad in de psalmen. Als het in de psalmen gaat om het probleem van lijden en het kwaad, dan moeten we dat zoeken in de manier waarop een psalm handelt. Dat handelen van een psalm zit in het ordenen van de taal, de poëtica, maar ook in de werkwoorden, en in de manier waarop de psalm aanzet tot handelen en reageren van de lezer. Die omgang met het leed beschouw ik als een vorm van reflectie. Het is niet de reflectie van de geleerde, die zich in zijn of haar reflectie buiten de directe ervaring van het kwaad plaatst, maar het is een doordenking te midden van de ervaring van leed. De poëtica van de psalmen, het schikken van de taalvormen om een inhoud te dragen en te evoceren, beschouw ik als een waardevolle en zelfs unieke bron van reflectie, die we niet moeten negeren.

2. *Denken over het kwaad*

Die waardering van de psalmen als vorm van reflectie is niet vanzelfsprekend. Als een voorbeeld daarvan geef ik een citaat van de filosoof Mark Larrimore, die een mooie bundel samenstelde over het probleem van het kwaad in de filosofie en de theologie. In de inleiding bij die bundel zegt hij: 'The problem of evil became acute only once suffering no longer seemed a necessary part of life, but exceptional' (Larrimore 2001: xxix). Het probleem van het kwaad is dus, volgens Larrimore, pas op het scherpst van de snede gesteld, toen het lijden niet langer een noodzakelijk deel van het leven leek uit te maken, maar uitzonderlijk was. Er is volgens Larrimore een wereld van verschil tussen de psalmist die verzucht 'Hoe lang nog, o Heer?' en de moderne theodiceeën uit de West-Europese intellectuele traditie. Daarbij beroept Larrimore zich op de Duitse filosoof Odo Marquard met diens uitspraak: waar theodicee is is moderniteit, en waar moderniteit is, daar vind je theodicee (Marquard 1986,16; Larrimore 2001, xxvii). Als we theodicee in een wijde betekenis beschouwen als reflectie over het probleem van God en het kwaad om tot een redelijke notie daarvan te komen, dan vormt deze bewering bijna een soort annexatie van het denken over het kwaad door de moderniteit.

Larrimore ziet zelf drie stappen die de verbinding tussen moderniteit en theodicee hebben gecreëerd (Larrimore 2001: xxviii-xxix). Allereerst noemt hij de Renaissance van de zestiende eeuw, als een periode waarin waarden opnieuw werden bepaald en een aards geluk een belangrijke waarde werd. Vervolgens de Verlichting van de achttiende eeuw, waarin het geloof in de zondeval vervalft. Met het verhaal van de zondeval heeft geen mens recht op geluk. Wanneer dat geloof wegvalt, eisen mensen geluk op en wordt het gebrek aan geluk als extra schrijnend ervaren. Ten derde brengt Larrimore de tegenwoordige tijd met zijn medische ontwikkelingen naar voren. Pas als er een lang en gezond leven mogelijk is, ga je het gebrek eraan als een kwaad ervaren. Larrimore kan zich met die drie stappen helemaal vinden in Marquards stelling dat alleen in de moderne periode een theodiceedenken mogelijk was en ook (alleen) in de moderne periode noodzakelijk is.

Ik heb allerlei bedenkingen bij de stellingname. Ik denk dat Larrimore en Marquard niet beseffen hoe leed en verlies ook vandaag de dag nog steeds een constante in de wereldcultuur vormen. Wellicht is er een ander besef van wat schrijnend is en wat we als normaal moeten verduren, maar dat lijkt me een kwestie van verschuivingen in waardering, niet van een compleet wegvallen. De kindersterfte is afgenomen, maar het aantal hartaanvallen en kanker toegenomen. Verder is het ook vreemd om te veronderstellen dat een waardering van het aardse geluk, en daarmee de schrijnendheid van het probleem van het kwaad, pas in de Renaissance een gedeelde waarde zou zijn geworden. Ik heb veeleer de indruk dat het hele Bijbelse wereldbeeld vol is van een waardering van het aardse, zij het tegelijk dat dit aardse geluk niet als het enige wordt beschouwd. Lees het Bijbelboek Prediker er maar op na.

Ik zou hier tegenover liever de stelling willen poneren dat het denken over het kwaad en de pogingen om in denken, geloven en handelen het kwaad te kunnen bevatten van alle plaatsen en tijden is, dat mensen in allerlei uitdrukkingvormen hebben getracht het kwaad te benoemen en in

relatie met hun geloof en diepste waarden te brengen, en dat het van alle tijden is om die reflectie te vormen vanuit beleefde ervaringen van leed of geweld. Ook het denken van de twintigste en eenentwintigste eeuw staat niet los van de belevingen van pijn en leed. Die belevingen voeden het denken juist, en dat besef zouden we vanuit de antieke cultuur al geleerd kunnen hebben.

Als het denken over het kwaad zo'n cultuuroverstijgend fenomeen is, dan moeten we ook serieus nemen dat een doorleefd denken over het kwaad andere vormen aanneemt dan alleen onze redenerende betoogvorm. En zo kom ik bij het onderwerp van dit artikel: de psalmen en het probleem van het kwaad. Ik wil enkele psalmen bezien en hun vormtaal en inhoud beschouwen als manieren van denken en omgaan met het probleem van het kwaad. Op dat punt ben ik beïnvloed door de Franse filosoof Paul Ricoeur, die in een belangrijk boek uit 1960 stelde dat symbolen, verhalen en mythen op cruciale punten in het filosoferen over het kwaad meer te zeggen hebben dan de betogende reflectie (Ricoeur 1960). "Het symbool geeft te denken," was het parool waarmee hij deze filosofische aandacht voor verhalen inzette. Later heeft Ricoeur dat nog aangescherpt, door te stellen dat verhalen en gedichten niet alleen aanzetten tot filosofische reflectie, maar in zichzelf ook een vorm van filosofische reflectie vormen. Dat heeft Ricoeur ook op de Bijbel toegepast (Ricoeur 1998).

Zo'n hermeneutische inzet wil ik toepassen op enkele psalmen. Die start betekent dat we de psalmen dus niet zien als spontane expressies van individuele emoties. De psalmen mogen die indruk wellicht wekken, net als veel gedichten, maar die suggestie pleit vooral voor het dichterlijke vakmanschap dat er achter ligt. In de psalmen worden bewust allerlei poëtische vormen toegepast, en het kneden en schikken daarmee, de poëtica, is even veelzeggend als de poëtische inhoud. Mijn inzet is dus, de vormen en inhoud van de psalmen als een onlosmakelijke eenheid te beschouwen, waarmee bewuste denkvormen en gestalten rond het probleem van het kwaad worden geboden aan de Hebreeuwse lezer – en aan ons. Want de psalmen zijn welbewust open gecomponeerd. Deze benadering houdt ook in dat ik de psalmen niet beschouw als goddelijke dictaten, door een goddelijke stem aan de mensen gegeven. Ik beschouw de Bijbelschrijvers en de vormers van de canon als geïnspireerd, maar ik ben geen biblicist, die een letterlijk verband aanbrengt tussen de inhoud van de Bijbel en wat God zegt. Als ik iets van de rijkheid en de veelvuldigheid van de psalmen naar voren breng, dan doe ik dat dus niet met de veronderstelling dat God daarin rechtstreeks spreekt – maar wel dat God in de veelvuldigheid iets te zeggen heeft.

Over psalmen in het algemeen wil ik niet al te veel zeggen (vgl. voor de achtergronden een uitmuntend commentaar als Kraus 1960). Ik veronderstel als bekend dat er een Bijbelboek Psalmen is met 150 liederen van verschillende vorm en grootte. Die liederen zijn geordend in vijf afdelingen, maar bestaan feitelijk weer uit kleine groepen, toegeschreven aan verschillende auteurs en tradities. Ik sprak over verschillende vorm en grootte. In het begin van de twintigste eeuw is de relatie tussen vorm en doel van een Bijbelgedeelte onderwerp geweest van de exegetische benadering die we *Formgeschichte* of vormkritiek noemen (o.a. Gunkel 1933; Westermann 1977). In die vormkritiek worden in de psalmen verschillende vormen onderscheiden. Zo ziet men in de psalmen voorkomen het individuele klaaglied, het individuele loflied, het collectieve klaaglied, het collectieve loflied, de hymne, de koningspsalm, wijsheidspsalm. Iedere vorm heeft zijn eigen gebruikscontext gehad, bij een feest, een rite, een gezamenlijke of individuele gelegenheid. Het ligt voor de hand te denken dat het probleem van het kwaad vooral naar voren komt in de individuele en collectieve klaagliederen, maar zo eenvoudig is het niet. Ook in de andere psalmvormen wordt het kwaad doordacht en uitgedrukt.

3. De lijn van een mensenleven: Psalm 73

Daar komt het probleem bij dat we niet altijd eenduidig met een vorm te maken hebben.¹ Ik wil vier psalmen bespreken. De eerste psalm die ik naar voren haal is psalm 73, omdat in die psalm zo mooi het kwaad in de loop van een mensenleven wordt doordacht. Maar over die psalm zijn de exegeten het gelijk al niet eens, of ze die moeten beschouwen als een wijsheidspsalm, een individueel klaaglied, of zelfs een individueel danklied (vgl. Tate 1990, 231).

Veel hangt al af van de eerste twee verzen: *ʾak tōb lʾjśraʾel ʿlohîm...* “Ja, God is goed voor Israel... Toch had ik bijna een misstap begaan... want ik keek met afgunst naar de dwazen” (Psalm 73,1-2). Als in de aanhef van het eerste versdeel Israel wordt genoemd ligt het voor de hand de psalm te beschouwen als een collectief danklied. Maar misschien is wel sprake van een verschrijving. Want de laatste twee letters van Israel zijn hetzelfde als de beginletters van *ʿlohîm*, “God”. Als dat een schrijffout is, zou er staan *ʾak tōb lʾjāšār ʿlohîm*: “Ja God is goed voor de oprechte.” Dat zou een goede synonymie vormen met het tweede versdeeltje: “voor wie zuiver zijn van hart”, en een heldere tegenstelling met de dwazen die in v. 2 worden genoemd. En dat soort synonymie en tegenstelling is precies waar de parallellie van het Hebreeuwse vers mee werkt. “God is goed voor de oprechte.” Dat zou weer goed passen bij de psalm als een wijsheidpsalm. Maar als de dichter dan in v. 2 gaat verzuchten dat hij zo afgunstig kijkt naar de mensen wie het goed gaat, dan zou dat weer passen bij een individueel klaaglied... Uiteindelijk houd ik maar vast aan de handschriften en oude vertalingen, die allemaal ‘Israël’ noemen. Als het een verschrijving is, dan is het er een met oude papieren. Dit soort overwegingen laat in ieder geval zien waar een exegeet mee worstelt.²

Voor het moment laat ik deze exegetische kwesties rusten en concentreer me op het eerste woord: *ʾak*, ‘ja, voorwaar’. Dat woord komt drie keer in de psalm voor, steeds op plaatsen waar een cruciaal inzicht wordt verwoord: in v. 1, v. 13 en v. 18. Als er dan een ‘ja, voorwaar’ klinkt, gaat het steeds om een moeizaam bevochten inzicht.³ Ja, God is goed voor Israël en voor wie zuiver zijn van hart. – Maar tot die zuiveren van hart kan ik mij niet rekenen als dichter, want ik was afgunstig op de mensen wie het goed gaat, terwijl het mij slecht af gaat. Ik moet er heel wat voor doen om God als goed voor Israel te zien. In v. 13 komt vervolgens het inzicht: je kunt wel vroom zijn, maar dat is tevergeefs. Het levert je niets op. De goddelozen verrijken zich en gaat het goed af. Tenslotte biedt v. 18 het finale inzicht: die goddelozen bevinden zich wel op een glibberig pad en hebben een verschrikkelijk einde. Vanuit dat finale inzicht denkt de psalm dan verder: het is dom om zo verbitterd naar anderen te kijken (v. 21-22). De aanwezigheid en de leidraad van God is veel meer waard (v. 23-24).

Als dat drievoudig ‘ja, voorwaar’ de gedachtegang door psalm 73 heen draagt, dan zie je een mooie structuur zich ontwikkelen in de psalm. Er is een patroon van vier delen die worden opgebouwd, een wending en dan een afwikkeling in vier delen.

- A v. 1 God is goed voor Israel.
- B v. 2-3 Maar ik ben afgunstig.
- C v. 4-12 De goddelozen gaat het goed af.
- D v. 13-16 Ik tob daar over.
- E v. 17 Wending Totdat...
- D’ v. 18-20 De goddelozen eindigen slecht.
- C’ v. 21-26 In Gods nabijheid gaat het mij goed.
- B’ v. 27-28ab Gods nabijheid is mijn enige verlangen.
- A’ Ik zal van Gods goede daden vertellen.

Het is duidelijk dat v. 17 de wending van de psalm is: “tot ik Gods heiligdom binnenging/ en mij hun einde voor ogen bracht” (vgl. Kraus 1979, 211-221). De dichter komt in de tempel en krijgt daar het inzicht dat je een schijnbaar gelukkig en voorspoedig leven niet per definitie een goede afloop heeft. Het is interessant dat dit inzicht tot stand komt bij de wending naar de tempel. Zo is v. 17 letterlijk en figuurlijk een wending in het gedicht. Exegeten vermoeden hier een bepaalde rite of onderdeel van de cultus, waarbij de priester verschijnt voor het volk op het tempelplein en een uitspraak doet of een zegen uitspreekt.⁴ Het is duidelijk dat het onderscheid tussen individueel en collectief in de vormen van de psalmen slechts gradueel is. Een individuele ervaring wordt opgedaan in een collectief ritueel, en deze psalm in de ik-vorm kan vervolgens ook weer onderdeel worden van een collectief ritueel. De psalm staat in de serie Asafpsalmen, en dat zijn immers duidelijk cultische psalmen.

Het is opvallend dat de dichter zo sterk focust op de aanwezigheid van God. Feitelijk getuigt hij er niet van dat Gods iets doet, een handeling verricht ten gunste van hem. Maar hij krijgt in de tempel een besef van Gods aanwezigheid (zoals dat in psalm 139 ook aanwezig is) en dat bewerkt iets bij hem. De aanwezigheid van God is heilbrengend, dat is een lijn die in deze psalm duidelijk naar voren komt (vgl. voor dit thema Terrien 1978; Spieckermann 1989). Het geloofsbesef van die aanwezigheid is sterk, hoewel er in zijn feitelijke situatie van ellende niets verandert. – Of was zijn grootste ellende vooral dat de dichter zo afgunstig was op wie het goed ging. Is het grootste kwaad voor hem de afgunst? Dat brengt ons bij het begin van de psalm in v. 2, waar de ‘misstap’ niet het kwaad van de goddelozen is, maar het afgunstig zijn van de dichter. Hoogmoed, geweld, zelfverrijking: ze zijn een kwaad. Maar ze leiden vooral tot leed, wanneer je er in afgunst naar kijkt. En dat kan anders worden, door de zuiverende aanwezigheid van God, die in de tempel te ervaren is. Dat is de ‘theodicee’, de reflectieve gedachte over God en het kwaad, die door de gang van deze psalm heen wordt ontwikkeld.

4. *God in de geschiedenis: Psalm 78*

Dat is misschien anders dan ons theodiceedenken. Een verschil ligt er bijvoorbeeld in dat het kwaad vrij abstract blijft. De dichter kijkt niet naar concrete gevallen van leed. Die doen aan zijn vraag niet toe of af. En ook aan God wordt het concrete kwaad niet verweten (vgl. voor dit verschil van theodicee Lindström 2003). Hij biedt meer een algemene antropologie: zó gaat het toe bij mensen. Anders wordt dat in psalm 78, waar een gedeelte van de geschiedenis van Israël wordt behandeld. Deze psalm komt uit dezelfde Asafbundel als psalm 73. Ik pretendeer niet vandaag het geheel van de psalmen te willen omvatten en daarom is het juist wel interessant om nog een psalm van Asaf te bekijken, maar dan met een andere portee. Hier hebben we duidelijk te maken met een wijsheidspsalm, en net als psalm 73 moet deze in een cultische context hebben gefunctioneerd. Is er iets van een lerende rite in de tempel geweest? Een priester of leviet die al reciterend onderwees?⁵

Hoe we die rituele context precies moeten zien is niet duidelijk. Wel is duidelijk dat de psalm episodisch uit de geschiedenis van Israël verhaalt. Exegeten benoemen deze psalm als een soort geschiedenisfilosofie. Het is meer dan een op rijm gezette geschiedenis van Israel. Het verhaal wordt verteld met een duidelijk reflectief plan erachter. Er wordt verteld van de uittocht uit Egypte, de leiding door veertig jaren in de woestijn, de tien plagen van Egypte, en de ontrouw van Israel. Ik vertel het zoals het ongeveer als volgorde in deze psalm staat. En dan valt er iets vreemds op, want het is natuurlijk raar om eerst te vertellen over de exodus en dan pas over de plagen van Egypte. Zo krijgen we voor ogen, dat de psalm eigen bestaat uit twee recitatieven, met een parallel verloop (anders dan bijv. bij Auffret 1993).

Recitatief I

A v. 1-11: Inl. Gods genade & mens. rebellie

B v. 12-16 Gods bevrijdende daad: exodus

C v. 17-20 rebellie van het volk

D v. 21-31 Gods woede en straf

E v. 32-39 Het vaste patroon

Het eerste recitatief start met een algemene stellingname en samenvatting van het stramien dat zal volgen (v. 1-11): God geeft genade en biedt bevrijding. Daaruit kun je leren op God te vertrouwen. Maar het voorgeslacht valt van God af, en vooral Noord-Israël is daarin de boosdoener. De dichter geeft geen neutrale geschiedenis, zoveel mag duidelijk zijn. Het stramien dat de dichter ontwaart in de geschiedenis en weergeeft in zijn lied is, dat God begint met een reddende daad. Dat is waar de (heils)geschiedenis begint. Na die bevrijdende daad antwoordt het volk niet met gehoorzaamheid of dank. Ze beledigen God door niet in hem te geloven. God straft hen dan: de dichter vertelt met name de episode dat het volk klaagt om het gegeven manna en dat God hen straft (vgl. Numeri 11,31-34). Dat is maar één voorbeeld, want het eerste recitatief eindigt ermee dat het een vast patroon wordt: God redt, het volk is ondankbaar, God straft maar is ook weer mild en heft de straf op.

Datzelfde stramien wordt herhaald in het tweede recitatief.

Recitatief II

A' v. 40-43: Inl. Gods genade & mens. Rebelle

B' v. 44-55 Gods bevrijdende daad

C' v. 56-58 Menselijke rebelle

D' v. 59-64 Gods woede en straf

E' v. 65-72 David: patroon doorbroken

Hier wordt, na een algemene inleiding, de bevrijding van God uit Egypte uitvoerig neergezet door de plagen van Egypte te schetsen en, net als in het vorige recitatief, de doortocht door de Schelfzee. Het volk reageert weer met rebelle en daarna volgt Gods straf, met als vertelde episodes hoe de ark uit Silo wordt geroofd (*1 Samuel 4*) en hoe het volk in ballingschap gaat. (Dit moet dan met name slaan op Noord-Israël, zodat de psalm na 722 v. Chr. moet zijn geschreven.)

Onze vorige psalm ging met name over Gods aanwezigheid. We zien in psalm 78 dat vooral Gods expliciete handelen in de geschiedenis naar voren komt. Het kader van een heilsgeschiedenis geeft een verklaring voor veel fenomenen van het kwaad waar het volk Israel mee in aanraking is gekomen. God kan ziekte en dood inzetten als straf voor ongeloof en ondankbaarheid. God kan voor leed en dood zorgen als bevrijdende daad voor Israel, zoals bij de plagen van Egypte. God kan zijn handen van het volk aftrekken en hen overlaten aan het geweld van andere volken. Dat zijn allemaal verklaringen voor vragen die de Judeeërs moeten hebben gehad, toen ze zagen hoe Assyrië Noord-Israël in ballingschap wegvoerde. Efraïm, als symbool voor Noord-Israël, wordt in de psalm genoemd als degene die het steeds bij God verbruut. En God reageert daar steeds weer op met straf en ontferming.

Dan zit er een boeiende wending in de psalm. In v. 65 zingt de dichter hoe God ontwaakt "als uit een slaap,/ als een strijder uit de roes van de wijn." Dat is een prachtig beeld. Al het voorgaande handelen van God lijkt als gedaan op de automatische piloot. Het is als bij een geschiedenisles waar steeds hetzelfde voorbij komt en de leerlingen in slaap vallen. Zo lijkt het alsof God in slaap valt bij zijn eigen geschiedenisles en dan ineens met een schok wakker wordt en beseft dat er iets radicaal anders moet gaan gebeuren. Het patroon van bevrijding, ondank, straf en genade moet worden doorbroken. Dat gebeurt, volgens de psalm, door Gods radicale keus voor Juda en voor het huis van David. David was "een herder met een zuiver hart,/ met vaste hand heeft hij hen geleid" (v. 72). Daarmee eindigt ook de psalm, heel verrassend. We zouden een doxologie verwachten, zoals ook de geschiedenispsalmen 105 en 106 eindigen met een lof op God, en zoals psalm 73 met de intentie is geëindigd om Gods daden te gaan vertellen. Deze psalm 78 eindigt bij David. Psalm 73 zou je een circulaire psalm kunnen noemen. Na de doordenking van het traject A-B-C-D-E-D'-C'-B'-A' kan de psalm bij A weer opnieuw beginnen. Bij psalm 78 is dat anders. Met David wordt het geschiedenispatroon van straf en genade doorbroken. Hier is iets radicaal anders tot stand gekomen, waardoor Juda, is de overtuiging van de psalmist, niet in het lot van Efraïm zal belanden. De geschiedenis heeft dat, met de Babylonische ballingschap, anders geleerd. Maar zelfs dan nog kan deze psalm gezongen zijn met de overtuiging dat het heiligdom in Jeruzalem niet voor altijd verloren zal zijn: "Hij bouwde zijn heiligdom, hoog als de hemel,/ en zette het vast als de aarde, voor eeuwig" (v. 69).

Het patroon van straf en genade kennen we uitgebreid uit het Bijbelboek Rechters. Dat is een thema uit het zogenaamde Deuteronomistische geschiedwerk van het Oude Testament (vgl. bijv. Deuteronomium 11,13-17). Ook in dat Deuteronomistische geschiedwerk staat David hoog aangeschreven. In die opvatting is David een onderdeel van Gods heilshandelen voor Israël. Maar deze transformatie van psalm 78, dat een mens het patroon van Gods handelen doorbreekt, dat vind ik een unieke wending. Opvallend daarbij is, dat aan David geen enkele goddelijke allure wordt toegekend, zelfs niet een titel als Messias, of een sanctificatie zoals in psalm 2: "Jij bent mijn zoon, ik heb je vandaag verwekt." David wordt eenvoudigweg "zijn dienaar" (v. 70) genoemd en meer niet.

Met deze wending bereikt psalm 78 een diepgang en originaliteit die het traditionele theodiceepatroun van een God die straft in de geschiedenis ver te boven gaat.

5. *Eigen schuld...: Psalm 51*

Wat in psalm 78 nog wel conventioneel, en misschien wel algemeen menselijk, is, is het feit dat de schuld voor rampspoed wordt gelegd bij de ander: het is Noord-Israël die het steeds heeft verbruid, niet Judea. Dat wordt anders in psalm 51, een gedicht waarvan de titel zegt dat het een psalm van David is, “toen de profeet Natan hem had bezocht, nadat hij met Batseba geslapen had” (Psalm 51,1; vgl. 2 *Samuël* 11-12). In deze psalm wordt uitgedrukt hoe David zijn schuld over een begaan overspel belijdt. Dat lied moet in de Israëlitische liturgie zijn opgenomen als een schuldbelijdenis, die in een rite voor het belijden van overspel een rol kan hebben gespeeld (Kraus 1960 I, 384). Later in de christelijke liturgie is het ook een van de boetepsalmen geworden en is die functie overgenomen.⁶

In deze psalm neemt de ik-persoon alle schuld op zich. De psalm is een smeekbede om genade. Een tekst als v. 12 is bekend geworden: “Schep, o God, een zuiver hart in mij,/ vernieuw mijn geest, maak mij standvastig.” De dichter is er van overtuigd dat werkelijk berouw belangrijker is dan uiterlijk vertoon zoals schuldoffers en dat besef wil hij in de psalm overbrengen.

Ik concentreer mij op de eerste twee dichtverzen van de psalm.

3 Wees mij genadig, God, in uw trouw,
u bent vol erbarmen, doe mijn daden teniet,
4 was mij schoon van alle schuld,
reinig mij van mijn zonden.

In deze twee verzen zitten drie termen voor het vergeven van zonden, waarmee de algemene bede “Wees mij genadig” (v. 3a) wordt ingevuld. “Doe mijn daden teniet,” is de eerste bede. Het Hebreeuws (*m^ehē*, v. 3b) heeft een werkwoord dat “uitwissen” betekent, “deleten”, zoals men een geschreven tekst van een wastafel afveegt. Zo moeten financiële schulden zijn gedeletet.⁷ Het tweede werkwoord, *kabsēnī* in v. 4a, betekent ‘was mij schoon’. Het is het werkwoord van het wassen van wasgoed. Ook het derde werkwoord, *tah^arēnī* in v. 4b, reinigen, is een werkwoord van schoonvegen, letterlijk schoonmaken. Iets fout doen geeft een smet op je blazen, zouden wij zeggen, en die smet moet worden schoongemaakt.

De fouten die de dichter belijdt worden ook met drie woorden weergegeven. Het gaat om *pešā`īm* (v. 3b). De NBV heeft dat enigszins vlak vertaald als ‘daden’, terwijl we een iets sterkere betekenis neer zouden moeten zetten: opstandige daden die tegen een regel of bevel ingaan. In v. 4a gaat het om *wōnai*, een ‘schuld’ ten gevolge van een overschrijding van een grens. En dan hebben we nog in v. 4b de *haṭāṭī*, ‘mijn zonden’, waarbij zonde een beschadiging of een belediging van een persoon is. Ik noem die werkwoorden zo uitvoerig, omdat wij vaak een juridisch nauwkeurig onderscheid maken tussen bijv. doodslag en moord. Daar hangt meer of minder een mate van schuld aan vast. In het Hebreeuws wordt zo niet gedacht. De drie verschillende termen staat in een poëtische parallelie bij elkaar.

De dichter is duidelijk niet bezig met zichzelf wit te wassen. Hij belijdt zijn eigen schuld, zonder daarbij overigens in concrete details te treden. Dat is een opvallende trek in veel van de psalmen. De dichter gaat zelfs zo ver om zijn schuld van zijn misstap uit te strekken tot zijn hele leven, alsof hij bij een rechter niet alleen deze ene misdaad bekent, maar ook alle vorige. Daarin gaat hij heel ver, als hij in v. 7 bekent: “Ik was al schuldig toen ik werd geboren,/ al zondig toen mijn moeder mij ontving...” In veel oude dogmatiek is in dit vers een schriftbewijs voor de erfzonde gelezen. Dat lijkt me niet het geval. Het lijkt mij eerder een ver doorgevoerde uiting van schuldbesef en overgave aan God. Dit vers geeft een indirecte verwijzing naar de aanleiding van de psalm. Davids zonde is het overspel geweest. Hij heeft Batseba zwanger gemaakt. Van die zwangerschap loopt een lijn naar de zwangerschap van Davids moeder. Maar dan gaat er ook een lijn naar Gods erbarmen (v. 3b), want dat woord erbarmen (*rahāmīm*) heeft in het Hebreeuws dezelfde grondvorm als het woord voor baarmoeder, moederschoot: *rèhēm*.

Het besef van schuld leidt tot smeekbedes. Die gaan in de bevelende wijs (en dat kan in het Hebreeuws minder cru klinken dan bij ons, ook al zit er een grote kracht achter): wees mij genadig, was mij schoon, neem mijn zonden weg, schep een zuiver hart in mij, red mij. Maar wat bewerken die bevelen? Nergens in de psalm horen we een bevrijdende uitspraak van God, of een uitdrukking van ervaren genade. Betekent dit dat beleden schuld over het verleden geen garantie op succes in de toekomst is?

“Het offer voor God is een gebroken geest;/ een gebroken en verbrijzeld hart/ zult u, God, niet verachten,” zo is de conclusie van de psalmdichter in v. 19. Verinnerlijking van de schuld: geen offers maar een gebroken geest, en de uitgesproken overtuiging dat God dat niet zal negeren. Dat is de kern van de psalm.

En dan volgt er in v. 20-21 een opmerkelijk slot van de psalm:

Wees Sion welgezind en schenk het voorspoed,
bouw de muren van Jeruzalem weer op.
Dan zult u de juiste offers aanvaarden,
offers in hun geheel verbrand,
dan legt men stieren op uw altaar.

Eerst wordt er beweerd dat je geen offers moet brengen, en dan volgt een conclusie waarin wél offers worden gebracht, en nog wel schuldoffers, die volledig verbrand worden om schuld te delgen. Dan gaat het ook nog een keer om Sion, in plaats van om een ik-persoon of David. Het kan niet anders zijn dan dat dit een latere toevoeging aan de psalm is.⁸ Die conclusie moeten we ook trekken omdat het slot spreekt van afgebroken muren, en dat moet slaan op de verwoesting van Jeruzalem lang na de tijd van David, waarin de psalm gesitueerd is. De psalm bidt om een rituele reiniging van het innerlijk, en gaat zo ver in de verinnerlijking van de boetvaardigheid dat het lied uitkomt op een verinnerlijking zonder enig teken van rituele vergeving of verlossing. Is men daarvan geschrokken en heeft men dat willen corrigeren met deze toevoeging? Zoiets moet het zijn geweest, maar ik beschouw het ook als een toevoeging in de poëtische reflectievorm over het kwaad van deze psalm. Ligt er in de totale verinnerlijking ook niet een verharding? Wordt in de verinnerlijking de verzekerdheid van Gods genade uiteindelijk ook niet uitgehold, voortdurend in twijfel gebracht? Dan kan er juist in genadigs liggen in de rite, gezamenlijk gevierd en beleefd, juist op het moment dat er persoonlijke schuld beleden moet worden. Mensen die iets fout hebben gedaan moet je niet op zichzelf laten in de confrontatie met de last van hun innerlijk. Dat is onbarmhartig. In het volhouden van de vaste rite van het volk ligt de gunst van God. Daarin wordt het mogelijk om een plaats en gemeenschap te creëren waarin die gunst gerealiseerd kan worden en het kwaad verzoend. Zo vertaal ik deze liturgische toevoeging bij deze boetepsalm in het kader van onze reflectie over het kwaad.

6. *Vastgelopen: Psalm 88*

Dat is een weg die we in psalm 88 niet vinden. Dit is de meest sombere en depressieve psalm van de Bijbel. In zeven coupletten van afwisselend 3 en 2 verzen (Fokkelman 2002) rolt de wanhoop voort. Uit elk couplet citeer ik iets:

2-4 Ik word door rampen bezocht...
5-6 Een naamloze dode...
7-9 Ik ben ingesloten...
10-11 Dof van ellende....
12-14 Uw trouw in de afgrond?
15-16 Ik ben verzwakt
17-19 Mijn beste vrienden hebt u van mij vervreemd.

Hier vind ik geen poëtische wending in de structuur van de psalm, hier rijgen de somberheid en de uitzichtloosheid zich aan. Als een mitrailleurvuur gaat het maar door. Het krijgt bijna iets zelfpijnigends. Dat vind ik ook typerend voor een depressie, waarbij je zo diep kunt wegzinken dat je zelfs dat wat je nog hebt aan bodem onder de voeten je weghaalt of kapotmaakt. Je pijnigt jezelf, en je maakt ook je relatie met God kapot, om geen enkel houvast meer te hebben. Dat is het diepste kwaad, het ergste leed.

Exegeten en theologen worden erg zenuwachtig van zulke depressiviteit. Er zijn daarom allerlei pogingen gedaan om de psalm te redden. Er is bijvoorbeeld een cultische interpretatie gegeven aan de psalm: er moet een cultisch nieuwjaarsfeest in de herfst zijn geweest, waarbij deze psalm een onderdeel was, en er daarna genadeverkondiging, lof en dank gevolgd zijn (Goulder 1982, 195-210). Er is op gewezen dat de psalm toch wel verborgen positieve trekken kent: in v. 1 wordt God "mijn redder" genoemd, en in v. 14b wordt toch vol vertrouwen gezegd: "elke morgen nader ik u met mijn gebed". Maar die frasen blijven zonder respons of bevestiging en maken het vooral des te schrijnender dat er geen enkele wending komt. Er is ook een verband met Job gelegd, die ook klaagt tegen God en blijft klagen (Tate 1990, 405). Voor Job komt er een uitweg, dus mogen we dat ook voor deze psalmist dan niet aannemen? Binnen deze psalm kunnen we die uitweg in ieder geval niet vinden. Uiteindelijk kunnen we de "oplossing" uit deze beknellende psalm ook leggen bij de lezer: waar de dichter geen uitweg ziet, weten wij in ieder geval wel dat het gebed kracht heeft en dat er licht schijnt in de duisternis (Tate 1990, 405).

Ik wil iets doen wat tussen de psalm en ons als lezer in ligt. Ik denk we deze psalm moeten laten staan als een sombere en depressieve psalm. Maar dan bekijk ik de psalm vanuit een redactiekritische exegese: hoe is de psalm geplaatst in het geheel van het psalmenboek. Met die vraag concentreert ik me op de twee psalmen die er omheen staan: psalm 87 en 89. Die beschouw ik als trouwe metgezellen, zoals de vrienden van Job, die zeven dagen zwijgend bij Job op de mestvaalt zitten (Job 2,13). Die twee psalmen hebben iets gemeenschappelijks: ze spreken beide over Rahab. Psalm 87,4 bezingt een uitspraak van God: "Ik noem Rahab en Babel mijn getrouwen." En Psalm 89,11 looft God omdat deze Rahab verpletterd heeft. In beide gevallen gaat het om een synoniem voor Egypte ("de aanstormer, de hoogmoedige"), dat verder nergens in de psalmen voorkomt.⁹ Nu zijn psalm 87 en 89 psalmen die het heil bezingen in situaties waarin dat niet voor de hand ligt. Deze twee psalmen zijn als twee vrienden om psalm 88 heen gezet. Deze redactionele handeling vertaalt ik als een vorm van reflectie in ons zoeken naar denkvormen rondom het kwaad. Ik zie het als een uitdrukking van een besef dat de uiterste somberheid van het leed mag blijven staan, wanneer er trouwe wachters om iemand heen staan die iemand bewaren voor te grote beschadiging.

7. Afsluiting: Als psalmen in de nacht

Ik rond mijn bespreking van de psalmen af. We zijn heel wat tegengekomen. We zijn begonnen bij een psalm die het leed en het kwaad verbond aan de levensloop van een mens. Het besef wat zich daarin ontwikkelde werd uitgedrukt in de structuur van de totale psalm. Daarin keken we naar het kwaad dat zich in de geschiedenis van een volk uit. Dat werd aan God toegeschreven, maar er werd ook poëtisch verbeeld hoe God geen genoegen nam met een rol in het patroon van ontrouw en straf. Daarna gingen we naar een psalm van schuldbesef. We zijn iets tegengekomen van de diepte van dat besef. Door een redactionele toevoeging aan de psalm zijn we ook aan het denken gezet of er andere vormen van gevierde mildheid mogelijk zijn. Ook hier was het dus de vorm van de psalm, in zijn open eind en toegevoegd slot, die onze reflectie vormgaf. Tot slot hebben we iets beleefd van een donkere psalm en het respect voor die donkerheid, die de samenstellers van de psalmbundel hebben gehad.

Het zijn allemaal slechts brokken en ik zou nog veel meer kunnen vertellen. Liederen als Psalm 22 en 137 zouden ook zeker aan de orde moeten komen. Maar ik laat het hierbij. Ik leg deze psalmen bij de lezer als een uitnodiging om er iets in te herkennen van de eigen geloofsomgang, de vragen over het kwaad. Die vragen kunnen allerlei vormen aannemen en allerlei kanten opgaan. Ik wil een pleidooi voeren voor die veelheid, zoals ik die in de psalmen gevormd zie. Als God groter is dan wij kunnen denken, dan zal hij ons toch ook vele vormen geven om in geloof met die grote vraag van het kwaad om te gaan?

Noten

¹ Pas recent legt men meer belang in wat een psalm poëtisch creëert dan de vorm waarin deze creatie zijn startpunt neemt. Zie o.a. Villanueva 2008.

² Er zijn meer tekstmoeilijkheden in de psalm, die al in de rabbijnse teksttraditie onderkend zijn. Zo zijn er vier 'Ketib-Qere' kwesties: tekstplaatsen waar de vroege rabbijnse traditie reeds een aantekening maakt dat er voor de geschreven tekst (*ketib*) iets anders gelezen (*qere*) moet worden. Vooral v. 10 is notoir moeilijk te vertalen.

³ Vgl. ook Psalm 62,2-3 en Psalm 131,2.

⁴ Vgl. het optreden van Zacharias in de tempel, *Lucas* 1,21.

⁵ *1 Kronieken* 16 laat zo'n cultische context zien, waarin de geschiedenispsalmen 105 en 106 verwerkt zijn. Maar daar gaat het om een loflied, terwijl er in psalm 78 sprake is van een individuele onderwijzing.

⁶ Als boetepsalmen in de christelijke traditie gelden psalm 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143.

⁷ Een mogelijk verband is er ook met de rite die wordt beschreven in *Numeri* 5,11-31, maar daar gaat het specifiek om een rite voor het aan het licht brengen van overspel bij een gehuwde vrouw, niet voor het belijden van overspel van een man.

⁸ Ook in de structuur van de psalmtekst blijkt v. 20-21 duidelijk een aanhangsel te zijn. Vgl. Auffret 1982, 262.

⁹ Behalve nog een meervoud "hoogmoedigen" in Psalm 40,5.

Literatuur:

Auffret, Pierre (1982). Essai sur la structure littéraire du psaume 51. In Pierre Auffret, *La sagesse a bâti sa maison. Études de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 245-263.

Auffret, Pierre (1993). Lui et eux. Étude structurelle du psaume 78. In Pierre Auffret, *Voyez de vos yeux. Étude structurelle de vingt psaumes, dont le psaume 119*. VTS Vol. XLVIII. Leiden: Brill, 175-236.

Fokkelman, J.P. (2002). *The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape*. Leiden: Deo Publishing.

Goulder, Michael D. (1982). *The Psalms of the Sons of Korah. Studies in the Psalter JSOT SS 20*. Sheffield: JSOT Press.

Gunkel, Hermann & Joachim Begrich (1933). *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. Erg. Bd.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kraus, Hans-Joachim (1960). *Psalmen. Biblischer Kommentar Altes Testament Bd. XV 1/2*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

Kraus, Hans-Joachim (1979). *Theologie der Psalmen. Biblischer Kommentar Altes Testament Bd. XV/3*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

Larrimore, Mark (2001). *The Problem of Evil. A Reader*. Oxford: Blackwell.

Lindström, F. (2003). Theodicy in the Psalms. In Antti Laato, Johannes C. de Moor, *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden: Brill, 256-303.

Marquardt, Odo (1986). Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie. In O. Marquardt, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Philipp Reclam, 11-32.

Ricoeur, Paul (1960). *La symbolique du mal*. Paris : Aubier.

Ricoeur, Paul (1998). *Penser la bible*. Paris: Seuil.

Spieckermann, Hermann (1989). *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*. FRLANT 148; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Tate, Marvin E. (1990). *Psalms 51-100. Word Biblical Commentary*. Waco: Word Books.

Terrien, Samuel L. (1978). *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row.

Villanueva, Federico G. (2008). *The 'Uncertainty of a Hearing'. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament*. VTS Vol. 121. Leiden: Brill.

Westermann, Claus (1977). *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. V. Aufl.