

STUDIEMAP THEOL. STUDIEBEGELEIDING H 4

DE CHRISTOLOGIE VAN DR C. J. DEN HEYER
 Bespreking van diens boek DE MESSIAANSE WEG dl 3,
 De Christologie van het Nieuwe Testament,
 Kampen 1991.

'Zij hebben mijn Here weggenomen en ik
 weet niet waar ze Hem hebben gelaten'.
 Johannes 20 : 13

1. In de uitlegkundige literatuur van deze tijd raakt steeds meer het zicht op de eenheid van de bijbel verloren. Het besef dus dat alle boeken van de Heilige Schrift door één Herder zijn gegeven. Er is geen Auctor Primarius meer, er zijn alleen maar auctores secundarii. Deze laatsten bestaan slechts in het meervoud, als gevolg van het meervoud der bijbelboeken. Er is immers geen auctor secundarius van heel de Schrift, slechts van telkens een boek. Daardoor verdwijnt de eenheid der Schriften en tevens de regel die vanaf de tijd van de Reformatie als volgt onder woorden is gebracht (het beginsel zelf was er reeds lang tevoren, eigenlijk zolang de Schrift bestaat): 'Scriptura sui ipsius interpres', 'de Schrift is haar eigen uitlegster'. Het was krachtens deze regel dat men het minder duidelijke (bijvoorbeeld van een Paulus) met het meer duidelijke (bijvoorbeeld van een Petrus) verklaarde. Men liet de ene auctor secundarius rustig de andere te hulp schieten omdat ze immers beide met al hun onderlinge verscheidenheid in de ene Auctor Primarius verenigd waren. Zij waren diens woordvoerders. Zelf moet ik trouwens toegeven dat ik ook het liefst Paulus met Paulus verklaar, en Matteus met Matteus. Daar begin je mee. Maar dat sluit toch het tehulp roepen van andere bijbelschrijvers niet uit. Ze vormen immers samen een klank. Tegenwoordig echter vindt men het niet erg meer dat de auctores secundarii elkaar tegenspreken. De Schrift, zegt men, behelst een veelheid van theologieën. Men berust daarin. Je krijgt soms zelfs wel eens de indruk dat men ervan geniet de verschillende auteurs tegenover elkaar te plaatsen en tegen elkaar uit te spelen. De verschillende getuigenissen worden zo tegenstrijdig mogelijk uitgelegd. ('Het Nieuwe Testament is een bundel geschriften van mensen uit de eerste eeuw die met behulp van Schrift en traditie op zoek gingen naar de theologische betekenis van het leven en sterven van Jezus Christus. Soms stemden hun antwoorden overeen, maar vaker verschilden zij van mening', schrijft Den Heyer op p. 294.) De welwillendheid, het 'geschikt lezen' (ds C. Vonk), is verdwenen. De Schrift wordt zo, tegen het uitdrukkelijke geloof van de Here Jezus in, gebroken (Johannes 10 : 35). Dat komt uiteindelijk doordat men geen geestelijk belang meer bij de canon heeft. Wat begonnen was als iets moois: het zorgvuldig in kaart brengen van het eigene van elk der bijbelschrijvers, is uitgelopen op iets verschrikkelijks: de bijbel als een kakofonie van stemmen. ('Wie zou eigenlijk niet kunnen genieten van de vele nuances die in de Christologie van het Nieuwe Testament mogelijk bleken? Toch acht ik het niet uitgesloten

dat sommigen ook behoefte hebben aan enige orde in de chaos', p. 294.) Nog treedt het vreselijke hiervan niet in alle duidelijkheid aan het licht omdat de bonte verscheidenheid van geluiden die de bijbel gezegd wordt te zijn, nog steeds bijeengehouden wordt door het oude en krachtige besef dat de bijbel in z'n geheel een heilswoord, een woord des levens is, maar met dat deze notie gaat verdwijnen zal er een geslacht opstaan dat de bijbel als een vat vol tegenstrijdigheden geërgd in een hoek zal smijten. Ook hier geldt de waarheid van wat door de klassikus Jan Woltjer ooit als volgt onder woorden is gebracht: 'de vooronderstelling van de kritiek is het gezag en de betrouwbaarheid van de traditie'. Valt de traditie die de bijbel als geestelijke eenheid kent weg dan houdt de kritiek geen objekt van kritiek meer over want er is dan geen mens meer die voor de bijbel nog enige belangstelling heeft. Met kritische bijbelwetenschap zijn brood verdienen kan de theoloog dus alleen bij de gratie van de traditie die hij bestrijdt. Dat is het onhoudbare van een positie als die van Den Heyer. Hij werkt eraan mee dat hij, wellicht ondanks zichzelf, behoort tot (een van) de laatste generatie(s) bijbelgeleerden. In onze kultuur dan, wel te verstaan. - Met deze opmerking wil ik mijn bespreking van Den Heyers Christologie (De Messiaanse weg, dl 3) die mij zeer mismoedig gemaakt heeft, beginnen.

2. Een tweede opmerking. Dat ik me opnieuw met de auteur Den Heyer bezig houd is niet omdat we van zijn Christologie bijzonder veel zouden kunnen leren of dat zijn boek een betrouwbare gids voor de bestudering van het Nieuwe Testament op dit punt zou zijn. Men kan daarvoor m. i. veel beter terecht in het klassieke boek van prof. dr G. Sevenster, 'De Christologie van het Nieuwe Testament', Amsterdam 1946, of in het ook kritische maar voorzichtige en eerbiedige boek van dr Marinus de Jonge 'Jezus als Messias', 'Hoe Hij zijn zending zag', Katholieke Bijbelstichting, Boxtel 1990. Zeker kan men van Den Heyer leren. Niet zelden doet hij verrassende waarnemingen. Bijvoorbeeld op p. 282 waar hij opmerkt dat in de evangelies wel de feesten Pascha, Loofhutten en zelfs Chanoekka genoemd worden maar dat over Grote Verzoendag gezwegen wordt. Dat is bij de grote nadruk die later op de verzoeningsleer is komen te liggen, een opmerkelijk gegeven waar niet zomaar een verklaring voor te vinden is. Ik denk ook aan de enige malen herhaalde opmerking dat Paulus bij het uiteenzetten van de verzoeningswerkelijkheid 'verrassend terughoudend is in het bezigen van kultische termen' (p. 181). En zo is er veel meer te noemen. Den Heyer gaat met zulke waarnemingen dan weliswaar vaak een kant op die je niet kunt volgen maar hij zet je er wel mee aan het denken. Zijn boek is daarom stellig lezenswaard.

Veelmeer evenwel wil ik met de bespreking van het boek van Den Heyer waarschuwen tegen de manier waarop tegenwoordig getheologiseerd wordt. Den Heyer is daarvan een goed voorbeeld. Hij maakt indruk door zijn grote kennis van de literatuur, maar men moet zich daardoor toch niet teveel laten imponeren. Want als het over het Nieuwe Testament zelf gaat dan blijkt die grote literatuurkennis hem er niet van te weerhouden over kernteksten van het Nieuwe Testament onwaarschijnlijke en vooringenomen exegeses te bieden. (Als voorbeeld zij hier genoemd wat hij opmerkt over het woord van Johannes de Doper 'Zie, het lam Gods dat de zonden der wereld wegdraagt'. Ik kom daar in het vervolg nog op terug.) Het is helaas

in de theologie zover gekomen dat het de Schrift-uitlegger eigenlijk niet meer om de bijbeltekst zelf gaat maar om wat anderen over die bijbeltekst gezegd hebben. Tussen de tekst en de lezer schuift zich steeds de uitlegkundige literatuur, ook daar waar de tekst zo duidelijk is dat hij geen uitleg behoeft. En het lijkt dan wel of die literatuur de weerbarstige bijbeltekst moet temmen zodat hij in de pas komt te lopen met de theologisch-exegetische 'common sense' van onze dagen. Daardoor begint de moderne exegese op de Talmoed te lijken, de grote Joodse ombuigingsnota van de Schrift die gedekt wordt door het gezag van vele roemruchte schriftgeleerden. De Talmoed bevat Gods Woord, - maar begraven onder het 'deksel' van veel menselijk kommentaar. Op vergelijkbare wijze ontwikkelt zich de hedendaagse theologisch-exegetische literatuur van 'dienend' naar 'heersend'. En dat is des te gevaarlijker omdat daarin een bijbelwetenschap aan het woord is die de bijbeltekst niet zelden in moderne zin 'voorkookt'.

3. Als het nu eens echt waar is dat Jezus Christus 'God geopenbaard in het vlees' is, dan verdwijnen toch vanzelf heel veel moeilijkheden bij het lezen van de teksten? Niet dat het dan allemaal gemakkelijk te begrijpen wordt, maar je laat veel meer naast elkaar staan in het besef dat wat voor ons tegenstrijdig lijkt het daarom nog niet hoeft te zijn. Laat ik daar een voorbeeld van geven.

Op p. 102/103 bespreekt Den Heyer het prikkelende gegeven dat Jezus voor zijn lijden alles al wist. 'Jezus dan wetende alles wat over Hem komen zou ...' (Johannes 18 : 4). 'Het vierde evangelie kon het gebeuren op een dergelijke manier beschrijven, omdat het Jezus vereenzelvigde met de pre-existente Logos (Joh. 1 : 1 - 18). Zijn 'weten' vond zijn oorsprong in de nauwe relatie die er bestond tussen Jezus als de Zoon en God als zijn Vader. Deze relatie gaat elke menselijke maat te boven, want de wortels reiken tot voor de grondlegging der wereld'. Den Heyer stelt dan vervolgens de vraag: bedoelde Jezus dat nu ook toen hij tijdens zijn worsteling in Getsemane God zijn 'abba' noemde? Zijn antwoord is dat de gemeente na Pasen meer weet dan Jezus wist in de weken die vooraf gingen aan zijn lijden en sterven. Schrift en traditie deden die kennis verder groeien en zo ontwikkelde zich de christologische bezinning binnen de kerk van de eerste eeuw. Wie zoals Johannes het gebeuren in Getsemane interpreteert vanuit het 'weten' (dat inderdaad in het vierde evangelie zo sterk benadrukt wordt), berooft de tweestrijd van Jezus van zijn dramatische kracht. 'Jezus wist niet alles al van te voren en kende de goede afloop niet. Oog in oog met de schijnbaar onafwendbaar naderende dood deed hij niets meer, maar ook niets minder dan buigen voor de wil van God, zijn 'abba''. - Dit lijkt wel logisch, maar ik denk dat je zowel Johannes bij wie inderdaad geen plaats is voor de Getsemane-strijd, als de anderen die daarvan uitvoerig bericht doen, serieus moet nemen. Niet alleen wat betreft hun optiek maar ook wat aangaat het geestelijke gezag dat zij daarmee over ons uitoefenen. We mogen de diepe eenheid tussen de evangelisten onderling niet beschadigen. Dat plaatst ons wel voor denkmoeilijkheden, maar die mag je verwachten bij 'God geopenbaard in het vlees'. Wat het pas echt moeilijk zou maken is dat je alles zou begrijpen. Met andere woorden: de schijnbare tegenstrijdigheid pleit eerder voor de echtheid en de authenticiteit van beide beschrijvingen dan dat ze daaraan afbreuk zou doen. Met de nodige voorzichtigheid

zou je kunnen zeggen dat niet alleen wat betreft de tekstgestalte maar ook wat aangaat het tekstgehalte de regel geldt: 'lectio difficilior probabilior'. Bij het 'vere Deus et vere homo' mag je geen glad verhaal verwachten. Dan is het heel authentiek dat de ene evangelist de andere op het tegenstrijdige af aanvult en als het ware zegt: zeker, zeker, wat jij daar zegt, Markus, is waar, maar dit moet ook bedacht worden! Maar het is waar, zo kun je de Schrift alleen lezen wanneer je achter de auctores secundarii de Auctor Primarius ziet staan. En die lijkt bij Den Heyer verdwenen.

4. Het heeft wel iets aantrekkelijks zoals Den Heyer spreekt over de grote heilsfeiten van de maagdelijke geboorte of de hemelvaart. Wat de geboorte uit de maagd betreft, Matteus en Lukas zouden daarmee gekomen zijn omdat na het ehech van de Joodse opstand de figuur van de verwachte messias als zoon van David in opspraak was gekomen. Zij zouden ermee hebben willen laten zien dat het met de messianiteit van Jezus wel goed zat: Hij was een andere messias dan de leiders van de Zeloten die zichzelf die eer hadden aangemeten (p. 210/211). En wat de hemelvaart betreft, het is vooral Lukas geweest die hiervan het meeste werk gemaakt heeft (Lukas 24 en Handelingen 1!). Hij 'creeerde het verhaal van de hemelvaart', de 'Entrueckung' van Jezus, om het geloof in zijn 'verhoging' voor Hellenisten die aan de Grieks-Romeinse verhalen over de 'Entrueckung' van belangrijke personen uit die kultuurkring gewend waren, begrijpelijker te maken. Den Heyer voegt dan aan de laatste theorie de volgende beschouwing toe: 'Achteraf mogen we de evangelist Lukas dankbaar zijn voor deze 'vertaling' van woorden en begrippen. Het verschaft ons enig inzicht in de wijze waarop de verkondiging van het evangelie van Jezus Christus grenzen tussen kulturen kan passeren' (p. 128). Dit zal wel zo bedoeld zijn dat wij bij Lukas ter schole kunnen gaan om voor wat onze kultuur betreft hetzelfde te doen. Dat lijkt een aantrekkelijke gedachte. Echter, hoe zullen wij een 'taal' vinden die de verhoging van Christus voor de platte, gesekulariseerde en godvergeten kultuur van onze dagen begrijpelijk kan maken? Laat het waar zijn dat Lukas met zijn voorstelling vooral aan de hellenistische geest tegemoet wilde komen, dan blijft nog het feit overeind staan dat zowel het jodendom als het hellenisme verenigd waren in eenzelfde metafysisch denkkader (eenzelfde - althans in vergelijking met onze tijd). Dat maakte de overstap van joodse naar hellenistische voorstellingen betrekkelijk klein en niet-essentieel (op dit punt), - zeker in vergelijking met de afstand die het moderne denken van dat der oudheid (jodendom + hellenisme) scheidt. Gesteld dus dat Den Heyer gelijk had met zijn geforceerd onderscheid tussen 'verhoging' als afkomstig van de andere synoptici en 'Entrueckung' als afkomstig van Lukas die zich daarmee aan de Griekse geest aanpaste, het zou ons voor onze tijd niet baten. Overigens, het beste medicijn tegen theorieën als die van Den Heyer is de evangelische berichten zelf over de maagdelijke geboorte en over de hemelvaart van onze Zaligmaker nog eens langzaam en aandachtig te lezen. Het is dan net of je een traag aanrollende zware autoband een plastic achterlicht-kapje dat op de grond gevallen is ziet versplinteren. ('De distel op de Libanon zond tot de ceder op de Libanon de uitnodiging: geef toch uw dochter aan mijn zoon tot vrouw. Maar de dieren des velds op de Libanon kwamen voorbij en vertraptten de distel', II Koningen 14 : 9). Lukas 'creeerde het verhaal over de

hemelvaart'? Wanneer de majesteit van zijn beschrijving van dit gebeuren over je komt (en dat geldt ook voor wat de maagdelijke geboorte van Christus betreft), dan willen je zulke zinnen niet meer uit de pen. Het zelf lezen van de Schrift is daarom het beste wapen tegen dergelijke agressieve uitlegmethodes. Je merkt dan: 'Die zee van ramp moog' met haar golven slaan, hoe hoog zij ga, zij raakt de Schrift zelf zelfs niet aan'.

5. In het Inleidingshoofdstuk van Den Heyers boek komt een paragraaf voor over 'Chronologie en Christologie' (p. 18 e. v.). Begrijpelijk, want als je de christologie van het Nieuwe Testament als een ontwikkelingsproces beschrijft dan wordt de kleine tijdsspanne waarin dat gebeurd is tot een afzonderlijk aandachtspunt. Om niet te zeggen tot een probleem. De verwondering van Den Heyer over de korte periode waarin zich de dingen ontwikkeld hebben is dan ook groot. 'De theologische prestaties van de eerste Christenen dwingen bewondering en respect af. Binnen het tijdsbestek van enkele jaren slaagden zij erin christologische uitspraken te doen die ... een richting wezen waarin verder gedacht zou kunnen worden'. En: '... het vermoeden lijkt gerechtvaardigd dat die eerste jaren een buitengewoon stormachtig karakter gedragen zullen hebben' (p. 19). Hier ligt voor de bijbelkritiek inderdaad een moeilijk punt. Even ter illustratie naar de begin-hoofdstukken van de Schrift. Wanneer het erom gaat de schepping in termen van de evolutie te 'vertalen', kun je straffeloos miljarden jaren van de eeuwigheid lenen om een evolutionaire ontwikkeling van de dingen waarschijnlijk te maken. Maar met het evangelie en het begin van de christelijke kerk bevinden we ons voluit op historische bodem en kan ieder gemors met de tijd onmiddellijk gelogenstraft worden. Toch gaat het bij de ontwikkeling van het christologische dogma om 'vondsten' waar de mensheid wel nog meer dan miljarden jaren voor nodig zou hebben gehad om erop te komen. 'God geopenbaard in het vlees' doet immers beslist niet onder voor 'er zij licht', ja, gaat daar zelfs nog ver bovenuit. Omdat de lengte van de tijd voor die christologische evolutie ontbreekt moet men wel de toevlucht zoeken bij de hevigheid van dat zeer korte tijdsverloop ('stormachtig karakter'): theologie als alchemie.

6. Het is natuurlijk waar dat er nuance-verschillen zijn op te merken tussen een christologie a la Markus en die van Johannes. Maar is het geen onbegonnen werk daartussen een ontwikkelingslijn te schetsen? En is het niet naïef om ten aanzien van het Gods Zoon-zijn van Jezus, zoals de kerk dat in later tijd is gaan belijden, Romeinen 1 : 4 ('door zijn opstanding verklaard Gods Zoon te zijn in kracht') als het begin van de ontwikkeling op dit punt aan te wijzen (zie p. 111)? Gaat het aan om uit dat 'verklaard' latere konklusies naar het ontologische zoonschap van Christus waarschijnlijk te maken? Bevinden we ons met die term 'verklaard' niet meer op het noetische dan op het ontologische vlak? Noetisch, dat wil zeggen dat er pas bij de opstanding van Jezus uit de doden voor de menselijke (geloofsmatige) waarneming uitkwam wat er in wezen van meet aan al inzat? Gaat het dus bij al die nuances in de christologie die we inderdaad in het Nieuwe Testament aantreffen, niet om het expliciteren van wat een ieder voelt dat reeds van het begin af aanwezig was? (Met het impliciet-expliciet-schema werkt het reeds genoemde boek van dr Marinus de Jonge nogal en het doet weldadig aan. Het sluit aan bij

wat de Heiland zelf volgens het evangelie naar Johannes (16 : 14) gezegd heeft over de Geest die het alles uit het zijne zou nemen. Dit woord sluit de zogenaamde 'gemeente-theologie' zowel in als uit. In: de Geest bracht de gemeente door allerlei kritieke situaties heen tot rijker inzicht in het geheim van Christus, en uit: de gemeente was niet zelf de uitvindster van de verschillende christologische uitspraken.) Het is toch niet zo dat de aandachtige bijbellezer aanvankelijk geen enkele aanstoot aan de christologische uitspraken van het Nieuwe Testament behoeft te nemen omdat ze helemaal blijven binnen de kaders van het bekende, maar dat hij pas allengs, bijvoorbeeld in het vierde evangelie aanbeland, de neiging voelt opkomen af te haken zeggende dat het hem nu, nu toch al te gortig wordt? De normale bijbellezer ervaart de overgang van Markus naar Johannes niet als een grensoverschrijding. Er is voor hem geen registreerbaar moment waarop hij kan zeggen: tot dusver bleef het Nieuwe Testament met zijn Christus-verkondiging binnen de voorstellingswereld van (bijvoorbeeld) de synagoge maar nu, nu vervreemdt zij zich van zelfs haar oudtestamentische wortels (zie p. 110). Wie vanuit Markus in Johannes terecht komt en diens christologische uitspraken leest, zal niet echt verrast worden maar vinden dat Johannes expliciet maakt wat bij Markus (of een van de andere synoptici) reeds onuitgesproken voorhanden was. Zo kan dan ook Matteus midden in zijn beschrijving opeens, zonder dat dat stoort, een Johanneische doorstoot in zijn christologie aanbrengen: 'Alle dingen zijn Mij overgegeven door mijn Vader en niemand kent de Zoon dan de Vader, en niemand kent de Vader dan de Zoon en aan wie de Zoon het wil openbaren' (11 : 27). De vele christologieën (waarvan je met Den Heyer, p. 111, tot op zekere hoogte inderdaad kunt spreken) belichten slechts aspecten van de ene christologie die onder alle teksten ligt en door alle teksten heenstraalt. Markus schrijft inderdaad meer van onderop, Johannes meer van bovenaf, maar beide veronderstellen elkaar. Als je al van een ontwikkeling kunt spreken dan ligt die dus meer op het terrein van het noetische dan van het ontologische. Niet de gemeente heeft het 'mooier' gemaakt dan het is, maar de Geest is bij zijn ontsluiting van het geheimenis met de gemeente een stap-voor-stap-route gegaan.

Neem de Getsemane-passage. 'Abba, Vader, alles is U mogelijk, neem deze beker van Mij weg. Doch niet wat Ik wil, maar wat Gij wilt' (Markus 14 : 36). Bij Johannes ontbreekt de strijd in Getsemane geheel (zoals we boven al zagen) en in plaats daarvan geeft hij bij een andere gelegenheid dit woord van de Heiland door: 'Nu is mijn ziel ontroerd, en wat zal Ik zeggen? Vader, verlos Mij uit deze ure? Maar hiertoe ben Ik in deze ure gekomen. Vader, verheerlijk uw naam!' (Johannes 12 : 27, 28). Dit ademt inderdaad een andere geest. Hier is de verzoeking nog voordat zij begint weerstaan. Moet je nu zeggen dat Johannes met dit woord Markus corrigeert en de hele aanvechtingsscene uit het Jezus-beeld van Markus weg retoucheert? Dat zou zeker niet een noodzakelijke konklusie uit de gegevens zijn. Waarom zou je niet in plaats daarvan opmerken dat Johannes het portret van Jezus volgens Markus niet aan v a l t maar aan v u l t? En aldus voorkomen wil dat uit de aanvechting van Jezus in de hof wordt opgemaakt dat Hij slechts aarzelend en schoorvoetend de weg van de gehoorzaamheid is opgegaan? Markus begrenst dus Johannes en Johannes begrenst Markus. Wanneer Markus laat zien dat Jezus in de hof verzocht is geworden als wij, dan vult Johannes aan: dat mag waar

zijn maar het was bij Hem 'zonder zonde', krachtens zijn God-gelijkelijk. En als Johannes wil laten zien dat er bij Jezus geen spoor van aarzeling geweest is toen het er voor Hem op aankwam, dan zegt Markus aanvullend dat dit toch niet betekend heeft dat alles bij de Heiland van een leien dakje ging. Als het werkelijk waar is dat in Jezus God geopenbaard is in het vlees dan is het toch niet zo vreemd dat je in de beschrijving van dat grote op schijnbare tegenstrijdigheden stuit? Dan is het toch geen wonder dat de bijbel in de evangelies niet met een, niet met twee, maar met vier woorden spreekt? Ik wil hiermee niet zeggen dat elke oneffenheid in het evangelie weg te werken en iedere rimpel glad te strijken valt. Ik wil het op de christologie blijven toespitsen en dan zeggen dat een verscheidenheid van christologieën die in een scenario van historische en alleen maar historische ontwikkeling gezet wordt dat leidt van een Jezus als vere homo naar een Jezus als vere Deus, een onmogelijkheid is. In plaats van de christologische verscheidenheid van het Nieuwe Testament chronologisch in serie te zetten om zo greep te krijgen op een ontwikkeling en groei is het voor de prediking meer lonend er aspekt-matig mee omgaan. Niet: hier begon het mee en dat is er van gekomen, maar: dit is er maar dat ook. En dat dan vooral op de bedoeling en opzet van de evangelist of briefschrijver als ook op de situatie die beschreven wordt of verondersteld is gelet moet worden om te verklaren waarom bij een bepaalde auteur of in een bepaald verband niet dit maar dat aspekt naar voren gebracht wordt.

7. Wanneer je de inhoudsopgave van het boek van Den Heyer opslaat zie je dat vanuit een aangenomen oorsprongsfrase van de nieuwtestamentische christologie 'God wekte Jezus op uit de dood' (hoofdstuk 2) door middel van een telkens toegevoegd woord of notie een groei of uitbreiding van die oorspronkelijke christologie gesuggereerd wordt: 'God wekte de gekruisigde Jezus op uit de dood' (hfst 3), 'God wekte de gekruisigde Jezus, de lijden de rechtvaardige, op uit de dood', enzovoorts. De titels van de hoofdstukken worden op deze manier steeds uitgebreider. Met deze groeiende christologie ging dan volgens Den Heyer wel eens een vertekening van het historische beeld van de Heiland gepaard. De visie van de gemeente op het verleden werd 'volledig door 'christologische' motieven beheerst' (p. 67).

Zo heeft het doorbrekende inzicht van de jonge kerk in het profetisch ambt van Christus ervoor gezorgd dat de rol van Pilatus in de veroordeling en de terechtstelling van Jezus onderbelicht raakte ten behoeve van de in de evangelies gangbare voorstelling die de verantwoordelijkheid van de Joodse instanties voor de dood van Jezus op de voorgrond stelde (met alle weliswaar niet bedoelde maar daarom niet minder schadelijke en afschuwelijke gevolgen die daar voor het Joodse volk in later tijd uit voortgevloeid zijn). Een profeet immers, zo had de geschiedenis Israel geleerd, kreeg meer tegenkanting van uit zijn eigen volk dan van de kant der heidenen. En dus moest vanuit dit gezichtspunt de rol van Pilatus als niet-Jood wel ineenschrompelen (p. 62 - 69). Uit dit voorbeeld blijkt duidelijk het funeste van het hanteren van dit christologische groei-model: voor een gefingeerde ontwikkelingsgeschiedenis van een idee moet de geschiedenisbeschrijving van het evangelie zelf die een genuanceerde afweging van de rol van zowel Pontius Pilatus als van het Sanhedrin te zien geeft, opzij. Het ontwikkelingsdenken van Den

Heyer is echt te sterk. Want al stelt hij de christologie van het Nieuwe Testament voor als een gewas dat gewonnen is uit het zaad van de herinnering aan Jezus, uitgestrooid op de vruchtbare bodem van Schrift en traditie, de eigenlijke wasdom achter dit produkt is voor hem toch aan de verbeeldingskracht van de gemeente te danken. De Heilige Geest wordt er nergens bijgehaald.

8. In hoofdstuk 22, 'Het woord is vlees geworden...', komt ook een paragraaf voor, getiteld 'Het lam Gods' (p. 273 e. v.). Daarin wordt het bekende woord van Johannes de Doper besproken: 'Zie het lam Gods dat de zonden der wereld wegneemt' (Johannes 1 : 29; vgl 1 : 35). Deze tekst die in de kerkelijke liturgie een geweldige rol is gaan spelen, wordt door Den Heyer zo uitgelegd dat elke verwijzing naar Christus als het zoenoffer eruit verdwijnt. Hoe speelt hij dat klaar? Zijn eerste argument is dat volgens de letterlijke tekst van het bekende woord van de Doper voor het wegnemen of wegdragen van de zonden geen enkele functie aan het b l o e d van het lam wordt toegekend. Verder bestrijdt hij de associatie van het lam Gods met en de overstap naar het paaslam en het avondmaal. Het was niet gebruikelijk het paaslam als 'lam Gods' te betitelen, laat staan dat volgens Joodse opvatting het paaslam de zonden der wereld zou wegnemen. Het paaslam was geen zoenoffer. Verder, dat van Jezus aan het kruis geen been verbroken werd moet niet in verband gebracht worden met Exodus 12 : 46 (waar dat voor het paaslam verboden werd), maar met Psalm 34 : 21, waar het over de rechtvaardige gaat die door God gered wordt. En weliswaar doet voorts de uitdrukking 'lam Gods' sterk denken aan het lam dat in het vierde Knechtslied (Jesaja 53 : 7) ter slachting geleid wordt, maar ook daar bij Jesaja gaat het niet over een offerlam. Bovendien is het de vraag of de voorstelling van de lijdende Knecht wel past in de christologie van het vierde evangelie. En zo komt Den Heyer er tenslotte toe de uitdrukking 'het lam Gods' als een hoogheidstitel, een 'terminus gloriae', van de Christus in het vierde evangelie uit te leggen: het lam Gods als de oogappel van God die de liefde van de Vader op aarde geopenbaard heeft. Het woord van Johannes de Doper bedoelt niet de christologische bezinning te verrijken met kultische termen, is Den Heyers konklusie. Wanneer in de brieven die aan Johannes worden toegeschreven, wel sprake is van kultische termen als 'verzoening' en 'bloed dat reinigt', kan dat niet aangevoerd worden ten gunste van een kultische uitleg van de omstreden frase, want in werkelijkheid zijn deze brieven slechts van een geestverwant van Johannes afkomstig die in een later stadium naar nieuwe beelden greep om zijn tegenstanders te overtuigen en zo de kultische interpretatie van Christus' lijden en sterven (zie bijvoorbeeld de Brief aan de Hebreëen) voor te bereiden.

Wat hiervan te zeggen? Dat het lam Gods niet automatisch met het paaslam vereenzelvigd mag worden, kunnen we Den Heyer toestemmen. Het verband tussen beide lammeren is inderdaad niet meer dan associatief. Al gaat het te ver om aan het paaslam elke verzoenende betekenis te ontnemen. Denk maar aan het bloed ervan dat bij de eerste viering aan de deurposten gesmeerd werd. Maar overigens vind ik deze uitleg van Den Heyer maar een krampachtig ge-urm om onder de verzoeningsleer van de Schrift uit te komen. Is de meest voor de hand liggende achtergrond voor de uitdrukking 'lam Gods' niet Genesis 22 : 8: 'God zal zichzelf een lam ten brandoffer voorzien, mijn zoon'? Deze zin

reikt de term toch ongedwongen aan? 'Lam Gods' namelijk in de zin van 'lam dat God zich voorzag'. (Zoals de titel 'Zoon Gods' in Johannes 1 : 50: 'Rabbi, Gij zijt de Zoon van God, Gij zijt de koning van Israel', nog niet op de met de Vader wezensgelijke Zoon behoeft te duiden, maar eenvoudig kan betekenen : 'de Zoon, zoals God die in het huis van David geven zou'. Het klimaktische in de belijdenis van Natanael maakt dat zelfs waarschijnlijk. Laad je namelijk het 'Zoon van God' in die uitroep op met de zwaarste betekenis die het kan hebben dan komt het 'Koning van Israel' er weinig functioneel achteraan hinken en zorgt dan zelfs voor een antiklimax. Er is daarom veel voor te zeggen het 'Gij zijt de Zoon Gods' in de mond van Natanael te verstaan in de zin van II Samuel 7 : 14. Het Zoonschap van Christus in ontologische zin zou dan tot de 'grotere dingen' van vs 51 behoren die Natanael en de anderen later te zien zouden krijgen. 'Zoon van God' in de zin van 'door God gegeven Zoon', dat is wanneer je zoals Filippus en Natanael uit het Oude Testament vandaan komt ook de eerste betekenis die je aan die titel geeft.) In gelijke zin zou het 'lam Gods' in de aankondiging van de Doper op te vatten zijn als 'het lam waar God voor zou zorgen' uit het verhaal van Abrahams offer. De tekst van Genesis 22 over het lam dat God zichzelf zal voorzien laat een beslissend licht vallen op heel Israels offerdienst. Het eveneens grondleggende woord van Levitikus 17 : 11: '...Ik heb u het (bloed) op het altaar gegeven om over uw zielen verzoening te doen...', sluit er rechtstreeks op aan. Het lam is het meest algemene offerdier zoals het brandoffer het meest algemene offer is. En met de uitdrukking 'lam dat God zichzelf zal voorzien' is dus gezegd dat de hele offerdienst een geschenk van God zelf is. Mensen geven het offer wel aan God, maar ze kunnen dat omdat God het eerst zelf gegeven heeft. In Jezus is nu de vervulling gekomen van alles wat met de offerdienst tot uitdrukking werd gebracht. 'Zie, het lam Gods dat de zonden der wereld wegneemt', - een niet-kultisch woord? Het kan niet kultischer! Maar het bloed wordt niet genoemd, zegt Den Heyer. Dat is waar en dat heeft zijn reden. Er is sprake van het 'wegdragen van de zonden der wereld'. Dat brengt ons naar Levitikus 16, het hoofdstuk met de liturgie van Grote Verzoendag. Het ritueel van die dag voorzag in het aanbieden van twee bokken ter verzoening van de zonden van het volk. De een werd geslacht en het bloed ervan werd tot achter het voorhangsel gebracht. De tweede bok werd weggezonden, de woestijn in. Van dit laatste dier heet het in vs 22: 'Zo zal de bok al hun ongerechtigheden op zich dragen naar een onvruchtbaar land...'. Dat was een gebeuren waaraan geen bloed te pas kwam. Blijkbaar kon het verzoeningsgebeuren door het ene offerdier, het dier dat geslacht werd, niet geheel adequaat tot uitdrukking worden gebracht. Het slachten van dat offerdier veraanschouwelijkte wel dat er ter verzoening van de zonde leven voor leven werd genomen, maar dat daardoor de zonden nu ook werkelijk weg en uit de wereld waren, dat gaf het zoenbloed van het gedode dier niet aan. Dat werd door het wegzenden van de levende zondebok zichtbaar gemaakt. De bok droeg de zonden weg. Dat was de buitenkant van de verzoening, het effect ervan, het weggenomen zijn van de zonden, dat voor de schuldbewuste mens van het grootste belang was. Het slachten van het lam daarentegen was een op God gerichte handeling en visualiseerde enigermate de binnenzijde van het verzoeningsgeheimenis: de prijs van het God aangeboden leven. Hoe passend dan dat de Doper wijzend op Jezus ('zie!') het volk met zijn woord herinnerde aan de functie

van de tweede bok: het wegdragen van de zonden, waarvoor geen bloedrite nodig was. Het is om deze reden dat de Doper het bloed niet hoefde te noemen toen hij van het lam sprak dat de zonden der wereld weg zou nemen. Het is waar dat de bok van de Grote Verzoendag geen lam is, het is ook waar dat het Grieks van Johannes voor 'wegdragen' het werkwoord 'airein heeft, terwijl de LXX bij Levitikus 16 : 22 van 'lempsetai eph' heautooi spreekt en het is evenzeer waar dat het in Levitikus over de ongerechtigheden van het volk gaat en in Johannes 1 : 29 over de zonden der wereld. En toch is de gedachte-overeenkomst tussen beide teksten zo groot dat bij de uitleg van het woord van de Doper een verwijzing naar Levitikus 16 (naast die naar Genesis 22) volkomen op zijn plaats is en niet mag ontbreken. Beide kernteksten over Israels offerdienst vormen samen het draagvlak waarop het prachtige woord van de Doper rust. Maar Den Heyer noemt ze geen van beide. Voor de betekenis 'oogappel' voor 'lam' (die door Den Heyer gesuggereerd wordt als terminus gloriae) zou ik niets anders weten aan te voeren dan de passage over het oilam uit de gelijkenis van Natan: 'het groeide bij hem op, samen met zijn kinderen; het at van zijn bete, dronk uit zijn beker en sliep in zijn schoot, het was hem als een dochter' (II Samuel 12 : 3). Maar dat is een woord uit een van de buitenwijken van de bijbel, niet geschikt om een zo gewichtig woord als dat van Johannes de Doper te dragen. Den Heyer noemt het dan ook terecht maar niet. - Ik ben wat uitvoerig op deze tekst en de behandeling ervan door Den Heyer ingegaan omdat ik bij zijn exegetische een vooringenomenheid proef tegen de klassieke leer van de verzoening door voldoening. 'Dogmatische vooronderstellingen beïnvloeden heel gemakkelijk de resultaten van het exegetisch onderzoek', schrijft hij op p. 89 en wie zou dat durven ontkennen? Maar de waarschuwing tot voorzichtigheid die hij daaruit afleidt is naar twee zijden toe valide. Ook Den Heyers uitleg is dogmatisch beïnvloed, en wel door de dogmatische exegetische van dr H. Wiersinga (in zijn dissertatie 'De verzoening in de theologische discussie', Kampen 1971, waarover in de Gereformeerde Kerken zoveel te doen is geweest).

9. Wanneer ik Den Heyer lees of vooral ook Schoon (wiens boek 'De weg van Jezus', een christologische herorientatie vanuit de joods-christelijke ontmoeting, Kampen 1991, ik net als dat van Marinus de Jonge als nevenliteratuur gebruikt heb), dan krijg ik de indruk dat Christus niet meer is dan een verbijzondering van Israel. Israel is in hun theologie het zelfstandig naamwoord en Christus het bijvoegelijke. Christus gaat in de Israelitische kontekst op (behalve wat betreft de uitbreiding van het heil naar de volken). Dit naar de voorgrond schuiven van Israel als kontekst waarin Christus wordt opgesloten, dient geen ander doel dan om de theologie te verhumaniseren. In het kielzog van deze Israel-theologie komen bij Schoon (hfst. 12) dan ook de humanistische stokpaardjes van de de feministische theologie en de bevrijdingstheologie opdraven. Het blijft alles zo in het menselijke steken. Wat dan een verademing om bij Johannes het woord van Christus te lezen: 'Eer Abraham was ben Ik' (Johannes 8 : 58), waardoor Israel geheel ondergeschikt wordt gemaakt aan de Christus. Hij is de spil waarom heel de geschiedenis van Israel en de kerk draait. Maar Johannes 8 : 58 vertegenwoordigt een voor onze tijd niet bruikbare christologie, het is een tekst voor de theologie buiten de legerplaats (vgl Hebreëen 13 : 13). Toch gaat het in het Oude Testament primair om de Christus, niet om

Israel. Hij is de boom waaromheen Israel zich als een klimop-rank naar boven slingert. De Brief aan de Hebreëen (hfst. 7) gebruikt de figuur van Melchizedek om dat duidelijk te maken: Abraham met allen die uit hem voortgekomen zijn, tot zelfs de priesterstam toe, zijn de schoven die zich voor deze schoof in het midden neerbuigen. En dat is niet een nieuwtestamentische uitvinding achteraf, ook in het Oude Testament zelf vind je deze voorstelling al, en wel in Genesis 22: heel Abrahams nakomelingschap, tot in zijn offerende gestalte toe, is daar ondergeschikt gemaakt aan het lam dat de HERE zelf zich ten brandoffer zal voorzien en waaraan Izaak en zijn nageslacht het leven te danken heeft. Heel de latere offerpraxis op de Sion moet in het licht van dat woord verstaan worden. Dat wil zeggen dat het meest centrale dat in Israel gebeurde (het offeren in de tempel) slechts een naar Christus verwijzende functie had. Het woord 'Eer Abraham was ben Ik' is dan ook wanneer het voor het eerst gezegd wordt niet helemaal nieuw. Zoals zoveel kernwoorden in het Nieuwe Testament is ook dit in het Oude voorbereid. Het is een woord dat de rangorde zoals dr Schoon die stelt volledig omkeert: niet Christus is een verbijzondering van Israel, maar Israel is een voorbereiding op Christus, een voorbereiding trouwens, of een schaduw, die door de werkelijkheid zelf ruimschoots overtroffen is geworden. Want als het waar is wat dr Schoon in zijn boek in alle toonaarden zegt dat namelijk Christus past in en eigenlijk niet uitkomt boven de kontekst van Israel, hoe komt het dan dat de leerlingen in het evangelie stijf staan van misverstand en onbegrip? Deze vrome Israëlieten hadden Hem dan toch veel gemakkelijker moeten herkennen? Dat niet weten en niet zien is een opvallende trek in het evangelie die moeilijk aan een later komende gemeente-theologie is toe te schrijven, die moet echt en oorspronkelijk zijn. Ons stellend op het standpunt van de kritische benadering van de bronnen moeten we hier spreken van een authentiek gegeven. En het verklaart op ongedwongen wijze dat wat Jezus bracht inderdaad nieuw en ongehoord was; het viel wel achteraf in het oude terug te herkennen maar het was niet vooraf vanuit het oude te voorspellen. We moeten dus dat Joodse kader waarbinnen Jezus optrad, hoe behulpzaam dat voor het verstaan van het evangelie ook mag zijn, niet overschatten. Het helemaal passen binnen de Joodse kontekst is dan ook een typering die meer voor Johannes de Doper opgaat dan voor Jezus. 'Dasz Jesus Christus ein geborener Jude war' (Luther), mag zeker niet vergeten worden, maar dit gezichtspunt brengt ons toch niet verder dan '(gesproten uit het geslacht van David naar) het vlees'(Romeinen 1 : 3); Jezus 'naar de Geest' (vs 4) leren we daaruit nog niet kennen. Het moet daarom blijven bij wat Jezus zelf heeft gezegd: 'Voorwaar Ik zeg u: vele profeten en rechtvaardigen hebben begeerd te zien wat gij ziet, en zij hebben het niet gezien, en te horen wat gij hoort en zij hebben het niet gehoord' (Matteus 13 : 17). Het nieuwe van het Nieuwe Testament mogen we niet verspelen.

10. Benadert Den Heyer de christologie niet teveel vanuit het konflikt met de synagoge? Het ijzer van de Christus-leer heeft zich toch niet enkel aan het ijzer van het jodendom gescherpt? (vgl. Spreuken 27 : 17). Laat ik aan de hand van een voorbeeld duidelijk maken wat ik bedoel. In hfst. 16 gaat het in het bijzonder over 'de bevrijding door Jezus' dood aan het kruis van zonde en schuld voor zowel heiden als Jood' (p. 168). Waarom worden op dit punt en in

dit verband Jood en heiden van elkander onderscheiden en apart genoemd? Waarom is het hier niet gewoon de mens die door Jezus met zijn bevrijdende daad werd gezocht? In de inleidende zinnen tot de behandeling van dit uiterst belangrijke aspekt van Jezus' werk lezen we: 'De tijd drong. Grotere problemen lagen in het verschiet. Opnieuw zou men hier van de keerzijde van het succes kunnen spreken. Het christelijk geloof bleek een onverwacht grote aantrekkingskracht uit te oefenen op mannen en vrouwen van heidense komaf, mensen die volgens de geboden van de Torah als 'onbesnedenen' golden. Wat moest er met deze nieuwe groep gelovigen gebeuren? Konden zij zondermeer toegelaten worden tot de gemeente van Jezus Christus of dienden zij eerst besneden te worden (vgl. Gal. 2 : 3; 5 : 2 - 12)?' Ik erken wel dat dit een problematiek is die in de brieven van Paulus een en andermaal ter sprake komt, maar als voedingsbodem voor de christologie omtrent Jezus als bevrijder van zonde en schuld vind ik dit toch onvoldoende en niet geheel ter zake. Je zou toch ook en net zo goed kunnen wijzen op problemen in de gemeente rondom de levensheiliging die de apostel prachtige en diepzinnige christologische uitspraken hebben ontlokt, juist ook ten aanzien van zijn bevrijding van zonde en schuld. Lees daarvoor I Korintiërs 5 : 1 - 8, met als hoogtepunt vs 7: 'Want ook ons paaslam is geslacht: Christus'. Waarom moet overal die tegenstelling met de synagoge bijgehaald worden en het Nieuwe Testament tegen die achtergrond worden gezet? Paulus en de anderen hebben daar zeker niet altijd met hun gedachten bijgezet. Wat de apostel betreft, er zijn passages waarin hij het Jood-zijn onbelangrijk en zelfs van nul en generlei waarde acht. 'Besneden te zijn of niet besneden te zijn, betekent niets. Maar of men een nieuwe schepping is' (Galaten 6 : 15). Of: 'Om zinnentwil heb ik dit alles prijsgegeven en houd het voor vuilnis...' (Filippenzen 3 : 8), en dan gaat het gedetailleerd over het Jood-zijn van Paulus. Is het niet een modegril het zo voor te stellen dat het Nieuwe Testament helemaal met een schuin oog op de synagoge gericht geschreven is? Wist het die synagoge bij tijden niet totaal uit het oog te verliezen?

11. Tenslotte vind ik dat Den Heyer te frivool formuleert. Zinnen als 'Paulus ontpopte zich als een succesvol propagandist van het evangelie van Jezus Christus' (p. 173) doen mij aan figuren als Jimmy Baker en andere Amerikaanse tv-dominees denken. Maar dat is tot daaraantoe. Evenzeer als het aanstellerige hij/zij op zo menige plaats in het boek. Op p. 286 echter lezen we: 'De wereld draaide door en de jaren vergleden. Het leven van Jezus werd geschiedenis, het dramatische gebeuren ging tot de verleden tijd behoren - voor sommigen dreigde het zelfs voltooid verleden tijd te worden.' Enzovoorts, enzovoorts, enzovoorts; het kabbelt zo nog een poosje verder. Het hinderlijke hiervan is dat Den Heyer een vervreemdende stijl hanteert, alsof hij Jezus Christus niet als zijn Heiland kent. Vandaar ook dat ons uit zijn boek zo'n bleke en minimale Christus tegemoet treedt. ('Centraal staat het leven en sterven van de m e n s Jezus Christus', luidt het nota bene samenvattend van de boodschap van het Nieuwe testament, p. 294.) Hoe komt dat nu? Hoe kan een christen zo vlakjes schrijven over zijn Heer? Is dat vanwege de hooggeprezen wetenschappelijke houding? Die kan toch niet inhouden dat je je persoonlijke verbondenheid met de Heiland verbergt? Het is toch onmogelijk wetenschappelijk te noemen dat allerbelangrijkste

gegeven van die verbondenheid met Hem aan het oog te onttrekken en buiten het onderzoek te houden? Een boek over de Christologie door een belijdend christen geschreven zou toch warmer, eerbiediger moeten zijn, theologie met de schoenen van de voeten. Wanneer ik bij Den Heyer met zijn keuvelende stijl kollege zou lopen zou ik wensen dat hij door een zware onweersbui met krakende donderslagen onderbroken werd zodat verder gaan op die dag onmogelijk was. Er zou daardoor enigszins recht gedaan zijn aan het onderwerp dat hij behandelde.

H. de Jong
Zeist, september 1991