

E E N B I J B E L - T W E E G O D S D I E N S T E N ?

B E S P R E K I N G V A N

'EEN BIJBEL - TWEE TESTAMENTEN',
De plaats van Israel in een bijbelse theologie,
Bijbelse theologie in gesprek met Israel,
Reeks: Verkenning en Bezinning 1,
door dr C. J. den Heyer,
75 pagina's,
Kampen, 1990.

A. INHOUD

I, 1. In dit boekje staat de bijbelse theologie centraal. We lezen op de achterflap ter toelichting van de titel:
"De christelijke kerk bezit een bijbel die uit twee delen bestaat: Oude en Nieuwe Testament. Over de relatie tussen die beide Testamenten bestaat in de christelijke theologie geen eenstemmigheid. Bekende schema's als 'verwachting en vervulling', 'wet en evangelie' hebben zowel voor- als tegenstanders gekregen. De ontmoeting met het joodse volk heeft voor een nieuw element in de discussie gezorgd. Terwijl in het verleden de vraag naar de relatie tussen de beide Testamenten zich voornamelijk binnen de christelijke theologie afspeelde, moet nu met het gegeven serieus rekening gehouden worden dat het boek dat Christenen gewoon zijn het Oude Testament te noemen in de joodse traditie centraal staat als de Tenach. Wat heeft deze wetenschap voor consequenties voor een beschrijving van de Bijbelse Theologie?"

I, 2. We zullen eerst de inhoud van het uit 75 pagina's bestaande en in al zijn korthed toch zeer heldere boek kort doornemen.

In het voorwoord duidt de schrijver het onderwerp dat hij gaat behandelen aan als een p r o b l e e m gebied, met name omdat je in de bijbelse theologie te maken krijgt met de indeling van de Schrift in een Oude en een Nieuwe Testament. Leidt deze gebruikelijke spreekwijze niet als vanzelf tot een depreciatie van het Oude Testament, dat immers als oud tegelijk wel als verouderd moet overkomen? De geschiedenis informeert ons over de dwaalwegen die ten aanzien van de verhouding der beide Testamenten bewandeld zijn. Tegenwoordig breekt het besef door dat het Oude Testament geen creatie van Christenen is. Dat brengt mee dat de bezinning over de houding die er tegenover moet worden aangenomen zich zal dienen te verantwoorden ten overstaan van de joodse traditie.

II, 1. Hoofdstuk 1 schetst het vooroorlogse klimaat in Duitsland dat op het gebied van de politiek en de theologie gekenmerkt is door groeiend antisemitisme. Onder invloed van de Nazi-idealén wordt het Oude Testament voorgesteld als een verachtelijk boek vol joodse verhalen over veehandelaren en souteneurs. Herinnerd wordt aan een

opzweepende toespraak van de gowleider Krause in het jaar 1933 die sterk onder invloed stond van de nazi-ideoloog Alfred Rosenberg die in zijn boek 'Mythos des XX. Jahrhunderts' pleitte voor een Duitse kerk die het Oude Testament zou inruilen voor de Germaanse sagen.

II, 2. Rosenberg zelf was op zijn beurt weer beïnvloed door een zekere Houston Stewart Chamberlain, een invloedrijk denker in het Duitsland van Wagner, Von Harnack en keizer Wilhelm II. Ook hij wilde evangelie en kerk 'ariseren' en trachtte te bewijzen dat Jezus niet van Joodse afkomst was.

II, 3. Met zijn boek 'Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts' (1901) heeft Chamberlain ook op Adolf von Harnack invloed gehad, aan wie te verwijten valt dat hij zonder het met de racistische ideeën van Chamberlain eens te zijn toch te weinig weerstand geboden heeft aan het notoire antisemitisme dat uit dit boek sprak. In zijn bekende boek 'Das Wesen des Christentums' (1899\1900 en volgende jaren), waarin hij zijn toehoorders (het waren gebundelde kolleges) weg van het klassieke dogma en terug naar de bron van het christelijk geloof riep: de in zedelijk opzicht hoogstaande persoonlijkheid van Jezus van Nazaret, stelde hij toch ook al dat het christendom zich op een aanzienlijk hoger geestelijk niveau bewoog dan het Oude Testament. Voor het jodendom had Von Harnack een blinde vlek. Het was dan ook tegen hem dat Leo Baeck zijn 'Das Wesen des Judentums' (eerste druk 1905) schreef.

II, 4. In 1923 publiceerde Von Harnack het boek 'Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott'. De strekking van dat boek is dat weliswaar de oude kerk deze ketter uit Sinope terecht heeft afgewezen omdat zij in dit vroege stadium het Oude Testament nog niet kon missen, dat vervolgens ook nog Luther half en half te verontschuldigen is voor het feit dat hij het Oude Testament (vooral de Psalmen) niet afschafte, maar dat onze eeuw toch zeker aan die overrijpe konklusie toe is. Tenzij men het voor mensen als Cromwell wil opnemen is het de hoogste tijd het Oude Testament van zijn kanonieke gezag te ontdoen.

II, 5. Het was reeds in 1787 dat Johann Philipp Gabler in zijn inaugurele een lans brak voor de beoefening van een bijbelse theologie die zich niet door dogmatische vooronderstellingen zou laten leiden. Hoezeer daarmee ook een mijlpaal bereikt was waarachter men niet meer terug kon, een gevolg hiervan was ook dat het Oude Testament naar de periferie van kerk en theologie geschoven werd.

II, 6. Vooral Bruno Bauer ging daarin met zijn boek 'Die Religion des Alten Testaments' (1838), waarin hij het Oude Testament typeerde als een 'Welt des Scheiterns' en de wet verantwoordelijk stelde voor het partikularisme daarin, wel heel ver.

II, 7. Toch vond hij in zijn radikalisme een verre leerling in Rudolf Bultmann. Weliswaar was voor deze geleerde het Oude Testament de vooronderstelling van het Nieuwe, maar dan in de lutherse en existentialistische zin van het woord dat je namelijk eerst door de 'wet' heen moet om bij de genade te komen. Aan het Oude Testament, ook door hem een boek 'des Scheiterns' genoemd, kon slechts een

pedagogische waarde worden toegekend. De nadruk kwam bij hem , a la Marcion, te liggen op de diskontinuiteit tussen de twee Testamenten, al was die bij Paulus en Johannes gemakkelijker aan te wijzen dan in de latere geschriften van het Nieuwe Testament die weer opnieuw gingen judaïseren.

"Het zal duidelijk zijn dat deze visie op het Oude Testament geen basis biedt voor een bijbelse theologie" (p. 25).

III, 1. In hoofdstuk 2 wordt de vraag onder ogen gezien of de weg die Gabler gewezen had: het Oude Testament uit handen van de theologie nemen en het in handen van de geschiedkunde leggen om zo een wetenschappelijk verantwoorde beschrijving van de godsdienst van Israel te verkrijgen in plaats van een door de dogmatiek beheerste voorstelling, - niet noodzakelijk tot een tenachterstelling van het Oude Testament heeft geleid en of de Nazi's met hun verachting en afschaffing ervan niet alleen maar de logische konsekwentie daaruit getrokken hebben. Bleef er daarom ook voor de theologie in de strikte zin van het woord geen taak over om het Oude Testament voor de kerk te redden? Vanaf de twintiger jaren van deze eeuw komt er in die zin een tegenbeweging op gang die, overigens met behoud van het door Gabler bereikte, voor een dubbelsporigheid pleit: niet slechts een historische aanpak, maar ook een systematische uiteenzetting van de inhoud der oudtestamentische theologie. Verschillende namen passeren onder dit gezichtspunt de revue.

III, 2.

- Rudolf Kittel: de oudtestamenticus kan als christen de waarheidsvraag niet buiten beschouwing laten.

- Otto Eissfeldt: hij bracht een scheiding aan; 'kennis' houdt zich met de geschiedenis bezig, 'geloof' met de theologie.

- Ernst Sellin: hij schreef een boek in twee delen 'Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtliche Grundlage', maar in het eigenlijk theologische deel hanteerde hij het Nieuwe Testament als criterium waarmee hij weer tot voor Gabler terugging.

- Walter Eichrodt: in zijn 'Theologie des Alten Testaments' rekende hij af met het historisme dat het Oude Testament opsloot in het verre en uiteindelijk niet interessante verleden. Als een historisch geschoolde (hij wilde niet voor Gabler terug) wilde hij het Oude Testament als kanoniek boek lezen en wees hij het verbond van God met zijn volk aan als het centrum daarvan, een centrum dus dat het Oude Testament zelf aanleverde.

- Ludwig Koehler: in zijn boek 'Theologie des Alten Testament' hanteerde hij het (christelijk) theologische als criterium - met het genoemde bezwaar dat hij zo tot voor Gabler terugging.

- Wilhelm Vischer: theoloog, vriend en leerling van Karl Barth, die expliciet met de Nazi's in konflikt kwam en daardoor zijn positie als hoogleraar in Bethel verloor. Later predikant in Basel en nog later hoogleraar in Montpellier. Hij schreef 'Das christuszeugnis des Alten Testaments'. Hij wilde het Oude Testament redden voor de christelijke kerk maar de prijs die hij daarvoor betaalde was dat hij het 'ontjoodste' en aldus annexeerde. De boeken van het Oude Testament getuigen van Jezus Christus. In een berijming van Psalm 8 wijst hij Christus aan als de ware mens.

- A. H. Edelkoort: deze nederlandse oudtestamenticus is goed te

vergelijken met Vischer, maar in zijn 'De Christusverwachting in het Oude Testament' is hij terughoudender dan deze en verwijt hij hem inlegkunde in het aanwijzen van toespelingen op Christus in de Pentateuch. Vandaar zijn spreken van 'verwachting' in plaats van 'getuigenis'. Het Oude Testament is in zichzelf niet af, het is een onvoltooide symfonie.

IV, 1. In hoofdstuk 3 gaat het over Miskotte en Van Ruler. In het vorige hoofdstuk maakten we de poging mee het Oude Testament voor de kerk te redden, wat echter steeds op een christelijk annexeren uitliep. De nederlandse theoloog Kornelis Heiko Miskotte weigerde kategorisch te kiezen in het dilemma: het Oude Testament verliezen of annexeren. Het is te zwak gezegd dat hij het zonder ontjoodsing wenste te behouden. Hij zag het Oude Testament als het bijzondere geschrift dat beter dan de traditionele theologie in staat was de ideologie van de Nazi's als modern heidendom te ontmaskeren.

IV, 2. In zijn boek 'Edda en Thora' (1939) vergeleek hij de germaanse en de israëlitische religie. Edda is een uit IJsland afkomstige middeleeuwse verzameling van mythologische gedichten, maar het woord staat bij Miskotte tegelijk als symbool voor het germaanse heidendom in het algemeen, waarvan het nazisme in zijn ogen een herleving was. Hij stelde het Oude Testament en het jodendom daartegenover als een eigen geestelijke wereld en een volwaardige godsdienst die geen aanvulling of vervulling nodig heeft.

IV, 3. Tijdens zijn promotiestudie (over de heiliging in de prediking van Kohlbrugge) was hij geboeid geraakt door de rijkdom van de joodse traditie en zijn dissertatie kwam te heten 'Het wezen der joodsche religie' (1932), met een analyse van het denken van moderne joodse wijsgeren. Hij verzweeg de verschillen met het christelijke denken niet, maar sprak over het jodendom waarderend, niet denigrerend en beklemtoonde de blijvende betekenis van het Oude Testament als de Heilige Schrift van de christelijke kerk. Hij maakte zelfs (in zijn 'Edda en Thora') het Oude Testament tot het beslissende criterium voor de inhoud van het christelijke geloof, en dat zonder vergeestelijking. Niet moest het Oude Testament met het Nieuwe, maar het Nieuwe moest met het Oude in overeenstemming worden gebracht als zijnde even 'aards'en konkreet.

IV, 4. Was Miskotte een leerling van Calvijn? Meer dan van Luther, zoals deze met zijn onderscheid tussen 'wet' en 'evangelie' de vader van de duitse protestantse theologie is. Miskotte is evenals Calvijn diep overtuigd geweest van de eenheid der beide Testamenten die gelegen was in de eenheid van het verbond. 'Alleen in de bediening is er verschil', zei Calvijn uitgaande van die eenheid, en Miskotte zei van het Nieuwe Testament 'de schaduwen zijn geweken'. Toch las Miskotte het Oude Testament met andere ogen dan Calvijn (en Barth). Niet in de eerste plaats als het boek dat ons versluiert vertelt over Jezus Christus maar als een boek met eigen waarde. Christus was bij hem geen 'Leseprinzip' maar 'Lesevrucht'. Miskotte is veel meer dan Calvijn en Barth bij de joodse traditie te rade gegaan. Met name onder invloed van Franz Rosenzweig ('Der Stern der Erlösung') leerde hij het Oude Testament anders lezen, namelijk als een compleet

boek dat geen aanvulling of vervulling nodig heeft. Mocht hij in zijn boek 'Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament' (1956) al zeggen dat het nieuwe v e r b o n d in dit opzicht nieuw is dat het Woord vlees is geworden, van het Nieuwe Testament a l s b o e k beweerde hij in zijn 'Bijbels ABC' (1941) dat het een kommentaar is op het Oude.

IV, 5. Nederland als calvinistisch land heeft altijd grote belangstelling gehad voor het Oude Testament. Dat is na de tweede wereldoorlog niet minder geworden. Naast de naam van Miskotte moet in dat verband die van A. A. van Ruler genoemd worden, onder andere vanwege zijn boek 'Die christliche Kirche und das Alte Testament' (1955). Hij vocht het schema 'verwachting en vervulling' waarmee de verhouding tussen de twee Testamenten te lijf wordt gegaan aan en betoogde dat het onmogelijk is de profetische veelkleurigheid in die mal te persen. Het gaat in het Oude Testament in de eerste plaats om het heil van Israel, zijn land, zijn nageslacht, zijn toekomst onder theokratisch bestuur. Ziedaar het 'surplus' van het Oude Testament dat in de christelijke traditie te weinig aan bod gekomen is. De aandacht moet dan ook van de soteriologie weg naar de theokratie verlegd worden, het niet gespiritualiseerde aardse koningschap Gods. De messias speelt in het Oude Testament niet zo'n grote rol en het toekomstperspektief van Wet en Profeten mag als hoopvol en optimistisch gekarakteriseerd worden. Meer dan op vergeving en verzoening ligt in het Oude Testament het aksent op de heiliging. De christologische concentratie van Barth wees Van Ruler af onder beroep op I Kor. 15 : 23-24, 28 (Christus die het koningschap aan de Vader overdraagt) en hij verlegde de aandacht van de christologie naar de theologie waardoor hij meer ruimte schiep voor het eigene van het Oude Testament en de relevantie van het moderne jodendom. Voor Van Ruler was de inkarnatie slechts een goddelijk 'noodmaatregel', een creatieve daad van God die Hij tevoren niet 'gepland' en ook zo lang mogelijk had uitgesteld. De eigenlijke kanon is dan ook die van het Oude Testament, het Nieuwe Testament is slechts een verklarend woordenlijstje aan het slot van de Heilige Schrift.

IV, 6. Van Rulers 'surplus' van het Oude Testament doet denken aan wat Miskotte het 'tegoed' van het Oude Testament genoemd had dat hij voor de strijd tegen het moderne heidendom van doorslaggevende betekenis achtte, die rand van gedachten waarmee het Oude Testament het Nieuwe overlapt: de scepsis, de opstand, de erotiek en de politiek.

IV, 7. Toch zaten die twee niet op een stoel. Het verschil zat 'm in de waardering van de inkarnatie. Miskotte zag die reeds ingebed in de grondstructuur van het Oude Testament, ja als de vooronderstelling van de gehele openbaring, en zeker niet als een noodmaatregel-onderweg. De menselijkheid en mensvormigheid Gods in het Oude Testament was de voorbereiding van zijn menswording in Christus.

IV, 8. Op het laatst van dit hoofdstuk maakt Den Heyer ook nog melding van de Amsterdamse School (F. H. Breukelman) die van M. A. Beek en Miskotte (Barth) is uitgegaan en waarbinnen het Oude Testament joodsvriendelijk wordt uitgelegd.

V, 1. Hoofdstuk 4 begint met aan de hand van een stelling van Ebeling nog eens de positie van de bijbelse theologie na Gabler (1787) te schetsen. Niet het dogma schrijft de bijbelse theologie de wet voor, maar de kritisch bekeken teksten in al hun weerbarstige en zelfs chaotische veelkleurigheid bepalen haar inhoud. In dat kader wordt dan de naoorlogse herleving van de bijbelse theologie voor het voetlicht geplaatst.

V, 2. Gerhard von Rad: in zijn 'Theologie des Alten Testaments' beschreef hij het Oude Testament als een bewogen Ueberlieferungsgeschichte. En wel zonder theologisch midden; niets was er waar het in kon rusten. Dat is van het Oude Testament zo'n kenmerkende trek dat je moet zeggen : het midden van het Oude Testament is dat er geen midden is. Steeds werd namelijk onder de druk der politieke omstandigheden aan oude geloofsvoorstellingen en tradities een nieuwe inhoud gegeven. En zo is ook het Nieuwe Testament als een aktualisering van het Oude te beschouwen. Op zijn standpunt eigenaardig is evenwel dat Von Rad de intertestamentaire periode, die onmisbare schakel tussen de twee Testamenten, verwaarloosde. Onduidelijk bleef ook of hij het Nieuwe Testament nu als fase in de Ueberlieferungsgeschichte zag of als bekroning daarvan. Waarschijnlijk wel het laatste, waardoor ook Von Rads oplossing weer leed aan het euvel dat de latere joodse ontwikkeling zonder betekenis voor kerk en christendom bleef. Gezien het redaktionsgeschichtliche onderzoek van het Nieuwe Testament in de moderne tijd, dat de nadruk verlegd heeft van de stof der evangelies naar de redactionele verwerking daarvan in de navolgende tijd, had Von Rad ook het Nieuwe Testament wel als een 'geschiedenis van overleveringen' kunnen beschrijven, in dat opzicht niet verschillend van het Oude. "De bijbelse theologie kan zich niet aan de taak onttrekken dat voortgaande proces van aktualisering in Oude en Nieuwe Testament, maar ook in de joodse literatuur uit de intertestamentaire periode te beschrijven en zo mogelijk in zijn samenhang te definieren" (p. 61).

V, 3. De Tuebinger-school: in de lijn van Von Rad werkt in Tuebingen Hartmut Gese met zijn 'Traditionsgeschichte': het Oude Testament als een voortdurend proces van selectie, herinterpretatie en aktualisering van de traditie. Anders dan Von Rad betreft Gese in zijn werk ook de literaire produktie van de intertestamentaire periode, waarvan hij vindt dat ze ten onrechte buiten de kanon gebleven is waardoor de continuïteit tussen de twee Testamenten door de kerk zelf in gevaar is gebracht. De werkwijze van zijn nieuwtestamentische kollega Stuhlmacher is meer dat hij vanuit het Nieuwe Testament terugvraagt naar de wortels daarvan in het Oude. Beiden zijn van mening dat het geloof in Jezus' opwekking beschouwd mag worden als het doel en de voltooiing van het oudtestamentische Godsgeloof.

V, 4. Aan de poging van dit tweetal kan niet verweten worden dat zij teruggaat tot voor Gabler (zoals wel gezegd wordt), maar ze wordt toch wel door een ander bezwaar gedrukt dat namelijk door het nadruk leggen op de continuïteit van de beide Testamenten 'Israel' naar de achtergrond gedrongen wordt en er voor een positieve waardering van

de latere joodse traditie geen ruimte overblijft. Vooral Gese die de hele kanonvorming op het Nieuwe Testament gericht en van daaruit zelfs begonnen ziet, treft dit verwijt.

V, 5. Zo is ook van de naoorlogse herleving van de theologie van het Oude Testament geen oplossing te verwachten van het probleem hoe we Israel en het jodendom de plaats in de bijbelse theologie kunnen geven die hun toekomst.

VI, 1. Hoofdstuk 5 probeert aan te geven hoe we in een theologie-na-Auschwitz aan de 'stem van Israel' recht zullen doen, gegeven het feit dat de wortels van het christendom nergens anders dan in de oudtestamentisch-joodse traditie gezocht moeten worden.

VI, 2. In de eerste plaats dient het besef door te dringen dat de kerk zich in het verleden een boek heeft toegeëigend dat oorspronkelijk het prive-bezit van het joodse volk was. Volgens de joodse geleerde Zwi Marx had Marcion tenminste nog die bescheidenheid die verder in de kerk niet voorkomt.

VI, 3. Vervolgens moet het duidelijk zijn dat het historisch-kritisch onderzoek heeft uitgemaakt dat het een onbegaanbare weg is het Oude Testament vanuit het Nieuwe te interpreteren ook al gaat het Nieuwe Testament zelf daarin voor. De diversiteit van het Oude Testament is daarvoor veel te groot.

VI, 4. Verder: het Oude Testament is niet hetzelfde als Tenach. In Tenach staat de Thora centraal, in het Oude Testament krijgen de profeten (en dus de verwachting) meer nadruk. In de christelijke eredienst spreke men dan ook liever niet van Tenach als men het Oude Testament bedoelt. Dat lijkt op annexeren. Wat de volgorde der boeken betreft zijn er ingrijpende verschillen.

VI, 5. Dan: voor de christelijke kerk is de intertestamentaire periode en de literatuur daarvan een onmisbare schakel tussen Oude en Nieuwe Testament. Het jodendom heeft daarvoor eigenlijk geen belangstelling. Door de Thora in het centrum te stellen heeft het deze literatuur als een corpus alienum afgestoten. Het is het Nieuwe Testament dat aan Tenach de draai wil geven Oude Testament te zijn.

VI, 6. Over het schema 'verwachting en vervulling' is het Nieuwe Testament zelf niet eensluidend. Matteus hanteert het, Johannes vindt het ter typering van Jezus ontoereikend, Hebreëen verklaart het oude verbond en daarmee ook het Oude Testament zelfs voor verouderd. Dat Jezus Christus de Schrift vervuld heeft berust dus slechts ten dele op waarheid. Het Oude Testament heeft helemaal niet de mond vol over de komst van de messias. Niet de toekomst met de messias maar het heden en de mens als verbondspartner staan centraal. Het Oude Testament bevat een volledige boodschap van Gods genade en wijst een begaanbare weg om God te leren kennen.

VI, 7. Niet de christologie maar de theologie moet onder de christenen voorop staan. In Jezus begint geen nieuwe heilsweg voor Israel, maar krijgt de oude heilsweg een nieuwe impuls. Het 'tegoed'

daarvan zou je zo kunnen omschrijven dat via Jezus Christus ook het heidendom in aanraking gekomen is met de joodse traditie en daarin met de God van Israel.

VII. De teneur van dit geschrift is dat het een weg ter ontkoming wil wijzen uit het moordende dilemma van enerzijds een christelijk-kerkelijk annexeren van het Oude Testament en anderzijds een onopgeefbaar wetenschappelijk historiseren ervan waaruit de ideologie (bijvoorbeeld die van het nazisme) de konklusie heeft getrokken dat het achterhaald is en afgeschaft moet worden. De integratie van 'Israel' (= Oude Testament + jodendom) in de bijbelse theologie moet hier de oplossing brengen en voor beide aangewezen kwalen het medicijn leveren. - Hoe we hierover te oordelen hebben, daarover wil ik op de studiedag zelf iets zeggen.

B. BEOORDELING

1. Het boekje bevat in kort bestek veel informatie die ons wegwijs maakt in de ontwikkelingen van de laatste tijd op bijbel-theologisch terrein. Wel krijg je de indruk dat de geschiedenis naar een probleemstelling toegeschreven wordt die niet door alle besproken auteurs herkend zou zijn of zal worden. Dat komt natuurlijk doordat die probleemstelling vrij recent is. "De ontmoeting met het joodse volk heeft voor een nieuw element in de discussie gezorgd" (achterflap). Precies, maar dat maakt het wat hachelijk om de geschiedenis vanuit een daaruit voortvloeiende probleemstelling te benaderen. Het is daarom de vraag of aan de besproken geleerden wel altijd recht gedaan wordt. Ze hebben immers op dat 'nieuwe element' niet bewust gereageerd. Althans niet allen. Men zou zelfs de vraag kunnen stellen of de probleemstelling niet te Nederlands is dan om er zoveel niet-Nederlanders, Duitsers met name, in te betrekken. Is hun 'ontmoeting met het joodse volk' daarvoor tot dusver niet te incidenteel geweest? Men kan dat wel anders willen hebben maar dat zou een andersoortig boek vergen, waarin de wetenschappelijke koelte van het 'Sein' vervangen wordt door de preekmatige hitte van het 'Sollen'. Zoals het ons nu door Den Heyer wordt voorgeschoteld krijg je het gevoel met een vertekening, een anachronisme en een 'anatomisme', te doen te hebben.

2. Wat in het boek opvalt is de onkritische verbintenis die gelegd wordt tussen het Oude Testament en het jodendom. Sinds de dagen van het Nieuwe Testament is tussen die twee een geweldig groot verschil gevoeld en het berust daarop dat in de theologische traditie sedertdien die twee nooit als geestverwant bij elkaar genomen zijn. Nu men dat vandaag tegen alle traditie in wel wil doen, moet dan niet aan de hand van indringende exegeses duidelijk gemaakt worden dat de vroegere tijd zich met het scheiding maken tussen die twee danig vergist heeft? Geexegetiseerd wordt er in het boek van Den Heyer echter nauwelijks. Geponeerd des te meer. Ik denk hier aan de opmerking op p. 69/70 dat de Christenen moeten beseffen 'dat ze zich in het verre verleden een boek hebben toegeeeigend dat oorspronkelijk het prive-bezit was van het joodse volk'. Behalve dat de aanduiding 'prive-bezit' voor het boek van Gods openbaring wel heel kurieus gekozen is - de schnierende waarschuwing van Barth tegen de

gelovigen die zich als 'beati possidentes' (gelukzalige bezitters) tegenover de Schrift gedragen is hier wel geheel verklonken - is het argument dat hieraan ontleend wordt van niets minder dan racistische aard: het joodse volk wordt op grond van enkel de bloedsband aangewezen als de wettige erfgenaam en de beste uitlegger van het Oude Testament. Men kan hier niet tegenin brengen dat de Joden de geslachten door zich intens met dit geschrift hebben bezig gehouden zodat de bewering van zoeven op veel meer dan de bloedsband berust, want dat bezig zijn is aan christelijke zijde niet minder geweest. Blijft dus staan dat het bloed-verbonden-zijn van de Joden met de voorvaderen de basis wordt geacht waarop hun erfrecht op en gemakkelijke toegang tot 'wet en profeten' zou berusten. Dit nu is racistisch gedacht. Om een goed interpreter van de Griekse tragedies te zijn is het toch ook niet nodig dat er Helleens bloed door je aderen vloeit? En een van de beste Mozart-vertolkers op de piano is vandaag een Japanse.

3. Het mag ons niet ontgaan wat voor een belangrijke sleutelrol in het boek van Den Heyer aan de theoloog Johann Philipp Gabler (18e eeuw) wordt toegekend. Met hem is de historisch-kritische bestudering van de bijbelse theologie begonnen. Het al of niet 'teruggaan tot voor Gabler' wordt in het boek aan bijna alle besproken theologen als criterium aangelegd. Na mijn eerste lezing van Den Heyer's boekje schreef ik achterin als slotopmerking: "Teruggaan tot voor Gabler wordt blijkbaar erger gevonden dan teruggaan tot voor Jezus Christus". Aan de beslissende plaats immers van Jezus Christus als de Vervuller van de oudtestamentische profetie doet Den Heyer duidelijk af (zie p. 73/74), maar wie in zijn oudtestamentische studies tot voor Gabler teruggaat telt bij hem niet mee. Zie daarvoor bijvoorbeeld de wijze waarop met een geleerde als Ludwig Koehler wordt afgerekend (p. 33). Dit in bescherming nemen van de schriftkritische wetenschap is daarom zo opmerkelijk omdat Den Heyer een open oog blijkt te hebben voor de schaduwzijde die aan de wetenschappelijk-historiserende en dus afstand-scheppende benadering van het Oude Testament verbonden is. Dat namelijk daarmee aan de ideologie een handvat gegeven is om zich van het Oude Testament als achterhaald en niet meer ter zake doend af te maken en dat zelfs te gaan verachten. Maar goed, Den Heyer denkt daar een stokje voor te steken door zijn pleidooi voor een meer joodsgezinde benadering van de Schrift. Het zal mij echter benieuwen of wanneer deze judaiserende tendens zich doorzet de bijbelse theologie even omzichtig en eerbiedig met 'Gabler' zal omgaan als dat bij Den Heyer het geval is. Het is immers bekend dat de joodse bijbelwetenschap niet schriftkritisch is in de zin waarin de europese traditie dat verstaat. Ze wordt veel meer gedragen door een geloof dan de gesekulariseerde bijbelwetenschap die zich op het christelijke erf heeft breed gemaakt. Afwachten dus wanneer de schriftkritische wetenschap de huik naar de wind van dat joodse geloof gaat hangen. 's Kijken of de bijna kanoniek verklaarde 'Gabler' dan nog stand zal houden. Dat dat trouwens niet helemaal meer behoeft te worden afgewacht bewijst de zogenaamde Amsterdamse School waarvan bekend is dat ze in navolging van haar 'stichter' M. A. Beek joods-vriendelijke theologie bedrijft en tegelijk kritisch staat tegenover het historisch-kritisch onderzoek (zie p. 55/56).

4. Het is terecht dat Den Heyer verschil maakt tussen Oude Testament en Tenach (p. 70 e. v.). Hij brengt in dat verband de indeling van het eerste deel van onze kanon ter sprake en tekent het verschil met de joodse bijbel als volgt: "Tenach bestaat uit enkele concentrische cirkels met de Thora als middelpunt. Daarentegen volgt het Oude Testament min of meer een chronologische lijn die begint met de schepping in Genesis en eindigt met de toekomstverwachtingen in de profetische literatuur. Met als gevolg dat het Oude Testament in tegenstelling tot de joodse bijbel in veel sterkere mate open is naar de toekomst. Het is het boek van verwachting dat nog op vervulling wacht" (p. 71). Hierin is juist dat in de joodse theologie de thora centraal staat en de hoofdzaak uitmaakt. De drie delen van de joodse kanon: wet, profeten en geschriften, worden in de bekende vergelijking met: het heilige der heiligen, het heilige en de voorhof, dan ook als geschriften met een aflopende rangorde aan ons voorgesteld. Toch is aan beide kanon-indelingen een historische notie eigen al wordt die in geen van beide strikt aangehouden. Het verschil tussen de twee in het chronologische te zoeken (in die zin dat de joodse kanon meer afgerond is en de christelijke kanon meer toekomst-open en vooruitwijzend) lijkt me dan ook niet uit de kanon-indeling zelf op te maken. Maar het is ongetwijfeld waar dat het Oude Testament zoals dat in onze bijbels staat in tegenstelling tot Tenach uitklinkt in de profetische verwachting. Is dat omdat onder invloed van het Nieuwe Testament de profetische geschriften meer nadruk hebben gekregen, zoals Den Heyer schrijft? Met andere woorden: is dit zo achteraf gemanipuleerd?

Ik voor mij heb de wijze waarop het Oude Testament in onze bijbels eindigt altijd veel passender gevonden dan de manier waarop Tenach afsluit. Aan het slot van Maleachi 4 wordt eerst gezegd: "Gedenk de wet van Mozes...", vervolgens: "Zie, Ik zend u de profeet Elia...". Mozes en Elia, wet en profeten krijgen vermelding. Dan wordt de grote en geduchte dag des HEREN aangekondigd waarop de Here God met een gerichtshandelen zal komen waartegenover elk generatiekonflikt tussen de vaders en de kinderen verbleken zal en waardoor de voorgaanden en de nakomenden gelijkelijk geboeid zullen worden. Het zal namelijk een gerichtshandelen van God zijn dat tegelijk een heilshandelen is en verzoening en herstel van verhoudingen zal brengen. Wet en profeten doen niet meer dan daarheen verwijzen. Maar zal deze aanbinding van de thora van Mozes en deze heraktualisering van de profetie in de zending van Elia werkelijk helpen? Zal Gods volk zich bij dit goddelijke gerichtshandelen laten brengen? De HERE die hier spreekt is er niet gerust op, getuige het donker dreigende: "...opdat Ik niet kome en het land (of: de aarde) treffe met de ban". Zonder dat gerichtshandelen van God en het geloof daarin kan het perspectief inderdaad niet anders zijn dan de ban, de ultieme gerichtsoefening. Je ziet hier het Oude Testament in zijn kracht en in zijn zwakte. Zijn kracht in het voorbereiden op het grotere dat komt, zijn zwakte in de beperktheid van de heilsmiddelen (Mozes en de profeten) die het daarvoor tot zijn beschikking heeft. De passage heeft juist door het vermelden van Mozes en Elia als vertegenwoordigers van wet en profeten iets samenvattends-afsluitends; het Oude Testament vindt er z'n natuurlijk einde in.

Heel anders staat het met het slot van II Kronieken waarmee de joodse

bijbel afsluit. Het klinkt daar uit de mond van koning Kores: "...Wie nu onder u tot enig deel van zijn volk behoort - de HERE zijn God zij met hem, hij trekke op" (II Kronieken 36 : 23). Uit historisch oogpunt is de plaatsing van de boeken Kronieken op het einde van de joodse kanon vreemd. De Palestijnse traditie die in de Leningradse kodex aan het woord komt heeft de boeken aan het begin van de Ketoevim, maar als regel wordt toch de babylonische traditie gevolgd die ze op het eind heeft staan (zie Baba Bathra 14b in de Babylonische Talmud). Het vreemde hiervan is dat je op het einde van II Kronieken nog slechts aan het einde van de babylonische ballingschap zit; de hele na-exilische periode met de profeten en getuigen die toen opgetreden zijn ligt dan nog voor ons. Nog vreemder wordt het als we overwegen dat de boeken Kronieken deel uitmaken van een groter geheel waartoe ook Ezra en Nehemia hebben behoord. Je kunt dat nog opmaken uit het feit dat het einde van II Kronieken hetzelfde is als het begin van Ezra. Het tart toch wel alle literair fatsoen om dit geheel zo uiteen te scheuren dat de laatsten (Ezra en Nehemia) eersten worden en de eersten (I en II Kronieken) laatsten. Zo moeten we tegen de plaatsing van II Kronieken op het einde van de kanon van 'wet, profeten en geschriften' zowel van historisch als van literair oogpunt uit bezien bezwaar maken. Het is een misgreep.

Waarom zou men dit hebben gedaan? Zou daarachter hebben gezeten dat men de kanon wat positief wilde laten uitklinken? "Wie nu onder u tot enig deel van zijn volk behoort - de HERE zijn God zij met hem, hij trekke op", - dat klinkt inderdaad meer aanmoedigend dan dreigend en straalt een optimisme uit dat je uit Maleachi 4 niet opmaakt. Het is een toezegging van Gods zegenende presentie voor een ieder die de 'alia, de lijfelijke en geestelijke optocht naar Jeruzalem, wil maken. Het woord steekt het hele galoet (ballingschap) een hart onder de riem. Wij weten dat het jodendom vaker met teksten wat manipuleerde om de indruk van het al te negatieve tegen te gaan. Zo las men bij de synagogale lezing van de profetie van Jesaja het voorlaatste vers van hoofdstuk 66 nog eens opnieuw na het laatste om te bereiken dat niet een bedreiging maar een belofte het laatste woord had. Is dat misschien de reden geweest van die aanvechtbare kanon-indeling waarbij de boeken Kronieken de hekkensluiters werden, om op die manier II Kronieken 36 : 22 en 23 als slottekst te krijgen? Er zou daarmee dan een joods-theologische beslissing zijn genomen.

Een en ander zou een waarschuwing kunnen bevatten om de joodse kanon-indeling niet voetstoots van een kanoniek gezag te voorzien. Ook uit Lukas 24 : 44 dat van 'de wet van Mozes en de profeten en de psalmen' spreekt, volgt nog niet dat de nieuwtestamentische gemeente, alvorens door de LXX 'bedorven' te zijn, de hebreeuwse kanon-indeling strikt volgde. Met 'wet, profeten en psalmen' hoeft daar nog helemaal geen formele kanon bedoeld te zijn; mogelijk is net zo goed dat de Schrift door de evangelist naar haar belangrijkste componenten benoemd wordt. In het Nieuwe Testament worden uit die drie immers ook de meeste aanhalingen gedaan. In ieder geval is met die vage driedeling in 'wet, profeten en de psalmen' over de volgorde binnen de afzonderlijke afdelingen nog niets beslist. Hetzelfde kan gezegd worden over wat de kleinzoon van Jesus Sirach in de voorrede op de spreukenverzameling van zijn grootvader zegt over 'de Wet en de Profeten en de anderen die hen zijn gevolgd'. Dat met Matteus 23 : 35

het pleit voor de joodse kanon-indeling beslist zou zijn (van Abel tot Zacharia, dat is van Genesis tot Kronieken) is misschien ook teveel gezegd, omdat de moord op de priester Zacharia in de voorhof van de tempel (zie II Kronieken 24 : 20 e. v.) - gesteld dat deze Zacharia ben Jojada gelijkgesteld moet worden met de door Jezus genoemde Zacharia ben Berechja - behalve om kanonieke redenen ook wel om historische redenen in dit verband genoemd kan zijn.

Den Heyer heeft dus gelijk als hij Oude Testament en Tenach van elkaar onderscheidt. We kunnen hem bijvallen als hij zegt: "Het verdient daarom geen aanbeveling in de christelijke eredienst het woord Tenach te gebruiken" (p. 71). Anderzijds moeten wij het verschil tussen het Oude Testament en Tenach niet kunstmatig groot maken. De gespreksbasis tussen synagoge en kerk zou dan geheel wegvallen.

5. De centrale plaats die in het jodendom aan de thora gegeven wordt valt trouwens niet uit de plaats van dit onderdeel in de kanon van Tenach op te maken. Waar anders dan voorop zou de thora in de boekenrij moeten staan? Het beeld van een middelpunt (thora) met daaromheen enkele concentrische cirkels op p. 71 is wel juist maar valt niet uit Tenach zelf af te lezen, het is louter theologische interpretatie. Niet de joodse bijbel maar de joodse theologie stelt de thora in het centrum. Deze theologie is Pelagiaans van aard en denkt dwars tegen het onderwijs van de profeten in positief over de mens en zijn mogelijkheden ten overstaan van de Here God. Bruno Bauer heeft het Oude Testament getypeerd als een 'Welt des Scheiterns' (zie Inhoud, II, 6). Dat kan inderdaad antisemitisch worden opgevat. In die zin dat het boek ons duidelijk zou maken dat de Joden als Joden er niets van terecht hebben gebracht. 'Geef daarentegen de openbaring aan de Christenen in beheer en je zult verbaasd staan over de resultaten'. Maar je hoeft er die kant niet mee op. Je kunt ook als Paulus een bloemlezing geven van oudtestamentische plaatsen waaruit blijkt dat Israel inderdaad 'gescheitert' is en dan vervolgens opmerken: "Wij weten, dat de wet (= hier het Oude Testament), bij al wat zij zegt, tot hen spreekt die onder de wet zijn, opdat a l l e mond gestopt en de g e h e l e wereld strafwaardig worde voor God..." (Romeinen 3 : 19). De ervaringen die God met Israel heeft opgedaan zijn dan bepalend voor wat van de mensheid in het algemeen te verwachten is. De Here zou met gelijk welk ander volk hetzelfde beleefd hebben. Het alternatief voor een antisemitisch lezen van het Oude Testament is dus niet noodzakelijk een joods-humanistisch lezen daarvan.

Zelf heb ik het Oude Testament nooit een 'Welt des Scheiterns' genoemd maar wel, wat er dicht bijkomt, de geschiedenis van een echec. En dat in dubbele zin. Het eerste echec is dat van de ballingschap. Het grote geduld van God heeft die ondergang, die sho'a, lang tegengehouden, maar op het laatst moest Hij wel toeslaan (om het menselijk te zeggen): exil, einde - geen volk doorstond zo'n kalamiteit. Maar dan komt er toch weer een nieuwe start na de ballingschap. Echter, wat is de teneur van de na-exilische boeken? Neem een Nehemia, bijvoorbeeld het dertiende hoofdstuk waarmee hij zijn boek afsluit. Was hij optimistisch? Of neem de onbekende profeet van de hoofdstukken 56 - 66 van het boek Jesaja, de zogenaamde Trito-

Jesaja. Laat hij hoopvolle tonen horen over het volk dat na de ballingschap die geweldige herkansing gekregen heeft? We weten wel beter! De tijd na de ballingschap laat het tweede echec zien. Zoals na de zondvloed heel spoedig bleek dat de zonde was meegevaren in de ark, zo trad na de ballingschap duidelijk aan het licht dat het virus van de verbondsafval niet in Babel achtergebleven was. Het nieuwe verbond dat Jeremia aangekondigd had was blijkbaar met de terugkeer uit Babel nog niet uitgeput. Er moest nog wel iets meer gebeuren dan de bevrijding uit de menselijke gevangenschap. 'Mits zij niet wederkeren tot dwaasheid', - met die waarschuwing had de profeet van Psalm 85 de terugkeer uit Babel begeleid. Maar was dat soms niet gebeurd, dat wederkeren tot dwaasheid? Alle woordvoerders van God uit die periode zijn het daarover eens.

Hoe is het mogelijk het Oude Testament mens-optimistisch te lezen! Goed, zegt iemand, dat zijn de profeten, maar de wet dan, is de thora zelf niet optimistischer? Toch niet. Het boek Exodus laat zien dat Israel op het moment dat aan Mozes het trouwboekje van het verbond wordt overhandigd, dus als het ware op de huwelijksdag zelf, overspel pleegt met het gouden kalf. Het verbond gaat dan langs een afgrond en het is alleen de ingestelde verzoeningsdienst die voor een voortzetting daarvan zorgt. Eigenlijk is de zonde met het gouden kalf al het eerste echec - paradigmatisch voor de rest van de verbondsgeschiedenis.

6. Dat het Nieuwe Testament over het schema 'verwachting en vervulling' niet eensluidend is, zoals Den Heyer beweert (zie VI, 6) is wel erg terminologisch geredeneerd. Ook slordig, trouwens. Matteus bijvoorbeeld, die dan dat schema zou hanteren, zegt toch bij mijn weten nergens dat de Here Jezus de vervulling gebracht heeft van wat de vaders hadden verwacht. Wel zegt hij dat de Heiland de profetie vervuld heeft, maar wij weten dat de profeten met hun voorzeggingen ver boven zichzelf uit gesproken hebben (zie daarvoor I Petrus 1 : 10 e. v.). Je moet dus onderscheid maken tussen de profetieën op zich en wat de profeten zelf daarvan begrepen en op grond daarvan verwacht hebben. Nu is het zo dat de vervulling ook reeds die profetieën zelf verre overtrof. Laat staan dan de verwachtingen die de profeten zelf daarvan hadden. Het wonder van de vleeswording des Woords was zonder meer ongehoord. Op grond van de profetieën was het dan ook niet mogelijk van de Here Jezus een profielschets te ontwerpen. Maar toen de Heiland eenmaal gekomen was was het wel mogelijk Hem achteraf in de profetieën te herkennen. De evangelist Johannes gebruikt inderdaad de term vervulling niet, maar bezigt toch andere termen die daarvan niet ver afstaan. Bijvoorbeeld zijn het volgens Johannes 5 : 39 de Schriften die van de Heiland getuigen. Ook dat laat ruimte zowel aan het verband tussen Oude en Nieuwe testament als aan de werkelijkheid dat Jezus Christus die Schriften ver heeft overtroffen. Dat de Brief aan de Hebreëen het oude v e r b o n d voor verouderd verklaart is juist, dat dit oordeel ook het Oude T e s t a m e n t zou treffen, zoals Den Heyer zegt (zie Inhoud, VI, 6), is niet juist. Dat zou ook helemaal niet kloppen met het veelvuldig gebruik dat in dit boek van het Oude Testament gemaakt wordt. Uitgerekend deze getuige in het Nieuwe Testament combineert in zijn aanhef (Hebreëen 1 : 1) prachtig de eenheid tussen beide testamenten met het alles overtreffende van het

nieuwe ten opzichte van het oude. Ook dit valt zeker niet buiten het kader van het thema 'verwachting en vervulling'.

7. Dat het Oude Testament een veel breder palet van thema's heeft dan alleen het uitzicht op de komst van de Christus, komt vooral bij Van Ruler vandaan, hoewel ook Miskotte het heeft over het tegoed van het Oude Testament (zie Inhoud, IV, 1 - 6). Het is trouwens de vraag of Den Heyer Miskotte nauwkeurig weergeeft. "Miskotte spreekt van een rand van gedachten die in het Oude Testament wel en in het Nieuwe Testament niet gevonden wordt. Tot die rand van gedachten rekent hij: 'de scepsis, de opstand, de erotiek en de politiek'" (p. 55). Maar Miskotte zegt niet dat deze vier thema's in het Nieuwe testament niet, maar nauwelijks gevonden worden. "Zij worden in het Nieuwe Testament niet overtroffen, ook niet ontkend, maar ze zijn daar op de achtergrond gekomen" (Als de goden zwijgen, p. 142). Ik heb trouwens toch de indruk dat Miskotte en Van Ruler wel wat al te gemakkelijk als paladijnen van de judaiserende trend die Den Heyer bepleit worden opgevoerd. Al moet gezegd worden dat zij door bepaalde overdreven formuleringen ('het Nieuwe Testament als verklarend woordenlijstje aan het slot van de Heilige Schrift', Van Ruler) vat op zichzelf gegeven hebben. Beide auteurs schreven in een tijd dat men de sekularisatie nog dacht te keren met ueberspitzte gezegdes (bijvoorbeeld Hoekendijk: 'kerk is zending'). - Het palet waarmee het Oude Testament schildert is inderdaad breder dan dat van het Nieuwe. Maar dat wil niet zeggen dat het Nieuwe Testament thema's laat vallen. Het Oude Testament is meer breed, het Nieuwe meer diep. Ik heb het beeld van de zandloper wel eens gebruikt. Alles van het Oude Testament gaat door de engte van het Nieuwe Testament heen en komt in de nieuwe bedeling op de een of andere manier weer terug, zij het verdiept. Ik verwijs hiervoor ook naar mijn werkstuk over het Hooglied.

8. Wat de opmerking van Den Heyer betreft dat het Oude Testament helemaal niet de mond vol heeft over de komst van de messias (zie Inhoud, VI, 6), moet eerst op de fomulering aanmerking gemaakt worden. Wanneer een Jood zo zou spreken zou dat te verdragen zijn, maar van een christen is het stuitend dat hij zo ruw en schmierend ingaat tegen een eigen woord van de Meester die gezegd heeft dat het de Schriften zijn die van Hem getuigen (Johannes 5 : 39). Inhoudelijk wil ik kort zijn in mijn reactie op bedoelde bewering, omdat ik bij verschillende gelegenheden heb laten zien hoe het Oude Testament gaandeweg duidelijker de heilsgeschiedenis in haar voortgang op de noemer zet van twee grootheden: Sion en David, die beiden voorgestalten zijn van de Christus en allebei op lijnen staan die in Jezus Christus uitmonden (zie hiervoor bijvoorbeeld mijn boekje 'Handelingen 7'). Men moet met het 'inlezen' van de Christus in het Oude Testament inderdaad voorzichtig zijn en Edelkoort (zie Inhoud, III, 2) bijvallen die hierin voor terughoudendheid pleit. Jezus Christus is immers behalve Gods Zoon ook een historische gestalte die er ten tijde van het Oude Testament gewoon nog niet was. Maar van de andere kant: wie zich in het Oude Testament zelf verdiept en daar het grote Sions-verlangen proeft en de belangrijke plaats die de Davids-belofte in het leven van de Israëliet innam (zie bijvoorbeeld Klaagliederen 4 : 20) overweegt, die herkent in de teksten dezelfde liefde als die hem uit zijn eigen ervaring in de

omgang met Jezus Christus vertrouwd is. Het is zoals Den Heyer het ons van Calvijn doorgeeft: het heil is hetzelfde, slechts in de bediening is er verschil.

9. Zeer ongelukkig ben ik tenslotte met de overgang die Den Heyer wil van de christologie naar de theologie. Ook hiervoor kan hij zich op Van Ruler beroepen (zie Inhoud, IV, 5), al geloof ik dat diens theologie zelf nog te christelijk was om echt tegenover de christologie te worden geplaatst. Van Ruler bepleitte een beperking van de plaats van Christus, maar Den Heyer een verkleining. Hij dingt echt af op de betekenis van de Middelaar als hij zegt dat Christus slechts een nieuwe impuls is op de oude heilsweg. Dat is zuiver naar Pelagius, wiens heilsleer uit drie ingrediënten bestond: de wet, de goede wil en het voorbeeld van Christus. Voor het eigene van de christelijke godsdienst blijft bij Den Heyer geen plaats over als hij Jezus' bijdrage omschrijft als het in aanraking brengen van het heidendom met de joodse traditie en daarin met de God van Israel (p. 75). Wie dan nog van het christendom iets eigens wil maken wordt wel de kant van Marcion opgestuurd. Zou Den Heyer's boek daarom iets Marcion-vriendelijks hebben? (zie p. 69/70). Ook de grote waarde die Den Heyer hecht aan de naar het gnosticisme zwemende intertestamentaire literatuur (ze zijn voor hem de noodzakelijk schakels tussen het Oude en het Nieuwe Testament!, p. 72) wijst in die richting. Het jodendom heeft die geschriften afgestoten, het zijn de brokken die vallen van de tafel van de synagoge. Een christendom op zoek naar eigenheid moet die wel oprapen. Het is overigens niet waar dat deze boeken het Oude en Nieuwe Testament aan elkaar schakelen. Formeel misschien enigszins door de thema's die ze aansnijden, maar inhoudelijk staan ze haaks op elk van beide. Men leze zelf.

10. Een allerlaatste opmerking betreft de titel die ik aan mijn bespreking meegeef: 'Een bijbel - twee godsdiensten?' De strekking van de vraag die in deze titel vervat is is of wat Den Heyer wil wel kan. Niemand kan twee heren dienen, ook de bijbel niet. De joodse godsdienst (en dus ook de God der Joden) is een andere dan de christelijke. Als het plaats inruimen voor Israel in de bijbelse theologie ertoe leidt dat het Oude Testament en het jodendom in elkaar geschoven worden dan is het onvermijdelijke gevolg daarvan dat de eenheid van de bijbel teloor gaat; Oude en Nieuwe Testament breken dan uiteen. Het verst waartoe de christelijke theologie in haar godsdiensthistorische sektor kan gaan is dat ze het eerste deel van de kanon omschrijft als een dokument waarop het Nieuwe Testament en de Talmud, het christendom en het jodendom, zich gelijkelijk beroepen en dat zolang dit boek voor deze beiden kanoniek gezag heeft de strijd om de interpretatie ervan noodzakelijkerwijs zal doorgaan. Het is dan aan de overige sectoren van de christelijke theologie om aan te tonen (of ervan uit te gaan) dat voor het christelijk geloof Oude en Nieuwe Testament terecht in een band staan en dat wat het jodendom met dit boek doet indruist tegen de Geest die eruit spreekt.