

## Recente ontwikkelingen in de Theologie van het Oude Testament

1. Inleiding
2. Theologie van het Oude Testament
3. Geschiedenis in vogelvlucht
4. Herleving van de godsdienstgeschiedenis
5. Beoordeling
6. Nieuwe Theologieën van het Oude Testament
7. Slotbeschouwing

### 1. Inleiding

De aanleiding voor deze lezing ligt in het reeds eerder besproken boek van B. Becking en M. Dijkstra (red.), *Eén God alleen ...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera*, Kampen 1998.<sup>1</sup> De aandacht is in dit boek primair op de godsdienstgeschiedenis van Israël gericht. Aan de hand van archeologische gegevens proberen de auteurs aannemelijk te maken dat de gangbare voorstelling over het monotheïstisch karakter van Israëls godsdienst dient te worden bijgesteld. Met name uit de tekstvondsten te Kuntillet 'Ajrud zou blijken dat de Israëlieten op de een of andere manier vertrouwd waren met het godenpaar YHWH en (zijn) Asjera. Nu is het onmiskenbaar dat ook het Oude Testament (OT) getuigt van een verering van andere goden dan YHWH. Maar waar het OT deze polytheïstische verschijnselen als een vorm van geloofsafval en syncretisme presenteert, stellen Becking en Dijkstra dat de godsdienst van Israël zich grotendeels uit de polytheïstische El-cultus van Kanaän heeft ontwikkeld en dat daarom niet langer probleemloos van het monotheïstisch karakter van Israëls godsdienst kan worden gesproken.

In het geheel van het bovengenoemde boek valt met name het slothoofdstuk van Becking op. Hi\* beschrijft hierin enkele van de mogelijke bijbels-theologische consequenties van de in het boek gepresenteerde godsdiensthistorische visie.<sup>2</sup> Becking stelt vast dat de exclusieve verering van YHWH (zonder Asjera) in de praktijk een verschuiving betekende, een verschuiving die op een keuze berustte. Deze keuze werd vanuit profetische kringen gepropageerd en heeft pas sinds de reformatie van Josia (622) voor het eerst koninklijk gezag gekregen. Op grond van dit keuze-karakter van een exclusieve godsverering betoogt Becking dat het geloof ook vandaag telkens opnieuw geformuleerd mag worden. Hierbij beschouwt hij de oorspronkelijke veelvormigheid aan geloofsvormen in Israël als ruimtescheppend. Hij verwacht dat als gevolg van de tekst-vondsten te Kuntillet 'Ajrud de vanzelfspekendheid waarmee ook in de geloofsleer over monotheïsme wordt gesproken, zal verdwijnen. Becking acht het een gunstige uitwerking als dit tevens voor het 'laatdunkend spreken over polytheïsme' geldt.

In deze lezing probeer ik inzichtelijk te maken dat het theologisch belang dat Becking aan de godsdienstgeschiedenis toekent niet op zichzelf staat, maar dat zijn benadering tegen de achtergrond van een 'nieuwe' koers binnen de oudtestamentische theologie moet worden gezien. De doelstelling van deze bijdrage is daarom het verschaffen van inzicht in enkele ontwikkelingen die zich recent op het gebied van de theologie van het OT hebben voorgedaan. Kennisname hiervan is niet alleen van belang voor iemand die in de academische discussie rond het OT is geïnteresseerd. Ook iemand die is geroepen om het Woord van God te bedienen in de samenkomsten van de gemeente – en daarbij ook aan de boodschap van het OT recht te doen –, zal er baat bij hebben als hij/zij een zeker inzicht heeft verworven in de recente ontwikkelingen. Dit opent de weg om ook bij de

---

<sup>1</sup> Zie Studiemap TSB M-3 (november/december 2000).

<sup>2</sup> B. Becking, 'Eén enig God ...? Over mogelijke bijbels-theologische consequenties'. In: B. Becking en M. Dijkstra (red.), *Eén God alleen ...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera*, Kampen 1998, blz. 148-160.

preekvoorbereiding op zowel kritische als vruchtbare wijze gebruik te kunnen maken van de overzichtswerken die de laatste jaren over de godsdienstgeschiedenis van Israël en de theologie van het OT zijn verschenen.

De opzet die ik voor deze lezing heb gekozen, is als volgt. Na deze inleiding (§ 1), zal ik eerst aangeven wat onder het vak 'Theologie van het Oude Testament' verstaan mag worden en proberen om tot een nadere omschrijving te komen (§ 2). Vervolgens wil ik in een kort historisch overzicht een globale indruk geven van de geschiedenis van het vak. Hierbij zullen enkele 'grote namen' de revue passeren, die binnen de oudtestamentische wetenschap tot voor kort gezichtsbepalend en richtinggevend zijn geweest (§ 3). Na dit overzicht zal de recente herleving van de aandacht voor Israël's godsdienstgeschiedenis aan de orde komen. Hierbij concentreer ik mij op het baanbrekende werk van Rainer Albertz (§ 4 en 5). In een volgende paragraaf wil ik nagaan op welke manier de problematiek van Israël's godsdienstgeschiedenis, toegespitst op de vraag naar het monotheïsme, zijn weerslag vindt in een aantal nieuwe Theologieën van het OT die in de negentiger jaren van de vorige eeuw zijn verschenen (§ 6). Ik eindig met een korte slotbeschouwing (§ 7).

## 2. Theologie van het Oude Testament

Wanneer ik spreek over de theologie van het OT, is daar in eerste instantie een bepaalde discipline binnen de bijbelwetenschap mee bedoeld. Anders dan bijvoorbeeld de tekstkritiek en de exegese die zich op de tekst en betekenis van een beperkte teksteenheid richten, heeft de theologie van het OT van oorsprong een zeker overzichtskarakter. Zij houdt zich bezig met de systematische bestudering van de inhoud en boodschap van de afzonderlijke geschriften in het OT en/of van het OT als geheel. De focus van de theologie van het OT is hierbij primair op de huidige gestalte van het OT gericht.<sup>3</sup> Vaak wordt ook het gevonden resultaat van deze systematische bestudering van het OT aangeduid als 'de theologie van het OT', maar aan dit spraakgebruik kleven wel enige bezwaren. In de eerste plaats is het zeer de vraag of de benaming 'theologie' in alle opzichten adequaat is om de inhoud en boodschap van het OT mee aan te duiden.<sup>4</sup> In de tweede plaats veronderstelt de benaming 'theologie' een zekere eenheid van concept, terwijl het niet op voorhand vaststaat dat de gehele inhoud en boodschap van het OT in één concept te vangen is, dat vervolgens als 'de' theologie van het OT zou kunnen worden gepresenteerd.

Hoewel in dit opzicht dus een zekere terughoudendheid in het spreken over de theologie van het OT op zijn plaats is, moet ter wille van het onderscheid met de dogmatische theologie wel duidelijk zijn dat de theologie van het OT zich bezighoudt met de geloofsopvattingen en theologische inzichten die in het OT zelf besloten liggen. Het gaat om de inhoud van het OT zelf, die helder in beeld moet worden gebracht. Dit betekent dat de theologie van het OT in eerste instantie vooral descriptief te werk gaat en de inhoud van het OT in al zijn diversiteit probeert te beschrijven. Hierbij zal ook rekening moeten worden gehouden met de historische samenhang tussen een en ander. Dit betekent overigens niet dat de theologie van het OT zich hiertoe zal kunnen beperken en enkel beschrijvend te werk kan gaan. Omdat het OT naar zijn aard een boodschappelijk karakter heeft, mag van de theologie van het OT ook een poging verwacht worden om de gevonden gegevens relevant

---

<sup>3</sup> Vgl. G.F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids 1972 (revised and expanded fourth edition in 1991), blz. 112: "The task of OT theology consists of providing summary explanations and interpretations of the final form of the individual OT writings or blocks of writings that let their various themes, motifs, and concepts emerge and reveal their relatedness to each other."

<sup>4</sup> Vgl. J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London 1999, blz. 249: 'Theology is a reflective activity in which the content of religious expressions is to some extent abstracted, contemplated, subjected to reflection and discussion, and deliberately reformulated. Much of the Bible does not have this character.' Theologie en openbaring hoeven elkaar echter niet per definitie uit te sluiten. Gods openbaring heeft de hele mens in dienst genomen, inclusief zijn mogelijkheden tot theologische reflectie.

te maken voor de hedendaagse lezer en voor de prediking van de kerk.<sup>5</sup> Niet toevallig heb ik in mijn omschrijving in nauwe samenhang met de inhoud ook de boodschap van het OT genoemd. Vanwege het openbaringskarakter van het OT zijn inhoud en boodschap onlosmakelijk met elkaar verbonden. Deze aandacht voor de relevantie van de boodschap van het OT hoeft niet te betekenen dat de theologie van het OT daarmee zelf een vorm van dogmatiek wordt. Maar de theologie van het OT kan wel een zekere brugfunctie vervullen door het aanleveren van relevante inzichten waarmee de dogmatische theologie vervolgens haar winst kan doen.

Ik ben me ervan bewust dat ik met de bovenstaande taakomschrijving van de theologie van het OT een keuze maak, die niet door iedere bijbelwetenschapper wordt gedeeld. Dit is echter onvermijdelijk. Vooral sinds de zeventiger jaren wordt met een zekere regelmaat gesproken over de identiteitscrisis waarin de bijbelse theologie<sup>6</sup> in het algemeen en de theologie van het OT in het bijzonder zich bevinden.<sup>7</sup> Dit hangt samen met het gebrek aan consensus over de doelstelling en de te volgen methode in deze discipline. Het belangrijkste strijdpunt is feitelijk nog steeds de vraag of de theologie van het OT zich tot een historisch-descriptieve (beschrijvende) aanpak zou moeten beperken of dat zij ook een theologisch-prescriptieve (normatieve) functie heeft. De lutheraan K. Stendahl (1965) maakte in dit verband het onderscheid tussen 'what it meant' en 'what it means'. Ter wille van de objectiviteit die moet worden nagestreefd, wilde hij de taak van de bijbelse theologie tot het eerstgenoemde beperken. Voor de theologie van het OT zou dit betekenen dat een beschrijving van de inhoud van het OT in zijn historische setting en betekenis volstaat. De theologische reflectie hierop en het zoeken naar normatieve elementen zou da. aan de dogmatische theologie moeten worden overgelaten.

In het licht van de inzichten van de nieuwe hermeneutiek moet echter gevraagd worden of een dergelijke splitsing tussen 'what it meant' en 'what it means' op deze manier eigenlijk nog wel te maken is. De nieuwe hermeneutiek heeft de bijbelwetenschap ervan willen doordringen dat het in feite onmogelijk is om de oorspronkelijke betekenis van een tekst vast te stellen, buiten de eigen verstaanshorizon van de uitlegger om.<sup>8</sup> Natuurlijk moet bij het vaststellen van de betekenis van een tekst een zekere objectiviteit worden nagestreefd, om te voorkomen dat onwelgevallige elementen vanuit de eigen theologie terstond worden geneutraliseerd. In die zin kan het zinvol zijn om een zeker onderscheid te maken tussen een historische en een theologische fase in het bestuderen van de betekenis van een tekst. Maar deze beide fases kunnen niet waterdicht van elkaar gescheiden worden. Ook het vaststellen van de historische betekenis van een tekst is geen neutrale bezigheid. Dit geldt in feite voor elk willekeurig tekstdocument. Wat het OT betreft kan hier als geloofsargument aan worden toegevoegd dat aan het openbaringskarakter van het OT niet goed recht kan worden gedaan, als het appèl dat in zijn boodschap besloten ligt niet in de doelstelling van

---

<sup>5</sup> Vgl. C. van Leeuwen, 'Theologie van het Oude Testament'. In: A.S. van der Woude (red.), *Inleiding tot de studie van het Oude Testament*, Kampen 1986, blz. 211-227.

<sup>6</sup> De aanduiding 'bijbelse theologie' wordt vandaag ook wel gebruikt voor de bestudering van de gehele Bijbel in zijn onderlinge samenhang, ter onderscheiding van de theologie van het OT en de theologie van het N.T. die zich slechts met een deel van de Bijbel bezighouden (Childs). Dit is echter niet de oorspronkelijke zin van de aanduiding 'bijbelse theologie', zoals die vooral sinds Gabler gangbaar is geworden. Gabler bedoelde er enkel het onderscheid met de dogmatische theologie mee aan te duiden. De theologie van het OT en de theologie van het N.T. zijn in deze optiek dan beiden een vorm van bijbelse theologie. Barr heeft voorgesteld om voor de reflectie op de boodschap van het OT en N.T. als geheel de aanduiding 'pan-bijbelse theologie' te gebruiken (een variant op het duitse 'Gesamtbiblische Theologie'). De tijd zal leren of zijn voorstel navolging vindt. Het brengt in elk geval helderheid in de ontstane begripsverwarring. Zie Barr, a.w., blz. 1.

<sup>7</sup> Zie B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; H.J. Kraus, *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen 1970 en G.F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids 1972 (revised and expanded fourth edition in 1991).

<sup>8</sup> Zie de lezing van dr. A. van der Dussen over het belang van de hermeneutiek, Studiemap TSB M-1 (september 2000).

de theologie van het OT wordt meegenomen.<sup>9</sup> Wanneer de theologische reflectie ontbreekt, dreigt het OT in het verleden te worden opgesloten en verwordt de theologie van het OT uiteindelijk tot een vorm van godsdienstgeschiedenis.

### 3. Geschiedenis in vogelvlucht

De geschiedenis van de theologie van het OT heeft iets van een pendelbeweging tussen twee uitersten. Aan het ene uiterste bevindt zich de dogmatische theologie die met name door de geloofsleer van de kerk wordt gestempeld. Het andere uiterste wordt gevormd door de godsdienstgeschiedenis die door het historisch-kritisch onderzoek wordt gestempeld.

#### 3.1. Johann Philipp Gabler

Als zelfstandige discipline binnen de bijbelwetenschap is de theologie van het OT relatief nog vrij jong. In principe kan het reformatorisch principe van 'de Schrift alleen' als bron voor het ontstaan van de bijbelse theologie worden gezien, maar meestal wordt een door J.P. Gabler in 1787 gehouden inaugurele rede als feitelijke geboortedatum aangehouden.<sup>10</sup> In de periode van de gereformeerde orthodoxie stond de bijbelse theologie nog geheel in dienst van de dogmatiek en werd zij geacht de bewijsplaatsen voor het dogma te leveren. Als exponent van de Verlichting pleitte Gabler echter voor een bijbelse theologie als strikt historisch georiënteerde discipline ter onderscheiding van de dogmatische theologie die een didactisch karakter heeft en onder invloed staat van de kerkelijke traditie. Aanhakend bij het onderscheid dat Gabler had gemaakt, schreef de rationalist G.L. Bauer in 1796 de eerste 'Theologie van het OT'.

Gabler zelf rekende het óók tot de taak van de bijbelse theologie rekende om vanuit een historisch-kritische analyse van het OT tot een systematische presentatie van de resultaten te komen, waarbij de dogmatische theologie vervolgens zou kunnen aansluiten.<sup>11</sup> Desondanks ontwikkelde de theologie van het OT zich spoedig tot een soort godsdienstgeschiedenis van Israël. Bauer maakte in zijn werk nog gebruik van een systematisch-dogmatische structuur, maar in de loop van de 19<sup>e</sup> eeuw gaf men steeds meer de voorkeur aan een godsdiensthistorische benadering van het OT. Het was vooral de idealistische geschiedenis-filosofie van Hegel die in de bijbelse theologie zijn invloed deed gelden en met name in het werk van W. Vatke (1835) sterk tot uitdrukking kwam. Met behulp van het Hegeliaanse model van these, antithese en synthese, verdeelde Vatke de geschiedenis van Israëls godsdienst in een vóór-profetische periode (natuurreligie), een profetische periode (nationale religie) en een na-profetische periode (universele religie). Hoewel de idealistische visie van Vatke zelf niet onmiddellijk veel aanhang vond, duurde het niet lang of het theologisch perspectief van de bijbelse theologie zou door de godsdiensthistorische aanpak vrijwel geheel worden verslonden.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Vgl. Hasel, *a.w.*, blz. 194/5: 'The nature of the Biblical documents (...) inasmuch as they are themselves witnesses of the eternal purpose of God for Israel and for the world as manifested through divine acts and words of judgment and salvation in history, requires a movement from the level of the historical investigation of the Bible to the theological one. The Biblical witnesses are themselves not only historical witnesses in the sense that they originated at particular times and particular places; they are at the same time theological witnesses in the sense that they testify as the word of God to the divine reality and activity as it impinges on the historicity of man.'

<sup>10</sup> De titel van Gablers rede luidde als volgt: *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus*. In vertaling: Rede over het juiste onderscheid tussen de bijbelse en de dogmatische theologie en de juiste afbakening van hun grenzen.

<sup>11</sup> Zie Kraus, *a.w.*, blz. 52-59.

<sup>12</sup> Een belangrijke uitzondering hierop was het gedachtegoed van de zgn. 'heilshistorische school' waaraan in het bijzonder de naam van J.C.K. Hofmann is verbonden. Kenmerkend was echter dat ook deze school een lineair ontwikkelingschema hanteerde.

### 3.2. In de ban van de godsdienstgeschiedenis

Eén van de belangrijkste pleitbezorgers van de godsdiensthistorische benadering werd J. Wellhausen. In 1878 publiceerde hij de eerste versie van zijn *Prolegomena zur Geschichte Israels*, een belangrijke studie waarmee een nieuwe periode in de oudtestamentische wetenschap werd ingeluid. Kenmerkend voor Wellhausens visie op de geschiedenis en godsdienst van Israël was het principe van de evolutie dat hij hanteerde. Anders echter dan Vatke die uitging van een ontwikkeling in positieve richting, zag Wellhausen de geschiedenis van Israël na de ballingschap eindigen in de verstarring van een wettisch Jodendom. Deze negatieve kijk op de na-exilische periode, die door R. Smend nader werd uitgewerkt, heeft in de loop der geschiedenis een enorme invloed gehad.

De dominante positie die de godsdiensthistorische benadering onder invloed van Wellhausen en Smend kreeg, werd versterkt door de enorme vlucht die het historisch-kritisch onderzoek van het OT in de 19<sup>e</sup> eeuw had genomen en door de toename van het aantal beschikbare bronnen uit Israëls buurlanden. Het is met name de godsdiensthistorische school van H. Gressmann en H. Gunkel geweest die het vergelijkend onderzoek met de niet-bijbelse godsdiensten gestimuleerd heeft. Het is niet doenlijk om heel deze geschiedenis hier in het kort te beschrijven. Kenmerkend voor de stand van zaken aan het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw was in elk geval de fragmentarisering binnen de bijbelwetenschap. Alle aandacht richtte zich op bronnensplitsing en op de niet-theologische disciplines zoals filologie en tekstkritiek. Veel bijbelgeleerden presenteerden zichzelf uitdrukkelijk als historicus en niet als theoloog.<sup>13</sup> Intussen bracht de vergelijking met de bronnen uit de Umwelt het geloof in de uniciteit van Israëls godsdienst aan het wankelen, waardoor het OT voor de bijbelwetenschap van die dagen weinig meer van zijn openbaringskarakter behield. Het OT werd meer en meer beschouwd als een religieus-historisch document. De oudtestamentische wetenschap diende zich niet met een leer bezig te houden, maar met de 'vroomheidsgeschiedenis' van Israël. De bijbelse theologie bevond zich volledig in de greep van het positivisme (een filosofische stroming die alle metafysica afwijst en zich beperkt tot de wereld van de verschijnselen) en van het historisme (een wereldbeschouwing die alles uit historische ontwikkeling probeert te verklaren). De dominante positie van de godsdienstgeschiedenis was hier de meest zichtbare uiting van. Het klinkt tegenstrijdig, maar zelfs binnen de theologie van het OT kwam de vraag naar de theologische betekenis van het OT nauwelijks meer aan de orde.

### 3.3. De wedergeboorte van de bijbelse theologie

Het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog bracht het optimisme van de 19<sup>e</sup> eeuw en het geloof in het evolutie-denken aan het wankelen. Toch was het met name de opkomst van de dialectische theologie die voor de bijbelse theologie de grote ommekeer heeft gebracht. Deze werkte min of meer als katalysator voor de her en der bestaande onvrede met de huidige situatie binnen de bijbelwetenschap. Onder aanvoering van Karl Barth werd weer met kracht aandacht gevraagd voor het openbaringskarakter van het OT. Het spreken over de godsdienst van Israël kwam daarentegen onder een sterk negatieve noemer te staan. De dialectische theologie maakte een scherp onderscheid tussen religie en openbaring. Niet de menselijke vroomheid, maar het spreken van God diende bij de bestudering van de Bijbel centraal te staan. In plaats van op de godsdienst van Israël, kwam de nadruk nu op de theologie van het OT te liggen. De vijandschap van de dialectische theologie tegenover de historische benadering van de godsdienstgeschiedenis blijkt een belangrijke factor te zijn geweest in de wedergeboorte van de theologie van het OT. Er wordt zelfs gesproken van een 'gouden eeuw' voor de theologie van het OT, die in de jaren dertig zijn aanvang neemt.<sup>14</sup> Diverse theologieën verschenen, maar ook het doen van woordstudies werd een geliefde methode om de theologie van het OT op het spoor te komen.

---

<sup>13</sup> Zie Barr, *a.w.*, blz. 77-84.

<sup>14</sup> Hasel, *a.w.*, blz. 26.

### 3.4. Walter Eichrodt

Vooral het werk van W. Eichrodt werd toonaangevend.<sup>15</sup> Eichrodt is er in geslaagd om de hegemonie van de godsdiensthistorische benadering binnen de theologie van het OT te doorbreken. Hierbij werkte zijn meningsverschil met O. Eißfeldt in zekere zin kristalliserend. Eißfeldt had er in 1929 voor gepleit om de theologie van het OT als niet-historische subjectieve discipline te beschouwen, waarvoor 'geloven' bepalend is en deze strikt te scheiden van de historisch-objectieve godsdienstgeschiedenis, waarin het om 'kennen' draait. Eichrodt heeft hier fel verzet tegen aangetekend en weigerde om de historische bestudering van het OT aan de godsdienstgeschiedenis prijs te geven. Hij kwam op voor het theologisch verstaan van het OT als een niet minder wetenschappelijke onderneming. In zijn theologie heeft Eichrodt zijn eigen visie nader vorm gegeven. Met behulp van een soort dwarsdoorsnede beschreef hij op systematische wijze de geloofsinhoud van het OT. Het centrale gegeven van waaruit het geheel van het OT verstaan kon worden, zocht Eichrodt in het verbond. De kracht van deze greep lag in het feit dat Eichrodt de sleutel tot het verstaan van de boodschap van het OT aan het OT zelf ontleende. De oudere theologie van König (1923) bijvoorbeeld, werkte nog met het traditionele schema 'God-mens-verlossing'. Desondanks heeft de systematische opzet van zijn theologie Eichrodt soms veel kritiek opgeleverd.

### 3.5. De Biblical Theology Movement

Mede onder invloed van de dialectische theologie ontstond in Amerika een neo-orthodoxe beweging die door B.S. Childs werd getypeerd als de 'Biblical Theology Movement'.<sup>16</sup> De herontdekking van de theologische betekenis van de Bijbel was voor de 'Biblical Theology Movement' als de vondst van de verloren penning.<sup>17</sup> Deze beweging waar o.a. de namen G.E. Wright en J. Bright aan verbonden zijn, probeerde het geloof in Gods openbaringshandelen te verbinden met een reconstructie van Israëls werkelijke geschiedenis.<sup>18</sup> Ook probeerde deze beweging de uniciteit van Israëls godsdienst opnieuw in beeld te brengen, enerzijds door de overeenkomsten met verwante verschijnselen in de Umwelt te relativeren en anderzijds door te laten zien hoe overeenkomstige verschijnselen in de context van de godsdienst van Israël een heel andere betekenis kregen.

### 3.6. Gerhard von Rad

Natuurlijk moet in dit verband ook de naam van G. von Rad worden genoemd.<sup>19</sup> De nieuwe impuls die van de dialectische was uitgegaan, werd door Von Rad in een geheel andere richting dan Eichrodt verder ontwikkeld. Evenals de Biblical Theology Movement probeerde ook Von Rad het historische en het theologische met elkaar te verbinden. Maar terwijl de Biblical Theology Movement het wezen van Gods openbaring in een reconstructie van de feitelijke geschiedenis zocht, nam Von Rad zijn uitgangspunt in het geloofsgetuigenis waarmee Israël op Gods handelen in de geschiedenis heeft gereageerd. Om het OT en zijn kerygma te verstaan is het niet het belangrijkste om langs historisch-kritische weg de werkelijke geschiedenis vast te stellen, maar om het spoor van Israëls geloofstradities te volgen. Deze geloofstradities werden voortdurend geactualiseerd en opnieuw geïnterpreteerd met het oog op Israëls veranderende omstandigheden. Von Rad gebruikte hiervoor het woord 'heilsgeschiedenis' ter onderscheiding van de feitelijke en historisch te reconstrueren geschiedenis. De wijze waarop dit onderscheid bij Von Rad functioneerde, is

---

<sup>15</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 3 delen, Leipzig 1933-1935-1939.

<sup>16</sup> Zie voor een beschrijving van deze beweging L.G. Perdue, *The Collapse of History. Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis 1994, blz. 19-44.

<sup>17</sup> L.G. Perdue, *a.w.*, blz. 21.

<sup>18</sup> G.E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, London 1952.

<sup>19</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Band 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israëls*, München 1957. Band 2: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israëls*, Göttingen 1960. Zie de bespreking van het tweede deel door drs. H. de Jong in Studiemap TSB VI-b (februari 1975).

één van de belangrijkste punten van kritiek op het concept van Von Rad geweest.<sup>20</sup> De meest legitieme vorm voor de theologie van het OT zag Von Rad in het navertellen van Israëls geloofsgetuigenis dat langs deze weg opnieuw geactualiseerd kan worden.

### 3.7. Nieuwe wegen

De invloed van Eichrodt en Von Rad is enorm geweest. Gedurende een groot deel van de 20<sup>e</sup> eeuw hebben zij het gezicht bepaald van de theologie van het OT. In de tweede helft van de 20<sup>e</sup> eeuw zijn er echter ook nog enkele andere ontwerpen verschenen, waarin gepoogd werd om nieuwe wegen in te slaan.

Een voorbeeld hiervan is de aanpak van C. Westermann.<sup>21</sup> Ter correctie van de eenzijdig op de heilsgeschiedenis gerichte benadering van Von Rad vroeg Westermann aandacht voor het belang van de zegen in het OT en Gods scheppingshandelen dat daarin tot uitdrukking komt. Onder invloed van de dialectische theologie met zijn afkeer van de natuurlijke theologie had Von Rad een structuur gekozen waarbinnen voor de wijsheid en voor Gods handelen in de schepping nauwelijks plaats was. Toch gaf ook Westermann aan de categorie van de geschiedenis nog wel een theologische prioriteit boven die van de schepping.

Ook de theologie van W. Zimmerli mag in dit verband niet onvermeld blijven.<sup>22</sup> Zoals Westermann een belangrijke correctie aanbracht op de benadering van Von Rad, zo poogde Zimmerli een correctie aan te brengen op de methode van Eichrodt en een minder statisch concept te bieden. Zimmerli koos voor een thematische opzet waarbij hij de Godsnaam als de samenbindende factor in het OT beschouwde.

Dat met name het werk van Eichrodt grote invloed bleef uitoefenen, is onder andere te zien aan de ook vandaag nog veel gebruikte theologie van Th.C. Vriezen. De eerste uitgave hiervan verscheen al in 1949, maar na de verschijning van de theologie van Von Rad heeft Vriezen een aantal ingrijpende wijzigingen aangebracht.<sup>23</sup> Vriezen koos zijn uitgangspunt niet in het verbond, maar in het concept van de gemeenschap tussen God en Israël. In reactie op de traditie-historische aanpak van Von Rad, maakte Vriezen vanaf de derde druk in 1966 zijn eigen concept nog uitdrukkelijker tot middelpunt van al zijn uiteenzettingen. De verwantschap met Eichrodt is onmiskenbaar, al is Vriezen in zijn nadruk op de betekenis van het geloof voor de beschrijving van de theologie van het OT ook sterk door Eißfeldt beïnvloed.<sup>24</sup>

### 3.8. Brevard S. Childs

Een meer ingrijpende verandering ten opzichte van het werk van Eichrodt en Von Rad kwam van B.S. Childs.<sup>25</sup> Childs was van mening dat de Biblical Theology Movement was doodgelopen en dat ook de traditie-historische benadering van Von Rad feitelijk niet in staat was om aan de boodschap van het OT recht te doen. Childs verzette zich fel tegen het aanvaarden van de historisch-kritische methode als uitgangspunt voor een theologie van het OT. Zelf nam hij zijn uitgangspunt in de canon van het OT, waarbij hij het woord 'canon' soms wat verwarrend op verschillende manieren hanteert. De ene keer is de canon voor Childs de normatieve context van de geloofsgemeenschap waarbinnen het onderzoek van het OT dient plaats te vinden, de andere keer gebruikt hij het woord 'canon' met het oog op de huidige eindtekst van de Bijbel. Nog ingewikkelder wordt het wanneer hij het concept van de canon ook gebruikt als een alternatieve methode om de theologische betekenis van het

---

<sup>20</sup> Hasel, a.w., blz. 115vv. Zie over deze problematiek ook de rectorale rede van B.J. Oosterhoff, *Feit of interpretatie*, Kampen 1967.

<sup>21</sup> C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978. Zie de bespreking hiervan door drs. H. de Jong in Studiemap TSB D-5 (april 1983).

<sup>22</sup> W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972.

<sup>23</sup> Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1985<sup>6</sup>.

<sup>24</sup> Zie Vriezen, a.w., blz. 154 en 158.

<sup>25</sup> B.S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985; *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993. Zie voor een korte bespreking van het denken van Childs de bijdrage van drs. K.H. de Groot in Studiemap TSB I-9 (december 1993).

OT op het spoor te komen. In de praktijk komt de bijbelse theologie zoals Childs die voor ogen staat, weer een stuk dichter tegen de dogmatische theologie aan te liggen. Dit is ook nadrukkelijk wat Childs zelf beoogt.<sup>26</sup>

De nadruk die Childs op de huidige eindtekst van de Bijbel legt, vormt ook het uitgangspunt voor de literatuur-kritische benadering die ongeveer gelijktijdig met de op de canon gerichte benadering van Childs is opgekomen. Aanvankelijk meende Childs dat deze literatuur-kritische benadering nauw met zijn eigen aanpak verwant was, maar spoedig bleek dat hij zich hierin had vergist. De nadruk op de tekst van de Bijbel is dezelfde, maar de historiciteit van het oudtestamentisch getuigenis was voor Childs toch van groter betekenis dan voor de pleitbezorgers van de literatuur-kritische methode. Bovendien pleitte Childs juist voor een theologisch verstaan van het OT, terwijl de literatuur-kritische benadering juist een niet-theologische leeswijze van de Bijbel bevorderde.

### 3.9. Het omstreden karakter van de bijbelse theologie

De ruimte ontbreekt om aandacht te geven aan allerlei alternatieve ontwerpen en kritische beschouwingen die in de jaren zeventig en tachtig van de 20<sup>e</sup> eeuw nog zijn verschenen. Samenvattend kan gesteld worden dat de werken van Eichrodt en Von Rad de theologie van het OT gedurende langere tijd een duidelijk gezicht hebben gegeven. Aan het einde van de 20<sup>e</sup> eeuw moet echter gezegd worden dat de theologie van het OT vele gezichten heeft en dat een duidelijke consensus ten aanzien van doelstelling en methode ontbreekt. Er is zelfs sprake van een zekere verwarring, terwijl ook de weerstand tegen de bijbelse theologie als zodanig is toegenomen.

## 4. Herleving van de godsdienstgeschiedenis

In 1992 verscheen een belangrijk boek dat het begin markeert van een nieuwe discussie binnen de theologie van het OT. Het is geschreven door Rainer Albertz en draagt de titel *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*.<sup>27</sup> Albertz begint dit uitermate boeiend geschreven werk met de constatering dat aan de meeste theologische faculteiten geen godsdienstgeschiedenis van Israël meer wordt gedoceerd, omdat de theologie van het OT haar vrijwel geheel van haar plaats heeft verdrongen. Ook de enkele godsdienstgeschiedenis die nog werd geschreven, werd naar opzet en inhoud geheel door de interesses van de theologie van het OT gestempeld.<sup>28</sup> Hij wijt deze stand van zaken aan de zegetocht van de dialectische theologie in de 20<sup>e</sup> eeuw, maar constateert tegelijkertijd dat deze zijn fascinatie inmiddels heeft verloren en dat de probleemstellingen uit de 19<sup>e</sup> eeuw vandaag opnieuw actueel zijn. Het is onmiskenbaar dat de vondsten van Ugarit hierin een belangrijke rol hebben gespeeld. Albertz pleit daarom voor een herwaardering van de godsdiensthistorische benadering van het OT. Maar anders dan voorheen zal de godsdienstgeschiedenis van Israël nu beschreven moeten worden op grond van een

---

<sup>26</sup> Childs pleit voor een zekere overlapping tussen bijbelse theologie en dogmatiek. Vgl. *Biblical Theology*, blz. 88: 'In sum, at this juncture little more precision in theory is required other than to urge biblical scholars to be more systematic, and systematic theologians to be more biblical, and to get on with the task.' Barr bekritiseert Childs op dit punt heftig, omdat hij vreest dat deze dienstmaagdspositie van de bijbelse theologie in de praktijk tot een (biblicistische) overheersing van de dogmatiek zal leiden. Barr pleit daarom voor een strikte scheiding. Zie Barr, a.w., blz. 62-76.

<sup>27</sup> R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 dln, Göttingen 1992.

<sup>28</sup> Met het oog op de godsdienstgeschiedenis van H. Ringgren (1963/1982) stelt Albertz: 'Das genetische Verstehen ist erstarrt in nur notdürftig geschichtlich periodisierter gedanklicher Systematik.' Zie Albertz, a.w., blz. 28. Ook het godsdiensthistorisch werk van G. Fohrer (1969) doet z.i. te weinig recht aan de samenhang tussen de ontwikkeling van Israëls godsdienst en de politieke en sociale geschiedenis van die dagen: 'Die durchaus vorhandenen sozialgeschichtlichen Ansätze G. Fohrers, die Religion Israels im Wechselspiel mit seiner gesellschaftlichen Entwicklung zu sehen, bleiben somit in Anfängen stehen.' (blz. 29v).



nauwkeurige sociologische differentiatie.<sup>29</sup> Het meest in het oog springende kenmerk van deze benadering is dat Albertz consequent onderscheid maakt tussen de officiële cultus en de persoonlijke vroomheid die door de familiecultus werd bepaald.<sup>30</sup> Het wezen van Israëls godsdienst wordt vervolgens meer in de laatste dan in de eerste gezocht.<sup>31</sup>

Om zijn eigen visie te onderbouwen grijpt Albertz terug op het eerder door Eißfeldt gemaakte onderscheid tussen de godsdienstgeschiedenis en de theologie van het OT. Volgens Eißfeldt is de theologie van het OT confessioneel-kerkelijk bepaald en geeft deze een systematische behandeling van dat wat voor de onderzoeker zelf openbaring of Woord van God is geworden. Daarin verschilt de theologie van het OT wezenlijk van de op objectieve kennis gerichte godsdienstgeschiedenis. Albertz modificeert dit onderscheid enigszins door de constatering dat een objectieve geschiedschrijving niet bestaat. Maar dit moet volgens Albertz minder als nood dan als deugd worden gezien, want betrokkenheid op de kerk en op de hedendaagse theologische vraagstukken moet ook tot de taak van de godsdienstgeschiedenis worden gerekend. Albertz spreekt in dit verband van een 'leidenschaftliche Beteiligung an den Problemen und den theologischen Auseinandersetzungen der altisraelitischen Menschen'.<sup>32</sup> Ook de godsdiensthistoricus kan daarom niet zonder beoordelingscriteria, maar moet deze niet aan het kerkelijk dogma ontnemen, maar aan 'het godsdienstig gesprek' dat hij heeft te beschrijven. Met dit 'godsdienstig gesprek' bedoelt Albertz de onderlinge confrontaties en discussies tussen de diverse groepen uit Israëls samenleving.<sup>33</sup> Albertz rekent het tot de doelstellingen van de godsdienstgeschiedenis om de diverse religieuze opvattingen en theologische ontwerpen in het OT niet alleen te beschrijven, maar ook opnieuw met elkaar in gesprek te brengen.<sup>34</sup> Hierbij zullen alle posities eerlijk dienen te worden beschreven, rekening houdend met regionale en sociologische verschillen, maar 'offensichtliche Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen müssen von einem Überblick über den Gesamtverlauf als solche benannt werden'.<sup>35</sup> Dit alles leidt tot een godsdienstgeschiedenis die ondanks een strikt historische benadering toch theologisch van karakter wil zijn en naar een bepaalde vorm van 'historische waarheid' op zoek is.<sup>36</sup>

De vraag is natuurlijk welke ruimte er in de optiek van Albertz nog overblijft voor de theologie van het OT als afzonderlijke discipline. Op dit punt heeft Albertz zelf geen enkel misverstand laten bestaan. Hij constateert dat in de theologie van het OT de confessioneel-kerkelijke optiek die Eißfeldt en Vriezen voorstonden, niet haalbaar is gebleken. Ook de op Eichrodt teruggaande systematische benadering van Israëls godsdienst is volgens Albertz problematisch. De historische dimensie is zo gezichtsbepalend voor Israëls godsdienst, dat deze bij het zoeken naar een samenbindende structuur niet zomaar terzijde kan worden

---

<sup>29</sup> W. Thiel spreekt in dit verband van een methodisch novum. Zie W. Thiel, 'Gesellschaft und Religion. Zur neuen "Religionsgeschichte" von Rainer Albertz', *Theol. Literaturzeitung* 119 (1994), 3-14.

<sup>30</sup> Zie reeds R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978.

<sup>31</sup> Als derde sociologisch te differentiëren fenomeen onderscheidt Albertz in zijn *Religionsgeschichte* (I, blz. 41) ook nog de godsdienst van de lokale dorpsgemeenschap, maar deze komt bij de behandeling niet of nauwelijks uit de verf.

<sup>32</sup> Vgl. Albertz, *Religionsgeschichte I*, blz. 33v: 'Daß ihr Ringen um die Gott angemessenen Antworten und Entscheidungen für die Gegenwart Bedeutung hat, ist die Voraussetzung, unter der sich der Religionshistoriker, sofern er Theologe ist und bleiben will, an die Arbeit macht.'

<sup>33</sup> Vgl. Albertz, *a.w.*, blz. 39: 'Religionsgeschichte Israels, ist keine blutleere Ideeengeschichte, sondern ein lebendiger Prozeß ständiger Auseinandersetzung, ein dauerndes Streitgespräch unterschiedlicher Gruppen der israelitischen Gesellschaft.'

<sup>34</sup> Vgl. Albertz, *a.w.*, blz. 31: 'Ihre Aufgabe ist es, den "gefrorenen Dialog" der alttestamentlichen Überlieferung wieder in eine lebendige theologische Auseinandersetzung unterschiedlichen Gruppen und Parteilungen zurückzuübersetzen.'

<sup>35</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 34.

<sup>36</sup> Vgl. Albertz, *a.w.*, blz. 34: 'Es geht ihr zwar nicht um den "absoluten Wert" und "die Wahrheit", aber doch um die in den jeweiligen geschichtlichen Situationen richtigen Bewertungen und Entscheidungen und um die geschichtliche Wahrheit, die im Streit darüber aufblitzt.'

geschoven. Op grond van de veelheid aan gepresenteerde concepten, concludeert Albertz vervolgens tot het faillissement van de theologie van het OT als zelfstandige discipline. Toch wil hij de theologie van het OT nog niet onmiddellijk ten grave dragen.

Een jaar later, in een lezing uit 1993, pleit Albertz echter openlijk en enigszins provocerend voor het einde van de theologie van het OT.<sup>37</sup> Hij verhaalt hierin allereerst hoe hij zelf als leerling van Von Rad en Westermann in een pijnlijk proces heeft moeten afrekenen met de hem bijgebrachte afkeer van de godsdienstgeschiedenis. Hij wijst opnieuw op het gebrek aan consensus en de heersende verwarring binnen de theologie van het OT. Verder poneert hij dat het door Gabler gemaakte onderscheid tussen de dogmatische- en de bijbelse theologie destijds noodzakelijk was, maar in feite op een misverstand berust. Want wanneer de dogmatische theologie zich aan haar reformatorisch uitgangspunt houdt, kan zij niet anders dan bijbelse theologie zijn. Albertz trekt hieruit de conclusie dat de theologie van het OT niet alleen ongeschikt, maar eigenlijk ook niet meer nodig is als samenvattende discipline voor het vakgebied van het OT, omdat deze beter als onderdeel van de dogmatische theologie kan fungeren. De blijvende aantrekkingskracht van een zelfstandige theologie van het OT, verklaart Albertz vanuit de immuniserende werking die er vanuit lijkt te gaan tegen een al te radicale historische kritiek.<sup>38</sup>

## 5. Beoordeling

Het werk van Albertz heeft geleid tot een herwaardering van de godsdiensthistorische benadering van het OT. Het onderzoek naar de godsdienstgeschiedenis van Israël staat op dit moment weer volop in de belangstelling. In ons eigen land is dit in het bijzonder merkbaar aan het werk van de zgn. Kamper school rond J.C. de Moor.<sup>39</sup> De leerlingen van deze school zijn op dit moment gezichtsbepalend voor de wijze waarop het OT aan de theologische faculteit in Utrecht wordt gedoceerd.<sup>40</sup> Behalve een herwaardering van de godsdienstgeschiedenis heeft het werk van Albertz ook een nieuwe bezinning teweeggebracht op de mogelijkheden en doelstellingen van de theologie van het OT. Zelf meent Albertz dat de godsdienstgeschiedenis in de praktijk het beste in staat is – in elk geval beter dan de theologie van het OT – om als de samenvattende discipline van de oudtestamentische wetenschap te fungeren.<sup>41</sup> Deze bewering vraagt erom te worden getoetst aan de hand van de concrete resultaten waartoe Albertz zelf met zijn benadering is gekomen.

---

<sup>37</sup> R. Albertz, 'Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung'. In: B. Janowski en N. Lohfink, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* Jahrbuch für Biblische Theologie Band 10, Neukirchen 1995, blz. 3-24.

<sup>38</sup> Zie R. Albertz, 'Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abschließende Stellungnahme in Leuven.' In: B. Janowski en N. Lohfink, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* Jahrbuch für Biblische Theologie Band 10, Neukirchen 1995, blz. 177-187.

<sup>39</sup> Het belangrijkste werk van J.C. de Moor is zijn boek *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven 1990. Zie echter ook reeds J.C. de Moor, *Uw God is mijn God. Over de oorsprong van het geloof in de ene God*, Kampen 1983.

<sup>40</sup> Zie M. Dijkstra, 'De godsdienstgeschiedenis van Oud-Israël. Ontwikkelingen na Vriezen en een nieuw ontwerp'. In: M. Dijkstra en K. Vriezen (red.), *Th.C. Vriezen. Hervormd theoloog en oudtestamenticus. Studies over theologie van het Oude Testament, bijbelse theologie en godsdienst van Oud-Israël bij de honderste geboortedag van Th.C. Vriezen*, Kampen 1999, blz. 107-136.

<sup>41</sup> Vgl. Albertz, *Religionsgeschichte I*, blz. 37: 'Ich kann nicht verhehlen, daß ich in der heutigen Situation die Religionsgeschichte für die sinnvollere zusammenfassende alttestamentliche Disziplin halte.' N.a.v. de discussie die door toedoen van Albertz is ontstaan, constateert Barr dat er zich een duidelijke tendens aftekent in de richting die Albertz heeft gewezen. In elk geval is er sprake van een grotere erkenning van de godsdiensthistorische aanpak. Zie Barr, *a.w.*, blz. 123.

### 5.1. Het 'antiherrschaftliche' vrijheidsideaal van de Exodustraditie

Als godsdiensthistoricus wil Albertz zich onthouden van uitspraken met betrekking tot de waarheid van een bepaald religieus standpunt. Voor de godsdienstgeschiedenis ziet hij geen normatieve taak weggelegd. Aan de andere kant acht Albertz de godsdienstgeschiedenis wel geroepen tot het geven van waardeoordelen ten aanzien van verkeerde ontwikkelingen in de geschiedenis van Israëls godsdienst. Hij pleit nadrukkelijk voor een theologisch georiënteerde godsdienstgeschiedenis. Niet alleen in de zin dat, behalve rituele verschijnselen, ook theologische concepten in het geheel van een reconstructie van Israëls godsdienstige ontwikkeling moeten worden meegenomen, maar ook in de zin dat de gevonden gegevens relevant gemaakt moeten worden voor de vragen van de hedendaagse gelovige, die aan soortgelijke gevoelens en vragen is onderworpen als de gelovigen in het OT. De mogelijkheid hiertoe is volgens Albertz gegeven met het dialogisch karakter van de godsdienstige tradities in het OT. Dit betekent dat geen waardeoordelen van buitenaf hoeven te worden ingedragen, maar dat deze ontleend kunnen worden aan de in het OT 'bevroren dialoog' tussen mensen en groepen in Israël. In de optiek van Albertz is de godsdienstgeschiedenis op deze wijze theologischer van karakter dan de theologie van het OT zelf, die alleen in de gevonden resultaten is geïnteresseerd, en blijft zij vanwege de herkomst van haar beoordelingscriteria tegelijkertijd consequent historisch van karakter.

Ik denk dat het op zich winst is dat Albertz ook de voor Israëls godsdienst belangrijke theologische concepten in zijn onderzoek betreft, en zich niet beperkt tot een beschrijving van religieuze uitingen en ervaringen. Maar het is een grove overschatting van de mogelijkheden van de godsdienstgeschiedenis als hij tot een theologische beoordeling meent te kunnen komen op grond van zijn eigen buter historisch georiënteerde criteria. Albertz spreekt in dit verband over de 'historische waarheid' die de godsdienstgeschiedenis aan het licht brengt. Maar hoe kan aan de historische waarheid op zichzelf ooit een criterium worden ontleend? Gelijk 'krijgen' en gelijk 'hebben' vallen niet zonder meer samen. Om tot een theologische beoordeling van een historische ontwikkeling te komen is meer nodig dan het resultaat van deze ontwikkeling zelf. Het moet krachtig weersproken worden dat de oordelen op grond van de godsdienstgeschiedenis objectiever van karakter zouden zijn dan die van de theologie van het OT die de canonieke eindgestalte van de Bijbel als ijkpunt heeft.

In de praktijk blijkt de exodus-ervaring voor Albertz een belangrijk ijkpunt te zijn. Deze ervaring die Israëls godsdienst een 'antiherrschaftliche Potential'<sup>42</sup> geeft, fungeert voor Albertz als het belangrijkste element in het weer tot leven brengen van de 'bevroren dialoog'. De verwantschap met de bevrijdingstheologie is onmiskenbaar. In feite fungeert de exodustraditie bij Albertz als het 'Mitte' van het OT.<sup>43</sup> Gezien de grote plaats die de ervaring van de uittocht in het OT heeft, hoeft dit op zich geen slechte greep te zijn. Maar hoe objectief is Albertz eigenlijk wanneer hij de exodustraditie als godsdiensthistorisch en tevens theologisch criterium hanteert? Laat hij zich dan niet teveel door zijn eigen politieke voorkeur leiden? Tegenover dit verwijt heeft Albertz zich verdedigd met de stelling dat de opvallende sociale en maatschappij-kritische impulsen van Israëls godsdienst zonder de bevrijdingservaring van de exodus eenvoudig niet te verklaren zijn. Hier zit een element van waarheid in, maar de wijze waarop Albertz deze sociale en maatschappij-kritische impulsen uitwerkt, roept de nodige vraagtekens op. Opmerkelijk is bijvoorbeeld hoe idealiserend Albertz de periode van vóór de instelling van het koningschap beschrijft, de richterentijd van het OT. Hij spreekt van een egalitaire samenlevingsstructuur die mede door het 'antiherrschaftliche' vrijheidsideaal van de exodustraditie is vormgegeven, een vorm van primitieve democratie die nog geen leidinggevend politiek instituut kende en voor een gezamenlijk optreden in crisistijd van  $\$$ e instemming van alle betrokkenen afhankelijk was.

---

<sup>42</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 46.

<sup>43</sup> Vgl. W. Dietrich, 'Wer Gott ist und was er will. Neue "Theologien des Alten Testaments', *Evangelische Theologie* 56 (1996), 258-285. Blz. 261: "'Richtig" oder "falsch" in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte bemißt sich also in der Nähe oder Ferne zur Exoduserfahrung und den darin symbolisierten religiösen Gehalten und gesellschaftlichen Verhaltensweisen.'

Albertz benadrukt zelfs dat dit een bewust gekozen politieke optie was.<sup>44</sup> Ook alle opstanden uit de koningentijd worden consequent vanuit het vrijheidsideaal van de Exodustraditie geïnterpreteerd. In de opstand van Jerobeam speelt het motief van de uittocht inderdaad een opvallende rol, maar het doet toch wat vreemd aan om ook de opstand van Absalom als een uniek experiment tot vestiging van een soort constitutionele monarchie getypeerd te zien worden.<sup>45</sup>

In deze idealiserende beschrijving van Israëls vroege staatkundige situatie, deelt vervolgens ook de godsdienstige situatie van die dagen. De God van Israël was toen nog niet in het donker van een ommuurde tempel opgesloten, maar werd met een minimum aan cultische regelingen in een soort openlucht-heiligdommen (hoogten) vereerd.<sup>46</sup> Albertz betreurt het expliciet dat de latere geschiedenis hierin verandering heeft gebracht.<sup>47</sup> Met name Jerobeam zou echter weer op het oude ideaalbeeld hebben teruggegrepen en in Bethel doelbewust een archaïserend alternatief hebben willen creëren voor de tempelcultus in Jeruzalem: 'Anders als in Jerusalem, wo Jahwe hinter dicken Mauern verborgen und nur den Priestern zugänglich im Allerheiligsten thronte, kam er dem Volk in Bethel ganz nahe; seine Bindung an eine Menschengruppe fand hier einen viel direkteren Ausdruck.'<sup>48</sup> Ook aan het kalver- of stierbeeld van Bethel weet Albertz op deze manier een positieve interpretatie te geven, namelijk als symbool van 'die unbändige Kraft Jahwes als Gott des Exodus'.<sup>49</sup> Het is onmiskenbaar dat een dergelijke interpretatie sterk ideologisch gekleurd is en dat deze 'historische waarheid' zich aan elke methodische verificatie onttrekt.

## 5.2. Onderwaardering van de Davids- en Sionstraditie

De keerzijde van de bovengenoemde idealisering van Israëls vroege volksbestaan, is een uiterst negatieve beschrijving van de Davids- en Sionstraditie die met de instelling van het koningschap en de stad Jeruzalem verbonden zijn. Albertz stelt dat het instituut van het koningschap dermate ingrijpende godsdiensthistorische veranderingen heeft teweeggebracht, dat het oude YHWH-geloof deels onherkenbaar werd. Het koningschap van David wordt door Albertz enkel als het resultaat van een ongebreidelde machtspolitiek getekend die erop uit was om de egalitaire samenlevingsstructuur ter zijde te schuiven.<sup>50</sup> Hoftheologen zoals Natan zouden het koningschap van David vervolgens van een religieuze legitimatie hebben voorzien. Zij kwamen met een uitgewerkte koningstheologie waarin de belangrijke exodustraditie geen enkele rol meer speelde. De bevrijdende God van de exodustraditie werd in deze koningstheologie tot het symbool van een expansieve politieke heerschappij. Albertz typeert dit als ideologie in de strengste zin van het woord.<sup>51</sup> Ook de tempeltraditie van Jeruzalem met de hiermee nauw verbonden Sionstheologie deelt vervolgens in deze negatieve belichting. De opvoering van de ark naar Jeruzalem is niet meer dan een geniale zet van David ter legitimatie en stabilisatie van zijn koningschap.<sup>52</sup> In de Sionstheologie werd YHWH vervolgens zo nauw met de stad Jeruzalem en zijn staatsheiligdom verbonden, dat

---

<sup>44</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 112-117. Op blz. 119 heeft Albertz het zelfs over een 'maatschappelijk experiment'.

<sup>45</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 166 en 185.

<sup>46</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 131: 'Der demokratische Grundzug der israelitischen Gesellschaft und der antiherrschaftliche Charakter ihrer Gottesbeziehung fanden in der populistischen Form des Großkults ihre angemessene Entsprechung.'

<sup>47</sup> Vgl. Albertz, *a.w.*, blz. 135: 'Es ist ein – leider – gescheiterter Synkretismus im Gottesdienst der Kulthöhen, der diesem der Jahwereligion in anderen Punkten so angemessenen, volksnahen, dörflichen Heiligtumstyp den Garaus machte.'

<sup>48</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 225.

<sup>49</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 223.

<sup>50</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 160-172.

<sup>51</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 185: 'Jahwe, der einmal Symbol der Befreiung von staatlicher Unterdrückung gewesen war, wurde von den Hoftheologen zum Garanten staatlicher Macht gemacht, die nicht nur gegenüber fremden Völkern (Expansionskriege), sondern auch gegenüber der eigenen Gesellschaft (Fronarbeit) erneut Unterdrückungsmechanismen aufbaute.'

<sup>52</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 193v.

hier wel steeds weer een profetisch verzet tegen moest worden aangetekend, totdat de Sionstheologie uiteindelijk door de loop van de geschiedenis definitief werd weerlegd.<sup>53</sup>

Als ergens het theologisch manco van Albertz' godsdiensthistorische benadering aan het licht treedt, dan is dat in het onvermogen om recht te doen aan de theologische betekenis die het OT uitgerekend aan David en Sion heeft toegekend. Albertz heeft gelijk dat het koningschap grote veranderingen heeft teweeggebracht, zowel in sociaal als in religieus opzicht. Maar ondanks de negatieve connotaties die met de instelling van het koningschap verbonden zijn, getuigt het OT ook van een positieve integratie hiervan in het oude YHWH-geloof. De opvoering van de ark die in het verleden in het heiligdom te Silo had gestaan, vormt een belangrijke verbindingsschakel met Israëls oude traditie. Veelzeggend is ook de verbinding die in Ps. 68,17v tussen de met de exodustraditie verbonden Sinaï en het heiligdom van de Sion wordt gelegd (zie ook Ex. 15).<sup>54</sup>

Het valt in ditzelfde verband op dat Albertz met name de prediking van de Jeruzalemse profeet Jesaja maar moeilijk in zijn concept weet in te passen. Hij spreekt slechts van de correctie die Jesaja op de bestaande konings- en Sionstheologie zou hebben aangebracht en benadrukt de bevrijding van YHWH uit de ideologische omklemming van Jeruzalems konings- en tempeltheologie.<sup>55</sup> Toch is het onmiskenbaar dat Jesaja in zijn prediking ook een positief gebruik heeft gemaakt van zowel de Davids- als de Sionstraditie. In de crisis van 734, wanneer de troon van David wordt bedreigd (Jes. 7,6) grijpt Jesaja nadrukkelijk terug op de Davidstraditie en kondigt hij in de bekende Immanuëlprofetie de geboorte van een nieuwe Davidszoon aan (Jes. 7,14). In de crisis van 701 is het vooral de Sionstraditie waarop Jesaja teruggrijpt en vraagt hij geloof in Gods heilshandelen met betrekking tot Sion (Jes. 28,16; vgl. 14,32).

### 5.3. Het monotheïsme

Een positief gevolg van het belang dat Albertz aan de ervaring van de exodus hecht, is dat hij ook de verering van YHWH als de God van Israël reeds met de geschiedenis van de exodus verbindt. Hij hecht met name groot belang aan Hos. 13,4 en spreekt in dit verband van een 'der Religion Israels innewohnende Tendenz zur Exklusivität' die met de bevrijdende ervaring van de uittocht is gegeven.<sup>56</sup> In de school van De Moor wordt dit over het algemeen als een theologisch concept beschouwd en wordt ervan uitgegaan dat YHWH aanvankelijk één van de bijnamen was van de kanaänitische god El, maar dat deze zich op den duur tot een zelfstandige godsnaam en godsgestalte heeft ontwikkeld.<sup>57</sup> Albertz daarentegen gaat er vanuit dat er op een gegeven moment een versmelting van de kanaätische El met de van buiten gekomen YHWH (de God van de Exodus-groep) heeft plaatsgevonden.<sup>58</sup>

Toch benadrukt ook Albertz dat de ontwikkeling tot een exclusief monotheïsme niet was voorgeprogrammeerd en zich niet automatisch heeft ontwikkeld. Met name in de koningentijd is Israëls godsdienst grotendeels polytheïstisch van karakter geweest. Toch moeten de profetische oppositiegroepen in het YHWH-geloof zelf een aanknopingspunt voor hun streven hebben gevonden. Vooral de profeet Hosea is hierin belangrijk geweest. Zijn gedachtegoed is na de val van Samaria (722) van grote invloed geweest op kringen aan het hof van Juda en heeft via de reformaties van resp. Hizkia en Josia uiteindelijk tot een exclusieve verering van YHWH geleid. Albertz benadrukt dat aan het polytheïsme van de koningentijd eerst nog een vorm van polyjahwisme is voorafgegaan. Hiermee wordt de locale en regionale differentiatie bedoeld die samenhangt met de veelheid van heiligdommen die de begintijd van Israël heeft gekenmerkt.<sup>59</sup> In deze heiligdommen moet ook de verering van de

<sup>53</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 207-210.

<sup>54</sup> Zie voor een uitwerking van dit verband de afscheidslezing van drs. H. de Jong n.a.v. Psalm 132 in Studiemap TSB K-10 (juni 1998).

<sup>55</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 263v.

<sup>56</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 99 en 274.

<sup>57</sup> Zie M. Dijkstra, 'El, de God van Israël – Israël, het volk van JHWH. Over de oorsprong van het Jahwisme in Oud-Israël'. In: Becking en Dijkstra (red.), *a.w.*, blz. 59-92.

<sup>58</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 120.

<sup>59</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 126.

godin Asjera een vaste plaats hebben gehad. Toen YHWH de plaats van El had ingenomen, maakte ook deze gemalin van El van meet af aan deel uit van de erfenis. Omdat het in de lokale cultus vooral om de vruchtbaarheid van akker, vee en eigen lichaam ging, bestond de behoefte om ook de verering van YHWH van een vrouwelijke component te voorzien.<sup>60</sup>

Albertz is ervan overtuigd dat de familiecultus zich in heel deze periode relatief onafhankelijk van de publieke cultus heeft ontwikkeld en een grote mate van continuïteit heeft gekend. Hierin speelde het geloof in YHWH die sterk met de politieke bevrijding van de exodus verbonden was, volgens Albertz nauwelijks enige rol van betekenis. Hij leidt dit af uit de individuele klaagliederen en persoonsnamen die weinig raakvlak blijken te hebben met Israëls geschiedenis. In de persoonlijke vroomheid draaide het om de dagelijkse levensbehoeften waarvoor tot ver in de koningentijd niet YHWH, maar de familiegod verantwoordelijk werd gehouden. Nog sterker dan de verering op de hoogten zal deze familiecultus door godsdienstige pluraliteit zijn gekenmerkt. Albertz spreekt in dit verband van 'religionsinterner Pluralismus' en stelt dat het feitelijk niet uitmaakte onder welke naam de familiegod vereerd werd, omdat de ervaringen en verwachtingen van deze god in het persoonlijk leven feitelijk dezelfde bleven.<sup>61</sup> Uiteindelijk is de deuteronomistische reformatie er echter in geslaagd om niet alleen de hoogten van alle synkretisme en polyjahwisme te zuiveren, maar ook om de huiselijke vroomheid zijn cultische autonomie te ontnemen en deze meer aan de banden van een exclusief YHWH-geloof te leggen.<sup>62</sup>

Als ik de visie van Albertz probeer te overzien, constateer ik een zekere tegenstrijdigheid. Het is onmiskenbaar dat Albertz grote betekenis hecht aan de historiciteit van de exodustraditie. Maar zijn waardering geldt meer de politieke en sociale implicaties (het 'antiherrschaftliche' vrijheidsideaal) dan de godsdienstige implicaties van de exodustraditie. Zo waardeert hij bijvoorbeeld het sociale programma dat met de reformatie van Josia verbonden was en kan hij de voortijdige dood van Josia in dit verband betreuren. Maar voor de cultische component van deze reformatie kan hij maar weinig begrip opbrengen. Hij spreekt zelfs van 'Gesinnungsschnüffelei' en vindt de vergelijking met de inquisitie op zijn plaats. Bovendien houdt hij de deuteronomisten verantwoordelijk voor het creëren van een religieus vijandsbeeld. In heel de beschrijving die Albertz van Israëls godsdienstgeschiedenis geeft, is het duidelijk dat zijn sympathie met name bij de locale cultus en de 'cultische autonomie' van de huiselijke vroomheid ligt. Deze weet hij steeds met warmte te beschrijven, terwijl hij de staatsgodsdienst vooral als de godsdienst van de elite beschouwt. Uiteindelijk heeft deze laatste aan het langste eind getrokken en zijn stempel weten te zetten op de overleveringen die in het OT zijn bewaard gebleven. In feite bevat het OT de nalatenschap van slechts een kleine minderheid. Maar omdat het wezen van Israëls godsdienst voor Albertz in het pluralisme van de huiscultus ligt, is hij geneigd zijn eigen theologische inzichten met name aan deze volksreligie te ontleen. De keerzijde hiervan is een sterke onderwaardering van de theologische betekenis van de officiële cultus.<sup>63</sup> Het OT wordt op deze manier in het keurslijf van Albertz' eigen godsdiensthistorische reconstructie geperst. Godsdiensthistorisch kan het onderscheid tussen huiscultus en officiële cultus zeker zinvol zijn, maar het is een overschatting van de mogelijkheden van de godsdienstgeschiedenis om hier een verantwoorde theologie op te baseren. Het door Albertz gemaakte onderscheid wordt als een raster over de interpretatie van het OT heengelegd. Albertz pretendeert dat de godsdienstgeschiedenis het meest geschikt is om als samenvattende discipline van de oudtestamentische wetenschap te fungeren en dat een afzonderlijke theologie van het OT in feite overbodig is. Hij had het tegendeel van deze stelling niet duidelijker kunnen bewijzen dan met het ontwerp dat hij zelf heeft voorgelegd!

---

<sup>60</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 131vv.

<sup>61</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 144-150.

<sup>62</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 327-337.

<sup>63</sup> Thiel, *a.w.*, blz. 4, verwijt Albertz dat hij de indruk wekt dat een officiële cultus zelfs nauwelijks bestaan heeft: 'Sie war eher ein Syndrom verschiedener, teils konkurrierender, teils sich ergänzender Entwürfe.'

#### 5.4. Het belang van de theologie van het OT

Kenmerkend voor de godsdiensthistorische benadering van Albertz is dat primair wordt gelet op de functie van een bijbelverhaal en de groepsbelangen die ermee gediend kunnen zijn. De geschiedenis van Jozef bijvoorbeeld wordt gezien als poging om de koninklijke heerschappij te legitimeren vanuit de gedachte dat de koning ook in tijden van nood, als middelaar van Gods zegen, garant kan staan voor zekerheid en welvaart.<sup>64</sup> En de geschiedenis van Jeruzalems bevrijding ten tijde van Hizkia wordt in verband gebracht met de profetische oppositie waar Jeremia in zijn dagen mee te kampen had.<sup>65</sup> Maar omdat godsdienst meer is dan een optelsom van sociologische en politieke factoren, is het ondenkbaar dat langs deze weg aan de godsdienst van Israël recht kan worden gedaan. De notie van openbaring wordt in de godsdienstgeschiedenis principieel buiten beschouwing gelaten. Desondanks wordt het resultaat van deze reductie als de complete werkelijkheid gepresenteerd. Met name in de wijze waarop Albertz de Davids- en Sionstraditie behandelt en zijn nivellerend sociologisch-politieke behandeling van de profetische prediking, worden de schadelijke gevolgen van deze eenzijdige benadering pijnlijk zichtbaar. Het is duidelijk dat de godsdienstgeschiedenis vanwege zijn puur functionele benadering van het OT eenvoudig niet in staat om recht te doen aan de inhoud en boodschap van het OT.

De visie van Albertz op de onmogelijkheid, resp. onwenselijkheid van een afzonderlijke theologie van het OT, heeft bijval gekregen van een aantal wetenschappers die graag nog een stap verder gaan dan Albertz. Dit geldt bijvoorbeeld voor N.P. Lemche van de zgn. Kopenhager school die door zeer extreme standpunten ten aanzien van de geschiedenis en godsdienst van Israël wordt gekenmerkt.<sup>66</sup> Toch wordt er, in reactie op de radicale stellingname van Albertz, gelukkig ook van diverse zijden op gewezen dat er altijd een theologische leemte zal blijven bestaan, die de godsdienstgeschiedenis niet kan opvullen. Met name J. Barton heeft erop gewezen dat de interactie tussen de bijbelwetenschap en de theologie van het OT niet bij voorbaat aan de dogmatiek kan worden overgelaten. De theologie heeft een ruimte nodig waarbinnen systematische theologen en bijbelonderzoekers zich over OT-teksten met elkaar kunnen onderhouden. Anders bestaat het gevaar dat latere ontwikkelingen van de christelijke leer al in de teksten van het OT worden ingelezen. Deze teksten kunnen wel aan het ontstaan van deze leer hebben bijgedragen, maar hoeven deze nog niet zelf te bevatten. In verband met deze spanning is de theologische reflectie van de bijbelse theologie onmisbaar.<sup>67</sup> Albertz' afwijzing van de theologie van het OT wordt mede bepaald door zijn vrees voor een christelijke annexatie van het OT onder invloed van de kerkelijke dogmatiek. Hij vreest het binnensluipen van oncontroleerbare waardeoordelen en acht de godsdiensthistorische benadering uiteindelijk beter controleerbaar vanwege de veelheid aan externe gegevens. In het licht van zijn eigen ontwerp is er wel enige reden om sceptisch te staan tegenover dit geloof in de objectiviteit van de godsdienstgeschiedenis.

De hausse aan recente publicaties over de theologie van het OT<sup>68</sup> bewijst intussen dat een enkel godsdiensthistorische benadering van het OT door velen als onbevredigend wordt gezien. Ondanks de groeiende waardering voor de godsdiensthistorische benadering, blijft het nodig om ook aandacht te vragen voor een meer theologische uiteenzetting van de inhoud en boodschap van het OT.<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 182v.

<sup>65</sup> Albertz, *a.w.*, blz. 371.

<sup>66</sup> N.P. Lemche, 'Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt'. In: B. Janowski en N. Lohfink, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Jahrbuch für Biblische Theologie* Band 10, Neukirchen 1995, blz. 79-92. Zie in deze zelfde bundel ook het artikel van Th.L. Thompson, 'Das Alte Testament als theologische Disziplin', blz. 157-173.

<sup>67</sup> J. Barton, 'Alttestamentliche Theologie nach Albertz?'. In: B. Janowski en N. Lohfink, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Jahrbuch für Biblische Theologie* Band 10, Neukirchen 1995, blz. 25-34.

<sup>68</sup> Dietrich spreekt zelfs van hoogconjunctuur in de theologie van het OT! Zie Dietrich, *a.w.*, blz. 258.

<sup>69</sup> Vgl. J. Barr, *a.w.*, blz. xiv: 'I would believe that at the end of the day something of the nature of biblical theology will remain necessary, and that not only biblical scholarship, but also theology as a whole, would be much the poorer without it.'

## 6. Nieuwe Theologieën van het Oude Testament

Van de nieuwe Theologieën van het OT die recent verschenen zijn, wil ik aan een achttal kort aandacht geven om te zien hoe daarin wordt omgegaan met de problematiek van Israëls godsdienstgeschiedenis, toegespitst op de vraag naar het monotheïsme.<sup>70</sup>

### 6.1. Horst Dietrich Preuß (1991/1992)

De theologie van H.D. Preuß is eerder verschenen dan de godsdienstgeschiedenis van Albertz.<sup>71</sup> Toch wil hem niet onvermeld laten, omdat Preuß wel duidelijk zijn standpunt heeft bepaald. Preuß typeert de theologie van het OT als een historisch-descriptieve onderneming, maar heeft bewust geen godsdienstgeschiedenis willen schrijven. Om drie redenen heeft hij voor een systematische aanpak gekozen met een duidelijk theologische insteek. Allereerst ter wille van de overzichtelijkheid. In de tweede plaats om meer aanknopingspunten te bieden voor de bezinning op de relatie tot het NT en voor de in het kader van de christelijke theologie te stellen waarheidsvraag. In de derde plaats, omdat hij er heilig van overtuigd is dat het OT wel degelijk een centrum heeft.<sup>72</sup> Dit centrum, ook wel de grondstructuur van Israëls geloof genoemd, omschrijft hij vervolgens als 'JHWHs erwählendes Geschichtshandeln an Israel zur Gemeinschaft mit seiner Welt, das zugleich ein dieses Volk (und die Völker) verpflichtendes Handeln ist.'<sup>73</sup> In de prioriteit die Preuß aan de geschiedenis boven de schepping geeft, is hij duidelijk afhankelijk van Von Rad. Met name hecht Preuß groot belang aan de exodus als 'Grundgeschehen' van Israëls verkiezing.

Ondanks zijn besliste keuze voor schrijven van een theologie van het OT, probeert Preuß ook de resultaten van de godsdienstgeschiedenis te verwerken. In dit verband reageert Preuß ook reeds op de belangrijke discussie over het monotheïsme van Israël.<sup>74</sup> Hij sluit zich aan bij de algemene consensus dat in de eerste begintijd van Israël nog niet van een theoretisch of zelfs praktisch monotheïsme kan worden gesproken. In de latere periode moet bovendien onderscheid worden gemaakt tussen de officiële staatscultus te Jeruzalem en de zgn. volksvroomheid. Er moet in dit verband rekening worden gehouden met een zekere vorm van polyjahwisme en allerlei syncretistische tendenzen. Toch staat Preuß duidelijk afwijzend tegenover de steeds vaker ingenomen stelling dat de godsdienst van Israël gedurende de koningentijd polytheïstisch van karakter was. Hij houdt rekening met een zekere ontwikkeling, maar stelt met nadruk dat YHWH als de God van Egypte ook de God van de Sinai is en zich in Israël als de enige God heeft bewezen. In overeenstemming met de nadruk die Preuß op Gods handelen in de geschiedenis legt, stelt hij dat YHWH als de enige God voor Israël van meetaf aan een samenbindende betekenis heeft gehad. Met betrekking tot de vermelding van 'YHWH en zijn Asjera' in de teksten van Kuntillet 'Ajrud gaat Preuß er vanuit dat taalkundig gezien onmogelijk een godin als vrouw van YHWH kan zijn bedoeld.<sup>75</sup>

In het algemeen geldt dat de theologie van Preuß een zeer omvattende behandeling van allerlei thema's geeft. Hij streeft naar het bieden van een 'Zusammenschau der Glaubens- und Zeugniswelt des AT'. Om deze doelstelling te bereiken heeft hij een ontzagwekkende hoeveelheid informatie in zijn boek bijeengebracht. Deze werkwijze bevordert de leesbaarheid niet, maar maakt zijn theologie zeer geschikt als naslagwerk.

---

<sup>70</sup> Vgl. de overzichtsartikelen van resp. W. Dietrich, 'Wer Gott ist und was er will. Neue "Theologien des Alten Testaments', *Evangelische Theologie* 56 (1996), 258-285 en R. Rendtorff, 'Recent German Old Testament Theologies', *The Journal of Religion* 76 (1996), 328-337.

<sup>71</sup> H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, 2 delen, Stuttgart 1991-1992.

<sup>72</sup> Preuß, *a.w. l.*, blz. 23.

<sup>73</sup> Preuß, *a.w. l.*, blz. 29.

<sup>74</sup> Zie Preuß, *a.w. l.*, blz. 124-132.

<sup>75</sup> Preuß, *a.w. l.*, blz. 123-124.



## 6.2. Antonius H.J. Gunneweg (1993)

Anders dan het systematisch opgezette werk van Preuß, presenteert de postuum verschenen theologie van A.H.J. Gunneweg zichzelf nadrukkelijk als een historisch georiënteerde godsdienstgeschiedenis van Israël.<sup>76</sup> Zelf heb ik dit boek niet meer kunnen inzien, maar ik heb begrepen dat Gunneweg, in een poging om theologie en godsdienstgeschiedenis met elkaar te verbinden, zijn uitgangspunt niet in Gods openbaring noch in Gods handelen in de heilsgeschiedenis kiest, maar in het aan G. Fohrer ontleende motief van het existentiële zelfverstaan van de oudtestamentische tekstschrijvers ('Daseinshaltung'). De historische bepaaldheid van het OT staat bij Gunneweg voorop. Om vast te stellen wat eventueel blijvende betekenis heeft, is de theologie van het OT op het NT aangewezen. Gunneweg ziet het christelijke 'Daseinsverständnis' als noodzakelijk criterium om de waarde van de oudtestamentische gegevens te beoordelen. Hoewel hij de stelling van Bultmann die het OT als 'Geschichte des Scheiterns' typeerde, afwijst, komt zijn ontwerp van Israëls godsdienstgeschiedenis hier in de praktijk wel op neer.

In een reactie betreurt Albertz het met name dat Gunneweg de exodustraditie zo weinig weet te waarderen. Volgens Gunneweg zou deze te zeer op het nationale bestaan van het volk Israël betrokken zijn en moeilijk in de boodschap van het evangelie zijn in te passen. Omdat Christus de mensen niet uit slavernij en onderdrukking heeft bevrijd, maar van hun schuldige goddeloosheid, acht Gunneweg het niet legitiem wanneer de bevrijdingstheologie zich op de exodustraditie beroept. Albertz benadrukt daarentegen dat de exodustraditie de christelijke verlossingsboodschap juist voor de pure verinnerlijking kan bewaren. Het zal duidelijk zijn dat de poging van Gunneweg om de theologie van het OT en de godsdienstgeschiedenis met elkaar te verbinden, in de ogen van Albertz als mislukt moet worden gezien.<sup>77</sup>

Wat de discussie over het monotheïsme betreft, neemt Gunneweg het traditionele standpunt in. Het optreden van YHWH bij de exodus en op de Sinai laat geen ruimte meer voor andere goden. Aan alle latere theorievorming ligt reeds een 'unvergleichliche Exklusivitätsanspruch' ten grondslag. De vondsten van Kunttillet 'Ajrud komen niet ter sprake, maar dit kan samenhangen met het feit deze theologie van Gunneweg postuum is verschenen.

## 6.3. Otto Kaiser (1993)

De visie die in de overigens nog niet voltooide theologie van O. Kaiser naar voren komt, is verwant aan die van Gunneweg.<sup>78</sup> Ook Kaisers theologie heeft een existentialistische inslag. Kaiser sluit zich aan bij de visie van Bultmann die het OT als geschiedenis van een mislukking heeft getypeerd. Ook draagt de theologie van Kaiser, in elk geval in het eerste deel, sterk het karakter van een godsdienstgeschiedenis. Deze is bovendien sterk gestempeld door de persoonlijke opvattingen van Kaiser met betrekking tot de (late) datering van teksten. Als de centrale gedachte van de geschriften van het OT beschouwt Kaiser de exclusieve verbondsrelatie tussen YHWH en Israël, die in het eerste gebod om alleen YHWH te dienen uiteindelijk zijn scherpste uitdrukking heeft gevonden. De thora moet als centrum van het OT worden gezien, zij het niet als begin van de openbaring, maar gedacht vanuit de eindfase in het ontstaan van het OT. Het OT is volgens Kaiser met terugwerkende kracht 'toraisiert'. Kaiser heeft aangekondigd dat hij in het tweede deel van zijn theologie tot een meer systematische leer over de God van het OT wil komen.

De kwestie van het monotheïsme wordt door Kaiser behandeld als een aan de geschiedenis van de mensheid parallel lopende en sterk lineair opgevatte godsdiensthistorische ontwikkeling. Anders dan Gunneweg gaat Kaiser niet uit van een oorspronkelijk monotheïsme, maar beschouwt hij het als een logische en noodzakelijke

---

<sup>76</sup> A.H.J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993.

<sup>77</sup> Zie de recensie door Albertz in *Theol. Literaturzeitung* 119 (1994), 303-305.

<sup>78</sup> O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des Alten Testaments. Band 1: Grundlegung*, Göttingen 1993.

ontwikkeling dat, naarmate de mens zichzelf meer en meer tot persoon ontwikkelde, uit de veelheid van goden langzamerhand ook de God naar voren kwam die zelf Persoon is. Het bevreemdt Kaiser niet dat in het kader van deze ontwikkeling ook de godin Asjera in de koningentijd nog als partner van YHWH werd vereerd. Hij typeert deze vorm van polytheïsme echter als een achterhoedegevecht, want uiteindelijk was het onvermijdelijk dat YHWH als de heer van de wereld uit de strijd tevoorschijn zou komen en voor zichzelf exclusieve verering zou opeisen, niet alleen van Israël, maar van alle mensen.

#### 6.4. Brevard S. Childs (1993)

Hoewe, Childs ook in het voorafgaande al ter sprake is gekomen, kan zijn bijbelse theologie in dit overzicht niet ontbreken.<sup>79</sup> Dit werk kan als het uiteindelijke resultaat van Childs' visie op een aan de canon georiënteerde bijbelse theologie worden gezien. Na nogmaals zijn eigen benadering te hebben uiteengezet, komt Childs tot een behandeling van resp. het afzonderlijk getuigenis van het OT en het afzonderlijk getuigenis van het NT. Het is voor Childs een belangrijk uitgangspunt dat dit afzonderlijk getuigenis van OT en NT beide op Christus zijn betrokken.<sup>80</sup> De tweede helft van zijn boek duidt Childs aan als een theologische reflectie op de christelijke Bijbel. Hierin probeert hij de oogst uit het voorafgaande samen te brengen, waarbij hij een reeks van dogmatische thema's als leidraad hanteert. Het is niet verrassend dat Childs zeer afwijzend staat tegenover de godsdiensthistorische benadering van het OT die hij als een fatale methodische vergissing typeert. De godsdiensthistorische benadering tast de identiteit van de canon aan en staat een theologische waardering van zijn inhoud in de weg.<sup>81</sup>

De discussie rond het ontstaan van het monotheïsme in Israël komt nauwelijks ter sprake in het boek van Childs. Hij benadrukt de oorspronkelijke verbondenheid tussen YHWH en Israël, maar kan met de aanduiding 'monotheïsme' theologisch niet uit de voeten. Maar de vroegste fase van Israëls geloofsgetuigenis was in elk geval niet polytheïstisch.<sup>82</sup> Hoewel Childs signaleert dat de profeten wel aan een 'far profounder grasp of God's will and identity' hebben bijgedragen, wijst hij elke poging tot reconstructie van een historische ontwikkeling radicaal van de hand.<sup>83</sup> Dit betekent niet dat Childs daarmee ook elk onderzoek van de oudere fases van het OT principieel afwijst. Hij illustreert dit met het voorbeeld van een symfonie: de waardering voor een symfonie neemt toe, wanneer men ook geschoold is in het herkennen van de bijdragen van de diverse instrumenten. Maar het OT moet in de eerste plaats als getuigenis worden gelezen en niet als bron.<sup>84</sup>

#### 6.5. Josef Schreiner (1995)

De theologie van het OT die J. Schreiner heeft geschreven, is enigszins vergelijkbaar met die van Zimmerli.<sup>85</sup> Ook Schreiner heeft voor een systematische opzet gekozen, waarbij de godsnaam een belangrijke rol speelt. Omdat de theologie zich bezighoudt met het spreken over God, behandelt hij de thema's die aan de orde komen steeds in relatie tot het geloof in YHWH die als de verbindende factor binnen het OT kan worden beschouwd. Schreiner staat open voor de vragen waarmee de godsdienstgeschiedenis zich bezighoudt, maar stelt nadrukkelijk dat de theologie van het OT een eigen taak heeft en daarom geen

---

<sup>79</sup> B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993.

<sup>80</sup> Vgl. Childs, *a.w.*, blz. 78: 'Both testaments make a discrete witness to Jesus Christ which must be heard, not separately and in concert.' 'As a result, a major task of Biblical Theology is to reflect on the whole Christian Bible with its two very different voices, both of which the church confesses bear witness to Jesus Christ.'

<sup>81</sup> Childs, *a.w.*, blz. 8.

<sup>82</sup> Childs, *a.w.*, blz. 104.

<sup>83</sup> Zie Childs, *a.w.*, blz. 352-356.

<sup>84</sup> Vgl. Childs, *a.w.*, blz. 104: 'Much of my attack on the use of categories of historical development by the critical school has arisen because of the failure to distinguish reading the Bible as source rather than as witness.'

<sup>85</sup> J. Schreiner, *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1995.

godsdienstgeschiedenis van Israël kan zijn. De theologie van het OT moet zich niet op de ontwikkeling van Israëls godsdienst richten, maar op het geloofsgetuigenis ten aanzien van de God van Israël: 'Jahwe steht am Anfang, in der mitte und am Ende dessen, was das AT zu sagen hat. Ihm gehört alle Aufmerksamkeit und Zuwendung.'<sup>86</sup>

Schreiner geeft uitgebreid aandacht aan het geloof in YHWH als de enige God.<sup>87</sup> Anders dan Childs, is hij van mening dat niet alleen de godsdienstgeschiedenis zich met de vragen rond Israëls monotheïsme moet bezighouden, maar dat ook de theologie van het OT zich rekenschap moet geven van de gegevens die op een mogelijke ontwikkeling in een polytheïstische context wijzen. Het onderkennen van de lange weg die Israël had te gaan om tot kennis van de ene God te komen, zal uiteindelijk bijdragen aan een beter zicht op wie YHWH is. Tegelijk benadrukt Schreiner dat het gegeven dat in de oudste overleveringen enkel over YHWH wordt gesproken en elke polemieek tegen andere goden ontbreekt, als een duidelijk getuigenis gezien mag worden van de ouderdom van de enkel op YHWH gerichte verering. In aansluiting bij Albertz, zoekt ook Schreiner de oorsprong van de exclusieve verering van YHWH in de ervaring van de exodus. Tegenover de moderne hypothese dat de godsdienst van Israël van oorsprong en ten minst tot in de koningentijd een polytheïstisch karakter had, neemt Schreiner een gereserveerd standpunt in. Hij vindt het archeologisch bewijs niet sterk genoeg voor zulke vergaande conclusies.<sup>88</sup>

#### 6.6. Walter Brueggemann (1997)

De omvangrijke studie die W. Brueggemann recent ter tafel heeft gelegd, is enig in zijn soort.<sup>89</sup> De grondgedachte van waaruit Brueggemann het OT benadert is zijn stelling dat het spreken van Israël over God als een getuigenis moet worden gezien. In onderscheid van anderen die het OT ook als getuigenis hebben getypeerd, is de aanduiding 'getuigenis' voor Brueggemann onlosmakelijk met de metafoor van een rechtszaak verbonden. Hij verdeelt de oudtestamentische gegevens over vier categorieën, die hij achtereenvolgens benoemt als 'the core testimony' (het centrale getuigenis), 'the countertestimony' (het tegengetuigenis), 'the unsolicited testimony' (het ongevraagd getuigenis) en 'Israels embodied testimony' (het belichaamd getuigenis). Deze originele structuur maakt het hem mogelijk om tegenstrijdige getuigenissen binnen het OT naast elkaar te laten staan en het geloof van Israël te presenteren als een controversieel en pluralistisch geheel. In dit verband spreekt hij ook zijn waardering uit voor het werk van Albertz. Albertz heeft namelijk aangetoond dat Israëls godsdienst 'incessantly pluralistic' was. Brueggemann ziet hierin een bevestiging voor zijn eigen postmodernistische overtuiging dat interpretatie altijd in een pluralistische context plaatsvindt. Dit gold in feite dus ook al voor de godsdienst van Israël zelf.<sup>90</sup> In zijn voorwoord noemt Brueggemann drie vormen van pluralisme die voor hem belangrijk zijn. Allereerst is dat het door Albertz aangetoonde pluralisme van geloofsuitspraken in het OT zelf. In de tweede plaats is dat het huidige pluralisme in de methodes die voor de bestudering van het OT worden gebruikt. In derde plaats noemt hij het pluralisme van de diverse geloofsgemeenschappen ('interpretative communities'). Om nu in elke fase van het uitlegproces aan deze pluralistische context recht te kunnen doen, heeft Brueggemann voor de metafoor van de rechtszaak gekozen. Een rechtszaak wordt namelijk ook gekenmerkt door de confrontatie tussen allerlei tegenstrijdige getuigenissen (vgl. de ondertitel van Brueggemanns boek).<sup>91</sup>

<sup>86</sup> Schreiner, *a.w.*, blz. 14.

<sup>87</sup> Zie Schreiner, *a.w.*, blz. 213-244.

<sup>88</sup> Vgl. Schreiner, *a.w.*, blz. 219: 'Religionsgeschichtlich läßt sich aus dem verfügbaren Material wohl nur der Schluß ziehen, daß Jahwe der Staatsgott in Juda und Israel war und daß viele Familien ihn als ihren "persönlichen Gott" verehrten, vor allem diejenigen, die den mit der Exodusgruppe gegebenen Impuls der besonderen Beziehung zu diesem Gott in sich trugen. Und sie wurden allem Anschein nach im Lauf der Zeit nicht weniger.'

<sup>89</sup> W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.

<sup>90</sup> Vgl. Brueggemann, *a.w.*, blz. 64.

<sup>91</sup> Brueggemann, *a.w.*, blz. xv-xvi.

Behalve door zijn opvallende structuur, wordt het werk van Brueggemann vooral ook gekenmerkt door zijn nadruk op het taal-karakter van het OT en zijn totale desinteresse in de vraag naar de historische werkelijkheid.<sup>92</sup> Brueggemann is in het geheel niet meer in de resultaten van de historische kritiek geïnteresseerd en vindt dat de theologie van het OT zich niet met vragen naar de historiciteit van Israëls getuigenis moet bezighouden. Op dit punt gaat het gebruik dat Brueggemann van de metafoor van een rechtzaak maakt, dus opvallend mank. Een getuigenis in deze context staat immers juist in het kader van de waarheidsvinding. De ahistorische benadering van Brueggemann is een duidelijke uiting van zijn postmoderne visie. Het is in dit verband niet verrassend dat Brueggemann ook met de godsdiensthistorische benadering van het OT weinig kan beginnen, ondanks zijn waardering voor het werk van Albertz.<sup>93</sup>

In verband met de discussie over al of niet monotheïstisch karakter van de godsdienst van Israël is het opmerkelijk dat Brueggemann Israëls kennis van de ene God tot 'the core of Israel's God talk' rekent.<sup>94</sup> Hiermee doet hij echter geen uitspraak over de historische oorsprong van dit getuigenis. Vanwege zijn ahistorische benadering is het voor Brueggemann eenvoudig niet relevant om over een veronderstelde polytheïstische fase in Israëls godsdienst te spreken.

#### 6.7. Bernhard W. Anderson (1999)

Meer traditioneel van opzet is de beknopte theologie van B.W. Anderson.<sup>95</sup> In zijn keuze voor het verbond als uitgangspunt (Anderson wil niet van een centrum spreken), is zijn theologie verwant aan die van Eichrodt. De kern van zijn boek wordt gevormd door een behandeling van resp. het Abrahamitisch verbond (incl. de priesterlijke traditie), het Mozaïsch verbond en het Davidisch verbond (incl. de Sionstraditie). Aan de behandeling van de verbondstradities gaat een meer thematische uiteenzetting over 'Yahweh, the Holy One of Israel' vooraf, terwijl aan het slot, in het kader van de crisis van de verbondstheologieën, de overgang van thora naar wijsheid en van profetie naar apocalyptiek wordt beschreven. Het vraagstuk van het monotheïsme komt in de thematische uiteenzetting van het eerste deel aan de orde. Andersons benadering van de godsdiensthistorische gegevens doet denken aan de werkwijze van G.E. Wright (zie § 3.5. De Biblical Theology Movement) aan wie hij zijn boek heeft opgedragen. Aan de ene kant erkent hij de invloed van de godsdienst van Kanaän op het geloof van Israël, maar omdat er wezenlijke verschillen blijven tussen YHWH en de goden van Kanaän, gaat hem te ver om Israëls godsdienst ten diepste als 'a breakaway Canaanite cult' te beschouwen. Met een beroep op het eerste gebod en het belangrijke motief van de jaloersheid van YHWH, stelt Anderson dat het geloof van Israël in hoofdzaak was gebaseerd op een sterke toewijding aan YHWH. Deze toewijding kan als beginnend monotheïsme worden getypeerd. Anderson gaat er vanuit dat de verering van Asjera als partner van YHWH in de volksreligie wel zal zijn voorgekomen, maar dat de hoofdstroom in de overlevering dit doelbewust heeft afgewezen.<sup>96</sup>

#### 6.8. Rolf Rendtorff (1999)

Op dit moment is van de theologie van Rendtorff nog slechts het eerste deel verschenen.<sup>97</sup> Von Rad heeft het 'na-vertellen' de meest legitime vorm voor de theologie van het OT

---

<sup>92</sup> Vgl. Brueggemann, *a.w.*, blz. 66: 'I shall insist, as consistently as I can, that the God of Old Testament theology as such lives in, with and under the rhetorical enterprise of this text, and nowhere else and in no other way' (cursivering van Brueggemann zelf). Vgl. blz. 714: 'Yahweh lives in, with, and under this speech, and in the end depends on Israel's testimony for an access point in the world.'

<sup>93</sup> Zie Brueggemann, *a.w.*, blz. 727.

<sup>94</sup> Brueggemann, *a.w.*, blz. 176: 'At the core of Israel's God talk is the persistent claim that Israel knows no God except the One who in ancient, remembered time acted in a way that made the life of Israel as people a genuine historical possibility.'

<sup>95</sup> B.W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology*, Minneapolis 1999.

<sup>96</sup> Anderson, *a.w.*, blz. 63-73.

<sup>97</sup> R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen 1999.

genoemd. Rendtorff sluit zich hierbij aan en probeert dit in de opzet van zijn theologie in praktijk te brengen. Tegelijk wil hij een stap verder gaan dan Von Rad door de teksten zelf in hun canonieke gestalte tot uitgangspunt van zijn uiteenzettingen te maken. Stap voor stap volgt Rendtorff daarom in het eerste deel van zijn theologie de teksten van het OT in de volgorde van de Hebreeuwse canon. De nadruk die Rendtorff op de huidige gestalte van de tekst legt, hangt samen met zijn streven om recht te doen aan de intentie van hen die het OT zijn huidige gestalte hebben gegeven. Vanuit deze blikrichting brengt Rendtorff echter ook de ontstaansweg van de diverse teksten ter sprake. In het aangekondigde tweede deel hoopt Rendtorff de belangrijkste thema's van het OT te behandelen en tot een soort totaaloverzicht te komen. Net als Childs pleit dus ook Rendtorff voor een benadering die zijn uitgangspunt neemt in het OT als canon. Anders dan Childs beoogt Rendtorff echter een minder dogmatische opzet en wil hij zich strikt tot het OT beperken. Hij streeft niet naar een bijbelse theologie van OT en NT samen. Dit is mede ingegeven door zijn verlangen naar betere verstandhouding met het Jodendom en zijn overtuiging dat een theologie van het OT ook voor de Joden aanvaardbaar moet zijn.

Uit de eerste regels al blijkt dat Rendtorff er bewust voor gekozen heeft om geen godsdienstgeschiedenis, maar een theologie van het OT te schrijven.<sup>98</sup> De methodische vragen zullen echter pas in het tweede deel ter sprake komen. Dit geldt ook voor het thema van het monotheïsme van Israël.

## 7. Slotbeschouwing

Wat de recente ontwikkelingen binnen de theologie van het OT betreft, heb ik in deze lezing met name aandacht gegeven aan de spanning tussen theologie en godsdienstgeschiedenis. Het is met name het werk van Albertz dat hiertoe aanleiding geeft. Terwijl het primaat in de dagen van Von Rad onmiskenbaar bij de theologie van het OT lag, wordt de bijbelse theologie vandaag gedwongen om zich te verdedigen tegenover een oprukkende godsdienstgeschiedenis, 'its clothes having been entirely stolen by the opposing party'.<sup>99</sup> Het ligt in de verwachting dat dit voorlopig nog wel een discussiepunt zal blijven.<sup>100</sup> Toch vind ik het opmerkelijk dat de doorwerking van de godsdiensthistorische benadering in veel van de hierboven genoemde recente theologieën nog relatief gering is. Alleen de werken van Gunneweg en Kaiser dragen duidelijk het stempel van een godsdienstgeschiedenis. Voor bijna alle theologieën geldt dat wel meer met godsdiensthistorische gegevens rekening wordt gehouden en de godsdienst van Israël minder als een uniform geheel wordt voorgesteld. Het onderscheid dat Albertz maakte tussen de officiële cultus en de familiecultus of volksvroomheid, vindt duidelijk steeds meer navolging. Hetzelfde geldt voor de veronderstelling van een vorm van 'polyjahwisme' in de vroege koningentijd. Maar de moderne stelling dat Israëls godsdienst tot in de koningentijd polytheïstisch van karakter is geweest, blijkt in deze theologieën van het OT gelukkig nog weinig gehoor te vinden. In de argumentatie speelt het beroep op de exodustraditie vaak een grote rol (Preuß, Gunneweg, Schreiner).

Toch zou het wel eens zo kunnen zijn dat deze nog beperkte doorwerking van de nieuwe hypothesen van de godsdienstgeschiedenis, samenhangt met het feit dat het schrijven van een theologie van het OT tijd nodig heeft om te rijpen en daarom in de praktijk meestal pas plaats vindt aan het einde van iemands loopbaan. Het is niet te verwachten dat op een dergelijk moment de bakens nog eens ingrijpend worden verzet. Maar de vraag dringt zich wel op, hoe een theologie van het OT er komt uit te zien, wanneer de hypothese van het polytheïstisch karakter van Israëls godsdienst zich op een gegeven doorzet en tot

---

<sup>98</sup> Rendtorff, a.w., blz. 1: 'Das Alte Testament ist ein theologisches Buch. Darum bedarf eine Darstellung der "Theologie des Alten Testaments" keiner besonderen Rechtfertigung.'

<sup>99</sup> Barr, a.w., blz. 605.

<sup>100</sup> Barr spreekt in dit verband zelfs over 'the most important problem for our subject in the coming half-century'. Zie Barr, a.w., blz. 129.

uitgangspunt voor de theologie wordt genomen. Hoe onwaarschijnlijk het misschien ook lijkt, helemaal ondenkbaar is deze mogelijkheid niet. Het belangrijkste argument tegen deze stelling wordt tot nu toe stevast aan de exodustraditie ontleend. Maar er tekent zich binnen de geschiedschrijving van Israël een tendens af om de historiciteit van de exodustraditie steeds meer te betwijfelen en als een soort 'Gründungsmythe' van het noordelijke rijk te beschouwen, waarbij de verbindingslijnen naar een werkelijke gebeurtenis uit het verleden steeds dunner worden. Dit is bijvoorbeeld het geval in het door K. van der Toorn geschreven boek *Family Religion*.<sup>101</sup> In een bespreking hiervan door Albertz wordt vastgesteld dat Van der Toorn de eerste reconstructie van Israëls godsdienstgeschiedenis biedt, waarin bewust wordt afgezien van de veronderstelling van het bestaan van een YHWH-religie vóór de koningentijd.<sup>102</sup> De tijd zal leren of deze recente ontwikkelingen uiteindelijk ook de theologie van het OT op zijn kop zullen zetten. Dat zou – op z'n zachtst gezegd – dan zeer te betreuren zijn.

### Naschrift

Behalve de herleving van de godsdienstgeschiedenis zijn er binnen de theologie van het OT ook nog enkele andere recente ontwikkelingen aan te wijzen. In het kader van deze lezing heb ik daar geen aandacht aan kunnen besteden. Toch wil ik ze niet helemaal onvermeld laten.

- In de eerste plaats denk ik aan het steeds meer loslaten van het streven om heel de inhoud van het OT op één noemer te brengen. Eigenlijk al sinds Von Rad wordt steeds meer nadruk gelegd op het gebrek aan eenheid binnen het OT. Het zoeken van een centrum van waaruit het geheel verstaan kan worden, wordt minder vaak als een begaanbare weg gezien. De theologie van Preuß is wat dit betreft duidelijk een uitzondering.
- In de tweede plaats wordt er meer aandacht gegeven aan de eigen theologische betekenis van de schepping en de wijsheid in het OT. In de tijd van Von Rad lag alle nadruk op aan Gods openbaring in de geschiedenis en was men bevreesd voor elke vorm van natuurlijke theologie. Deze situatie is nu zo drastisch veranderd, dat zelfs het omgekeerde dreigt.
- In de derde plaats wijs ik op de toenemende invloed van de literatuur-kritische methode bij de bestudering van het OT. Terwijl de nadruk voorheen bij de historische kritiek lag, wordt daar vandaag steeds meer afstand van genomen. Het OT wordt dan niet meer als bron voor een historische reconstructie van Israëls godsdienst en geschiedenis gelezen, evenmin als getuigenis van Gods openbaring in de geschiedenis, maar enkel als literatuur. In deze optiek zijn zowel de feitelijke geschiedenis als de geschiedenis van de tekst, voor de interpretatie minder relevant. Het duidelijkst komt dit op dit moment tot uitdrukking in de theologie van Brueggemann.<sup>103</sup>
- In de vierde plaats wordt de theologie van het OT minder dan vroeger als een christelijke bezigheid gezien. Er is een duidelijk verlangen merkbaar om de studie van het OT in samenwerking met het Jodendom te beoefenen. In het verleden zou het OT te veel door een christelijke bril gelezen zijn en daarmee aan het Jodendom zijn ontnomen. Een theologie van het OT die vanuit een christelijk perspectief geschreven is, wordt gezien als uiting van een christelijk vervangingsdenken. Vooralsnog lijkt het verlangen om de theologie van het OT open te houden naar het Jodendom met name

---

<sup>101</sup> K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East VII, Leiden 1996.

<sup>102</sup> R. Albertz in *Biblica* 78 (1997), 589-594.

<sup>103</sup> L.G. Perdue noemde deze paradigma-wisseling 'the collapse of history'. Zie L.G. Perdue, *The Collapse of History. Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis 1994.

aan christelijke zijde aanwezig te zijn. De respons van Joodse zijde is nog minimaal.<sup>104</sup> Typerend is de reactie van J.S. Kaminsky die schreef dat hij liever geen dialoog aangaat met iemand die zijn eigen geloofsovertuiging tussen haakjes zet om respectvol te kunnen zijn tegenover het Jodendom.<sup>105</sup>

- In de vijfde plaats vindt er bij hen die zich niet voor hun christelijke geloofsovertuiging schamen, een duidelijker bezinning plaats op de vraag of het niet wenselijk zou zijn om tot een soort 'pan-bijbelse theologie' te komen, waarin het OT en N.T. niet in hun relatieve zelfstandigheid, maar in hun onderlinge samenhang worden beschreven. Er bestaat her en der een zekere onvrede met de huidige splitsing van oud- en nieuwtestamentische studies in het algemeen, en met de geringe bezinning op de relatie tussen OT en NT in het bijzonder.<sup>106</sup>

Amstelveen, april 2001  
Drs. Jaap Dekker

---

<sup>104</sup> Vgl. J.D. Levenson, 'Why Jews are not interested in Biblical Theology?'. In: J. Neusner (red.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia 1987, 281-307. Zie echter ook de meer positieve opstelling van I. Kalimi, 'Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der Biblische Theologie.' In: B. Janowski en N. Lohfink, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Jahrbuch für Biblische Theologie Band 10*, Neukirchen 1995, blz. 45-68.

<sup>105</sup> Vgl. J.S. Kaminsky: 'Although one is thankful that Christian scholars are finally taking account of Jewish interpretive techniques, it is important not to oversimplify Jewish biblical interpretation, nor to idealize Judaism and the Jewish people. Although being idealized is preferable to being demonized, it is better to be understood and respected.' (uit een recensie van het boek van Brueggemann op [www.bookreviews.org](http://www.bookreviews.org) van de Society of Biblical Literature)

<sup>106</sup> Vgl. Hasel: 'Two great turning-points in the development of Biblical theology centered on the freeing of Biblical theology from the fetters of dogmatics (systematic theology) in the time of Gabler and the separation of OT theology from the fetters of the history-of-religions approach during the beginnings of this century. One of the great turning-points in today's interest in OT theology is the reflection on the interrelationship between the Testaments.' Zie Hasel, a.w., blz. 190.