

Gerrit van Ek

Taal en theologie

Bijbelse theologie als dialogische discipline

Het is bij uitstek de taak van de Bijbelse theologie om recht te doen aan zowel de theologische eenheid van de Schrift alsook aan het onmiskenbare gegeven van de grote verscheidenheid van stemmen daarbinnen.¹ Bijbelse theologie als theologische discipline heeft principieel met beide noties te maken. Die opgave van het omvatten van eenheid en verscheidenheid maakt dat Bijbelse theologie naar mijn idee de gestalte zou moeten krijgen van een dialogische discipline. In dit artikel wil ik de contouren van zo'n Bijbelse theologie aan de lezer presenteren, ten eerste door deze te relateren aan enkele recente ontwikkelingen binnen de Bijbelse theologie en ten tweede door de contouren in te vullen met de dialogische filosofie van Rosenstock-Huessy.

Bijbelse theologie en de wending naar de taal

Met name de laatste decennia hebben een aantal nieuwe Bijbels-theologische ontwerpen opgeleverd, waarin verschillende invalshoeken worden beproefd om aan de spanning tussen eenheid en verscheidenheid recht te doen. We denken dan bijvoorbeeld aan de canonieke benadering van B.S. Childs.² Op het gebied van het Oude Testament moet zeker ook de naam van Rainer Albertz genoemd worden, die zonder meer een indrukwekkende poging heeft ondernomen om de geschiedenis theologisch te verstaan.³ Voor het Nieuwe Testament kunnen we denken aan Ferdinand Hahn.⁴ Uitgaande van het openbaringshandelen van God, komt hij in het tweede deel van zijn *Theologie des Neuen Testaments* tot een systematische uiteenzetting waarbij vijf verschillende theologische invalshoeken bepalend zijn (het Oude Testament, Gods openbaringshandelen in Jezus Christus, de soteriologische, de ecclesiologische en de eschatologische dimensie van Gods openbaringshandelen). Genoemde ontwerpen gaan uit van Bijbelse theologie als een historische discipline (Albertz) of tenderen in de richting van een confessioneel-canonieke benadering (Childs) of zoeken naar een zo evenwichtig mogelijke tussenpositie waarbij uiteindelijk een zekere systematiek niet ontbreekt (Hahn).

Uiterst kritisch tegenover de wegen die hier bewandeld worden, staat de

benadering van Walter Brueggemann.⁵ Gezien zijn kritische inzet en de enorme impact die zijn theologie van het Oude Testament heeft gehad, ligt het dan ook voor de hand dat wij voor de cruciale vraag naar de spanningsvolle verhouding tussen eenheid en verscheidenheid bij hem inzetten in de hoop dat er een richtinggevend antwoord gevonden kan worden.

spanning tussen
eenheid en
verscheidenheid
in de Schrift

Brueggemann voert met name een strijd tegen de moderne Bijbels-theologische ontwerpen die in de lijn van de Verlichting of als kerkelijke reactie daarop volgens hem uiteindelijk geen recht doen aan het dialogisch karakter van de taal van het Oude Testament. Dat Brueggemann hier terecht wijst op een methodisch tekort, laat zich illustreren aan de hand van Sundermeiers kritische vragen aan Albertz. Zo legt Sundermeier de vinger bij Albertz behandeling van de profeten: 'Te veel belangrijke details van de godsdienstgeschiedenis verdwijnen [op deze wijze]. Wanneer Albertz, om een voorbeeld te noemen, de theologieën van Oude Testament nivellering van de verschillen verwijt, dan is die kritiek evenzeer op hem van toepassing.'⁶

Uitdagend stelt Brueggemann dan ook dat het gesprek moet plaatsvinden *in the midst of pluralism*, 'te midden van het pluralisme'. Daarmee komt de levende dialogische taal van de Bijbel in het centrum van de Bijbelse theologie te staan. 'We worden teruggedrongen naar de kracht van de taal zelf.'⁷ Op deze wijze is Bijbelse theologie als *dialogische* discipline voluit op de kaart gezet. Tegelijk gaat het voor Brueggemann om Bijbelse *theologie* te midden van de veelheid van stemmen. In de veelheid van stemmen gaat het altijd weer om een zoeken naar waarheid.

In het licht van de enorme impact die Brueggemanns Bijbelse theologie heeft gehad en nog steeds heeft, zouden we welhaast vergeten dat hij zeker niet de eerste is die voor de Bijbelse theologie deze weg heeft gewezen. Ook de fijnzinnige nieuwtestamenticus G.B. Caird, overleden in 1984, wiens Bijbelse theologie postuum is verschenen in 1994 onder redactie van L.D. Hurst, heeft zijn nieuwtestamentische theologie een voluit dialogisch karakter willen geven. Het werk is opgezet als een rondetafelconferentie (een 'apostolic conference'), waarbij de auteur als voorzitter optreedt. Alle verschillende stemmen worden gehoord en na afloop komt Jezus zelf aan het woord.⁸ Brueggemann en Caird wijzen de Bijbelse theologie daarmee een andere weg dan enerzijds de meer historische en anderzijds de meer confessioneel-canonieke benaderingen in het verleden zijn gegaan.

Toch blijven er ook hier nog genoeg vragen over. Zo is bij Brueggemann de vraag te stellen wat de wending naar de taal nu eigenlijk inhoudt. Hoe verhouden zich daarbij taal en werkelijkheid? Wanneer Brueggemann zegt: 'Taal constitueert de werkelijkheid',⁹ wat bedoelt hij dan precies? Brueggemann lijkt hier de indruk te wekken dat theologische taal het resultaat is van eigen verbeeldingskracht, waarbij God helemaal lijkt op te gaan in de taal en alleen nog bestaat bij de gratie van diezelfde taal. Hij geeft zeker aanleiding tot een dergelijke conclusie gezien de anti-metafysische strekking van zijn betoog. Toch doen we Brueggemann hier waarschijnlijk geen recht. Metafysica mag dan een 'nevenproduct van de voorlopige triomfen van de taal' zijn,¹⁰ er is bij hem blijkbaar wel ruimte voor ontologische taal. Ook de uitspraak 'Israël is betrokken bij een compacte vorm van spreken die toegang verschaft tot de densiteit van zijn God, die weigert onderhevig te zijn aan iedere vorm van volledige onderwerping',¹¹ lijkt aan te geven dat God voor Brueggemann wel degelijk bestaat als werkelijkheid buiten onze taal. Het geding lijkt bij Brueggemann uiteindelijk niet zozeer betrekking te hebben op de ontolo-

gische taal zelf, als wel op de uiteindelijke vrijheid van God, die nooit bij voorbaat te kennen is en dan ook nooit in onze begrippen gevangen kan worden. In zijn kritiek op de Verlichting komt Brueggemann echter wel in een spagaat terecht en wordt het voor hem moeilijk om nog ruimte te scheppen voor ontologische taal. Voor

Brueggemann gaat het bij stem en tegenstem er ten diepste niet alleen om dat recht gedaan wordt aan de pluraliteit van het spreken, maar is ook het gegeven van de theologische eenheid in het geding. De vraag naar de waarheid doet voluit mee. Hoe krijgt waarheid dan gestalte in een dialectisch¹² proces van stem en tegenstem? Brueggemann verduidelijkt dit aan de hand van de metafoor van een rechtszaak. Stem en tegenstem moeten gehoord worden alsof we in een rechtszaal aanwezig zijn. En zoals het een correcte rechtsgang betaamt, gaat het om eerlijke waarheidsvinding, waarbij de uitslag nooit van te voren vaststaat.¹³ De metafoor van de rechtszaal verheldert, maar roept ook weer vragen op: wie beslist uiteindelijk de dialoog en op welke gronden?

Brueggemann is zichzelf er terdege van bewust dat de weg van de Bijbelse theologie als dialogische discipline voor ons uiterst moeilijk begaanbaar is: 'Wij zijn al zo lang gevormd door de macht van taaluitingen [als correcte weergave van het zijnde], dat een dergelijke claim met betrekking tot het feit dat taal zelf de werkelijkheid constitueert, voor ons uitzonderlijk moeilijk is te verstaan.'¹⁴ De wending naar de taal is beslist niet vanzelfsprekend. En wat niet vanzelfsprekend is, zal opnieuw moeten worden geleerd. Daarbij blijft Brueggemann echter enigszins teleurstellen, want zijn theologie heeft een vrij formeel, dialectisch karakter en dat strookt niet met de intentie van het inbrengen van een theologische waarheidsvraag.

Ook bij Caird laten zich vragen stellen met betrekking tot de dialogische opzet van zijn ontwerp. Hij maakt zelf al duidelijk dat een werkelijke dialoog niet eenvoudig is: 'De enige echte bescherming tegen het overheersende subjectivisme ligt in het vrije academische debat, genadeloze zelfkritiek met betrekking tot de beoordeling van onze eigen vooronderstellingen, en niet in het minst in een hernieuwd vertrouwen in het feit dat God in staat is om over zijn eigen Woord te waken.'¹⁵ Maar ook met deze houding blijven er nog genoeg vragen over. Wat betekent het bijvoorbeeld dat 'de nieuwtestamentische openbaring tendeeert naar een uiteindelijk doel dat erom vraagt dat God in Jezus het definitieve woord heeft gesproken'?¹⁶ In welke zin is dit definitieve woord te verstaan? Hoe dialogisch is dit woord uiteindelijk nog? En belooft Caird niet meer dan hij biedt, aangezien nieuwtestamentische theologie voor Caird uiteindelijk toch een historische en descriptieve discipline blijkt te zijn?¹⁷

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de aporieën van een dialogisch gestructureerde Bijbelse theologie juist ook bij Brueggemann en Caird duidelijk zichtbaar worden. Dat deze vragen met betrekking tot het wezen en de aard van de dialogische structuur van hun Bijbelse theologie zijn te stellen, houdt overigens geen ontkenning in van hun waardevolle inzet om te komen tot Bijbelse theologie als dialogische discipline. De wending naar de taal lijkt zeker bij Brueggemann de mogelijkheid in zich te hebben om recht te doen aan de enorme verscheidenheid van stemmen in de Schrift zonder daarbij de eenheid uit het oog te verliezen. Wanneer het mogelijk zou zijn om vanuit het gegeven van de taal recht te doen aan eenheid én verscheidenheid, dan zou voor de Bijbelse theologie een dialogische benadering, die uitgaat van het grondgegeven van de taal, inderdaad te verkiezen zijn boven de

hoe krijgt waarheid
vorm in proces van
stem en tegenstem?

aporie van de
dialoog wordt
zichtbaar

benaderingen die meer historisch of meer confessioneel-canoniek zijn, aangezien het bij deze klassieke benaderingen voor de Bijbelse theologie altijd weer moeilijk is om recht te doen aan de beide polen van eenheid én verscheidenheid. Het is dan ook de moeite meer dan waard om de weg die Brueggemann met zijn wending naar de taal heeft gewezen, nader te exploreren. Daarvoor is het echter niet genoeg om de wending naar de taal te maken, maar hebben we een taaldenken nodig dat ons verder kan helpen.

Het taaldenken van Eugen Rosenstock-Huessy

Gezien het bovenstaande ligt het voor de hand om dieper door te denken op het dialogische karakter van de taal als zodanig. Iemand die daar heel zijn leven mee bezig is geweest en wel terecht de vader van het dialogische denken wordt genoemd, is Eugen Rosenstock-Huessy (1888–1973). Hoewel veel minder bekend dan Martin Buber is het deze joods-christelijke denker die rond de twee wereldoorlogen de grondslag heeft gelegd voor het dialogische denken. Het ligt dan ook voor de hand om de vraag te stellen in hoeverre hij ons misschien kan helpen om de Bijbelse theologie als dialogische discipline verder te ontwikkelen.

heraut van wereld-
wijde inter-
menselijke
dialoog

Nu rijst er uiteraard meteen een vraag. Is het denken van Rosenstock-Huessy niet bepaald door twee wereldoorlogen die al weer lang achter ons liggen? Is zijn denken daarmee niet totaal gedateerd? Die kritiek lijkt reëel, zeker in het licht van de postmoderniteit, waarmee de tijd van de Grote Verhalen definitief voorbij is. En is ook het denken van Rosenstock-Huessy niet te typeren als zo'n Groot Verhaal? Rosenstock-Huessy zelf zou gezien zijn *Dienst auf dem Planeten*¹⁸ op deze vraag ongetwijfeld geantwoord hebben dat de tijd van het Grote Verhaal niet zozeer voorbij is, als wel nog maar nauwelijks begonnen. Voor Rosenstock-Huessy staan we op de drempel van een nieuwe tijd, die gestempeld zal worden door een wereldwijde intermenselijke dialoog. In die zin liep Rosenstock-Huessy met zijn denken ver vooruit op de mondialisering. Hij is dan ook niet zozeer de vertolker van een tijd die achter ons ligt, maar eerder de heraut van een tijd die nog voor ons ligt!

Rosenstock-Huessy heeft het voordeel dat in zijn denken over taal het *Anliegen* van de moderniteit op voluit positieve wijze wordt meegenomen. Hij komt dan ook niet zoals Brueggemann in zijn kritiek op de Verlichting van meet af aan in een spagaat terecht.¹⁹

Nu is het denken van Rosenstock-Huessy niet eenvoudig beknopt weer te geven. Toch doen we hem waarschijnlijk geen onrecht wanneer we zeggen dat zijn denken zich centreert in de noties van taal en tijd.²⁰ Wat is taal eigenlijk?

taal maakt gelijk-
tijdig met verleden
en toekomst

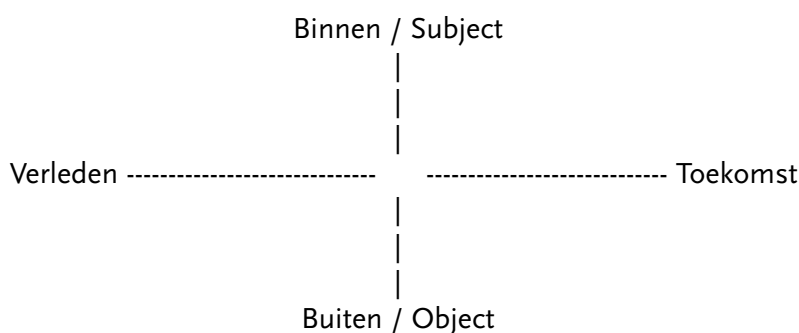
Ons moderne, functionele en instrumentele denken maakt taal tot een middel om op adequate wijze onze gedachten uit te drukken. Het dialogische proces wordt dan geschematiseerd in de drieslag: auteur – tekst – hoorder. Betekenis wordt dan achtereenvolgens gezocht *achter* de tekst bij de intentie van de auteur, *in* de tekst, die dan wordt gezien als autonome taalwerkelijkheid, of *voor* de tekst bij de in het leesproces creatief participerende lezer. Daarmee is echter wel een functioneel proces beschreven, maar het geheim van de taal nog niet verhelderd.

Wat taal werkelijk is, ervaren we bijvoorbeeld wanneer mensen elkaar groeten. In de groet wordt geen informatie uitgewisseld, maar is er wel op uiterst essentiële wijze sprake van taal. Ook kunnen we zien wat taal ten diepste inhoudt, wanneer we denken aan een slechtnieuwsgesprek dat een arts heeft te voeren met een

patiënt. Het probleem is hier niet de informatie. De arts weet heel goed wát hij moet zeggen, alleen nu is het de vraag hóe hij dit moet zeggen. Dit voorbeeld laat tevens zien dat het in de taal ten diepste niet gaat om het overbruggen van ruimte, maar van tijd. De arts en de patiënt kunnen in dezelfde ruimte fysiek elkaar dicht naderen, terwijl er toch sprake is van een enorme kloof. Het is de taak van de arts om de kloof te overbruggen. Het is daarbij de taal die het ongelijktijdige gelijktijdig maakt. Taal betekent ten diepste dat wij ons naar elkaar toewenden. Het gaat in de taal dan ook om een bovenpersoonlijk gebeuren. We treden de taal pas binnen wanneer wij de regie uit handen geven in de wetenschap dat we deelnemen aan een proces dat ons totaal overstijgt en waarin we tegelijk met huid en haar zijn opgenomen. Hier raken we dan ook aan de essentie van de dialoog. Enerzijds gaat het in de dialoog om een bovenpersoonlijk gebeuren, waarbij wij allen betrokken zijn, anderzijds gaat het in dit gebeuren er juist om dat mensen in hun eigenheid en concrete situatie zich leren toewenden naar de ander. De tijden worden naar en voor elkaar geopend en daarmee worden we gelijk-*tijd*-ig met de ander. Hier gaat de taal niet zoals bij sommige moderne denkers als de grote gelijkmaker werken, maar fungeert zij als verbindende factor en zet daarmee zelfs een proces van verzoening in gang.

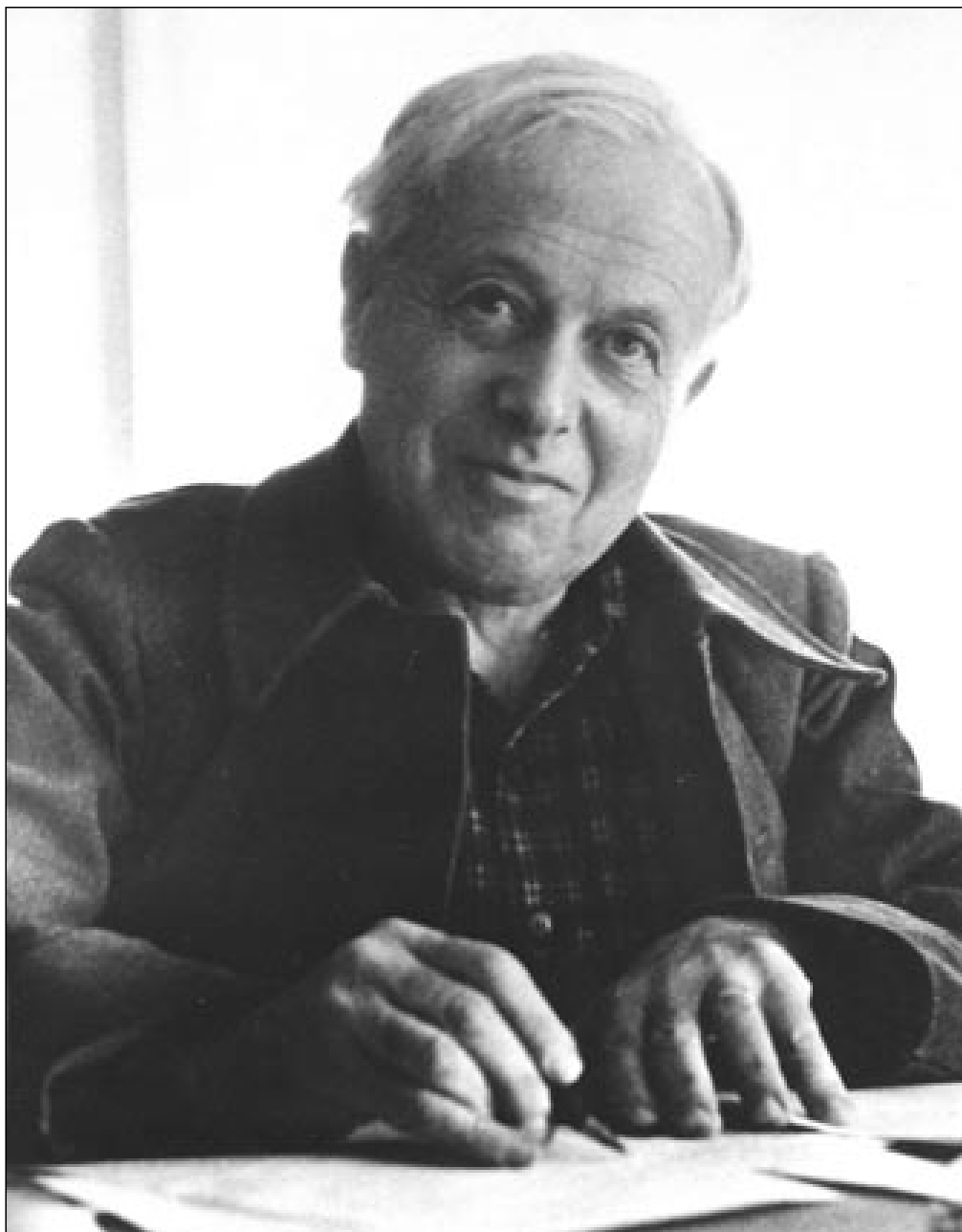
Het kruis der werkelijkheid

Rosenstock-Huessy werkt zijn taaldenken uit aan de hand van het zogenaamde kruis der werkelijkheid.²¹ In vier richtingen moet er steeds weer gesproken worden: naar achteren (het verleden), naar voren (de toekomst), naar binnen (de subjectpool) en naar buiten (de objectpool). Rosenstock-Huessy schematiseert dit als volgt:



In dit taalmodel is de notie van de toekomst cruciaal. Toekomst is iets totaal anders dan futurologie, in de zin van een denken waarbij het verleden via het heden wordt geëxtrapoleerd naar de toekomst. In het dialogische taaldenken van Rosenstock-Huessy is toekomst het nieuwe dat in onze werkelijkheid inbreekt en deze onder spanning zet. Hier is dan ook sprake van de meest delicate pool van het kruis van de werkelijkheid en dat heeft direct consequenties voor de andere polen van de werkelijkheid. Ook de overige drie polen worden ten diepste bepaald door de vraag in hoeverre zij zich afsluiten of openen voor de toekomst. Die inhoudelijke en fundamentele rol van de toekomst is uit te drukken met de theologische term eschatologie. Eschatologie is voor de pool van de toekomst dan ook een passender woord dan futurologie.

Rosenstock-Huessy wijst op een taalfenomeen. Waar we ons op de fronten van de werkelijkheid afsluiten voor de toekomst, worden we sprakeloos. Aan de zwaartekracht van het bestaan, die ons steeds weer trekt in de sprakeloosheid,



kan niemand zich onttrekken. Op al deze fronten dient de sprakeloosheid dan ook voortdurend te worden overwonnen en dat is nooit een vanzelfsprekende zaak. Deze zaak en taak verbindt Rosenstock-Huessy aan het christelijk geloof. Het gaat hierbij voor hem om een gebeuren dat zich realiseert in de weg van kruis en opstanding, een weg die overigens niet buiten het Oude Testament omgaat. Waar in het hart van het kruis der werkelijkheid het eenmalige offer van Jezus Christus staat, daar moet aan de polen van de werkelijkheid steeds weer vanuit dit hart de sprakeloosheid kruisvormig, dat wil zeggen: in de weg van sterven en opstaan, worden overwonnen.

Dit laatste laat zich toelichten aan de hand van een gemeente die verstard is op een van de vier polen van de werkelijkheid. Zo kan een gemeente verstard zijn op de pool van het verleden. Men leeft dan vanuit een overgeleverde traditie zonder zich af te vragen op welke wijze de traditie nog in staat is om in de huidige werkelijkheid toekomst te openen. Het taaldenken dat Rosenstock-Huessy

ontvouwt aan de hand van het kruis der werkelijkheid, maakt het mogelijk om de taal zowel vanuit het perspectief van de eenheid te zien (het gaat om het ene spreken dat zich kruisvormig steeds weer opent naar de toekomst), als vanuit het perspectief van de verscheidenheid (het gaat afwisselend om het spreken op de vier polen).

Er is nog een verdere theologische stap mogelijk. Het kruis der werkelijkheid laat zich dan ook niet alleen christologisch duiden, maar ook pneumatologisch en daarmee worden er weer andere accenten gelegd. In kruis en opstanding komt er ruimte voor de Ene Geest die de geesten van de verschillende tijden voor elkaar opent.²² 'Tenzij wij peilen dat de Ene Geest aan het werk is achter de geesten van de onderscheiden perioden, kunnen wij niet geïnspireerd worden door de geschiedenis.'²³ Deze uitspraak kan gemakkelijk in idealistische zin worden misverstaan. Waar het Rosenstock-Huessy echter om gaat, is dat we niet de geest van één tijdperk voor de Geest aanzien.²⁴ Geschiedenis op zich is goed, maar we moeten er wel op de juiste wijze mee leren omgaan: de geschiedenis is goed, wanneer ze ons doet opstaan uit de doden. 'Anderszins is de geschiedenis dood en is het gevaarlijk om te flirten met de graven van het verleden.'²⁵ Het speuren naar de Ene Geest heeft echter voor Rosenstock-Huessy niet alleen te maken met de dragende grond van de werkelijkheid, maar ook met de enorme verscheidenheid in tijd en plaats, die juist door de Geest wordt gegenereerd. De Geest doet bij elke nieuwe generatie nieuwe vormen uit zijn lendenen voortkomen.²⁶ Hier worden schepping en verlossing op een intrigerende wijze op elkaar betrokken. Waar moderne bijbels-theologische ontwerpen vaak moeite hebben om schepping en verlossing met elkaar te verbinden, houdt Rosenstock-Huessy deze niet alleen pneumatologisch op elkaar betrokken maar ook op de toekomst. De Geest scheidt nieuwe spreekvormen, opent ze voor elkaar én opent daarmee toekomst.

de Geest scheidt
nieuwe spreek-
vormen

Samenvattend kunnen we zeggen dat het taaldenken van Rosenstock-Huessy ons de mogelijkheid biedt om het probleem van de moderne hermeneutiek die geneigd is wisselend de inzet te kiezen bij de auteursintentie, de tekst als autonome werkelijkheid of de lezersactiviteit, te overstijgen. Het gaat bij Rosenstock-Huessy om het ene gebeuren van het spreken. Anderzijds biedt dit denken volop de ruimte om recht te doen aan de concrete contexten waarin het individu en de verschillende groepen zich bewegen. Daarmee lijkt het in principe tevens mogelijk te zijn om de onvruchtbare tegenstelling te overbruggen tussen een hoog ingezette Woordtheologie (met nadruk op de eenheid) en een meer contextueel gerichte theologie (met nadruk op verscheidenheid).

Bijbelse theologie als dialogische discipline

Caird en met name Brueggemann hebben de Bijbelse theologie als dialogische discipline op de kaart gezet. Brueggemann maakt daartoe de wending naar de taal, een essentiële notie die bij hem echter onvoldoende en te formeel wordt uitgewerkt. Vandaar dat we ons gewend hebben tot Rosenstock-Huessy, die wel een uitgewerkt model van taaldenken heeft met een theologische invulling van christologie en pneumatologie.

In hoeverre kan zijn denken vruchtbaar worden gemaakt voor de Bijbelse theologie? Rosenstock-Huessy zelf heeft nooit een Bijbelse theologie geschreven. Wel heeft hij een toepassing van zijn taaldenken gegeven in *The Fruit of the Lips or Why Four Gospels*, maar ondanks het feit dat hier uiterst fundamentele zaken aan de orde worden gesteld, is dit werkje voor de Bijbelse theologie te specula-

aanzet tot Bijbels-
theologisch
taaldenken

tief van aard om als voorbeeld te dienen. We zullen dan ook zelf het taaldenken van Rosenstock-Huessy vruchtbaar moeten maken voor de Bijbelse theologie. Dat is geen eenvoudige zaak, maar de weg die Brueggemann voor de Bijbelse theologie heeft gewezen, gekoppeld aan de denkkraft van Rosenstock-Huessy met betrekking tot de taal als grondgegeven van de menselijke werkelijkheid, maken het wel uiterst interessant om deze weg te beproeven. Hier kunnen we niet meer dan een eerste aanzet geven in de hoop dat die op een consistente wijze nader zal kunnen worden uitgewerkt. Puntsgewijs willen wij een viertal fundamentele zaken aan de orde stellen.

1) Het taaldenken van Rosenstock-Huessy bevrijdt de taal uit de sfeer van het instrumentele en functionele denken waar ze in toenemende mate is terecht gekomen. De taal krijgt bij Rosenstock-Huessy de status van grondgegeven bij uitstek van de menselijke werkelijkheid en dat maakt het mogelijk om taal methodisch als fundament voor de Bijbelse theologie te hanteren. De winst voor de Bijbelse theologie is dat op deze wijze de eenheid die met de menselijke taal is gegeven, en de verscheidenheid bij alle spreken van meet af aan op elkaar betrokken zijn, en dat ook op inhoudelijke, theologische basis en niet via een formele constructie.

2) Het dialogische en daarmee dynamische taaldenken van Rosenstock-Huessy maakt het niet alleen mogelijk om recht te doen aan de diversiteit van stemmen binnen een bepaalde tekst of binnen de Schrift als geheel, maar maakt ons als lezers er ook gevoelig voor waar stemmen sprakeloos dreigen te worden. Sprakeloosheid kan te maken hebben met de dominantie van de door de traditie 'geautoriseerde' stemmen, die uiteindelijk op grond van hun onaantastbare monopoliepositie dreigen te verstarren en daarmee nietszeggend worden. De keerzijde daarvan is dat marginale stemmen die het in zich hebben om in een verstarde situatie toekomst te openen, dreigen te verstommen onder het geweld van de dominantie van de traditie. Dit laatste impliceert tevens dat het taaldenken van Rosenstock-Huessy ons gevoelig kan maken voor onderliggende teksttradities die in de loop van de geschiedenis als marginale stemmen sprakeloos dreigden te worden of werden. Vanuit het grondgegeven van de taal kan de Bijbelse theologie op deze wijze recht doen aan de complexe geschiedenis van teksttradities en lijkt de tegenstelling tussen een synchronische en een diachronische benadering in principe overwonnen te kunnen worden. Hier is dus niet alleen de vorm van een Bijbelse theologie maar ook de inhoud in het geding.

3) Het kruis van de werkelijkheid met zijn vier polen, waarbij de pool van de toekomst altijd weer het meest kritieke punt is, organiseert het ene spreken op een dusdanig dynamische wijze dat daarmee voor de Bijbelse theologie de mogelijkheid lijkt te worden gegeven om systematisch te werk te gaan zonder daarbij te kort te doen aan de levende dynamiek van het spreken. De pluraliteit van het spreken verbrokkelt op deze wijze niet in een veelheid van stemmen, maar laat zich organiseren vanuit de vier polen van de werkelijkheid aan de hand waarvan het ene spreken zich laat structureren. Deze benadering vind ik uiteindelijk sterker dan veel postmoderne Bijbelse theologie waar wel allerlei stemmen klinken, maar er geen zicht meer is op structuur laat staan op de waarheidsvraag.

4) Bijbelse theologie als dialogische discipline heeft in het bovenstaande primair betrekking op het dialogisch karakter van de taal van de Schrift zelf. In het licht van het taaldenken van Rosenstock-Huussy laat dit zich echter verbreden. Bijbelse theologie is dan niet alleen een dialogische discipline te noemen vanwege het feit dat de taal van de Schrift voluit dialogisch van aard is, maar zij is als discipline zelf ook dialogisch en wel op tweeërlei wijzen. Enerzijds kan de Bijbelse theologie in een open gesprek treden met de verschillende exegetische scholen. Anderzijds krijgt de Bijbelse theologie op deze wijze ook een hermeneutische functie met het oog op de eigen tijd. Het ligt voor de hand dat deze functie pas tot haar recht kan komen in samenspraak met de systematische theologie die op grond van de kennis die zij in huis heeft, als eerste gerechtigd is om het geloofsgesprek met de huidige tijd te voeren. Hier krijgt de Bijbelse theologie dan ook haar oorspronkelijke functie van *ancilla theologiae*, ‘dienstmaagd van de theologie’, vanuit een geheel nieuwe aanzet en op een geheel nieuwe wijze weer terug!

Al deze punten formuleer ik tentatief, als een eerste schets. De lezer wordt uitgenodigd deze schets te beschouwen als het begin van een dialoog over een Bijbelse theologie voor de 21ste eeuw, een dialoog waarin de auteur zich graag verder begeeft.

Dr. Gerrit van Ek is universitair docent Bijbelse theologie aan de Protestantse Theologische Universiteit, vestiging Utrecht.

1. Cf. Frank J. Matera, *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*, Westminster John Knox Press, Louisville/London 2007, p. xv, wijst met name ook op de huidige trend in de nieuwtestamentische theologie om aan de beide aspecten van eenheid en verscheidenheid recht te doen.
2. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM Press, London 1992.
3. Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Grundrisse zum Alten Testament; Bd. 8,1/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.
4. Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Bde, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
5. Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, Minneapolis 1997.
6. Theo Sundermeier, Religionswissenschaft versus Theologie? Zur Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie aus religionswissenschaftlicher Sicht – Zum Gespräch mit Rainer Albertz, in: Bernd Janowski, Norbert Lohfink (Hg.), *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments* (Jahrbuch für Biblische Theologie – JBTh, p. 10), Neukirchener Verlag, Neukirchen 1995, pp. 204, 205: ‘Zu wichtige Details der Religionsgeschichte bleiben sonst ausgeblendet. Wenn Albertz, um ein Beispiel herauszugreifen, den Theologien des Alten Testaments Einebnung von Differenzen vorwirft, dann ist ihm eben dieser gleiche Vorwurf zu machen.’
7. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 65: ‘We are pressed back to the persuasive process of speech.’
8. G.B. Caird, *New Testament Theology* (completed and edited by L.D. Hurst), Clarendon Press, Oxford 1994.
9. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 65: ‘Speech constitutes reality’.
10. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 65: ‘by-product of provisional triumphs of rhetoric’.
11. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 67: ‘Israel engages in a dense rhetoric that makes available the density of its God who refuses every exhaustible domestication.’
12. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 401.
13. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 715.
14. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 65: ‘We are so long practiced in hegemonic utterance that such a claim about speech being constitutive of reality is exceedingly difficult for us.’
15. Caird, Hurst, *New Testament Theology*, p. 420: ‘The only proper safeguards against rampant subjectivism are free academic debate, ruthless self-criticism in the examination of our own presuppositions, and, not least, a renewed confidence in the ability of God to watch over His Word.’

Noten

16. Caird, Hurst, *New Testament Theology*, p. 421: 'there is a finality to the New Testament revelation which requires that in Jesus God has spoken his last word'.
17. Cf. ook de kritiek van Matera, *New Testament Theology*, pp. xxv, xxvi.
18. Eugen Rosenstock-Huussy, *Dienst auf dem Planeten: Kurzweil und Langeweile im Dritten Jahrtausend (mit Dokumenten)*, Kohlhammer, Stuttgart 1965.
19. Cf. Bart Voorsluis, *Taal en relationaliteit: Over de scheppende en verbindende kracht van taal volgens Eugen Rosenstock-Huussy*, Kok, Kampen 1988.
20. Cf. o.a. Eugen Rosenstock-Huussy, *Speech and Reality*, Norwich, Vermont: Argo Books 1970; Otto Kroesen, *Tegenwoordigheid van Geest in het tijdperk van de techniek: Een inleiding in het werk van Eugen Rosenstock-Huussy*, Meinema, Zoetermeer 1995, pp. 59-91.
21. Cf. Eugen Rosenstock-Huussy, *Speech and Reality* (with an introduction by Clinton C. Gardner), Argo Books, Norwich (Vermont) 1970.
22. Eugen Rosenstock-Huussy, *The Fruit of the Lips or Why Four Gospels*, The Pickwick Press, Pittsburgh 1987, 31. Dit werk is in het Nederlands vertaald en voorzien van een (congeniaal-kritisch) inleidend woord door prof.dr. J.M. Hasselaar onder de titel: *De vrucht der lippen: waarom vier evangeliën*, Ten Have, Baarn 1981.
23. Rosenstock-Huussy, *The Fruit of the Lips*, p. 31: 'Unless we may sense the One Spirit to be at work behind the spirits of several periods, we cannot be inspired by history.'
24. Rosenstock-Huussy, *The Fruit of the Lips*, p. 32: 'The genius of one age could not be mistaken for the Spirit of God.'
25. Rosenstock-Huussy, *The Fruit of the Lips*, p. 32: 'Otherwise, history is dead and it is dangerous to flirt with the graves of the past.'
26. Rosenstock-Huussy, *The Fruit of the Lips*, p. 32: 'Theophilus was warned that the Spirit would emit new forms out of his loins in every generation.'