

# ‘HOE LEEST GIJ?’

## Een *lectio christiana* van het Oude Testament<sup>1</sup>

*H.G.L. Peels*

### **Abstract**

Throughout entire church history, the question How to deal properly with the heritage of the Old Testament, has been a vexing problem. On the one hand, it has always been evident that the Old Testament as part of the Holy Scripture is of vital importance for the church, its life and message for the world. On the other hand, exegetes continue to have a never-ending struggle with respect to an adequate interpretation of the Old Testament. This article investigates several issues involved: the New Testament appropriation of the Old Testament and its application, the question whether the Talmud could in the vein of the New Testament serve as a fitting continuation of the Old Testament, and the redemptive-historical model as a fundamental category with regard to the relationship between the two Testaments. A proposal for a threefold reading of the Old Testament is given, together with a couple of examples of textual interpretation. It turns out that the Reformed tradition of a deep spiritual coherence between the Old and New Testament still must merit our approval.

### **1. Onze verlegenheid**

Met een somber gelaat waren zij onderweg van Jeruzalem naar Emmaüs; met een brandend hart keren ze van Emmaüs terug naar Jeruzalem. Het keerpunt in deze bekende geschiedenis van Lucas 24 is het ontluiken van - wat wij noemen - het Oude Testament met het oog op Christus. ‘O onverstandigen en tragen van hart, dat gij niet gelooft alles wat de profeten gesproken hebben! (..) En Hij begon bij Mozes en bij al de profeten en legde hun uit, wat in al de Schriften op Hem betrekking had’ (vss 25, 27). In de woorden van Paulus: de bedekking wordt weggenomen (2 Kor. 3:16). Deze zekerheid en helderheid aan het einde van de Paasdag is typerend voor het hele Nieuwe Testament in zijn omgang met het Oude Testament. Petrus predikt Cornelius dat alle profeten van Jezus getuigen, dat een ieder die in Hem gelooft, vergeving van zonden ontvangt door zijn

---

1 Dit artikel gaat terug op een lezing gehouden voor de conferentie van de Christelijke Gereformeerde Predikantenvereniging, Dalfsen 13 mei 2008. De auteur is hoogleraar oud-testamentische vakken aan de Theologische Universiteit Apeldoorn en research-fellow van het departement Oude Testament, Universiteit Oranje Vrijstaat, Bloemfontein.

naam (Hand. 10:43). De Romeinenbrief wordt getoonzet door de *inclusio*, waarmee Paulus verwijst naar het evangelie aangaande Christus, dat God tevoren door zijn profeten beloofd had in de heilige Schriften (1:2), een geheimenis dat thans geopenbaard en door profetische schriften bekend gemaakt is onder alle volken (16:26). Het Nieuwe Testament zindert van de vreugde dat in Jezus Christus de Schriften van het Oude Testament vervuld worden, tot hun bestemming komen, openbloeien. Met absolute overtuiging en groot enthousiasme verkondigen evangelisten en apostelen Christus, zijn persoon en werk, uit het Oude Testament.<sup>2</sup>

Deze overgang van ‘traag van hart’ naar ‘brandend van hart’ via een christocentrische uitleg van het Oude Testament stelt moderne exegeten voor enige verlegenheid. En ook een prediker van gereformeerde signatuur, die niet *remoto Christo* met het Oude Testament kan of wil omgaan, is geschoold met een kritisch onderscheidingsvermogen en een historisch besef, dat hem doet aarzelen. Kán dit wel zo? Er is toch verschil tussen *exegesis* en *eisegesis*? Hoe voorkomen we misbruik en willekeur in de omgang met het Oude Testament? Een godsdiensthistoricus zou korte metten maken met dit probleem. Oude en Nieuwe Testament zijn voor hem evident twee separate boekverzamelingen die getuigen van twee verschillende religies; de joodse en de christelijke. Hij zou de vinger leggen bij de historische kloof van enkele eeuwen die beide boeken scheidt, en bij de vele inhoudelijke discrepanties. Ook een theoloog zal daar oog voor hebben, maar hij wil graag vérder zien en doorvragen, of en hoe die twee verschillende boeken die samen de christelijke Bijbel vormen, toch een zekere eenheid kennen, en als op elkaar betrokken gelezen kunnen worden. Het tekstgetuigenis van het Nieuwe Testament in zijn volle breedte dringt hem daartoe.<sup>3</sup> Is het mogelijk te komen tot een eerlijke, gereflecteerde vorm van een *lectio christiana* van het Oude Testament? Dat is de kernvraag van dit artikel.

## 2. Lastig erfgoed

Het is van belang vast te stellen dat de kerk altijd het Oude Testament als het Woord van God heeft willen bewaren. Het Oude Testament was de Bijbel van de jonge christelijke

---

2 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band II : Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1961<sup>2</sup>, 339: ‘Das Neue Testament - auf einen sehr elementaren Eindruck reduziert - ist bis in seine spätesten Schriften hinein durchzogen von dem Pathos des Staunens über den Anbruch von etwas schlechterdings Neuem, von dem überwältigenden Bewusstsein, an einen Anfang gestellt zu sein, von dem aus ganz neue Horizonte des göttlichen Heilshandelns sichtbar geworden sind: Das Gottesreich ist da. (...) Man las im Alten Testament eine der Erscheinung Christi vorlaufende Gottesoffenbarung, die voller Hinweis war auf das Kommen des Herrn; und damit war das Tor zu einer ganz neuen Deutung des Alten Testaments durchschritten.’

3 Zie bijvoorbeeld Luk. 18:31; Joh. 5:39, 7:38, 10:35, 20:9; Hand. 8:35; Rom. 15:4; 1 Kor. 15:3v.; 2 Tim. 3:16.

kerk.<sup>4</sup> Toen de canonvorming van het Nieuwe Testament tot stand kwam, behield de kerk het Oude Testament, plaatste het Nieuwe Testament niet ervoor maar erna, en ging evenmin over tot een christologische retouchering van de tekst van het Oude Testament. In de tijd dat het vroege christendom van joodse zijde vervolgd werd, hield de kerk vast aan het 'joodse' Oude Testament, ook toen in de tweede eeuw n.Chr. Marcion vanuit het toenmalige filosofisch-religieuze denkkader het Oude Testament attaqueerde.<sup>5</sup> De kerk heeft zich echter gerealiseerd dat het opgeven van het Oude Testament zou neerkomen op het doorsnijden van een levensader. Dit boek is een godsgeschenk via het volk Israël waarvan geldt: 'Niet gij draagt de wortel maar de wortel draagt u' (Rom. 11:18).

Maar het Oude Testament bleek wel een lastig erfgoed te zijn. Er staat zoveel in dat ethisch en religieus aanstoot geeft, en een substantieel deel bestaat uit bepalingen voor verbondinstituten die verouderd zijn. De 'coping strategy' van de jonge kerk bestond grotendeels uit het onbekommerd allegoriseren van het Oude Testament waarbij voor de eigen plaats en betekenis van dit boek - en Israël als het eerste adressaat van dit boek - weinig ruimte overbleef. Deze leeswijze zou eeuwenlang overheersend zijn. Vergeestelijking ging hand in hand met onderwaardering. De rooms-katholieke traditie legde doorgaans het accent op de geestelijk en moreel lagere, voorbereidende functie van het Oude Testament ten opzichte van het Nieuwe Testament. In de oosters-orthodoxe en de anglicaanse tradities treft men soortgelijk gedachtegoed aan. Grosso modo moet hetzelfde worden gezegd van de lutherse traditie, ofschoon hier door het hermeneutisch accent op de dialectiek van wet en evangelie wel meer oog was voor de wederzijdse relatie van de beide Testamenten. Bekend is hoe in de historisch-kritische bijbelwetenschap van de negentiende eeuw, met uitlopers naar de twintigste eeuw, het Oude Testament al meer beschouwd werd als een religieus document dat de evolutie weerspiegelt van een oorspronkelijke natuurreligie naar het christendom ('die reine Menschenreligion'). Binnen de ontwikkeling naturalisme → hebraïsme → judaïsme → christendom, laat iedere nieuwe fase de voorgaande als verouderd achter zich.

Natuurlijk worden bij een historische sondering ook andere lijnen zichtbaar. Dit geldt niet het minst voor de gereformeerde theologie, waarin vanaf het begin veel meer waardering was voor de continuïteit en geestelijke eenheid van het Oude en Nieuwe Testament. Dit kon in de twintigste eeuw in Nederland zelfs uitlopen op pleidooien voor de theologische prioriteit van het Oude Testament (K.H. Miskotte, A.A. van Ruler, de Amsterdamse school). Tegelijk mogen ook aan de gereformeerde traditie kritische vragen worden gesteld, als het aankomt op recht doen aan de eigenheid van het Oude Testament en de ontwikkeling van een evenwichtige *interpretatio christiana*. Om een

4 E. Zenger, 'Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz', in: Chr. Dohmen, Th. Söding (Hg.), *Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn 1995, 146v.

5 Cf. A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, (ATD-Ergänzungsreihe 5), Göttingen 1977, 38v.

enkel voorbeeld te noemen: waarom treffen we in de kanttekeningen van de Statenvertaling-1637 geregeld uitbundige allegoriseringsen aan, of waarom heeft in gereformeerde kringen de vervangingstheologie zo lang kunnen voortbestaan?

De oude vragen keren in onze dagen met ongekende kracht terug. Twee hoofdoorzaken zijn daarvoor aan te wijzen, gekoppeld aan de jaartallen 1948 en 2001. De verschrikking van de Sjoah in het ‘christelijke’ Europa en de oprichting van de staat Israël hebben het joodse volk en de joodse godsdienst permanent op de agenda van de kerk gezet. Na ‘nine eleven’ is het geweld mondiaal explosief gestegen, en gaat al meer een beschuldigende vinger richting het Oude Testament als openbaringsboek van de zogenaamde Abrahamitische religies: ligt daar niet de bron van veel ellende? ‘Hoe leest gij?’ (Luk. 10:26) - een oude vraag met vandaag nieuwe dimensies: godsdienstig, sociaal-cultureel en politiek.

### 3. Nieuwtestamenteel getuigenis

Het Oude Testament christelijk lezen: daarin gaat het Nieuwe Testament ons voor en daarvoor gaan we in eerste instantie bij het Nieuwe Testament in de leer. Op vrijwel elke bladzijde van het Nieuwe Testament vinden we zinspelingen op, verwijzingen naar en citaten uit het Oude Testament. De ‘relecture’ en de actualisering van het Oude Testament in het Nieuwe Testament stellen ons echter voor allerlei vragen. Bethlehem dat in Micha 5 nog ‘klein’ is, wordt in Matth. 2 ‘geenszins de minste’ onder de leiders van Juda. En dat Hagar de berg Sinaï in Arabië betekent, op één lijn met het tegenwoordige Jeruzalem dat met zijn kinderen in slavernij is (Gal. 4), hadden wij in Genesis zó nog niet direct ontdekt. De vervullingscitaten maken op ons soms een willekeurige indruk. We moeten ons echter hoeden hier een voortijdig oordeel over te vellen, op grond van onze moderne hermeneutische inzichten en intuïties.

In het licht van recent onderzoek is het steeds duidelijker geworden dat de wijze waarop evangelisten en apostelen met het Oude Testament omgaan, juist níet arbitrair is, maar past binnen de hermeneutische tradities zoals die zich in de late Tweede Tempel periode hebben ontwikkeld. Parallellen met het schriftgebruik in Qumran (*pešer*; *midraš*) en met rabbijnse leesregels (zoals die van Hillel) zijn evident, om welke reden kennis daarvan ook van groot belang is voor het verstaan van de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament.<sup>6</sup> Deze technieken en methoden waren in die dagen verantwoord en algemeen geaccepteerd. Als Jezus in Lukas 20 debatteert met de Sadduceëen over de opstanding, verwijst Hij naar Exodus 3:6 waar Mozes spreekt over de God van Abraham en de God van Izak en de God van Jakob: ‘Hij is niet een God van doden maar van levenden want voor Hem leven zij allen’ (vs 38). De reactie van de schriftgeleerden vertoont niets van kritiek op dit schriftgebruik, integendeel, zij antwoordden Hem:

---

6 Een beknopt overzicht biedt P. Enns, *Inspiration and Incarnation. Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2005, 120-132.

‘Meester, Gij hebt goed gesproken’ (vs 39). Voor het hermeneutisch geweten van toen vormde dit schriftgebruik blijkbaar in geen enkel opzicht een aanstoot.

Dit laat onverlet dat de moderne exegeet of prediker geregeld wél onrustig wordt bij de oudtestamentische verwijzingen in het Nieuwe Testament. Daarom is het goed om een helderder beeld te krijgen van de aard van dit schriftgebruik, door middel van een drietal observaties:

1. Hoewel het Nieuwe Testament ons inderdaad soms verbaast met een verrassend creatieve wijze van omgang met oudtestamentische teksten, kan toch gezegd worden dat een tamelijk letterlijk citeren en een rechtstreekse toepassing van de bijbeltekst de doorgaande lijn vormen.<sup>7</sup> In tegenstelling tot wat we gelet op het hermeneutisch-filosofisch klimaat van die dagen (een sprekend voorbeeld is het werk van Philo Alexandrinus) zouden verwachten, treffen we in het Nieuwe Testament een typisch allegoriserende schriftuitleg slechts zeer marginaal aan.<sup>8</sup>
2. Te bedenken is dat het nieuwtestamentische beroep op het Oude Testament vaak associatief en gecompliceerd is. In het citeren van en zinspelen op een oudtestamentische tekst klinkt de context van het origineel mee, niet alleen het directe tekstverband maar ook het bredere Schriftverband. Het citaat haakt aan bij een moment uit een partituur, de tekst is een instrument uit een groots orkest en dat kan allemaal meeklinken. Vandaar ook dat soms geheel verschillende teksten in een citaat aaneengeregen worden.<sup>9</sup>
3. Het gaat de nieuwtestamentische auteurs niet zozeer om wat vandaag ‘exegese’ heet: het verklaren van een tekst als het Woord van God in de eigen specifieke context, zowel literair als historisch. Zij zijn zozeer gegrepen door de machtige ervaring dat in Christus het eschaton nabij is gekomen en dat Gods grote toekomst in Hem begonnen is, dat zij vanuit die fundamentele overtuiging de Schriften ter hand nemen, en in vrijheid en vreugde op Christus’ persoon en werk en lichaam (de kerk!) betrekken. Christus is als het ware de hermeneutische magneet, en de in Hem aangevangen era. Zij beginnen niet bij

---

7 ‘The great bulk of the quotations are careful reproductions or translations of the original Scripture. In most instances the historical sense is carefully preserved, and often the source of the quotation is accurately acknowledged even though such reference was not the normal practice at that time’, aldus H.M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, Philadelphia 1974, 38; cf. S. Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament. A Contemporary Hermeneutical Method*, Grand Rapids 1999, 188.

8 P.J. Roscam Abbing, *Inleiding in de bijbelse theologie*, Amsterdam 1983, 166v., rekent hiertoe 1 Kor. 9:9, Gal. 4:24 en Hebr. 7:2v. Bovendien is het de vraag in hoeverre hier sprake is van Schriftbewijs in eigenlijke zin. Het gaat m.i. om een vorm van beroep op de Schrift dat eerder illustrerend dan funderend bedoeld is. Cf. de uitleg van J. van Bruggen bij de passage Gal. 4:21-31: ‘Het lijkt dus emotioneel-retorisch schriftgebruik, dat effectief kan zijn, maar dat niet bedoeld is als voorbeeld van tekstuele bijbeluitleg in het algemeen’ (*Galaten. Het goed recht van gelovige Kelten*, Kampen 2004, 135).

9 Zie bijv. Joh. 12:38-41 (citaat uit Jes. 53 en Jes. 6); Rom. 3:10-18 (mengcitaat uit de Psalmen), en Rom. 11:26 (citaat uit Jes. 59 en Jer. 31).

het Oude Testament om bij Christus uit te komen, maar zij beginnen bij Christus en zien dan de Schriften aan alle kanten oplichten. Dit is meer *Schriftgebruik* dan *Schriftuitleg*, niet zozeer *explicatio* als iets wat het midden houdt tussen *usus* en *applicatio*.<sup>10</sup>

Bij deze laatste observatie maak ik twee aanvullende opmerkingen: a) Vandaar dat verschillende oudtestamentische boeken in het Nieuwe Testament nergens in beeld komen; het gros van de citaten is uit het boek der Psalmen en uit Jesaja, het ‘vijfde evangelie’<sup>11</sup>. Het ging de nieuwtestamentische auteurs niet om een commentaar op het Oude Testament, maar om een belichting van Christus, de kerk en het eschatologische heden met behulp van het Oude Testament; b) Vandaar dat de nieuwtestamentische auteurs zonder probleem gebruik kunnen maken van een tekstversie die voor hun doel het beste past (cf. het citaat van Amos 9 in Hand. 15)<sup>12</sup>, en dat zij daarbij ook wijzigingen in de tekst aanbrengen, of gedeelten daaruit weglaten (cf. het citaat uit Jes. 61 in Luk. 4).<sup>13</sup>

De vraag nu is hoe wij het nieuwtestamentisch gebruik van het Oude Testament in onze hermeneutiek zullen verdisconteren. Er dient onderscheid gemaakt te worden tussen exegetische methoden en hermeneutisch doel.<sup>14</sup> In het Nieuwe Testament wordt ons niet een bepaalde exegetische methodiek als bindend voorgeschreven, de ‘technieken’ van de nieuwtestamentische auteurs waren ook niet specifiek christelijk.<sup>15</sup> Het is overigens de vraag of wij in onze tijd überhaupt in staat zouden zijn om deze methoden in al hun variatie toe te passen, omdat wij in een geheel andere cultuur leven en ons verstaanskader

10 Cf. Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1987<sup>6</sup>, 135. In zijn algemeenheid is te bedenken dat het moderne onderscheid tussen de heilige tekst als een objectief gegeven en een verklarende commentaar als een subjectieve mening zó in het Nieuwe Testament niet aanwezig is. De tekst van de Schrift vormt een levende traditie, die aangelegd is op actualisering en nieuwe duiding, zowel in het Oude Testament zelf als in het Nieuwe Testament. F.C. Holmgren, *The Old Testament and the Significance of Jesus. Embracing Change - Maintaining Christian Identity*, Grand Rapids 1999 wijst erop dat de vroeg-joodse Schriftuitleg een typische ‘depth exegesis’ is, die zich niet bekommert om de letterlijke zin. ‘Jewish interpreters held the scripture to be divinely inspired, and this being so, they considered its words to be alive with meaning and meanings’ (p. 21).

11 Cf. J. Dekker, *Jesaja. Het vijfde evangelie*, Zoetermeer 2008.

12 Doorgaans was dit de LXX. Volgens F.C. Holmgren, a.w., 52v., is dit de reden dat een geschikte messiaanse tekst als Jes. 9:5 in het NT nooit geciteerd wordt: de Griekse tekstversie mist de goddelijke titels, en typeert het kind dat geboren wordt als Μεγαληζ βουληζ αγγελουζ. Merkwaardigerwijs wordt ook de bij uitstek messiaanse tekst van Jes. 11:1 in het Nieuwe Testament niet geciteerd.

13 C. Houtman, *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006, 114v.

14 Cf. P. Enns, a.w., 156-160.

15 B. Floor, ‘Eksegese en prediking by Paulus’, in: J. Kruis e.a. (red.), *Uw knecht hoort* (Fs. W. Kremer, J. van Genderen en B.J. Oosterhoff), Amsterdam 1979, 58.

ingrijpend veranderd is.<sup>16</sup> Wat in de omgang met de Bijbel in de nieuwtestamentische tijd acceptabel en overtuigend was, kan in onze tijd willekeur en misbruik in de hand werken. In plaats van het kopiëren van exegetische methoden uit de Tweede Tempelperiode zijn wij geroepen om met middelen en methoden van onze tijd eerlijk luisterend met de Schrift om te gaan. Daarbij moeten we ons overigens steeds bewust zijn van het feit dat ook deze bepaald zijn door huidige culturele interesses en beperkingen. Het ‘samen met alle heiligen’ (Ef. 3:18) blijft een permanente opdracht voor de Schriftuitleg.

Niet de exegetische methoden, maar de hermeneutische attitude en blikrichting van het Nieuwe Testament in de omgang met het Oude Testament zijn voor een christelijke exegeese van beslissend belang. De nieuwtestamentische auteurs hebben de gemeenschappelijke overtuiging dat de Heilige Schriften hun vervulling in Christus hebben gekregen, en dat de in het Oude Testament betuigde weg van God met zijn volk en met deze wereld uitloopt op en tot een beslissende doorbraak komt in Zijn persoon en werk. Als zodanig is het Oude Testament een levend woord voor het heden. Deze eschatologisch-christocentrische benadering van het Oude Testament is voor een christelijke exegeet onopgeefbaar. Exegese die blijft stilstaan bij een literaire en historische analyse van de oudtestamentische tekst op zoek naar de *sensus auctoris*, is letterlijk kortzichtig.<sup>17</sup> De *telos* van het Oude Testament is Christus, en dat werpt licht op het begin en de weg naar Hem toe. Een *lectio christiana* zal niet mogen bestaan uit een christologische annexatie, die een verenging betekent van de breedte van de oudtestamentische boodschap en het eigene van het Oude Testament doet verdampen, maar zal de oudtestamentische tekst laten resoneren in zijn breedst mogelijke context, die van Oude en Nieuwe Testament. Dat wil zeggen: de tekst als deel van het getuigenis van de ene God die in Christus zijn definitieve heilsdaad volbrengt.

#### 4. Verkapte diefstal?

Het hermeneutische standpunt dat hiervoor ingenomen werd, is in de oudtestamentische wetenschap zeker geen gemeengoed. Velen lezen het Oude Testament uitsluitend als een literair-historisch of een godsdiensthistorisch document. Maar ook geleerden die een literaire en historische analyse willen koppelen aan een theologische evaluatie, laten daarbij vaak het Nieuwe Testament bewust buiten beschouwing.<sup>18</sup> Te groot acht men de

16 Cf. S. Greidanus, a.w., 190. Hij wijst bijv. op de geslachtslijst van Matth. 1 (drie maal veertien geslachten), die voor de eerste hoorders/lezers betekenisvol was vanwege het feit dat het getal 14 de numerieke waarde van de Hebreeuwse naam David was. Zie ook D.L. Baker, *Two Testaments, one Bible. A Study of the theological relationship between the Old and New Testaments*, Leicester 19912, 268v.

17 ‘When we observe what the apostles did with their Scripture, we can only conclude that there must be more to Christian biblical interpretation than uncovering the original meaning of an Old Testament passage.’ (P. Enns, a.w., 160).

18 Voor de namen van diverse geleerden die dit standpunt innemen zie G.F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids 19914, 188v. en S. Greidanus, a.w., 38-42; cf. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin 1972, 27-32.

historische en religieuze discontinuïteit tussen beide Testamenten, en te beducht is men voor het gevaar van ‘Hineininterpretation’ en christelijke bevoogding. Dat het Oude Testament van onmisbaar belang is voor de uitleg van het Nieuwe Testament is voor iedereen een onbetwiste zaak, maar dat omgekeerd het Nieuwe Testament van wezenlijke betekenis zou kunnen zijn voor het verstaan van de prediking van het Oude Testament acht men fragwürdig. Zelfs wordt een christelijke herlezing van het Oude Testament wel getypeerd als onethisch. Eigent de kerk zich hiermee niet toe wat haar niet toekomt: het gaat immers om het religieus bezit van Israël?

De mening wordt wel verdedigd dat in tegenstelling tot het Nieuwe Testament de Talmud eigenlijk veel beter accordeert met het Oude Testament, en daarmee wél een fundamentele continuïteit vertoont. De rabbijnse exegese zou meer congeniaal zijn met het Oude Testament dan de christelijke exegese. Aldus bijvoorbeeld R.W.L. Moberly, die in zijn *The Old Testament of the Old Testament* weliswaar oog heeft voor het feit dat ook de Talmud verder gaat dan het Oude Testament, maar meent dat deze daar toch veel dichterbij blijft door de concentratie op het leven uit de Torah. De Talmud wil de Torah becommentariëren en ontwikkelen, maar niet overstijgen zoals het Nieuwe Testament dat doet met het getuigenis aangaande de Christus.<sup>19</sup>

Nu valt hierop heel wat af te dingen. De ontwikkeling van Torah naar Talmud is minder lineair dan sommigen menen, en ook is de Talmud meer dan slechts een commentaar op de Torah. Sprekend op dit punt zijn de volgende twee citaten, van gezaghebbende joodse geleerden: ‘Ancient Israel no more testified to the oral Torah, now written down in the Mishna and later rabbinic writings, than it did to Jesus as the Christ. In both cases, religious circles within Israel of later antiquity reread the entire past in the light of their own conscience and convictions.’ (J. Neusner). ‘Sparse and uncertain paths lead from the Old Testament to the Talmud. (...) The Talmud judaizes the Old Testament’ (M. Tsevat).<sup>20</sup>

Het is een historisch feit dat het Oude Testament als het ware twee uitgangen heeft gekregen: het Nieuwe Testament en de Talmud. Het Oude Testament is het eerste deel van de christelijke Bijbel, terwijl in het rabbijnse jodendom Tenach gelezen wordt samen met en door de bril van de Talmud, de gehele Torah van rabbi Mozes. Het Nieuwe Testament leest het Oude Testament in essentie teleologisch, als het getuigenis van ‘een verbond dat in verwerkelijking, mislukking en verwachting geschiedenis maakt’ (H. Berkhof)<sup>21</sup> en als zodanig om een completerend vervolg vraagt. In eschatologisch-messiaans perspectief is het Oude Testament een torso met een openheid voor de vervulling in het nieuwe verbond. De lezing van de Tenach in de Talmud legt het middelpunt bij het verbond en de wet, waarheen de mens zich in berouw en omkeer moet en kan wenden.

19 R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Jahwism*, Minneapolis 1992, 147-175.

20 Beide citaten in F.C. Holmgren, a.w., 124v.

21 H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1979<sup>4</sup>, 243.



De profeten staan in de schaduw van de Torah; hun boodschap is secundair. Dit betekent een geheel andere hermeneutische benadering van het Oude Testament.

In de discussie speelt ook een argumentatie ontleend aan de canonstructuur van het Oude Testament een rol. De synagoge leest Tenach met een ethische oriëntatie, conform de masoretische driedeling in Torah, N<sup>e</sup>biim en K<sup>e</sup>tubim, een concentrische structuur waarin de Torah centraal staat en theologische prioriteit heeft.<sup>22</sup> De kerk leest het Oude Testament conform de vierdeling van de Septuaginta, met een eschatologische oriëntatie: wet, vroege profeten, geschriften, late profeten.<sup>23</sup> Voor zover wij weten heeft de masoretische indeling historisch de oudste papieren, de vierdeling van de Septuaginta is ons pas bekend uit 4<sup>e</sup>-eeuwse christelijke manuscripten.<sup>24</sup> Betekent de christelijke lezing vergeleken met de rabbijnse lezing niet een afwijking van de oorspronkelijke canonstructuur?

Hoewel het mij plausibel lijkt dat de keuze voor en uitwerking van een vierdeling van de canon met de structuur verleden-heden-toekomst inderdaad berust op een latere christelijke ordening, is hiermee nog niet zoveel gezegd. Enerzijds weten wij niet of de oorspronkelijke driedeling per se een theologische prioritering van de Torah beoogde zoals dat in later tijd het geval was, en anderzijds beschikken wij over belangrijke Septuaginta-handschriften die veel meer de driedelinge canonstructuur vertonen, zoals codex Sinaiticus en codex Alexandrinus (resp. 4<sup>e</sup> en 5<sup>e</sup> eeuw). Bovendien zijn er aanwijzingen dat de eschatologische interpretatie van het Oude Testament op zich niet een christelijke inventie was, maar ook in sommige joodse kringen gangbaar was en teruggaat op oude Septuaginta-tradities.<sup>25</sup> Ook bij een driedeling van Tenach is een op de toekomst georiënteerde lezing goed mogelijk, omdat elk van de drie canondelen historisch-narratieve literatuur bevat: van de schepping tot de dood van Mozes (Torah), van de

22 Zelfs veronderstelt dit een verschil in openbaringsniveau; alleen de Torah is Woord van God in strikte zin. Cf. C. Houtman, a.w., 72.

23 S.G. Dempster, 'The prophets, the Canon and a Canonical Approach', in: C. Bartholomew a.o. (eds.), *Canon and Biblical Interpretation* (Scripture & Hermeneutics Series 7), Grand Rapids 2006, 303.

24 De oudste getuigen van de driedeling vinden we in 4 QMMT, de proloog van Jezus Sirach, Philo's geschrift *De Vita Contemplativa* 25, Josefus *Contra Apionem* 1.37-43 en Luk. 24:44. Het oudste complete LXX manuscript met de vierdeling is de Codex Vaticanus uit de 4e eeuw n.Chr.

25 'Die Kirche schuf ihre eigene Ordnung also nicht *de novo*, jedoch wählte sich aus den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten diejenige aus, die am besten das neue christliche Verständnis der jüdischen Schriften widerspiegelte', aldus B.S. Childs, 'Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht', in: Chr. Dohmen / Th. Söding, a.w., 30. Cf. ook A. Behrens, 'Kanon. Das ganze Alte Testament ist mehr als die Summe seiner Teile', *Kerygma und Dogma* 53 (2007), 292v.: 'Dabei ist zu beachten, dass dies (het schema verleden-heden-toekomst, HGLP) keineswegs erst oder ausschliesslich eine christliche Lesart ist, sondern dass auch eschatologisch orientierte Kreise des Judentums, wie etwa die Pharisäer, die Sammlung ihrer heiligen Schriften unter diesem Vorzeichen wahrgenommen haben'. Vgl. verder G.S. Oegema, *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*, Göttingen 1994.

intocht tot de ballingschap (N<sup>e</sup>biim), van het exil tot de terugkeer en herstel onder Ezra (K<sup>e</sup>tubim).<sup>26</sup>

We concluderen dat aan de canonstructuur, hoewel deze hermeneutisch en theologisch van belang is, geen definitieve argumenten ontleend kunnen worden voor het antwoord op de grote vraag of de twee genoemde uitgangen van het Oude Testament gelijkberekend zijn: een ethisch-religieuze interpretatie met de centralisering van de Torah enerzijds, en een teleologisch-messiaanse lezing met een open einde anderzijds. Mijns inziens kunnen we niet volstaan met de vrijblijvende mening dat zowel de ene als de andere benadering op een keuze berust. Het gaat immers om die keuze, die het meest recht doet aan het Oude Testament zelf en een adequate hermeneutiek biedt.<sup>27</sup> Onze opstelling zal, mede gelet op de geschiedenis van de ‘catechese der verguizing’, steeds bescheiden moeten zijn. Met respect nemen we kennis van de eeuwenoude en diepzinnige schriftuitleg in het jodendom, en kunnen we daar veel van leren.<sup>28</sup> We realiseren ons dat Israël de eerste ontvanger was van het Oude Testament. Tegelijk zal een christelijke hermeneutiek de aansluiting van het Nieuwe Testament op het Oude Testament niet alleen als een optie, een mogelijkheid poneren, maar ook het goed recht hiervan gemotiveerd en beargumenteerd verdedigen. Dit raakt tenslotte aan de kernvraag van de bijbelse theologie, die naar de relatie tussen het Oude en het Nieuwe Testament: is er eenheid in die tweehed?

## 5. Heilshistorische weg

Wat het Oude en Nieuwe Testament in één zinsverband zet is niet te vatten met een overkoepelend religieus thema of theologisch concept. De eenheid van het Oude en Nieuwe Testament ligt verborgen in de openbaring van een en dezelfde God, die Zich in woord en daad te kennen geeft bij het voortgaan der tijden.<sup>29</sup> Beide Testamenten getuigen van een geschiedenis die plaatsvindt in de concrete werkelijkheid van deze volkerenwereld tussen proton en eschaton, tegelijk een geschiedenis van een zo bijzondere aard dat wij die

26 R. Beckwith, ‘Formation of the Hebrew Bible’, in: M.J. Mulder (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT II.1), Assen 1988, 57v.

27 Th.C. Vriezen, a.w., 128, wil erkennen dat de Talmud historisch gezien een even legitieme voortzetting is van het Oude Testament als het evangelie, ‘zonder daarmee te stellen, dat de Talmud, geestelijk-zakelijk, de ware voortzetting en de beste interpretatie geeft van de oud-testamentische prediking’.

28 Cf. de uiteenzettingen bij A. Behrens, *Verstehen des Glaubens. Eine Einführung in die Fragestellung evangelischer Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 2005, 115v.

29 S. Greidanus, a.w., 48: ‘A single, God-guided, redemptive history is the basis, the foundation, of the unity of the Old and New Testaments’.

‘heilsgeschiedenis’ noemen. Een aanvechtbare term - daar kom ik straks op terug - die wij voor beter geven maar ondertussen niet kunnen missen, om de narratieve en theologische grondstructuur - zegge het totaalverhaal (‘metanarrative’) - van de Bijbel aan te duiden.

Deze heilsgeschiedenis reikt van de schepping via het kruis naar de herschepping, van Adam via de tweede Adam naar de nieuwe mensheid, en verhaalt hoe God deze wereld en deze mens die Hij schiep, uit het duister gaat verlossen en herstellen in zijn licht. Daartoe loopt de geschiedenis van het mondiaal-universele naar het particulier-Israëlitische, en via de versmalling in de unieke persoon en het werk van Christus weer terug naar het universele (cf. het bekende beeld van de zandloper). Israël krijgt in het Oude Testament door Gods roeping en verkiezing een bijzondere positie: Israël komt op uit de volkeren (Gen. 11) en is bestemd een zegen voor de volkeren te worden (Gen. 12:3), middelaar van het heil, licht der natiën (Jes. 42:6, 49:6).<sup>30</sup> Bij dit volk wilde God wonen, in dit volk wil God Zich verheerlijken (Jes. 49:3). H. Berkhof spreekt van de plaatsvervangende rol voor het geheel van de mensheid die Israël in het Oude Testament vervult. Hij gebruikt hiervoor de metafoor ‘proeftuin’. Het Oude Testament heeft zijns inziens een verbondsstructuur met een zich steeds verscherpende en nooit eindigende dialectiek: de trouw van de grote bondgenoot tegenover de ontrouw van de kleine bondgenoot.<sup>31</sup> P.J. Roscam Abbing ziet een toenemende wedloop in het Oude Testament tussen genade en zonde, die uitloopt op de definitieve realisering van het heil in Christus, door wiens kruis de zonde in zijn ergste gestalte is verzoend en opgevangen, en in wiens opstanding de overwinning onaantastbaar is geworden.<sup>32</sup> In deze voortgaande dynamiek van de heilsgeschiedenis demonstreert het Oude Testament niet alleen de overweldigende liefde van God, maar ook - en daarin ligt het gelijk van Bultmanns spreken over ‘Geschichte des Scheiterns’ - het falen van de mens. Zelfs Israël redt het niet, alleen God zelf kan nog redding brengen.<sup>33</sup> Daarnaar strekt het Oude Testament zich in de heilsprometie uit, daarop sluit het Nieuwe Testament met de prediking van verzoening en verlossing aan. Jezus volbrengt wat Israël niet vermocht. Na kruis en opstanding wordt Gods verbond met Israël niet verbroken<sup>34</sup>, maar heeft Israël niet langer de bijzondere functie die het in het Oude Testament had, met de daarbij behorende theocratische instituten.

30 ‘The particularism of Israel’s history is a *particular means* for a *universal goal*’, zo C.J.H. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, Oxford 1992, 38.

31 H. Berkhof, a.w., 258-261, cf. 272-274.

32 P.J. Roscam Abbing, a.w., 116.

33 H. Berkhof, a.w., 274: ‘Dat Wet en Evangelie als ‘dienst van de veroordeling’ en ‘dienst van de verzoening’ tegenover elkaar komen te staan, ligt niet aan een tegenstrijdigheid in God, maar daaraan dat onze weerstand Hem noopt om in zijn historische gang met ons steeds minder van ons te verwachten en steeds dieper af te dalen. Zo geeft Paulus een belichting en samenvatting van de weg van het Oude Testament die wezenlijk eender is als die van bij voorbeeld Jeremia 3, Ezechiël 16 en 20, Daniël 9, Nehemia 9 en Johannes de Doper’.

34 Jes. 54:10; Jer. 31:35-37; Rom. 9-11.

Het spreken over ‘heilsgeschiedenis’ betekent niet dat de Bijbel een theologische abstractie wordt opgedrongen, maar wordt aangereikt door vele tekstgedeelten in Oud en Nieuw Testament waarin sprake is van het traject dat God met de mens en met zijn volk gaat, het geheimenis dat Hij ontvouwt.<sup>35</sup> Belangrijker nog dan de enkele teksten is de constatering dat het Oude Testament een voorwaartse beweging eigen is, een toekomstgerichte ‘drive’.<sup>36</sup> Niet alleen in de profetie, maar ook in de wijze waarop Israëls geschiedenis beschreven wordt en de geloofsworsteling van de vromen gestalte krijgt, richt de blik zich steeds weer op de toekomst. Deze toekomstverwachting is in feite altijd een vaste component van Israëls geloof geweest, gevoed als dit werd uit de beloften van God (het land, het nageslacht, het gericht, het heil). Op dit punt komt zelfs iets van de uniciteit van het Oude Testament ten opzichte van de religieus-literaire erfenis van het oude Nabije Oosten uit, omdat eschatologie in strikte zin in Israëls Umwelt een onbekend fenomeen was.<sup>37</sup>

Ingebed in en gebaseerd op de grote heilshistorische beweging voorwaarts, zien we in het Oude Testament lijnen naar de toekomst lopen: typologieën (structuur-analogieën in Gods handelen, bijv. in de eerste en tweede exodus) en structuren van belofte en vervulling. Het Woord van God dat gericht en heil aankondigt en realiseert, en toch steeds weer uitstaat naar de toekomst, nieuwe interpretaties en actualiseringën krijgt.<sup>38</sup> Deze beweging zet zich voort in het Nieuwe Testament, de komst van Christus is vervulling én belofte tegelijk, Hij is een Koning aan het *kruis*, de verschijning van wiens heerlijkheid wij nog verwachten (Tit. 2:13). Zoals het Oude Testament als belofte ook vervulling is, is het Nieuwe Testament als vervulling ook belofte.

De essentie van de heilsgeschiedenis kunnen we met W. Eichrodt aldus samenvatten: ‘Es ist der Einbruch und die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes in dieser Welt, die die beiden, äusserlich so verschiedenen Welten des Alten und des Neuen Testaments unlösbar zusammenschliesst, weil sie ruht auf dem Tun des einen Gottes, der in Verheissung und Forderung, in Evangelium und Gesetz ein und dasselbe grosse Ziel ver-

35 Te denken is bijv. aan Deut. 26:1-11, 32:1-43; Ps. 78, 105, 106; Hand. 2:14-40; Rom. 1:1-7, 16:25v.; 2 Kor. 6:1v.; Gal. 4:4; Ef. 1:7-12, 3:1-11; Kol. 1:25v.; Heb. 1:1 In het Nieuwe Testament heeft met name prediking in Lukas, Handelingen en Hebreeën een heilshistorisch cachet.

36 W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments. Teil 1: Gott und Volk*, Stuttgart 1968<sup>8</sup>, xi: ‘Wer ihre geschichtliche Entfaltung (van het Oude Testament, HGLP) überblickt, dem muss sich die Wahrnehmung aufdrängen, dass ein mächtig vorwärtstreibender Zug durch sie hindurchgeht’. Cf. ook H. de Jong, *Van oud naar nieuw. De ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*, Kampen 2002, 7vv.

37 H.G.L. Peels, ‘Eschatologie in het Oude Testament’, in: W. van ’t Spijker (red.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, Kampen 1999, 11-14.

38 Zie hierover bijv. W. Zimmerli, ‘Verheissung und Erfüllung’, in: C. Westermann (Hg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*, München 19632, 69-101.

folgt, den Bau seines Reiches'.<sup>39</sup> De Bijbel, zowel Oud als Nieuw Testament, is het boek van de Godsheerschappij. De Messiasverwachting van het Oude Testament in al zijn schakeringen is hier onderdeel van. Op deze wijze kan gezegd worden dat het Nieuwe Testament komt tot het Oude als knoop tot knoopsgat (H. de Jong). Het Nieuwe Testament sluit aan bij de dynamiek van de verwachting van de komst van het Koninkrijk, zoals dat met name in het boek Daniël - in zekere zin een 'trait d'union' tussen de beide Testamenten - wordt verkondigd.<sup>40</sup> Het is om deze reden dat mijns inziens het Nieuwe Testament een betere aansluiting bij het Oude Testament kent dan de rabbinen-talmudische literatuur.<sup>41</sup>

Met de notie van de heilsgeschiedenis is ondertussen niet een panacee gegeven voor de hele problematiek van de relatie Oude en Nieuwe Testament. Deze relatie is gelaagd en gecompliceerd. Te bedenken is dat in grote gedeelten van het Oude Testament (schepping, wetgeving, wijsheid, lyriek) de heilsgeschiedenis nauwelijks een rol speelt. Evenmin kan gezegd worden dat in het Nieuwe Testament de notie van de heilsgeschiedenis alom aanwezig is. Naast de verbondsvoortgang prediken de Schriften de verbondsomgang, om zo te zeggen naast de heilshistorie de heilsorde. Lang niet alles is in termen van 'geschiedenis' en de voortgang daarvan te vatten. Tussen het Oude en Nieuwe Testament is er ook de gelijkheid, de analogie, de directheid: in de wijsheid en de vroomheid. In de term heilsgeschiedenis op zich lijkt bovendien ook te weinig ruimte te zijn voor het gegeven dat in het Oude Testament het onheil niet minder dan het heil een plaats in het werk van God heeft. De heilsgeschiedenis heeft vele breuken, aporieën en stilten. De manier waarop in de 19<sup>e</sup> eeuw de idee van de heilsgeschiedenis lineair en welhaast evolutionistisch werd ingevuld als de gestage en ongebroken ontvouwing van een goddelijk heilsplan, is terecht onder kritiek gesteld.<sup>42</sup> Een heilshistorische interpretatie mag er niet toe leiden dat de discontinuïteit tussen de Testamenten veronachtzaamd wordt.<sup>43</sup> De lezing van het Oude Testament leidt niet zomaar automatisch tot Christus. Ten eerste, omdat veel in het Oude Testament niet (rechtstreeks) op Hem betrekking heeft, en dus niet valt onder  $\tau\alpha\ \pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\upsilon\alpha\nu\tau\omicron\upsilon$  (Luc. 24:27) - het gaat dus niet aan om geforceerd Christus ín te lezen in allerlei oudtestamentische teksten (het zogenaamde

39 W. Eichrodt, a.w., xii; cf. Th.C. Vriezen, a.w., 130: 'Zo hebben dus O. en N.T. één reële kern in het eschatologische perspectief'.

40 Zie over het belang van de notie van Gods koningschap in het Oude Testament H.G.L. Peels, 'The Kingdom of God in the Old Testament', *In die Skriflig* 35 (2001), 173-190.

41 Cf. H.W. Wolff, 'Zur Hermeneutik des Alten Testaments', in: C. Westermann, a.w., 161: 'Nur das Neue Testament bietet die Analogie eines auf Geschichtsfakten bezogenen Glaubenszeugnisses von dem Bundeswillen Gottes, der sich inmitten der Welt ein Volk erwählt und es zur Freiheit unter seiner Herrschaft beruft'.

42 Zie bijv. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992, 17v.

43 Zie D.L. Baker, a.w., 266; P.J. Roscam Abbing, a.w., 150-159.

Christusmonisme). Ten tweede, omdat zijn komst en zijn werk weliswaar in het verlengde van het Oude Testament liggen, maar in veel opzichten een totale verrassing vormen, een radicaal nieuwe wending in de heilsgeschiedenis.<sup>44</sup>

Wanneer we de heilsgeschiedenis niettemin een fundamentele categorie voor de *lectio christiana* van het Oude Testament achten, bedoelen we hiermee niet een gesloten interpretatiekader, maar - zoals reeds gezegd - een omschrijving van een rode draad waaraan gesponnen wordt, de canonieke metanarratief, die misschien nog het beste kan worden benoemd met de bijbelse metafoor van de ‘weg’. Het is deze weg die de voorname verbindingslijn vormt tussen het Oude en het Nieuwe Testament. God gaat een ‘weg’ met zijn volk en met deze wereld, op weg van de val naar de opstanding, van de duisternis naar het licht. Die weg is onomkeerbaar. En elk traject op die weg, hoeveel breuken en zijsporen er ook zijn, draagt bij aan de openbaring van wie God is en van wie wij mensen zijn, en dat Hij ons redden wil omdat wij ons niet redden kunnen, tot op het kruis. En op die hele weg gaan de woorden Gods mee en de getuigenissen van zijn daden, ze worden bewaard, geactualiseerd in nieuwe situaties, geherinterpreteerd en geredigeerd, in een spectrum van sporen richting het Nieuwe Testament - tot dat geheel, waarvan Christus tenslotte zegt: ‘Gij onderzoekt de Schriften, want gij meent daarin eeuwig leven te hebben, en deze zijn het, welke van Mij getuigen’ (Joh. 5:39).

## 6. In gesprek

De laatste jaren zijn in Nederland twee bijzondere publicaties verschenen die van veel waarde zijn voor de bezinning op een christelijke hermeneutiek en de *lectio christiana* van het Oude Testament. Het betreft het *magnum opus* van C. Houtman, *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006, en de stimulerende studie van R. Bos, *Wij hebben gehoord dat God met u is. Preken vanuit het Oude Testament*, Zoetermeer 2004.<sup>45</sup> In beide boeken speelt

---

44 Instructief is in dit verband de uiteenzetting van A.A. van Ruler, die de volgende kernpunten als voorbeelden van de incongruentie tussen het Oude en Nieuwe Testament opsomt: 1) in het Nieuwe Testament is het God zelf die de Messias blijkt te zijn; 2) de eenzijdige concentratie op de schuld en haar verzoening, die in het evangelie plaatsvindt; 3) het totale dóórbreken van de gedachte van de volle plaatsvervangings: één mens in plaats van allen; 4) het nieuwtestamentische apostolaat dat centrifugaal van aard is, anders dan de centripetale beweging van de volkeren naar Sion in het Oude Testament; 5) de tijdelijke ‘uitschakeling’ van Israël in het Nieuwe Testament, in verband met de verwerping van de messias door het uitverkoren volk. Zie A.A. van Ruler, *De christelijke kerk en het Oude Testament*, in: D. van Keulen (red.), *Dr. A.A. van Ruler. Verzameld Werk Deel 2: Openbaring en Heilige Schrift*, Zoetermeer 2008, 445-450.

45 Inmiddels verscheen een bewerking van dit boek in Engelse vertaling: *We Have Heard That God Is With You. Preaching the Old Testament*, Grand Rapids 2008. Cf. ook R. Bos, ‘Van wie zegt de profeet dit? Een een-voudige vraag en een meervoudig antwoord’, *Hervormde Theologische Studies* 61 (2005), 1049-1069.

de notie van de heilsgeschiedenis een rol, hoewel mijns inziens de betekenis daarvan voor de uitleg van het Oude Testament niet echt goed uit de verf komt.

Bij de profielschets die Houtman geeft van de christelijke exegeet van het Oude Testament noemt hij expliciet de keuze voor de heilshistorie als het concept waarbij de tweevoudigheid van de Schrift, het OT naast het NT, het best tot haar recht komt.<sup>46</sup> Hij acht dit model aantrekkelijk ‘omdat het ruimte biedt voor dynamiek, voortgang, gerichtheid op de toekomst van de mens en de wereld in hun verhouding tot God en het de mogelijkheid biedt OT en NT te brengen onder de noemer van “De komst van het koninkrijk”’.<sup>47</sup> Toch kan de vraag gesteld worden of Houtman ten aanzien van de waardering van het Oude Testament, zowel op het terrein van de ethiek als dat van de theologie in engere zin (het beeld van God) die notie van de heilsgeschiedenis wel voldoende verdisconteert. Op allerlei momenten in zijn boek blijkt namelijk dat hij in plaats van te denken in termen van heilshistorische voortgang en verandering, kiest voor het hermeneutisch model van stem-en-tegenstem. Hij legt sterk het accent op het dialogische karakter van de Schrift, een kakofonie die hoogstens redactioneel getemperd wordt.

Zo contrasteert hij bijvoorbeeld de idee van heiligheid in het boek Leviticus (priesters mogen geen lichamelijk gebrek vertonen, Lev. 21) met Jezus’ bekommernis om de gebrekige mens in het Nieuwe Testament: het een spreekt het ander tegen. Voor mijn besef worden hier echter appels met peren vergeleken. In het Oude Testament ontmoeten we immers evenzeer een God vol erbarmen over de gemarginaliseerden, de Vader van weduwen, wezen en vreemdelingen. Zou op dit punt juist het zicht op de heilsgeschiedenis niet van belang zijn? Het gebod van Leviticus 21 functioneert in de oudtestamentische context met zijn unieke concentratie van Gods heilshandelen op het volk Israël: juist in Israëls cultus mocht er geen vlek of rimpel zijn, om te doen uitkomen dat YHWH de Heilige is. In de nieuwtestamentische heilsbedeling komt dit bijzondere accent op de functie van Israëls cultus te vervallen. Hetzelfde geldt voor de vraagtekens die Houtman plaatst achter de canonieke status van het godsbeeld van het Oude Testament, omdat zijns inziens in het Nieuwe Testament God zich presenteert op geheel nieuwe wijze en gestalte.<sup>48</sup> Vanuit heils-

---

46 A.w., 192.

47 A.w., 165.

48 A.w., 553. Houtmans interesse ligt dan ook niet zozeer bij het zorgvuldig lezen van de oudtestamentische tekst in de eigen heilshistorische context van de gezaghebbende canon, maar in de constatering dat de Schrift nog steeds geschreven wordt: ‘het Nieuwere Testament’. Hiermee bedoelt hij te zeggen dat de Schrift een open einde heeft en voor ons vandaag in feite alleen in geïnterpreteerde vorm bestaat. Onze participatie in de voortgaande dynamiek van herinterpretatie kan zover gaan, dat wij als erfgenamen van Jezus en de apostelen gerechtigd zijn het ‘maar ik zeg u’ in de mond te nemen tegenover het ‘tot de ouden’ - gezegde, zoals bijv. plaatsvindt in de acceptatie van de homosexualiteit, ofschoon deze in de Bijbel veroordeeld wordt (a.w., 506).

historisch perspectief zou gezegd kunnen worden dat niet zozeer het *beeld* van God in het Nieuwe Testament veranderd is en contrasteert met het beeld van God in het Oude Testament, als wel dat de *weg* die God met zijn volk en deze wereld gaat, in het Nieuwe Testament een koerswijziging heeft ondergaan.

Zoals de titel van het boek van Bos al aangeeft, ligt de focus van zijn studie bij de homiletiek. Hieraan ligt een gedegen hermeneutische bezinning ten grondslag. In dat kader spreekt Bos in positief waarderende zin over de theologische betekenis van de heilshistorie.<sup>49</sup> Dit ligt echter geheel anders bij de homiletische analyse van heilshistorische preken. Eerst stelt hij via de weergave van een preek van K. Schilder als specifiek kenmerk van een heilshistorische preek vast, dat deze dient aan te geven ‘welke minuut of seconde het is op de klok van Gods heilsgeschiedenis’, om dan aan de gemeente te verkondigen wat precies de betekenis van deze minuut of seconde is in het kader van de hele heilsgeschiedenis.<sup>50</sup> In deze benadering wordt zijns inziens het Oude Testament theologisch gezien een gepasseerd station, omdat het eigenlijke heil uit het Nieuwe Testament komt. Voor de bijzondere plaats van Israël is dan geen oog meer.<sup>51</sup> Het virus van Marcion zou zich genesteld hebben op de harde schijf van het heilshistorische model. ‘Dergelijke prediking loopt het risico museumbezoek te worden’.<sup>52</sup> De tekst verdwijnt achter het schema van de heilshistorie, terwijl de prediking voorspelbaar en afstandelijk wordt. De notie van de heilsgeschiedenis is functioneel voor de *explicatio* maar niet voor de *applicatio*, aldus Bos.

Bos’ waarschuwing tegen een steriele en weinig existentiële prediking die tot een ‘so what’-reactie kan leiden, val ik van harte bij. Zijn kritiek op de oudere heilshistorische prediking is terecht. De notie van de heilshistorie mag in de homiletiek dan ook nooit als een keurslijf fungeren, maar dient als een richtsnoer dat ruimte laat voor de toepassing van diverse vormen van christelijke uitleg (zie onder). Wel vraag ik me af, of Bos’ verwijt van een eenrichtingsverkeer dat het Oude Testament obsoleet maakt en waardoor Israël door de kerk geabsorbeerd wordt, recht doet aan de intenties van een heilshistorische hermeneutiek, zoals ik die hierboven aangaf.

In de hermeneutische sleutelbos die Bos tenslotte aanreikt om de oudtestamentische tekst te kunnen recontextualiseren, speelt de heilshistorie geen uitgesproken rol. Het lijkt erop dat Bos het Oude Testament en het Nieuwe Testament tezeer op één lijn stelt en de discontinuïteit onvoldoende heeft verwerkt. Dat komt mijn inziens op twee punten uit. Ten eerste op het wel érg grote accent op de plaats van Israël in Bos’ hermeneutiek.

---

49 A.w., 83.

50 A.w., 78.

51 A.w., 118.

52 A.w., 85; cf. J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation. Updated Version*, Leicester 1990, 91vv.



Voortdurend wordt de *sensus israeliticus* beklemtoond,<sup>53</sup> terwijl ontkend wordt dat het Oude Testament toch ook een geschiedenis schetst van Israëls falen<sup>54</sup> (met een term van R. Bultmann: ‘Geschichte des Scheiterns’), waardoor Gods weg met Israël vanwege menselijke ontrouw gedurig dreigt vast te lopen. Ten tweede komt het uit in Bos’ verzet tegen de ‘comparatief’. Jezus brengt geen plus bovenop de openbaring van het Oude Testament, en omgekeerd ontmoeten we in het Oude Testament geen boodschap die we in het Nieuwe Testament al beter en dieper hebben vernomen, aldus Bos.<sup>55</sup> ‘Comparatieve verbindingen impliceren dat het Nieuwe Testament meer te bieden heeft dan het Oude Testament’, en dat is volgens Bos niet het geval.<sup>56</sup> Naar mijn mening komt dit echter neer op een gelijkstelling van de twee Testamenten, die zowel aan de toenemende verwachting van een nieuw verbond in het Oude Testament als aan de onmiskenbare comparatief in het Nieuwe Testament (te denken is bijvoorbeeld aan het *μαλλον* van 2 Kor. 3, het *κρειττων* van Hebr. 12 of de tegenstelling *σικια* - *σωμα* in Kol. 2:17) onvoldoende recht doet.

De operationalisering van de notie van de heilsgeschiedenis in de homiletiek is een probleem dat een aparte behandeling vraagt. Ook Bos is zich dit bewust. Het lijkt geen twijfel dat een christelijke prediking van het Oude Testament erg kwetsbaar wordt als de voortgang in de heilshistorie niet of onvoldoende verdisconteerd wordt. Neem als voorbeeld een preek over een vloekbede uit het Psalter, of over de sabbatsbepalingen in de Torah, of over Ezechiëls profetie betreffende het herstel van de tempel van Jeruzalem. Het (heils)historische reliëf is mede bepalend voor de visie op en waardering van allerlei ethische en religieuze voorstellingen uit het Oude Testament.

## 7. Hermeneutische routes

Vanuit de basale overtuiging dat de Schriften van het Oude en het Nieuwe Testament in één heilshistorisch zinsverband staan, kan de *lectio christiana* nader gestalte krijgen. Twee zaken mogen ons daarbij steeds voor ogen staan. Ten eerste dat deze *lectio* het historische reliëf en de veelvormigheid van de Bijbel niet door uniformering en harmonisering laat verdwijnen, maar met zowel de continuïteit als de discontinuïteit tussen de

---

53 Bos stelt zelfs dat de Schrift *en de joodse traditie samen* ‘de vette wortel van de olijf’ vormen waarop de heidenen geënt zijn (a.w., 211v.). Kan werkelijk gezegd worden dat ‘de jood Jona’ Ninevé op het laatste moment gered heeft (a.w., 212)? Steeds spreekt Bos in zijn weergave van de nieuwtestamentische boodschap over ‘de God van Israël’, terwijl het Nieuwe Testament zelf dit slechts op twee plaatsen doet (Matth. 15:31; Luc. 1:16), cf. a.w., 242: ‘In Jezus zien de volkeren de *icoon* van de onzichtbare God van Israël’. Terecht worden op dit punt ook kritische vragen gesteld door A. Baars, ‘Christusprediking vanuit het Oude Testament’, *Theologia Reformata* 50 (2007), 253v.

54 A.w., 222v., 257.

55 A.w., 243.

56 A.w., 256v.

Testamenten rekening houdt. Ten tweede dat we bij deze *lectio* ons steeds bewust zijn van het feit dat wij, christenen uit de heidenvolkeren, als het ware de ‘tweede lezer’ van het Oude Testament zijn, wij mogen meelesen met de Joden uit wie het heil is (Joh. 4:22). Een exegese waarbij Israël achter de horizon verdwijnt is zonder meer af te wijzen. Het gaat ons om een interpretatie waarbij recht wordt gedaan aan Israël als het eerste adressaat van het Oude Testament én aan het evangelie dat Gods heilsweg en beloften, zoals het Oude Testament daarvan getuigt, in Christus hun vervulling krijgen en in een stroomversnelling (Pinksteren!) raken.

Hermeneutisch gesproken brengt dit mij bij een tekstlezing die drievoudig contextueel dient te zijn: ten eerste de lezing van de tekst in zijn eigen literaire en historische verband, ten tweede de lezing van de tekst in het bredere verband van het Oude Testament, en ten derde de lezing van de tekst in zijn breedst mogelijke verband, dat van de canon van het Oude en Nieuwe Testament. Het schriftwoord is dus respectievelijk: tekst, oudtestamentische tekst en bijbeltekst. Deze *lectio christiana* heeft globaal gesproken een dubbele richting, van oud naar nieuw en vervolgens van nieuw naar oud - in deze volgorde, niet als twee separate bewegingen maar min of meer als schering en inslag. Naar een oud woord: Christus is zowel ‘Lesevrucht’ als ‘Leseprinzip’ van het Oude Testament. We lezen het Oude Testament als het getuigenis van Gods weg die Hij met deze wereld en met Israël in het bijzonder ging, waarbij de verschijning van Christus Gods volgende en beslissende stap was. Vervolgens vanuit het Nieuwe Testament teruglezend, gaan we de zin en het doel van het Oude Testament des te beter verstaan.<sup>57</sup>

Een *lectio christiana* begint bij de *sensus literalis et historicus*, in de ontvouwing van de betekenis en zeggingskracht van de tekst in zijn eigen directe context. En deze *sensus literalis* is theologisch geladen. De oudtestamentische letter en geschiedenis zijn nooit passé in de zin van achterhaald, verouderd. In het Oude Testament leren wij God kennen en onszelf kennen, leren wij de wereld kennen en de waarheid. Het Oude Testament toont ons de *vestigia Dei*, en verkondigt ons de *magnalia Dei* in de breedte van zijn scheppings- en verlossingswerken. Het volle spectrum van de werkelijkheid komt hier aan bod - breder nog dan in het Nieuwe Testament (zo terecht K.H. Miskotte en A.A. van Ruler). Wat het Oude Testament betuigt over de vreugde van de schepping, de diepgang van de wijsheid, de omgang met God in gebed en klacht, en de weg die Hij met ons mensen gaat, ja elk van God ingegeven schriftwoord, is ‘nuttig om te onderrichten, te weerleggen, te verbeteren en op te voeden in de gerechtigheid, opdat de mens Gods volkomen zij, tot alle goed werk volkomen toegerust’.<sup>58</sup> Het Oude Testament krijgt niet pas beteke-

57 Zie H. Berkhof, a.w., 238v. en S. Greidanus, 227-234; cf. ook B. Janowski, “‘Verstehst du auch, was du liest?’ Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel”, in: id., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 351-383.

58 2 Tim. 3:16v., cf. Rom. 15:4: ‘Al wat namelijk tevoren geschreven is, werd tot ons onderricht geschreven, opdat wij in de weg der volharding en van de vertroosting der Schriften de hoop zouden vasthouden’.

nis als voorbereiding van Christus, maar heeft een eigen waarde en gelding als het getuigenis van Gods weg en werk.<sup>59</sup>

Een *lectio christiana* zal vervolgens de tekst in die bredere context lezen, die door het geheel van het Oude Testament wordt geboden. De literair-historische uitleg resulteert niet in een fossilisering van de tekst, juist omdat deze is opgenomen in een groter canonic verband dat functioneert als 'ein kohärentes Sinngefüge', een geïntendeerde synthese met normatieve aanspraken.<sup>60</sup> Omdat het Oude Testament van concreet heil en van een concrete heilsgeschiedenis verhaalt, van een God die reële omgang met mensen heeft en zij met Hem, heeft het blijvende waarde voor de christelijke kerk. Door het universele van het Nieuwe Testament wordt het particuliere van het Oude Testament niet verslonden. Hier leren wij God kennen, in een eeuwenoude geschiedenis van liefde en trouw, toorn en erbarmen. Hier leren wij onszelf kennen als voorwerp van Gods liefde, maar ook als mensen met een hardnekkige potentie tot vijandschap tegen God en elkaar. Enerzijds reikt het bredere tekstverband van het Oude Testament ons het zicht op en de verwachting van Gods genade en reddende gerechtigheid aan, anderzijds wordt hier door het echeq van het menselijk falen de noodzaak gedemonstreerd van een beter verbond, een nieuwe David, en de komst van Gods Rijk in heerlijkheid.

Een *lectio christiana* houdt geen halt bij de grenzen van de oudtestamentische canon, maar beluistert de tekst daarna in zijn breedst mogelijke context, die van de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament.<sup>61</sup> Het totaal van deze Schriften vormt het grote zinsverband en interpretatiekader van de oudtestamentische tekst. Dit is een keuze die gemotiveerd wordt vanuit een christelijke optiek, maar die naar mijn overtuiging spoort met de grondstructuur van de Bijbel zelf. Een christelijke exegeet kan de oudtestamentische tekst, waar die onderdeel is van een canon die gekenmerkt wordt door een voorwaartste beweging richting de komst van Gods Rijk, niet uitleggen *etsi Novum Testamentum non daretur*. Integendeel, juist vanuit het Nieuwe Testament teruglezend, lichten voor ons de samenhang en de diepste zin van het Oude Testament op. Vanuit het einde (*telos*) van de weg die het Oude Testament predikt, een einde dat zelf weer een nieuw begin is, gaan we Gods heilsweg in het Oude Testament beter verstaan, als de wor-

---

59 Cf. E. Zenger, a.art., 148.

60 B. Janowski, 'Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive', *Supplements to Vetus Testamentum* 92 (2002), 270.

61 In recente tijd krijgt de christelijke hermeneutiek op dit punt van drieërlei zijde stimulansen: de 'canonical criticism', de bijbelse theologie en het recente onderzoek naar de intertekstualiteit. Volgens A. Baars, a.art., 266, is het zoeken van de christologische toespitsing 'doorgaans niet direct' onderdeel van het exegetische handwerk, maar veeleer van nadere theologisch-applicatieve reflectie als de betekenis van de tekst duidelijk is geworden (zo ook D.L. Baker, a.w., 269). Zijn bedoeling is te honoreren dat de christologische uitleg de literair-historische exegese niet moet overwoekeren, laat staan vervangen. Ondertussen hangt veel af van de definitie van 'exegese'. Als men hieronder de uitleg van een tekst in zijn nabije en bredere context verstaat, vervaagt het onderscheid tussen exegese en 'reflectie'.

steling om de komst van zijn heerschappij, de bevrijding van het kwaad en het herstel van zijn goede schepping.

## 8. Drie voorbeelden

Met drie voorbeelden wil ik de door mij beoogde *lectio christiana* adstrueren: de lezing van Psalm 16:9-11, van Psalm 139:21v. en van Jesaja 2:1-5. Ik volsta met het aanduiden van enkele mogelijke lijnen van uitleg.

Bij de lezing van Psalm 16:9-11 zal de exegeet eerst aandacht geven aan de strekking van de tekst in de eigen literair-historische context. Hij concludeert dan dat de dichter een rechtvaardige (eventueel de persoon van David, of een leviet) is die zich verheugt over Gods nabijheid. Deze rechtvaardige belijdt dat hij bij God volstrekt veilig is, niets gaat uit boven het goede dat hij in deze God zelf ontvangen heeft. YHWH behoedt hem voor de dood en behoudt zijn gunstgenoot in het leven, met alle overvloed van vreugde. Vol vertrouwen mag hij, de huidige dreiging van het graf ten spijt, goedsmoeds het levenspad vervolgen.

Vervolgens geeft de exegeet aandacht aan het feit dat deze tekst in het Psalter staat, dat in zijn canonieke structuur gelezen wil worden met het oog op het leven uit de Torah en op de verwachting van Gods toekomst (zie de positie van Psalm 1 en Psalm 2, wet en profeten, in samenhang met het groot Hallel van Psalm 146-150).<sup>62</sup> Ook Psalm 16 maakt dus deel uit van de messiaanse hoop die zich uitstrekt naar de komst van Gods Rijk. Bovendien merkt de exegeet bij het lezen van Psalm 16 in zijn oudtestamentische context op, dat dit lied een machtig getuigenis biedt van totaal vertrouwen op God, in een gedachtewereld die van een leven na de dood nog niet of nauwelijks wist, maar waarin wel beleden werd dat Gods macht voor de grenzen van de dood geen halt houdt. De dichter van Psalm 16 gaat met zijn belijden als het ware tot de grens van wat in de oudtestamentische heilperiode ‘haalbaar’ was. Temeer daar deze dichter in canoniek perspectief *David* is, die David die Gods belofte voor de toekomst ontvangen heeft (cf. 2 Sam. 23:1-5). Zo vormt de psalmtekst als het ware een bloem in de knop, die op ontvouwing wacht.

Nog breder worden de perspectieven als de exegeet vanuit het Nieuwe Testament naar deze psalmtekst kijkt. In het boek *Handelingen* wordt de tekst, gekoppeld aan de inhoud van 2 Samuël 7:13 en Psalm 132:11, betrokken op Christus’ opstanding (2:25-32, 13:35-37). Dit betekent een belichting van de tekst over de grens van de oudtestamentische beperktheid heen. Het punt van continuïteit is de belijdenis dat Gods macht over de grens van de dood heenreikt. Het oude woord van Psalm 16:9-11, in de oudtesta-

---

62 Cf. N. Schuman, *Drama van crisis en hoop. De psalmen: gedicht, gebundeld en gebeden*, Zoetermeer 2008, 165vv.

mentische kontekst reeds een belijdenis met een groot potentiëel aan verwachting, krijgt zijn volheid en vervulling in wat Christus deed. Dit wordt door de apostel Petrus, passend binnen het schriftgebruik in zijn dagen, aangeduid als de rechtstreekse vervulling van een toekomstprofetie van David (Hand. 2:30v.).

De vloekbede van Psalm 139:21v. vormt voor moderne Bijbellezers een probleem.<sup>63</sup> Bij nader toezien zal een exegeet in zijn literaire analyse vaststellen, dat ondanks de schijn van het tegendeel deze tekstpassage niet een uitbarsting van persoonlijke wraak- en haatgevoelens van een rancuneus mens bevat. Het ‘haten’ van de vijand waarvan in deze tekst sprake is, is primair keerzijde van zijn toewending naar en toewijding aan YHWH. Met deze woorden belijdt hij dat hij de wereld van het geweld (‘mannen des bloeds’, vs 19) en de goddeloosheid (opstand tegen God, vs 21) radicaal de rug toekeert. Veel meer dan op de emotie van de dichter, ligt het accent op zijn positiekeuze en attitude. Dit gebed is als het ware een belijdenis in de negatieve modus, zoals we die ook in andere psalmen aantreffen (bijvoorbeeld in Psalm 26). Daarbij mondt dit gebed niet uit in tussenmenselijk geweld, maar legt de dichter met een vloekbede de zaak in Gods handen: het zijn zijn vijanden.

Vervolgens zal de exegeet een dergelijke bede plaatsen tegen de achtergrond van het hele Oude Testament, en de oudtestamentische heilsbedeling. De dichter was een Israëliet, die deel uitmaakte van het unieke verbond dat YHWH met zijn volk had gesloten. Zijn gebed resoneert in het brede spanningsveld van tweërlei levensoriëntatie (zegen en vloek, rein en onrein, rechtvaardig en goddeloos, wijs en dwaas, liefde en haat). God zelf haat alle bedrivers van ongerechtigheid en verafschuwt de man van bloed en bedrog (Ps. 5:6). Liefde tot en ontzag voor YHWH betekent het kwade te haten (Ps. 97:10; Spr. 8:13; Amos 5:15). Met zijn haat tegen Gods vijanden haakt de dichter aan bij Gods eigen haat en vloek tegen de goddelozen. Door volledig aan Gods zijde te gaan staan, kiest hij voor de wereld van zegen en goedheid, waarheid en recht. Daarbij was voor de oudtestamentische vrome het gevaar van de macht en de overwinning van het kwaad zeer reëel, omdat hij niet zoals wij nu, zicht had op een leven na dit leven en de mogelijkheid van een rechtvaardig oordeel na de dood. De angstige vraag of de goddelozen voorgoed zouden overwinnen, was in de oudtestamentische situatie maar al te reëel. Gods majesteit, eer en waarheid waren rechtstreeks in het geding.

De vloekbede van Psalm 139 dient tenslotte als bijbeltekst gelezen te worden in bijbels-theologisch perspectief. Het Nieuwe Testament verkondigt dat Jezus Christus in Gods gericht over alle kwaad en vijandschap ten onder gaat, en spreekt van het eindoordeel op de jongste dag. De tussentijd is de tijd van de liefde, de tijd van Gods goedertierenheid,<sup>64</sup> waarin zij die eens Gods vijanden waren<sup>65</sup> het evangelie verspreiden. Het is de

63 Deze passage is gedeeltelijk ontleend aan mijn artikel “‘I hate them with perfect hatred’ (Psalm 139:21-22)”, *Tyndale Bulletin* 59/1 (2008), 35-51.

64 Rom. 13:8-14; 1 Joh. 2:10; Rom. 2:4; 2 Petr. 2:9, 3:9, cf. Openb. 6:11 na 6:10.

65 Rom. 5:10; Tit. 3:3.

tijd, waarin het evangelie van Christus wereldwijd uitgaat om te behouden.<sup>66</sup> Ondertussen groeien onkruid en tarwe samen op (Matth. 13); de Zaaier zal pas in de oogsttijd de Maaier zijn. In deze tussentijd wordt de houding van de gelovige bepaald door de woorden: ‘Zegent wie u vervolgen, zegent en vervloekt niet’, en is zijn gebed ten opzichte van de vijand enerzijds een overgave aan Hem die rechtvaardig oordeelt<sup>67</sup> en anderzijds een gebed om vergeving en bekering.<sup>68</sup> Dit laat onverlet dat ook in het Nieuwe Testament de ijver voor de eer en het recht van God, en het verlangen naar de ondergang van alle kwaad en vijandschap tegen God een duidelijke plaats hebben.<sup>69</sup> Dit betekent dat in de *lectio christiana* van Psalm 139 de ‘Textgehalt’ (de radicale keuze voor God en de afwijzing van alle kwaad) van blijvend belang is, terwijl de ‘Textgestalt’ (de haat tegen hen die zich als Gods vijand gedragen) als tijdgebonden wordt gezien.

Het visioen van het komende vreedrijk in Jesaja 2:1-5 weerspiegelt de Sionstheologie, die zowel in het Psalter als in het boek Jesaja prominent aanwezig is. Onder alle voorstellingen die hiermee verbonden zijn, is ook die van de ‘Völkersturm’: chaotische, vernietigende machten trekken tegen Jeruzalem op, de volken verheffen zich alom tegen Sion.<sup>70</sup> Voor de eerste hoorders/lezers van Jesaja 2:1-5 moet daarom deze profetie overrompelend zijn geweest, met een machtige boodschap: de volken en natiën zullen naar Sion komen, echter niet om de berg van het huis van YHWH te bedreigen met oorlogsgeweld, maar om daar het oorlogsgeweld af te leren. Sion wordt het mondiale centrum van recht en gerechtigheid: hier zoeken de volken het heil en leren zij Gods wegen te bewandelen. Van hieruit gaat de Torah de wereld in.

Na de literair-historische lezing zal de exegeet deze tekst in breder verband lezen, als onderdeel van de eerste sectie in het boek Jesaja, hoofdstuk 2-12. De correspondentie tussen het begin en het slot van deze sectie, tussen Jesaja 2 en Jesaja 11, springt in het oog.<sup>71</sup> De thematiek van het vreedrijk keert in Jesaja 11 weer, en wel breed uitgewerkt. Diverse motieven van Jesaja 2 worden hier opgenomen: de berg van YHWH, het richten der volken, de kennis van YHWH en zijn wet, de afwezigheid van kwaad en verderf, het komen der volken. Zoals in Jesaja 2 de volken komen naar Sion, de berg van YHWH, om daar het recht van God te leren, zo komen de volken in Jesaja 11 naar de heilige berg van YHWH, naar ‘de wortel Isai’ die als ‘banier der natiën’ zal staan (vs 10). Hoe zal de Torah uit Sion de wereld ingaan (de profetie van Jesaja 2)? Blijkbaar is dit nauw verbonden aan de functie van de verwachte Davidide, de messiaanse vorst (de profetie van Jesaja 11).

66 Joh. 3:17, 12:47.

67 1 Petr. 2:23; Rom. 12:19.

68 Hand. 7:60, cf. 8:22.

69 Jak. 4:4; 1 Petr. 3:10-12; Openb. 2:6.

70 Cf. H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (BKAT XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979, 99v.

71 Jes. 12 is een afsluitend danklied.

In een *lectio christiana* krijgt de profetie van Jesaja 2:1-5 een geweldige diepgang. Dat de Torah vanuit Sion de wereld ingaat, en dat dit gerealiseerd is door de grote Davidide, is de kernboodschap van het Nieuwe Testament. Hier bloeit de oude profetie ten volle open. Deze lezing betekent niet een illegitieme christologische annexatie van een oudtestamentische tekst, maar ligt in het verlengde van de gespannen verwachting van Jesaja's woord, waarin Sion, Torah en Davidide samengaan. Het beloftewoord van Jesaja 2:1-5 blijkt in Christus 'ja en amen' te zijn geworden.

## 9. Tot besluit

De christelijke hermeneut zal zich verre houden van een eenzijdig 'Christusmonisme'. Het gaat om het lezen van de Schriften met het oog op Gods Koninkrijk: Christus' persoon, werk en leer, de kerk als het lichaam van Christus. De vraag hoe wij de lijnen tussen Oud en Nieuw, en *vice versa*, bij allerlei tekstgedeelten concreet hebben te trekken, is niet eenvormig en eenduidig te beantwoorden. Terecht stelt S. Greidanus dat er vele wegen van het Oude Testament naar Christus leiden<sup>72</sup>, en reikt R. Bos een hermeneutische *sleutelbos* aan.<sup>73</sup> In de ruimte van de voortgaande heilsgeschiedenis krijgen teksten kleur en klank door het schema van belofte-en-ervulling, de dialectiek van wet-en-evangelie, typologische herhaling, contrast en analogie. Daarbij is het van belang steeds te bedenken dat niet enkele teksten of profetieën de verbinding tussen Oude en Nieuwe Testament uitmaken, maar de geschiedenis van Gods beloftewoord en de totaalprediking van het Oude (en Nieuwe) Testament.<sup>74</sup> De som is meer dan de delen, en daarom zal een *lectio christiana* in de oudtestamentische teksten soms perspectieven ontwaren die de oorspronkelijke schrijvers en eerste ontvangers onbekend waren,<sup>75</sup> of waarvan zij in de verte alleen maar konden dromen (Matth. 13:17; Luc. 10:24; 1 Kor. 2:9; 1 Petr. 1:10v.).

72 S. Greidanus, a.w., 203-226.

73 R. Bos, a.w., 125-190. Cf. A. Baars, a.art., 255-266.

74 C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, 198: 'Der Schwerpunkt der Beziehung der Heilsprophetie zu Christus liegt in der Geschichte der Verheissungen als ganzer, nicht in einzelner Worten, die auf Christus weisen können oder nicht'. Cf. H. Gese, 'Über die biblische Einheit', in: Chr. Dohmen / Th. Söding, a.w., 43: 'Nicht einzelne sog. messianische Weissagungen verbinden Altes und Neues Testament, sondern die Einheit des entfalteten Offenbarungsinhalts selbst'. Zie verder M. Oeming, 'Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons', in: Chr. Dohmen / Th. Söding, a.w., 92-95.

75 Men kan twisten over de vraag of het hier gaat om een diepere betekenislaag in de tekst zelf of om een herinterpretatie in een nieuwe context (cf. het 'sensus plenior'-debat), zie S. Greidanus, a.w., 233 en D.F. Feinberg, 'Hermeneutics of discontinuity', in: J.S. Feinberg (ed.), *Continuity and Discontinuity. Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments* (Fs. S.L. Johnson), Westchester 1988, 122-124.

De *lectio christiana* met haar dubbele leesbeweging vormt geen sluitend systeem met strakke regels. Wij mogen op ontspannen wijze naar de teksten luisteren, in steeds bredere verbanden. Wij behoeven de uitleg niet te forceren omdat wij zo nodig overal Christus in moeten lezen, of te kortwieken omdat wij vanuit een benauwd exegetisch geweten amper een lijn naar het Nieuwe Testament durven te trekken. Wel realiseren wij ons dat deze *lectio christiana* niet een vanzelfsprekendheid is, alsof de lezing van het Oude Testament logischerwijs wel móet uitmonden bij Christus.<sup>76</sup> Het Nieuwe Testament zelf getuigt van het algemene onbegrip en onvermogen om de profetische geschriften tot op Christus te verstaan (Luc. 18:34), zelfs nog na Christus' opstanding (Joh. 20:9). Daarom moeten de ogen daar apart voor geopend worden (Luc. 24:31, cf. Ps. 119:18). Pas door de ontmoeting met de Levende en zijn onderricht wordt het helder. Eerst Hij, dan het Oude Testament, en dan gaan de harten branden. Dat maakt ons afhankelijk van het onderwijs van de Heilige Geest, de Geest der waarheid (Joh. 16:13). Gebed en studie gaan hier hand in hand. Zo is een *lectio christiana* niet een kwestie van techniek, maar blijft zij iets houden van de verwondering en het geheimenis.

---

76 Terecht merkt W. Zimmerli, a.art., 100 noot 98, op: 'Gerade wenn die souveräne Freiheit der göttlichen Erfüllung, von der schon die Propheten wussten, im Christusgeschehnis erkannt ist, wird deutlich sein, dass sich Christus nie aus dem seinem Wortlaut nach vieldeutigen Verheissungsgehalt des Alten Testamentes 'errechnen' lassen wird.'