



GROTE VERZOENDAG IN DE HEBREEËNBRIEF

EEN AANZET TOT 'A HOUSE CLEANING JOB' RONDOM
DE KWESTIE DEN HEYER

Masterthesis Bijbelse en historische Theologie
(A-MPDF-2B9)
Docenten: dr. J.L.H. Krans en prof. dr. K. Spronk
Jan Jacobse (studentnummer 1101309)
8 augustus 2021

Inhoudsopgave

I Den Heyer en zijn visie op verzoening	3
1.1 Inleiding.....	3
1.2 De positie van Den Heyer op het locus verzoening.....	4
1.3 Enkele verdere relevante observaties.....	5
1.3.1 Den Heyer en ‘de historische Jezus’	5
1.3.2 Den Heyer en de te hoge prijs van de pre-existentie.....	6
1.3.3 Den Heyer en Miskotte.....	6
1.3.4 Gebruik van de Bijbel (en literatuur) door Den Heyer	8
1.4 Problematisering aan de hand van de theologische positie van Den Heyer.....	10
1.5 Concretisering en aanzet tot vraagstelling.....	13
1.6 Vraagstelling, hypothese en (verdere) werkwijze.....	14
II De voorstelling van Grote Verzoendag in Lev. 16	16
2.1 Inleiding.....	16
2.2 De tekst van Lev. 16	16
2.3 Het samengestelde ritueel van Grote Verzoendag	28
2.4 Enkele belangrijke exegetische problemen en vertaalkeuzes	30
2.4.1 Wie of wat wordt verzoend op Grote Verzoendag?.....	30
2.4.2 Verzoening of reiniging? Eigen positie	31
2.4.3 Herhalingsinstructie? Wat en waar?.....	33
2.4.4 Een verzoeningsritueel voor Azazel?.....	34
2.5 Een overall-doel?	36
III Het gebruik dat de Hebreënbrief maakt van het beeld van Grote Verzoendag	39
3.1 Inleiding.....	39
3.2 De geselecteerde teksten uit de Hebreënbrief.....	39
3.3 Literaire structuur van Heb. 9.....	46
3.4 Afsluitende opmerkingen.....	47
IV Grote Verzoendag in de Hebreënbrief; status quaestionis	49
4.1 Inleiding.....	49
4.2 Een poging tot verstaan van het oerchristendom.....	49
4.3 Het oerchristendom en de joodse cultus.....	51
4.4. Op zoek naar (andere) sporen van Grote Verzoendag.....	52
4.4.1 Andere sporen in Bijbelse bronnen?	52
4.4.2 Sporen in buiten-Bijbelse bronnen?	55
4.4.3 Sporen? Een evaluatie.....	56

4.5 Het opmerkelijke gebruik van Grote Verzoendag door de Hebreeënbrief.....	56
4.5.1 Inleiding.....	56
4.5.2 Anders en niet-consequent?.....	57
4.5.3 Anders en afstandnemend?.....	58
4.5.4 Anders en de boodschap?.....	60
4.7 Het prisma van Lev. 16.....	63
4.8 Formele kwesties	65
4.8.1 When and where?	65
4.8.2 Verdere uitwerking van visie één	66
4.8.3 Verdere uitwerking van visie twee.....	67
4.8.4 Verder uitwerking van visie drie	68
4.8.5 Verdere uitwerking van visie vier.....	68
4.8.6 Verder uitwerking van visie vijf en evaluatie	69
4.8.7 Resumé ‘when and where’	69
4.9 Twee materiële kwesties	69
4.10 De uiteindelijke positie van Jamieson	70
4.11 De consequentie van die uiteindelijke positie van Jamieson.....	73
4.12 Resumé en eigen positie	74
V De kern van de zaak.....	78
5.1 Inleiding.....	78
5.2 Kernpunt voor Jamieson	78
5.3 De (eind)conclusie voor Jamieson	79
5.4 Lev. 17:11 als basis?	81
5.4.1 De drie clauses van Lev. 17:11	81
5.4.2 Lev 17:11 en de focus van de Hebreeënbrief	83
5.4.3 Verder vragen naar de context van Lev. 17:11	84
5.5 Verder vragen naar verzoenende kracht van bloed.....	85
5.6 Resumé en eigen positie	87
VI Motivatie, (eind)conclusies en resultaat	89
6.1 Inleiding.....	89
6.2 Motivatie vanuit persoonlijke ervaringen	89
6.3 (Eind)conclusies en resultaat	91
6.3.1 Conclusies	91
6.3.2 Eindconclusie en resultaat	96
6.4 Aanzet tot vervolg(gesprek).....	96
Bibliografie	98

I Den Heyer en zijn visie op verzoening

1.1 Inleiding

In het kader van de mastercursus *De hele Bijbel* ben ik voor het eerst serieus in aanraking gekomen met het werk van de recent overleden prof. dr. C. J. den Heyer. Ik had jaren geleden, uit pure verontwaardiging zijn boek *Verzoening*¹ gekocht. Maar die verontwaardiging had eerlijk gezegd niet meer om het lijf dan dat ik toentertijd, via met name het Reformatorisch Dagblad, kennisnam van de ophef die ontstond en daardoor gevoed kon ik geen enkel begrip opbrengen voor de insteek van Den Heyer. In mijn ogen werd het meest kostbare te grabbel gegooid. Ik kan me echter niet herinneren dat ik toen ooit iets van hemzelf gelezen heb, zelfs het door mij gekochte boek niet.

De zojuist genoemde mastercursus was voor mij een goede gelegenheid om me nu wel te verdiepen in de standpunten van Den Heyer en zijn theologie serieus te nemen. Het resultaat was dat Den Heyer me in een bepaald opzicht heeft gegrepen. Dat was ook de reden dat ik me vervolgens, in het kader van de *Specialisatiecursus Sources*, verder heb verdiept in de theologische positie van Den Heyer op het locus verzoening. Omdat de vraag naar (relevant spreken over) dit thema mij zowel in verband met prediking en pastoraat blijft raken en bovendien ook pennen in beweging blijft brengen, leek het me goed om in het kader van mijn *Masterthesis Sources* een volgende stap te zetten.² Dit door de positie van Den Heyer als problematisering c.q. als casus te gebruiken voor een onderzoeksvraag en een hypothese op één van zijn exegetische kernpunten: zijn kritiek op de wijze waarop de Hebreënbrief de dood van Jezus duidt. Daarvoor zal ik in dit eerste hoofdstuk allereerst deze theologische positie van Den Heyer zo goed mogelijk beschrijven en op zoek gaan naar een daarvoor kenmerkend punt.

Hoewel ik zodoende zoveel mogelijk probeer toe te spitsen en te kanaliseren realiseer ik me dat, gelet op de breedte van het onderwerp verzoening, deze volgende stap in mijn eigen onderzoeksproces weer verschillende vragen zal oproepen. Die vragen zal ik globaal beschrijven om deze wellicht verder uit te diepen in het kader van een vervolgonderzoek. Deze thesis is dus een tussenstap en daarom is zij ook vrij uitgebreid geworden. Immers zij behelst een beschrijving van hetgeen ik al onderzocht heb, dat wat ik nu daaraan toevoeg en dat wat in de toekomst nog moet gebeuren. Verder is er in feite sprake van een dubbele thesis c.q. een tweeluik, met focus op zowel Grote Verzoendag als de Hebreënbrief. Een en ander nadrukkelijk niet met de gedachte dat uiteindelijk definitieve antwoorden gegeven kunnen worden bij een dergelijk complex onderwerp, maar om een poging te doen om de discussie over dit mijns inziens belangrijke onderwerp beter te voeren dan op basis van de positie van Den Heyer toentertijd is gedaan. Mijn motivatie daarvoor is dat de vragen die Den Heyer stelt naar mijn mening niet alleen legitiem zijn, maar ook relevant. Relevant, met name in een

¹ C.J. den Heyer, *Verzoening: bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen: Kok, 1998⁸. Vanaf de zevende druk uit april 1998, bevat het boek een nawoord waarin Den Heyer zijn ervaringen beschrijft vanaf de eerste uitgave in januari 1997.

² Zie recent in het Nederlandse taalgebied bijvoorbeeld: William den Boer (red.), *Hoe kan Jezus' kruisdood ons verlossen? Christus Victor en verzoening door voldoening in verleden en heden*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2020.

postmoderne context. Daarmee kom ik bij een verkenning van het meest bediscussieerde theologische standpunt van Den Heyer.

1.2 De positie van Den Heyer op het locus verzoening

Den Heyer vraagt in zijn boek *Verzoening* ‘(...) begrip voor al diegenen die zich in de bewoordingen van oude belijdenissen en dogma’s niet meer kunnen vinden.’³ Het gaat Den Heyer daarbij vooral om de door hem als volgt gepresenteerde ‘klassieke’ of ‘traditionele verzoeningsleer’:⁴ ‘Jezus’ dood aan het kruis als het unieke bewijs van niet alleen Gods liefde voor zondaren, maar ook van Gods straffende gerechtigheid. God kan het kwaad niet zondermeer door de vingers zien. Vergeving is alleen mogelijk wanneer het recht zijn loop heeft gehad. De zonde moet worden gestraft. Het is goddelijke genade dat Jezus Christus “in onze plaats” die straf gedragen heeft en de dood is gestorven.’⁵

Den Heyer nam waar dat verschillende gelovigen niet meer uit de voeten konden met de ‘traditionele verzoeningsleer’. Den Heyer zelf is daarbij glashelder over zijn eigen uiteindelijke persoonlijke positie: ‘De eerlijkheid gebiedt mij te erkennen dat ik behoor tot die categorie gelovigen. Ik ken de oude en vertrouwde geloofswaarheden, maar ze kunnen mij niet meer ontroeren of inspireren. De woorden en beelden hebben aan betekenis ingeboet. De spanning is langzamerhand weggeëbd. (...) Hoe kan de dood van iemand in een ver verleden voor mij, die vele eeuwen later leeft, heil en redding betekenen?’⁶ In een persoonlijk nawoord bij zijn meest recente boek *Jezus, een mensenleven* benadrukt Den Heyer dat hij daarvoor al afscheid had genomen van het ‘(...) klassiek christologisch dogma. Jezus was geen godenzoon en al helemaal geen God.’⁷ Voor alle duidelijkheid: Den Heyer wil wel graag een volgeling van die Jezus van Nazareth blijven. Dit omdat hij inspiratie put uit zijn levensweg, woorden en daden.

In een paper die ik voor de mastercursus *De hele Bijbel* schreef, kwam ik tot de conclusie dat deze visie van Den Heyer op verzoening allereerst veel te maken heeft met zijn opvattingen over de verhouding tussen het Oude en het Nieuwe Testament. Daarvoor zijn met name zijn als tweeluik bedoelde werken, *Het boek der verandering*⁸ en *Twee testamenten: reden tot vreugde of bron van tegenspraak*,⁹ cruciaal. De kerk heeft in de visie van Den Heyer ten onrechte het Oude Testament geannexeerd en als haar bezit beschouwd. Den Heyer bepleit op zijn beurt aandacht voor het zelfstandige karakter van het Oude Testament. Want zo zegt hij: ‘Lange tijd dacht de kerk het beter te weten dan joodse uitleggers van de Schrift. Haar blik was vernauwd en eenzijdig gericht op die teksten in het Oude Testament die zich op de een of andere manier met Jezus Christus in verbinding lieten brengen.’¹⁰ Een voor Den Heyer belangrijk punt in dit opzicht is de door hem veronderstelde neiging in de christelijke theologie ‘(...) het slachten van het pascha-lam op één lijn te stellen met andere oudtestamentische offers en vooral met het ritueel van *Jom Kippoer*

³ Den Heyer, *Verzoening*, p. 136.

⁴ Den Heyer, *Verzoening*, p. 63.

⁵ Den Heyer, *Verzoening*, p. 135.

⁶ Den Heyer, *Verzoening*, p. 136.

⁷ Dr. Cees den Heyer, *Jezus, een mensenleven: een geschiedenis van een mens onder de mensen*, Kampen: Van Warven, 2017, p. 588.

⁸ Cees den Heyer, *Het boek der verandering: de bijbel als bron voor een alternatief christendom*, Amsterdam: Vesuvius, 2006.

⁹ C.J. den Heyer, *Twee testamenten: reden tot vreugde of bron van tegenspraak*, Zoetermeer: Meinema, 2007.

¹⁰ Den Heyer, *Twee testamenten*, p. 141.

(grote verzoendag).¹¹

Met deze kritiek op de kerk en de christelijke theologie is het voor Den Heyer duidelijk dat hij niet om het Bijbelboek Hebrëen heen kan. Want hoe je het ook wendt of keert, in dit Bijbelboek lijkt grond te kunnen worden gevonden voor die door hem gewraakte verbinding tussen de dood van Jezus Christus en het ritueel van Jom Kippoer. In deze thesis zal ik de door Den Heyer bekritiseerde verbinding tussen het Oude en het Nieuwe Testament zodoende centraal stellen op het punt van de door hem als zodanig aangeduide kern van de christologie van de Hebrëenbrief. Dat aspect zal ik hierna verder uitwerken en zoals aangekondigd gebruiken als problematisering c.q. casus in de aanloop naar mijn onderzoeksvraag en hypothese. Echter, voordat ik daaraan toekom, wil ik nog enkele door mij gedane observaties beschrijven. Deze observaties zijn mijns inziens namelijk relevant voor het begrijpen van de theologische positie van Den Heyer.

1.3 Enkele verdere relevante observaties

1.3.1 Den Heyer en 'de historische Jezus'

Den Heyer kwam tijdens zijn studie theologie kennelijk steeds meer tot zijn recht bij tegenwind. Dat concludeer ik uit zijn eigen beschrijving van het studieproces. Zo schuurt het met de 'welbespraakt en geharnast bestrijder' van Bultmann: prof. Ridderbos. Juist daardoor krijgt hij belangstelling voor de ontmythologisering van Bultmann, maar ook voor de historisch-kritische methode.¹² Hij raakte, in zijn eigen woorden, bovendien 'gefascineerd'¹³ door de visie van Schweitzer op de historische Jezus waardoor hij zich nog meer bewust werd van de diepe kloof tussen 'eigentijdse Jezus-beelden' en 'de Christus die in de kerk wordt beleden'.¹⁴

In de beschreven ontwikkeling past mijns inziens ook de belangstelling van Den Heyer voor het werk van Baarda. Den Heyer citeert hem dan ook met instemming in zijn autobiografie: 'Een van de vruchten van dat kritische onderzoek is dat we de Schrift, waarvan we belijden dat ze het Woord van God is, als een uitermate menselijk boek hebben leren kennen.'¹⁵ En ook Pannenberg, die tegenover Barth het standpunt innam dat al ons spreken over God is terug te voeren op (onze) menselijkheid, maakte indruk op hem. Den Heyer zegt daarover: '(...) omdat het mij tot het inzicht bracht dat de klassieke pre-existentie-christologie de weg in een verkeerde richting bewandelt – vanaf de pre-existentie naar het mens-zijn. Uitgangspunt van elke christologie moet zijn Jezus' opwekking uit de dood door God. Vanuit die opwekking kan u "naar voren" worden gedacht, naar de *parousia* van de Heer, maar ook "naar achteren", naar het leven van Jezus en uiteindelijk zelfs naar de pre-existentie van de zoon van God.'¹⁶

De vroegchristelijke gemeente ontwikkelde een zingevingsperspectief op het lijden en sterven van Jezus aldus Den Heyer. Bij dat perspectief speelde Deutero-Jesaja in zijn hoopvolle

¹¹ C.J. den Heyer, *De messiaanse weg, van Jesjoea van Nazaret tot de Christus van de Kerken*, Kampen: Kok, 1998, p. 204. Deze uitgave volgt op de afzonderlijke delen *De messiaanse weg I* (1983), *II* (1986) en *III* (1991). Ik neem voor mijn thesis de door Den Heyer uiteindelijk samengestelde en geheel herziene uitgave uit 1998 als uitgangspunt. Dit omdat daarin zijn uiteindelijke positie het best tot zijn recht lijkt te komen.

¹² Den Heyer, *Ruim geloven: een theologisch zelfportret*, Zoetermeer: Meinema, 2001², p. 85.

¹³ Den Heyer, *Jezus, een mensenleven*, p. 495.

¹⁴ Den Heyer, *Ruim geloven*, p. 99.

¹⁵ Den Heyer, *Ruim geloven*, p. 77.

¹⁶ Den Heyer, *Ruim geloven*, p. 111.

beschrijving van de knecht van de Heer (Jes. 42:1-7; 49:1-7; 50:4-11; 52:13-53:12) een belangrijke rol. ‘Deze passages hebben zowel Jezus als de vroegchristelijke gemeente op het spoor gebracht van de zin van zijn lijden. Zijn bloed werd niet zinloos vergoten, maar beïnvloedde het leven van anderen. Daarom kon worden gezegd dat “*het bloed van het verbond uitgeschonken wordt voor velen*” (Mar. 14:22-25; Mat. 26:26-29)’.¹⁷ En ook Lukas heeft een vergelijkbare passage (Luc. 22:20). Was Jezus *de* knecht waarop de profeet lang geleden zijn hoop had gevestigd? Dan is het niet te gewaagd om te veronderstellen dat God de hand had in het lijden en sterven van Jezus. Dan moest hij deze gang gaan en had God het kwade goed gemaakt (Gen. 50:20). Bij dit zingevingsperspectief was er uiteraard nog geen sprake van een kerkelijk dogma zo schrijft Den Heyer, maar wel van ontwikkeling van gedachten die op deze wijze ook in de instellingswoorden van het avondmaal terecht zijn gekomen zo veronderstelt hij.¹⁸

1.3.2 Den Heyer en de te hoge prijs van de pre-existentie

Het door Den Heyer bepleite denken ‘naar achteren’, naar het leven van Jezus, is het meest duidelijk te zien in zijn boek *Verzoening*. Den Heyer begint daar met een beschrijving van de kruisiging die Jezus overkwam onder de Romeinse bezetter. Vervolgens schetst hij de resultaten van het historisch-kritisch onderzoek, het probleem van de historische Jezus en de zingevingsinterpretatie achteraf van het dramatische verhaal van Jezus. Die interpretatie is in zijn ogen al (te?) snel christologie geworden, ook al bij de drie synoptische evangeliën. Dit komt in zijn visie duidelijk naar voren in de veronderstelde pre-existentie van de zoon en ‘de wetenschap’ van ‘de schrijvers’, met name bij het evangelie naar Johannes, dat het allemaal zo *moest* gebeuren. Juist in dit evangelie wordt met een beroep op het Oude Testament (Joh. 3:14) het kruis geïnterpreteerd als verhoging, verheerlijking en volbrenging (Joh. 12:23 en Joh. 19:30).¹⁹ Het drama van het lijden en sterven wordt door zijn leerlingen zo dus achteraf geïnterpreteerd als zinvol en bedoeld. Voor die zingevingsinterpretatie worden door hen en overigens ook door Paulus aanknopingspunten gevonden in het Oude Testament, zoals in de lijdenspsalmen en het lijden van de rechtvaardige knecht des Heren uit Jesaja 53. Dáárom dus trof deze rechtvaardige dit lot! Echter, Den Heyer stelt vast dat de ‘prijs hoog is geweest. Het heeft de weg gebaad naar de vergoddelijking van de mens Jezus van Nazareth.’²⁰

In de Hebreënbrieff is dit cultische beeld van Jezus volgens Den Heyer compleet. De Hebreënbrieff zet daarbij, nog meer dan bijvoorbeeld het Johannesevangelie, ook het menszijn van Jezus in (vgl. Heb. 5:7-8): ‘Hij die solidair is geweest met ons, verkeert nu in de ideale situatie om bij God voor ons te pleiten, “een goed woordje te doen”. Hij weet immers wat het is om mens te zijn op aarde!’²¹ Op deze wijze kan de nu verhoogde mens Jezus een vitale functie vervullen (vgl. Heb. 4:15).

1.3.3 Den Heyer en Miskotte

In de hierna door mij te beschrijven problematisering speelt een meer polemisch artikel van Den Heyer een grote rol. Aan dit artikel ontleen ik nog een laatste, voor de positie van Den Heyer relevante, observatie. De titel van dit artikel is in dat opzicht al veelzeggend:

*Verzoening: een ‘te-goed’ van het Oude Testament.*²² Den Heyer kiest zodoende zijn positie

¹⁷ Den Heyer, *De messiaanse weg*, p. 208.

¹⁸ Den Heyer, *De messiaanse weg*, p. 210.

¹⁹ Den Heyer, *Verzoening*, p. 107.

²⁰ Den Heyer, *Jezus, een mensenleven*, p. 180.

²¹ Den Heyer, *Verzoening*, p. 121.

²² C.J. den Heyer, ‘Verzoening: een ‘te-goed’ van het Oude Testament’, *Interpretatie* september (2000), pp. 19-21.

met een (impliciet) beroep op Miskotte. Ik neem aan omdat deze invloedrijke theoloog, in tegenstelling tot bijvoorbeeld theologen als Schleiermacher en Von Harnack, uitgaat van de blijvende betekenis van het Oude Testament voor de christelijke kerk.²³ Niet (de exegese van) het Oude moet met het Nieuwe sporen, maar andersom.

Den Heyer doet in zijn latere boek *Eén bijbel – twee testamenten* een expliciet beroep op Miskotte. Hij citeert o.a. de bekende uitspraak van Miskotte uit *Bijbels ABC* dat het Nieuwe Testament als geschrift een commentaar op het Oude Testament is. Den Heyer vindt bij Miskotte in elk geval een belangrijke sleutel tot het verstaan van de Bijbel.²⁴ Bij dit beroep van Den Heyer op de visie van Miskotte heb ik in een eerder paper over de theologie van Den Heyer kanttekeningen geplaatst. Deze kwamen er op neer dat Miskotte weliswaar inderdaad redeneert vanuit het zelfstandige aardse tegoed van het Oude Testament, maar de vervulling van de beloften van het Oude Testament in Jezus staan uiteindelijk toch centraal. Zo zegt Miskotte o.a. '(...) daarom is het Oude Testament onder de volkeren gekomen om, voor zichzelf sprekend, van de vervulde Tijd te getuigen. Maar waarom heeft de grote meerderheid van Israël het niet herkend? Omdat het in het Oude Testament blijkbaar niet zo te vinden is voor onverlichte ogen.'²⁵ Ik constateerde ook dat Miskotte, in tegenstelling tot Den Heyer, in dit verband met waardering over de insteek van de Hebreënbrieff spreekt. Zo zegt Miskotte: 'Wij lezen rechtsregels en rituele voorschriften, nuchter, precies en van hinderlijke casuïstiek – en de Hebreënbrieff is er, om deze als "schaduwen" aan te wijzen; niettemin leeft in de omtrekken daarvan een ingehouden hartstocht voor de heiliging van het gewone leven, en de weerglans van het geloof, dat tot op de bellen der paarden zal geschreven zijn, dat ze JHWH zijn gewijd (Zach. 14:20).'²⁶

Miskotte zegt in *Als de goden zwijgen* echter niets over het kernpunt van Den Heyer dat de Hebreënbrieff de Levitische offercultus inzet om de dood van Jezus te duiden. Dat heeft Miskotte wel gedaan in zijn *Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden* met de veelzeggende titel: *De kern van de zaak*. De plaatsbekleding van Christus is volgens Miskotte juist wat de hele kerk verenigt: '(...) in dit meest mystiek-juridische, bij dit *erratisch blok* van de "onmogelijke" verzoening, de ondenkbare en niet-in te voelen geheimzinnige trans-actie, bij de ruil, de verwisseling, de plaatsbekleding, die ons stoort en ergert en nooit ook maar ten halve evident worden kan.'²⁷ Alle christenen vinden elkaar rondom het avondmaal als 'piëtisten' aldus Miskotte en bij alle onenigheid hebben ze 'één belijdenis, één samenstemming, één samenzang' over: 'Jezus Uw verzoenend sterven blijft het rustpunt van ons hart'.²⁸ Het liberalisme plaatste zich volgens Miskotte ondubbelzinnig buiten de kerk toen dit het kruis ging verklaren als slechts een symbool van Gods liefde.

Deze observatie moet dan ook negatief eindigen in die zin dat Den Heyer zich qua visie op het Oude Testament weliswaar sterk verwant voelt met Miskotte, maar zijn theologische positie op het locus verzoening niet spoort met die van Miskotte. Miskotte ziet ook meer dan Den Heyer eenheid tussen Oud en Nieuw. Hij beschouwt het verzoenend sterven van Jezus als 'de kern van de zaak' die in essentie draait om de 'geheimzinnige trans-actie' van de

²³ Dr. C.J. den Heyer, *Eén bijbel – twee testamenten: bijbels theologie in gesprek met Israël*, Kampen: Kok, 1990, p. 42.

²⁴ Den Heyer, *Eén bijbel – twee testamenten*, pp. 44-50.

²⁵ Dr. K.H. Miskotte, 'Als de goden zwijgen: over de zin van het Oude Testament', Amsterdam 1956, in: Dr. J.T. Bakker e.a. (red.), *Verzameld Werk van Dr. K.H. Miskotte* (deel 8), Kampen: Kok, 1983⁴, p. 137.

²⁶ Miskotte, 'Als de goden zwijgen', p. 115.

²⁷ Dr. K.H. Miskotte, 'De kern van de zaak, De blijde wetenschap', Nijkerk 1950, in: Dr. J.T. Bakker e.a. (red.), *Verzameld Werk van Dr. K.H. Miskotte* (deel 11), Kampen: Kok, 1989, pp. 90-91.

²⁸ Miskotte, 'De kern van de zaak', p. 96.

plaatsbekleding. Den Heyer gaat aan die door Miskotte als zodanig aangeduide kern van het belijden van de kerk voorbij. Het werk waarin dat het meest duidelijk wordt, wordt voor zover ik heb kunnen nagaan overigens ook nergens door Den Heyer aangehaald of besproken.

Hoe dan ook, waar de zoektocht van de historicus eindigt bij het kruisverhaal, daagt Den Heyer zichzelf als theoloog uit om het terrein van de theologische bezinning in de vroegchristelijke gemeente te betreden. En precies daar ontstaat ook een breuklijn met Miskotte. Den Heyer stelt immers dat wie zich realiseert dat woorden als verzoening en vergeving al klonken in de oudtestamentisch-joodse traditie, het Nieuwe Testament met andere ogen zal beginnen te lezen. Den Heyer gaat verder en zegt: ‘De consequenties blijken verrijkend. Wat voegt Jezus’ leven en sterven toe aan die oudtestamentisch-joodse traditie?’²⁹ De uniciteit van Jezus, of in elk geval de wijze waarop die onder woorden dient te worden gebracht, staat daarmee op het spel, zo stelt Den Heyer. Den Heyer concludeert als ‘leerling’ van Albert Schweizer dat de klassieke verzoeningsleer niet is te verenigen met hetgeen het onderzoek naar de historische Jezus heeft opgeleverd en ook niet met ‘de joodse literatuur over Jezus van Nazareth.’³⁰ Bovendien is deze leer niet in de Bijbel te vinden zo stelt hij.³¹ Dat brengt mij bij mijn laatste meer systematische observatie.

1.3.4 Gebruik van de Bijbel (en literatuur) door Den Heyer

Den Heyer baseert zich in zijn boeken vooral op een groot aantal Bijbelteksten. In zijn voor zijn positie op het locus verzoening cruciale boek, *Verzoening*, ontbreken (voet)noten met verwijzingen naar relevante secundaire literatuur helemaal. Het meest recente vuistdikke boek *Jezus, een mensenleven* bevat een register eindnoten per hoofdstuk dat louter bestaat uit verwijzingen naar de Bijbel.

Den Heyer verantwoordt deze omgang met Bijbel (en literatuur) in *Verzoening* door te melden dat de lezer ‘(...) door alle theologische bomen die zijn gegroeid het zicht op het “schriftuurlijke” bos zou verliezen.’³² Hij verklaart wel veel literatuur te hebben gelezen over het onderwerp, maar schrijven deed hij met naast hem ‘(...) niet veel meer dan de bijbel in de grondtalen, enkele vertalingen, een woordenboek en een concordantie.’³³ In zijn nawoord (vanaf de zevende druk) wijst hij o.a. op zijn eigen eerdere werk, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (Friedrich) en het bekende theologisch woordenboek ‘Kittel’. Van Friedrich leerde hij o.a. ‘(...) dat metaforen hun beperkingen kennen en niet “opgerekt” mogen en kunnen worden.’³⁴

Den Heyer heeft als vertrekpunt dat belijdenis en dogma niet de lens mogen zijn waardoor de Bijbel gelezen moet worden. Ook Bijbelteksten hebben voor hem niet het laatste woord in het theologisch debat ‘(...) maar de vooronderstellingen waarmee de bijbel bewust of onbewust wordt gelezen.’³⁵ Hij realiseert zich daarbij terdege dat neutrale lezing onmogelijk is: voor hemzelf niet, maar ook niet voor degenen die hem bestrijden. Die laatsten zouden in de visie van Den Heyer echter onvoldoende oog hebben voor het feit dat zij de Bijbel vanuit dogmatische vooronderstellingen lezen. Hij breekt een lans voor de exegeet die ‘de bijbelse boodschap’ niet aanvult en corrigeert om daarmee ‘tegenstellingen’ en ‘onzekerheden’

²⁹ Den Heyer, *Verzoening*, pp. 148-149.

³⁰ Den Heyer, *Jezus, een mensenleven*, p. 587.

³¹ Den Heyer, *Verzoening*, p. 152.

³² Den Heyer, *Verzoening*, p. 9.

³³ Den Heyer, *Verzoening*, p. 9.

³⁴ Den Heyer, *Verzoening*, p. 154.

³⁵ Den Heyer, *Verzoening*, p. 143.

dogmatisch weg te poetsen, maar zich juist bewust is van de taak ‘te onderzoeken wat er precies in de teksten staat’.³⁶ Den Heyer wenst als exegeet in ieder geval niet in de dogmatische beklagdenbank te zitten en stelt zich, zoals gezegd, o.a. op het standpunt de hiervoor als klassiek geduide verzoeningsleer ‘als zodanig niet in de bijbel te vinden is.’³⁷ Den Heyer neemt verder nadrukkelijk afstand van een visie op de Bijbel die hij traditioneel noemt: de Bijbel als een door de Heilige Geest geïnspireerd boek; de Bijbel als eenheid waar die Heilige Geest borg voor staat.³⁸ Den Heyer ziet de Bijbel als ‘voluit mensenwoord’, ‘van en voor mensen’ en ‘tijdgebonden’, niet ‘van boven’, maar ‘van beneden’; ‘Gods mensenboek’ dat door het zo te beschouwen ‘verrassend actueel’ kan zijn.³⁹ Den Heyer bepleit tegenover de creatie van ‘schijnbare eenheid’ door ‘dogma en belijdenis’⁴⁰ oog voor de ‘veelkleurigheid’ en ‘het onsystematische’ van Bijbel(boeken).⁴¹ In zijn boek *Jezus, een mensenleven*,⁴² lijkt hij op dat punt vooral duidelijk te willen maken hoeveel er, ook in het Nieuwe Testament, historisch onzeker, in nevelen gehuld en zelfs betwistbaar is. Hoe dan ook, specifiek op het voor deze thesis relevante locus verzoening stelt hij zich op het standpunt dat de Bijbel, meer precies het Nieuwe Testament, niet slechts veelkleurig is, maar ‘(...) het draagt ook een fragmentarisch karakter. Het bevat een verwarrende wirwar van visies en meningen.’⁴³

Pas in de afrondende fase van mijn thesis kwam ik op het spoor van een vrij oud artikel waarin Den Heyer de vraag beantwoordt of hij zichzelf beschouwt als een leerling van de zogenoemde ‘Amsterdamse School’.⁴⁴ Dit artikel geeft, hoewel ingekleurd door deze specifieke vraag, inzicht in zijn visie op en omgang met de Bijbel. Den Heyer ziet zichzelf inderdaad als leerling van de Amsterdamse School. Hij deelt met ‘(...) de vertegenwoordigers van deze exegetische methode het uitgangspunt dat de exegeet zich voor alles bezig dient te houden met de bestaande tekst, met de tekst “zoals die voor ons ligt”. Voor een goed verstaan is niet een grondige kennis van de geschiedenis van ontstaan van de tekst van beslissende betekenis, maar een diepgaande analyse van de tekst in de huidige vorm.’⁴⁵ Dat benadrukt hij vooral ten opzichte van een te ver doorgesloten historisch-kritische benadering van de tekst, zonder oog voor de in zijn visie boeiende actualiteit van de tekst waarvan de exegeet vertolker dient te zijn.

Echter de scherpe kritiek op de historisch-kritische methode vanuit mensen als Breukelman gingen Den Heyer op den duur tegenstaan. Vandaar dat hij zijn positie is gaan herijken. Den Heyer nam naar eigen zeggen ook wat afstand van de Amsterdamse School. Dit is ingegeven door zijn belangstelling voor en opgedane ervaringen met een ‘materialistische lezing’ waarbij niet alleen aandacht is voor de religieuze factoren die bepalend zijn voor Bijbelboeken, maar ook voor politieke, maatschappelijke en sociale factoren. Schrift met schrift vergelijken wordt dan problematischer. De Bijbel is in zijn visie zodoende vooral ‘een kleine bibliotheek waarin verschillende stemmen (...) beluisterd kunnen worden’.⁴⁶ Verder is

³⁶ Den Heyer, *Verzoening*, p. 152.

³⁷ Den Heyer, *Verzoening*, p. 152.

³⁸ Den Heyer, *Verzoening*, p. 143.

³⁹ Den Heyer, *Verzoening*, p. 144.

⁴⁰ Den Heyer, *Verzoening*, p. 145.

⁴¹ Den Heyer, *Verzoening*, p. 147.

⁴² Den Heyer, *Jezus, een mensenleven*; zie met name de hoofdstukken 2, 3, 4, 7, 8 en 32.

⁴³ Den Heyer, *Verzoening*, p. 134.

⁴⁴ Kees den Heyer, ‘Ben ik een leerling van de Amsterdamse School?’, in: *Summa* (Blad van de Theologische Faculteit van de Universiteit van Amsterdam) 4 (1984), pp. 27-30.

⁴⁵ Den Heyer, ‘Ben ik een leerling’, p. 28.

⁴⁶ Den Heyer, ‘Ben ik een leerling’, p. 29.

ook zijn onderzoek naar messiaanse verwachtingen bepalend geweest voor een meer genuanceerde positie ten opzichte van de Amsterdamse School. Zijn conclusie is dat denkbeelden over de komst van de Messias en de komst van het koninkrijk van God in belangrijke mate zijn bepaald door de situatie waarin mensen verkeerden. Bovendien werd gebruik gemaakt van oude beelden die geactualiseerd werden om aan die denkbeelden woorden te geven. Deze studie bracht hem zodoende ‘(...) noodgedwongen op het spoor terug van de geschiedenis.’⁴⁷ Een ‘structuralistische benadering (en dus ook de Amsterdamse School)’ is volgens Den Heyer nuttig, maar soms ook te beperkt in de zin dat het ook noodzakelijk kan zijn ‘(...) om te vragen naar ontwikkelingen in denken en te letten op historische omstandigheden waarin de woorden gesproken en geschreven werden.’⁴⁸ Zodoende blijft voor Den Heyer de analyse en het laten spreken van het eindproduct van literaire ontwikkeling het uitgangspunt, echter niet zonder ook de ontstaansgeschiedenis serieus te nemen.

1.4 Problematisering aan de hand van de theologische positie van Den Heyer

In die door Den Heyer bekritiseerde verbinding tussen het Oude en het Nieuwe Testament via Jezus, neemt de Hebreeënbrief een unieke plaats in zo stelt Den Heyer in zijn dogmatisch hoofdwerk *De messiaanse weg*. Hij zegt daarover o.a. : ‘Geen canoniek geschrift past zo vaak het woord “offer” op Jezus Christus toe (15 maal) als *de brief aan de Hebreeën*.’⁴⁹ ‘(...) de priesters van het oude verbond offerden vreemd bloed (Hebr. 9:25), het bloed van stieren en bokken (Hebr. 10:11) – Christus, de hogepriester van het nieuwe verbond offerde zijn eigen bloed (Hebr. 9:14).’⁵⁰

Den Heyer richt zich zodoende in deze en andere publicaties vooral op de Hebreeënbrief als het meest verstrekkende Bijbelboek in het kader van het concept ‘zoenoffer van Christus’. Hij doet dat het meest scherp in het hiervoor reeds aangehaalde polemische artikel dat hij schreef na het voor hem zo belangrijke synodebesluit van 3 april 2000. De synode sprak zich weliswaar heel kritisch uit naar aanleiding van ingediende bezwaren tegen het boek *Verzoening* in die zin dat Den Heyer ‘tekst en dogma, exegese en dogmatiek niet zorgvuldig genoeg op elkaar betrokken had en de strekking en kracht van de klassieke verzoeningsleer onvoldoende gepeild had’, maar oordeelde uiteindelijk dat Den Heyer binnen de grenzen van het belijden van de kerk was gebleven.⁵¹

Hoe dan ook, Den Heyer legt in het bedoelde artikel ‘*Verzoening: een ‘te-goed’ van het Oude Testament*’ de vinger bij het volgens hem in dit verband betekenisvolle einde van Lev. 16 ‘(...) waarin de gecompliceerde liturgie van Grote Verzoendag (Jom Kippoer) wordt beschreven (...). Dat einde is verrassend. De zondebok sterft niet. Hij heeft geen andere taak dan de zonden weg te dragen uit het midden van het volk Israël. Nergens wordt gezegd dat hij voor de zonden van het volk zou moeten lijden en sterven.’⁵² Den Heyer is van mening dat de overgrote meerderheid van de auteurs van het Nieuwe Testament uiterst terughoudend zijn om de dood van Jezus als ‘(zoen)offer’ te interpreteren. ‘Alleen de brief aan de Hebreeën vormt op die regel een uitzondering. Dat gegeven moet mijns inziens in het theologisch debat

⁴⁷ Den Heyer, ‘Ben ik een leerling’, p. 30.

⁴⁸ Den Heyer, ‘Ben ik een leerling’, p. 30.

⁴⁹ Den Heyer, *De messiaanse weg*, p. 397.

⁵⁰ Den Heyer, *De messiaanse weg*, p. 399.

⁵¹ Acta van de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Enkhuizen 1999, zitting Lunteren op 3 april 2000, pp. 86 en 87.

⁵² Den Heyer, ‘Verzoening: een ‘te-goed’, p. 20.

tot de vraag leiden in hoeverre het bijbels verantwoord is om te spreken – zoals in kerk en theologie tot op heden met grote vanzelfsprekendheid wordt gedaan – over het (zoen)offer van Jezus Christus (...),’ aldus Den Heyer.⁵³

De door hem veronderstelde bijzondere positie van de Hebreeënbrief waardeert Den Heyer bepaald niet positief. Den Heyer schrijft: ‘De christologische bezinning van de vroegchristelijke gemeente heeft (nog) niet de pretentie zich fundamenteel te onderscheiden van de oudtestamentisch-joodse traditie. Dat gebeurt voor het eerst expliciet in de brief aan de Hebreeënen. Met alle respect voor de geleerde auteur van dit bijzondere geschrift, hij heeft voor mij niet het laatste woord. Wie over verzoening slechts christologisch meent te kunnen spreken miskent dat hetzelfde woord in het Oude Testament van centrale betekenis blijkt te zijn.’⁵⁴

Den Heyer is van mening dat de Hebreeënbrief de metafoor van Jezus als hogepriester steeds verder uitbreidt. Hij begint met Jezus als hogepriester die op Grote Verzoendag als middelaar optreedt tussen God en het volk en op die wijze deel heeft aan Gods verzoening. Uiteindelijk komt de Hebreeënbrieffschrijver uit bij het tekortschieten van de cultus als zodanig.⁵⁵ Het bloed van stieren en bokken kon de zonde immers niet wegnemen. Daarom wordt Jezus ten slotte niet alleen voorgesteld als degene die offert, maar ook als degene die zichzelf ten offer bracht (Heb. 7:27). Zo is deze schrijver op dat punt een uitzondering ten opzichte van andere Bijbelboeken en vormt hij een heel eigen theologische visie die, volgens Den Heyer, niet zomaar in verband mag worden gebracht met bijvoorbeeld de door Paulus gebruikte metaforen.⁵⁶

Den Heyer kwalificeert de Hebreeënbrief binnen het hiervoor geschetste kader in zijn boek *Twee testamenten* als ‘(...) een geschrift dat tot het merkwaardigste uit het Nieuwe Testament gerekend kan worden.’⁵⁷ In *Jezus, een mensenleven* voegt hij daaraan de observatie toe dat Johannes en de drie synoptische evangeliën zwijgen over Grote Verzoendag. Er wordt ook geen verband gelegd met Jezus. ‘(...) de vroegchristelijke gemeente na Pasen [gaat] er niet onmiddellijk toe over een relatie te leggen tussen zijn dood aan het kruis en het offerdier van Grote Verzoendag. De kerk heeft aanvankelijk enige aarzelingen moeten overwinnen om de dood van Jezus aan het kruis te interpreteren als een cultisch offer.’⁵⁸ Bij de auteur van de Hebreeënbrief zijn die aarzelingen kennelijk overwonnen, met het ultieme offer van Jezus. Maar omdat het offer van Jezus de grenzen van de oudtestamentisch-joodse traditie overschrijdt, waarin waarde werd gehecht aan de herhaling van het offer, moet de inhoud van de brief voor de lezers die de tempelcultus als uiterst waardevol ervaren, schokkend zijn geweest zo veronderstelt Den Heyer. ‘Anderen zullen wellicht positiever hebben gereageerd. Niet het dagelijkse offer – of het jaarlijkse offer van Grote Verzoendag – garandeert het contact met God, maar sedert de dood van Jezus Christus aan het kruis bestaat dat voor allen die op hem hun geloof en hoop bouwen.’⁵⁹ Hoewel Den Heyer zich in zijn laatste pennenvrucht genuanceerder uit over de Hebreeënbrief, blijft hij spreken over een ‘nieuwe

⁵³ Den Heyer, ‘Verzoening: een ‘te-goed’, p. 20.

⁵⁴ Den Heyer, ‘Verzoening: een ‘te-goed’, p. 21.

⁵⁵ Waren de evangelisten nog niet toe aan vergelijkingen tussen Jezus en de tempelcultus en ook Paulus nog niet zo duidelijk, de Hebreeënbrieffschrijver zet die stap wel en met overtuiging. Jezus is middelaar en intermediair in de functie van hogepriester (Heb. 2:17, 8:6, 9:15, 12:24). Jezus wordt voorgesteld in een oudtestamentisch-joodse setting (Heb. 7:25-28). Echter Jezus blijkt van niet-menselijke orde: priester naar de orde van Melchizedek (Heb. 7:11): Den Heyer, *Verzoening*, pp. 122-123.

⁵⁶ Den Heyer, *Verzoening*, p. 125.

⁵⁷ Den Heyer, *Twee testamenten*, p. 67.

⁵⁸ Den Heyer, *Jezus, een mensenleven*, p. 105.

⁵⁹ Den Heyer, *Jezus, een mensenleven*, p. 107.

visie op Jezus⁶⁰ en noemt hij de wijze waarop de Hebreënbrief in Heb. 8:13 omgaat met het Oude Testament even verrassend als discutabel.⁶¹

Den Heyer wijst nog op een andere theologische ontwikkeling die volgens hem ook relevant is voor de auteur van de Hebreënbrief. De aandacht voor de betekenis van het bloed van Christus wordt in nieuwtestamentische teksten die chronologisch relatief laat kunnen worden geduid, groter. Dit wijdt Den Heyer mede aan de situatie dat de kans reëel was dat de christenen zelf ook voor hun geloof zouden moeten sterven. Den Heyer ziet bijvoorbeeld in 1 Petr. 1:18-19 een combinatie '(...) van een aantal bekende metaforen die reeds een traditioneel karakter hadden gekregen: (a) "vrijgekocht" uit de brieven van Paulus (Gal. 3:13); (b) "lam" uit het vierde evangelie (Joh. 1:29, 36); (c) "bloed" uit verschillende tradities (Rom. 3:25; Kol. 1:20; 1 Joh. 1:17) en juist ook deze ontwikkeling is in het bijzonder waar te nemen in de brief aan de Hebreëën.⁶² In een situatie van bloedige vervolging begon de theologie van het bloed van Christus aan invloed te winnen. De eerste christenen konden zich identificeren met hem die zijn bloed ook had gegeven. Hij wordt daarmee zelfs een voorbeeld in het lijden (vgl. 1 Petr. 2:21). Aan het slot van zijn analyse wijst Den Heyer in dit verband ook op Op. 5:6-10. 'Traditionele motieven zijn ook hier onmiskenbaar opgenomen en in een nieuwe context verwerkt en geactualiseerd.'⁶³ Het geslachte lam als hoopvol beeld. Het lam dat zal triomferen (Op. 22:1-5).

Het is mijns inziens opmerkelijk dat Den Heyer in het hiervoor aangehaalde polemische artikel toch ook een poging lijkt te doen om aan te tonen dat de traditie nog verder is gegaan dan de Hebreënbrief. Den Heyer nuanceert in deze publicatie in elk geval het gebruik dat de Hebreënbrief maakt van het ritueel van Jom Kippoer. Hij zegt: 'In de brief aan de Hebreëën zijn weliswaar enkele zinspelingen op dit ritueel te vinden (Hebr. 6:19-20; 9:7, 12; 13:11), maar er wordt geen duidelijke relatie gelegd tussen Jezus en de bok die de zonden van het volk wegdraagt naar de woestijn. Van "wegdragen" is daarentegen wel sprake in de bekende tekst uit het vierde evangelie: "Zie het lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt (of wegdraagt)" (Joh. 1:29). Toch is het onwaarschijnlijk dat deze woorden betrekking hebben op het ritueel van Grote Verzoendag. Een bok is nu eenmaal geen lam.'⁶⁴

Den Heyer komt tot de conclusie dat het ritueel van Jom Kippoer aanvankelijk geen enkele rol speelde in de christologische bezinning van de vroegchristelijke gemeente. Hij vindt dat begrijpelijk omdat zij nu eenmaal wist dat Jezus gestorven was aan het kruis en dat de zondebok in de woestijn wordt vrijgelaten. De gekruisigde werd volgens hem eerst en vooral gezien als de in de vroegjoodse literatuur bekende gestalte van de lijdende rechtvaardige.⁶⁵

Al met al vindt Den Heyer het 'noodzakelijk dat over het thema verzoening niet in de eerste plaats "christocentrisch" wordt gesproken. Profeten en psalmisten wisten van Gods liefde en barmhartigheid. In de tijd van Jezus werden jaarlijks de godsdienstige feesten gevierd – ook *Jom Kippoer*: ieder jaar opnieuw werd het joodse volk zich ervan bewust dat God bereid was zich met zijn volk te verzoenen. Jezus was een Jood. Hij leefde binnen de joodse wereld van zijn dagen en distantieerde zich er niet van.'⁶⁶

⁶⁰ Den Heyer, *Jezus, een mensenleven*, p. 106.

⁶¹ Den Heyer, *Jezus, een mensenleven*, p. 414.

⁶² Den Heyer, *Verzoening*, p. 131.

⁶³ Den Heyer, *Verzoening*, p. 133.

⁶⁴ Den Heyer, 'Verzoening: een 'te-goed', p. 21.

⁶⁵ Den Heyer, 'Verzoening: een 'te-goed', p. 21.

⁶⁶ Den Heyer, 'Verzoening: een 'te-goed', p. 21.

1.5 Concretisering en aanzet tot vraagstelling

Binnen de hiervoor beschreven positie van Den Heyer op het locus verzoening, volgt uit mijn problematisering dat een eerste verantwoorde beperking kan worden gevonden in zijn visie op de Hebreeënbrief. De Hebreeënbrief neemt immers, zoals hiervoor gezegd, een volgens Den Heyer extreme positie in ten opzichte van de andere nieuwtestamentische schrijvers op het punt van de interpretatie van het lijden en sterven van Jezus.

Mede gelet op de hiervoor beschreven observaties en constatering meen ik een verdere verantwoorde concretisering te kunnen aanbrengen rondom hetgeen Den Heyer ziet als ‘kern van de christologie van Hebreeën: Christus offerde niet slechts zijn eigen bloed — hij was ook de hogepriester die op deze bijzondere grote verzoendag zichzelf eens en voor altijd ten offer bracht (Hebr. 7:27; 9:14: vgl. Jes. 53:12). Dit beeld van Jezus als hogepriester is uniek voor het Nieuwe Testament.’⁶⁷ In zijn boek *Verzoening* stelt Den Heyer dat ‘de climax van het christologisch concept van de brief aan de Hebreeën’⁶⁸ te vinden is in Heb. 7:25-28, waarin de volmaakte hogepriester Jezus, zowel offert als geofferd wordt.

Den Heyer meent zodoende dat de wijze waarop de Hebreeënbrief gebruikmaakt van de voorstelling van Grote Verzoendag symptomatisch is voor een te ver opgerekte metafoor. Dit als zingevingsverklaring voor het lijden en sterven van Jezus. Daar wil ik me in het kader van mijn focus op de Hebreeënbrief dus ook toe beperken. Ik zal zodoende beginnen met bestudering van de meest complete voorstelling van Grote Verzoendag in het Oude Testament: Lev. 16.

Een verdere noodzakelijke en verantwoorde beperking denk ik vanuit het voorgaande te kunnen aanbrengen door mij te richten op het gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van die voorstelling van Grote Verzoendag. Den Heyer meent immers dat de wijze waarop de Hebreeënbrief Grote Verzoendag gebruikt, de kern c.q. de climax is van de visie van de Hebreeënbrief op (het verzoenend werk van) Jezus Christus. Den Heyer ziet de Hebreeënbrief in ieder geval als het eerste geschrift dat expliciet afstand neemt van de oudtestamentisch-joodse traditie en geeft als illustratie daarvan dat dit Bijbelboek als enige een verband legt tussen de kruisdood van Jezus en de voorstelling van Grote Verzoendag uit Lev. 16.⁶⁹

Vervolgens kom ik toe aan de wijze waarop de Hebreeënbrief gebruikmaakt van de voorstelling uit Lev. 16. Ook wat dat betreft is verantwoorde beperking noodzakelijk. Den Heyer spreekt in *Verzoening: een ‘te-goed’ van het Oude Testament* zoals gezegd over ‘enkele zinspelingen’ op Grote Verzoendag.⁷⁰ Hij heeft het dan over Heb. 6:19-20; 9:7, 12 en 13:11. Gelet op de meest uitgesproken kritiek van Den Heyer op de Hebreeënbrief in dit artikel, meen ik dat ik er goed aan doe om de door hem daar genoemde teksten in elk geval te bestuderen. Het gaat dus om: Heb. 6:19-20; 9:7, 12 en 13:11.

Een eerste lezing van Heb. 9 bracht mij echter tot de conclusie dat vers 7 en 12 zozeer samenhangen met de rest van de perikoop dat ik ervoor heb gekozen om de hele perikoop waarvan genoemde verzen onderdeel zijn, te onderzoeken. Het gaat dan om Heb. 9:6-14. Vervolgens bleek vers 11 van hoofdstuk 13 zozeer samen te hangen met vers 12 dat ik ook dit vers meeneem.

⁶⁷ Den Heyer, *De messiaanse weg*, p. 399.

⁶⁸ Den Heyer, *Verzoening*, p. 123.

⁶⁹ Den Heyer, ‘Verzoening: een ‘te-goed’, p. 21.

⁷⁰ Den Heyer, ‘Verzoening: een ‘te-goed’, p. 21.

Daarnaast wil ik ook aandacht besteden aan de door Den Heyer in zijn boek *Verzoening* als kern genoemde teksten: Heb. 7:25-28. Hiermee ontstaat ook een wat breder beeld van de wijze waarop de auteur gebruikmaakt van de voorstelling van Grote Verzoendag.

Den Heyer ziet Heb. 8:13 als een problematische tekst zoals hiervoor bleek. Door bestudering van andere relevante literatuur kwam ik tot het inzicht dat (een visie op) Heb. 8:13 voor velen een belangrijke schakel is als het gaat om de vraag hoe de Hebreeënbrief aankijkt tegen (de (offer)cultus van) het Oude Testament. Hetzelfde geldt voor Heb. 10:4 en Heb. 13:11 en 12. Vandaar dat ik ook deze teksten reken tot de scope van mijn onderzoek.

Daarmee heb ik een verantwoording gegeven van mijn onderzoeksveld voor wat betreft de primaire literatuur, hetgeen onverlet laat dat ook andere Bijbelteksten aan de orde zullen komen om verbanden te duiden en standpunten te verhelderen. Echter de navolgende Bijbelgedeelten staan centraal:

-Leviticus 16

-Hebreeën 6:19-20

-Hebreeën 7:25-28

-Hebreeën 8:13

-Hebreeën 9:6-14

-Hebreeën 10:4

-Hebreeën 13:11-12

1.6 Vraagstelling, hypothese en (verdere) werkwijze

Vanuit de hiervoor beschreven visie van Den Heyer op verzoening, wil ik me dus focussen op de wijze waarop de Hebreeënbrief gebruikmaakt van de voorstelling van Grote Verzoendag in Lev. 16. De centrale vraagstelling voor mijn thesis is: hoe stelt Lev. 16 Grote Verzoendag voor en op welke wijze maakt de Hebreeënbrief, met name in de hiervoor geselecteerde teksten, gebruik van die voorstelling? Daarnaast wil ik onderzoeken of, en als dat zo is op welke wijze, andere nieuwtestamentische boeken en buiten-Bijbelse bronnen het beeld van Grote Verzoendag gebruiken en of dat dan afwijkt van het gebruik dat de Hebreeënbrief ervan maakt. Vervolgens wil ik bezien welke conclusies daaruit getrokken kunnen worden. Naast een verantwoording van eigen exegese van de hiervoor genoemde centraal gestelde Bijbelgedeelten, zal mijn thesis vooral ook een verslag zijn van literatuuronderzoek.

De door mij te toetsen hypothese is dat de Hebreeënbrief de voorstelling van Grote Verzoendag gebruikt op een wijze die past in een ontwikkeling van verklaringen voor het lijden en sterven van Jezus. Een ontwikkeling die zichtbaar wordt in het Nieuwe Testament en buiten-Bijbelse bronnen. Daarbij is mijn veronderstelling dat vooral de hiervoor beschreven visie op en gebruik van de Bijbel door Den Heyer de reden is dat hij tot de conclusie komt dat de Hebreeënbrief daarin doorschiet.

In hoofdstuk I stond de visie van Den Heyer op het locus verzoening centraal en is het van daaruit mogelijke onderzoeksveld verkend, beperkt en vastgesteld. Ook heb ik in dit hoofdstuk een hypothese gepresenteerd.

In hoofdstuk II zal ik de eerste daadwerkelijke stap zetten qua voorgenomen onderzoek en zal een werkvertaling van Lev. 16 centraal staan. Een brontaalgerichte vertaling lijkt me het beste passen bij de aard van mijn onderzoek. Daarbij zal ik, ook via het notenapparaat, vertaalkeuzes verantwoorden en mijns inziens noodzakelijk of nuttig commentaar geven gericht op mijn onderzoeksvraag. Ik gebruik de voetnoten ook om belangrijke discussiepunten te signaleren en soms te duiden, waarbij ik op enkele punten zal beschrijven hoe de Septuaginta een passage vertaalt of wat er ter zake in de Talmud is te vinden. Verder zal ik, zij het beperkt tot in mijn visie de meest belangrijke tekstkritische problemen, aandacht schenken aan het kritisch apparaat van de BHS⁷¹ dat ik interpreteer met hulp van het standaardwerk van Wonneberger.⁷² Ik besluit hoofdstuk II met een verdere interpretatie van het ritueel van Grote Verzoendag. Daarbij maak ik uiteraard gebruik van secundaire literatuur.

Vervolgens kom ik in hoofdstuk III bij het tweede deel van mijn thesis. Daarin staat een, eveneens en om die hiervoor reeds genoemde redenen, brontaalgerichte werkvertaling van de verantwoorde teksten uit de Hebreeënbrief centraal staat. Ook daar zal het notenapparaat eenzelfde functie vervullen als bij de werkvertaling van Lev. 16. Bovendien zal ik daar eveneens aandacht schenken aan de mijns inziens meest belangrijke tekstkritische problemen zoals die blijken uit het kritisch apparaat (NA²⁸).⁷³ In dat kader zal ik gebruikmaken van het standaardwerk van Metzger.⁷⁴

Vervolgens zal in hoofdstuk IV de vraag centraal staan hoe er in de literatuur wordt aangekeken tegen de vraag wat de Hebreeënbrief doet met Grote Verzoendag en welke conclusie daaruit dan worden getrokken. Ik doe daar dus een poging de status quaestionis te beschrijven. Daarbij zal in elk geval het tijdens mijn onderzoek verschenen recente boek van Jamieson een grote rol spelen.⁷⁵

In hoofdstuk V borduur ik voort op de resultaten van hoofdstuk IV en zal ik een poging doen tot de kern van de zaak door te dringen: voegt het bloed van Jezus iets toe aan de wijze waarop verzoening plaatsvindt in het Oude Testament en zo ja wat? Waarom speelt bloed een centrale rol in zowel de voorstelling van Grote Verzoendag als in de Hebreeënbrief? Ik doe dat op een conceptueel niveau, waarbij de aard en strekking van verzoening door bloed centraal zal staan. Zodoende zal en er ook aandacht moeten zijn voor de ‘Sitz im Leben’. Dit alles uiteraard gelet op de kritiek van Den Heyer.

Ten slotte zal ik in het evaluerende slothoofdstuk VI mijn gaandeweg de thesis steeds duidelijker geworden eigen positie, verder uitwerken. Uiteraard is het daar aangekomen ook hoog tijd de resultaten van de door mij getoetste hypothese te presenteren. Dit hoofdstuk besluit ik met een aanzet tot vervolgvragen, gericht op een mijns inziens zinvol debat over verzoening. Een en ander tegen de achtergrond van het (te) hoogopgelopen conflict rondom de door mij als problematisering gebruikte casus over de visie van Den Heyer op dit locus.

⁷¹ Karl Elliger and Wilhelm Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997⁵.

⁷² Reinhard Wonneberger, *Understanding BHS: A Manual for the User of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Rome: Biblical Institute Press, 2001³.

⁷³ Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28^e, 2012.

⁷⁴ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary in the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994².

⁷⁵ R.B. Jamieson, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, Cambridge: University Press, 2019 (e-book).

II De voorstelling van Grote Verzoendag in Lev. 16

2.1 Inleiding

Het vertrekpunt voor mijn vraagstelling is het beeld dat Lev. 16 schetst van Grote Verzoendag.⁷⁶ Deze tekst wil ik in dit hoofdstuk in z'n geheel bestuderen en brontaalgericht vertalen. Op deze manier meen ik recht te doen aan dit samengestelde ritueel.

Ik verdeel de tekst in clauses en geef door middel van inspringingen weer hoe ik aankijk tegen de plaats van de clause in het geheel. Ik sluit daarmee aan bij de visie van o.a. Talstra dat het van belang is om een tekst niet alleen op woordniveau te beschouwen, maar ook een visie te vormen op de vraag hoe de woorden en zinnen met elkaar communiceren c.q. of en hoe de auteur hiërarchie en structuur heeft gepoogd aan te brengen.⁷⁷ Ik plaats de Hebreeuwse tekst overigens tussen haken om verspringen te voorkomen. Eenzelfde aanpak hanteer ik in het volgende hoofdstuk vervolgens ook bij de Griekse tekst, uit overwegingen van esthetiek en consequentie.

In het kader van de interpretatie van de tekst uit Leviticus zijn ook kopjes toegevoegd. De (verdere) verantwoording van (vertaal) keuzes is te vinden in het notenapparaat.⁷⁸ Daarna volgt een visie op het geheel van het ritueel. Dit alles met het doel om inzicht te krijgen in de tekst en van daaruit uiteindelijk mijn eigen (eind)positie goed te kunnen onderbouwen.

2.2 De tekst van Lev. 16

Introductie⁷⁹

1) JHWH sprak⁸⁰ tot Mozes na de dood van de twee zonen van Aäron,
(וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בָנָי אַהֲרֹן)

⁷⁶ Ik laat daarmee Ex. 30:10 en Lev. 23: 27 vooralsnog buiten beschouwing, omdat Lev. 16 het hele samengestelde ritueel beschrijft.

⁷⁷ Eep Talstra, 'A Hierarchy of clauses in Biblical Narrative', in: Ellen van Wolde (ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible*, Leiden: Brill, 2002, pp. 85-105.

⁷⁸ Ook toevoeging van leestekens verantwoord ik, behalve op een enkele uitzondering na, komma's en puntkomma's die ik toevoeg voor de leesbaarheid.

⁷⁹ Hoewel er sprake is van een omvangrijke debat over 'auteurschap' en herkomst van Lev. 16 ga ik uit van de uiteindelijke tekst zoals die in de BHS te vinden is: Karl Elliger and Wilhelm Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Fifth Revised Edition, edited by Adrian Schenker, © 1977 and 1997, Deutsche Bibelgesellschaft, onderdeel van BibleWorks 10.

Zie over de discussie over 'auteurschap' en herkomst o.a.: Roy E. Gane, *Cult and character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005, pp. 25-31.

Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York: Doubleday, 2009, pp. 62-63, onderscheidt drie bronnen op basis van de 'basic Priestly text' die hij aanduidt met P₁ en het redactionele werk op basis van die tekst door 'several tradents' van de 'Priestly school' (P₂) en de 'Holiness school' (H). 16:1 (P₂), 16:2bβ (H) en 29-34a (H); de rest is dan dus de basistekst (P₁). Zie hierna ook voetnoot 92.

⁸⁰ Imperfectum consecutivum (ipfc.). Deze vormt 'de ruggengraat, de primaire verhaallijn of voorgrond' die ik steeds zichtbaar zal maken en zal vertalen als onvoltooid verleden tijd. Zie A.J.C. Verheij, *Basisgrammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Delft: Eburon, 2014⁵, p. 62.

⁸¹toen zij voor⁸² JHWH waren genaderd⁸³
(בָּקְרָתָם לִפְנֵי־יְהוָה)

en⁸⁴ zij stierven.
(וַיָּמָתוּ)

(Voorzorgs) maatregelen

2) JHWH sprak⁸⁵ tot Mozes:
(וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה)

zeg tegen je broer Aäron
(דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן אָחִיךָ)

dat hij niet op elk moment in het heilige⁸⁶ mag komen,
achter⁸⁷ het voorhangsel,⁸⁸
(וְאַל־יָבֹא בְּכָל־עֵת אֶל־הַקֹּדֶשׁ
מִבַּיִת לִפְרָכָת)

voor de kappōret⁸⁹ die op de ark is,⁹⁰
(אֶל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־הָאָרוֹן)

en hij niet zal sterven;
(וְלֹא יָמוּת)

want door middel van⁹¹ de wolk zal ik verschijnen⁹² op de kappōret.
(כִּי בְעֵנָן אֲרָאָה עַל־הַכַּפֹּרֶת):

⁸¹ Ik kies ervoor de godsnaam niet te vertalen.

⁸² (לִפְנֵי־יְהוָה): ik kies hier en in het vervolg niet voor een letterlijke vertaling in combinatie met de Godsnaam. Dit in afwijking van mijn vertaalprincipe omdat ik ‘voor het aangezicht van JHWH’ teveel vind suggereren. Daarbij betrek ik het veel voorkomend gebruik in de betekenis van ‘voor’ of ‘in de aanwezigheid van’, zoals o.a. blijkt uit HALOT s.v.: בָּקְרָתָם.

⁸³ (בָּקְרָתָם): qal infc. suf. 3 v. mv.; betreft hier dus niet meer de primaire verhaallijn. Mijns inziens op te vatten als ‘cultisch naderen’: HALOT s.v. קָרַב: ‘(…) qal (...) —4. to step up to (in the cult) (...)’. Zie in die zin ook: Thomas Hieke, *Leviticus II* (HThKAT), Freiburg: Herder, 2014, p. 572: ‘hingetreden’. Ik volg Milgrom, *Leviticus I-16*, p. 1009: ‘they encroached upon the presence of the Lord’; p. 1012: ‘The usual preposition with *qārab* is *‘el*, ‘to’ (e.g. 9:7, 8; 22:3; Num 17:28; 18:3, 22). But with the Lord as object, the implied anthropomorphism is softened by the use of *lipnē* ‘before’, in other words, not in direct contact with divinity but in the presence (e.g. Exod 16:9 [P]; Ps 119:169; esp. in the *hiph’il*, 3:1, 7; 6:7; 10:1; Num 3:4; 6:16; 17:3 (...).’

⁸⁴ Volgens het kritisch apparaat BHS, in de LXX (inclusief Syr., Targ. en Vulg.): ‘ἐν τῷ προσάγειν αὐτοὺς πῦρ ἀλλότρινον’. Daarmee wordt nadrukkelijker het verband met Num. 3:4 gelegd.

⁸⁵ (וַיֹּאמֶר): qal ipfc. 3 m. ev.; Hieke, *Leviticus II*, p. 1010: als afbakening van een het deel vv. 2-28 en duidelijk in vervolg op vers 1.

⁸⁶ Milgrom, *Leviticus I-16*, p. 1013: ‘(...) (haqqōdeš). This term means “adytum,” the inner shrine containing the Ark, only here in chap. 16 (vv 2, 3, 16, 17, 20, 23, 27).’ Gelet op het gehuldigde vertaalprincipe vertaal ik ‘het heilige’.

⁸⁷ HALOT s.v. בָּיַת: ‘— 3 (...) within the veil = behind the veil (...)’.

⁸⁸ HALOT s.v. פִּרְכָת: ‘—1. it divides the inner part of the tent of meeting into two areas (...): —a. in general (...)’פַּרְסָא פְּרֹטוֹ for the inner sanctuary (...).’

⁸⁹ Ik volg Milgrom en Hieke die beiden bepleiten het woord kappōret onvertaald te laten. Milgrom, *Leviticus I-16*, p. 1014: ‘It can hardly be rendered “mercy seat/throne” (RSV, JB; cf. the LXX) or “cover” (NJPS, NEB, LXX on Exod 25:17) (...) either on etymological or on semantic grounds: the verb *kippēr* never implies mercy or cover (...), and the kappōret never served an expiatory or covering function.’ Hieke, *Leviticus II*, p. 563, p. 573. Zie voor een duidelijk andere interpretatie dan Milgrom en Hieke HALOT s.v. כַּפֹּרֶת: ‘(...) Luther’s “mercy-seat”: “throne of mercy” (...) as an instrument of atonement (כִּפָּר!) or “throne of the cherubim” (...).’ Anders ook: Rashi, Rashbam, Ibn *., Nahmanides en ‘additional comments’ die vertalen ‘cover’; Michael Carasik (ed., transl. and ann.), *The Commentators’ Bible: Leviticus* (The Rubin JPS Miqra’ot Gedolot), Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2009, p. 118 en p. 122.

⁹⁰ אֲשֶׁר־clause; ‘voor de kappōret’ heb ik als object bij deze objectszin getrokken.

⁹¹ Milgrom, *Leviticus I-16*, pp. 1014-1015: ‘(...) the preposition *b* can be rendered either as “by means of” (instrumental) or “as” (essential). (...) the high priest may only see the Ark (...) if his view is blocked by a screen —in conformance with the teaching of the Sadducees (...). (...) for vv 2a-5 are an inventory of the materials the high priest needs to perform his rites and the screen, this verse tells us, is indispensable (...).’

⁹² (אֲרָאָה): hif. ipf. 1 m. ev. Milgrom, *Leviticus I-16*, p. 1015: ‘Indeed, the fact that the verb appears in the first person, in contradistinction to the rest of this chapter, is an indication that the clause was inserted by a later hand (most likely that of H (...)).’

3) Alleen op deze manier zal Aäron het heilige binnegaan:
met een jonge stier, een jong van een rund, voor een reinigingsoffer⁹³ en een
ram voor een brandoffer.

(בְּזֹאת יִבָּא אֶהְרֹן אֶל־הַקֹּדֶשׁ בַּפָּר בֶּן־בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה:)

4) Een heilig linnen ondergewaad zal hij aantrekken,⁹⁴

(כְּתֹנֶת־בֵּד קֹדֶשׁ יִלְבֹּשׁ)

en de linnen kleren zullen om zijn vlees⁹⁵ zijn.⁹⁶

(וּמְכַסֵּי־בֶד יִהְיוּ עַל־בְּשָׂרוֹ)

En hij zal een linnen gordel ombinden

(וּבִצְבָנֹת בֵּד יִחַזֵּק)

en hij zal een linnen tulband omwikkelen.⁹⁷

(וּבְמִצְנַפֶּת בֵּד יִצְנַף)

Dit zijn⁹⁸ heilige kleren:⁹⁹

(בְּגָדֵי־קֹדֶשׁ הֵם)

hij moet¹⁰⁰ zijn vlees¹⁰¹ eerst met water wassen

(וְרָתַץ בַּמַּיִם אֶת־בְּשָׂרוֹ)

en dan moet hij ze aantrekken.

(וּלְבָשָׁם:)

Het bloed- en reinigingsritueel

5) En van de gemeenschap van de zonen van Israël zal hij twee geitenbokken
nemen voor een reinigingsoffer en een ram voor een brandoffer.

(וּמֵאֵת עֵדֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנַיִם־שְׂעִירֵי עֲזִים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה:)

6) Vervolgens moet Aäron een stier aanbieden als reinigingsoffer voor
hemzelf,¹⁰²

(הַקָּרִיב אֶהְרֹן אֶת־פָּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ)

⁹³ HALOT s.v. חַטָּאת: —2. expiation, sin-offering (...). Ik volg Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1009: ‘purification offering’ zoals ik zal onderbouwen in par. 2.4.2. Anders bijvoorbeeld: Hieke, *Leviticus II*, p. 561: ‘Entsündigungsoffer’.

⁹⁴ Ramban (Nachmanides), *Leviticus (Commentary on the Torah)*, New York: Shilo, 1974, p. 216 zegt met verwijzing naar de Torah Kohanim: ‘Scripture (...) says *he shall put on...he shall be girded...he shall be attired* [thus indicating by the multiple use of these expressions that the High Priest may wear these vestments again in the afternoon].’

⁹⁵ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1017: ‘Euphemism for the genitals (6:3; 15:2, 19).’

⁹⁶ Ik vat deze twee clauses op als een zin en voeg een komma en een punt toe.

⁹⁷ Ik heb een punt toegevoegd vanwege de rest van het vers.

⁹⁸ Nominale zin.

⁹⁹ Ik plaats een dubbele punt om deze clause met de rest van het vers te verbinden en voeg in de volgende clauses respectievelijk ‘eerst’ en ‘dan’ toe.

¹⁰⁰ (וְרָתַץ): pfc. Een andere lijn in de tekst steunt op het gebruik van het perfectum consecutivum, dat ik meestal zal plaatsen na imperfectum consecutivum en imperfectum zoals ook al bleek. Het perfectum consecutivum vormt hierna, met een enkele onderbreking door een perfectum, dus een rode draad. Ik zal het perfectum consecutivum in het verband van deze tekst meestal vertalen met gebiedende wijs en een enkele keer via een voegwoord het verband met het voorgaande tot uitdrukking brengen. Zie: Verheij, *Basisgrammatica*, p. 57: pfc. ‘(...) geeft doorgaans aan dat de handeling van het werkwoord direct volgt op of voorkomt uit wat in het voorgaande is gezegd. (...) toekomstige tijd of gebiedende wijs.’

¹⁰¹ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1017, benadrukt dat slechts in Lev. 16 zulke vergaande reinigingsinstructies worden gegeven in verband met het betreden van het heilige (der heilige).

¹⁰² Het voegwoord ‘vervolgens’ toegevoegd om de verbinding te leggen met het voorgaande en de אֲשֶׁר-clausule bij deze clause getrokken.

om¹⁰³ verzoening¹⁰⁴ te doen voor hemzelf en voor zijn huis.
(וְכִפֵּר בְּעֵזְרוֹ וּבְעֵדוֹ בֵּיתוֹ:)

7) Dan¹⁰⁵ moet hij de twee bokken nemen
(וְלָקַח אֶת־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים)

en hij moet die voor JHWH plaatsen, bij de ingang van de tent van de ontmoeting.¹⁰⁶
(וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי יְהוָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:)

8) Verder¹⁰⁷ moet Aäron loten plaatsen op¹⁰⁸ de twee geitenbokken:¹⁰⁹
een lot voor JHWH en een lot voor Azazel.¹¹⁰
(וְנָתַן אֶהָרֹן עַל־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים גּוּרְלוֹת גּוּרְלֵי אֶהָרֹן לִיהוָה וְגּוּרְלֵי אֶהָרֹן לְעֶזְרָאֵל:)

9) Aäron moet dan¹¹¹ de geitenbok naar voren brengen
(וְהִקְרִיב אֶהָרֹן אֶת־הַשְּׂעִיר)

waarop het lot voor JHWH is geplaatst,
(אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוּרְלֵי לִיהוָה)

hij moet geofferd worden als een reinigingsoffer.
(וְעִשָּׂהוּ חֲטָאת:)

10) De geitenbok waarop het lot voor Azazel is gevallen,
(וְהַשְּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוּרְלֵי לְעֶזְרָאֵל)

zal levend geplaatst worden voor JHWH
(יַעֲמִד־תִּי לִפְנֵי יְהוָה)

om door hem te verzoenen,
(לְכַפֵּר עָלָיו)

¹⁰³ (וְכִפֵּר): piël pfc. 3 m. ev. Milgrom, *Leviticus 1-16*, pp. 1018 en 1019: ‘The purposive *waw* is equivalent to *lamed* (...) and means “in order to”. Thus the action is thrown forward to the blood manipulations (...). Why is it necessary to state the purpose at all, when we have been clearly told (v. 3) that the animal will be a purification offering whose sole purpose is for purification (...)? The answer must be that otherwise we would not know that the rest of the priests will be the beneficiaries of the sacrifice.’

¹⁰⁴ HALOT s.v. ‘pi: (...) —2. usage of the word in P: a) in full: the priest כֹּהֵן makes atonement with an offering Lv 19₂₂; b) short: כִּי עַל to make atonement for somebody (THAT 1:845ff.) Lv 4_{20-23:28} (13 times), Nu 5_{8-29:5} (14 times), עָלָיו for oneself Lv 1₄, for something (house, sanctuary) 14₅₃ 16₁₆, with כִּי for, concerning 4₂₆ 5₆ .10 14₁₉ 15_{15:30} 16₃₄ Nu 6₁₁, with עַל, regarding Lv 4₃₅ 5₁₃₋₁₈ 19₂₂; with לִפְנֵי “ Lv 5₂₆ 10₁₇ 14_{18-29:31} 15_{15:30} 19₂₂ 23₂₈ Nu 31₅₀; c) עַל־הַמִּזְבֵּחַ to make atonement on the altar Ex 29_{30f} 30₁₀ Lv 8₁₅ 16₁₈, עַל קַרְנֵי, Ex 30₁₀, עַל־נִפְשׁוֹ, for Ex 30_{15f} Lv 17₁₁ Nu 31₅₀, with כִּי by means of (offering) Lv 5₁₆ 7₇ 19₂₂ Nu 5₈, with כִּי עַל for somebody Lv 9₇ 16_{6-11-17:24}; with acc. Lv 16₂₀₋₃₃; d) abs. to make atonement Lv 6₂₃ 16₂₇₋₃₂; e) בְּנַפְשׁוֹ כִּי blood makes atonement by the soul which is in it Lv 17₁₁”; Hieke, *Leviticus II*, p. 561: ‘versöhnung’. ‘Atonement’ in zowel de Babylonische Talmud (*b* Yoma I, 2a) als in de Jeruzalem Talmud (*y* Yoma 1:1) zie: Adin Even-Israel Steinsaltz, *Talmud*, Jeruzalem: Koren, 2013, p. 7, respectievelijk Jacob Neusner (transl.), *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation*, (Chicago Studies in the History of Judaism, 14), Chicago: Chicago Press, 1990, p. 9. Vgl. ook Carasik, *Leviticus*, p. 119 en p. 126. ‘Atonement’ bij Rashi, Rashbam, Ibn Ezra, Nahmanides and ‘additional comments’ ook bij H. Freedman and Maurice Simon (ed.), *Midrash Rabbah IV: Leviticus*, London: The Soncino Press, 1961³, p. 260. Anders: Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1009: ‘to effect purification’. Ik neem een tussenpositie in zoals ik duidelijk zal maken in par. 2.4.2 Vandaar hier de vertaling ‘verzoening’.

¹⁰⁵ Toegevoegd.

¹⁰⁶ (אֹהֶל מוֹעֵד): Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1035: ‘(...) does not refer to the entire Tent of Meeting, as everywhere else in P, but only to the outer room, the shrine.’

¹⁰⁷ Toegevoegd.

¹⁰⁸ HALOT s.v. גּוּרְלֵי: ‘—1. (...) על גּוּרְלֵי to cast lots for Lv 16₈ (...)’ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1019: ‘This interpretation is confirmed by the preposition *al*. The lots, once determined, are to be placed literally on the heads of the goats so that they will not be confused. In other words, the lots serve as their identification markers.’

¹⁰⁹ Hier heb ik een dubbele punt toegevoegd om het verband met het navolgende deel, dat ik bij de clause heb getrokken, te duiden.

¹¹⁰ LXX: ‘τῷ ἀποκαταίφῳ’ evenals in 10^e en 26^e. Ik vertaal echter ook hier ‘voor Azazel’ zoals ik zal onderbouwen in par. 2.4. Hoewel er veel verschil van inzicht is: kritisch apparaat BHS Syr.: ‘l’ zz’ jl cf 10^a. 26^a.’ HALOT s.v. אֶזְרָאֵל: אֶזְרָאֵל: 4Q 180, 1, 8 (DJD 5: p. 78); (...); Lv 16₈₋₁₀₋₂₆; a demon of the wilderness; (...); H. Duhm *Die bösen Geister im AT* (1904):55ff; (...); Tawil ZAW 92 (1980): 43-59: etym. uncertain: < עֶזְרָאֵל* (...); Arb. ‘zz; “God’s opponent” (Canaan *Dämonengl.* 28); < *עֶזְרָאֵל* (Symm. τράγος ἀπερχόμενος / ἀφιέμενος, Vulg. *capere emissarius*: black sheep); < *עֶזְרָאֵל* (Arb. *gzl* to remove, Sept. ἀποπομῆ/παῖος and ἀφεις (Dillmann); an impotent deity (cf. (...)) Gese-H. *Religionen* 81; WbMy. 1:428), (...) MishYom. 6:8; (...).’

¹¹¹ Toegevoegd.

door hem naar Azazel te sturen, in de woestijn.
(לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעִזְאֵזֵל הַמִּדְבָּרָה:)

11) Dan¹¹² moet Aäron de jonge stier naar voren brengen¹¹³ als
reinigingsoffer voor hemzelf,
(וְהִקְרִיב אֶהָרֹן אֶת־פֶּר הַחֹטְאֹת אֲשֶׁר־לוֹ)

om¹¹⁴ verzoening te doen voor hemzelf en voor zijn huis.¹¹⁵
(וְכִפֵּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ)

Hij moet de jonge stier slachten voor het reinigingsoffer voor hemzelf,
(וְשָׁח אֶת־פֶּר הַחֹטְאֹת אֲשֶׁר־לוֹ:)

12) Verder¹¹⁶ moet hij een wierookvat¹¹⁷ vol met vurige kolen van het
altaar van voor¹¹⁸ JHWH¹¹⁹ nemen en twee handen vol¹²⁰ met kleine
stukjes¹²¹ geurige wierook¹²²
(וְלָקַח מְלֵא־הַמִּחֻמָּה גְּחָל־יֵאֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלְּפָנֵי יְהוָה
וּמְלֵא חֲפָנָיו קִטְרֹת סָמִים דַּקָּה)

en hij moet het¹²³ achter het voorhangsel¹²⁴ brengen.
(וְהֵבִיא מִבֵּית לְפָרְכֹת:)

13) Hij moet de wierook op het vuur leggen voor JHWH
(וַיִּתֵּן אֶת־הַקִּטְרֹת עַל־הָאֵשׁ לִפְנֵי יְהוָה)

zodat de wolk van¹²⁵ wierook de kappōret¹²⁶ bedekt die op de
[ark van de]¹²⁷ getuigenis is¹²⁸
(וְכִכְּהוּ עָנַן הַקִּטְרֹת אֶת־הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־הָעֵדוּת)

en hij niet zal sterven.¹²⁹
(וְלֹא יָמוּת:)

¹¹² Toegevoegd.

¹¹³ (וְהִקְרִיב) pfc. tot en met vers 13^b.

¹¹⁴ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1024: 'The waw is purposive, as in v 6 (...).'

¹¹⁵ Letterlijke herhaling van de zin uit vers 6. Hier heb ik een punt toegevoegd.

¹¹⁶ Toegevoegd.

¹¹⁷ HALOT s.v. מִחֻמָּה: '—2. container for embers used in the offering of incense, censer (Zorell) Lv 16₁₂ Nu 16₆₋₁₇₋₁₇₋₁₈ 17₂₋₄₋₁₁; (...).'

¹¹⁸ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1025. Milgrom zegt dus niet: 'het altaar dat voor JHWH is'. Dan zou er 'lipnè' staan zoals in vers 18b.

¹¹⁹ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1025: 'There can be no question that the reference must be to the sacrificial altar (...).' Milgrom betoogt dat wanneer het om het reukofferaltaar gaat, er altijd een extra aanwijzing volgt zoals in Lev. 4:18: '(...) dat in de tent van ontmoeting staat.' Hieke, *Leviticus II*, p. 561: 'vom Altar, (der) voor JHWH (steht)'; Hieke, *Leviticus II*, p. 581, meent ook dat het om de kolen van het altijd brandende vuur van het brandofferaltaar moet gaan (Lev. 6: 5-6).

¹²⁰ HALOT s.v. חֲפָן: '(...) hollow hand, handful; (...); (...) dual חֲפָנִים, חֲפָנֵי, חֲפָנֵי: the hollow of both hands Ex 9₈ Lv 16₁₂ Ezk 10₂₋₇ Pr 30₄ (...).'

¹²¹ HALOT s.v. דָּק: '—2. fine (...); to crush (וְהִקְרִיב) Pun. דָּקָה (Diso 60) Lv 16₁₂; (...).'

¹²² HALOT s.v. סָמִים: 'סָמִים (ה) קִטְרֹת fragrant perfumes, frankincense (Haran VT 10 (1960):124ff; Elliger *Lev.* 213) Ex 25₆ 30₇ 31₁₁ 35₈₋₁₅₋₂₈ 37₂₉ 39₃₈ 40₂₇ Lv 4₇ 16₁₂ Nu 4₁₆ 2C 2₃ 13₁₁ Sir 38₄ 49₁.' Milgrom, *Leviticus 1-16*, pp. 1025 en 1026 wijst op Ex. 30:34-35 en n.a.v. onderzoek door één van zijn studenten op de discussie die er is over de mix van 'kruiden' die kan worden aangeduid als 'wierook'. Enigszins afwijkend van mijn vertaalprincipe neem ik voor de leesbaarheid deze aanduiding hier en ook in het navolgende over.

¹²³ Toegevoegd.

¹²⁴ Het heilige der heilige dus, zie voetnoot 87 en 88.

¹²⁵ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1031: '(...) the high priest may only enter the adytum if the Ark is shielded by a cloud (v 2), the high priest produces this cloud by igniting a "smoke-raising" substance just before enters the adytum; and once inside, in keeping with the sequence of vv 12-13, he ignites the incense.'

¹²⁶ Zie voetnoot 89.

¹²⁷ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1031: '(...) *hā ʿēdūt* synonymous with the Covenant (Exod 31:18) and an ellipsis for 'ārôn *hā ʿēdūt* 'the Ark of the Pact' (Exod 25:22), which is frequently attested (e.g., Exod 16:34; 27:21; 30:6, 36).'

¹²⁸ HALOT s.v. עֵדוּת/עֵדוּת: '—1. witness, testimony (...) b) collective sg. the stipulations of the Sinai covenant laid down in writing, (...) על־הַעֲדוּתָהּ Lv 16₁₃, (...).'

¹²⁹ Letterlijke herhaling van vers 2^c.

14) Hij moet van het bloed¹³⁰ van de jonge stier nemen
(וּלְקַח מִדָּם הַפָּר)

en hij moet het sprenkelen met zijn vinger op¹³¹ de kappōret aan zijn
oostelijke kant,¹³²
(וְהִזָּה בְּאֶצְבָּעוֹ עַל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קִדְמָה)

en voor de kappōret zal hij zeven keer van het bloed sprenkelen
met zijn vinger.
(וּלְפָנֵי הַכַּפֹּרֶת יִזָּה שֶׁבַע־פְּעָמִים מִן־הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ)

15) Dan¹³³ moet hij de geitenbok slachten bestemd voor het reinigungsoffer ten
behoefte van het volk,¹³⁴
(וַיִּשְׁחַט אֶת־שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם)

hij moet zijn bloed in de ruimte achter¹³⁵ het voorhangsel¹³⁶ brengen;
(וְהִבִּיא אֶת־דָּמוֹ אֶל־מִבֵּית לְפָנֶיךָ)

hij moet met het bloed doen
(וַעֲשֵׂה אֶת־דָּמוֹ)

zoals hij deed met het bloed van de jonge stier:
(כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָם הַפָּר)

hij moet het sprenkelen op de kappōret en voor de kappōret.
(וְהִזָּה אֹתוֹ עַל־הַכַּפֹּרֶת וּלְפָנֵי הַכַּפֹּרֶת:)

¹³⁰ (מִדָּם); Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1011: 'some of the blood'; Hieke, *Leviticus II*, p. 561: '(etwas) von dem Blut'.

¹³¹ HALOT s.v. פָּנָה: '(...)—8. עַל־פְּנֵי (...)—ii. all over the surface, (...) (NRSV, margin: cover; cf. REB: on the surface of the cover) Lv 16¹⁴, (...).'

¹³² HALOT s.v. קִדְמָה: '—1. to (towards) the east Gn 13¹⁴ 25⁶ 28¹⁴ Lv 1¹⁶ 16¹⁴ Nu 2³ 3³⁸ 10⁵ 34^{3-10f-15} Jos 15⁵ 19^{12f} 1K 7³⁹ 17³ 2K 13¹⁷ Ezk 8¹⁶ 2C 4¹⁰.' Echter dat lijkt mijns inziens hier niet te (kunnen) zijn bedoeld. Zie ook: Hieke, *Leviticus II*, p. 561: 'an die Ostseite' en p. 564: 'Wenn die Richtung gemeint wäre, in die der Hohepriester das Blut sprengen soll, müsste er, wenn er den Raum von Osten her betritt (dort ist der Zugang), um die ›Kapporet‹ und die Lade herumgehen, um dann auf die ›Kapporet‹ in Richtung Osten spritzen zu können. Das ist angesichts der Umstände (Dunkelheit des Raumes, Rauch, s. die Auslegung) unmöglich. (...) Die Ostseite liegt ja direct beim Eingang des Allerheiligsten.' Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1010: 'on its east side' en p. 1032: 'The locative *he* in compass directions can refer to the orientation of the /object as well as the subject (...).'

¹³³ Toegevoegd.

¹³⁴ אֲשֶׁר-clausule bij de clause getrokken.

¹³⁵ Zie voetnoot 88 en 89.

¹³⁶ In het heilige der heilige dus. LXX: εἰσφέρεται; BDAG s.v. εἰσφέρω: '(...) 1. to bring into an area, bring in τίνα: μὴ εὐρόντες ποίας (sc. ὁδοῦ) εἰσενέγκωσιν αὐτόν (i.e., εἰς τ. οἶκον) since they found no way to bring him in Lk 5:19; cp. vs. 18. οὐδὲν εἰσενέγκαμεν εἰς τ. κόσμον we have brought nothing into the world (...). Pass. τὸ αἷμα εἰσφέρεται ... εἰς τὰ ἅγια the blood is brought into the sanctuary Hb 13:11 (cp. Lev 4:5; 16:27 [pass.]). (...).'

16) Zo¹³⁷ moet hij het heilige verzoenen¹³⁸ vanwege de onreinheden¹³⁹ van de zonen van Israël en vanwege hun overtredingen,¹⁴⁰ met betrekking tot¹⁴¹ al hun zonden.¹⁴²

(וְכַפֵּר עַל־הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשָׁעֵיהֶם לְכָל־חַטָּאתָם)

Zo¹⁴³ zal hij ook doen in de tent van ontmoeting,¹⁴⁴

(וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד)

die bij hen is te midden van hun onreinheden.

(הַשְּׂכָן אִתָּם בְּתוֹךְ טְמֵאָתָם:)

17) Geen enkel mens mag in de tent van ontmoeting zijn,

(וְכָל־אָדָם לֹא־יִהְיֶהוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד)

als hij er binnengaat

(בְּבֹאָו)

om in het heilige verzoening te doen,

(לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ)

totdat hij naar buiten komt.¹⁴⁵

(עַד־צֵאתוֹ)

Zo moet hij verzoening doen,¹⁴⁶ voor hemzelf, voor zijn huis¹⁴⁷ en voor de hele gemeenschap van Israël.¹⁴⁸

(וְכַפֵּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל:)

¹³⁷ Toegevoegd; zie voetnoot 142.

¹³⁸ (וְכַפֵּר): piël pfc. 3 m. ev. Ik houd die vertaling vast zie voetnoot 104 ook al schuurt het hier wel. Ook: Hieke, *Leviticus II*, p. 561 en y Yoma 56b: Neusner, *Talmud*, p. 144. Anders uiteraard Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1010 hier zelf: 'to purge'. IBN Ezra maakt hier ook die keuze. Rashi en ook Nahmanides kiezen hier voor het iets meer genuanceerde 'makes expiation', althans geciteerd in: Carasik, *Leviticus*, p. 122. NB anders en met overtuiging weergegeven in: Ramban, *Leviticus*, p. 223: 'effected atonement'. Zie de volgende voetnoot.

¹³⁹ HALOT s.v. טְמֵאָה: '(...), pl. cs. טְמֵאָה: state of ceremonial uncleanness: men Lv 5₃ 7_{20f} 14₁₉ 15_{3,31} 16_{16,19} 22_{3,5} Nu 19₁₃ Ezk 36_{25,29} 39₂₄,(...).' Rashi in Carasik, *Leviticus*, p. 122: 'He makes expiation for those who unwittingly entered the Shrine in a state of uncleanness and never realized that they done so.' Echter, Nahmanides in Ramban, *Leviticus*, p. 223: 'The blood that is sprinkled in front of the ark-cover [in the Holy of Holies] effected atonement for impurity that befell the innermost part of the Sanctuary and its hollowed things. The sprinklings in front of the Veil in the Tent of Meeting (...) effected atonement for impurity that befell the Sanctuary and its holy things. (...) The applications of the blood upon the inner altar an the [seven] sprinklings upon its top effected atonement for impurity that befell this altar itself and its holy things. (...) It is for this reason that Scripture divided them [these three parts of the Service] and mentioned "atonement" in each case.' IBN Ezra in Carasik, *Leviticus*, p. 122: 'As you can see from OJPS as well, the verb translated "purge" by NJPS really means "to make atonement"; it is the same verb translated elsewhere as "to expiate". The blood serves as a ransom for his own blood so that he is not destroyed on account of the uncleanness of those among the Israelites who are unclean.'

¹⁴⁰ HALOT s.v. פָּשַׁע: '—i. פָּשַׁע לְכָל חַטָּאתָם. —i. פָּשַׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם their misdemeanors, corresponding to all their transgressions, or alternatively by translating more freely, their misdemeanors through which they have transgressed in all kinds of ways (...) Lv 16₁₆; (...).'

¹⁴¹ (וְ): Hieke, *Leviticus II*, p. 564: 'Die Wendung »alle ihre Sünden« ist damit der zusammenfassende Oberbegriff zu »Unreinheiten« und »Frevel «(...)»

¹⁴² Door mij opgevat als een zelfstandige zin en daarom ook besloten met een punt, als een soort slotconclusie bij het (reinigings) ritueel in het heilige (der heilige); vandaar ook de toevoeging 'zo'. Een vergelijkbare slotconclusie bij de onderdelen die betrekking hebben op het heilige, het altaar en het zondebokritueel (vv 17e, 19b, 22a en 24e). Zie: Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1033 en y Yoma: Neusner, *Talmud*, p. 144 die overigens 22a en 24e niet als zodanig beschouwen.

¹⁴³ Het ritueel moet in zijn geheel herhaald worden volgens b Yoma 56b: Steinsaltz, *Talmud*, p. 273. Vgl. Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1034 en Gane, *Cult*, p. 227: 'We have found that "likewise" in Lev 16:16b calls for a single application of תִּשָּׂא blood to the horns of the incense altar, followed by a sevenfold sprinkling in front of it.' Y Yoma 5:4 lijkt een andere lezing voor te staan: 'one time upwards and seven times downward': Neusner, *Talmud*, p. 151.

¹⁴⁴ (לְאֹהֶל מוֹעֵד): 'het heilige': Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1034. Ook b Yoma 56b: Steinsaltz, *Talmud*, p. 273.

¹⁴⁵ Hier heb ik een punt toegevoegd.

¹⁴⁶ Ik voegde 'zo' reeds toe want ik vat deze clause ook weer op als een soort slotconclusie. Zie voetnoot 142.

¹⁴⁷ Zie vers 6 en vers 11.

¹⁴⁸ IBN Ezra in Carasik, *Leviticus*, p. 122: 'Nobody else. No other priest. To make expiation in the Shrine. In the Holy of Holies. When he has made expiation for himself and his household. By means of "his bull of sin offering" (v. 11). And for the whole congregation of Israel. By means of "the people's goat of sin offering" (v. 15).

18) Daarna¹⁴⁹ moet hij naar buiten komen, naar het altaar dat¹⁵⁰ voor JHWH is¹⁵¹

(וַיֵּצֵא אֶל־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי־יְהוָה)

en hij moet daarop verzoening doen.¹⁵²

(וַיִּכַּף עָלָיו)

Hij moet van het bloed van de jonge stier en van het bloed van de geitenbok nemen,

(וַיִּלָּחַח מִדָּם הַפָּרִי וּמִדָּם הַשְּׂעִיר)

hij moet het brengen rondom de horens van het altaar,

(וַיִּתֵּן עַל־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב:)

19) en hij moet daarop zeven keer van het bloed sprenkelen met zijn vingers.¹⁵³

(וַיִּזְחַק עָלָיו מִן־הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים)

Zo moet hij het rein¹⁵⁴ verklaren¹⁵⁵

(וַיְטַהֲרֵהוּ)

en wijden¹⁵⁶ vanwege de onreinheid van de zonen van Israël.¹⁵⁷

(וַיִּקְדָּשׁוּ מִטִּמְאֹת בְּגֵי יִשְׂרָאֵל:)

Het zondebokritueel

20) Wanneer hij het volbracht heeft,

(וַיִּכְלֶה)

verzoening te brengen voor het heilige, de tent van ontmoeting en het altaar,

(מִכִּפּוּר אֶת־הַקֹּדֶשׁ וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ)

moet hij de levende geitenbok naar voren brengen.

(וַיִּהְיֶיב אֶת־הַשְּׂעִיר הַחַי:)

¹⁴⁹ Dit woord heb ik toegevoegd om het verband met het voorgaande te duiden.

¹⁵⁰ אֲשֶׁר-clausule bij deze clause getrokken.

¹⁵¹ אֲשֶׁר-clausule bij deze clause getrokken. Hier wel 'lipnê', dus 'het altaar dat voor JHWH is'. Ook gelet op vers 16b lijkt hier dan het brandofferaltaar te worden bedoeld. Zie ook: Y Yoma 5:5; Neusner, *Talmud*, p.151; Gane, *Cult*, pp. 227-228; Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1025. Anders Kurtz, die bovendien wijst op het feit dat de tabernakel een open verbinding had van het heilige met het heilige der heilige: Johann Heinrich Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1863, p. 394 en anders ook Ramban, *Leviticus*, p. 223: 'The altar, that is the inner altar.' Het ritueel zou met een deel van het bloed in het heilige der heilige opnieuw moeten worden uitgevoerd.

¹⁵² Ik heb een punt toegevoegd.

¹⁵³ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1037: 'The daubing of the altar horns purifies the altar, and the sevenfold sprinkling of the altar consecrates it.'

¹⁵⁴ HALOT s.v. טָהַר: 'pi: (...) —2. to pronounce clean; the people Lv 16₃₀(...); altar Lv 16₁₉(...).'

¹⁵⁵ Ik vat deze clause (samen met de opvolgende clause) weer op als een soort eindconclusie van dit deel, vergelijkbaar met de verzen 16a en 17e. Vandaar ook hier weer de toevoeging 'zo'. Zie ook voetnoot 142.

¹⁵⁶ HALOT s.v. קָדַשׁ: '(...) pi. (...) —1. to transfer something to the state of holiness (treatment in accordance with cult rules), dedicate for use before God (...); also with declarative meaning: to declare holy: (...) —c. parts of sacrifice Ex 29₂₇; (...) ceremonial utensil (...), with ׀ due to, or from (parallel with טָהַר) Lv 16₁₉(...).'

¹⁵⁷ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1038: '(...) bull, goat, adytum, shrine, altar, (...). The total number of manipulations adds up to forty-nine, or seven times seven. Seven, the number that stands for completion and perfection, is multiplied by itself.'

21) Aäron moet zijn beide¹⁵⁸ handen¹⁵⁹ op de kop van de levende geitenbok leggen,
(וְסָמַךְ אֶהָרֹן אֶת־שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי)

en hij moet al de ongerechtigheden van de zonen van Israël en al de onreinheden, met betrekking tot al hun zonden, over hem belijden,
(וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־כָּל־פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל־חַטָּאתָם)

en hij moet ze plaatsen¹⁶⁰ op de kop van de geitenbok;
(וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשְּׂעִיר)

en hij moet naar de woestijn worden gestuurd door de hand van een man die daarvoor gereed staat.¹⁶¹
(וְשָׁלַח בְּיַד־אִישׁ עֹתִי הַמְדַבֵּר):

22) Zo moet de geitenbok al hun ongerechtigheden op¹⁶² zich dragen¹⁶³ naar een ontoegankelijk¹⁶⁴ gebied:
(וְנָשָׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנוֹתָם אֶל־אֶרֶץ גְּזֵרָה)

hij moet de geitenbok de woestijn in sturen.¹⁶⁵
(וְשָׁלַח אֶת־הַשְּׂעִיר בַּמְדְּבָר):

Reiniging en voorbereiding voor de offers op het brandofferaltaar

23) Aäron moet de tent van ontmoeting binnengaan¹⁶⁶
(וּבָא אֶהָרֹן אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד)

en hij moet de linnen kleren uitdoen,
(וּפָשַׁט אֶת־בְּגָדֵי הַכֹּהֵן)

die hij heeft aangetrokken
(אֲשֶׁר לָבַשׁ)

toen hij het heilige binnenkwam,
(בְּבֹאָו אֶל־הַקֹּדֶשׁ)

¹⁵⁸ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1041: 'It is not a sacrifice, else the hand-leaning would have been performed with one hand (...). The two-handed ceremonial instead serves a transference function (...).'

¹⁵⁹ (וְיָד) v. dual constr. suf. 3 m. ev. HALOT s.v. יָד: '(...): timely Lv 16₂₁ + 3 times, usu. K וְיָד Bauer-L. *Heb.* 252r :: Ginsburg-Orlinski xxvif. : only orthographic) (...).'

¹⁶⁰ Hieke, *Leviticus II*, p. 562: 'und er gebe sie auf den Kopf des Ziegenbocks'.

¹⁶¹ LXX: 'ἀνθρώπου ἐτοιμῶς'. HALOT s.v. עָתִי: '(...): timely Lv 16₂₁ (...).' Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1045: 'a man in waiting' (...). For the rendering, see the LXX, *Tgs.*, y Yoma 6:3; b Yoma 66b. Still, the etymology of this hapax remains unsolved. Perhaps it implies someone who could find his very way in and out of the wilderness so that he, but not the goat, would be able to return (Rashbam).'

¹⁶² In tegenstelling tot de offers brengt het zondebokritueel geen verzoening. Zie: Ramban, *Leviticus*, p. 224: '(...) upon the fires of G-d' (...) and thus they effected pardon and atonement. But this [goat that was sent away to Azazel], has no power to offer atonement or pardon, therefore the goat merely carries the people's sins away (...).'

¹⁶³ Ik vat deze zin zelfstandig op, als een soort eindconclusie bij het zondebokritueel, vergelijkbaar met de verzen 16a, 17e en 19b, zie ook voetnoot 142. Vandaar dat 'zo' is toegevoegd.

¹⁶⁴ HALOT s.v. גְּזֵרָה: '(...): אֶרֶץ גְּזֵרָה || מְדֻבְרָה = infertile land Lv 16₂₂ (...).' Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1010: 'inaccessible region'.

¹⁶⁵ Ik volg Milgrom niet die deze clause van vers 22 na 'de conclusie', als inleiding te zien op vers 23. Zie Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1046: 'Support for it is the slight but significant change from *hammidbārâ* 'to the wilderness' (v 21) to *bammidbārâ* in the wilderness (v 22), in other words, only after the scapegoat actually enters the wilderness can the high priest continue the ritual.' Ik voeg in dit kader ook 'zo' toe. Anders: Hieke, *Leviticus II*, p. 562. Ik beschouw het als een nadere verklaring en heb daarom een dubbele punt toegevoegd na de vorige zin.

¹⁶⁶ Ramban heeft een creatief antwoord op de vraag wat hier en in de navolgende verzen gebeurt (zie ook de volgende voetnoot). Ramban, *Leviticus*, p. 226: '(...) and Aaron shall come into the Tent of Meeting in these [white linen] garments, to complete his Service, namely, the bringing out of the spoon and the censer which he has to remove from there, and after he came out from there he shall put off his garments which he put on in the morning at the time when he went into the holy place, and he shall leave them there where he took them off, thus teaching us that he is not use them again on a subsequent Day of Atonement.'

hij¹⁶⁷ moet die daar achterlaten.
(וְהִנִּיחָם שָׁם)

24) Hij moet zijn vlees in een heilige plaats¹⁶⁸ met water wassen
(וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם בְּמִקְוֹם קָדוֹשׁ)

en hij moet zijn kleren aantrekken.
(וְלָבַשׁ אֶת־בְּגָדָיו)

Offers op het brandofferaltaar

Dan¹⁶⁹ moet hij naar buiten gaan
(וַיֵּצֵא)

en zijn brandoffer¹⁷⁰ bereiden met het brandoffer van het volk.¹⁷¹
(וַעֲשֵׂה אֶת־עֹלֹתָו וְאֶת־עֹלֹת הָעָם)

Zo¹⁷² moet hij voor zichzelf en voor het volk verzoening doen.¹⁷³
(וְכִפַּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד הָעָם)

25) En het vet¹⁷⁴ van het reinigingsoffer zal hij in rook doen
opgaan¹⁷⁵ op het altaar.
(וְאֵת תֵּלֶב הַטָּטֵאת יִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ)

Reiniging van de assistenten van de hoge priester en vernietiging van de dierlijke resten

26) En degene die¹⁷⁶ de geitenbok naar Azazel heeft gezonden,
(וְהַמְשַׁלְחַן אֶת־הַשְּׂעִיר לְעִזָּאוֹל)

hij zal zijn kleren wassen
(יִכְבֶּס בְּגָדָיו)

¹⁶⁷ Milgrom zegt dat er veel discussie is over de (plaats) van de verzen 23 en 24. Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1046: 'It seems that the high priest enters the Tent, undresses, leaves the linen clothes there (polluted?) bathes himself either in the Tent (where?) or in the courtyard (naked?) and then emerges (whence?) to officiate on the altar (see Ramban). The rabbis assert flatly: "The whole ritual is recited in the correct order with exception on this passage (v 23)" (b. Yoma 32a, 71a; cf. y. Yoma 7:2).' (...) '(...) the reason for the present arrangement of the text is to keep all of the rites performed in the linen garments in one unit (see Ramban).' Milgrom denkt dat de beschrijving aansluit bij de praktijk in de tempel van Herodes; p. 1047: '(...) that the high priest bathed five times and washed his hands and feet ten times in the course of the day (m. Yoma 3:3).'

¹⁶⁸ (בְּמִקְוֹם): Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1049: 'It could not be inside the Tent, for the entire space is not just qādōš 'holy', but "most sacred." (...) later theory and practice alike indicate the probability that the place for the priestly ablutions in the Tabernacle was in its courtyard.'

¹⁶⁹ Toegevoegd.

¹⁷⁰ Hoe verhoudt deze instructie zich tot de instructies van Num. 29: 7-11? B Yoma 70b gaat daar op in; Steinsaltz, *Talmud*, p. 346: 'And afterward, the goat whose services are performed outside is sacrificed, as it stated: "One goat for a sin-offering beside the sin-offering of atonement and the daily burnt-offering, and its meal-offering, and their libations" (Numbers 29:11), indicating that the goat sin-offering is sacrificed after the other offerings of the day.' Rashi wijst op de ram van vers 3 en die van vers 5; Carasik, *Leviticus*, p. 125. Ramban, *Leviticus*, p. 229: 'Therefore they interrupted the regular order of rites in the Daily burnt offering of the afternoon, and [the High Priest] took out the spoon and censer [from the Holy of Holies] between the slaughtering of the burnt-offering and the burning of the incense.'

¹⁷¹ Door mij opgevat als zelfstandige zin gelet op de volgende clause en zodoende is ook een punt toegevoegd.

¹⁷² Ik vat deze clause weer op als een soort slotconclusie van dit deel, zie voetnoot 142.

¹⁷³ Noot bij B Yoma 70b; Steinsaltz, *Talmud*, p. 346: 'Beside the sin-offering of atonement (...) This phrase is superfluous, because it is obvious that one sin offering cannot be substituted for the other. The Gemara therefore explains that it teaches an additional matter, either regarding the timing of the offering or regarding the nature of its atonement (Ritva).'

¹⁷⁴ HALOT s.v. תֵּלֶב: '—2. fat offered in sacrifice (...).' Milgrom vertaalt overigens zonder enige toelichting 'the suet'. Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1010.

¹⁷⁵ HALOT s.v. קָטַר: '—1. of the official cult (...) hif: pf.(...): to cause to go up in smoke (...) — Deuteronomy (...) תֵּלֶב (תִּצְאָה) Ex 29₁₃ Lv 4₁₉₋₂₆₋₃₁₋₃₅ 8₁₆ 9₁₀ 16₂₅ (...).'

¹⁷⁶ Waarom de hogepriester niet die bovendien de handen op de kop van de geitenbok legde?

Milgrom, *Leviticus 1-16*, pp. 1051 en 1052: '(...) it seems likely that, in the Priestly scheme, the high priest is immune to the effects of the purgation rites. (...) It is also possible (...) that the animals are not rendered impure after the high priest completes his purgation rites.' (...) 'The rabbis resolve this problem by declaring that the scapegoat does not contaminate until it leaves Jerusalem (m. Yoma 6:6) and the ḥattā't carcass does not contaminate until it leaves the sanctuary court (m. Yoma 6:7; m. Zebah 12:6).'

en hij moet zijn lichaam met water wassen,
(וַרְתִּיז אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם)

daarna mag hij het kamp weer binnenkomen.
(וְאַחֲרֵי־כֵן יָבֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה:)

27) En de jonge stier voor het reinigingsoffer en de bok voor het reinigingsoffer
waarvan het bloed is binnengebracht
(וְאֵת פֶּרֶךְ הַחֲטָאת וְאֵתוֹ שְׂעִיר הַחֲטָאת אֲשֶׁר הִוּבָא אֶת־דָּמָם)

om verzoening te doen in het heilige,
(לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ)

zij zullen buiten het kamp worden gebracht,
(יּוֹצֵיא אֶל־מַחוּץ לַמַּחֲנֶה)

en ze moeten hun huiden, hun vlees en hun mest verbranden met vuur.
(וּשְׂרָפוּ בְּאֵשׁ אֶת־עוֹרָתָם וְאֶת־בְּשָׂרָם וְאֶת־פְּרָשָׁם:)

28) En degene die ze verbrandt
(וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם)

moet zijn kleren wassen
(יְכַבֵּס בַּגָּדָיו)

en hij moet zijn lichaam met water wassen,
(וַרְתִּיז אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם)

daarna mag hij het kamp weer binnenkomen.
(וְאַחֲרֵי־כֵן יָבֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה:)

Appendix

29) En dit moet voor u een Goddelijke inzetting¹⁷⁷ zijn, voor altijd:¹⁷⁸
A (וְהִיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם)

in de zevende maand, op de tiende dag van de maand, zullen jullie
zelfverloochening¹⁷⁹ betrachten,
B (בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּעֶשְׂרוֹ לַחֹדֶשׁ תַּעֲנּוּ אֶת־נַפְשֵׁיכֶם)

en jullie zullen geen enkel werk doen,
C (וְכָל־מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ)

¹⁷⁷ HALOT s.v. חָקָה: '—3. divine statute (...), [יום הכּפּרים] 16^{29,31-34} (...).'

¹⁷⁸ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1057: 'This blatant redundancy is not due to editorial sloppiness but is part of a carefully constructed chiasm (...).' Een chiasme die loopt door de verzen 29, 30 en 31 en die ik met de letters A, B, C en X in combinatie met de kleur groen tot uitdrukking breng. Zie in dit verband ook de laatste voetnoot bij vers 30 en par. 2.4.2. Ik heb na de eerste clause van dit chiasme een dubbele punt toegevoegd voor de duidelijkheid.

¹⁷⁹ HALOT s.v. עָנָה: '(...) pi (...) —1. to oppress, cause someone to feel dependent: (...) c) עָנָה נַפְשׁוֹ to castigate oneself (...) Lv 16^{29,31} 23²⁷⁻³² Nu 29⁷ 30¹⁴ Is 58^{3,5} Ps 35¹³ (...). Hieke, *Leviticus II*, p. 562 'euch selbst erniedrigen'. Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1054: 'practice self-denial' 'The verb does not specify by itself the mode, subject, or object of affliction; these must be determined from the context. (...) "Afflict yourselves from food, drink and from enjoying bathing, and from anointing, and from sexual intercourse." (Tg. Ps.-J.; cf. m. Yoma 8:1).'

de ingezetene niet en de vreemdeling die in uw midden verblijft niet.

C (הָאֲזֻחַ וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם):

30) Want op die dag zal verzoening¹⁸⁰ gedaan worden voor jullie

X (כִּי־בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם)

om jullie rein te verklaren¹⁸¹ van al jullie zonden.

X (לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם)

Voor JHWH zult u rein¹⁸² zijn!¹⁸³

X (לִפְנֵי יְהוָה תִּטְהָרוּ):

31) Het moet voor jullie een Sabbat van complete rust¹⁸⁴ zijn.¹⁸⁵

C (שַׁבַּת שְׁבִתוֹן הִיא לָכֶם)

jullie moeten zelfverloochening betrachten;

B (וְעֲנִיתֶם אֶת־נַפְשֵׁיכֶם)

het is¹⁸⁶ een Goddelijke inzet voor altijd.

A (תָּקַת עוֹלָם):

32) Verzoening¹⁸⁷ moet er gedaan worden

(וְכִפֶּר הַכֹּהֵן)

door de priester, die gezalft¹⁸⁸ en gewijd is¹⁸⁹ om te dienen als priester¹⁹⁰ in de plaats van zijn vader;

(אֲשֶׁר־יִמָּשַׁח אֹתוֹ וְאֲשֶׁר יִמְלֵא אֶת־יָדָיו לְכַהֵן תַּחַת אֲבִיו)

hij moet de linnen kleren aantrekken, de heilige kleren.

(וְלָבַשׁ אֶת־בְּגָדֵי הַבָּד בְּגָדֵי הַקֹּדֶשׁ):

¹⁸⁰ (יִכַּפֵּר): piël ipf. 3 m ev. De enige plaats waar qua kippēr, volgens het kritisch apparaat BHS een relatief beperkte alternatieve lezing mogelijk is die overigens niet van belang is voor het exegetische probleem welk soort verzoening er nu eigenlijk plaatsvindt (zie par. 2.4.2). Ik volg die alternatieve lezing op basis van de beperkte steun (externe criteria) niet: ‘*S nths*’, 1 firt יִכַּפֵּר cf. *expiatio erii*’ in de Vulgaat.

¹⁸¹ (לְטַהֵר): piël infc.; vergelijk vers 19b.

¹⁸² (תִּטְהָרוּ): qal ipf. 2 m mv. HALOT s.v. טָהַר: ‘qal (...) to be clean (...)’ Lv 11₃₂ 12_{7f} 13₆₋₃₄₋₅₈ 14_{8f-20-53} 15₁₃₋₂₈ 16₃₀ 17₁₅ 22₄₋₇ Nu 19₁₂₋₁₉ 31_{23f} Ezk 24₁₃ 36₂₅ Ps 51₉ Pr 20₉ (...).’

¹⁸³ Ik vat deze clause op als zelfstandige slotzin in de kern van het chiasme en zodoende als eindconclusie van het gehele ritueel, samenhangend met het doel om JHWH weer rein tegemoet te kunnen treden (vgl. vertaling NBV). Daarom is ook een uitroepeten toegevoegd. Daarna volgt in de appendix een nadere uitwerking en samenvatting van het voorgaande en nog een naschrift.

¹⁸⁴ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1057: ‘*a sabbath of complete rest*’ (*šabbat šabbātōn*). (...) is synonymous with the expression “you shall do no manner of work” (v 29).’

¹⁸⁵ Met een dubbele punt breng ik het verband met de volgende clause tot uitdrukking.

¹⁸⁶ Nominale zin.

¹⁸⁷ (וְכִפֶּר): piël pfc. 3 m. ev. gevolgd door twee אֲשֶׁר-clauses en een infinitivusconstructie. Daarom heb ik de woordvolgorde van het Hebreeuws gevolgd, (anders Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1011) en me gericht op het antecedent van de volgende clause: de gezalft en gewijde priester.

¹⁸⁸ (יִמָּשַׁח): qal ipf. 3 m. ev. HALOT s.v. מָשַׁח: ‘qal (...)—3. to anoint humans (...) b) to be priest (...)’

¹⁸⁹ Hier ben ik afgeweken van mijn vertaalprincipe, omdat het anders doeltaalgericht tot misverstanden leidt en er sprake is van een ‘terminus technicus’. Zie o.a. Hieke, *Leviticus II*, p. 565: ‘Seine Hand füllen: Terminus technicus für die Priesterweihe, siehe Lev. 8, 33 (...).’ Zie ook Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 539.

¹⁹⁰ (לְכַהֵן) piël, infc. vanwege de אֲשֶׁר-clauses en de ‘terminus technicus’ neem ik deze clauses samen rondom deze infinitivus constructus.

33) Hij moet verzoening doen over het heiligste deel¹⁹¹ van het heilige.
(וְכִפֶּר אֶת־מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ)

en over de tent van ontmoeting en het altaar zal hij verzoening doen;
(וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר)

voor de priesters en voor de hele gemeenschap¹⁹² zal hij verzoening doen.
(וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל־כָּל־עַם הַקֹּהֵל יְכַפֵּר:)

34) En dit moet voor u een Goddelijke inzet zijn voor altijd.¹⁹³
(וְהָיְתָה־זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם)

verzoening doen voor de zonen van Israël, voor al hun zonden, één keer per jaar.
(לְכַפֵּר עַל־בְּגֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל־חַטֹּאתֵם אֶת בְּשָׁנָה)

*Naschrift*¹⁹⁴

En hij¹⁹⁵ deed
(וַיַּעַשׂ)

zoals JHWH Mozes geboden had.
(כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:)

2.3 Het samengestelde ritueel van Grote Verzoendag

In mijn vooronderzoek voor deze thesis heb ik me met name gericht op de vraag wat het doel van Grote Verzoendag zou kunnen zijn. Met name de gedetailleerde analyse van Gane, in zijn boek *Cult and character* was daarbij helpend. Ik zal hierna op hoofdlijnen weergeven wat mijn bevindingen waren, aangevuld met hetgeen ik in het kader van deze thesis zelf uit mijn werkvertaling concludeer en verder in de literatuur heb ontdekt.

Bezien we de tekst van Lev. 16 in zijn geheel, dan blijkt dat het, na een introductie in vers 1, in vers 2 tot en met 4 om rituele voorbereidingen gaat. In vers 5-19 volgt een bloed- en reinigingsritueel en in vers 20-22a een zondebokritueel. Daarna gaat het in vers 22b-24a om reiniging en voorbereiding ten behoeve van de offers op het brandofferaltaar die vervolgens in de verzen 24b-25 worden beschreven. Het gaat om met elkaar samenhangende rituelen. Vervolgens wordt de reiniging van de assistenten van de hogepriester en de vernietiging van de resten van de dieren beschreven (verzen 26-28).

¹⁹¹ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1058: 'the holiest part of the sanctuary (*miqdaš haqqōdeš*) (...) This expression for the adytum is a hapax. (...) In any event, this term for adytum is strong evidence that the autor of vv 29-34a is not the same as that of vv 2-28.'

Hieke, *Leviticus II*, p. 565: 'Vom Kontext her ist an das Allerheiligste zu denken (...). Es könnte aber auch der Aspekt der Weihe und Heiligtum im Vordergrund stehen, dann wäre das gesamte Heiligtum mit allen seinen heiligen Gerätschaften eingeschlossen.'

¹⁹² Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1058: 'The people of the congregation (*am haqqāhāl*). Another invention of this legislator, who conflates two terms for "people" found in vv 2-28, *am* (vv 15, 24) and *qāhāl* (v 17).'

¹⁹³ Ik heb een dubbele punt toegevoegd.

¹⁹⁴ LXX: 'ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ποιηθήσεται καθάπερ συνέταξεν κύριος τῷ Μωϋσῆι'; 'Eenmaal per jaar werd gedaan zoals de Heer Mozes geboden had. Hieke, *Leviticus II*, p. 600 met verwijzing naar Wevers: 'Damit gehört in LXX der Schlusssatz nicht auf die narrative Ebene, sondern noch zu den Anordnungen selbst, insbesondere denen von V 29-34a.' Dat lijkt mij mede gelet op het interne criterium dat hier plotseling derde persoon enkelvoud wordt gebruikt, een aannemelijke opvatting en maakt ook dat de in de volgende noot aan de orde zijnde vraag wie die 'hij' is, opgelost wordt.

¹⁹⁵ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1059: 'The subject is not Aaron's successors, the nearest antecedent (v 32), but Aaron himself, who followed Moses' instructions immediately following the death of his sons, Nadab and Abihu (v 1). Thus v 34b originally followed v 28.' Anders Neusner, *Talmud*, p. 191: 'R. Idi in the name of R. Isaac: (...) And [Moses] did [as the Lord commanded him].'

De kern van het samengestelde ritueel kan mijns inziens op basis van de tekst meer gedetailleerd als volgt worden geschetst:¹⁹⁶

Aäron brengt voor zichzelf en voor zijn huis een reinigingsoffer (תִּטְאֵהוּ) in de vorm van een stier (vers 3). Aäron neemt daarna het bloed van dat dier, draagt het bloed in het heilige der heilige en brengt het bloed op ‘de kappōret’ (vers 14). Het bloed- en reinigungsritueel heeft kennelijk verzoenende werking (vers 16).

Voor Israël brengt Aäron eveneens een reinigingsoffer, maar hier gaat het om één van de twee geitenbokken (vers 5). Deze bok wordt aangeduid als door het lot aangewezen voor JHWH (vers 9) en verzoent het heiligdom vanwege c.q. reinigt het van de onreinheden van de Israëlieten (vers 16). Het tweede ritueel van het reinigingsoffer met een bok begint overigens al voordat het eerste ritueel met de stier is afgerond want beide rituelen komen samen als het bloed van beide dieren kennelijk wordt gemengd (vers 18).

Het ritueel moet op de een of andere manier herhaald worden (וְרָבַח) buiten het heilige der heilige, in het heilige:¹⁹⁷ ‘de tent van ontmoeting’ (אֶתֵּל מוֹעֵד) (vers 16b).

Daarna (vers 18a) moet Aäron naar buiten gaan, naar het brandofferaltaar en ook daar verzoening doen (הִמְזִיחַ אֶת־אֲשֵׁר לִפְנֵי־יְהוָה).

Met het gemengde bloed van de reinigingsofferstier en de reinigingsofferbok lijkt een nieuw ritueel te ontstaan (vers 18b): het gemengde bloed moet om de horens van het brandofferaltaar worden gestreken en het moet zeven keer besprengd worden (vers 19).

Aäron moet na dit alles de andere bok (vers 5), de bok die wordt aangeduid als ‘voor Azazel’ (vers 10), zijn beide handen opleggen, belijdenis doen voor de zonden en overtredingen van heel Israël en hem met hulp van een begeleider de wildernis insturen (verzen 20-22a).

Daarna volgt (verzen 22b-24a) het uittrekken van de kleding door Aäron en reiniging van zijn lichaam. Dan moeten verder nog twee brandoffers worden gebracht (verzen 24b-25), één voor Aäron zelf en één voor het volk, daarbij moet ook het vet van de reinigungsoffers worden verbrand. Ten slotte moet degene die bij het zondebokritueel heeft geassisteerd zijn kleren en zijn lichaam wassen, het karkas van de stier en de bok buiten het kamp met huid en haar worden verbrand en degene die de verbranding uitvoert moet daarna zichzelf en zijn kleding wassen (vers 26-28). Vers 29 tot 34a vormt de appendix waarin het belang, doel en de institutionalisering van Grote Verzoendag wordt beschreven. Vers 34b is een duidelijk naschrift.

Na deze beschrijving is het tijd om wat beter te kijken naar de tekst. Geïnformeerd door de literatuur en mijn eigen werkvertaling zal ik hierna de mijns inziens belangrijkste exegetische problemen beschrijven. Ook zal ik mijn vertaalkeuzes verder verantwoorden, verder dan reeds is gedaan in de voetnoten en vooral aan het einde van (sub)paragrafen mijn eigen positie onderbouwen.

¹⁹⁶ Janowski hanteert drie categorieën en lijkt daarbij de herhaling ‘in de tent van ontmoeting’ niet te onderscheiden: Bernd Janowski, ‘Das Geschenk der Versöhnung: Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie’, in: Thomas Hieke and Tobias Nicklas (eds.), *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, Leiden: Brill, 2012, p. 7.

¹⁹⁷ (אֶתֵּל מוֹעֵד): ‘het heilige’; Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1034. Ook b Yoma 56b; Steinsaltz, *Talmud*, p. 273.

2.4 Enkele belangrijke exegetische problemen en vertaalkeuzes

2.4.1 Wie of wat wordt verzoend op Grote Verzoendag?

Het belangrijkste exegetische probleem dat ook al blijkt uit verschillende voetnoten bij mijn werkvertaling, hangt samen met het Hebreeuwse werkwoord dat wordt vertaald met ‘vergeving’ (סלח) dat opvallend genoeg in geen van de Bijbelse beschrijvingen van Grote Verzoendag voorkomt (Lev. 16; 23:26-32 en Num. 29:7-11). Dit feit alleen al maakt dat er een groot verschil moet zijn tussen de offers gedurende het jaar en die op Grote Verzoendag zo stelt Milgrom mijns inziens terecht.¹⁹⁸

Milgrom stelt verder dat חטאת-bloed in Leviticus uitsluitend wordt toegepast ten behoeve van de reiniging van het heiligdom en nergens, dus ook niet in Lev. 16, ten gunste van (de verzoening van) personen.¹⁹⁹ Milgrom spreekt zodoende standaard over reinigingsoffers en laat zijn visie op חטאת-offers doorslaggevend zijn voor zijn visie op de aard en strekking van het ritueel van Grote Verzoendag.

Milgrom wijst vervolgens op het passieve gebruik van het werkwoord ‘kippēr’ in Lev. 16:30 (כִּפֶּר) zonder subject en onpersoonlijk. ‘“Atonē” or “expiate” is the customary translation for kippēr, but in most case this is incorrect.’²⁰⁰ (...) ‘Certainly in the ritual texts the meaning “rub off, wipe” predominates.’²⁰¹ Milgrom stelt dat bij חטאת-offers kippēr altijd deze betekenis heeft.

Kraus ziet op zijn beurt de verzoening van Grote Verzoendag ook als gericht op de reiniging van het heiligdom. Echter, met verwijzing naar Janowski neemt hij afstand van de zijns inziens te massieve benadering van Milgrom. Hij doet dat door een tweetal חטאת-overleveringen te onderscheiden met de kanttekening: ‘Damit ist nicht bestritten, daß zwischen beide חטאת-überlieferungen, der zur Entsühnung von Dingen und der zur Entsühnung von Menschen ein sachlicher Zusammenhang besteht, jedoch soll betont werden, daß gerade der Blutritus am Jom Kippur den Akzent auf Heiligtumsweihe legt.’²⁰² En Milgrom moet wel toegeven dat de reiniging van Jom Kippoer ook effect heeft op de mensen: ‘Yet as the sanctuary is polluted by the people’s impurities, their elimination, in effect, also purifies the people.’²⁰³

Gane meent dat een meer hybride opvatting spoort met een ontwikkeling in het concept verzoening van Grote Verzoendag dat hij als volgt beschrijft. ‘Since the terminology of 16:16 and 21 indicates that the Day of Atonement rituals deal both with rebellious (פִּשְׁע) and nondefiant (חַטָּאת) sins, postbiblical prayers and confessions assume that God forgives these categories on Yom Kippur. But this understanding of the Day of Atonement has resulted from interpretive development beyond the plain sense of Leviticus. Interestingly, Milgrom’s general theory of חטאת sacrifices also has כִּפֶּר after forgiveness for an act of sin. However, in this case initial forgiveness results from repentance and is granted before the offerer brings his outer-altar or outer-sanctum purification offering, which is needed to purge (כִּפֶּר) the

¹⁹⁸ Zie o.a. Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 256.

¹⁹⁹ Stephen B. Chapman, ‘God’s Reconciling Work’ in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, p. 99.

²⁰⁰ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1079.

²⁰¹ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1081.

²⁰² Wolfgang Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a*, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991, p. 82.

²⁰³ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1056.

sanctuary, prerequisite to additional forgiveness for the negative effect of the sin on the sanctuary.²⁰⁴

De exegetische oplossing van Gane is om de elementen van het ritueel van Grote Verzoendag hiërarchisch te bezien, gericht op eliminatie van de verontreiniging van het heiligdom. Alle elementen van het ritueel dragen bij aan dat hierna nog wat uitgebreider te bespreken doel. Dit doel wordt zichtbaar in de structuur van het ritueel, deel na deel van het heiligdom wordt gereinigd. De verschillende elementen van het ritueel werken samen en versterken elkaar ten behoeve van de hele gemeenschap van Israël, inclusief de geestelijkheid zelf. Het ritueel waarborgt zelfs dat de priester zelf gereinigd is voordat hij aan zijn reinigend werk toekomt. Alleen zo kan zijn werk effect hebben. En nadat het bloed is toegepast van binnen naar buiten, wordt het vet verbrand op het buitenste altaar en de karkassen vernietigd buiten het kamp.²⁰⁵ Gane concludeert op basis van de (macro)structuur van het (samengestelde) ritueel dat het in Lev. 16 om een ‘a house cleaning job’ gaat ten behoeve van de mensen. Om het resultaat daarvan duidelijk te maken citeert hij Shea: ‘The purity accomplished for the people on this day is כפר *beyond forgiveness*.’²⁰⁶

Dunn vraagt op zijn beurt in dit verband aandacht voor het gegeven dat het verbond tussen God en zijn volk voorzieningen bevatte om de relatie niet onherstelbaar te beschadigen door het herhaald handelen in strijd met de Thora. ‘This provision focused in the sin offering (Lev 4-5) and the annual Day of Atonement ritual (Lev 16).’²⁰⁷ Hij wijst op de herhaalde formule in Lev. 16 in relatie tot הִטָּאת-offer ‘(...)’ ‘the priest will make atonement for him/for his sin and he will be forgiven,’ assuredly indicates that “atonement” as removal of the cause of offence between Yahweh and his people was (also) fundamental.’²⁰⁸

Johnson ten slotte bepleit כפר (piël) vanwege de duidelijk aanwezige relatie tot een הִטָּאת-ritueel in Lev. 19, in ieder geval (juist) niet te vertalen met atonement.²⁰⁹ Hij wijst o.a. op de hierna nog te bespreken opvattingen van Feder²¹⁰ waaruit volgens hem volgt dat de functie van het offer vanuit de Umwelt gaandeweg is geëvalueerd tot expiation. Johnson heeft zodoende een genuanceerdere opvatting dan Milgrom. Hij meent dat het scherpe onderscheid dat Milgrom maakt tussen expiation en propitiation geen recht doet aan de complexe ontstaansgeschiedenis van Leviticus.

2.4.2 Verzoening of reiniging? Eigen positie

Ik ben Milgrom in zijn vertaling van הִטָּאת-offers gevolgd zoals ik hier zal uitleggen, maar slechts als één kant van de spreekwoordelijke medaille qua effect van Grote Verzoendag. Mijn positie is, zoals ook al bleek uit mijn werkvertaling, dat ik denk dat het הִטָּאת-offer in Lev. 16 het best kan worden vertaald met ‘reinigingsoffer’, echter wel in combinatie met een vertaling van כפר (piël) met ‘verzoening’. Juist in die combinatie zit de mijns inziens noodzakelijke exegetische ruimte. Zo kan in het Nederlands naar mijn mening het best uitdrukking worden gegeven aan de genuanceerde betekenis, die zich in de Engelse vertaling

²⁰⁴ Gane, *Cult*, p. 235.

²⁰⁵ Gane, *Cult*, p. 235.

²⁰⁶ William H. Shea, ‘Literary Form and Theological Function in Leviticus’, in: F. B. Holbrook (ed.), *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, Washington D.C.: Biblical Research Institute, 1986, p. 166.

²⁰⁷ James D.G. Dunn, *New Testament theology: an introduction*, (Library of biblical theology, 3), Nashville: Abingdon Press, 2009, p. 79.

²⁰⁸ Dunn, *New Testament theology*, p. 79.

²⁰⁹ Adam J. Johnson, ‘Atonement: The Shape and State of the Doctrine’, in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 98-101.

²¹⁰ Yitzhaq Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning* (Writings from the Ancient World Supplements/Society of Biblical Literature no. 2), Leiden: Brill, 2011, pp. 167-173.

van Lev. 19 mijns inziens beweegt tussen ‘atonement’,²¹¹ ‘expiation’,²¹² ‘propitiation’²¹³ en ‘reconciliation’.²¹⁴ Ik zal dat standpunt hierna verder verduidelijken.

In Lev. 16 is mijns inziens sprake van een complex (samengesteld) reinigingsritueel van het heiligdom én tegelijk sprake van een vorm van verzoening gericht op het verkrijgen van rituele reinheid van de mens ten opzichte van JHWH. Beide vanwege zonde en ongerechtigheden van het volk. Een extra argument contra de visie van Milgrom dat reiniging van het heiligdom het enige doel van het samengestelde ritueel is, ontleen ik aan de kern van het chiasme (vers 30) waarin de reiniging van het volk ten opzichte van JHWH een centrale plaats krijgt. Ook al zou het hier (deels) om een toevoeging kunnen gaan, zegt deze ‘appendix’ waarvan het chiasme (vers 29-31) onderdeel is, in elk geval veel over de receptiegeschiedenis van ‘de brontekst’. Zodoende kies ik voor beide kanten van de zaak: reiniging én verzoening.

Ik vind het vervolgens opmerkelijk dat Milgrom het chiasme ook signaleert, maar er geen inhoudelijke betekenis aan lijkt te verbinden voor zijn visie op de aard en strekking van de voorgestelde verzoening van Grote Verzoendag. כפר (piël) kan gelet op zijn opvatting dat het חטאת-offer een reinigingsoffer is, niet vertaald worden met ‘atonement’ en ook niet met ‘expiation’, omdat het doel volgens hem ‘slechts’ ‘purification’ is. Zodoende kiest hij in vers 16 voor de vertaling ‘to purge’, passend bij ‘The day of purification’.

Uit de voetnoten bij mijn werkvertaling (104, 138 en 139) bleek overigens reeds hoe lastig deze exegetische kwestie is. Opmerkelijk genoeg ten opzichte van de visie van Milgrom, blijken de meeste joodse uitleggers door het hele hoofdstuk heen te kiezen voor de vertaling ‘atonement’ of ‘expiation’. Zelfs ook in het meest schurende vers 16, waarbij het object van כפר (piël) toch duidelijk het heiligdom is. Iemand als Nachmanides wordt in *The Commentators Bible* merkwaardig genoeg incorrect geciteerd (zie voetnoot 138) in de zin van ‘makes expiation’ en zodoende lijkt hij een tussenpositie in te nemen en tussen ‘to purge’ en ‘to atone’ uit te komen. Dit hoewel hij met overtuiging over de hele linie ‘effected atonement’ vertaalt (zie voetnoot 139). Hoe dan ook, absolute conclusies qua vertaling, zijn mijns inziens moeilijk te trekken zeker niet gelet op de mindere rijke uitdrukkingmogelijkheden in het Nederlands met slechts de keuze tussen reiniging en verzoening. Vandaar mijn (tussen)positie door in het hele hoofdstuk qua vertaling van כפר (piël) te kiezen voor ‘verzoenen’ en voor wat betreft חטאת-offer in deze context te kiezen voor ‘reinigingsoffer’.

Bij mijn positie in deze betrek ik ook de door *Oxford Dictionary of English (ODE)* gegeven betekenis van het Engelse woord atonement die mede gelet op de herkomst van dat woord

²¹¹ Oxford Dictionary of English s.v. atonement: ‘(...) the action of making amends for a wrong or injury: he submitted his resignation as an act of atonement. ■(in religious contexts) reparation or expiation for sin: an annual ceremony of confession and atonement for sin. ■(the Atonement) Christian Theology the reconciliation of God and mankind through Jesus Christ.’ Oxford Thesaurus of English geeft als meest voor de hand liggend synoniem: ‘reparation’. Van Dale Groot woordenboek Engels-Nederlands s.v. atonement: ‘vergoeding’ in de zin van boetedoening. Genoemde woordenboeken zijn geraadpleegd via *Van Dale online professioneel* ©2021.

²¹² ODE s.v. expiation: ‘(...) the act of making amends or reparation for guilt or wrongdoing; atonement: an act of public expiation.’ OTE meest voor de hand liggend synoniem: ‘atonement’ en s.v. expiate: ‘atone for’. Van Dale s.v. expiation (niet-telbaar znw): ‘boete (doening)’ in de zin van ‘uitboeten’.

²¹³ ODE s.v. propitiate (derivate: propitiation): ‘verb [with obj.] win or regain the favour of (a god, spirit, or person) by doing something that pleases them: *the pagans thought it was important to propitiate the gods with sacrifices.*’ OTE meest voor de hand liggend synoniem: ‘appease’. Van Dale s.v. propitiate: ‘gunstig stemmen’ in de zin van ‘verzoenen’.

²¹⁴ ODE s.v. reconciliation: ‘(...) 1 the restoration of friendly relations: his reconciliation with your uncle | [count noun] the earl was seeking a reconciliation with his wife. 2 the action of making one view or belief compatible with another: any possibility of reconciliation between such clearly opposed positions. 3 the action of making financial accounts consistent; harmonization: the reconciliation process should be consistent with the business strategy.’ OTE voegt aan dit spectrum qua synoniemen nog toe: ‘reuniting’ en ‘resolution’. Van Dale s.v. reconciliation: ‘1) ‘verzoening’ in de zin van ‘vereniging’ met als voorbeeld ‘(Zuid-Afrika) Day of reconciliation Verzoeningsdag’. ‘2) (religie) herwijding.’

wijst op herstel van relatie tussen God en mens.²¹⁵ Daarbij wordt bij expiation opgemerkt (zie voetnoot 212) dat atonement moet worden beschouwd als ‘an act of public expiation’.²¹⁶ Dit vanuit het effect van een offer.²¹⁷

Zoals gezegd: in het Nederlands hebben we in dit spectrum slechts twee woorden tot onze beschikking: reiniging²¹⁸ en verzoening.²¹⁹ Ik zou aan dit betekenispectrum zodoende, gelet op de resultaten van mijn exegese, de *combinatie* van verzoening én reinigingsoffer toe willen voegen. Dit om daarmee dus uitdrukking te geven aan de mijns inziens duidelijk aanwezige twee kanten van de zaak: reiniging én verzoening. Op deze wijze denk ik ook zoveel mogelijk recht te kunnen doen aan zowel het relationele van de verzoening van Grote Verzoendag, als aan het objectgerichte van de reiniging. Het gebruik van het werkwoord ‘to purge’²²⁰ door Milgrom in de vertaling van vers 16, bevindt zich mijns inzien buiten de grenzen van dat spectrum. Grote Verzoendag louter beschouwen als reinigingsdag geeft volgens mij te weinig zicht op die andere kant van de medaille. Dit omdat het alsdan louter lijkt te gaan om het verwijderen van de zonde en ongerechtigheden an sich, zonder daarbij ruimte te maken voor het hierna nog verder te bespreken ‘overall-doel’ waarop de ‘house cleaning job’ mijns inziens duidt: als volk van Israël (telkens weer opnieuw) rein (kunnen) worden voor JHWH.

2.4.3 Herhalingsinstructie? Wat en waar?

Een ander belangrijk exegetisch probleem hangt samen met de enigszins mysterieuze instructie tot herhaling binnen het ritueel (vers 16b): zo moet de hogepriester ook doen met, het ritueel uitvoeren in, de ‘tent van ontmoeting’ die staat voor het heilige.²²¹ Het tot dan toe beschreven samenstel van de twee reinigingsofferrituelen in het heilige der heilige, wordt herhaald in het heilige, maar waar en voor welke rituele voorwerpen dan is de eerste vraag die rijst. Gane volgt Milgrom door grote betekenis toe te kennen aan het woordje ‘zo’ (וְכֵן).²²² Zoals het in het heilige der heilige gebeurde, zo moet het ook gaan in het heilige, waarbij dan het reukofferaltaar centraal staat.²²³ Exodus 30 vers 10 bevestigt dat de bloedtoepassing rondom de horens van het altaar plaatsvond op Grote Verzoendag.²²⁴ Het sprengen van het bloed voor het voorhangsel komt ook overeen met de ‘gewone gang van zaken’ bij een brandoffer zoals volgt uit Lev. 4:6 en 17.²²⁵

²¹⁵ ODE s.v. atonement: ‘(...) ORIGIN early 16th cent. (denoting unity or reconciliation, especially between God and man): from *at one* + *MENT*, influenced by medieval Latin *adunamentum* ‘unity’, and earlier *onement* from an obsolete verb *one* ‘to unite’.

²¹⁶ ODE s.v. expiation.

²¹⁷ ODE s.v. expiation: ‘ORIGIN late 16th cent. (in the sense ‘end (rage, sorrow, etc.) by suffering it to the full’): from Latin *expiat-* ‘appeased by sacrifice’, from the verb *expiare*, from *ex-* ‘out’ + *piare* (from *pius* ‘pious’).’

²¹⁸ Dikke Van Dale s.v. verzoening.

²¹⁹ Dikke Van Dale s.v. reiniging.

²²⁰ ODE s.v. purge: ‘(...) *I rid (someone) of an unwanted feeling, memory, or condition (...)*’

²²¹ Steinsaltz, *Talmud*, p. 273. Het ritueel moet volgens de Babylonische Talmud geheel herhaald worden; *b* Yoma 56b: ‘Just as he sprinkles in the innermost sanctum, the Holy of Holies, so he sprinkles in the Sanctuary, the Tent of Meeting, toward the curtain.’ Zie ook Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1034. Uit *y* Yoma 5:4 lijkt een andere opvatting te volgen: ‘(...) one time upwards and seven times downwards.’; Neusner, *Talmud*, p. 140.

²²² Gane, *Cult*, p. 227: ‘We have found that “likewise” in Lev 16:16b calls for a single application of אֵשֶׁת blood to the horns of the incense altar, followed by a sevenfold sprinkling in front of it.’

²²³ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1035: ‘There is, however, no need to specify how the purification of the incense altar take places, for the procedure was already given in 4:6-7, 17-18.’

²²⁴ Waarbij het dan voor de hand ligt Lev. 16 als een vroegere tekst te duiden zoals Gane dat in navolging van Knohl en Wellhausen ook doet. Ex. 30:9 verbiedt ongeautoriseerd reukwerk op het reukofferaltaar te brengen en Lev. 10:1 beschrijft juist het brengen van vreemd vuur door de zonen van Aäron, waarmee Lev. 16:1 het narratieve verband legt: Gane, *Cult*, pp. 226-227.

²²⁵ Gane, *Cult*, pp. 227-228: ‘We have found that “likewise” in Lev 16:16b calls for a single application of אֵשֶׁת blood to the horns of the incense altar, followed by a sevenfold sprinkling in front of it. If my interpretation of אֵשֶׁת הַזֶּהָרֵת, “before the veil,” in 4:6 and 17 is correct, sevenfold sprinklings of blood in the outer sanctum are also performed in front of the incense altar within the context of outersanctum purification offerings (see ch. 4). This correlates with the fact that other blood applications required by Lev 4 and 16 are performed in the same locations on the Day of Atonement as they are during the rest of the year: on the incense altar (Lev 4:7, 18; 16:16b; cf. Exod 30:10) and on the outer altar (Lev 4:25, 30, 34; 16:18-19).’

Gane veronderstelt dus dat bloed rondom de vier horens van het reukofferaltaar moet worden gestreken en zeven keer ervoor gesprengd, voor het voorhangsel, als een herhaling van het ritueel in het heilige der heilige. Zoals blijkt uit het voorgaande en ik hierna nog verder zal uitwerken is dat ook mijn positie en ben ik met Gane van mening dat de herhalingsinstructie het literaire doel dient om het definitieve en effectieve van het ritueel duidelijk te maken: zeven maal én daarenboven ook nog een herhaling!

Gane volgt overigens Milgrom ook als hij stelt, met een beroep op o.a. *y Yoma* 5:5,²²⁶ dat gelet op de hiervoor gegeven interpretatie van ‘de herhalingsinstructie’, het in vers 12 waar gesproken wordt over ‘het altaar voor JHWH’, het brandofferaltaar moet zijn bedoeld. Dat is ook mijn positie. Aäron gaat immers naar buiten, uit het heilige, slechts het brandofferaltaar heeft een eeuwigdurend vuur (Lev. 6:12 en 13) en van beide altaren, het reukofferaltaar en het brandofferaltaar wordt gezegd dat ze voor JHWH zijn (Lev. 1:5 en 4:6).²²⁷ Dit is dan dus ook ‘het altaar’ waarvan de horens volgens vers 18 met het gemengde bloed worden bestreken en volgens vers 19²²⁸ moet worden besprenkeld.²²⁹

2.4.4 Een verzoeningsritueel voor Azazel?

Een ander belangrijk exegetische probleem is de vertaling van ‘voor Azazel’ (לְאַזָּזֵל).²³⁰ Want hoe kan de Hebreeuwse Bijbel nu een verzoeningsritueel voorschrijven anders dan voor JHWH? Gervais vat de verschillende posities als volgt samen: ‘1) It is the name of a demon, 2) it refer to a “rough” or “difficult” place to which the goat was being sentenced, 3) it is an abstract noun meaning “destruction” or “entire removal”, or 4) it is a corruption of two Hebrew words which mean something like “goat that goes away”.’²³¹

Wie of wat is Azazel die een hoofdrol speelt in het sluitstuk van het ritueel van Grote Verzoendag? Al sinds lange tijd wordt in de literatuur aangenomen dat dit deel van het ritueel van Grote Verzoendag verwant moet zijn aan de mythe van Asa’el uit 1 Enoch 10.²³² In dit onderdeel van het boek ‘Zieners’ wordt het verhaal verteld van de val van de engelen: ‘And further the Lord said tot Raphael, “Bind [‘Asa’el] by his hands and his feet, and throw him into the darkness. And split open the desert which is in Dudael, and throw him there”.’²³³ Aza’zel (of Asa’el).²³⁴ Zou het daarom dan in Lev. 16 kunnen gaan op de gemystificeerde naam voor het hoofd van de gevallen engelen, aldus Stökl Ben Ezra op basis van verschillende bronnen?

Grabbe vindt in tegenstelling tot Stökl Ben Ezra de verschillende schrijfwijzen wel relevant hoewel hij de narratieve overeenkomsten met 1 Enoch opvallend vindt, inclusief het plaatsen van de zonde op Asa’el met als resultaat reiniging. Hij constateert dat het aan 1 Enoch sterk verwante Boek van de Reuzen in een tekstfragment van Qumran (4Q en Giants^a) wel degelijk

²²⁶ Neusner, *Talmud*, p. 151.

²²⁷ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1025, waarbij Milgrom voor het eeuwigdurend vuur een verkeerde verwijzing heeft: ‘(6:5-6)’.

²²⁸ Anders Kurtz, die bovendien wijst op het feit dat de tabernakel een open verbinding had van het heilige met het heilige der heilige: Kurtz, *Sacrificial Worship*, p. 394.

²²⁹ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1036.

²³⁰ Ik ga hier niet verder in op het gegeven dat de Septuagint (en ook Josephus en Philo) deze aanduiding niet hebben. Zie hiervoor o.a.: Christopher T. Begg, ‘Yom Kippur in Josephus’, in: Hieke and Nicklas (eds.), *Atonement*, pp. 116 en 117.

²³¹ Timothy Gervais, ‘The scapegoat ritual of Yom Kippur’, *Journal of Theta Alpha Kappa* vol 40 (2016), p. 34.

²³² Daniël Stökl Ben Ezra, *The impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 87.

²³³ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 86.

²³⁴ Dit verschil is volgens Stökl niet relevant; Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, note 41 on p. 87: ‘While the extra \aleph does not play a role, the variant υ / ψ to τ is important (...) and is one of Nickelburg’s main arguments *against* an influence of Lev. 16: see Nickelburg, “Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11,” pp. 401-404, especially note 83 on p. 404.’

spreekt over Azazel op wie al de zonden van de gevallen engelen worden geplaatst. Verder is er in de Openbaring van Abraham ook sprake van een Lucifer-achtige mythische figuur op wie de zonden van Abraham over gaan zo constateert hij.²³⁵ Azazel is hier *de* leider van de demonen. Grabbe analyseert verder Rabbijnse literatuur waar gesproken wordt over Azazel zoals *y* Yoma 6, waar de geitenbok het ravijn in geduwd wordt en *b* Yoma 67b waar als verklaring voor de naam gezegd wordt ‘because it obtains atonement for the affair of Uza and Aza’el’.²³⁶ Targum Pseudo-Jonathan heeft het over het sterven van de geitenbok door een windvlaag van voor God. Grabbe zegt ‘(...) the only additional information is the supernatural slaying of the goat which is probably a later theologizing of the tradition. On the other hand, no explicit connection is made with the tradition of the sinning angels.’²³⁷ En hoewel er daar weer geen expliciet verband wordt gelegd met het zondebokritueel leidt Grabbe uit Openbaringen 20 af dat de naam Azazel rond de laatste eeuw voor de val van de tweede tempel voor veel Joden moet hebben gestaan voor de hele demonische macht. Rijst de vraag waarom Barnabas en Tertullianus nu juist beide geitenbokken als symbool voor Christus beschouwen (de ene geitenbok voor de gekruisigde en de andere voor de verhoogde Christus). Zij doen dat in een overigens niet altijd even heldere en navolgbare uiteenzetting aldus Grabbe. Hoe dan ook, hij schrijft de visie van Barnabas en Tertullianus toe aan het feit dat ze eenvoudigweg afhankelijk waren van hun Griekse versie van het OT en dat daar, zoals ik ook in voetnoot 110 uiteenzette, gesproken wordt over ‘de weggaande.’ Dit ondanks het feit dat zowel Barnabas als Tertullianus volgens Grabbe duidelijk laten zien op de hoogte te zijn van de joodse opvattingen aangaande Azazel.²³⁸

Het voert mijns inziens te ver om de hiervoor geschetste interessante positie van Grabbe in het kader van mijn probleemstelling ten gronde te analyseren. Ik beperk me tot de hierna nog verder uit te werken observatie dat de Hebreeënbrief het zondebokritueel in elk geval niet expliciet bespreekt in zijn verder gedetailleerde weergave van het ritueel. Dat levert overigens de eveneens interessante vraag op of daar wellicht een theologisch motief aan ten grondslag ligt of dat ook dat te maken zou kunnen hebben met de door Duff veronderstelde bijzondere variant van de LXX die de auteur van de Hebreeënbrief moet hebben gebruikt, maar ook deze vraag valt mijns inziens buiten het bestek van deze thesis.²³⁹

Binnen het kader van mijn probleemstelling lijkt in elk geval de conclusie gerechtvaardigd dat conform de meest gangbare (joodse) opvattingen de zonden van Israël met het ritueel van Lev. 16 uiteindelijk naar een mythische vijandige macht worden gestuurd.²⁴⁰ ‘One ram (!) to God that he may atone for Israel and one ram (!) to ‘Az’ azel [*sic!*] that may bear the sins of Israel, and this is ‘Az’ azel of the Thora’.²⁴¹ Mijn positie is verder dat ik denk dat, gelet op de analyse van Grabbe, het aannemelijk is dat in Leviticus 16 met Azazel, de satan wordt

²³⁵ Lester L. Grabbe, ‘The scapegoat tradition: a study in early Jewish Interpretation’, *Journal for Study of Judaism*, Vol. XVIII, no. 2, pp. 153-158.

²³⁶ Grabbe, ‘The scapegoat tradition’, p. 159.

²³⁷ Grabbe, ‘The scapegoat tradition’, p. 159.

²³⁸ Grabbe, ‘The scapegoat tradition’, p. 162.

²³⁹ Justin Harrison Duff, ‘The Blood of Goats and Calves...and Bulls? An Allusion to Isaiah 1:11 LXX in Hebrews 10:4’, *JBL* 137, no. 3 (2018), p. 772.

²⁴⁰ T. Desmond Alexander, ‘Pentateuch’, in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, p. 683.

²⁴¹ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 128: het slot van zijn vertaling van *Yalqut Shim’oni*, 1:44.

bedoeld c.q. Azazel staat voor de hele demonische macht. Dit als volmaakte tegenpool van JHWH en als symbool voor het ultieme kwaad.

2.5 Een overall-doel?

Gane stelt dat uit de structuur van de beschreven activiteiten in Lev. 16 het doel van het samengestelde ritueel is af te leiden.²⁴² Na de toepassing van bloed van beide dieren in het heilige der heilige, het heilige en op het brandofferaltair in de voorhof, worden de karkassen uiteindelijk vernietigd buiten het kamp. Duidelijk wordt dat de verschillende onderdelen bijdragen aan een beweging vanuit het heilige der heilige, naar het heilige en via het brandofferaltair naar buiten het kamp.²⁴³ Deze macrostructuur correspondeert volgens Gane met het overall-doel van het ritueel dat hij, zoals gezegd in navolging van Shea,²⁴⁴ omschrijft als ‘a house cleaning job’: het kwade moet uit het heiligdom, van binnenuit naar buiten toe. Daarbij wordt met de herhaling van het ritueel volgens Gane het definitieve van de reiniging tot uitdrukking gebracht. Opvallend is dat het totaal van bloedtoepassingen uitkomt op zeven maal zeven. Ook dat totaal ziet volgens hem op het definitieve en het volmaakte karakter van het bloed- en reinigingsritueel.²⁴⁵

Na het bloedritueel volgt het zondebokritueel. De vraag is hoe beide rituelen zich tot elkaar verhouden en of daar conclusies aan kunnen worden verbonden voor het veronderstelde overall-doel van het geheel. Gane onderscheidt in essentie twee onderdelen binnen het zondebokritueel: (1) belijdenis; waarmee de morele fouten op de bok worden gelegd en (2) verbanning; waarmee de morele fouten die op de bok zijn gelegd, worden getransporteerd naar de wildernis. De combinatie van een zondebelijdenis en de handoplegging met *twee* handen op het slachtoffer, is uniek binnen het rituele systeem van Israël (vgl. Lev. 5:5 en Num. 5:7). Een ander uniek onderdeel van dit ritueel is het feit dat het lot (Lev. 16:8) bepaalt welke geitenbok voor JHWH is (en welke voor Azazel). God moet kennelijk bepalen welke rol de beide bokken krijgen. Dit terwijl bij offerrituelen juist degene die offert, kiest wat hij God geeft.²⁴⁶

Volgens Eberhart transformeert de zondebok door de oplegging van de handen, de zondebelijdenis en wellicht ook al door de eerder ter onderscheiding van die andere bok volgens *y Yoma* ontvangen karmozijnrode band om de kop van het dier,²⁴⁷ tot een medium.²⁴⁸ De bok wordt buiten de grenzen van de civilisatie gejaagd, de wildernis in. Een concept dat kennelijk in staat is (het materiaal van) onreinheid te elimineren en zo het verzoeningsritueel te completeren.

²⁴² Gane, *Cult*, p. 235. In a passage in the late medieval collection.

²⁴³ Volgens *y Yoma* 7:4 is er daarna ook nog een beweging terug, het heilige der heilige in om de wierook weg te halen.

²⁴⁴ Shea, ‘Literary Form’, p. 155.

²⁴⁵ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1039.

²⁴⁶ Gane, *Cult*, p. 245.

²⁴⁷ *y Yoma* 4:2; Neusner, *Talmud*, p. 115.

²⁴⁸ Christian A. Eberhart, ‘To Atonement or Not to Atonement: Remarks on the Day of Atonement Rituals According to Leviticus 16 and the Meaning of Atonement’, Henrietta L. Wiley, Christian A. Eberhart (editors), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity* (RBS nr. 85), Atlanta: SBL Press, p. 222.

Voor Gane is het element van de belijdenis (חָטָא׳; hitpaʿel) van zonden in Lev. 16:21 cruciaal. Daar belijdt Aäron bij het opleggen van beide handen op de kop van de weg te zenden bok al de ongerechtigheden van de Israëlieten en al de onreinheden zodoende al hun zonden. Hoe dan ook, met de zondebelijdenis worden de zonden van het volk kennelijk werkelijk verzoend. Het is niet zomaar een symbolische actie, maar de hogepriester concretiseert en actualiseert de zonden van het volk en deze worden daadwerkelijk op de bok geladen.²⁴⁹ In het rituele centrum van de verzoening worden zo zelfs de zonden vergeven die onbewust zijn gedaan volgens Gane.²⁵⁰ Dit in navolging van Milgrom die de zondebelijdenis beschouwt als een cultische belijdenis met een transformerend effect, volgens hem vooral gericht op onbewust begane zonden.²⁵¹ Zodoende als een cruciale bijdrage aan het doel van Grote Verzoendag. Dat overall-doel is volgens Milgrom de reiniging van het heiligdom door middel van het *ḥaṭṭāʾt*-ritueel.

Gane bouwt voort op de insteek van Milgrom, maar gaat ook verder door zijn focus op de reputatie van JHWH. Met het samengestelde ritueel van Lev. 16 wordt in de visie van Gane, in overeenstemming met het karakter en de rechtvaardigheid van JHWH, de besmetting van het heiligdom weggenomen die in de loop van het jaar is opgebouwd en zodoende geeft JHWH zelf het middel om zijn goedheid te kunnen blijven tonen.

‘For Yhwh to continue dwelling among his faulty people, his reputation must be cleared periodically so that it will not become too seriously compromised.’²⁵²

Deze noodzakelijke reiniging is het overall-doel van Grote Verzoendag om zodoende de relatie in stand te kunnen houden met degenen die gedurende het jaar gebruik hebben gemaakt van de door JHWH gegeven verzoeningsmiddelen.

De rituelen van Grote Verzoendag moeten volgens mij inderdaad als met elkaar samenhangend en als hiërarchisch geordend worden opgevat: vanuit het bloed- en reinigingsritueel in het heilige der heilige, via het heilige naar uiteindelijk het wegzendritueel van de zondebok. Het samenstel van rituelen van Grote Verzoendag versterkt elkaar (o.a. door herhaling) en werkt toe naar een grondige reiniging van het heiligdom: ‘a house cleaning job’. JHWH heeft gedurende het jaar de onreinheden en zonden van het volk op zich genomen in zijn verblijfplaats. Zijn karakter en gerechtigheid vragen om reiniging met het doel dat de relatie met het volk in stand kan blijven en de Eeuwige daardoor niet wordt gecorrumpeerd.²⁵³ Daarvan heeft het volk uiteraard profijt en kan de cultus worden gecontinueerd. Een reinigingsritueel zodoende waardoor de relatie tussen God en de mens kan worden hersteld c.q. niet ten onder gaat aan het kwaad. Die verzoening vindt vervolgens ook (jaarlijks) plaats getuige vers 34b. Dat alles tezamen is dan inderdaad een overall-doel, in het hart van het joodse concept van verzoening. Jaarlijkse herhaling is noodzakelijk om het ritueel gaande te (kunnen) houden en tot een repeterend vast essentieel kernelement van de cultus van Israël te maken. Het gaat dus in essentie om de geloofwaardigheid en de reputatie van de JHWH-

²⁴⁹ F. Gorman, *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus* (International Theological Commentary), Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 97.

²⁵⁰ Gane, *Cult*, p. 293.

²⁵¹ Jacob Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, Leiden: Brill, 1976, p. 119.

²⁵² Gane, *Cult*, p. 379.

²⁵³ Gane, *Cult*, p. 372.

cultus. Vandaar dat ik ondanks de bezwaren van Milgrom toch koos voor de vertaling ‘verzoening’ (כפר, piël) juist in combinatie met ‘*reinigingsoffer*’ (הטאת). Daarbij is het mijns inziens gelet op mijn onderzoeksvraag en hypothese van belang vast te stellen dat het in Lev. 16 om daadwerkelijke verzoening gaat die elk jaar weer opnieuw reinheid bewerkstelligt voor JHWH. Daarmee kan dan ook de stap worden gezet naar de Hebreeënbrief en mijn vraag wat daar met het ritueel van Grote Verzoendag gebeurt.

III Het gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van het beeld van Grote Verzoendag

3.1 Inleiding

Een definitief voorstel voor *het* gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van het beeld van Grote Verzoendag, zou ik niet durven geven. Alleen al niet gelet op de grote hoeveelheid beschikbare literatuur met verschillende visies die bovendien ook slechts maar voor een beperkt deel door mij kan worden besproken in het volgende hoofdstuk. Het zal dus bij een suggestie blijven, allereerst op basis van de in par. 1.5 geselecteerde delen van de Hebreeënbrief. Ik geef van deze delen een werkvertaling met toelichting waarbij de vraag naar het gebruik van het beeld van Grote Verzoendag de rode draad is. Omdat het gaat om min of meer losse teksten zal ik me slechts incidenteel bezighouden met de (literaire) structuur en compositie.

Evenals ik dat deed in hoofdstuk II bij de analyse van Lev. 16, verdeel ik de tekst in clauses en geef ik d.m.v. inspringingen weer hoe ik aankijk tegen de plaats van een clause in het (beperkte) geheel van geselecteerde teksten. De (verdere) verantwoording van mijn brontaalgerichte vertaling is te vinden in het notenapparaat, waarin ik ook enkele mijns inziens belangrijke tekstkritische kwesties behandel.²⁵⁴

3.2 De geselecteerde teksten uit de Hebreeënbrief

In deze paragraaf presenteer ik mijn werkvertaling van de teksten die ik op basis van de in hoofdstuk I beschreven werkwijze relevant vind voor mijn probleemstelling. Ik begin met Hebreeën 6:19-20. Dit eerst en vooral omdat daar volgens Den Heyer, zoals besproken in hoofdstuk I, enige zinspelingen te vinden zijn op het ritueel van Grote Verzoendag. De volgende zinspelingen komen volgens hem voor in hoofdstuk 9. Dat gedeelte (Hebr. 9:6-14) behandel ik zodoende daarna, echter niet dan nadat ik in de chronologie van de brief aandacht besteed aan één vers uit het voorgaande hoofdstuk: Hebr. 8:13. Dit vooral omdat Den Heyer, zoals in mijn eerste hoofdstuk beschreven, de wijze waarop de Hebreeënbrief in Heb. 8:13 omgaat met het Oude Testament even verrassend als discutabel noemt (zie voetnoot 61).²⁵⁵ Een volgende zinspeling is te vinden in Hebreeën 13, de verzen 11 en 12. Deze verzen worden door mij besproken nadat ik aandacht heb besteed aan Hebr. 10:4. Eén en ander omdat ook dit vers, zo zal ook blijken uit de nog te behandelen literatuur, voor sommigen symptomatisch is voor de wijze waarop de Hebreeënbrief omgaat met het gepresenteerde oudtestamentische beeld van Grote Verzoendag.

²⁵⁴ Ook toevoeging van leestekens verantwoord ik weer, behalve komma's en puntkomma's die ik toevoeg voor de leesbaarheid.

²⁵⁵ Ook Erich Grässer, *An die Hebräer* (Hebr. 7:1-10, 18) EKK XVII/2, Zürich: Benziger, 1993, p. 21 meent dat hier op een ondubbelzinnige manier afstand wordt genomen van de Levitische cultus.

Hebreeën 6:19-20

6:19) Deze²⁵⁶ hebben we²⁵⁷ als een anker²⁵⁸ van de ziel,
(ἦν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς)

stabiel en stevig²⁵⁹ en reikend²⁶⁰ tot achter²⁶¹ het voorhangsel,²⁶²
(ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ
καταπετάσματος,)

6:20) waar Jezus is binnengegaan als voorloper²⁶³ voor ons,
(ὄπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς)

die tot in eeuwigheid²⁶⁴ een hogepriester naar de orde van Melchizedek²⁶⁵
geworden is.

(κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.)

Hebreeën 7:25-28

7:25) Daarom²⁶⁶ dan ook,²⁶⁷ hij is in staat volkomen²⁶⁸ te verlossen
(ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελῆς δύναται)

degenen die door hem tot God komen:²⁶⁹
(τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ,)

²⁵⁶ Kan mijns inziens mijns inziens geen ander antecedent hebben dan 'hoop' (Heb. 6:18), ἐλπίδος, zie ook: Erich Grässer, *An die Hebräer* (Hebr. 1-6), EKK XVII/1, Zürich: Benziger, 1990, p. 372: 'An Ihm' 'Hoffnungsgut'. Opgevat als het begin van een nieuwe zin en zodoende heb ik een hoofdletter geplaatst.

²⁵⁷ (ἔχομεν): ind. pr. act. 1 mv. Verschillende handschriften (D pc a vg^{mss}) hebben ἔχομεν ('laten we hebben'). Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 1989, noot 6, p. 178: 'This mechanical error, similar to those encountered at 4:3 and 6:3, may have been occasioned by ἔχομεν in the preceding verse.' Een en ander dus vooral op interne criteria, maar ook gelet op de redelijk beperkte steun, althans de hoofdttekst van NA²⁸ heeft een meer bredere en gezaghebbende steun. Dit hoewel er naar mijn mening feitelijk nauwelijks iets zinnigs over te zeggen valt vanwege de zo voor de hand liggende verwarring tussen ο en ω.

²⁵⁸ Attridge, *Hebrews*, p. 183: 'Hope is "like an anchor" (ὡς ἄγκυραν) of the soul. The metaphorical use of the anchor, unknown in the biblical tradition, symbolizes stability.'

²⁵⁹ Attridge, *Hebrews*, p. 183: 'Hope is firm (βεβαία) because it has received the confirmation (βεβαίωσις, vs 16) of God's oath.'

²⁶⁰ Attridge, *Hebrews*, p. 184: 'The dynamic connotations of the participle "entering" cannot, however, be overlooked. The "anchor" of hope is seen functioning as does Christ, providing a means of access by its entry into God's presence. Although it is not necessary to see the anchor as a symbol of Christ himself, the analogy established between Christ and the anchor of hope is certainly intentional and significant. The nautical imagery, already strained by the note that the anchor "enters," is broken with the reference to the place where the anchor reaches, "the interior of the veil"(...).'

²⁶¹ BDAG s.v. ἐσώτερος: '(...) ε. funct. as prep. w. gen. (cp. 1 Km 24:4) what is inside (=behind) the curtain, the Holy of Holies Hb 6:19 (Lev 16:2, 12, 15).' Zie ook voetnoot 88 bij Leviticus 16:2c.

²⁶² Attridge, *Hebrews*, p. 185, noemt daarbij als 'the fundamental point', ook voor 10:19-20:

'Whichever model of temple symbolism may be presupposed, it is clear that the veil in conceived of primarily as that which encloses the presence of God. This understanding of the veil is basic to all Jewish uses of the symbol. For Hebrews, Christian "hope" is with God because that is where Christ is.'

²⁶³ BDAG s.v. πρόδρομος: '(...) of Jesus, who entered the Holy of Holies as the *forerunner* of his followers Hb 6:20.' Grässer, *Hebräer* 1, p. 386: 'Die Herkunft des πρόδρομος-Begriffs in 6,20 ist (...) ungeklärt.'

²⁶⁴ BDAG s.v. αἰών: '1. a long period of time, without ref. to beginning or end.' (...) b. of time to come which, if it has no end, is also known as *eternity* (...). Be priest Hb 5:6; 6:20 (...).'

²⁶⁵ BDAG s.v. Μελχισεδεκ: 'Melchizedek king of Salem and priest of God Most High in the time of Abraham (both after Gen 14:18). In the typology of Hb, a type of Christ as High Priest (Mel. is not called ἀρχιερεὺς in LXX, Philo, or Joseph., but ὁ μέγας ἱερεὺς Philo, Abr. 235) 5:6, 10; 6:20; 7:1, 10f, 15, 17 (nearly always Ps 109:4b has influenced these passages, if it is not quoted in full: σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ). (...).'

²⁶⁶ BDAG s.v. ὅθεν: '2. marker of the basis for an action or procedure, *for which reason* (...); at the beginning of a clause *therefore, hence* (...) Mt 14:7; Ac 26:19; Hb 2:17; 3:1; 7:25; 8:3; 9:18; 11:19 (...).' Als sluitstuk van het betoog (7:1-28) over de waarde van de Hogepriester; zie: Grässer, *Hebräer* 1, p. 29. Ik heb een hoofdletter toegevoegd.

²⁶⁷ Dit vat ik bijwoordelijk op en vertaal ik zo om het versterkende effect van καὶ tot uitdrukking te brengen; zie: BDAG s.v. καί: '2. marker to indicate an additive relation that is not coordinate to connect clauses and sentences, *also, likewise*, funct. as an adv. (...). b. intensive: *even* (...); 1 Cor 2:10; 2 Cor 1:8; Gal 2:17; Eph 5:12; Phlm 21; Hb 7:25; (...).' Vgl. ook Daniel B. Wallace, *Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 669.

²⁶⁸ BDAG s.v. παντελής: '(...) in our lit. in the form εἰς τὸ π. for the adv. παντελῶς (...) 1. pert. to meeting a very high standard of quality or completeness, *completely*. a. with respect to an action (*quite*) *complete, perfect, absolute*, the same thing as παντελῶς, i.e. *completely, fully, wholly*. (...). Zo ook reeds Desiderius Erasmus, *Annotationes of Aanteekeningen op 't Nieuwe Testament*, Amsterdam: Drukkerye Tymon Houthaak, 1663, p. 908: 'Voor eeuwig kan (...) eis to panteles; 't welk meer betekent Ten vollen, of volmaaktelijk (...).'

²⁶⁹ Hier heb ik een dubbele punt toegevoegd vanwege het verband met de verklaring die volgt.

hij leeft altijd
(πάντοτε ζῶν)

om voor hen te bemiddelen.²⁷⁰
(εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.)

7:26) Want het was inderdaad²⁷¹ passend voor ons om zo'n hogepriester te hebben:²⁷²
(Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερέυς,)

heilig, onschuldig, onbesmet, afgescheiden van de zondaars
(ὁσιος ἄκακος ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν)

en tot groter hoogte²⁷³ gerezen dan²⁷⁴ de hemelen,
(καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος,)

7:27) die het niet nodig heeft
(ὅς οὐκ ἔχει (ἀνάγκην))

om elke dag offers te brengen zoals de hogepriesters, eerst voor hun eigen zonden, dan voor de zonden van het volk:

(καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἀμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ·)

want hij deed dit eens en voor altijd²⁷⁵
(τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ)

toen hij zichzelf offerde.²⁷⁶
(ἑαυτὸν ἀνενέγκας.)

7:28) De wet stelt²⁷⁷ als hogepriesters mannen aan
(ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς,)

die zwak zijn,
(ἔχοντας ἀσθένειαν,)

maar het woord van de eed die na de wet is,²⁷⁸
(ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον,)

²⁷⁰ (ἐντυγχάνειν): inf. pr. act. BDAG s.v. ἐντυγχάνω: ' (...) 1. to make an earnest request through contact with the pers. approached a. approach or appeal to someone, (...) Of Christ's intercession Ro 8:34; Hb 7:25. (...).'

²⁷¹ Evenals Attridge, *Hebrews*, p. 206, noot 7 en Grässer, *Hebräer 2*, p. 66 vat ik καὶ ook hier bijwoordelijk op in de versterkende zin bij ἔπρεπεν (vgl. voetnoot 267). Zodoende volg ik Attridge met zijn vertaling 'indeed'. Hoewel in verschillende handschriften καὶ ontbreekt, waaronder in majuskels als: κ C K L P ψ, denk ik dat de keuze van de hoofdtekst NA²⁸ juist is op basis van externe criteria en interne criteria. De hoofdtekst heeft ongeveer vergelijkbare gezaghebbende steun: Ψ46 A B D 104*. 1739 sy; Eus. Het feit dat de bijwoordelijke kracht van καὶ gemakkelijk over het hoofd kan worden gezien, is inderdaad wellicht een overtuigend intern argument dat de doorslag moet geven.

²⁷² In plaats van een komma heb ik een dubbele punt toegevoegd omdat een opsomming volgt.

²⁷³ BDAG s.v. ὑψηλός: '(...) ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος raised to greater heights than the heavens Hb 7:26 (...).'

²⁷⁴ Genitivus comparationis, zie: Wallace, *Greek grammar*, p. 111.

²⁷⁵ Vanwege de tegenstelling met de dagelijkse offers. BDAG s.v. ἐφάπαξ: '(...) 2. taking place once and to the exclusion of any further occurrence, once for all, once and never again (...) Ro 6:10; Hb 7:27; 9:12; 10:10. (...).'

²⁷⁶ (ἀνενέγκας): part. aor. act. nom. m. ev. BDAG s.v. ἀναφέρω: '(...) 3. to offer as a sacrifice, offer up, specif. a cultic t.t. (...) ἄ. θυσίας ὑπὲρ τινος offer sacrifices for someth. Hb 7:27. (...) Of Jesus' sacrifice: ἑαυτὸν ἀνενέγκας when he offered up himself Hb 7:27. (...).' NB: hij is hier opeens het object!

²⁷⁷ Ik heb een hoofdletter geplaatst aan het begin van de zin.

²⁷⁸ Nominale zin die ik aanvul vanuit de vergelijking met de eerste clause (antithese).

stelt een zoon aan,²⁷⁹

(υἰὸν)

die voor altijd volmaakt is geworden.²⁸⁰

(εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον.)

Hebreeën 8:13

Door te spreken over het nieuwe²⁸¹

(ἐν τῷ λέγειν καινὴν)

heeft hij het eerste verouderd verklaard:²⁸²

(πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην·)

dat wat verouderd en oud geworden²⁸³ is,

(τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον)

is dicht bij vernietiging.²⁸⁴

(ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.)

Hebreeën 9:6-14

9:6) Nu deze dingen zo zijn ingericht

(Τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων)

gaan²⁸⁵ de priesters voortdurend het eerste deel van de²⁸⁶ tent²⁸⁷ binnen

(εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίσαισι οἱ ἱερεῖς)

als zij hun dienst doen,

(τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες,)

9:7) maar in het tweede²⁸⁸ gaat²⁸⁹ alleen²⁹⁰ de hogepriester een keer per jaar binnen,²⁹¹

(εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερέυς,)

²⁷⁹ Nominale zin die ik ook weer aanvul vanuit de vergelijking met de eerste clause.

²⁸⁰ (τετελειωμένον): part. perf. pas. acc. m. ev. BDAG s.v. τελειόω: '2. to overcome or supplant an imperfect state of things by one that is free fr. objection, bring to an end, bring to its goal/accomplishment. 'a. (...) (i.e., as the context indicates, he receives highest honors via suffering and death in his identification w. humanity); pass., 5:9; 7:28. This is usu. understood to mean the completion and perfection of Jesus by the overcoming of earthly limitations (...).'

²⁸¹ Nieuwe verbond. Grijpt terug op vers 8: λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰουδα διαθήκην καινὴν· Ik heb een hoofdletter geplaatst aan het begin van de zin.

²⁸² (πεπαλαίωκεν): ind. perf. act. 3 ev. BDAG s.v. παλαίωω: 1 (...) make old, declare/treat as obsolete τὴν πρώτην (i.e. διαθήκην) treat the first covenant as obsolete Hb 8:13a.

²⁸³ (γηράσκον): part. pres. pas. nom. neut. ev. BDAG s.v. γηράσκω: (...) becoming obsolete and growing old Hb 8:13. Ook dit participium bij de clause getrokken.

²⁸⁴ Nominale zin zodoende heb ik 'is' toegevoegd. BDAG s.v. ἀφανισμός: (...) ἐγγὺς ἀφανισμοῦ is near destruction Hb 8:13. (...).

²⁸⁵ (εἰσίσαισι): ind. pres. act. 3 mv.; hoewel doeltaalgericht verleden tijd beter past, vertaal ik brontaalgericht tegenwoordige tijd evenals het volgende participium en de volgende verzen. Idem tegenwoordige tijd: Attridge, *Hebrews*, p. 230 en Grässer, *Hebräer 2*, p. 110.

²⁸⁶ BDAG s.v. πρῶτος: '1b β c. of space outer, anterior σκηνὴ ἢ πρώτη the outer tent, i.e. the holy place Hb 9:2; cp. vss. 6, 8.'

²⁸⁷ BDAG s.v. σκηνή: 'α. α. Yahweh's tabernacle ἢ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου the Tabernacle or Tent of Testimony (...) σκηνὴ ἢ πρώτη the outer tent, i.e. the Holy Place 9:2; cp. vss. 6 (...).'

²⁸⁸ BDAG s.v. δεύτερος: 'Of position: (...) ; the second curtain Hb 9:3; cp. vs. 7.' Hier gaat het dus om het tweede gedeelte van de tent, het heilige der heilige, achter het voorhangsel. Vgl. Lev. 16: 2b en 12b.

²⁸⁹ Nominale zin, aangevuld vanuit de vergelijking met het eerste vers (antithese) en daarom dus ook in de tegenwoordige tijd vertaald.

²⁹⁰ BDAG s.v. μόνος: '1. pert. to being the only entity in a class, only, alone adj. a. with focus on being the only one (...) β. (...) μόνος ὁ ἀρχιερέυς Hb 9:7.'

²⁹¹ BDAG s.v. ἅπαξ: '(...) once a year Hb 9:7.'

niet zonder gebruik van²⁹² bloed,²⁹³ dat hij voor zichzelf offert²⁹⁴ en voor²⁹⁵ de onopzettelijke zonden²⁹⁶ van het volk.²⁹⁷

(οὐ χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων,)

9:8) De Heilige Geest maakt daarmee duidelijk²⁹⁸

(τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου,)

dat de weg naar het heiligdom nog niet publiekelijk ontsloten is,

(μῆπω πεφανερῶσθαι²⁹⁹ τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν)

omdat de eerste tent nog aanwezig³⁰⁰ is,

(ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν,)

9:9) die het symbool³⁰¹ is voor de tegenwoordige tijd,³⁰²

(ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα,)

waarin³⁰³ hun giften en hun offers zijn geofferd

(καθ' ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται)

die niet in staat zijn degene die dient³⁰⁴ volmaakt te maken in het geweten:

(μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα,)³⁰⁵

²⁹² BDAG s.v. χωρὶς: 'b.w. gen. of thing (...) β. without making use of someth., without expressing or practicing someth. (...) Heb 9:7 (...).'

²⁹³ Grässer, *Hebräer 2*, p. 128: 'Im Hintergrund der Sühneologie des Hebr steht indes der Opferritus des *Jom Kippur* (...). P. 129: 'Zur sühnenden Wirkung sagen die Rabbinen mit Bezug auf Lev 17,11: »Es gibt keine Entsühnung (kprh), es sei denn durch (oder: im) Blut« (Men 93b; Yom 5a; Zev 6a uö; vgl. Hebr. 9,22). Daß der Hebr. diese Vorstellungen vor Augen hat, beweist das in 9,13; 12,24 ausdrücklich erwähnte *Besprennungsblut*. Aber er begnügt sich mit der knappen Angabe: »nicht ohne Blut, das er darbringt...«. Das wesentliche Element jenes Sühnegehehens am *Jom Kippur*, die Blutapplikation im Allerheiligsten (...) wird also ausdrücklich herangezogen (...).'

²⁹⁴ (προσφέρει): ind. pres. act. 3 m. ev. BDAG s.v. προσφέρω: '2. to present someth. to someone by bringing it, *bring, offer, present* of offerings, gifts etc (...).' Louw-Nida plaatst προσφέρω tussen '15.191 κομίζω: to carry or bring something to someone (...)' en '15.193 πέμπω: to cause someone to carry something to some destination - 'to send something, to send by someone.' R.B. Jamieson, 'When and Where Did Jesus Offer Himself? A Taxonomy of Recent Scholarship on Hebrews', *CBR* 15(3) (2017), p. 353: 'Like *hiphil* קָרַב which it regularly translates in de LXX, προσφέρω can refer both to the act of offering as whole as well as to the specific moment when the priest presents sacrificial material in God's presence.'

Er wordt in 9:7 in elk geval niet gesproken over sprenkelen van bloed, hoewel: zie Attridge, *Hebrews*, p. 250, voetnoot 76: '(...) rare in LXX, only in the Hebrews, cf. also 9:21; 10:22, which refers to the sprinkling of Christians, probably in baptism. The verb is also a *v.l.* at Mark 7:4 and Rev. 19:13.'

²⁹⁵ Een genitivus die het directe object aanwijst: Wallace, *Greek grammar*, p. 135.

²⁹⁶ BDAG s.v. ἀγνόημα: '(...) *sin committed in ignorance/unintentionally* (...) Heb 9:7 (...).' De schrijver lijkt zich conform de Joodse traditie te beperken ten opzichte van Lev. 16:30. Attridge, *Hebrews*, p. 239: 'While Leviticus had indicated that all of the people's sin are expiated by atonement ritual (Lev. 16:30) (...). In this regard he probably follows Jewish tradition. Such a limitation furthermore fits into his program of demonstrating the inferiority of the old cultic system'. Ik meen dat dit laatste zeer waarschijnlijk is, vergelijk ook: *Y Yoma* 8:9, Neusner, *Talmud*, p. 228 en *b Yoma* 36b en 85b, Steinsaltz, *Talmud*, p. 172 en p. 428. Zie hierna in dit verband ook de mijns inziens aannemelijke visie van Duff op Heb. 10:4 als een allusie van Jes. 1:11.

²⁹⁷ Ik besluit hier met een punt.

²⁹⁸ BDAG s.v. δηλόω: '2. to make someth. clear to the understanding, *explain, clarify* (...) *Give information* τινί B 17:1; Hs 6, 4, 1; 3. W. acc. and inf. foll. Hb 9:8 (...).'

²⁹⁹ (πεφανερῶσθαι): inf. perf. pas. BDAG s.v.: '2. to cause to become known, *disclose, show, make known* (...) β. pass. w. intr. sense (...) *become public knowledge, be disclosed, become known* J 3:21; 9:3; Ro 16:26; 2 Cor 7:12; Col 1:26; 2 Ti 1:10; Hb 9:8 (...).'

³⁰⁰ BDAG s.v. στάσις: '1. condition of being in a certain position or state of affairs, *existence, occurrence* στάσιν ἔχειν *be in existence, be standing* (... ἔχ. γένεσιν καὶ στάσιν) Hb 9:8 (also prob. is *place, position* (...).'

³⁰¹ BDAG s.v. παραβολή: '(...) 1. someth. that serves as a model or example pointing beyond itself for later realization, *type, figure* παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα *a symbol (pointing) to the present age* Hb 9:9. (...).'

³⁰² BDAG s.v. ἐνίστημι: '2. to be present as condition or thing at the time of speaking, *be now, happen now* ὁ καιρὸς ὃ ἐνεστηκώς (...) *the present time* Hb 9:9 (...).'

³⁰³ D² Ὑ [d] sy^h bo hebben ὄν en leggen daarmee het begrijpelijke verband met καιρὸν. Ik geef de voorkeur aan de hoofdttekst ἦν van NA²⁸ op basis van externe criteria; brede en gezaghebbende steun: C B D* 33 1739 1881 2464 2495 pc lat. Ik zie tent dan als antecedent en moet κατὰ enigszins vrij vertalen met 'waarin'. Vgl BDAG s.v. κατά: 'b 6. denoting relationship to someth., *with respect to, in relation to* (...).'

³⁰⁴ (λατρεύοντα): part. pres. act. acc. m. ev. BDAG s.v. λατρεύω: '(...) *the worshiper* (who is concerned w. the rituals prescribed by Mosaic ordinance) Hb 9:9; (...).'

³⁰⁵ Inclusief twee participiums door mij opgevat als één clause en verbinding met de volgende clause gelegd via een dubbele punt.

9:10) het zijn³⁰⁶ slechts vleeselijke voorschriften over³⁰⁷
voedsel en drinken en verschillende wassingen,
(μόνον ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις
βαπτισμοῖς, δικαιώματα σαρκός)

opgelegd³⁰⁸ tot de tijd van de nieuwe orde.³⁰⁹
(μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα.)

9:11) Maar toen is Christus verschenen³¹⁰
(Χριστὸς δὲ παραγεγόμενος)

als³¹¹ hogepriester van de goede dingen³¹² die komende³¹³ zijn.³¹⁴
(ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν,)

Hij is³¹⁵ door de grotere en volmaakte tent gegaan die niet met handen is gemaakt,
(διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου,)

dat is,³¹⁶ niet van deze aardse werkelijkheid,³¹⁷
(τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως,)

9:12) en die niet met het bloed van geitenbokken³¹⁸ en kalveren³¹⁹ maar met
zijn eigen bloed eens en voor altijd³²⁰ het heiligdom³²¹ binnenging,³²²
(οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσηλθεν ἐφάπαξ
εἰς τὰ ἅγια)

³⁰⁶ Toegevoegd aan deze nominale zin.

³⁰⁷ De hoofdstekst van NA²⁸ heeft δικαιώματα met steun van vroege en gezaghebbende handschriften als: \mathfrak{P}^{46} κ* A I P 33 81 1739 syr^p cop^{sa}, bo, fay vid Origin. Het alternatief καὶ δικαιώμασιν, aansluitend bij καὶ πόμασιν en καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς geniet ook vrij brede steun: D² \mathfrak{N} a vg sy^h. Echter het lijkt te gaan om een eenvoudige en, gelet op het verloop van de zin, begrijpelijke verschrijving zodat de hoofdstekst de voorkeur verdient, ook ten opzichte van enkele andere varianten met minder externe steun. Zie Metzger, *Commentary*, p. 598.

³⁰⁸ (ἐπικείμενα): part. pres. pas. nom. neut. mv.

³⁰⁹ BDAG s.v. διόρθωσις: 'πρὸς διόρθωσιν βίου) καιρὸς δ. *the time of the new order=until the time comes to set things right* NRSV (in contrast to that of the law w. its stipulations relating to things merely affecting the body) Hb 9:10.'

³¹⁰ (παραγεγόμενος) part. aor. med. nom. m. ev.; BDAG s.v. παραγίνομαι: '2. make a public appearance, *appear* of J. the Baptist Mt 3:1. Of Jesus, w. inf. of purpose foll. (cp. 1 Macc 4:46) Lk 12:51. Χριστὸς παραγεγόμενος ἀρχιερεὺς Hb 9:11.'

³¹¹ Toegevoegd.

³¹² Erich Grässer, *An die Hebräer* (Hebr. 10,19-13,25), EKK XVII/3, Zürich: Benziger, 1990, p. 142: 'Hoherpriester der wirklichen Güter'.

³¹³ (γενομένων): part. aor. med. gen. neut. mv. Ik kies voor de hoofdstekst van NA²⁸ τῶν γενομένων (die komende zijn) op basis van externe criteria. Zie Metzger, *Commentary*, p. 598: '(...) superior attestation on the score of age and diversity of text type (\mathfrak{P}^{46} B D* 1739 itd syr^p, h pal Origin al). Hoewel de alternatieve lezing τῶν μελλόντων (die zullen komen) ook veel steun geniet (κ A D² I^{vid} Ū lat sy^{hmg} co) lijkt de kopiist volgens Metzger beïnvloed door Heb. 10:1. Attridge, *Hebrews*, noot 1, p. 244: 'Cf. also 2:5; 6:5; 13:14 (...).The reading may have arisen from misunderstanding of the relationship between "the present time" and the "time of correction" in vss 9-10.'

³¹⁴ Punt toegevoegd.

³¹⁵ Toevoeging aan deze nominale zin. Bovendien heb ik een hoofdletter geplaatst aan het begin van de zin.

³¹⁶ (ἔστιν): ind. pres. act. 3 ev.

³¹⁷ BDAG s.v. κτίσις: 'b. the sum total of everything created, *creation, world* (...) *this world* earthly in contrast to heavenly) Hb 9:11.'

Daarom heb ik naast een komma ook een dubbele punt toegevoegd.

³¹⁸ BDAG s.v. τράγος: '*he-goat* named w. others as a sacrificial animal Hb 9:12f, 19; 10:4 (...).'

³¹⁹ Attridge, *Hebrews*, p. 248: '(...) inexact reminiscences of the atonement ritual where one bull, two rams, and one he-goat were involved. The deprecatory generalizing of the sacrifices has biblical precedents and is a way to express disdain for what may be considered antiquated and superficial offerings.' Een heel andere benadering is te vinden bij Justin Harrison Duff, 'The Blood', p. 783: '(...) allusions to Scripture in Hebrews may accurately recall a Greek texts of Leviticus different from OG.'

³²⁰ BDAG s.v. ἐφάπαξ: '2. taking place once and to the exclusion of any further occurrence, *once for all, once and never again* (...) Ro 6:10; Hb 7:27; 9:12; 10:10.'

³²¹ BDAG s.v. ἅγιος: '2. used as a pure subst. the holy (thing, pers.) (...) b. ἅγια, ὄν, τὰ *sanctuary* (Jdth 4:12; 16:20; 1 Macc 3:43, 59 al.; Philo, *Fuga* 93 οἷς [sc. ἡ Λευιτικὴ φύλη] ἢ τῶν ἁγίων ἀνάκειται λειτουργία; Jos., *Bell.* 2, 341) Hb 8:2; 9:24f; 13:11. Also the front, or outer part of the temple, *the holy place* (...) Hb 9:2. τὰ ἅ. of the heavenly sanctuary (...) vs. 12; 10:19.'

Eén handschrift (P) leest 'het heilige der heilige'. Op basis van externe criteria (slechts één handschrift steunt de alternatieve lezing) en interne criteria (ook niet elders in Heb.) heeft de hoofdstekst de voorkeur.

³²² (εἰσηλθεν): ind. aor. act. 3 ev.

zo een eeuwige verlossing bewerkstelligende.³²³
(αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος.)

9:13) Want indien het bloed van geitenbokken en stieren, en de as van een jonge koe³²⁴ gestrooid³²⁵ op degenen die waren verontreinigd,³²⁶
(εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους)

heilig³²⁷ tot reinheid³²⁸ van het vlees,
(ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα.)

9:14) hoeveel te meer zal het bloed van Christus, die door de eeuwige geest³²⁹ zichzelf schuldloos offerde³³⁰ aan God,
(πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ.)

ons³³¹ geweten reinigen³³² van de dode werken
(καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων)

om de levende God te dienen.³³³
(εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.)

Hebreeën 10:4

10:4) Want het is³³⁴ onmogelijk voor het bloed van stieren en bokken de zonden weg te nemen.

(ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας.)

Hebreeën 13:11-12

13:11) Want van de dieren³³⁵ wiens bloed als reinigungsoffer³³⁶ is binnengebracht³³⁷ in het heiligdom door de hogepriester,
(ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζῶων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως.)

³²³ (εὐράμενος): part. aor. med. nom. m. ev. BDAG s.v. εὐρίσκω: '3. to attain a state or condition, *find (for oneself), obtain*. The mid. is used in this sense in Attic wr. (...); in our lit. it occurs in this sense only Hb 9:12.'

³²⁴ BDAG s.v. σποδός: '(...) The ashes of the red heifer (Num 19:9; ...) Hb 9:13 (...).' Aan het begin van de zin een hoofdletter toegevoegd.

³²⁵ (ῥαντίζουσα): part. pres. act. nom. vr. ev. Het antecedent is dus de as van de jonge koe. Dat heb ik met het plaatsen van komma's duidelijk gemaakt en de vertaling 'strooien'. BDAG s.v. ῥαντίζω: '1. to sprinkle liquid on someth., (be)sprinkle w. acc. (...). The act. is also used of liquids and of other things that sprinkle someone Hb 9:13.'

³²⁶ (κεκοινωμένους): part. pf. pas. acc. m. mv; participium bij de clause getrokken.

³²⁷ (ἀγιάζει): ind. pres. act. 3 ev.

³²⁸ BDAG s.v. καθαρότης: '(...) state or condition of being ritually cleansed, *purity*: τῆς σαρκὸς Hb 9:13 (...).'

³²⁹ Attridge, *Hebrews*, p. 250: 'A parallel with the fire that consumed the offerings of old is probably not operative, since fire does not play a major part in the Yom Kippur ritual which is the basis of the imagery in this periscope. Trinitarian speculation, advocated by patristic and some modern interpreter's, is not involved. Hebrew's references to the spiritual are too diffuse and ill-focused to support a Trinitarian theology in this context.' De externe steun voor de hoofdstekst van NA²⁸ in plaats van 'Heilige Geest' is ook groot.

³³⁰ (προσήνεγκεν): ind. aor. act. 3 ev. Zie ook Heb. 9:7 voetnoot 294.

³³¹ De hoofdstekst heeft ἡμῶν die wordt ondersteund door A D* K P 1739* *al*. Het alternatief ὁμῶν heeft ongeveer gelijke externe steun in κ D^c 33 81 1739^c. Op basis van interne criteria verdient de hoofdstekst van NA²⁸ mijns inziens de voorkeur. Zie ook Bruce M. Metzger, *Commentary*, p. 599: '(...) because the author uses the direct address only in the hortatory sections of his Epistle.'

³³² (καθαριεῖ): ind. fut. act. 3 ev.

³³³ (λατρεύειν): inf. pres. act.

³³⁴ Toegevoegd, evenals een hoofdletter.

³³⁵ BDAG s.v. ζῶον: '1. a living creature, wild or domesticated, but not including plants, *animal* in our lit. exclusive of human beings (...) Hb 13:11 (...).'

³³⁶ Vanwege de duidelijke parallel met Lev. 16:27 en het feit dat de LXX daar het reinigungsoffer (πρόθυρον) ook vertaalt met περὶ τῆς ἁμαρτίας. Zie ook BDAG s.v. ἁμαρτία: '1. a (...) a. *sin* (...) περὶ ἁ. *bring a sin-offering* Hb 5:3; cp. 10:12; 13:11.'

³³⁷ (εἰσφέρεται): ind. pres. pas. 3 ev.: BDAG s.v. εἰσφέρω: '(...) 1. to bring into an area, *bring in* τινά (...). Pass. τὸ αἷμα εἰσφέρεται ... εἰς τὰ ἅγια *the blood is brought into the sanctuary* Hb 13:11 (...).'

hun dode lichamen zijn verbrand buiten het kamp.
(τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς.)

13:12) Zo ook³³⁸ Jezus, opdat hij zijn volk zou heiligen³³⁹ door zijn eigen bloed,
(Διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν,)

leed³⁴⁰ buiten de poort.³⁴¹ .
(ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν.)

3.3 Literaire structuur van Heb. 9

Zoals al uit de voor mijn werkvertaling geselecteerde Bijbelgedeelten blijkt, is Heb. 9 een belangrijk hoofdstuk voor mijn onderzoek. Voordat ik toekom aan de status quaestionis voor wat betreft het gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van het beeld van Grote Verzoendag, wil ik dit hoofdstuk zodoende ook qua literaire structuur serieus te nemen. Ik doe dit door de voor mijn werkvertaling geselecteerde verzen te plaatsen in het geheel van dat hoofdstuk. Gelet op het belang van dit hoofdstuk komt ook de vraag naar het mogelijke literaire motief van de auteur aan de orde.

De eerste observatie is dat de vergelijking tussen de aardse en de hemelse hogepriester Jezus in dit hoofdstuk centraal staat. Rhee stelt dat het de schrijver gaat om de vergelijking tussen het oude en het nieuwe verbond. Hij komt daarbij tot de navolgende structuur:³⁴²

- ‘A. Sacrifice under the first covenant (9:1-10)
 - 1. Statement of regulation under the first covenant (9:1)
 - 2. Setting of the earthly sanctuary (9:2-5)
 - a. Outer tent (9:2)
 - b. Inner tent (9:3-5)
 - 3. Regulations on worship (9:6-7)
 - 4. Significance of the ritual activities under the first covenant (9:8-10)
- B. Sacrifice under the new covenant (9:11-28)
 - 1. Christ’s entrance into the inner sanctuary (9:11-14)
 - 2. He is the mediator of the new covenant (9:15-28)
 - a. Purpose of Christ being the mediator of the covenant (9:15)
 - b. Further explication of the new covenant by the theme of death (9:16-22)
 - (1) Principle: the death of animal was necessary for the first covenant to take place (9: 18-22)
 - (2) Application (9:23-28)’

Wat is de conclusie op basis van de vergelijking? Rhee stelt dat de auteur op deze manier de superioriteit van het nieuwe verbond beoogt aan te tonen. De auteur zou dat vooral doen door

³³⁸ BDAG s.v. καί: ‘2. marker to indicate an additive relation that is not coordinate to connect clauses and sentences, *also, likewise*, funct. as an adv. (...) d. w. expressions that introduce cause or result, here also pleonastic to a considerable degree διὰ τοῦτο καί *for this reason (also)* Lk 11:49; J 12:18. διὸ καὶ Lk 1:35; Ac 10:29; Ro 4:22; Hb 13:12.’

Duidelijke parallel met het vorige vers.

³³⁹ (ἀγιάσῃ): subj. aor. act. 3 ev. BDAG s.v. ἀγιάζω: ‘2. include a pers. in the inner circle of what is holy, in both cultic and moral associations of the word, *consecrate, dedicate, sanctify* (...) *sanctify* by the blood of a sacrifice, i.e. atone for sins Hb 9:13. Of Christ ἵνα ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν 13:12 (...).’

³⁴⁰ (ἔπαθεν): ind. aor. 3 ev.

³⁴¹ Sommige handschriften (B46 P 104 b^{ms}) hebben evenals in vers 11 en 13 παρεμβολῆς. Op basis van externe criteria (beperkte steun hoewel wel ook Chester Beatty papyrus II) en interne criteria (er lijkt sprake van beïnvloeding) verdient de hoofdtekst van NA²⁸ mijns inziens de voorkeur.

³⁴² Victor (Sung-Yul) Rhee, *Faith in Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics*, (Studies in Biblical Literature, vol.19), New York: Peter Lang, 2001, p. 153.

duidelijk te maken dat de activiteiten onder het oude verbond, zelfs die van de hogepriester in het heilige der heilige, geen intern effect hebben op de mens: ‘The limited entrance to the inner sanctuary (i.e., once a year by the high priest) reveals that the sacrifices offered under the old covenant did not have an interior effect on the consciences of human worshippers (vv. 8-9), but only concerned fleshly externals (v. 10).’³⁴³ Vervolgens volgt dan in hoofdstuk 10 vers 1-18 een beschrijving van het volmaakte offer van de hogepriester van het nieuwe verbond, Jezus, ook weer vanuit de tegenstelling met het imperfecte karakter van het oude verbond (10:1-4).

Rhee beantwoordt ook de vraag naar het vermoedelijke motief van de Hebreeënbrieffschrijver voor het gebruik van het beeld van de hemelse hogepriester. Het is in zijn visie³⁴⁴ en in de visie van anderen³⁴⁵ allereerst waarschijnlijk dat de lezers van de brief een groep van Joodse christenen waren die van Jezus moet hebben gehoord via de ooggetuigen van hem (zie Heb. 2:2-3). Er zou nu sprake zijn van het gevaar dat zij hun christelijk geloof zouden kwijtraken en afvallig worden. Rhee verwerpt de visie van Käsemann die dit met name gelet op 10:19ff fantasie noemt.³⁴⁶ Käsemann meent dat de Hebreeënbrief zich niet zo specifiek richt op dit gevaar, als wel op het gevecht dat iedere christen levert, overal en door alle eeuwen heen. Zodoende veronderstelt hij bij de eerste lezers van de brief ook geen specifiek Joodse achtergrond.³⁴⁷

Langenhoven c.s. zien het gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van Grote Verzoendag als de belangrijkste hermeneutische sleutel tot het verstaan van de christologie zoals de Hebreeënbrief die voorstelt.³⁴⁸ Christus wordt voorgesteld als de superieure hogepriester van het nieuwe verbond: ‘In this capacity, He is able to bring about a new covenant in which perfect atonement is achieved once and for all. It is from within this new covenant that previous observances are redefined and new meaning is given to reality. (...) The use of the sacrifice as atonement encompasses the Christology of the book – Jesus becomes the ultimate sacrifice.’³⁴⁹

3.4 Afsluitende opmerkingen

Zoals ik in het eerste hoofdstuk uiteenzette vormt de kritiek die Den Heyer uitte op het bijzondere karakter van de Hebreeënbrief, het vertrekpunt voor mijn thesis. Uit mijn werkvertaling blijkt allereerst dat de Hebreeënbrief inderdaad op een bijzondere manier gebruikmaakt van het beeld van Grote Verzoendag. Zo komt het gehele samengestelde ritueel als zodanig niet tot zijn recht c.q. lijkt de auteur dat uit het oog te verliezen. Het accent ligt immers op de toepassing van het bloed dat dan bovendien ook nog geofferd lijkt te worden in het heilige der heilige.

³⁴³ Rhee, *Faith*, p. 145.

³⁴⁴ Rhee, *Faith*, p. 154.

³⁴⁵ Rhee noemt: George Wesley Buchanan, *To the Hebrews*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1972, p. 255-267. P.E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. 18.

³⁴⁶ Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2002, p. 24.

³⁴⁷ Käsemann, *The Wandering People*, p. 25; in diezelfde zin volgens Rhee: Thomas Wiley Lewis III, ‘The Theological Logic in Hebrews 10:19-12:29 and the Appropriation of the Old Testament’, (Ph. D. diss, Dred University, 1965), p. 15.

³⁴⁸ Hanno Langenhoven, Eliska Nortjé, Annette Potgieter and Jolande Steenkamp, ‘The Day of Atonement as a Hermeneutical key to the understanding of Christology in Hebrews’, *Journal of Early Christian History* Vol 1.1 (2011), pp. 85-97.

³⁴⁹ Langenhoven, Nortjé, Potgieter and Steenkamp, ‘The Day of Atonement’, p. 97.

Deze en andere bijzonderheden brengen onderzoekers als Cortez,³⁵⁰ zoals hierna zal blijken, tot het inzicht dat er sprake is van inconsistent gebruik van het beeld van Lev. 16. Dit met het theologische motief om het betere van het nieuwe verbond aan te tonen waarbij het kennelijk niet zo nauw komt qua ‘vergelijkingsmateriaal’. Anderen, zoals Hieke, staan juist helemaal aan de andere kant en zijn bijna lyrisch over het door hen als zodanig vastgestelde juist heel precieze gebruik van het beeld van Grote Verzoendag door de Hebreeënbrieff: ‘Keine andere neutestamentliche Schrift enthält eine so detaillierte und konsequente Applikation kultischer und am Opferdienst orientierter Sprache auf das Christusgeschehen (...). (...) Dabei steht ganz in Analogie zum Jom-Kippur nicht das Töten (die Kreuzigung) im Vordergrund, sondern das Blut als Index der Versöhnung, wobei »Blut« nicht den Tod, sondern eben das Leben symbolisiert.’³⁵¹

Aansluitend bij wat ik aan het einde van hoofdstuk II zelf al vaststelde na de analyse van Lev. 16, denk ik ten slotte dat de observatie van Dunn juist is dat ook het Oude Testament spreekt over *werkelijke* verzoening. De eerste christenen konden op dit concept dus voortbouwen: ‘The grace of God was fundamental for both Israelite and Jew, not simply in the initial making of the covenant with Abraham and his descendants, but also in making it possible for a constantly sinning people to be sustained within that covenant relationship. Repentance and forgiveness, sacrifice and atonement were part of the language system that the first Christians inherited.’³⁵² De wijze waarop dat gebeurde zal onderwerp zijn van het vervolg van mijn thesis aan de hand van de vraag hoe de Hebreeënbrieff gebruikmaakt van het beeld van Grote Verzoendag. Dat zal dan ook de insteek zijn van het volgende hoofdstuk, waarbij ik zal pogen aan de hand van relevante literatuur op dit punt de status quaestionis te beschrijven.

³⁵⁰ Felix H. Cortez, ‘From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition’, *JBL* 125, 3 (2006), pp. 527-547.

³⁵¹ Hieke, *Levitikus II*, p. 609.

³⁵² Dunn, *New Testament theology*, pp. 80-82.

IV Grote Verzoendag in de Hebreeënbrief; status quaestionis

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik bezien hoe in de literatuur aangekeken wordt tegen de manier waarop de Hebreeënbrief gebruikmaakt van de voorstelling van Grote Verzoendag uit Lev. 16. Wat doet de Hebreeënbrief met die voorstelling en moeten daaraan consequenties worden verbonden c.q. kunnen daaruit conclusies worden getrokken?

Om uiteindelijk vast te kunnen stellen of en zo ja op welke wijze de Hebreeënbrief een buitenbeentje is in dit opzicht zoals Den Heyer stelt, wil ik echter beginnen met een beperkte verkenning rondom de vraag of en zo ja hoe andere nieuwtestamentische boeken en buiten-Bijbelse bronnen spreken over Grote Verzoendag. Die vraag leidt tot een voorvraag naar de wijze waarop de vroegchristelijke gemeente zichzelf verstond en daar uitdrukking aan gaf. Werd daarvoor een relatie gelegd met het Oude Testament? Daarmee zijn we ook weer terug bij het begin van deze thesis en de kritiek van den Heyer op de door hem gestelde annexatie door de kerk van dat Oude Testament.

4.2 Een poging tot verstaan van het oerchristendom

Theißen heeft een ‘theorie’³⁵³ gepresenteerd over ‘de godsdienst’ van het oerchristendom. Hoewel hij zich allereerst rekenschap geeft van het feit dat het niet gemakkelijk is om godsdienst in een definitie te vangen en zeker niet in een dergelijke context, doet hij daartoe geïnspireerd door Geertz, wel een poging: ‘Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt’.³⁵⁴ Met deze definitie wordt duidelijk dat er enerzijds geen uitspraak wordt gedaan over die laatste werkelijkheid en anderzijds dat de menselijke geest, de psychologie, een grote rol speelt. Dat laatste aspect heeft Theißen overigens tot een aparte studie gebracht die ik slechts zijdelings zal betrekken omdat daarmee mijn onderzoeksveld teveel zou uitdijen.³⁵⁵

Binnen de hiervoor geciteerde door Theißen gehanteerde definitie, wil ik allereerst bezien hoe de eerste christenen volgens hem woorden gaven aan het verhaal van Jezus van Nazareth. Theißen benadrukt dat bij het nadenken over de uitdrukkingvormen van het oerchristendom van belang is om zich te realiseren dat het niet beschikte over een ‘*Grunderzählung*’. Hij zet op dit punt de brieven van Paulus tegenover de synoptische evangeliën. Theißen stelt in dat kader: ‘Der Glaube an Jesus als Irdischen und Erhöhten bestimmt zwar den neuen Glauben, aber Paulus kann ihn noch entfalten, indem er die mit allen Juden gemeinsamen heiligen Schriften (also das später so genannte Alte Testament) auslegt.’³⁵⁶ Paulus was er in zijn ‘gelegenheidsgeschriften’ niet op uit een eigen verhaal over Jezus te vertellen. Bovendien, op het rituele vlak (besnijdenis), maar vooral op het ethische vlak (vervulling van de Thora in

³⁵³ Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003³.

³⁵⁴ Theißen, *Theorie*, p. 19.

³⁵⁵ Gerd Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007².

³⁵⁶ Theißen, *Theorie*, p. 232.

Christus), is er nog slechts sprake van een schisma en nog niet van een definitieve scheiding.³⁵⁷

Dat wordt fundamenteel anders met de evangeliën. Het op schrift stellen van de synoptische evangeliën is volgens Theißen '(...) in sich selbst ein entscheidender Schritt zur endgültigen Trennung des christlichen und jüdischen Glaubens. Mit der *Form* des Evangeliums gibt sich das Urchristentum eine eigene Grunderzählung und scheidet aus der Erzählgemeinschaft des Judentums aus. Den die Evangelien sind von vornherein mit kanonischen Anspruch geschrieben.'³⁵⁸ Omdat 'canoniek' een lastig en vooral ook theologisch beladen woord is, denk ik dat het goed is om te bezien wat Theißen ermee bedoelt. Hij legt in een voetnoot uit dat hij canoniek hier niet gebruikt in de zin van de later vastgestelde bindende verzameling Bijbelboeken. Nee, hij doelt op canoniek in een engere zin: 'Sie waren als autoritative Grundlage für die Lebensorientierung einer religiösen Gemeinschaft geschrieben.'³⁵⁹ Deze, in de visie van Theißen als zodanig bedoelde geschriften zijn overigens lang niet alle in de bindende verzameling Bijbelboeken (de canon) terechtgekomen. Dat geldt bijvoorbeeld voor het Evangelie van Thomas of het Evangelie van de waarheid.

De brieven van Paulus hebben geen precedent in het Oude Testament en kunnen qua genre ook niet worden beschouwd als een vervolg op die geschriften, de evangeliën beogen dat wel te zijn volgens Theißen. Ze beogen ze zelfs te overtreffen, juist vanuit 'het bewustzijn' iets nieuws te beschrijven.³⁶⁰ De evangeliën focussen zich op de persoon van Jezus en hebben zodoende de vorm van een 'bios' uit de klassieke oudheid.³⁶¹ Qua inhoud gaan ze ook verder dan Paulus die de blik richt op de Zoon van God die de gestalte van een mens aanneemt '(...) wäre danach für Juden noch vorstellbar, viel weniger aber der Gedanke, ein Mensch könne aufgrund seiner Taten und Worte zum Gott werden.'³⁶²

Het perspectief is in de synoptische evangeliën volgens Theißen zodoende principieel anders. Om met Den Heyer te spreken: meer 'naar achteren', naar het leven van Jezus. Ieder van de evangeliën met eigen accenten en een eigen literaire strategie die ik hier in het kader van deze thesis onbesproken laat, maar wel met die rode draad. Samenvattend stelt Theißen: 'Die Evangelien-schreibung ist ein wichtiger Schritt zur Verselbständigung des christlichen Zeichensystems gegenüber der jüdischen Mutterreligion.'³⁶³ Daarbij benadrukt Theißen overigens dat de inzet van alle drie de synoptische evangeliën er één is van een blijvende verbondenheid met de joodse wortels. Pas in het Johannesevangelie is er sprake van afbakening naar het jodendom. Daar krijgt het spreken over Jezus een andere kleur. 'Jezus transzendiert das, was die Schrift von ihm sagt und was als traditionelle Erlöserwartung lebendig ist: Er legitimiert sich durch seine Selbstoffenbarung.'³⁶⁴ Evenals in andere latere geschriften gebeurt (Heb. 1:8; Tit. 2:13; 2 Petr. 1:1vv) wordt Jezus, expliciet God genoemd (Joh. 1:1,18, 20 en 28).³⁶⁵ Zowel de voorchristelijke joodse verwachtingen aangaande de Verlosser/ een Messiaans persoon, als die van de eerste christenen die daarop voortbouwden,

³⁵⁷ Theißen, *Theorie*, p. 233.

³⁵⁸ Theißen, *Theorie*, p. 233.

³⁵⁹ Theißen, *Theorie*, voetnoot 8, pp. 233-234.

³⁶⁰ Theißen, *Theorie*, p. 235.

³⁶¹ Theißen volgt hier Richard A. Burridge. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge: University Press, 1992, p 240vv.

³⁶² Theißen, *Theorie*, p. 235.

³⁶³ Theißen, *Theorie*, p. 253.

³⁶⁴ Theißen, *Theorie*, p. 264.

³⁶⁵ Theißen, *Theorie*, p. 343.

worden overtroffen. Het oerchristendom uit zich in het Johannesevangelie bovendien reflectief, met verwerking van hetgeen in zijn vooral Hellenistische wereld aan de orde is.³⁶⁶

Na deze uiteenzetting op hoofdlijnen aan de hand van een beperkt deel van de meer algemene theorie van Theißen, wil ik me vooral weer concentreren op sporen van Grote Verzoendag. Of en zo ja hoe wordt dit specifieke beeld uit de joodse offercultus volgens Theißen door die oergemeente gebruikt? Dit uiteraard met in het achterhoofd de wijze waarop de Hebreeënbrief dit beeld heeft ingezet.

4.3 *Het oerchristendom en de joodse cultus*

Theißen veronderstelt op basis van Han. 2:46 en 21:26 dat de eerste christenen gewoon nog deelnamen aan de tempelcultus. Dit hoewel ze in doop en avondmaal beschikten over alternatieve rituelen.³⁶⁷ Hij veronderstelt dat de eerste heidenchristenen hoopten dat het hun uiteindelijk zou worden toegestaan ook deel te nemen aan de joodse cultus. Met de verwoesting van de tempel ontstond er volgens hem echter een nieuwe situatie en behoorden zowel joden als christenen bij het grootste gedeelte van de antieke wereld die geen offers meer kenden. De joden hoopten nog wel vurig op herstel van de tempelcultus, maar maakten zich daar praktisch onafhankelijk van door studie van de Thora en die in de praktijk te brengen. Zo werd de joodse godsdienst een woordgodsdienst.

De offercultus werd door de joden echter niet fundamenteel vaarwel gezegd. Dat deed het oerchristendom uiteindelijk wel met de Hebreeënbrief zo zegt Theißen, maar nadrukkelijk dus pas na de verwoesting van de tempel. Het offer van Jezus werd vanaf toen beschouwd als definitieve beëindiging van de offercultus. 'In ihm beanspruchen *heidenchristliche Gruppen*, unabhängig vom Kult der Mutterreligion, alles zu bieten, was sonst ein Kult in der Antike bot: Gewiss, sie hatten keine *Priester* auf Erden, dafür aber einen Hohenpriester im Himmel. Sie hatten keine *Tempel*, dafür aber den einen kosmischen Tempel, der Himmel und Erde umspannte. Sie hatten keine *Opfer*, dafür aber einen Hohenpriester, der sich ein für allemal für sie geopfert und dadurch die Unfruchtbarkeit aller anderen Opfer offenbart hatte. Sie hatten kein *Götterbild*, dafür aber verehrten sie den, der das Bild Gottes war – ein Abglanz seiner Herrlichkeit. Kurz, sie boten alles, was nach antikem Verständnis eine Religion (oder besser: einen Kult) ausmachte – nur in anderer, besserer und vollendeter Weise.'³⁶⁸ Daar sloten de christenen uit de Joden zich uiteindelijk ook bij aan.

Belangrijk om op te merken is dat Theißen de afstand die het christendom stapje voor stapje neemt van de joodse offercultus niet ziet als een zelfstandige programmatische stap van het christendom. Het is vooral een aansluiten bij een godsdienstgeschiedkundige ontwikkeling waarin de verwoesting van de tempel een grote rol speelde.³⁶⁹ Een ontwikkeling die bij de christenen uiteindelijk dus wel resulteerde in een principiële afwijzen van de joodse offercultus. Opmerkelijk genoeg leidde dat juist ook tot een herleving van het denken in offers om het lijden en sterven van Jezus te duiden. De vele offers waren vervangen door dat ene offer dat 'levend geofferd' was en geen leven kostte, maar leidde tot levensvermeerdering.³⁷⁰ Het zelfverstaan van de eerste christenen concentreerde zich dan ook niet zozeer op de

³⁶⁶ Theißen, *Theorie*, p. 280.

³⁶⁷ Theißen, *Theorie*, p. 197.

³⁶⁸ Theißen, *Theorie*, pp. 198 en 199.

³⁶⁹ Theißen, *Theorie*, p. 199.

³⁷⁰ Theißen, *Theorie*, p. 221.

gewelddadige dood van Jezus, maar op het (verzoenende, plaatsvervangende) resultaat ervan. Dát was de reden waarom die archaische offercultus als verklarend beeld werd omarmd en werd getransformeerd in een mensenoffer.

Bovendien, datgene wat in het Oude Testament niet kon was in Jezus overtroffen: de zondebok keerde uit de woestijn van de dood in het leven terug én het ‘(...) Sühnopfer, das keiner berühren durfte, wurde zum Opfer, das alle in sich aufnehmen konnten.’³⁷¹ De opstanding werd zo gaandeweg een onmisbaar onderdeel van dat zelfverstaan en de eigen identiteit. Die ontwikkeling is volgens Theißen uniek ten opzichte van het heidendom, maar ook ten opzichte van de offercultus van het jodendom. Een en ander hoewel er volgens hem altijd wel een tendens is geweest in de offercultus van Israël om het sterven pas als heilvol te zien in de ogen van God ‘(...) wenn eine Wiederherstellung des Lebens im Blick war. Gott schafft nicht Heil, indem er tötet, sondern indem er den Tod überwindet, und das gilt auch für den sühnenden Tod.’³⁷² Theißen wijst daarbij op het feit dat in de offercultus niet de dood van het dier, maar de bloedtoepassing verzoening bracht. De gedachte dat een mens plaatsvervangend de dood in gaat is volgens hem een Hellenistische gedachte, hoewel het daar steeds draait om de dood voor een ander en niet om de terugkeer uit de dood van degene die zich opoffert.³⁷³ Deze oorspronkelijk heidense gedachte was ook al doorgedrongen bij Deutro-Jesaja (53:10), maar ook daar wijst Theißen op het feit dat het bij Jesaja uiteindelijk gaat om leven en niet om de dood: nageslacht zien, dagen verlengen en voorspoedig zijn!

Theißen schenkt in zijn ‘theorie’ (en overigens ook in zijn ‘psychologie’) geen speciale aandacht aan Grote Verzoendag. Hij betreft Grote Verzoendag zo nu en dan terloops bij zijn theorie van ontwikkeling van een eigen identiteit en een basisverhaal door de eerste christenen. Theißen beschouwt Grote Verzoendag kennelijk als een vanzelfsprekend onderdeel van het door hem beschreven proces van zelfverstaan. Zo stelt hij enkele keren dat de voorstelling van het sterven van Jezus als ‘sacramentum tot boetedoening en verzoening’, uitgebreid met de opstanding, het duidelijkst wordt in de hemelse cultus van de Hebreeënbrieff. ‘Sein Hohepriestertum vollzieht den kosmischen Versöhnungstag, an dem die Sünden ein für allemal überwunden werden (...)’³⁷⁴ Anderen onderscheiden wel een meer zelfstandige positie van Grote Verzoendag zoals hierna zal blijken. Daarbij is het, zoals ik in mijn inleiding bij dit hoofdstuk al schreef, voor mijn vraagstelling en hypothese van belang om te bezien of ook in andere bronnen, andere dan de Hebreeënbrieff, sporen van Grote Verzoendag te vinden zijn.

4.4. Op zoek naar (andere) sporen van Grote Verzoendag

4.4.1 Andere sporen in Bijbelse bronnen?

In het evangelie naar Markus is volgens iemand als Pennington al het begin van een visie te vinden op het lijden en sterven van Jezus waarbij het systeem van reinigungsoffers en ook Jom Kippoer een rol zou spelen.³⁷⁵ Markus ‘denkt en schrijft’ volgens Pennington vanuit de gedachte van het door God zelf gefundeerde verbond met het door hem gekozen volk van

³⁷¹ Theißen, *Psychologie*, p. 368.

³⁷² Theißen, *Theorie*, p. 211.

³⁷³ Theißen, *Theorie*, p. 210.

³⁷⁴ Theißen, *Psychologie*, p. 276.

³⁷⁵ Jonathan T. Pennington, ‘Matthew and Mark’, in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, p. 632.

Israël. Dat verbond is gebaseerd op het eveneens door hemzelf ingestelde systeem van reinigingsoffers. Het verbond bevat vele en gedetailleerde instructies, maar de kern van deze instructies is volgens hem '(...) the idea of sacrifice for atonement, including the most solemn holy day of the Jewish calendar, Yom Kippur or the Day of the Atonement (Lev. 16).'³⁷⁶ Ten aanzien van Mattheüs voegt hij daar nog aan toe 'Regardless of the exact historical and literary relationship of the Gospel of Matthew to the Gospel of Mark, it is clear that Matthew shares the same material and vision of Mark while adding further theological reflection, including on the meaning of the atonement.'³⁷⁷

Wat er ook zij van de mijns inziens weinig onderbouwde stelling van Pennington aangaande Grote Verzoendag en het beperkte belang dat hij kennelijk hecht aan de eigenheid van genoemde evangeliën ook ten opzichte van elkaar, een expliciete verwijzing naar Jom Kippoer ontbreekt in Markus (en ook in Mattheüs). Stökl Ben Ezra wijst op een volgens hem impliciete verwijzing in Mat. 27:15-23. Een Bijbelgedeelte dat volgens Stökl Ben Ezra zowel historici als exegeten in de loop van de tijd de nodige hoofdbrekens heeft gekost. Het lijkt hier volgens hem te gaan om een door Jom Kippoer beïnvloede passage, hetgeen Stökl Ben Ezra o.a. afleidt uit de nadruk op de scharlakenrode mantel in Mat. 27:28 (vgl. *b* Yoma 67a). Stökl Ben Ezra ziet het zo: 'The people usurp the role of God on Yom Kippur in choosing between the two goats (...). As scapegoat they choose the wrong goat, Jesus Barabbas, who is released in their midst (and consequently pollutes them), and hence as sacrificial goat, the wrong goat, Jesus of Nazareth, whose blood, spilled at the wrong place, also pollutes them. Matthew mocks the temple ritual, and the people disregard the atonement in Jesus.'³⁷⁸

Stökl Ben Ezra stelt verder dat Jezus en zijn directe volgelingen het feest van Jom Kippoer moeten hebben gevierd c.q. dat Grote Verzoendag een zelfsprekend onderdeel was van het leven, ook voor Jezus en zijn volgelingen. In Hand. 27:9 wordt gesproken over 'τὴν νηστεῖαν'³⁷⁹ dat al voorbij was en dat Paulus ertoe bracht om de bemanning te waarschuwen niet uit te varen richting Rome. Dat duidt op een moment aan het begin van het stormseizoen, het begin van het najaar. Dat hier gerefereerd wordt aan Grote Verzoendag³⁸⁰ geniet volgens Stökl Ben Ezra brede steun onder commentatoren.³⁸¹ Jom Kippoer functioneerde kennelijk als een neutraal referentiepunt zoals bij ons kerst en zodoende gaat Stökl Ben Ezra er vanuit dat er in ieder geval geen theologische redenen voor Lucas waren om dit feest te negeren.

Stökl Ben Ezra leidt uit de verwijzing in Han. 27:9 naar Jom Kippoer ook af dat de eerste christenen niet onmiddellijk zijn gestopt met het vieren van Grote Verzoendag.³⁸² Dit hoewel hij zich ook realiseert dat er in het NT verder geen expliciete verwijzingen naar een dergelijke feestdag zijn te vinden. Daarbij is het natuurlijk wel de vraag, zoals Hengel aan de orde stelt, wat die verzoening van Grote Verzoendag voor Lukas en voor de Jodenchristenen dan nog betekende? De Hebreënbrief en overigens ook een tekst als Rom. 3:25 kunnen toch niet anders worden verstaan als dat deze auteurs menen dat de volmaakte verzoening door Jezus is? Stökl Ben Ezra stelt echter dat Lukas geen aanknopingspunten biedt voor een dergelijk

³⁷⁶ Pennington, 'Matthew and Mark', p. 633.

³⁷⁷ Pennington, 'Matthew and Mark', p. 635.

³⁷⁸ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 171.

³⁷⁹ BDAG s.v. νηστεία: '2. the act of going without food for a devotional or cultic purpose, *fast* a. of public fasts: of the Day of Atonement (יום כיפור); Strabo 16, 2, 40 τὴν νηστείας ἡμέραν (...) Ac 27:9; (...).' NBV vertaalt 'tijd van het vasten' en HSV vertaalt 'vastentijd'.

³⁸⁰ Zie in diezelfde zin ook James D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem* (Christianity in the making, 2), Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 994.

³⁸¹ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 215.

³⁸² Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 213.

heilsconcept. Hij wijst er verder op dat er meer algemene aanknopingspunten zijn dat christenen, joodse feesten bleven vieren (Rom. 14:5-6).³⁸³ Didache 1:4 zou ook goed een directe verwijzing kunnen zijn naar het vieren van Grote Verzoendag.³⁸⁴

Verder zou Joh. 1:29 nog gebaseerd kunnen zijn op Grote Verzoendag. In ieder geval is het de eerste en de meest belangrijke passage die een expliciet verband legt tussen de persoon en het werk van Jezus en het concept van verzoening. Echter, Klink zegt in dit verband: ‘With the Old Testament (OT) as a certain context for John, and in light of the reference to the removal of “sin”, the pronouncement in John 1:29 can only be understood as pointing to Jesus as the “Lamb of God,” who reconciles the world to God; a fitting development to the prologue’s description of his reconciliatory coming into the world. (...) the sacrificial title has several possible referent (e.g., the Passover lamb, the lamb of Isaiah 53, the lamb provided by God in Genesis 22, or the triumphant lamb of Revelation 5:6), (...).’³⁸⁵ Klink meent zodoende in elk geval dat Jom Kippoer niet de bron kan zijn voor Joh. 1:29.

Stökl Ben Ezra heeft in dit opzicht een meer genuanceerde benadering dan Klink en ziet het zondebokritueel van Jom Kippoer als een mogelijke allusie voor Joh. 1:29, overigens evenals voor 1 Joh. 4:10 en de vroegchristelijke hymne uit 1 Petr. 2:22-24. Hij komt met deze veronderstelling niet verder dan een beeld dat mogelijk op de achtergrond meespeelde en zoekt de bron voor Joh. 1:29 toch ook vooral in Jesaja 53. Michaels wijst, overigens zonder terug te grijpen op Lev. 16, op de in zijn visie opmerkelijke overeenkomst met Heb. 9:25-26. Hij zegt: ‘Both in Hebrews and the Gospel of John, Jesus is priest and sacrifice at the same time.’³⁸⁶

Stökl Ben Ezra ziet, overigens evenals Green,³⁸⁷ duidelijker aanknopingspunten voor een verband met Grote Verzoendag in 1 Johannes: ‘That later Johannine tradition conceives of Jesus’ death as atoning, probably with Yom Kippur looming in the background, becomes clearer in 1 John 2:2 and 4:10 (...).’³⁸⁸ Een ander voor hem eveneens plausibel verband met Grote Verzoendag is te vinden in Gal. 3:13. Het gaat dan om de in zijn visie, in navolging van o.a. Schwartz, opmerkelijke gebruik van ἐξηγόρασεν in deze tekst. Opmerkelijk vanwege het feit dat de LXX in de weergave van Lev. 16:21 ook dit Griekse werkwoord kiest (ἐξάγορεύσει). ‘In the first covenant, Aaron *confesses*, on the (cursed) scapegoat, the iniquities of the children of Israel. In the second covenant, Christ redeems the (Jewish) sinners; he renders the *free from* the curse of the law and turns himself into their scapegoat.’³⁸⁹

Bij Stökl Ben Ezra is ook nog een verslag te vinden van zijn onderzoek naar het verband dat in sommige publicaties wordt verondersteld tussen Jom Kippoer en de twee andere vroegchristelijke hymnes (Kol. 1:13-20 en Fil. 2:6-11). Voor wat betreft de eerste hymne moet hij het antwoord schuldig blijven³⁹⁰ en voor wat betreft de laatste meent hij dat een verband mogelijk, maar speculatief is.³⁹¹

³⁸³ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, pp. 215-216.

³⁸⁴ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 217.

³⁸⁵ Edward W. Klink III, ‘Gospel of John’, in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, p. 517.

³⁸⁶ J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 111.

³⁸⁷ Joel B. Green, ‘Theologies of the Atonement in the New Testament’, *T&T Clark Companion to Atonement*, p. 125.

³⁸⁸ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 178.

³⁸⁹ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 175.

³⁹⁰ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, pp. 207-210.

³⁹¹ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, pp. 211 en 212.

Een duidelijk voorbeeld van de door hem veronderstelde grote invloed van Jom Kippoer op de vroegchristelijke denkbeelden ziet Stökl Ben Ezra ten slotte in het hiervoor al genoemde Rom. 3:25-26. Het gaat Stökl Ben Ezra dan met name om het gebruik van het woord ἱλαστήριον in combinatie met bloed en zonde: ‘Yet it is another demonstration of the immense influence of Yom Kippur on the development of the early Christian *imaginaire* of Jesus’ death and its atoning function.’³⁹² Ook Theißen en Von Gemünden vinden het aannemelijk ‘(...) dass Paulus hier in der Tat auf den großen Blutritus des Versöhnungstages anspielt (...).’³⁹³ Daarbij vragen zij aandacht voor de visie van Wolter die er op wijst dat Paulus hier waarschijnlijk niet een typologie heeft gebruikt, maar een functionele analogie lijkt te gebruiken in die zin dat het bloedritueel van Grote Verzoendag net als de dood van Christus, de wegneming van de zonden beoogde.

Het zoeken naar sporen van Grote Verzoendag in andere boeken van het Nieuwe Testament dan de Hebreeënbrief, heb ik vooral aan de hand van Stökl Ben Ezra gedaan. Dit omdat zijn werk eenvoudigweg het meest compleet en diepgaand is en raakt aan mijn eigen hypothese. Enige voorzichtigheid is echter wel op zijn plaats. Niet alleen omdat hijzelf in zijn conclusies al aangeeft dat verdere studie, met name op het punt van analyse van rabbijnse bronnen nodig is, maar juist ook vanwege zijn eenzame, in de literatuur voor zover ik heb kunnen nagaan, onbekritiseerde positie. Verder zal hij met zijn extreme focus op Jom Kippoer niet ontkomen aan een vorm van tunnelvisie of ‘frequency illusion’ en daardoor wellicht meer zien dan (wetenschappelijk) verantwoord is. Hoe dan ook, zoals bleek wordt zelfs op basis van het werk van Stökl Ben Ezra al wel duidelijk dat het niet eenvoudig is om directe en duidelijke sporen van Jom Kippoer in het Nieuwe Testament te ontdekken buiten de Hebreeënbrief.

4.4.2 Sporen in buiten-Bijbelse bronnen?

Dunn ziet duidelijke buiten-Bijbelse sporen van Grote Verzoendag in relatie tot ‘het offer van Jezus’ in de brief van Barnabas.³⁹⁴ Zo ook Stökl Ben Ezra die stelt, o.a. met verwijzing naar verschillende recente studies over de brief van Barnabas, dat ook hier weer een basis te vinden is voor de door hem veronderstelde grote invloed van Grote Verzoendag op de interpretatie van het lijden en sterven van Jezus: ‘The imagery of the scapegoat rite of Yom Kippur had a tremendous impact on the development of the early narratives and the interpretation of Jesus’s death. The *Epistle of Barnabas* explicitly compares Jesus’ Passion and Parousia to the scapegoat and the sacrificial goat.’³⁹⁵ Hij concludeert dit met name op basis van een analyse van Barnabas 7:3-5 en 7:6-11. Het voert mijns inziens te ver om de uitgebreide analyse van Stökl Ben Ezra dienaangaande hier weer te geven. Wel is het in het kader van mijn probleemstelling mijns inziens relevant om te wijzen op het feit dat hij ook een ‘proto-typology’ met betrekking tot Jom Kippoer onderscheidt. Dit op basis van ‘een bron’ die de auteur van Barnabas ‘de profeet’ noemt (Barnabas 7:4a en mogelijk ook 7:3b). Hij rekent Zacharia 3 overigens ook tot die ‘proto-typology’. Stökl Ben Ezra wijst in dit kader ten slotte op het feit dat Bultmann de op Jom Kippoer gebaseerde typologie van Barnabas en de Hebreeënbrief, beide ziet als de meest duidelijke vormen van ‘Christian mythology’.³⁹⁶

³⁹² Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 198.

³⁹³ Gerd Theißen en Petra von Gemünden, *Der Römerbrief: Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, p. 151.

³⁹⁴ James D.G. Dunn, *Neither Jew Nor Greek: A Contested Identity* (Christianity in the making, 3), Grand Rapids: Eerdmans, 2015, p. 556.

³⁹⁵ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 147.

³⁹⁶ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 148.

Om zijn visie dat ook uit buiten-Bijbelse bronnen blijkt dat er sprake is van een grote invloed van Grote Verzoendag kracht bij te zetten, vestigt Stökl Ben Ezra bovendien nog de aandacht op het werk van Justinus en dan met name zijn *Dialog met Trypho*. Daarin wordt volgens hem een nog duidelijker, meer expliciet, gebruikgemaakt van de typologie van Jom Kippoer om het lijden en sterven van Jezus te verklaren. Zo ook volgens Stökl Ben Ezra bij Tertullianus: ‘In *Against Marcion*, the Yom Kippur tradition (3:7:7-8) is part of a long complex of Christological typologies of the Old Testament. The same passage also appears, almost word for word, in *Against the Jews* 14:9-10. Both works were written in the first decades of the third century, and most scholars agree that the two are mutually dependent (...). The both books Tertullian’s aim is to prove that Jesus is the Messiah of the Old Testament. While Marcion argues that Jesus could not be the Messiah of the Old Testament because the Jews, the experts in understanding the Old Testament, still expect the glorious coming of a Messiah, Tertullian claim’s that the Messiah came and died in a humble way but that he will come *again*, gloriously.’³⁹⁷

4.4.3 Sporen? Een evaluatie

De conclusie op basis van deze beperkte zoektocht naar sporen van Grote Verzoendag in andere primaire en secundaire bronnen aan de hand van relevante literatuur, is niet heel opzienbarend, maar wel inzichtgevend. Duidelijk is in elk geval dat er beperkte en bovendien ook nog indirecte andere sporen van het beeld van Grote Verzoendag in het Nieuwe Testament te vinden zijn. Dit dus met als duidelijke uitzondering de Hebreeënbrief. Een zekere invloed van dit feest bij het vormen van een visie van het oerchristendom op het lijden en sterven van Jezus lijkt wel aannemelijk. Daarbij zijn de meest duidelijke aanknopingspunten te vinden in buiten-Bijbelse bronnen. Daaruit lijkt te volgen dat het ritueel van Grote Verzoendag ook buiten de Hebreeënbrief een rol had in het kader van de duiding van het lijden en sterven van Jezus en de ontwikkeling van een eigen identiteit en een basisverhaal van het oerchristendom.

Binnen het Nieuwe Testament lijkt Grote Verzoendag in ieder geval een geaccepteerd en neutraal referentiepunt. Geen van de andere auteurs van het Nieuwe Testament heeft in elk geval aanleiding gezien om Grote Verzoendag ter discussie te stellen. Of de Hebreeënbrief dat op zijn beurt direct of indirect wel doet (bijv. in Heb. 8:13 en 10:4) ondanks of wellicht zelfs vanwege het bijzondere en relatief extensieve gebruik van dit beeld, wil ik hierna proberen vast te stellen.

4.5 Het opmerkelijke gebruik van Grote Verzoendag door de Hebreeënbrief

4.5.1 Inleiding

Zoals ik heb aangegeven in mijn inleiding bij dit hoofdstuk, bestaat er in de literatuur geen twijfel over het feit dat de Hebreeënbrief gebruikmaakt van de voorstelling van Grote Verzoendag. Dat dit Bijbelboek gebruikmaakt van het in Leviticus 16 beschreven ritueel bleek overigens ook uit mijn eigen analyse.

De Hebreeënbrieffschrijver gebruikt het beeld van Jom Kippoer echter niet volledig en in sommige opzichten ook anders dan het in Lev. 16 wordt voorgesteld zo moest worden

³⁹⁷ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, pp. 156-157.

vastgesteld. Hoe problematisch is dat? Is het inderdaad zo, zoals Den Heyer meent, dat daarmee teveel afstand wordt genomen van dit oudtestamentische beeld c.q. dat daaraan onvoldoende recht wordt gedaan? Daarvoor is het nodig nog meer in te zoomen op het opmerkelijk gebruik van dit beeld door de auteur en te bezien hoe dat wordt gewogen in de literatuur.

4.5.2 *Anders en niet-consequent?*

Verscheidene auteurs, waaronder Cortez, signaleren in elk geval een probleem met deze typologie in de Hebreeënbrieff. ³⁹⁸ Cortez stelt o.a. vast dat in de Hebreeënbrieff Azazel niet wordt genoemd. Bovendien is de sfeer die de Hebreeënbrieff tekent in zijn ogen meer feestelijk en vreugdevol dan kan volgen uit Lev. 16; het is in de Hebreeënbrieff vooral een blijde intocht. Verder richt de Hebreeënbrieff zich slechts op een deel van het ritueel: alleen het bloedritueel wordt door de auteur gebruikt. Maar ook hier zijn belangrijke verschillen te zien met de tekst uit Leviticus. Zoals ook al bleek uit mijn werkvertaling van Heb. 9:7 lijkt daar gesproken te kunnen worden over het offeren van bloed (προσφέρω)³⁹⁹ in het heiligdom, terwijl het in Lev. 16 gaat over het sprenkelen van bloed.⁴⁰⁰ En, zo zegt Cortez, als vervolgens in Hebreeën dan wel gesproken wordt over het sprenkelen van bloed (Heb. 9:15-23) heeft dat betrekking op de instelling van het nieuwe verbond en niet op Jom Kippoer. Verder worden de geitenbokken in de voorstelling van Lev. 16 niet geofferd. Heb. 9 lijkt daar echter wel vanuit te gaan aldus Cortez.⁴⁰¹

Een ander belangrijk verschil lijkt te zijn dat in de Hebreeënbrieff de reiniging van zonden tot stand komt voordat Christus het heiligdom betreedt (Heb. 1:3 en 9:7). In Lev. 16 is het binnentreden van het heilige der heilige door de hogepriester het begin van de reinigingsrite door middel van het sprenkelen van het bloed.⁴⁰² Vervolgens, als de Hebreeënbrieff de dood van Jezus beschrijft als een reinigingsoffer (Heb. 9:11-23) worden de beelden van Jom Kippoer (Lev. 16), de rode koe (Num. 19), de instelling van het verbond (Ex. 24) en het priesterinstituut (Lev. 8) samengevoegd.⁴⁰³ Cortez meent dat in de Hebreeënbrieff (met name in Heb. 9:6-10) Grote Verzoendag als een parabel functioneert om nut en noodzaak van het nieuwe verbond duidelijk te maken. ‘(...) Hebrews’ author primarily intended the Day of Atonement not as a typology of Jesus death but as a “parable” or illustration of the transition from the “current age” and its old covenant into the “age to come” and its new covenant.’⁴⁰⁴ In hoofdstuk 9 en 10 wordt dan duidelijk dat het nieuwe verbond het oude in alles overtreft: van vele priesters tot één hogepriester, van vele offers tot één offer, van toegang alleen met bloed, tot een onbelemmerde toegang en van de reiniging van het vlees tot reiniging van het geweten.

³⁹⁸ Cortez, ‘From the Holy’, pp. 528-529.

³⁹⁹ Hoewel de betekenis van προσφέρω in ieder geval genuanceerder ligt zoals al bleek uit BDAG en Louw-Nida (zie voetnoot 294 bij 9:7); meer in de richting van brengen of ter beschikking stellen en wellicht refereert aan sprenkelen.

⁴⁰⁰ Zo ook in de LXX ράινω bijvoorbeeld Lev. 16:14b.

⁴⁰¹ Al zou het hier mijns inziens ook om ‘soortnamen’ kunnen gaan: ‘τὸ αἷμα τράγων καὶ τὰύρων’ en werd de geitenbok voor JHWH wel degelijk geofferd als reinigingsoffer voor het volk.

⁴⁰² Alhoewel ‘de conclusie’ van Lev. 16:16a overeen lijkt te komen met Heb. 9:7.

⁴⁰³ Echter zie: Attridge, *Hebrews*, pp. 249: ‘There are (...) indications of a Jewish exegetical tradition associating the heifer sacrifice with the high priest. Philo mentions that the high priest must sprinkle the blood. Josephus explicitly indicates and the Mishnah seem to presume that the high priest perform the sacrifice. En ook hier is de schrijver niet heel adequaat qua gebruik van terminologie. De as moet gesprenkeld worden (ῥαντίζουσα). P. 250: ‘(...) the allusion in no doubt primarily to the water of purification (ὕδωρ ῥαντισμοῦ) of Numbers.’ (Num. 19:9, 13, 20) ‘There may, of course, be a secondary allusion to the aspersion of the blood on Yom Kippur. Such sprinkling affects those who are “defiled” (κεκοινωμένους), a word not used in the LXX but widely attested in reference to cultic impurity.’ Vervolgens volgt vanaf vers 14 het sterkere deel van de vergelijking aldus Attridge (πόσῳ μᾶλλον): zaken met meer waarde en grotere kracht.

⁴⁰⁴ Cortez, ‘From the Holy’, p. 529.

Cortez zegt het zelf zo: ‘The period of Heb 9:6-10 is a microcosm foreshadowing the argument that follows in chs. 9 and 10. I propose that the period presents the Day of Atonement primarily as a "parable" of the transition from the "present" to the coming age and not as a typology for Jesus's sacrifice. This "parable" introduces the main elements of the subsequent discussion: from multiple priests to one high priest, from multiple sacrifices to one sacrifice, from unrestricted access to the requirement of blood, and from the cleansing of the flesh to the cleansing of the conscience. Therefore, the transition from the ministry in the outer room to that of the inner room, as it happened on the Day of Atonement, functions as a "parable" of the transition from the ineffectiveness of the old age to the achievements of the new. Jesus's accomplishments are understood as a change in the law; that is, the inauguration of a new covenant.’⁴⁰⁵ Daarmee wordt volgens Cortez duidelijk waarom deze passage én in het centrale deel van Hebreeën staat én tegelijkertijd sprake is van inconsistenties tussen het bloedritueel van Jom Kippoer en het offer van Jezus zoals dat door de Hebreeënbrieff is beschreven.⁴⁰⁶

4.5.3 Anders en afstandnemend?

Duff focust met name op één belangrijke inconsistentie in het gebruik dat de Hebreeënbrieff maakt van het beeld van Grote Verzoendag op het punt van de offerdieren. Een inconsistentie die bovendien opzettelijk en op een grove manier afstand lijkt te nemen van Lev. 16. Hij doelt dan met name op Heb. 9 en 10. Waarom wordt de cultus uit Leviticus door de schrijver daar zo scherp afgewezen en waarom dan ook nog op een manier dat alleen al de opsomming van offerdieren wenkbrauwen doet fronsen? Is het slordigheid of zit er meer achter als wordt gesproken over bloed van geitenbokken en *kalveren* (Heb. 9:12), geitenbokken en *stieren* (Heb. 9:13) *kalveren* en geitenbokken (Heb. 9:19) om dan uiteindelijk in Heb. 10:4 te spreken over *stieren* en *kalveren*? Dat is in ieder geval niet in overeenstemming met de voorstelling van Lev. 16 zoals we die aantreffen in de Hebreeuwse Bijbel zo stelt Duff. Met verwijzing naar de opvattingen van o.a. Cockerill, Haber, Grässer, Milgrom en Windisch zegt hij in dit verband: ‘Hebrews 10:4 has been described as a radical, brutal and uncompromising critique of the Jewish cult. Through the declaration “It is impossible for the blood of bulls and goats to take away sins,” the author of Hebrews seems to extract all of the purifying power from the principal “ritual dergent” used by ancient Levitical priest.’⁴⁰⁷

Cortez op zijn beurt plaatst Heb. 10:4 in zijn sleutel van een theologische motief van de overtreffende trap: de grotere verzoenende kracht van het bloed van Jezus.⁴⁰⁸ Duff zoekt het echter in een andere (meer technische) hoek. Hij is van mening dat het aannemelijk is dat deze in steek te wijten is aan het gebruik door de Hebreeënbrieffschrijver van een bepaalde variant van de LXX. ‘Τράγος also appears in every member of what Wevers calls the *b* family starting in 16:9 and members of the Alexandrian *y* and *z* families starting in 16:15.’⁴⁰⁹ (...) ‘By recalling the calf from Lev. 16 LXX in 9:12 and 9:19 and the switching to ταῦρος in 9:13 and 10:4, the author seems to do more than exploit terminological ambiguity. The presence of

⁴⁰⁵ Cortez, ‘From the Holy’, p. 547.

⁴⁰⁶ David L. Allen, *Hebrews: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary), Nashville: B&H Publishing Group, 2010, p. 468: ‘The differences do not amount to real inconsistencies given the flexible nature with which the author of Hebrews uses the OT in his argument.’ Allen volgt Cortez in zijn visie op Heb. 9: 6-10 en signaleert dat hij voortbouwt op het werk van William, R. G. Loader, *Sohn und hohepriester: eine traditions-geschichtliche untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, WMANT 53, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981.

⁴⁰⁷ Duff, ‘The Blood’, p. 765.

⁴⁰⁸ Cortez, ‘From the Holy’, p. 545.

⁴⁰⁹ Duff, ‘The Blood’, p. 772.

an identifiable pattern, moreover, particularly one that hints at an Isaianic allusion in 9:13 and the realizes one in 10:4, suggest that the context of Isa 1:11 itself might hold some clues as to why the author has incorporated ταῦρος into address.⁴¹⁰

Maar wat zou de functie dan kunnen zijn van deze door Duff aangenomen allusie in Heb. 10:4? Hij stelt dat veel commentaren in Jes. 1:11 niet zozeer kritiek lezen op de godsdienstige praktijken, maar op de in de ogen van Jesaja hypocriete toepassing ervan: ‘The Israelites were offering animal sacrifices while their hands were already stained red with the blood of innocents: the wronged, the orphan, and the widow.’ (...) ‘One cannot manipulate God by manipulating blood.’⁴¹¹ Het niet oprecht offeren verzoend niet zoals ook y Yoma 8:9 zegt: ‘He who says, ‘I will sin and the Day of Atonement will atone,’ the Day of Atonement does not atone.’⁴¹² Zodoende geeft de auteur van de Hebreeënbrief eerst een beschrijving van de superioriteit van het offer van Jezus in Heb. 9:1-10:3 en Heb. 10:5 vestigt de aandacht op de gehoorzaamheid van Christus. Door zijn onschuldig leven te offeren voldoet hij wel volmaakt aan de wil van God (Heb. 10:7). Duff tekent daarbij aan: ‘As Moffitt has noted, the author emphasizes the point by ending the citation of Ps. 39:8 LXX with θέλημα σου instead of ἐβουλήθην, shifting the psalmist *desire* to do God’s will into Jezus *fulfillment* of God’s will.’⁴¹³

Duff is zodoende, evenals bijvoorbeeld Cortez en ook Theißen zoals hiervoor bleek, van mening dat het de insteek van de Hebreeënbrief is om op de cultus van Israël voort te bouwen. Zo ook Dunn, die stelt dat de auteur van de Hebreeënbrief geen afstand lijkt te willen nemen van het Oude Testament. Integendeel, Dunn stelt dat de Hebreeënbrief het geloof in Christus juist baseert op het Oude Testament. Hij stelt dat de brief in elk geval geschreven moet zijn voordat er sprake was van een christelijke traditie van ‘adversus Judaeos’. Dunn denkt dat de inhoud van de Hebreeënbrief duidelijk maakt dat zowel de wereld van de schrijver als die van zijn lezers, mentaal en sociaal zeer moet zijn verweven geweest met het jodendom.⁴¹⁴ Daaruit puttend kan de auteur duidelijk maken dat Jezus moet worden gezien als de vervulling van de in het Oude Testament beschreven hoop en tradities. Hij meent dat er zodoende geen sprake is van een anti-joods karakter van de Hebreeënbrief gelet ook op het groot aantal citaten (35) en allusies (85). De Hebreeënbrief is volgens hem juist één van de meest joodse documenten van het Nieuwe Testament hoewel het soort passages als Heb. 10:4 de acceptatie van de Hebreeënbrief hebben bemoeilijkt: ‘(...) it was most probably written for those deeply attracted to or hitherto dependent on the Jerusalem cult, the very features of the Jerusalem cult which attracted to them providing the starting point and basis for the author’s argument and plea (...). The fact that the author regarded the cult as passé (...) may well have been a factor in the slowness of its acceptance in the West, where, if 1 Clement is any guide the OT cult was seen as the pattern for Christian ministry.’⁴¹⁵

Stump ten slotte beschouwt Heb. 10:4 (en 9-10, 14) overigens als één van de belangrijkste getuigen voor haar theorie dat noch het Oude Testament noch het Nieuwe Testament verzoening voor de zonde leert. Het gaat volgens haar bij het offer om een verandering van de psyche in de zin van opoffering en het offer van Christus doet dat in optima forma en verenigt

⁴¹⁰ Duff, ‘The Blood’, p. 777.

⁴¹¹ Duff, ‘The Blood’, p. 781.

⁴¹² Y Yoma 8:9, Neusner, *Talmud*, p. 228 zie ook b Yoma 36b en 85b, Steinsaltz, *Talmud*, p. 172 en p. 428.

⁴¹³ Duff, ‘The Blood’, p. 782.

⁴¹⁴ Dunn, *Neither Jew Nor Greek*, p. 648.

⁴¹⁵ Dunn, *Neither Jew Nor Greek*, p. 542.

God en de psyches van alle mensen: ‘(...) namely, the indwelling of human psyches in God (...).’⁴¹⁶ Omdat haar visie mijns inziens meer filosofisch van aard is dan theologisch, zij zoals ik hierna nog zal signaleren vrijwel geen aandacht besteedt aan Leviticus en in het geheel niet aan Grote Verzoendag, beperk ik mij tot deze wat losse opmerkingen over de visie van Stump op verzoening.

4.5.4 Anders en de boodschap?

Inmiddels is het tijd wat lijnen bij elkaar te brengen. Zodoende wil ik in deze subparagraaf nog wat meer inzoomen op de zijdelings al verschillende keren aan de orde gekomen vraag wat het bijzondere gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van de voorstelling van Grote Verzoendag, zou kunnen zeggen over de boodschap van de auteur.

Stökl Ben Ezra zoekt aansluiting bij de door hem veronderstelde vooral eschatologische boodschap van de Hebreeënbrief. In dat kader wordt het door hem als typologie opgevatte beeld van Jom Kippoer uit Lev. 16 dat in zijn visie extensief gebruikt wordt: ‘According to the myth of Hebrews, by his death, the high priest Christ conquered the devil, “passed through the heavens,” and somehow purified the heavenly sanctuary on entering with his blood the heavenly holy of holies. There he took his place to the right of God and intercedes on behalf of his followers. He is expected to come back at the end of days in the not too distant future, in order to resume the fight against the evil powers and to liberate his afflicted community, purified by baptism, and lead them into the presence of God in the holy of holies.’⁴¹⁷

Stökl Ben Ezra signaleert ook wel spanning tussen enerzijds het hele uitgebreide gebruik van de typologie van Jom Kippoer en anderzijds het ontbreken van centrale elementen uit Lev. 16 als het wierookoffer, het zondebokritueel en het wisselen van kleren door de hogepriester. Hij wijst er echter op dat het kennelijk ook niet de bedoeling is geweest van de auteur om een volledige typologie te geven c.q. dat het wel gegeven deel van de typologie juist past bij de literaire strategie van de auteur. ‘Considering that the community is presently suffering and expecting the high priest to reappear, the whole eschaton has become a period of atonement, analogous to the period of affliction at Qumran.’⁴¹⁸ Stökl Ben Ezra stelt dat de Hebreeënbrief evenals in Qumran de huidige periode van verdrukking kennelijk ziet als een ‘(...) *Mo`ed Kippur*, a period of atonement, which began with Jesus’ death and will end with his Parousia.’⁴¹⁹ De Hebreeënbrief gebruikt slechts die elementen die passen bij deze boodschap van de te verwachten Parousia (Heb. 9:28). Stökl Ben Ezra meent met een beroep op Loader dat de auteur kennelijk juist uit de dwang van een te consequente vergelijking wil blijven (vgl. Heb. 8:5): ‘The Old Testament *τύπος*, rarely caused Hebrews to add a biblical detail its myth. The author of Hebrews has chosen those elements that suit his aims: to comfort the afflicted community by revealing that the period of suffering is a temporary one of awaiting the return of the high priest after he had completed his intercessionary prayer in the presence of God.’⁴²⁰

Jamieson zit meer op het hiervoor al beschreven spoor van Hieke en komt tot de conclusie dat er sprake is van een (vrijwel) exact doorgetrokken analogie, zoals ik hierna nog meer uitvoerig zal beschrijven. Bij het gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van Jom Kippoer gaat het volgens Jamieson grofweg om drie focuspunten: 1) De schrijver concentreert zich op de

⁴¹⁶ Eleonore Stump, *Atonement*, Oxford: University Press, 2018, p. 397.

⁴¹⁷ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 193.

⁴¹⁸ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 181.

⁴¹⁹ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 193.

⁴²⁰ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, pp. 193 en 194.

binnenkomst van de hogepriester met het bloed in het heilige der heilige. 2) Volgens de auteur is de plaats waar door de hogepriester het offer wordt gebracht het heilige der heilige. 3) Het offer van Jom Kippoer reinigt zowel het volk als de tabernakel.⁴²¹

Voor wat betreft het eerste focuspunt maakt Jamieson duidelijk het de Hebreeënbrief niet gaat om een navertelling van het ritueel, maar om het doel van Jom Kippoer. De auteur spreekt immers zelf ook over een παραβολή (Heb. 9:9) zo stelt Jamieson vast. Bijna alle elementen van het ritueel worden bekend verondersteld c.q. weggelaten en ook het slachten van offerdieren wordt slechts impliciet genoemd ‘niet zonder bloed’ (Heb. 9:7). De enige hogepriesterlijke handeling die expliciet wordt beschreven is het binnentreden van de hogepriester in het heilige der heilige (Heb. 9:7). Daarop is ook de hoop van de gelovige gevestigd (Heb. 6:19-20) nadat Jezus een voorloper is geworden als hogepriester naar de orde van Melchizedek (Heb. 9:3). Het binnentreden wordt herhaald in Heb. 9:12 en 9:24 en staat kennelijk model voor het hogepriesterlijk werk (Heb. 6:20). Zelfs de zondebok ontbreekt zo zegt Jamieson.⁴²²

Het belangrijkste element van de vergelijking met Jom Kippoer is in dit kader kennelijk het feit dat de hogepriester binnentrad in het heiligdom, niet met vreemd bloed, maar Jezus met zijn eigen bloed in het hemelse (Heb. 9:12, 14, 25-26 en 10:12, 14). Daar draait het om en daar focust de auteur zich op. Hier wordt aan het einde van het Jom Kippoer-ritueel ook aan gerefereerd (Heb. 13:11). Bij het verbranden van de karkassen wordt immers gezegd dat het bloed het heiligdom werd binnengebracht waaruit Jamieson afleidt dat het daar dan toch kennelijk om moet draaien. Die toegang op Jom Kippoer tot het heilige der heilige is het meest belangrijke.

Het tweede belangrijke punt voor Jamieson is dat de Hebreeënbrief spreekt over het bloed dat in het heilige der heilige door de hogepriester wordt aangeboden of geofferd (Heb. 9:7). Dat is geen beeld dat Leviticus gebruikt. Daar gaat het, zoals ook uit mijn werkvertaling blijkt, om het sprenkelen van bloed op de kappōret (Lev. 16:14) en het brengen van het bloed in de ruimte achter het voorhangsel (Lev. 16:15). Jamieson signaleert dat er ook geen steun is te vinden in de LXX voor het woord offeren zoals eveneens blijkt uit mijn werkvertaling van genoemde verzen. Jamieson kent ook geen andere voorstellingen van Jom Kippoer die de bloedtoepassing zo interpreteert als de Hebreeënbrief dat doet. Het bloed wordt in de visie van de schrijver van de Hebreeënbrief dus geofferd in het heilige der heilige (Heb. 9:7) en hij labelt het vervolgens als reinigingsoffer (Heb. 13:11). Jamieson concludeert uit het feit dat Heb. 13:11 kennelijk de LXX-vertaling van Lev. 16:15 gebruikt door daar wel te spreken over het (binnen) brengen (εἰσφέρειν) van het bloed, maar dat binnenbrengen vervolgens dan weer labelt als reinigingsoffer, dat de auteur het belang van dat binnenbrengen van het bloed wil onderstrepen.⁴²³ Het offer wordt gebracht op het moment van het binnenbrengen van het bloed in het heilige der heilige en dus niet ervoor, aldus Jamieson.

In het kader van het derde focuspunt wijst Jamieson op Heb. 9:23 en 24 waar eerst de reiniging van de aardse tabernakel door Jom Kippoer wordt beschreven en van daaruit wederom de parallel met het hogepriesterlijk werk van Jezus wordt getrokken (Heb. 9:24-26).⁴²⁴ Deze reiniging van het heiligdom vindt steun in Lev. 16 (o.a. vers 16 en

⁴²¹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 37.

⁴²² Jamieson, *Jesus' Death*, p. 39.

⁴²³ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 40.

⁴²⁴ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 40.

17).⁴²⁵ Jamieson meent echter, evenals verschillende andere ook door mij gememoreerde stemmen, dat het in Lev. 16 in ieder geval ook gaat om de reiniging of verzoening van de mensen.⁴²⁶ Hij wijst in dat kader o.a. ook op Ex. 30:10 en uiteraard op Lev. 16:30. Hoe dan ook, dit aspect is ook onderdeel van het derde door Jamieson veronderstelde focuspunt van de Hebreeënbrieff (Heb. 1:3, 2:17, 9:11-10:18). Jamieson meent dat deze visie, waarbij de reiniging zowel ziet op het heiligdom als op het volk, ook steun vindt in de LXX. Hij stelt dat uit de vertaling van Lev. 16:16 (כִּפֹּר עַל־הַקֹּדֶשׁ) en Lev. 16: 20 en 33 (כִּפֹּר אֶת־הַקֹּדֶשׁ) blijkt dat meer bedoeld is dan alleen objecten. De LXX kiest namelijk voor het gebruik van $\pi\epsilon\rho\iota$ terwijl $\acute{\epsilon}\pi\iota$ voor de hand zou liggen volgens Jamieson. Dat voorzetsel wordt in elk geval gebruikt indien het gaat om het verzoening doen over mensen, zoals in Lev. 16:6, 16:11, 16:24 en 16:30 en 16:33-34.⁴²⁷

De conclusie van Jamieson is dus dat, hoewel er noch in de Hebreeuwse tekst noch in de LXX steun te vinden is voor de insteek van Heb. 9:15 dat er bloed geofferd werd, het wel aannemelijk lijkt dat het ritueel van Jom Kippoer bij Griekssprekende Joden werd opgevat als gericht op de zuivering van zowel objecten als mensen. Alleen door bloed te sprenkelen in het heilige der heilige kon die reiniging plaatsvinden. Jamieson meent dat het wel begrijpelijk is dat van daaruit de opvatting ingang vond dat het bloed geofferd werd tot verzoening van de zonden. Jamieson stelt dat het zodoende aannemelijk is dat de Hebreeënbrieff de logica van de rite gebruikt en zich van daaruit focust op de reiniging door de hogepriester van zowel het heiligdom als het volk door bloed te offeren in het heilige der heilige. De auteur van de Hebreeënbrieff doet dat dus door Lev. 16 door een christologisch prisma te lezen. Daarmee laat de Hebreeënbrieff de ‘rituele logica’ van Jom Kippoer intact aldus Jamieson.⁴²⁸

Het spectrum is compleet. Van een (vrijwel) compleet kloppende rituele logica met een duidelijke boodschap, tot een inconsequent gebruik waar nauwelijks conclusies uit kunnen worden getrokken qua boodschap. Hoe dan ook, de technische verklaring van Duff voor de belangrijke inconsistentie rondom het opmerkelijk en op het eerste gezicht slordig of zelfs anti-joods gebruik van de woorden stieren en kalveren, dat uiteindelijk uit lijkt te lopen op het wegzetten van de cultus van Israël in Heb. 10:4, komt mij aannemelijk voor. Maar dan nog blijven er voldoende vragen over op het gebied van het gebruik dat de Hebreeënbrieff maakt van het beeld van Lev. 16 zoals bijvoorbeeld hiervoor bij de behandeling van de visie van Cortez bleek. Naar ik veronderstel zonder daar zelf onderzoek naar te hebben gedaan, zijn die niet, of in elk geval niet allemaal, te verklaren vanuit het mogelijk gebruik van andere varianten van de LXX door de auteur van de Hebreeënbrieff. Ze lijken mijns inziens eerder te duiden op een literaire strategie zoals ook Jamieson aannemelijk maakt. De Hebreeënbrieff spreekt immers zelf over een $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ ⁴²⁹ (Heb. 8:5) zoals Stökl Ben Ezra signaleert en in dit verband lijkt mij zelf ook relevant over $\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ ⁴³⁰ (Heb. 8:5 en 9:23) en $\sigma\kappa\acute{\iota}\alpha$ ⁴³¹ (Heb. 8:5). Eveneens wordt gesproken over een $\pi\alpha\rho\alpha\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$ (Heb. 9:9) van de tegenwoordige tijd zoals bleek uit de analyse van Jamieson.

⁴²⁵ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 44.

⁴²⁶ Jamieson, *Jesus' Death*, pp. 44-45.

⁴²⁷ Jamieson, *Jesus' Death*, pp. 45-46.

⁴²⁸ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 47.

⁴²⁹ BDAG s.v. $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$: ‘6. an archetype serving as a model, *type, pattern, model* (...) a. technically *design, pattern* (...) Ac 7:44; Hb 8:5 (cp. on both Ex 25:40).’

⁴³⁰ BDAG s.v. $\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$: ‘2. an indication of someth. that appears at a subsequent time, *outline, sketch, symbol* $\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ καὶ σκιά Hb 8:5; 9:23 (...)’

⁴³¹ BDAG s.v. $\sigma\kappa\acute{\iota}\alpha$: ‘3. a mere representation of someth. real, *shadow* (...)’

Uit dit alles kan mijns inziens in elk geval worden geconcludeerd dat de auteur, als er al sprake is van een typologie, deze niet tot in extenso wenste door te trekken. Met deze conclusie staat ook vast dat ik voor wat betreft mijn onderzoeksvraag en hypothese nog een verdiepingsslag zal moeten maken. Verder literatuuronderzoek is geboden naar de vraag wat er te zeggen is over de vraag wat er dan wel gebeurt met het beeld van Grote Verzoendag.

4.7 Het prisma van Lev. 16

Hiervoor bleek al dat de vraag hoe de Hebreeënbrief het beeld van Jom Kippoer inzet om een visie te geven op het lijden en sterven van Jezus, reeds velen heeft beziggehouden. In zijn artikel uit 2017 geeft Jamieson een mooi overzicht van verschillende posities in de literatuur.⁴³² Zijn vertrekpunt is de veelbesproken visie van Moffitt: ‘In Hebrews, Yom Kippur functions as a theological prism through which the manifold significance of the singular event of the crucifixion can be refracted and seen distinctly.’⁴³³ Moffitt meent dat het offer van Jezus niet begint en eindigt aan het kruis, maar dat Jezus zichzelf offert aan God in het heilige der heilige van de tabernakel, in de hemel dus. Op deze wijze zoekt de schrijver aansluiting bij Lev. 16 waar wordt verteld dat de hogepriester het bloed ‘offerde’ als hij het heilige der heilige betrad.⁴³⁴ Daarmee is het voor Moffitt ook duidelijk dat de Hebreeënbrief de lichamelijke opstanding van Jezus nadrukkelijk centraal stelt in zijn verklaring van het gebeuren rondom Jezus van Nazareth.⁴³⁵

Meer recent werkte Moffitt zijn visie als volgt uit: ‘The power of Jesus’s resurrected life, by way of analogy to the power of life in the blood in the Levitical sacrificial system, effected ultimate atonement. Such an understanding of Jesus’s atoning work in Hebrews aligns well with the logic and practice of sacrifice as described in Leviticus. There sacrifice is presented as an irreducible process whose atoning effects are not directly linked with the act of slaughtering the victim (...). Later elements in the process, in particular the manipulation of blood at the altars and burning of fat, are identified as effecting atonement. Moreover blood as Life (not as a symbol for death) has the power to deal with sin and impurity, and thereby enable God and humanity to dwell together.’⁴³⁶ Bloedstorting dus als symbool van leven, maar is de dood van Jezus dan betekenisloos in de visie van Moffitt? Nee, ik denk dat Jamieson het goed ziet door in zijn in 2019 verschenen boek te stellen dat Moffitt de dood van Jezus in feite ziet als een *conditio sine qua non* voor de oprichting van het nieuwe verbond en een voorbereiding op zijn hogepriesterlijke missie en zijn verzoenend offer.⁴³⁷

Jamieson signaleert, evenals Den Heyer dat deed, in dit kader de unieke positie van de Hebreeënbrief en dat is ook één van de motieven voor zijn onderzoek naar de concepten van de Hebreeënbrief. Dit Bijbelboek neemt ook volgens hem namelijk een opmerkelijke positie in ten opzichte van de andere boeken van het Nieuwe Testament, vooral op het punt van het beeld van de offerende, maar tegelijkertijd ook geofferde hogepriester: ‘It is widely recognized, of course, that Hebrews alone in the New Testament describes Jesus’ saving act

⁴³² Jamieson, ‘When and Where’, pp. 338–368. Het hiervoor reeds verschillende keren genoemde recente boek van Jamieson (2019) bevat ook een bewerking en in sommige opzichten een actualisatie en verduidelijking van dit artikel (par. 2.5).

⁴³³ David M. Moffitt, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews* (NovTSup, 141), Leiden: Brill, 2011, p. 216.

⁴³⁴ Moffitt, *Atonement*, p. 43.

⁴³⁵ Moffitt, *Atonement*, p. 294.

⁴³⁶ David M. Moffitt, ‘Hebrews’, in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, p. 535.

⁴³⁷ R.B. Jamieson, *Jesus’ Death*, pp. 14-15 (e-book).

as that of a high priest offering himself as the sacrificial victim. But how exactly does this cultic construal of the Christ-event differ from the rest of the New Testament?’⁴³⁸

Een ander opvallend aspect van de Hebreeënbrief voor Jamieson is dat, hoewel er veel en vaak wordt gesproken over de dood van Jezus, er nergens een expliciet verband wordt gelegd met een door hem gebracht offer aan het kruis. Daar waar gesproken wordt over de dood van hem (Heb. 2:9-14; 5:7-10; 6:6; 9:15; 12:2; 13:11-13) ontbreken woorden als προσφέρω zo citeert Jamieson, Davies.⁴³⁹ De Hebreeënbrief geeft op verschillende plaatsen weliswaar een soteriologische verklaring voor de dood van Jezus (Heb. 2:9, 14-15; 9:15), maar er is slechts één tekst waar dood en offer in een bepaalde correlatie wordt gebracht: Heb. 9:28. Echter juist daar kiest de schrijver voor het beeld van wegdragen!

Verder, zo stelt Jamieson, komt het kruis slechts indirect ter sprake (Heb. 13:12). Deze wordt weliswaar in verband gebracht met het frame van Lev. 16, maar opvallend genoeg kiest de auteur voor een verband met juist het einde van de Jom Kippoer-rite waar de karkassen van de offerdieren werden vernietigd. Bovendien laten de teksten over het lijden van Jezus (Heb. 5:8; 9:26) en bloed (Heb. 9:12, 14, 22; 10:19; 13:20) tijd en plaats in het midden. Jamieson vraagt aandacht voor de passages die spreken over de binnenkomst van Christus in het hemelse heiligdom (Heb. 6:19-20; 8:1-2; 9:11-12, 24). Wanneer en hoe wordt niet duidelijk gemaakt door de auteur.

Ten slotte: hoewel de Hebreeënbrief spreekt over het feit dat Jezus zichzelf offerde, wordt daar niet gezegd wanneer en waar dit offer dan plaatsvond (Heb. 7:27; 8:3-4; 9:14, 25, 26 28; 10:10, 12, 14) en andere passages die spreken over het reddende werk van Christus, laten tijd en plaats ook impliciet (Heb. 1:3; 2:17; 13:12). De verschillende antwoorden die in de literatuur worden gegeven op de vraag: ‘When and where did Jesus offer himself?’, worden door Jamieson in zijn artikel in vijf categorieën gerubriceerd en schematisch weergegeven. Hoewel hij deze vraag als een formele kwestie labelt, stelt hij dat het antwoord dat iemand geeft op deze vraag veel zegt over zijn visie op de wijze waarop de Hebreeënbrief omgaat met (het beeld van) Jom Kippoer. Immers als het antwoord op ‘waar en wanneer’ luidt: ‘aan het kruis’ moet de Hebreeënbrief het script van Jom Kippoer wel hebben aangepast, bijvoorbeeld omdat Heb. 9:7 memoreert dat de hogepriester zijn offer bracht in het heilige der heilige.⁴⁴⁰ Deze formele kwestie raakt daarmee dus ook de kern van mijn onderzoek. Zodoende ontkom ik er mijns inziens niet aan een poging te doen de vijf categorieën van de door Jamieson gerubriceerde visies hierna in een aparte paragraaf te bespreken. Dit regelmatig onderbroken door andere al dan niet door hem geciteerde stemmen.

⁴³⁸ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 3.

⁴³⁹ Jamieson, ‘When and Where’, p. 341.

⁴⁴⁰ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 36.

4.8 Formele kwesties

4.8.1 When and where?

Ter inleiding neem ik de schematische samenvatting van de vijf door Jamieson onderscheiden categorieën letterlijk over:⁴⁴¹

Summary of Views 1–5
(1) Jesus' self-offering begins and ends on the cross. His earthly offering precedes his entrance into the heavenly sanctuary.
(2) Jesus' self-offering is an earthly event with heavenly significance. His offering is metaphorically described as his entrance into the heavenly sanctuary.
(3) Jesus' self-offering begins with his death and culminates in his immediately subsequent spiritual exaltation to the heavenly sanctuary.
(4) Jesus' self-offering begins with his death and culminates in his post-resurrection entrance into the heavenly sanctuary.
(5) Jesus offers himself at his post-resurrection entrance into the heavenly sanctuary.

Figure 1. Five views on Jesus' death, entrance to Heaven, and self-offering in Hebrews.

Vervolgens taxeert Jamieson deze vijf posities schematisch. Ik neem ook dat overzicht ter verdere inleiding en ter illustratie letterlijk over:⁴⁴²

Taxonomy of Views 1–5					
Distinguishing Interpretive Decision	View 1	View 2	View 3	View 4	View 5
Jesus' self-offering begins and ends on the cross	Yes	Yes	No	No	No
Jesus' 'entry' into heaven metaphorically describes the cross	No	Yes	No	No	No
Jesus' exaltation is spiritual ascension, not bodily resurrection	Either	Either	Yes	No	No
Jesus offers himself in heaven, not on the cross	No	No	No	No	Yes

Figure 2. Taxonomy of Views 1–5.

Geïnfomeerd door de tekst van Lev. 16 en kijkend naar het gebruik dat de Hebreeënbrief daarvan maakt, zit het grootste verschil mijns inziens tussen de visies 1 en 2 enerzijds en de visies 3 tot en met 5 anderzijds. Dit op basis van het feit dat de Hebreeënbrief een

⁴⁴¹ Jamieson, 'When and Where', p. 343.

⁴⁴² Jamieson, 'When and Where', p. 343.

tegenstelling maakt tussen de aardse hogepriester (Heb. 9:7) die het heilige der heilige betrad om verzoening te doen (προσφέρει) en de hemelse hogepriester Jezus. Jezus, zo stelt Heb. 9:14, betreedt het heiligdom nadat hij het offer heeft gebracht. ‘On this reading, Jesus’ entrance into heaven is an act distinct from his death, but it is not a sacrificial act.’⁴⁴³ Daarbij is de conclusie van Jamieson dat visie één in de literatuur duidelijk het meest populair is.⁴⁴⁴ Een en ander hoewel in ieder geval qua volgorde, de verzoening door bloedstorting voordat het (hemelse) heiligdom wordt betreden, op gespannen voet staat met de voorstelling van Lev. 16.

4.8.2 Verdere uitwerking van visie één

Ook Stökl Ben Ezra, één van de aanhangers van de eerste visie signaleert spanning op het punt van de volgorde, maar ziet dit verschil met Lev. 16 juist als één van de hermeneutische sleutels tot het verstaan van de Hebreeënbrief en de daar beschreven verschillen tussen ‘het oude’ en ‘het nieuwe’. De Hebreeënbrief beoogt Lev. 16 in een verhevener en effectiever perspectief te zien: het perspectief van het nieuwe verbond door het offer van Jezus. Zo zegt hij bijvoorbeeld n.a.v. Heb. 1:1-4: ‘The purification of the incense altar signifies the end of the purification rites. The use of the arorist ποιησάμενος underscores this. Accordingly, the purification was completed before Christ sat down in the holy of holies. This turns upside down Leviticus 16, where the entry is the precondition for the purification sprinkling. Also, the intercessory prayer does not follow the order of the temple ritual. It is supposed to take place in the last act of the first entrance before the blood rites in the second and the third entrances. Both inversions of the ritual sequence demonstrate that the typology is subject to the main aim of Hebrews, the entrance into the presence of God in the heavenly holy of holies.’⁴⁴⁵

Jamieson citeert in dit verband Bruce die stelt dat visie één, waarin de afwijking c.q. omvorming van Lev. 16 centraal staat, helder maakt dat de Hebreeënbrief daarmee juist recht doet aan de boodschap van Lev. 16. De auteur beoogt volgens Bruce het beeld van Lev. 16 te vervolmaken: nu is het niet meer nodig dat het offeren in twee fases plaatsvindt. Jezus’ offer is volmakter, completer en effectiever: ‘(...) while it was necessary under the old covenant for the sacrificial blood first to be shed in the court and then to be brought into the holy of holies, no such division of our Lord’s sacrifice into two phases is envisaged under the new covenant. When on the cross he offered up his life to God as a sacrifice for his people’s sin, he accomplished in reality what Aaron and his successors performed in type by the twofold act of slaying the victim and presenting its blood in the holy of holies (1990: 213-14).’

De eveneens door Jamieson geciteerde visie van Loader, dat de auteur de typologie van Grote Verzoendag kennelijk niet klakkeloos heeft overgenomen, hetgeen volgens hem bijvoorbeeld ook blijkt uit het feit dat hij niet spreekt over offerhandelingen in het hemelse heiligdom, lijkt me in ieder geval een adequate observatie die aansluit bij de door mij aan het einde van het vorige hoofdstuk al ingenomen positie. Hoe dan ook, de insteek dat er in feite dus sprake zou zijn van een bewuste herschrijving c.q. vervolmaking van het beeld van Jom Kippoer roept bij Jamieson vragen op. Immers, ook voorstanders van visie één realiseren zich dat de voorstelling van Lev. 16 ook dan nog spanning oplevert met de navertelling, het gebruik of zelfs omvorming door de Hebreeënbrief. Bijvoorbeeld als het gaat om een tekst als Heb. 9:7

⁴⁴³ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 7.

⁴⁴⁴ Jamieson, ‘When and Where’, p. 345-346.

⁴⁴⁵ Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 189. Zie ook pp. 181 en 188.

waar het duidelijk gaat om een offerende hogepriester in het heilige der heilige.⁴⁴⁶ Dat is en blijft immers toch moeilijk verklaarbaar vanuit positie één.

4.8.3 Verdere uitwerking van visie twee

Ook de aanhangers van visie twee menen dat het offer van Jezus plaatsvond aan het kruis. Echter hier wordt belang gehecht aan het feit dat de hemelse entree daaraan heel dicht is gerelateerd. Visie twee vormt daarmee in feite een variatie op visie één in die zin dat er metaforisch, in kosmische termen wordt geschreven over de hemelse entree (Heb. 6:19–20; 9:12, 24) om zo in feite de zelfopoffering van Jezus aan het kruis te duiden.⁴⁴⁷ Dat de Hebreeënbrieff schrijft over een hemels offer is in deze visie om het belang en het effect van het aardse offer duidelijk te maken. De beweringen van de Hebreeënbrieff dat Jezus zich in de hemel aanbood, verwijzen dan dus niet naar een gebeurtenis die kan worden onderscheiden van zijn kruisdood, maar zien op de (hemelse) betekenis ervan.⁴⁴⁸

Jamieson citeert één van de aanhangers van deze visie, Calvijn, in zijn commentaar op Heb. 8:4, als volgt: 'We must always hold on to the truth that, when the apostle is describing the death of Christ, he is not doing so in reference to its external action but to its spiritual fruit. He suffered death in the common way of men, but he made divine atonement for the sins of the world as a Priest. Outwardly He shed His blood, but inwardly and spiritually He brought cleansing. In short, He died on earth, but the power and efficacy of His death came from heaven (1963 [1549]: 106).'⁴⁴⁹ Jezus heeft in de visie van Calvijn in de dood geleden op een gewone menselijke manier, maar het uitwissen van de zonden geschiedt als priester, door de kracht van God.⁴⁵⁰ De mogelijkheid van verzoening en de kracht daarvan kwam uit de hemel. Sommige hedendaagse aanhangers van visie twee (zoals Laub) gaan veel verder dan Calvijn en menen bijvoorbeeld dat aanduidingen als de hemelse tent niet ruimtelijk moeten worden opgevat en dat daaruit ook niet de hemelse bestemming van Jezus kan worden afgeleid.⁴⁵¹

Tegenover visie twee benadrukt Jamieson dat het in de Hebreeënbrieff volgens hem niet gaat om een metafoor, maar dat de beschrijving van Jom Kippoer uit Lev. 16 als een analogie wordt gebruikt.⁴⁵² Jezus verscheen als hogepriester van de goede dingen die komen gaan,' (...) not their parabolic anticipation (9:11; cf. 9:6–10).'⁴⁵³ In Heb. 9:11-12 wordt het contrast heel expliciet gemaakt volgens Jamieson: het aardse hogepriesterlijke offer ten opzichte van dat van Christus. De Hebreeënbrieff maakt dat duidelijk door punten van discontinuïteit ten opzichte van de aardse hogepriester te benadrukken: binnengaan in de grotere perfecte tent die niet door mensenhanden is gemaakt, met zijn eigen bloed in plaats van dat van geitenbokken, stieren en kalveren en eenmalige in plaats van jaarlijks. Dit met het doel om in plaats van voorlopige reiniging, eeuwige reiniging te verkrijgen. Bij deze structurele analogie op basis van de voorstelling van Jom Kippoer is het vertrekpunt dus discontinuïteit om daarmee het unieke karakter van Jezus en zijn werk te benadrukken. De vergelijking vindt zijn grondslag echter in overeenstemming: Jezus was in de ogen van de Hebreeënbrieff echt een hogepriester, die ook echt een offer heeft gebracht in een heiligdom. Het verschil is het unieke karakter

⁴⁴⁶ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 36.

⁴⁴⁷ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 7.

⁴⁴⁸ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 8.

⁴⁴⁹ Jamieson, 'When and Where', p. 347.

⁴⁵⁰ Commentaar op Heb. 8:4: Johannes Calvijn, *Verklaring van de Bijbel: Timotheüs, Titus, Filemon*; vertaling A.M. Donner, Kampen: De Groot-Goudriaan, 1984⁴, 1996, p. 111.

⁴⁵¹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 7.

⁴⁵² Jamieson, *Jesus' Death*, p. 93.

⁴⁵³ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 59.

ervan.⁴⁵⁴ Maar daarmee is het ‘when’ en ‘where’ nog niet duidelijk. Wellicht is dat antwoord te vinden in de derde door Jamieson onderscheiden visie.

4.8.4 Verder uitwerking van visie drie

Visie drie hecht net als visie één en twee allereerst belang aan het feit dat de passages in de Hebreeënbrief over het offer van Jezus wijzen op de dood van hem aan het kruis. Na een enkel offer ging Jezus aan de rechterhand van God zitten (Heb. 10:12 en 1:3). Het offer en de heerlijkheid volgen elkaar onmiddellijk op en de Hebreeënbrief maakt om dat duidelijk te maken gebruik van Psalm 110:1. De auteur is volgens de aanhangers van deze visie relatief stil over de lichamelijke opstanding. Mede daarom wordt de hemelse entree in visie drie vooral spiritueel geduid. In deze visie is ook de verhoging onderdeel van de zelfopoffering die dus niet eindigt aan het kruis.⁴⁵⁵ Deze drie observaties worden in visie drie gecombineerd en daarmee is het offer van Jezus niet zozeer een moment, maar een proces tussen hemel en aarde.⁴⁵⁶

Om duidelijk te maken waar het in visie drie precies om gaat citeert Jamieson o.a. Stegemann: ‘The death of Jesus which happened in Jerusalem is only one side of the coin. The other side shows the cultic performance of the exalted Christ, who offered himself in the true and heavenly tent as a blameless victim to God’ (2005: 14).⁴⁵⁷ Jamieson duidt het verschil tussen visie twee en drie eerst en vooral als een verschil in visie op (het moment van de) entree van Jezus in het hemelse heiligdom. De voorstanders van visie twee gaan ervan uit dat Jezus (metaforisch) de toegang tot de hemel kreeg *terwijl* hij stierf aan het kruis, visie drie stelt dat Jezus de hemel betrad als geest *toen* hij stierf aan het kruis, op het moment van het tenietgaan van zijn lichaam. Echter beide visies komen ook wel weer dicht bij elkaar zo signaleert Jamieson volgens mij terecht: ‘For instance, View 3 does not rule out Jesus’ suffering on the cross having a heavenly significance, and proponents of View 2 often construe Christ’s exaltation as spiritual translation rather than bodily resurrection and ascent.’⁴⁵⁸

4.8.5 Verdere uitwerking van visie vier

Visie vier ziet het offer van Jezus ook als een proces en dat hele proces is relevant: van dood, opstanding en het betreden van het hemelse heiligdom met het eigen bloed, maar het gaat om het einddoel. Jamieson citeert o.a. Nelson als één van de aanhangers van deze visie die met de volgende samenvatting komt: ‘The point of Christ’s passage through the heavens is not the journey itself but its goal, his entrance with blood as high priest into the heavenly sanctuary. This, too, is a liturgical act, a component of his sacrifice (p. 256).’⁴⁵⁹ Visie vier deelt dus met visie drie de opvatting dat de zelfopoffering van Jezus een proces is dat hemel en aarde overspant. Het lijden, binnengaan, opofferen en offeren zijn allemaal belangrijke elementen van dat proces zoals blijkt uit Heb. 9:25-26. In tegenstelling tot visie één culmineert de zelfopoffering van Jezus in zijn zelfpresentatie in de hemel. Echter anders dan visie drie gaat visie vier er wel vanuit dat de Hebreeënbrief de lichamelijke opstanding van Jezus veronderstelt.⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 93.

⁴⁵⁵ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 8.

⁴⁵⁶ Jamieson, ‘When and Where’, p. 348.

⁴⁵⁷ Jamieson, ‘When and Where’, p. 347.

⁴⁵⁸ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 9.

⁴⁵⁹ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 10.

⁴⁶⁰ Jamieson, *Jesus’ Death*, pp. 9 en 10.

4.8.6 Verder uitwerking van visie vijf en evaluatie

De vijfde visie die Jamieson onderscheidt in de literatuur heeft slechts een subtiel verschil met de vierde. In feite gaat het om eenzelfde procesopvatting als visie drie en vier en wordt er ook vanuit gegaan dat de Hebreeënbrief redeneert vanuit een lichamelijke opstanding. Het verschil is echter dat in deze visie wordt gesteld dat Jezus pas wordt aangewezen als hogepriester na zijn opstanding (Heb. 8:3) en zichzelf pas daarna kon offeren in de hemel. Jamieson citeert Gäbel in dit verband: ‘Damit ist nochmals erwiesen, das sein priesterlich-kultisches Wirken Christi auf Erden im Hebr nicht im Blick ist. Das einmalige Opfer Christi ist daher nach Hebr nicht in seinem irdischen Sterben und Tod zu sehen. Das ist zumal bei der Opferausage 8,3 zu beachten. (...) (2006: 249).’

4.8.7 Resumé ‘when and where’

Met de vijf categorieën van opvattingen over ‘when and where’ kan zodoende enig houvast geboden worden, maar dat laat onverlet dat de vragen blijven. Sommigen menen dat er zoveel vragen zijn dat er reeds daarom in elk geval geen antwoord kan worden gegeven op de vraag waar Jezus het offer bracht in de visie van de auteur van de Hebreeënbrief. Jamieson citeert Löhr in dit verband: ‘The Christ-story oriented to sacrificial service is not so realized as a story that its narrative difficulty, indeed impossibility, could come to light. Also, no heavenly cult is described in detail, such as in the form of a vision.’ Daarom, zo citeert Jamieson Löhr verder: ‘Where the self-sacrifice of Jesus can be located in the worldview of Hebrews remains unclear in chapters 7 to 10. The sprinkling of blood undoubtedly occurs in the heavenly sanctuary (cf. 9:23). In Hebrews 13:12, however, the sacrificial language is clearly tied back to the crucifixion of Jesus on Golgotha.’⁴⁶¹

Ten slotte en voor wat het waard is: Jamieson zelf vindt het van belang om wel met een antwoord te komen op zowel ‘when’ als ‘where’. Dit omdat deze vragen volgens hem nu juist een lakmoesproef zijn voor de kwestie hoe de Hebreeënbrief in iemands visie gebruikmaakt van het beeld van Grote Verzoendag ter verklaring van het Christusgebeuren. Zodoende komt hij op basis van de verschillende visies in de literatuur (met name Schenck, Löhr en Eberhart) als vanzelf uit bij een tweetal aan die formele vraag voorafgaande ‘materiële kwesties’ die het belang van de formele kwestie tegelijk onderstrepen maar ook nuanceren.

4.9 Twee materiële kwesties

De eerste materiële kwestie die Jamieson aan de orde stelt is de vraag of de offertheologie van de Hebreeënbrief wel coherent is.⁴⁶² Een antwoord op deze vraag is in feite een oordeel over de wijze waarop de auteur van de Hebreeënbrief omgaat met het oudtestamentische kader. Het antwoord op deze vraag bepaalt ook of het überhaupt wel enige zin heeft om precies te kijken naar een formele kwestie als ‘when and where’ en dat bovendien ook nog als lakmoesproef te beschouwen.

Het gaat hier overigens om een meer specifieke kwestie dan die Cortez aan de orde stelde en die ik hiervoor reeds behandelde. Want met deze eerste materiële vraag naar de consistentie wordt in de woorden van Jamieson zelf bedoeld of Hebreeën consistent ‘(...) narrate the time and place of Jesus’ self-offering?’⁴⁶³ Sommige wetenschappers als Schenck beantwoorden

⁴⁶¹ Jamieson, *Jesus’ Death*, pp. 12 en 13.

⁴⁶² Jamieson, ‘When and Where’, pp. 354-357.

⁴⁶³ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 12.

deze vraag ondubbelzinnig negatief. In essentie gaat het Schenck dan om zijn observatie dat de Hebreeënbrief de hemelse tabernakel vanuit twee verschillende perspectieven gebruikt en er zo verschillende metaforen ontstaan die niet per definitie met elkaar corresponderen. Zo zegt hij in dit verband: ‘The ambiguity in the author’s thought as to whether the offering is the same as his death (9:27-8) or occurs in heaven (9:25) is a by-product of what is ultimately metaphorical language (p. 188).’⁴⁶⁴

Het betoog van de Hebreeënbrieffschrijver draait in feite om twee genuanceerde metaforen volgens Schenck die twee verschillende doelen dienen: ‘Hebrews’ conceptions of Jesus’ death as an atoning sacrifice and this priestly offering in heaven are discrete metaphors.’⁴⁶⁵

Jamieson citeert Schenck in dit verband wederom en met dat citaat wordt nog meer duidelijk dat de insteek van Schenck in essentie een variant is op de hiervoor weergegeven visie twee op ‘when and where’: ‘The reason these images break down is because they are primarily metaphorical in nature rather than literal... The heavenly Holy of Holies is not a structure in heaven, but heaven itself metaphorically conceived (9:24). Christ’s entrance into this Most Holy Place is thus the same event as his exaltation to God’s right hand. When Hebrews uses traditional Christian imagery, Christ’s sacrifice is offered on the cross. When the author is arguing from his priestly metaphor, it is offered in heaven (2003:81).’⁴⁶⁶

De tweede materiële kwestie is of de Hebreeënbrief de dood van Jezus nu wel of niet als verzoenend ziet.⁴⁶⁷ De relevantie van het antwoord op deze laatste vraag wordt bijvoorbeeld duidelijk uit het feit dat sommige prominente aanhangers van visie vijf stellen dat het op basis van de wijze waarop de Hebreeënbrief gebruikmaakt van de voorstelling uit Lev. 16, uitgesloten is dat de auteur dacht dat de dood van Jezus verzoenend was. Jamieson citeert o.a. Eskola in dit verband als volgt: ‘It is naturally important to note that atonement was obtained only in the Holy of Holies, and not at the moment when the sacrifice was slaughtered.’⁴⁶⁸

Jamieson stelt dat gerelateerd aan de kwestie van narratieve consistentie (de eerste materiële vraag) door sommigen het oordeel wordt gegeven dat de Hebreeënbrief qua offertheologie ook incongruent is. Hij laat Eberhart aan het woord die in dit verband ook de vinger legt bij het feit dat Jezus zowel als hogepriester als offer wordt gepresenteerd. Met name het oordeel van Eberhart over Heb. 9:17 en 18 is stevig. ‘Hier werden Vorstellungshorizonte miteinander verbunden, die eigentlich inkongruent sind.’⁴⁶⁹ Voor de aanhangers van de hiervoor besproken visies één tot en met vier is dit een probleem omdat deze visies allemaal de dood van Jezus relateren aan zijn offer dat op de één of andere wijze wordt bekroond in de hemel. De veronderstelling dat Jezus op aarde al was aangewezen als hemelse priester lijkt in elk geval spaak te lopen als Jezus zowel slachtoffer als hogepriester is aldus Jamieson.⁴⁷⁰

4.10 De uiteindelijke positie van Jamieson

Deze laatste hiervoor beschreven observatie is voor de positie van Jamieson zelf cruciaal. Hij is in tegenstelling tot de aanhangers van visie één tot en met vier op ‘when and where’ van

⁴⁶⁴ Jamieson, ‘When and Where’, p. 355.

⁴⁶⁵ Jamieson, ‘When and Where’, p. 355.

⁴⁶⁶ Jamieson, ‘When and Where’, p. 355.

⁴⁶⁷ Jamieson, ‘When and Where’, pp. 357-359.

⁴⁶⁸ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 13.

⁴⁶⁹ Jamieson, ‘When and Where’, p. 356.

⁴⁷⁰ Jamieson, ‘When and Where’, p. 356.

mening dat Jezus zich in de hemel offerde.⁴⁷¹ Dat wordt volgens hem ook bevestigd door het gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van het beeld van Jom Kippoer in Heb. 8:4. De enige plaats waar Jezus diende als hogepriester was de hemel. De positie van Jamieson is verder dat hij betoogt dat Jezus tot priester werd aangewezen toen hij na zijn opstanding lichamelijk de hemel betrad. Jezus is door zijn opstanding tot hogepriester gekroond en dat maakte hem gekwalificeerd. Jamieson baseert dat standpunt eerst en vooral op Heb. 7:28.⁴⁷² Daaruit leidt hij af dat Jezus' 'benoeming' gerelateerd is aan de door hem bereikte volmaakte perfectie. Hij wordt tot hogepriester gemaakt als hij volmaakt geworden is.

Met name Heb. 9:23-26 maakt volgens Jamieson duidelijk wat de taak is van deze volmaakte hogepriester: zoals het aardse heiligdom werd gereinigd door het binnentreden met bloed door de hogepriester, zo werd het hemelse heiligdom gereinigd door Jezus' binnentreden met zijn eigen bloed en hij zich daar, in het hemelse heiligdom, zodoende offerde.⁴⁷³ Ook op dit punt was hij superieur aan de aardse hogepriester die op aarde offerde.⁴⁷⁴ Jamieson wijst in dat kader ook nog op Heb. 8:1-5; 9:11-14, 23-25. Jezus betrad de hemel na zijn dood en dat is een voor Hebreeënbrief belangrijke gebeurtenis die ook duidelijk maakt waar hij nu is stelt Jamieson contra sommige aanhangers van visie twee.⁴⁷⁵ Daarbij is in tegenstelling tot verschillende aanhangers van visie drie de lichamelijke opstanding een belangrijk punt voor Jamieson. De bereikte onsterfelijkheid van Jezus is immers het ultieme contrast met de sterfelijke aardse hogepriester (Heb. 7:8, 16, 23–25). Bovendien wordt de opstanding door de Hebreeënbrief volgens Jamieson niet voor niets zo expliciet gemeld (Heb. 13:20) evenals de verlossing uit de dood (Heb. 5:7).⁴⁷⁶ De visie van Jamieson komt dicht bij hetgeen de aanhangers van visie vier betogen. Echter Jamieson meent dat de Hebreeënbrief niet betoogt te zeggen dat Jezus reeds als hogepriester is aangesteld vóór zijn dood (Heb. 5:1 in samenhang met 8:3). Jezus was voor zijn dood niet gerechtigd offers te brengen, hij moest eerst de vereiste perfectie bereiken. Pas toen bood Jezus zich aan als hogepriester op basis van zijn opstanding.⁴⁷⁷

Een mogelijk krachtig tegenargument is dat Heb. 9:26 en 28 er toch op lijken te duiden dat het offer van Jezus op aarde werd gebracht en dat in vers 28 in dat kader toch niet voor niets een aoristus passief participium (προσενεχθείς) wordt gebruikt. Dit argument pareert Jamieson als volgt: 'Therefore, while Hebrews consistently locates Christ's high-priestly self-offering in heaven, when it figures Christ as victim here, it says he was offered on the cross.'⁴⁷⁸ (...) ' "Christ as victim" and "Christ as priest" as compatible, not competing. As high priest, Jesus is appointed following his resurrection and then offers himself in heaven.'⁴⁷⁹ Jamieson komt zoals inmiddels duidelijk zal zijn uit bij de door hem onderscheiden visie vijf qua 'when and where'. Dit hoewel met name Heb. 10:5-14 volgens hem de nodige uitdagingen biedt om dat te kunnen betogen. Daar lijkt het de auteur immers toch echt te gaan om een offerende hogepriester aan het kruis (met name: Heb. 10:10, 12, 14). Echter volgens Jamieson ligt het accent op de incarnatie (Heb. 10:9) en is het offer in de hemel het doel van die incarnatie. Die incarnatie was van belang voor het leren van gehoorzaamheid en

⁴⁷¹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 35.

⁴⁷² Jamieson, *Jesus' Death*, p. 26.

⁴⁷³ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 55.

⁴⁷⁴ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 66.

⁴⁷⁵ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 69.

⁴⁷⁶ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 69.

⁴⁷⁷ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 70.

⁴⁷⁸ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 64.

⁴⁷⁹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 65.

zelfredzaamheid door Jezus. De plaats van het offer is de hemel. Hoewel de wereld ‘het theater’ is van de incarnatie volgens Heb. 10:5, betekent dat volgens Jamieson niet dat de wereld ook noodzakelijkerwijs het theater van de zelfopoffering van Jezus is.⁴⁸⁰ Er is in elk geval geen sprake van een expliciete verwijzing naar de dood van Jezus en ook het psalmcitaat (Psalm 40:7) in Heb. 10:5 duidt op de incarnatie (het komen in de wereld).

Verder meent Jamieson dat wanneer over het offer van Jezus wordt gesproken in Heb. 10:10 en vers 14, er niet voor niets voor het zelfstandig naamwoord προσφορᾶ wordt gekozen. Er wordt in de visie van de auteur dus iets gepresenteerd. Het daaraan verwante werkwoord dat in Heb. 10:12 wordt gebruikt is προσφέρω en kan volgens Jamieson ook duiden op het hele offerproces c.q. het in de nabijheid van God brengen van het offermateriaal. In ieder geval ziet Jamieson dit werkwoord niet als synoniem voor offeren of slachten en wijst in dat kader o.a. op het feit dat de LXX normaliter προσφέρω kiest ter vertaling van קָרַב (Hiphil) en het daarbij op sommige plaatsten duidelijk gaat om aanbieden zoals bijvoorbeeld in Lev. 1:5, 7:33, 9:9.⁴⁸¹

Jamieson wijst ook op het feit dat Heb. 10:14 kennelijk een verklaring wil geven (γὰρ). Dit vers maakt volgens hem duidelijk dat, in tegenstelling tot de aardse cultus, door Jezus volstaan kon worden met een enkel offer. Hij bood zijn lichaam eens en voor altijd aan (Heb. 10:10), offerde één enkele keer voor de zonde (Heb. 10:12) en vervolmaakte zijn mensen door één enkele aanbidding (Heb. 10:14). Deze volgens Jamieson singulariteit, plaatst het offer nadrukkelijk in de Jom Kippoer-typologie van ‘een keer per jaar’ volgens Ex. 30:10, Lev. 16:34 en Heb. 9:7 (ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ). Het sluit ook aan bij ‘een keer’ in Heb. 9:26 en 28 (ἅπαξ) en het ‘eens en voor altijd’ in Heb. 7:27, 9:12 en 10:10 (ἐφ’ ἅπαξ).⁴⁸² De singulariteit tekent het ritueel van Jom Kippoer in contrast met de dagelijkse Levitische cultus. Jamieson denkt dat de Hebreeënbrieffschrijver daarom juist met dit beeld aansluiting vond bij de vroegchristelijke overtuiging van de eenmaligheid van de reddingsactie van Christus (vgl. Rom. 6:10, 1 Pet. 3:18). Hoe dan ook, de nadruk op het eenmalige van het offer in Heb. 10:10 en 14 betekent volgens Jamieson dat het cultische raamwerk van Jom Kippoer bepalend is voor het verstaan van deze verzen. Vandaar dat Jamieson meent dat het daar bedoelde offer niet alleen moet worden geïdentificeerd als het offer van Heb. 10:12, maar ook als de aanbidding die aan de orde was in Heb. 8:1-5, 9:11-14 en 9:23-28.

Heb. 9:24-25 veronderstelt dat Jezus de hemelse tabernakel binnenging om zichzelf daar aan te bieden. Op basis van Heb. 10:12 kan dan worden gezegd dat Jezus de hemelse tabernakel binnenging, zichzelf aanbood aan God en daarna aan de rechterhand van God plaatsnam. Offeren in Heb. 10 dus als presenteren of dichtbij brengen, aansluitend bij Heb. 8 en 9. Jamieson is dus evenals Moffitt van mening dat het in Hebreeën niet gaat om het offer dat de verhoging voorafgaat, maar dat er sprake is van een meer verfijnd beeld: ‘Jesus’ presentation of his sacrifice precedes his session, and his ascent to heaven precedes both.’⁴⁸³ Hij meent ten slotte dat de koppeling van de presentatie van het offer aan het zitten aan de rechterhand van God, beter past dan dat de kruisdood wordt gekoppeld aan het zitten aan de rechterhand van God. Daarmee zou de Hebreeënbrief de opstanding immers overslaan. De directe overgang van offer naar het zitten aan de rechterhand is beter te begrijpen als beide na de opstanding

⁴⁸⁰ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 75.

⁴⁸¹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 17.

⁴⁸² Jamieson, *Jesus' Death*, p. 68.

⁴⁸³ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 77.

plaatsvonden. Jamieson leest de Hebreeënbrief op dit punt in elk geval zo: Christus offerde zichzelf en nam toen plaats op de troon. Dat was mogelijk doordat het offer in de zin van presentatie plaatsvond in de hemel. Daar bood hij zichzelf aan. Het hemelse zelfaanbieden ziet Jamieson dan ook als doel van de incarnatie en daarvoor is een lichamelijke opstanding nodig zo benadrukt hij meermaals in navolging van Moffitt: ‘That the Son assumed a body at his incarnation and remains embodied after his resurrection is crucial to Hebrews’ entire cultic construal of the Christ-event.’⁴⁸⁴

4.11 De consequentie van die uiteindelijke positie van Jamieson

Zoals inmiddels ook wel duidelijk zal zijn is in de visie van Jamieson het beslissende verzoenende moment voor de Hebreeënbrief binnen het frame van Jom Kippoer, de binnenkomst van Jezus in het hemelse heilige der heilige.⁴⁸⁵ De dood van Jezus heeft voor hem echter wel zelfstandige betekenis. Jamieson ziet de dood van Jezus als het overwinnen van de zonde en de gevolgen daarvan. ‘Invoking Jesus’ death as the solution to humanity’s fall into sin and its effects (2:9), defeat of death and the devil (2:14–15), and redemption from covenant sanctions (9:15), Hebrews ascribes a rich variety of saving effects to Jesus’ death itself.’⁴⁸⁶

Met deze positie verschilt Jamieson dus duidelijk van mening met iemand als Moffitt die de dood van Jezus ‘slechts’ ziet als een noodzaak om verzoening te kunnen brengen.⁴⁸⁷ Dit verschil van inzicht is belangrijk voor het onderwerp van mijn thesis. Het heeft namelijk ook te maken met het feit dat Moffitt meent dat de Hebreeënbrief Lev. 16 louter als prisma gebruikt, terwijl Jamieson mijns inziens terecht oog heeft voor het gegeven dat de Hebreeënbrief de voorstelling van Grote Verzoendag bewerkt om het nieuwe verbond centraal te stellen tegenover de onmogelijkheid om het oude verbond te houden. Daarvoor biedt Jezus de volmaakte oplossing in gehoorzaamheid en zodoende overwinning van de straf die volgt op de verbondsschending. Ook zo beschouwd heeft de Hebreeënbrief een overduidelijk specifiek soteriologisch aspect. Jamieson zegt het zelf zo: ‘A covenant is ratified by an oath sworn on pain of death, and its violation is enforced by death. Hebrews discusses Jesus’ death here not to interpret it by analogy with the slaughter of an animal in the Levitical cultus, but to identify it as God’s final execution of the sanctions of the Mosaic covenant. What the ritual enactment of covenant curses upon slaughtered animals forebodingly pictured, God made real in Christ’s death. Within the cultural encyclopedia of Heb 9:15 there are sacrificial animals close at hand, but their significance centers on death (...).’⁴⁸⁸

Jamieson ziet, zoals gezegd, een zelfstandige en belangrijke betekenis in de dood van Christus. Hij beschouwt het zelfoffer van Jezus echter niet, ook niet op basis van Heb. 13:11-13, als het reinigingsoffer. De dood van Christus wordt daar weliswaar expliciet in het Jom Kippoer-raamwerk geplaatst, echter Jamieson meent dat hier niet de dood van Jezus ‘het reinigingsoffer’ is, maar het bloed dat deze hogepriester het heiligdom binnenbrengt (vgl. Heb. 9:7).⁴⁸⁹ Dat brengt Jamieson tot de consequentie van zijn positie dat het bij de

⁴⁸⁴ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 83.

⁴⁸⁵ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 97.

⁴⁸⁶ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 127.

⁴⁸⁷ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 125.

⁴⁸⁸ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 133.

⁴⁸⁹ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 85.

beschouwing van de analogie van Jom Kippoer uiteindelijk niet gaat over de vraag ‘when and where’ Jezus zichzelf offerde, maar over *wat* hij offerde.⁴⁹⁰ Daarmee kom ik als vanzelf bij de kern van de zaak en de vraag naar het gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van de Levitische offercultus met als apotheose Jom Kippoer. Dat is het onderwerp van het volgende hoofdstuk, nadat ik aan het einde van dit hoofdstuk mijn eigen positie wat meer heb verduidelijkt.

4.12 Resumé en eigen positie

In de ontwikkeling van een eigen identiteit van de christelijke oergemeente was de interpretatie van het gebeuren rondom Jezus van Nazareth uiteraard cruciaal. De eerste christenen probeerden daaraan woorden te geven en konden daarvoor niet terugvallen op een eigen bestaand basisverhaal. Uitgangspunt was om verbonden te blijven aan het jodendom. Vooral met het op schrift stellen van de synoptische evangeliën ontstond echter gaandeweg een eigen basisverhaal en daarmee ook afstand tot het jodendom. De synoptische evangeliën beogen weliswaar voort te bouwen op het Oude Testament, maar deze in zekere zin met het ‘bios’ van Jezus van Nazareth ook te overtreffen.

De synoptische evangeliën richten zich eerst en vooral op het leven van Jezus van Nazareth; een perspectief naar achteren dus in de woorden van Den Heyer. Dat was vooral een kwestie van interpretatie van het leven en sterven van Jezus. Daarmee werd het perspectief principieel anders en het resultaat meerkleurig. De (oudere) brieven van Paulus geven immers nog vooral blijk van een opvatting dat de Zoon van God mens werd; een perspectief naar voren dus. Dat werd in de evangeliën dus precies andersom. Ik betrek bij deze opvatting die blijkt geeft van een ontwikkeling en perspectiefwisseling ook een Bijbelgedeelte als Filp. 2: 6-11, dat opvallend genoeg door Theißen niet als zodanig er bij wordt betrokken. Opvallend omdat daar, in de zogenaamde Christushymne die in zijn ‘oorspronkelijke vorm’ algemeen wordt gezien als een van de oudste delen van het Nieuwe Testament, de uitgangspositie immers ook is dat de Zoon van God (vrijwillig) mens werd.⁴⁹¹ Hoe dan ook, bij Johannes en in latere NT-geschriften wordt Jezus dichter bij God gebracht c.q. Jezus expliciet God genoemd en worden de joodse messiasverwachtingen overtroffen. Zo ontstaat een overduidelijke afbakening ten opzichte van het jodendom. Ook in contrast met de toenmalige culturele context, werd de opstanding gaandeweg een steeds belangrijker onderdeel van het zich ontwikkelende basisverhaal.

Het oerchristendom heeft slechts heel geleidelijk afstand genomen van de joodse offercultus. Dat gebeurde pas principieel en definitief na de verwoesting van de tempel en de Hebreeënbrief is daarvan een duidelijke, maar in haar strekking ook unieke getuige. Enigszins paradoxaal wordt die cultische offertaal uit het jodendom in de Hebreeënbrief dan juist wel weer op een qua aard en omvang opvallende wijze overgenomen. Dit om het alles en iedereen overtreffende karakter van (het offer van) Jezus te duiden. Daarbij lijkt het de auteur met name te gaan om het effect van zijn lijden en sterven. Op deze wijze wordt ook aangesloten bij die reeds in het Oude Testament aanwezige centrale gedachte van het streven naar herstel van de relatie tussen God en mens, waarbij de binnenste cirkel wordt gevormd door vergeving van zonden.⁴⁹² Een ontwikkeling ook van het zoeken naar steeds betere middelen tot

⁴⁹⁰ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 182, zie eerder ook p. 128.

⁴⁹¹ Hans Conzelmann und Andreas Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004¹⁴, p. 139.

⁴⁹² Stephen B. Chapman: ‘God’s Reconciling Work’, p. 96.

verzoening en herstel van het verbond tussen God en mens. Een ontwikkeling die ook te zien is in en wellicht zelfs terug te voeren is op de Umwelt van Israël.

In de Hebreeënbrief speelt Grote Verzoendag een grote en zelfstandige rol bij de verklaring van het lijden en sterven van Jezus zo heb ik vastgesteld. Vanuit mijn probleemstelling was het allereerst de vraag hoe afwijkend dat is. In dat kader zijn in dit hoofdstuk ook verschillende visies op andere sporen van mogelijke invloed van Jom Kippoer op vroegchristelijke denkbeelden de revue gepasseerd. Mijns inziens moet eenvoudig worden vastgesteld dat het feest van Jom Kippoer een gegevenheid was, ook voor die oergemeente.

Grote Verzoendag lijkt bovendien een theologisch neutraal referentiepunt te zijn dat zo nu en dan, met name in buiten-Bijbelse bronnen als onderdeel van de joodse cultus een bescheiden rol speelt in de ontwikkeling van een visie op de kruisdood van Jezus. Er is geen enkele Bijbelse of buiten-Bijbelse aanwijzing te vinden die principieel afstand neemt van deze voor de Joden zo belangrijke cultisch feestdag. De conclusie lijkt daarmee gerechtvaardigd dat Grote Verzoendag ook voor de eerste christenen een zo voldoende geaccepteerd verschijnsel is geweest dat het ook weer geen verbazing wekt dat de auteur van de Hebreeënbrief dit beeld, hoewel op een relatief unieke wijze, inzet om het Christusgebeuren ‘duidelijk’ te maken en daaraan door middel van dit beeld een allesovertreffend effect aan toekent. Daarvoor leent dit complexe samengestelde ritueel zich goed, ook qua religieuze status en het effect van dit ritueel.

Het was in het kader van mijn werkvertalingen in hoofdstuk III al niet eenvoudig om vast te stellen wat de Hebreeënbrief nu precies doet met het beeld van Grote Verzoendag zoals Lev. 16 dat schetst. Het bleek in dit hoofdstuk vervolgens geen sinecure om aan de hand van de bestudeerde literatuur te komen tot een weergave van de status quaestionis op dit gebied. Sterker nog, hoe onbevredigend ook aan het einde van een dergelijk kernhoofdstuk van mijn thesis, uit mijn analyse volgt meen ik dat van een communis opinio geen sprake is. Zodoende vormt dit resumé in zekere zin een anticlimax.

Grote overeenstemming is er in de literatuur mijns inziens slechts over het feit *dat* de Hebreeënbrief het beeld van Grote Verzoendag gebruikt.⁴⁹³ Een en ander gericht op het bloed- en reinigingsritueel van Lev. 16 dat een vorm van reinigende en verzoenende kracht heeft. Daarbij zijn de meesten van mening dat die kracht niet beperkt is tot voorwerpen zoals Milgrom dat ziet, maar in het kader staat van herstel van de relatie tussen God en de mensen; zijn volk Israël. Persoonlijk denk ik dat het tamelijk evident is dat de Hebreeënbrief op dat bloedritueel vervolgens voortbouwt, volgens sommigen op een adequate wijze, volgens anderen op een minder adequate wijze, om het lijden en sterven van Jezus te verklaren. Daarbij lijkt het de auteur, evenals in Lev. 16, volgens de meeste onderzoekers te gaan om herstel van het verbond tussen God en mens.

Ik meen dat aandacht voor de (literaire) strategie en de boodschap van de auteur van de Hebreeënbrief voorop moet staan bij antwoorden op vragen of de Hebreeënbrief nu wel of niet adequaat gebruikmaakt van het beeld van Grote Verzoendag. Het is volgens mij in elk geval evident dat de auteur zich heeft gefocust op het concept van het zinvol bloedvergieten

⁴⁹³ Anders Stump, *Atonement*, p. 382: ‘In fact, the stories which Hebrews evokes most as regards sacrifice and the priesthood of Christ come from Genesis and not from Leviticus (...).’ Zij wijst in dat kader op de orde van Melchizedek en besteedt merkwaardig genoeg geen enkele aandacht aan Lev. 16.

tot reiniging en verzoening. Dat gedeelte van het complexe ritueel van Lev. 16 staat centraal en krijgt ook nieuwe betekenis om de (kruis)dood van Jezus te verklaren en te plaatsten. Met Jamieson ben ik van mening dat de kruisdood van Jezus in de Hebreeënbrieff wel degelijk een zelfstandige betekenis heeft, maar dat de aandacht vooral wordt gericht op het resultaat van het lijden en sterven: de verzoening.

Voortbouwend op mijn laatste opmerking verschil ik met Jamieson van mening op het punt van zijn visie op 'when and where did Jesus offer himself'. Met zijn procesmatige opvatting wekt hij mijns inziens teveel de indruk dat er sprake is van een 'natuurkundig' proces met individueel te onderscheiden stappen. Daarbij zou dan met precisie worden toegewerkt naar een fysieke presentatie van bloed in de hemel door de alsdan tot hogepriester benoemde Jezus. Het basisritueel van Lev. 16 geeft op zichzelf inderdaad aanleiding voor een dergelijke precieze analyse, maar ik denk dat de Hebreeënbrieff dat ritueel zo niet gebruikt, zoals ik verder zal uitleggen. Om mijn positie te verduidelijken zet ik die af tegen zowel die van Jamieson als die van Stökl Ben Ezra.

Ik kom dus niet uit bij visie vijf zoals Jamieson, maar bij visie twee: het resultaat van het offer wordt metaforisch beschreven als intrede in de hemel en bloedpresentatie daar. Dit omdat ik vooral redeneer vanuit de hiervoor weergegeven ontwikkeling van een basisverhaal, waarbij het lijden en sterven van Jezus een cruciale rol speelde c.q. in mijn visie in een sine qua non verband staat met dat verhaal. Het sterven aan het kruis was *het* tragische gegeven voor de oergemeente dat een plaats *moest* krijgen en waarbij de opstanding gaandeweg werd betrokken. Het nieuwe van de Hebreeënbrieff is dat daaraan hemelse voorstellingen worden toegevoegd waardoor het niet-zinloos vergoten bloed zelfs kosmisch effect krijgt. Een en ander dus met gebruikmaking van het ook op eenzame hoogte staande ritueel van Grote Verzoendag. Zodoende is er mijns inziens sprake van een metafoer in optima forma; of in de woorden van de Hebreeënbrieff een τύπος (Heb. 8:5), υπόδειγμα (Heb. 8:5 en 9:23) of een σκιά (Heb. 8:5). Zelfs een παραβολή (Heb. 9:9) van de tegenwoordige tijd. Stökl Ben Ezra hecht mijns inziens te weinig waarde aan het hemelse gevolg van het offer van Jezus zoals dat volgt uit de beschrijving van de Hebreeënbrieff. Zodoende komt hij aan de andere kant van het spectrum tegenover Jamieson uit bij visie één.

Ten slotte: de wijze waarop de Hebreeënbrieff gebruikmaakt van het beeld van Grote Verzoendag is qua aard, strekking en omvang mijns inziens uniek, zowel in Bijbelse als buiten-Bijbelse context. De Hebreeënbrieff doet dat op een manier die naar mijn mening zodanig gericht is op de cultus van Israël dat ik het in elk geval onwaarschijnlijk acht dat de Hebreeënbrieff anti-joods is. Ik zit veel meer op het spoor van iemand als Dunn, dat de wijze waarop de joodse godsdienst ook elders door de auteur wordt ingezet, laat zien hoezeer de mentale en sociale wereld van de schrijver en zijn lezers nog verweven moet zijn geweest met het jodendom. Daarbij moet ik echter wel toegeven dat de auteur ondubbelzinnig kiest voor het perspectief dat het resultaat van het offer van Jezus de cultus van Israël in alles overtreft. Hij bedoelt die cultus echter niet weg te zetten, maar hij beoogt mijns inziens juist daarop voort te bouwen, met als kern de vergelijking tussen hetgeen er met Jezus is gebeurd en het bloedritueel van Grote Verzoendag. Zo kom ik als vanzelf bij mijn eigen eindpositie die ik in het laatste inhoudelijke hoofdstuk verder zal uitwerken op basis van hetgeen ik hiervoor al

heb prijsgegeven. Daarbij zal ik vooral de kern van de bloedtheologie proberen te peilen. Uiteraard weer met als vertrekpunt de kritiek die Den Heyer daarop heeft geuit.

V De kern van de zaak

5.1 Inleiding

In par. 1.3.3 stond ik, gelet op het impliciete beroep dat Den Heyer op hem deed, stil bij het feit dat Miskotte in *De kern van de zaak* het verzoenend lijden en sterven van Jezus beschreef als hetgeen wat alle christenen samenbindt. Den Heyer stopt zoals door mij is beschreven bij het kruisverhaal en stelt dat het sterven van Jezus niets toevoegt aan hetgeen het Oude Testament al biedt aan verzoening. In dit laatste inhoudelijke hoofdstuk wil ik daar dan ook op inzoomen. Jamieson geeft daartoe om te beginnen ook alle aanleiding door de focus te verleggen van ‘when and where’, naar ‘what’.

5.2 Kernpunt voor Jamieson

‘Jesus’ death is not where and when he offers himself, but it is what he offers’, zo stelt Jamieson zoals ik al aan het einde van par. 4.11 aangaf.⁴⁹⁴ Deze stelling raakt de kern van het betoog van Jamieson, omdat hij allereerst van mening is dat de Hebreeënbrief bloed conceptueel gelijk stelt aan dood, *inclusief* het offer van Jezus. Jamieson stelt dat voorstanders van visie 1 (op ‘when and where’) daaruit ten onrechte vaak de conclusie trekken dat bloed een metoniem voor de dood van Jezus is. Zoals bijvoorbeeld Gäbel dat volgens hem ziet in die zin dat bloed staat voor de hele weg van zelfovergave van Jezus, uiteindelijk culminerend in zijn kruisdood.⁴⁹⁵ Jamieson ziet het bloed niet, zoals Moffit, als metoniem voor het leven na de opstanding mede omdat Jezus anders de dood voor het aangezicht van God zou brengen.

Jamieson beschouwt bloed wel degelijk ook als metoniem, maar dan voor het feit dat de Hebreeënbrief met dat bloed het leven van Christus bedoelt dat in de dood wordt gegeven als leven-voor-leven. Jamieson werkt deze gedachte verder uit via de navolgende drie lijnen: ‘(1) in a variety of cultic contexts, Hebrews conceptually equates blood with death, including using “blood” as a metonym for Jesus’ death; (2) “blood” is one term for what Jesus offers in heaven; and (3) Jesus’ death, as a soteriological achievement, is what he offers to God in heaven.’⁴⁹⁶ Hoe dan ook, bloed als een reddend middel: ‘het bloed van het nieuwe verbond’. Reddend binnen een cultisch concept. Zoals het oude verbond werd ingewijd met bloed zo ook het nieuwe verbond. Heb. 13:20 grijpt daarom terug op Heb. 9:15 en 9:18-22.⁴⁹⁷

Jamieson baseert zijn visie op de functie van bloed in de Hebreeënbrief, zoals al bleek, vooral op Heb. 9:15; 9:18-22 en 13:20.⁴⁹⁸ Deze verzen vallen buiten de scope van mijn onderzoek, omdat deze verzen door Den Heyer niet expliciet onder kritiek zijn gesteld en ook niet direct samenhangen met mijn in hoofdstuk I beschreven onderzoeksveld. Echter gelet op het belang van het thema bloed in relatie tot verzoening zal ik toch kort stilstaan bij de kern van het betoog van Jamieson op dit punt. Jamieson betoogt dat de dood de ultieme sanctie voor het overtreden van het oude Sinäi-verbond is volgens Ex. 24:3-8. Maar in plaats van mensen,

⁴⁹⁴ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 182, zie ook p. 128.

⁴⁹⁵ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 128.

⁴⁹⁶ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 20, zie ook p. 128.

⁴⁹⁷ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 158.

⁴⁹⁸ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 129.

moesten dieren plaatsvervangend sterven (Heb. 9:15).⁴⁹⁹ Onder het nieuwe verbond is het Jezus die plaatsvervangend de dood ondergaat. Zodoende is er in de visie van Jamieson een homologie met het genoemde gedeelte van Exodus waar het eerste verbond wordt geïntroduceerd. Zoals in het vorige hoofdstuk bij de zelfstandige betekenis die Jamieson toekent aan de dood van Jezus al bleek, stelt Jamieson dat de dood het gevolg is van verbondsschending. Deze cultische dood ten gevolge van de verbondsschending wordt hier in Heb. 9:15 volgens Jamieson tot uitdrukking gebracht door de bloedvergieting, in een context die nauw verbonden is met de Levitische zuiveringsrituelen. ‘Instead, Hebrews treats the ritual manipulation of blood as symbolically enacting death in a context intimately associated with Levitical purification rites. A conceptual equation between blood and death is integral to how Hebrews “reads” the Levitical cult.’⁵⁰⁰

Jamieson is zodoende, zoals gezegd, van mening dat bloed de term is waarmee de Hebreeënbrief duidelijk maakt wat Jezus in de hemel aanbood. Daar draait het bij de dood van Jezus dus om! Niet om de vraag wanneer en waar Jezus het offer bracht, maar om wat hij offerde.⁵⁰¹ Dat hij bloed kon presenteren! Onder de wet wordt bijna alles gezuiverd door bloed en zonder bloedstorting is er immers geen vergeving (Heb. 9:22). Heb. 9:22b, gebaseerd op Lev. 17:11, ziet bloed als een medium in de cultus waarmee leven-voor-leven kan worden gegeven zo stelt Jamieson. Daarvoor is slachting noodzakelijk. Niet zozeer voor verzoening dus, maar voor dit cultisch gebeuren.⁵⁰² De rituele slachting is een voorwaarde voor vergeving. Bloed bewerkstelligt een leven-voor-leven uitwisseling via een leven dat in de dood wordt gegeven voor een leven dat in de greep van de dood is.⁵⁰³

5.3 De (eind)conclusie voor Jamieson

Gelet op het slot van de vorige paragraaf wekt het geen verbazing dat Jamieson er, ondanks de door hem gesignaleerde verdeeldheid onder exegeten op dit punt, van overtuigd is dat ἄφεσις in Heb. 9:22b juist met het oog op Lev. 17:11 met vergeving moet worden vertaald.⁵⁰⁴ Hij zegt: ‘The noun ἄφεσις has a general, profane sense of “release,” whereas in the New Testament it typically means “forgiveness (of sins)”’.⁵⁰⁵ Hij doet daarvoor onder andere een beroep op de benadering die de LXX kiest van de offercultus: ‘For instance, in the prescriptions for the sin offering in Lev 4–5 and Num 15, and for the reparation offering in Lev 5 and 19, the formula “and he/they shall be forgiven” (typically וְנִסְחַחְלָהוּ or וְנִסְחַחְלָהֶם) repeatedly identifies forgiveness as the goal of the entire process of cultic כִּפּוּר. The LXX translates each of the uses of niphthal חָלַח with ἀφεθήσεται, which is cognate with ἄφεσις.’⁵⁰⁶ Jamieson ziet bloed dus niet alleen als middel tot reiniging, maar als een daarmee, ook gelet op de Levitische cultus, te verenigen middel tot vergeving. Niet als een soort magische substantie, maar als een door God gegeven middel om een relatie te herstellen zoals Heb.

⁴⁹⁹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 159.

⁵⁰⁰ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 131.

⁵⁰¹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 128.

⁵⁰² Jamieson, *Jesus' Death*, p. 132.

⁵⁰³ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 159.

⁵⁰⁴ Zie ook BDAG s.v. ἄφεσις: ‘2. the act of freeing from an obligation, guilt, or punishment, *pardon, cancellation* (...) ἀμαρτιῶν *forgiveness of sins* i.e. cancellation of the guilt of sin (...) Mt 26:28; Mk 1:4; Lk 1:77; 3:3; 24:47; Ac 2:38; 5:31 (...); 10:43 (...); 13:38; 26:18; Col 1:14; (...); ἄ. abs. in same sense (Hippol., Ref. 6, 41, 2) Mk 3:29; Hb 9:22; 10:18. (...).’

⁵⁰⁵ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 133.

⁵⁰⁶ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 134.

9:22b dat volgens hem ook ziet: ‘That Heb. 9:22b uses ἄφεσις to mean “forgiveness” suggests that the author was aware of the manner in which the Levitical cult treated sin not merely as a quasi-biological substance to be removed, but also as an interpersonal reality that threatened one’s relationship with God. Levitical sacrifices did not remove the interpersonal effects of sin mechanically; forgiveness was God’s to grant or withhold.’⁵⁰⁷

Heb. 13:20 maakt zodoende, als een soort eindconclusie, het belang van de reddende kracht van het bloed van Jezus duidelijk.⁵⁰⁸ Jamieson is in dit verband van mening dat de dood van Jezus als soteriologische ‘prestatie’ tot uitdrukking wordt gebracht door zijn bloed dat hij God in de hemel aanbiedt. Door zijn bloed te presenteren biedt Jezus aan wat hij met zijn offerdood bereikte. Het bloed luidt het nieuwe verbond in en verlost de mensen van de gevolgen van het schenden van het oude verbond. Bloed staat voor de kracht van het offer. Het is het materiaal dat zowel de toegang tot het heilige der heilige geeft, als het materiaal dat Jezus aanbiedt in de hemel (Heb. 9:12, 25; 9:7, 14; 13:12). Zowel het dierlijke bloed van het oude verbond (Heb. 9:13, 19-21) als het bloed van het nieuwe verbond (Heb. 9:14, 23) reinigt. Moest onder het oude verbond het dier eerst worden geslacht voordat het bloed binnengebracht kon worden, zo moet Jezus onder het nieuwe verbond eerst sterven om het bloed te kunnen aanbieden.⁵⁰⁹ Zo wordt niet de dood als zodanig, maar de waarde van het leven gesymboliseerd in bloed, in de nabijheid van God gebracht. ‘In other words, to deliberately compress Hebrews’ cultic idiom into a compact precis, what Jesus offered to God in heaven was his death. As the material Jesus offers in heaven, his blood presents to God what his death achieved. Jesus’ death-for-others is what makes his blood atoning; his blood atones by bearing his live-given-for-others to God.’⁵¹⁰

Het voor Jamieson doorslaggevende argument daarvoor is de wijze waarop Heb. 9:22b, Lev. 17:11 incorporeert om duidelijk te maken *hoe* bloed verzoent.⁵¹¹ Daarbij speelt de interpretatie van Lev. 17:11 een belangrijke rol en ik ontkom er dan ook niet aan om ook de visie van Jamieson op deze tekst duidelijk te maken hoewel ook dit Bijbelvers buiten de door mij in hoofdstuk I geformuleerde scope van mijn onderzoek valt. Ik wil de visie van Jamieson daarop echter niet geïsoleerd beschouwen, maar plaatsen binnen de kaders van wat ik in de literatuur op hoofdlijnen heb gevonden. Dit ook omdat dit punt, zoals ook al uit het citaat van Hieke aan het begin van het vorige hoofdstuk bleek, wel degelijk raakt aan de kern van het door mij te onderzoeken gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van Lev. 16. Eén en ander met name ook omdat één van de al reeds getrokken conclusies is dat in Lev. 16 de toepassing van bloed in het heilige der heilige het centrale element is en de Hebreeënbrief dat aspect eveneens centraal stelt. Uiteraard kan ik binnen het bestek van deze thesis niet meer doen dan enkele lijnen schetsen als opmaat naar mijn eigen (eind)conclusies en (eind)positie.

⁵⁰⁷ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 134.

⁵⁰⁸ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 159.

⁵⁰⁹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 166.

⁵¹⁰ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 168.

⁵¹¹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 167.

5.4 Lev. 17:11 als basis?

5.4.1 De drie clauses van Lev. 17:11

De naam Grote Verzoendag יום הכּפּוּרִים⁵¹² laat geen twijfel bestaan over de religieuze impact van dit feest. Maar waardoor wordt deze verzoening dan gerealiseerd was reeds de vraag in de Babylonische Talmud. ‘There is no atonement except blood’ was het korte antwoord in Yoma 5a (vgl. Talmud *Zebah*. 6a.).⁵¹³

Voor wat betreft de vraag waarom het om *bloed*rituelen gaat, benadrukte Gese lang geleden al dat afstand genomen moet worden van magische beelden van bloedpraktijken en rituelen die volgens hem niets van doen hebben met de cultus van Israël. Gese wijst daarbij op het feit dat bloed slechts bij een rituele dood mag worden vergoten. Slechts via het offer grijpt de mens gelegitimeerd in, in het (dierlijke) leven. Daarbij gaat Gese overigens geheel voorbij aan de duiding van de na-Deuteronomische profane slachtingen. Hoe dan ook, Gese stelt: ‘Blut süht durch die näphäs (Lev 17,11).’⁵¹⁴ Slechts via de rituele slacht verschijnt de levenskracht. Bloed dus niet als magische substantie, maar als de näphäs: de met het offer vrijgelegde levenssubstantie. Ritueel in vrijheid stellen van het bloed betekent de vrijlating van het (individuele) leven c.q. de individuele mens.

Evenals Gese benadrukt ook een onderzoeker als Gane dat er geen intrinsieke kracht is in bloed.⁵¹⁵ Gane volstaat met het wijzen op het mandaat van de Eeuwige waaraan het bloed zijns inziens zijn verzoenende kracht ontleent.⁵¹⁶ Theißen op zijn beurt gaat, eveneens met verwijzing naar Gese, nog een stapje verder. Hij stelt dat de daad van verzoening bij het ‘Sündopfer’ inderdaad niet in het doden van het dier bestond, maar in de rite van bloedtoepassing. Met die rite van het bloed wordt het leven op een symbolische wijze teruggegeven aan God. Het contact tussen de levenssubstantie van het dier na zijn dood en God brengt de verzoening. Theißen ziet het symbolisch behoud van deze levenssubstantie van het dier na zijn dood zodoende zelfs als een oudtestamenteel equivalent voor de opstanding.⁵¹⁷

Wat er ook zij van het voorgaande, Lev. 17:11 legt een expliciet verband tussen bloed en verzoening en bestaat uit drie clauses:

(כִּי נַפְשׁ הַבְּשָׂרָה בַדָּם)
(הוּא נְאֻמִּי נְתַתִּיו לָכֶם עַל־הַמִּזְבֵּחַ לַכֹּהֵן עַל־נַפְשׁוֹתֵיכֶם)
(כִּי־הַדָּם הוּא בְגִנְשׁוֹ כֹּפֵר:)

Jamieson doet voor zijn visie op deze tekst wederom een beroep op de LXX en de benadering van de Levitische cultus die hij daar vindt. Hij wijst erop dat de LXX, Lev. 17:11 als volgt weergeeft: ‘For the life of all flesh is its blood, and I have given it to you upon the altar to

⁵¹² Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, p. 15.

⁵¹³ Eberhart, ‘To Atone’, p. 198.

⁵¹⁴ Hartmut Gese, *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 78), München: Chr. Kaiser Verlag, 1977, p. 98.

⁵¹⁵ Anders Gerstenberger: ‘As is the case among other peoples, blood is considered to be a magical substance efficacious in and of itself.’ E. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary*, OTL, Louisville Kentucky: Westminster John Knox, 1996, p. 59-60.

⁵¹⁶ Gane, *Cult*, p. 9.

⁵¹⁷ Theißen, *Theorie*, p. 208.

make atonement for your lives (ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν), for it is its blood that makes atonement in place of the life (τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται).⁵¹⁸

Daarmee wordt volgens Jamieson allereerst duidelijk gemaakt dat het het bloed is dat verzoening bewerkstelligt, hoewel hij toegeeft dat het de enige Levitische passage is die het ‘waarom’ van bloed aan de orde stelt.⁵¹⁹ Heb. 9:22 geeft volgens hem een vergelijkbare theologische verklaring van Lev. 17:11 waarbij het opmerking verdient dat een parallel te vinden is in verschillende rabbijnse bronnen (אין כפרה אלא בדם): *b* Yoma 5a, *b* Zebah 6a en *b* Menah 93b.⁵²⁰ Zodoende ziet Jamieson de frase van Heb. 9:22 niet zomaar als een op zichzelf staande opvatting over de werking van bloed, maar als de weerslag van een kennelijk diep gewortelde gedachte dat cultische verzoening onmogelijk is, behalve door middel van bloed.

Verder is er volgens Jamieson een brede wetenschappelijke overeenstemming over het feit dat de frase על־נַפְשֵׁי־חַיִּיְכֶם לְכַפֵּר, die slechts in twee andere passages voorkomt in de Hebreeuwse Bijbel (Ex. 30:15–16 en Num. 31:50), daar ziet op het vrijkopen van leven.⁵²¹ Jamieson concludeert: ‘Since only these three passages speak of enacting כפר for one’s life, it seems best to understand על־נַפְשֵׁי־חַיִּיְכֶם לְכַפֵּר in Lev. 17:11 as “as to ransom your lives.” That is, the blood given by YHWH on the altar enacts a life-for-life exchange.’⁵²²

Een tweede aanknopingspunt om het bloed van Lev. 17:11 te beschouwen als losgeld vindt Jamieson in het derde onderdeel van de tekst zelf. Hij vertaalt: ‘for the blood ransoms by means of the life.’⁵²³ Deze interpretatie lijkt ook de LXX voor te staan zoals hiervoor bleek. Jamieson wijst op het feit dat Lev. 17:11 middenin een gedeelte staat waar het gaat om de vraag hoe Israël moet omgaan met het bloed van dieren. Vers 10 gaat over het verbod om vlees met bloed erin te eten. Vers 11 bevat in de eerste twee clauses twee redenen om geen bloed te eten: (1) het leven van een dier zit in zijn bloed; (2) God heeft het bloed op het altaar gegeven om leven vrij te kopen. Daarmee is dat het enige legitieme gebruik van bloed.

De derde clause combineert zodoende dus beide eerdere clauses door te zeggen dat het leven van het dier, aangeboden als bloed, het leven van de offeraar bevrijdt. Daar ligt de veronderstelling aan ten grondslag dat het leven van de offeraar op het spel staat (door de zonde). De eerste clause wordt dus werkelijkheid vanwege de tweede clause zo blijkt uit de derde clause.⁵²⁴ Zodoende is het ene leven een substituut voor het andere stelt Jamieson met een beroep op Gilders, Feder en Schwartz: ‘In a manner similar to Schwartz, both William Gilders and Yitzhaq Feder affirm not only that the blood ransoms the life of the offerer, but that this constitutes a substitutionary exchange.’⁵²⁵ Jamieson citeert Schwartz in dit verband: ‘Consider the paradox in this: on the one hand, this is a clear expression of the idea of measure for measure embodied in the talionic demand, expressed by Priestly law in the phrase נפש תחת נפש – “life for life” (Lev. 24.18). Man has somehow incurred a debt of his life, his נפש, and this is what he gives – a נפש. On the other hand it is a rejection, or at least an

⁵¹⁸ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 135.

⁵¹⁹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 135.

⁵²⁰ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 136.

⁵²¹ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 137.

⁵²² Jamieson, *Jesus' Death*, p. 138.

⁵²³ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 138.

⁵²⁴ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 138.

⁵²⁵ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 139.

alleviation, of the very same talionic demand, since the נִפְּךָ that man offers here is not his own ... but merely a כֶּפֶר – a substitute, an exchange which God is willing to receive in place of the real thing. It is merely the symbolic representation of the life of an animal, a bit of its blood – an appropriate symbol, to be sure, since blood embodies life, but a symbol nonetheless.⁵²⁶

5.4.2 Lev 17:11 en de focus van de Hebreeënbrief

Jamieson meent dat het leven-voor-leven concept ook de rode draad is in Heb. 9:17 en 18 en dat de beide teksten waar het oude verbond tegenover het nieuwe wordt gezet, conceptueel ook niet uiteenlopen c.q. qua voorstellingen congruent zijn: ‘What Sinai pictured, the cross performed. What the animals threatened would fall on the Israelites fell on Christ. For Hebrews, life-for-life exchange is integral to both covenant inauguration and the redemptive execution of covenant sanctions on the cross.’⁵²⁷

Jamieson stelt overigens dat de focus van de Hebreeënbrief op het offer van Jezus’ leven (als een uitwisseling van leven) dat eens en voor altijd in de hemel werd gebracht, principieel anders is dan Paulus dat ziet (Rom. 6:10).⁵²⁸ Jamieson veronderstelt dat de focus van Paulus op het kruis ook de verklaring moet zijn van de populariteit van de visie dat Jezus zichzelf offerde aan het kruis. Jamieson meent echter dat de theologie van het kruis wel degelijk te verenigen is met de leven-voor-leven uitwisseling van de Hebreeënbrief. Dit omdat het de aandacht niet weghaalt bij de dood van Christus. Jamieson stelt voor om de bijdrage van de Hebreeënbrief vooral te zien als inzicht in de verschillende fasen van de verzoening zoals die zich voltrekt in het Christusgebeuren. Hoewel ik dat vind passen bij zijn analyse komt mij dat te theoretisch in de zin van te modelmatig voor. Ik kan me in dit opzicht meer vinden in de visie van Chapman. Hij stelt dat de Hebreeënbrief (inderdaad?) te vaak wordt gelezen vanuit de meer juridische insteek van de theologie van Paulus ‘(...) and then read Paul into Hebrews and Hebrews into Leviticus’. Daarmee raakt het kosmische karakter van Hebreeënbrief op de achtergrond, aansluitend bij het getuigenis van het Nieuwe Testament dat de dood van Jezus bedoeld en noodzakelijk was (Mat. 16:21, Mar. 8:31, Luk. 9:22, Luk. 22:41-42). ‘The “requirement” for atoning blood is thus not within God, but within the world that God has made.’⁵²⁹ Zodoende wil ik de bijdrage van de Hebreeënbrief niet zozeer zien als inzichtgevend qua fasering, maar als verrijkend in de zin van een extra kleur toevoegend aan het palet van de verklaringen voor de dood van Jezus.

Hoe dan ook, de auteur van de Hebreeënbrief betoogt volgens Jamieson dat het door God aangeboden losgeld bevrijdt van een kennelijk juridisch noodzakelijke dood. Omdat bloed de geest van het dier bevat is het van dezelfde waarde is als dat van de offeraar. ‘Since Jesus was both high priest and victim, he needed to undergo sin’s judicial consequences on his people’s behalf before opening God’s presence to them.’⁵³⁰ Jamieson wijst ook hier o.a. op Feder en op het gebruik door Feder van de economische term ‘currency’, dat volgens hem steunt op zijn visie op Lev. 17:11 door deze tekst vooral in termen van losgeld te interpreteren. Voordat ik toekom aan conclusies is daarom de volgende ‘stepping stone’ om te bezien hoe Feder zelf

⁵²⁶ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 139.

⁵²⁷ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 189.

⁵²⁸ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 190.

⁵²⁹ Chapman, ‘God’s Reconciling Work’, p. 111.

⁵³⁰ Jamieson, *Jesus’ Death*, p. 183.

Lev. 17:11 benadert. Dit omdat het wel zo kan zijn dat de conceptuele benadering van het bloedritueel in Leviticus overeen lijkt te stemmen met het gebruik dat de Hebreënbrieff daarvan maakt, maar dat daarmee nog niets in elk geval te weinig is gezegd in relatie tot de kritiek van Den Heyer. Immers zijn kritiek kwam voort uit een, zoals ik heb beschreven, innerlijke eigen vervreemding. Een vervreemding die hij bovendien waarnam bij andere volgelingen van Jezus van Nazareth. Daarbij gaat het dan om het concept van het bloedoffer en het feit dat dat kennelijk niet meer resoneert in onze context. Dat vraagt mijns inziens om een voorvraag onder ogen te zien. Een voorvraag die in mijn visie wonderlijk genoeg vrijwel niet aan de orde komt in de door mij bestudeerde literatuur: wat is de ‘Sitz im Leben’ van de verzoenende kracht van bloed? Een kwestie zodoende voorbij de hiervoor besproken theorie van Gese. Ik begin in dat kader weer bij Lev. 17:11 en de vraag van Feder naar de context van dit verbod.

5.4.3 Verder vragen naar de context van Lev. 17:11

Vertrekpunt voor Feder is de visie van Milgrom dat Lev. 17:11 slechts betrekking heeft op het vredeoffer en de noodzaak duidelijk zou maken van verzoening voor het bloed van de dieren die daarvoor gebruikt zijn.⁵³¹ Deze visie laat ik gelet op de vele kritische tegengeluiden⁵³² verder onbesproken. De meeste uitleggers gaan er in elk geval vanuit dat Lev. 17:11, ‘(...) the only place in P or H which explains the rationale for sacrifice’,⁵³³ een bredere strekking heeft dan Milgrom meent.

Feder betoogt met verwijzing naar de visie van Milgrom⁵³⁴ dat de verzoening van Lev. 17:11 in elk geval geen betrekking kan hebben op reinigingsoffers.⁵³⁵ Feder ziet Lev. 17:11 enkel en alleen als onderdeel van een betoog tegen niet-rituele slachting en het ongeoorloofd bloedvergieten buitenom deze rituele slacht. Het doorslaggevende argument in zijn betoog is dat het bloed de ‘vitale geest’ (שֵׁנָה) van het dier bevat, evenals dat volgt uit Gen. 9:4; Lev. 17:14 en Deut. 12:23.⁵³⁶ Ten onrechte verspild bloed vraagt om afrekening, ten onrechte verspild bloed van een mens (Gen. 9:5), maar ook dat van een dier (Lev. 17:4). Verspild bloed moet worden toegedekt om de roep om wraak te voorkomen (Ez. 24:7-8 en Job 16:18) en het om wraak roepende bloed mag niet worden doorgeslikt (Lev. 17:11) aldus Feder. Gelet op deze context en de vertaling van שֵׁנָה verwerpt Feder opvattingen als zou het in Lev. 17:11 gaan om de verzoenende kracht van bloed.⁵³⁷ Hij blijft daarmee dicht bij de visie van Milgrom en meent dat de tekst duidelijk maakt dat degene die cultisch offert geen bloedschuld op zich laat, buiten die context vergoten bloed heeft wel bloedschuld tot gevolg: ‘The rationale provided by Lev 17:11 is quite different: the animal’s soul (שֵׁנָה) contained in the blood can serve as a ransom for the life of the offerer, exonerating him from the guilt of killing the animal.’⁵³⁸

⁵³¹ Jacob Milgrom, ‘A Prolegomenon to Leviticus 17:11’, *JBL* 90 (1971), pp. 149-156 en Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York: Doubleday, 2000, pp. 1474-1478.

⁵³² Chapman, ‘God’s Reconciling Work’, p. 100.

⁵³³ Josuah M. Vis, ‘The Purgation of Persons through the Purification offering’, in: Henrietta L. Wiley, Christian A. Eberhart (editors), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: constituents and critique*, Atlanta: SBL Press, 2017, p. 47.

⁵³⁴ Zie ook: Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 707: ‘upon the altar’.

⁵³⁵ Feder, *Blood Expiation*, p. 147.

⁵³⁶ Feder, *Blood Expiation*, p. 267.

⁵³⁷ Hij noemt o.a. de hiervoor besproken identificatiegedachte van Gese.

⁵³⁸ Feder, *Blood Expiation*, p. 205.

De meeste onderzoekers menen volgens Feder dat de associatie van bloed met leven is gelegen in het feit dat met het verlies van bloed het leven stopt.⁵³⁹ Dat lijkt aannemelijk aldus Feder: ‘For the same reason, the dominant idiom for murder in biblical Hebrew as in many languages is to “spill blood” (שפך דם).’ Maar hoe kan de kracht van bloed zorgen voor verzoening? Feder is er in tegenstelling tot bijvoorbeeld Milgrom⁵⁴⁰ van overtuigd dat de bloedrituelen uit de Pentateuch niet uniek zijn of op zichzelf zouden staan, maar dat het waarschijnlijk is dat ze een gezamenlijke bron hebben. Daar is volgens Feder veel over te zeggen. Binnen de context van mijn onderzoek en hypothese wil ik echter volstaan met de opmerking dat Feder op basis van een vergelijking van deze rituelen tot de conclusie komt dat deze het meest verwant zijn met die van de Hettieten in Zuidoost-Anatolië.⁵⁴¹ Het lijkt in elk geval waarschijnlijk dat daar de bronnen van de Bijbelse bloedrituelen te vinden zijn zo betoogt hij, voortbouwend op ‘het pionierswerk’ van Haas in dit verband. Opmerkelijk is dat het ook in de Hettitische cultuur gaat om bloedtoepassing gericht op voorwerpen en niet op mensen. Daarbij stelt Feder vast dat de zogenoemde Hettitische ‘*Uzi rite*’ die uiteindelijk draaide om vetverbranding en de ‘*Zurki rite*’ die gericht was op bloedvergieting, tezamen één rituele eenheid vormen.⁵⁴² Deze eenheid is, zoals de meeste andere bloedrituelen, gericht op de het verwijderen van zonde en onreinheid.

5.5 Verder vragen naar verzoenende kracht van bloed

Om de vraag naar de verzoenende kracht van bloed te kunnen beantwoorden zijn door Feder verschillende beschrijvingen van Hettitische rituelen en gebeden geanalyseerd. Hij constateert een opmerkelijk verband tussen bloed en vergelding van moord dat volgens hem overeenkomt met hoe dat in de Hebreeuwse Bijbel werkt: ‘As in biblical sources, the Hittite literature indicates a strong conceptual association between blood (*ešhar*) and the social practice of homicide retribution.’⁵⁴³

Met een beroep op onderzoek van o.a. Barr, Brown, Ramban en Janowski⁵⁴⁴ signaleert Feder verder dat het in de Hebreeuwse Bijbel, zowel in de priesterlijke als in de niet-priesterlijke bronnen, bij verzoening (כפר) in historisch vroege teksten gaat om het afwenden van Gods toorn.⁵⁴⁵ Toorn is het object van verzoening om zo een concreet levensbedreigend gevaar in een concrete sociale situatie voor de gemeenschap af te wenden (vgl. Num. 17:11-13, Num. 25:11-13). Het gaat in deze teksten in elk geval nooit om bedekken of uitwissen van zonden. Het gebruik van het woord verzoening in de vroege Bijbelse bronnen komt overeen met het gebruik van dit woord in een context van het afwenden van de woede van een superieur zoals in Spr.16:14 de toorn van de koning. Feder signaleert via door hem als later gedateerde teksten een ontwikkeling van het concept verzoening. Verzoening is gaandeweg meer gericht op rectificatie of herstel: van ‘propitiation’ naar ‘expiation’. Feder zegt daarover: ‘Whereas

⁵³⁹ Zie ook Eugene F. Roger, Jr.: ‘Blood’, in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, p. 404. ‘Blood exposes, stains, and alarms a leaky body, individual or social.’

⁵⁴⁰ Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 289.

⁵⁴¹ Feder, *Blood Expiation*, p. 7.

⁵⁴² Feder, *Blood Expiation*, p. 33.

⁵⁴³ Feder, *Blood Expiation*, p. 215.

⁵⁴⁴ Feder, *Blood Expiation*, pp. 172-173.

⁵⁴⁵ Feder, *Blood Expiation*, p. 173.

“propitiation” refers to the appeasement of the angered party, “expiation” refers to the rectification of the offense that caused the breakdown in the relationship.⁵⁴⁶

Ter illustratie van die ontwikkeling van het concept verzoening in de Hebreeuwse Bijbel wijst Feder daarbij, evenals overigens iemand als Gese dat al deed, op 2 Sam. 21:3 (en op Ex. 21:30 en Deut. 21:8b). In 2 Sam. 21:3 is de vraag van David waarmee hij verzoening moet doen vanwege de bloedschuld die rustte op het huis van Saul door de moord op de Gibeonieten exemplarisch voor de prille betekenis van het concept verzoening (אָנְכַפֵּר). De vraag is gericht op een gift om gunstig te stemmen. De bloedschuld van de Gibeonieten bedreigde immers het voortbestaan van de Israëlieten en die bloedschuld moest worden afgewend. Ex. 21:30 (een os die wederom een dodelijke stoot toebrengt in geval van een gewaarschuwd bezitter) laat zien dat de initiële compensatie gericht is op leven-voor-leven. In Deut. 21:1-9 gaat het echter om een situatie waar leven-voor-leven niet *kan* worden gegeven, omdat de moordenaar onbekend is. Voor die bloedschuld wordt volledig verzoening gedaan met een rituele slachting van een jonge koe in een dal met stromend water. Zo kan met een aan Gods eigen instructie toegeschreven verzoeningsritueel de niet meer ongedaan te maken bloedschuld toch uitgewist worden (vgl. Deut. 19:10).

Wat er ook zij van de hiervoor besproken Bijbelse voorbeelden, het concept verzoening heeft in de visie van Feder een belangrijke ontwikkeling doorgemaakt onder invloed van de visie op bloedschuld. De idee is dan dat het resultaat van die ontwikkeling P heeft beïnvloed en zodoende in verschillende P-teksten te vinden is: ‘(...) the semantic transition of כַּפֵּר from their use in the sense of “appeasement” to their use in the sense of “expiation” or “compensation.” These latter two terms reflect a change in focus from placating one’s adversary to rectifying the wrong itself. This transition corresponds to the difference between appeasing angry blood (e.g., Gen 4) or kinsmen (e.g., 2 Sam. 21) to making compensation for a blood debt (e.g., Deut. 21). In other words, the focus of כַּפֵּר is no longer the murderer’s adversary, whether the blood or the victim’s kin, but the objectified guilt caused by the murder.’⁵⁴⁷

Feder komt verder tot de conclusie dat de verzoenende kracht van bloed de ontwikkeling van het concept verzoening volgt: van leven-voor-leven naar een meer geïnstitutionaliseerde vorm van plaatsvervangende verzoening. Lev. 17:11 kan in dat opzicht volgens hem worden gezien als de weerslag van het begin van die ontwikkeling in de zin van ‘leven-voor-leven’ die hij overigens toeschrijft aan H: ‘The substitutionary value of blood appears twice in conjunction with כַּפֵּר in H (Lev 17:11; Num 35:33), which demonstrates that an awareness of the original *Sitz im Leben* for the expiatory usage of כַּפֵּר was preserved even by later tradents of the Priestly tradition. Finally, a few late Priestly sources that employ כַּפֵּר in the sense “to ransom” are clearly influenced by the usage of כַּפֵּר in the sense “substitutionary payment”.’⁵⁴⁸

De eindconclusie van Feder is dan dat Lev. 17:11 niet de basis kan zijn voor ritueel betuigde verzoenende kracht van het bloed. Het is in zijn visie slechts een tekst die laat zien dát bloed verzoende kracht heeft als weerslag van een ontwikkeling, maar niet als de basis. Dan blijft de

⁵⁴⁶ Feder, *Blood Expiation*, p. 252.

⁵⁴⁷ Feder, *Blood Expiation*, p. 184.

⁵⁴⁸ Feder, *Blood Expiation*, p. 186.

vraag waar die kracht dan wel vandaan komt. Feder meent dat daarover niets meer kan worden gezegd dan dat het gaat om symbolische kracht gebaseerd op extern gezag:⁵⁴⁹ ‘Since the Deity may have just as easily assigned another substance for the purpose of expiatory rites, we may say that the choice of blood depends on an essentially arbitrary act of divine designation. Thus we should view the expiatory use of blood according to these theories as a symbol, as it is dependent on an external code to grant it meaning.’⁵⁵⁰ Dat is niet arbitrair betoogt Feder met een beroep op Voloshinov, maar juist in overeenstemming met hoe symbolen normaliter hun betekenis en gezag krijgen in een sociale context. ‘Individual choice under these circumstances, of course, can have no meaning at all. The sign is a creation between individuals, a creation within a social milieu. Herefore the item in question must first acquire interindividual significance, and only then can it become an object for sign formation.’⁵⁵¹

5.6 Resumé en eigen positie

Allereerst is het tegen de achtergrond van de kritiek die Den Heyer uitte, mijns inziens goed om te onderstrepen dat onze werkelijkheid in elk geval een heel andere werkelijkheid is dan de ‘antieke wereld’. Daarover schrijft Armstrong dat het dieroffer in die wereld een geldende algemeen geaccepteerde religieuze praktijk was. Ze zegt met verwijzing naar o.a. Burkert:⁵⁵² ‘Het was een manier om de uitgeputte krachten die de wereld in stand hielden te regenereren. Men was ervan overtuigd dat leven en dood, creativiteit en vernietiging onlosmakelijk met elkaar verbonden waren. Mensen realiseerden zich dat ze alleen in leven bleven omdat andere schepselen hun leven voor hen gaven, dus werd het slachtoffer geëerd om zijn zelfopoffering.’⁵⁵³ Een antieke werkelijkheid van dierenoffers die uiteraard niet zonder geweld of bloedvergieting kon plaatsvinden. Burkert zegt in dat verband: ‘Thus blood and violence lurk fascinatingly at the very heart of religion.’⁵⁵⁴

Hoewel Jamieson zich, zoals hiervoor bleek, voor wat betreft vragen naar de ook Bijbels betuigde verzoenende kracht van bloed beroept op o.a. Feder, geeft hij zich geen rekenschap van de door Feder veronderstelde (ook buiten-Bijbelse) ontwikkeling van het concept verzoening. Bovendien besteedt hij ook geen aandacht aan de eindconclusie van Feder dat Lev. 17:11 juist niet de basis kan zijn van de ritueel betuigde kracht van bloed ter verzoening. Jamieson volstaat met de interpretatie van een leven-voor-leven vrijkoop zoals hiervoor uiteengezet en vraagt zich af of deze voorgestane interpretatie overeenkomt met Heb. 9:22. Daarbij constateert hij dat in Heb. 9:22, meer dan in Lev. 17:11, de nadruk komt te liggen op bloedvergieten terwijl in Lev. 17:11 het leven centraal staat.

⁵⁴⁹ Zie ook Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 279: ‘Ritual substances have no intrinsic force: they are powered by the will of God. Thus blood can act as detergent. It cleanses but does not inoculate.’

⁵⁵⁰ Feder, *Blood Expiation*, p. 206. De verzoenende betekenis van bloed berust slechts op de gedachte dat de Pentateuch zijn gezag heeft van de Eeuwige zelf met bemiddeling van Mozes: Gane, *Cult*, p. 9.

⁵⁵¹ V. N. Voloshinov, *Marxism and the philosophy of Language* (translated by I. Matejka and I. R. Titunik), New York: Seminar press, 1973, p. 22.

⁵⁵² Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Los Angeles: University of California Press, 1983, pp. 16-22; Joseph Campbell and Bill Moyers, *The Power of Myth*, New York: Anchor, 1988, pp. 72-74.

⁵⁵³ Karen Armstrong, *De grote transformatie: het begin van onze religieuze tradities* (vert.), Amsterdam: De Bezige Bij, 2005, p. 12. Ze bespreekt dan de zogenaamde spilperiode 1600-900 v Chr.

⁵⁵⁴ Burkert, *Homo Necans*, p. 2.

Volgens Jamieson maakt de Hebreeënbrief met opzet op deze wijze gebruik van de betreffende tekst om de zelfstandige betekenis van de dood van Jezus te benadrukken. Dat bleek overigens ook al uit Heb. 2:9, 2:14-15 en 9:15-17. De dood van Jezus bevrijdt van de straf op de zonde. ‘In 2:9 Jesus tastes death for everyone, and his death is imbued with universal saving power precisely by his exaltation to “glory and honor,” cosmic lordship (cf. 1:2, 3, 13; 8:1; 10:12–13; 12:2). In 2:14–15 Jesus’ death destroys the devil’s power of death and delivers people from his bondage. In 9:15–17 Jesus’ death inaugurates the new covenant by bearing the curse of the old. By dying for his people Jesus bore the law’s retributive sanctions that still hung over them.’⁵⁵⁵

De soteriologische zelfstandige functie van de dood van Christus wordt volgens Jamieson overigens vooral duidelijk uit Heb. 9:28. In dit vers wordt Jezus aangeboden voor de zonden (προσενέγκας θυσίαν). Jamieson stelt dat dit de enige plaats is waar gesproken wordt over het offer aan het kruis. Hier gaat het volgens Jamieson echter over zijn rol als slachtoffer dat hem het noodzakelijke bloed opleverde om te kunnen offeren (Heb. 8:3).⁵⁵⁶ Na zijn opstanding opereerde Jezus zowel als slachtoffer als offerende hogepriester in de hemel en bood hij één enkel offer aan zoals blijkt uit Heb. 10:12 (ὕπερ ἁμαρτιῶν).⁵⁵⁷ Het is duidelijk dat de Hebreeënbrief in zijn voorstelling van Jezus in zowel de rol van slachtoffer als van hogepriester veel verder gaat dan het beeld van Grote Verzoendag c.q. de Levitische cultus. Echter dat is nu juist het doel van de schrijver, om het overtreffende werk van Jezus te benadrukken meent Jamieson.⁵⁵⁸

Mijn positie is dat het er gelet op de aard en strekking van de Hebreeënbrief minder om gaat waar, wanneer en wat Jezus precies offerde, maar dát hij offerde. De Hebreeënbrief maakt gebruik van het voor de auteur en zijn lezers ultieme verzoeningsritueel van Grote Verzoendag om het lijden en sterven van Jezus te interpreteren. Hij laat er geen misverstand over bestaan dat hij dat doet door nieuwe betekenis te geven in een nieuwe context. Hij doet dat op een wijze waarbij zijn strategie duidelijk gericht is op het aantonen van het in zijn ogen allesovertreffende van deze verzoening ten opzichte van de cultus van het Oude Testament. Een verzoening die een anker van hoop is. Juist door deze literaire strategie serieus te nemen voegt dit Bijbelboek kleur toe aan het Nieuwe Testament. Door het terugrijpen op een toentertijd bekend belangrijk ritueel, moet de boodschap in de toenmalige context ook betekenisvol zijn geweest. Daar speelt de ‘Sitz im Leben’ van de verzoende kracht van bloed een grote rol bij. Dat dat in onze context juist een probleem oplevert lijkt me evident maar hoeft, juist met nuancering door oog voor zaken als literaire strategie, context en ‘Sitz im Leben’, voor theologen geen onoverkomelijke problemen op te leveren. In ieder geval zouden wij daarover moeten leren spreken. Niet om koste wat het kost aan oude concepten vast te houden, maar wel omdat het geloof in Jezus als de gekruisigde en opgestane identificatie en troost kan bieden. Wat mij betreft wel met oog voor ontwikkeling van concepten, ook vanuit het Oude naar het Nieuwe Testament. Mijns inziens is dat nog steeds de moeite waard zoals zal blijken uit mijn slothoofdstuk.

⁵⁵⁵ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 181.

⁵⁵⁶ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 189.

⁵⁵⁷ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 176.

⁵⁵⁸ Jamieson, *Jesus' Death*, p. 190.

VI Motivatie, (eind)conclusies en resultaat

6.1 Inleiding

Ik wil dit evaluerende slothoofdstuk beginnen met het beschrijven van enkele persoonlijke ervaringen. Ervaringen die aansluiten bij het slot van hoofdstuk IV. En omdat exegese, belijdenis en dogma juist hier, op een belangrijk terrein van de theologie, op spanning komen te staan, zou, naar ik meen, een verder gesprek rondom de door Den Heyer aan de orde gestelde problematiek nuttig zijn. Een aanzet daartoe geef ik nadat ik mijn (eind)conclusies en resultaat heb gepresenteerd.

6.2 Motivatie vanuit persoonlijke ervaringen

Toen ik inmiddels alweer meer dan 12,5 jaar geleden als kersvers dagelijks bestuurder van een advocatenkantoor mijn eerste beleidsstuk schreef en daar in het kader van een door mij voorgestelde koerswijziging sprak over ‘offers brengen’, kreeg ik van één van de vennoten de wind van voren. Van dit soort taalgebruik was hij niet gediend! Het refereerde volgens hem aan lang vervlogen tijden en hij kon daar niets mee. Het ergerde hem zichtbaar. Kennelijk betrad ik een taalveld waar hij zich bepaald niet thuis voelde en dat raakte aan een werkelijkheid die hij niet mee kon maken.

Het voorgaande brengt mij op andere, meer algemene persoonlijke ervaringen, eveneens buiten de context van de kerk. In onze tijd waar bloedvergieten wordt gekoppeld aan godsdienstig extremisme en terreur, is het überhaupt ingewikkeld om in positieve zin te spreken over (verzoenende) kracht van bloed c.q. plaatsvervangend sterven. Mensen die niet met dat concept zijn opgevoed reageren daarop a priori meestal afwijzend en soms zelfs geschokt. Voor hen hoeft er niemand te sterven. Bespaar me in elk geval die bloederige verhalen is vaak de teneur van de reacties.

Binnen de kerk ligt dat uiteraard anders, maar niet per definitie gemakkelijker is mijn ervaring. Zo had ik vrij recent een aangenaam en ontspannen gesprek met de *Geschiedeniscommissie predikanten*. Het ging al snel over het onderwerp van mijn thesis en mogelijk vervolgonderzoek. Een van de commissieleden zei dat hij niets kan met ‘die emmers bloed die met name de evangelischen de kerk indragen, meestal ook nog met een big smile’. Hij werd daar naar eigen zeggen ‘onpasselijk’ van en zijn gezicht sprak daarbij boekdelen... Een ander commissielid reageerde daarop door te zeggen dat het voor haar wel heel kostbaar was om over ‘verzoening door het bloed van Jezus’ te spreken, maar dat ze het wel steeds moeilijker vond om de juiste woorden te vinden. Ze wilde het zeker niet kwijt, maar het werd meer en meer ‘een vorm van geheimtaal’. Het derde commissielid vroeg zich af wat jongeren daar dan nog van meekrijgen.

In het pastoraat, rondom de praktijk van kerkdiensten en in mijn persoonlijk kerkelijk leven, heb ik vergelijkbare ervaringen waarbij het mijns inziens grofweg om vier categorieën kerkgangers gaat binnen de context van de PKN. Ik maak die indeling min of meer terloops

en in het besef dat er veel meer over te zeggen valt, louter om mijn persoonlijke ervaringen wat te rubriceren.

Allereerst is er een steeds grotere groep evangelisch georiënteerde gemeenteleden die vaak en veel zingt en spreekt over reiniging en verzoening door het bloed van Jezus, maar dat in mijn waarneming vooral doet als ‘groepsherkenningssteken’. Een en ander ogenschijnlijk zonder daar verder al te zeer over na te (willen) denken of zich druk te maken over context. Vervolgens is er een categorie met name oudere trouwe kerkgangers, die meer dan die eerste groep nog gevoel heeft bij ‘verzoening door voldoening’, daar belang aan hecht en zich eraan verbonden voelt, maar er nog nauwelijks woorden aan lijkt te kunnen geven. Vervolgens is er een (steeds kleiner wordende) groep kerkgangers die ik gemakshalve maar meer vrijzinnig noem. Deze kerkgangers willen uit overtuiging niet spreken over ‘verzoening door voldoening’ en hebben genoeg aan de mens Jezus van Nazareth. Ten slotte is er een groep met name jonge en jong volwassen kerkgangers, die weinig heeft met evangelische radicaliteit en ook niet met vrijzinnigheid. Ze hebben geen gevoel meer bij en kennis van in hun ogen te dogmatische theologische zaken als ‘verzoening door voldoening’.

Een catecheseavond in mijn stagegemeente, waar ik op verzoek van de vaste leiding een avond verzorgde over het thema van mijn thesis, heeft mij met name over die laatste door mij onderscheiden categorie kerkgangers aan het denken gezet. De deelnemende jongeren hadden überhaupt geen flauw idee van Grote Verzoendag en nog minder van het gebruik dat de Hebreënbrief daarvan maakt. Echter toen ik halverwege mijn verhaal uitkwam bij Lev. 16:34 en samenvatte dat het doel van het ritueel was helemaal opnieuw kunnen beginnen en dat elk jaar opnieuw, zonder achterom te hoeven kijken, onderbrak een jongen van een jaar of zestien mij. Hij vroeg of het dan niet uitmaakte wat je tussentijds gedaan had. Toen ik daarop antwoordde dat het feitelijk om een jaarlijkse grote schoonmaak ten opzichte van God ging, zag ik dat hij geraakt was. Hij zei alleen maar: ‘That makes sense’. Na de bijeenkomst heeft hij mij zijn levensverhaal verteld. Een verhaal van drugsgebruik en (kleine) criminaliteit, een verhaal van terugval en weer graag willen oprabbelen.

Deze laatste ervaring raakt voor mij de kern van de zaak waarom we in de kerk over dit soort zware onderwerpen met elkaar zouden moeten blijven spreken. Het dramatische, het vreemde, het ‘buitenaardse’ van het ritueel kan juist een bevrijdende uitwerking hebben qua schuld en schaamte.⁵⁵⁹ Ik denk ook dat we als hoeders van dit in de context van de huidige samenleving unieke materiaal, bovendien verantwoordelijk voor een unieke gemeenschap waar mensen uit alle lagen van de samenleving elkaar kunnen ontmoeten rondom die verhalen, weer aan het werk moeten. Ik beschouw dat dan ook maar als ‘a house cleaning job’, ten behoeve van de (kerk)mensen en niet ten behoeve van de dogmatiek of de (gereformeerde) belijdenis.

Wat mij betreft is de casus Den Heyer, in een bredere context dan ik gedaan heb in deze thesis, geschikt voor een gesprek over verzoening (door voldoening?). Dit hoewel het mijn ervaring de laatste jaren ook wel is dat zeker onder theologen, zelfs binnen de muren van onze academie, de kwestie nog steeds heel gevoelig ligt. Die gevoeligheid blijkt overigens ook uit

⁵⁵⁹ Een vergelijkbare gedachte las ik in de laatste week voor het inleveren van mijn scriptie bij Sacks. Jonathan Sacks, *Leviticus boek van het heilige*, Middelburg: Skandalon, 2020, pp. 232-233. Sacks, p. 231, komt overigens met zijn conclusie dat Grote Verzoendag een tweeledig uniek karakter heeft, verzoening én reiniging, dicht bij mijn in par. 2.4.2 beschreven positie.

de in memoriams in het *Reformatorsch Dagblad* en in *De Waarheidsvriend* onder de veelzeggende respectieve titels *Afscheid van de gereformeerde wereld*⁵⁶⁰ en *Een weg naar de uitgang*.⁵⁶¹ Met enig gevoel voor drama zou je ze beide als een vorm van natrappen kunnen beschouwen.

Het *Friesch Dagblad* benadrukte op zijn beurt mijns inziens echter terecht dat wat je ook van de opvattingen van Den Heyer vindt, hij in alle oprechtheid en met moed uiting gaf aan denkbeelden die hij zelf had en ook bij verschillende kerkmensen ontmoette.⁵⁶² Zij voelden zich door zijn optreden gesteund. Zijn drive was om te ontdekken of het ook anders kon, anders ook dan Kuitert en Wiersinga voor hem hadden gedaan aldus deze krant. Dit omdat de leegloop van de kerken Den Heyer ter harte ging.

Nu mijn motivatie voor een verdergaand gesprek duidelijk is, wil ik in dit laatste hoofdstuk, na mijn eindconclusies en presentatie van het resultaat van de getoetste hypothese, op hoofdlijnen aangeven wat ik meen dat in ieder geval aan de orde zou moeten komen in een dergelijk gesprek. Juist ook omdat Den Heyer zelf steeds heeft uitgenodigd tot verdergaand debat.⁵⁶³

6.3 (Eind)conclusies en resultaat

6.3.1 Conclusies

Mijn persoonlijke ervaringen buiten de kerk, gespiegeld aan de in hoofdstuk V besproken religiewetenschappelijke observaties van Armstrong en Burkert, tonen aan dat er een grote kloof moet worden overbrugd als we het terrein van de offercultus betreden. Een kloof die moeilijk te onderschatten is. Bij de verbinding die de Hebreeënbrief legt tussen het bloed- en reinigingsritueel van Israël op Grote Verzoendag en het lijden en sterven van Jezus, moet er in dat opzicht zelfs een dubbele wissel genomen worden die ook voor kerkmensen de nodige uitdagingen biedt zo was ook mijn ervaring.

Inzoomend op de voorstelling van Grote Verzoendag, zoals die blijkt uit Lev. 16, kom ik tot de conclusie dat de rituelen van Grote Verzoendag met elkaar samenhangen en als hiërarchisch geordend moeten worden opgevat: vanuit het bloed- en reinigingsritueel in het heilige der heilige, via het heilige naar uiteindelijk het wegzendritueel van de zondebok. Het samenstel van rituelen van Grote Verzoendag versterkt elkaar (o.a. door herhaling) en werkt van binnen naar buiten toe naar een grondige reiniging van het heiligdom. JHWH heeft gedurende het jaar de onreinheden en zonden van het volk op zich genomen in zijn verblijfplaats. Zijn karakter en gerechtigheid vragen om reiniging met het doel dat de relatie

⁵⁶⁰ Maarten Stolk, 'Afscheid van de gereformeerde wereld: Cees den Heyer 1942-2021', *Reformatorsch Dagblad* 02-04-2021 Deel Katem Nieuws (Kerk), p. 3.

⁵⁶¹ Dr. ir. J van de Graaf, 'Een weg naar de uitgang: omstreden theoloog prof. dr. Cornelis Jacobus den Heijer (1942) overleden', *De Waarheidsvriend*, 15 (2021), p. 21.

⁵⁶² Lodewijk Born, 'In memoriam: Cees den Heyer was omstreden en geliefd', *Friesch Dagblad*, 06-04-2021, [https://frieschdagblad.nl/2021/4/6/in-memoriam-cees-den-heyer-was-omstreden-en-geliefd#:~:text=Cees%20den%20Heyer%20\(1942\)%20overleden%2C%20voormalig%20hoogleraar%20in%20Kampen.&text=den%20Heyer%2C%20geboren%20op%206.de%20dogma's%20waarmee%20hij%20opgroeide](https://frieschdagblad.nl/2021/4/6/in-memoriam-cees-den-heyer-was-omstreden-en-geliefd#:~:text=Cees%20den%20Heyer%20(1942)%20overleden%2C%20voormalig%20hoogleraar%20in%20Kampen.&text=den%20Heyer%2C%20geboren%20op%206.de%20dogma's%20waarmee%20hij%20opgroeide) (geraadpleegd op 29-05-2021).

⁵⁶³ Marlies Kieft, 'Naschrift Cees den Heyer: Cees den Heyer (1942-2021) bleef lezen en bleef schrijven', *Trouw* 10 mei 2021, <https://www.trouw.nl/leven/cees-den-heyer-1942-2021-bleef-lezen-en-bleef-schrijven~b07fcc47/> (geraadpleegd op 29-05-2021).

met het volk in stand kan blijven en de Eeuwige daardoor niet wordt gecorrumpeerd. Daarvan heeft het volk uiteraard profijt en de cultus kan worden gecontinueerd. Werkelijke verzoening in optima forma dus, ook voor het volk ten opzichte van JHWH.

Met name uit mijn werkvertaling, de in hoofdstuk III besproken visie van Milgrom, maar specifiek ook uit hetgeen in de paragrafen 2.4.1 en 2.4.2 aan de orde kwam, bleek dat het nog niet zo gemakkelijk is om met een eenduidige vertaling van כפר (piël) in Lev. 16 te komen. Ik heb steeds vertaald met ‘verzoening’, maar heb de reinigende kant van die verzoening tot uitdrukking willen laten komen door het חטאת-offer consequent te vertalen met ‘reinigingsoffer’. Hoewel ik tot de conclusie ben gekomen dat er in Lev. 16 sprake is van verzoening in de zin van herstel van de relatie tussen God en mensen, breng ik door die wijze van vertaling tot uitdrukking dat verzoening mijns inziens een contextueel element heeft en dat de vraag naar dát specifieke element in mijn visie tot een voorzichtig en genuanceerd spreken over *de* betekenis van verzoening dient te brengen.

Geïnformeerd door de tekst en de receptie van Lev. 16 kan ik met Den Heyer meevoelen dat niet louter christologisch gesproken dient te worden over verzoening. Verzoening is in elk geval geen uitvinding van het Nieuwe Testament. Ook dit deel van het Oude Testament wordt geen recht gedaan door het te lezen door een Farizeïsche debet-credit-bril waarbij Jezus verzoening introduceerde in een systeem van dood legalisme.⁵⁶⁴ Grote Verzoendag bracht namelijk inderdaad al werkelijke verzoening.⁵⁶⁵

De Hebreënbrief bouwt vervolgens voort op de voorstelling van Grote Verzoendag uit Lev. 16. Dit ter verklaring van het lijden en sterven van Jezus en gericht op het eindresultaat: de in de visie van de auteur allesovertreffende verzoening door het offer van Jezus. Dat kon de Hebreënbrief mijns inziens doen vanwege het feit dat Grote Verzoendag een in ieder geval theologisch onbeladen feest moet zijn geweest voor de oergemeente. Een feest ook dat waarschijnlijk nog door de lezers van deze brief werd gevierd en daarom, en gelet ook op de religieuze status ervan in het jodendom, een effectief en sprekend voorbeeld was van ultieme verzoening.

De vraag naar de wijze waarop de Hebreënbrief gebruikmaakt van deze voorstelling van Grote Verzoendag is op basis van eigen exegese en bestudering van de literatuur niet eenvoudig te beantwoorden. In elk geval ben ik, voortbordurend op het voorgaande, van mening dat de auteur dat uitgebreid en met respect voor de joodse cultus doet. Weliswaar met het kennelijke doel het offer van Christus als de overtreffende trap van de oude joodse cultus te zien, maar niet met de bedoeling om die cultus weg te zetten.

De Hebreënbrief richt zich vrijwel uitsluitend op het bloedritueel van Grote Verzoendag om daarmee het Christusgebeuren te verklaren en te plaatsen. Zijn concentratie op het bloedritueel is mijns inziens ook de verklaring voor het weglaten van andere belangrijke elementen van het samengestelde ritueel zoals de zondebok. Het komt mij dus het meest aannemelijk voor dat de literaire strategie van de auteur gericht is op het geven van een eigen

⁵⁶⁴ Dunn, *New Testament theology*, p. 80.

⁵⁶⁵ Hans Burger, *Leven in Christus: over de betekenis van het verhaal van Jezus*, Franeker: Van Wijnen, 2017, p. 110.

interpretatie van het lijden en sterven van Jezus en dat te zien als volmaakt bloedoffer in de zin van leven-voor-leven, eens en voor altijd.

Met Jamieson verschil ik, zoals hiervoor in hoofdstuk V aan de orde is geweest, van mening over de taxatie van de Hebreeënbrief. Jamieson stelt voor om de bijdrage van de Hebreeënbrief vooral te zien als inzicht in de verschillende stadia van verzoening. Ik ben het met hem eens dat in de Hebreeënbrief een wezenlijk andere benadering is te zien dan in de brieven van Paulus. Evenals Chapman meen ik zodoende dat we de Hebreeënbrief ook niet moeten lezen door de bril van één bepaald juridisch aspect van de theologie van Paulus, maar oog moeten hebben voor die andere boodschap van de Hebreeënbrief: dat het lijden en sterven van Jezus allesovertreffend is en dat het zelfs een kosmisch effect heeft. Dan hoeft de Hebreeënbrief inderdaad niet zomaar in verband te worden gebracht met de door Paulus gebruikte metaforen. Dan hoeft deze daar ook niet één op één mee te sporen zoals Den Heyer ook vaststelt, maar heeft de Hebreeënbrief een eigen karakter.

Hoewel de Hebreeënbrief het beeld van Lev. 16 op een bijzondere en veel meer uitgebreide wijze gebruikt dan andere Bijbelse en buiten-Bijbelse bronnen, is het gebruik van het beeld van Grote Verzoendag niet absoluut uniek. Ook in andere Bijbelse en buiten-Bijbelse bronnen zijn sporen te vinden zoals bleek uit met name het werk van Stökl Ben Ezra. Het feitelijk bekende en kennelijk voor het oerchristendom theologisch onbeladen karakter van Grote Verzoendag, maakte het mijns inziens tot een min of meer voor de hand liggend voorbeeld voor de schrijver van de Hebreeënbrief om het allesovertreffende van deze verzoening door het lijden en sterven van Jezus duidelijk te maken.

De verbinding die de Hebreeënbrief legt met een voor de (post)moderne mens moeilijk invoelbare cultus, betekent naar mijn mening ook dat kritiek op die verbinding binnen die moeilijk navolgbare context moet worden gewogen. Immers, zoals ook bleek uit de analyse van Feder, is de verzoenende kracht van bloed niet een op zichzelf staande ontwikkeling binnen de cultus van Israël, maar was dat concept ook reeds aanwezig in de Umwelt van Israël. De Hebreeënbrief sluit zodoende in ieder geval aan bij op de één of andere manier reeds bestaande gedachten die dus op zichzelf niet uniek zijn, maar door de Hebreeënbrief wel op een naar aard en omvang unieke wijze worden uitgewerkt.

De auteur van de Hebreeënbrief lijkt bovendien aan te sluiten bij een ontwikkeling die reeds te zien is in andere boeken van het Nieuwe Testament door de verzoenende God van het Oude Testament centraal te stellen. Een ontwikkeling ook van het zoeken naar steeds betere middelen tot verzoening en herstel van het verbond tussen God en mens die ook te zien is in de Umwelt van Israël. Daarbij legt de Hebreeënbrief, in tegenstelling tot Paulus, niet zozeer de vinger bij het juridisch noodzakelijke verzoenend lijden en sterven van Jezus, maar bij een plaatsvervangende leven-voor-leven uitwisseling. De Hebreeënbrief geeft zo ook een bijzonder doorkijkje in een ver(der)gaand(e) stadium van (zelf)verstaan van het oerchristendom. Dit Bijbelboek is daarmee een niet onbelangrijk onderdeel van het gaandeweg ontstane basisverhaal van dat oerchristendom.

Het is, zoals gezegd, mijn overtuiging dat op Grote Verzoendag de zonden en overtredingen werkelijk werden verzoend. Echter gelet op de door mij bestudeerde teksten uit de

Hebreeënbrief moet daaraan volgens mij wel worden toegevoegd dat de auteur de verzoening door het offer van Christus als de overtreffende trap ziet van die verzoening van Grote Verzoendag. Zoals op basis van Lev. 16 de כפר van het ritueel van de jaarlijkse Grote Verzoendag zich lijkt te verhouden tot het effect van het dagelijkse חטאת-offer, zo lijkt het eenmalige offer van Christus zich in de visie van de Hebreeënbrief te verhouden tot het ritueel van Grote Verzoendag. Mijns inziens gaat ook daarom vrijwel alle aandacht uit naar de חטאת-offers van Grote Verzoendag. Het bloedritueel is in de visie van de Hebreeënbrief ook het meest effectief om het kosmische effect van het lijden en sterven te duiden door middel van het beeld van het bloed dat gepresenteerd wordt in het hemelse heiligdom.

In aansluiting op de vorige alinea wekt het geen verbazing dat ik, de opdeling van Jamieson volgend, meen dat zijn als tweede gepresenteerde visie het meest recht doet aan het gebruik dat de Hebreeënbrief maakt van het beeld van Grote Verzoendag. De Hebreeënbrief toont bijzondere interesse in het oudtestamentische systeem van offers waaronder Grote Verzoendag ‘as a prime reservoir of metaphor, allusion and logic to employ in understanding Jesus’s teaching and death. Within this ancient tradition, sacrifice is viewed as primarily about reconciliation with God, but is also expiatory, representative, and vicarious in nature.’⁵⁶⁶

In tegenstelling tot Den Heyer zie ik niet in dat de Hebreeënbrieffschrijver de metafoer te ver oprekt. Het probleem is meer dat het ook in Bijbels perspectief een vrij bijzondere metafoer is. Jamieson, aan wie ik qua analyse veel te danken heb, heeft mijns inziens op zijn beurt te weinig oog voor het feit dat een metafoer op straffe van effectverlies echter niet tot in detail kan worden nagerekend.⁵⁶⁷ Met alle respect voor Jamieson, maar zijn visie komt op mij over als een ultieme poging om alles op een natuurwetenschappelijke wijze kloppend te krijgen qua ‘when’, ‘where’ en ‘what’. Daarbij gaat hij mijns inziens teveel voorbij aan het feit dat het de auteur gaat om een boodschap en hij daarvoor gebruikmaakt van een literaire strategie. Hierbij is juist de discontinuïteit met het Oude Testament een meer verklarende factor dan Jamieson lijkt te zien en meen ik dat het inderdaad niet om ‘when’ of ‘where’ gaat, maar ook niet om ‘what’. Het gaat de Hebreeënbrief in het gebruik van de casus van Grote Verzoendag mijns inziens om het nut en het allesovertreffende effect van de dood van Jezus duidelijk te maken. Dat is mijns inziens de kern.

Den Heyer verliest zich in mijn visie aan de andere kant van het spectrum in een Schriftopvatting die ook weinig oog heeft voor die discontinuïteit en voor ontwikkeling. Hoezeer ik ook respect heb voor de nadruk die Den Heyer legt op het ‘te-goed’ van het Oude Testament, Den Heyer lijkt de eigenheid van in elk geval dit nieuwtestamentische boek uit het oog te verliezen en paradoxaal genoeg ook de door hem bepleite veelkleurigheid. De onmiskenbaar eigen kleur van de Hebreeënbrief bevalt hem kennelijk niet.

De kennismaking met de theologie van Den Heyer heeft mij het meest geboeid omdat ik voor het eerst oog kreeg voor de ontwikkeling van een zingevingsperspectief op het lijden en sterven van Jezus in het Nieuwe Testament. Echter voor het uit de Hebreeënbrief blijkende relatief late deel van dit basisverhaal lijkt Den Heyer minder oog te hebben, althans daaraan

⁵⁶⁶ Johnson, ‘Atonement’, p. 112.

⁵⁶⁷ Dunn, *New Testament Theology*, p. 89: ‘However, too little consideration has been given to the facts both that the metaphor cannot be lost without losing some vital grasp on the reality thus referred to, but also that if the metaphor is taken literally the reference is equally lost.’

zijn voor hem, naar het schijnt, grenzen verbonden. Zo kunnen verschillende perspectieven ‘naar achteren’ en ‘naar voren’ kennelijk principieel niet naast elkaar bestaan. Ik kan op dit punt dan ook slechts constateren dat Den Heyer hier zijn eigen principes geweld aandoet.

Voortbouwend op de vorige alinea concludeer ik dat de spanning tussen eigen uitgangspunten en de taxatie van de Hebreeënbrief op het door mij onderzochte punt, niet los kan worden gezien van de in hoofdstuk I beschreven exegetische methode van Den Heyer. Een methode die dicht bij die van de Amsterdamse School is gebleven, met vooral aandacht voor het literaire eindproduct.

Ik kan me bepaald niet vinden in verklaringen als dat de positie van Den Heyer op het locus verzoening het gevolg zou zijn van toepassing van de historisch-kritische methode.⁵⁶⁸ Dit alleen al om dat juist Den Heyer vanaf zijn proefschrift al heeft gewezen op de gevaren van een te geïsoleerde inzet van die methode en ook in zijn latere ontwikkeling nooit een kritiekloze volgeling van deze methode is geweest, zoals ik heb beschreven.⁵⁶⁹ Bepaald onzinnig vind ik het om te stellen dat Den Heyer meer exegeet dan theoloog was en zodoende de exegese tegenover of zelfs buiten de theologie te plaatsen.⁵⁷⁰ Het lijkt me bovendien teveel gevraagd en overigens ook onjuist, de taak van een theoloog te zien als: ‘In de veelheid der verschijnselen scheidt hij de goddelijke eenheid’.⁵⁷¹ Mijns inziens is het juist de taak van een theoloog verantwoord en integer om te gaan met hetgeen de exegese oplevert. Daar hoort het scheppen van eenheid mijns inziens niet bij. Een dergelijke opstelling getuigt van weinig respect voor hetgeen een tekst zegt.

Te midden van postmoderne pluraliteit is het naar mijn mening anderzijds ook wel zaak om oog te hebben voor grotere verbanden en ontwikkelingen.⁵⁷² Juist op dat punt kan de historisch-kritische methode helpend zijn, zoals ik ook in deze thesis heb geprobeerd tot uitdrukking te brengen. Feitelijk is dat ook de positie van Den Heyer zoals ik die heb beschreven: het laten spreken van het eindproduct van literaire ontwikkeling is het uitgangspunt, echter niet zonder ook de ontstaansgeschiedenis serieus te nemen.

In elk geval heeft de dood van Jezus voor de schrijver van de Hebreeënbrief heil en redding betekend op een wijze die niet los kan worden gezien van andere boeken in het Nieuwe Testament en buiten-Bijbelse bronnen. Bovendien, zij het niet naadloos en ook niet zonder literaire creativiteit, sluit het beeld van Grote Verzoendag uit Lev. 16 mijns inziens wel degelijk aan bij hetgeen de auteur op zijn eigen wijze duidelijk wil maken. Vandaar ook dat Jezus tegelijk wordt voorgesteld als degene die offert en geofferd wordt. Den Heyer heeft mijns inziens ook op dit punt onvoldoende aandacht voor het feit dat de Hebreeënbrieffschrijver dit niet doet als typologie, maar als metafoor, ter verklaring van het Christusgebeuren. Den Heyer moet wel worden toegegeven dat de Hebreeënbrief dat op een heel andere wijze doet dan bijvoorbeeld Paulus dat deed.

⁵⁶⁸ Ben Ipenburg, *God is niet meer Gereformeerd: een kritische lezing van de Gereformeerde theologen Kuitert, Wiersinga en Den Heyer*, Soest: Boekscout, 2020, p. 121.

⁵⁶⁹ Dr. C. J. den Heyer, *Exegetische methoden in discussie: een analyse van Markus 10,46-13,37*, Kampen: Kok, 1979², p. 50.

⁵⁷⁰ Ipenburg, *God is niet meer Gereformeerd*, p. 129.

⁵⁷¹ Ipenburg, *God is niet meer Gereformeerd*, p. 130.

⁵⁷² Van den Brink en Van der Kooi benadrukken de waarde van de historisch-kritische methode maar waarschuwen, met verwijzing naar Den Heyer voor een ‘kakofonie’ van tegenstrijdige geluiden en ‘religieuze agnosme’: Dr. G. van den Brink en dr. C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: een inleiding*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2020⁶, p. 494.

6.3.2 Eindconclusie en resultaat

De eindconclusie van deze thesis is dat het inderdaad zo is dat de wijze waarop de Hebreënbrieff gebruikmaakt van het in Lev. 16 geschetste beeld van Grote Verzoendag, past in een ontwikkeling van een verklaring voor het lijden en sterven van Jezus. Een ontwikkeling die ook, zij het anders en veel beperkter zeker ten aanzien van het gebruik van het beeld van Grote Verzoendag, is te zien in andere boeken van het Nieuwe Testament en in enkele buiten-Bijbelse bronnen. De Hebreënbrieff gebruikt het beeld van Grote Verzoendag op een unieke en extensieve manier en bij wijze van metafoor. Een en ander om het allesovertreffende karakter van het offer van Jezus duidelijk te maken. In zoverre behoort de Hebreënbrieff inderdaad tot de buitencategorie, maar dat is op zichzelf beschouwd niet vreemd, zeker niet voor een, ook in de ogen van Den Heyer, relatief laat te dateren Bijbelboek.

De kritiek van Den Heyer komt in essentie niet zozeer voort uit zijn visie op het gebruik van de Bijbel, maar uit de wijze waarop hij de Bijbel in de praktijk blijkt te gebruiken: er zijn kennelijk toch grenzen aan veelkleurigheid. Daarmee staat Den Heyer wellicht dicht bij zijn tegenstanders dan het zo op het eerste gezicht lijkt. Wellicht is dat dan nog een aanknopingspunt voor een meer vruchtbaar gesprek over zijn theologie, al zal dat helaas postuum moeten gebeuren.

6.4 Aanzet tot vervolg(gesprek)

Het hiervoor via een voetnoot aangehaalde boek van Burger laat zien dat het theologisch gesprek over verzoening mijns inziens allereerst zou moeten gaan over de verhouding tussen het Oude Testament en het Nieuwe Testament. Is de Bijbel voor ons inderdaad de hele Bijbel? En zo ja, wat zijn daarvan dan de consequenties ook op het locus verzoening? Verzoening is immers geen uitvinding van het Nieuwe Testament, maar is er dan sprake van een andere verzoening in het Nieuwe Testament?

Een volgende vraag is of er sprake is van een rode draad in die Bijbel? Kan het ook zo zijn dat verschillende boeken binnen het Oude en het Nieuwe Testament verschillende boodschappen hebben en er zelfs binnen de te onderscheiden (clusters van) boeken verschillende boodschappen worden afgegeven? Hoe verhouden exegete, belijdenis en dogma zich tot elkaar? Welke exegetische (en hermeneutische) methodes zijn acceptabel en hoe verhouden die zich tot een thema als Schriftgezag? Hoe geef je binnen een kerkelijk kader de noodzakelijke ruimte om de exegeet in vrijheid zijn werk te laten doen? En hoe benut je de vruchten van die exegete? Bij deze veelomvattende vragen kunnen we uiteraard niet om de joodse en christelijke tradities heen, want over veel van die vragen is in de loop van de geschiedenis al het nodige gezegd.

Den Heyer heeft volgens mij een terecht punt aan de orde gesteld als hij aandacht vraagt voor de velen die zich in het oude dogma van ‘verzoening door voldoening’ niet meer kunnen vinden. Dat hij daarbij glashelder is over zijn eigen positie is in hem te prijzen, maar maakt hem ook een ingewikkelde gesprekspartner, c.q. met zijn persoonlijke ontboezemingen op dit punt heeft hij zich kwetsbaar gemaakt en woede opgeroepen die tot op de dag van vandaag voortduurt. Ten behoeve van een zinvol vervolgg(es)prek zal er dus aandacht moeten zijn voor uitgangspunten. Ik bedoel daarmee dat er mijns inziens onderzoek zou moeten worden gedaan naar wat ‘verzoening door voldoening’ de (post)moderne mens überhaupt nog zegt of

kan zeggen. Daarbij zou ik uiteraard ook de kerkmensen betrekken in de vier hiervoor genoemde categorieën.

Kritiek op de christelijke bloedtheologie noemt Roger in een meer algemeen verband dan alleen de Hebreeënbrief ‘anthropologically naïve’.⁵⁷³ Als andere kant van de spreekwoordelijke medaille van het punt dat Den Heyer maakte, denk ik dat dat juist is. Hoe je het ook wendt of keert, het concept van verzoening door bloed is antropologisch diep geworteld en heeft hele oude papieren zo bleek. Maar dat betekent ook dat daar met bewustheid voor die wortels over gesproken zou moeten worden en daar ook nader onderzoek naar zou moeten worden gedaan. Verder onderzoek is eveneens nodig naar de receptie van dit concept in met name het Oude Testament en de rabbijnse bronnen. Want hoewel het voor veel christenen (en joden) wellicht schokkend zal zijn: ‘verzoening door voldoening’ lijkt eveneens geen uitvinding van de Bijbel. Daarbij is het wel relevant om het eigene, of in woorden van René Girard te spreken, unieke van de ontwikkelingen van Bijbelse concepten te onderzoeken. Zijn mimetische theorie lijkt bovendien zinvol bij het gesprek over de vraag of ook nu nog relevant gesproken kan worden over verzoening door Jezus als die heel andere ontmaskerende zondebok.⁵⁷⁴

In het verlengde van het voorgaande is mijns inziens ook onderzoek nodig naar verschillende vormen van vergeving en verzoening. In het Oude Testament is verzoening veelkleurig en vraagt lang niet altijd om bloed zo blijkt alleen al uit de verschillende categorieën offers. En ook in het Nieuwe Testament komen er verschillende concepten van verzoening voor.⁵⁷⁵ Hoe verhouden die verschillende vormen zich tot elkaar en tot het dogma ‘verzoening door voldoening’?

Los van exegetische vragen naar verschillende door de Bijbel heen voorkomende concepten van verzoening, is het mijns inziens ten slotte aan de meer systematische kant van de theologie voor een zinvol gesprek ook nodig om meer zicht te krijgen op ontwikkelingen in concepten van verzoening. Daarbij denk ik dan bijvoorbeeld aan een vraag of in dit opzicht de ‘theologische Anselmus’, meer dan tot nu toe is gedaan, niet zou moeten worden gelezen door de bril van ‘de historische Anselmus’. Dit in die zin dat Anselmus, kennelijk ook in zijn eigen visie ‘slechts’ een poging deed om radicale genade en hoop te preken, meer dan een sluitend theologisch systeem te willen presenteren.⁵⁷⁶ Iemand als Roukema wijst er bijvoorbeeld op dat Anselmus nooit met zoveel woorden heeft gezegd dat Christus met zijn zoendood de toorn van God over de zonden moest verzoenen of stillen. Dat ligt volgens hem wel anders bij Calvijn (Institutie, II, 16, 2) en in de Heidelbergse Catechismus (vraag 37) die op de visie van Anselmus voortbouwen.⁵⁷⁷ Hoe dan ook, het serieus nemen van context is ook in dit opzicht cruciaal. Juist omdat dan exegese, belijdenis en dogma op spanning komen te staan, zou de vlieger van een goed gesprek op moeten kunnen gaan.

⁵⁷³ Roger, ‘Blood’, p. 404.

⁵⁷⁴ René Girard, *Ik zie de satan vallen als een bliksem*, Kampen: Kok Agora, 2000, p.188.

⁵⁷⁵ Theißen en Von Gemünden, *Römerbrief*, p. 148.

⁵⁷⁶ Katherine Sonderegger, ‘Anselmian Atonement’, in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, p. 189.

⁵⁷⁷ Riemer Roukema, ‘Christus victor: oudste model van verzoening? Jezus’ kruisdood en opstanding in de oude kerk’, in: Den Boer (red.), *Hoe kan Jezus’ kruisdood ons verlossen?*, p. 56.

Bibliografie

- Acta van de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Enkhuizen 1999, zitting Lunteren 3 april 2000.
- Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28e, 2012.
- Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research (eds.), *Novum - Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28^e, © 2012, onderdeel van BibleWorks 10.
- T. Desmond Alexander, 'Pentateuch', in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 677-684.
- David L. Allen, *Hebrews: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary), Nashville: B&H Publishing Group, 2010.
- Karen Armstrong, *De Grote transformatie: het begin van onze religieuze tradities* (vert.), Amsterdam: De Bezige Bij, 2005.
- Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 1989.
- Christopher T. Begg, 'Yom Kippur in Josephus', Thomas Hieke and Tobias Nicklas (eds.), *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, Leiden: Brill, 2012, pp. 116-117.
- William den Boer (red.), *Hoe kan Jezus' kruisdood ons verlossen? Christus Victor en verzoening door voldoening in verleden en heden*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2020.
- Lodewijk Born, 'In memoriam: Cees den Heyer was omstreden en geliefd', *Fries Dagblad* 06-04-2021,
[https://frieschdagblad.nl/2021/4/6/in-memoriam-cees-den-heyer-was-omstreden-en-geliefd#:~:text=Cees%20den%20Heyer%20\(1942\)%20overleden%2C%20voormalig%20hoogleraar%20in%20Kampen.&text=den%20Heyer%2C%20geboren%20op%206.de%20dogma's%20waarmee%20hij%20opgroeide](https://frieschdagblad.nl/2021/4/6/in-memoriam-cees-den-heyer-was-omstreden-en-geliefd#:~:text=Cees%20den%20Heyer%20(1942)%20overleden%2C%20voormalig%20hoogleraar%20in%20Kampen.&text=den%20Heyer%2C%20geboren%20op%206.de%20dogma's%20waarmee%20hij%20opgroeide).
- Dr. G. van den Brink en dr. C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: een inleiding*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2020⁶.
- Hans Burger, *Leven in Christus: over de betekenis van het verhaal van Jezus*, Franeker: Van Wijnen, 2017.
- Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Los Angeles: University California Press, 1983.
- Johannes Calvijn, *Verklaring van de Bijbel: Timotheüs, Titus, Filemon en Hebreëën*; vertaling A.M. Donner, Kampen: De Groot-Goudriaan, 1996⁴.

- Joseph Campbell and Bill Moyers, *The Power of Myth*, New York: Anchor, 1988.
- Michael Carasik (ed., transl. and ann.), *The Commentators' Bible: Leviticus* (The Rubin JPS Miqra'ot Gedolot), Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2009
- Stephen B. Chapman, 'God's Reconciling Work' in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 95-113.
- Hans Conzelmann und Andreas Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004¹⁴.
- Felix H. Cortez, 'From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition', *JBL* 125, 3 (2006), pp. 527-547.
- Frederick William Danker (rev. and ed.), *A Greek-English LEXICON of the New Testament and other Early Christian Literature (BDAG)*, Chicago: University Press, 3^e, ©2000, extra applicatie bij BibleWorks 10.
- Dikke van Dale, onderdeel van: *Van Dale online professioneel* ©2021.
- Justin Harrison Duff, 'The Blood of Goats and Calves...and Bulls? An Allusion to Isaiah 1:11 LXX in Hebrews 10:4', *JBL* 137 no. 3 (2018), pp. 765-783.
- James D.G. Dunn, *Jesus remembered* (Christianity in the making, 1), Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- James D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem* (Christianity in the making, 2), Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- James D.G. Dunn, *Neither Jew Nor Greek: A Contested Identity* (Christianity in the making, 3), Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- James D.G. Dunn, *New Testament theology: an introduction* (Library of Biblical Theology; 3), Nashville: Abingdon Press, 2009.
- Christian A. Eberhart, 'To Atone or Not to Atone: Remarks on the Day of Atonement Rituals According to Leviticus 16 and the Meaning of Atonement', Henrietta L. Wiley, Christian A. Eberhart (editors), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity* (RBS nr. 85), Atlanta: SBL Press, pp. 197-232.
- Karl Elliger and Wilhelm Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997⁵.
- Karl Elliger and Wilhelm Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Fifth Revised Edition, edited by Adrian Schenker, ©1977 and 1997, Deutsche Bibelgesellschaft, onderdeel van BibleWorks 10.
- Desiderius Erasmus, *Annotationes of Aanteekeningen op 't Nieuwe Testament*, Amsterdam: Drukkerye Tymon Houthaak, 1663.

-Yitzhaq Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning* (Writings from the Ancient World Supplements/Society of Biblical Literature no. 2), Leiden: Brill, 2011.

-Harry Freedman and Maurice Simon (ed.), *Midrash Rabbah IV: Leviticus*, London: The Soncino Press, 1961³.

-Roy E. Gane, *Cult and character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005.

-E. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary* (OTL), Louisville Kentucky: Westminster John Knox, 1996.

-Timothy Gervais, 'The scapegoat ritual of Yom Kippur', *Journal of Theta Alpha Kappa* 40 (2016), pp. 30-39.

-Hartmut Gese, *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 78), München: Chr. Kaiser Verlag, 1977.

-René Girard, *Ik zie de satan vallen als een bliksem*, Kampen: Kok Agora, 2000.

-F. Gorman, *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus* (International Theological Commentary), Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

-Dr. ir. J van de Graaf, 'Een weg naar de uitgang: omstreden theoloog prof. dr. Cornelis Jacobus den Heijer (1942) overleden', *De Waarheidsvriend* 15 (2021), p. 21.

-Lester L. Grabbe, 'The scapegoat tradition: a study in early Jewish Interpretation', *Journal for Study of Judaism*, Vol. XVIII, no. 2, pp. 15-167.

-Erich Grässer, *An die Hebräer* (Hebr. 1-6), EKK XVII/1, Zürich: Benziger, 1990.

-Erich Grässer, *An die Hebräer* (Hebr. 7,1-10,18), EKK XVII/2, Zürich: Benziger, 1990.

-Erich Grässer, *An die Hebräer* (Hebr. 10,19-13,25), EKK XVII/3, Zürich: Benziger, 1990.

-Joel B. Green, 'Theologies of the Atonement in the New Testament', *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 115-134.

-Kees den Heyer, 'Ben ik een leerling van de Amsterdamse School?', In: *Summa* (Blad van de Theologische Faculteit van de Universiteit van Amsterdam) 4 (1984), pp. 27-30.

-C.J. den Heyer, *De messiaanse weg, van Jesjoea van Nazaret tot de Christus van de Kerken*, Kampen: Kok, 1998.

-Dr. C.J. den Heyer, *Eén bijbel - twee testamenten: bijbels theologie in gesprek met Israël*, Kampen: Kok, 1990.

-Dr. C. J. den Heyer, *Exegetische methoden in discussie. Een analyse van Markus 10,46-13,37*, Kampen: Kok, 1979².

- Cees den Heyer, *Het boek der verandering: de bijbel als bron voor een alternatief christendom*, Amsterdam: Vesuvius, 2006.
- Dr. Cees den Heyer, *Jezus, een mensenleven: een geschiedenis van een mens onder de mensen*, Kampen: Van Warven, 2017.
- C.J. den Heyer, *Ruim geloven: een theologisch zelfportret*, Zoetermeer: Meinema, 2001².
- C.J. den Heyer, *Twee testamenten: reden tot vreugde of bron van tegenspraak*, Zoetermeer: Meinema, 2007.
- C.J. den Heyer, *Verzoening: bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen: Kok, 1998⁸.
- C.J. den Heyer, 'Verzoening: een 'te-goed' van het Oude Testament', *Interpretatie* (september 2000), pp.19-21.
- Thomas Hieke, *Leviticus II (HThKAT)*, Freiburg: Herder, 2014.
- Thomas Hieke and Tobias Nicklas (eds.), *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, Leiden: Brill, 2012.
- Ben Ipenburg, *God is niet meer Gereformeerd: een kritische lezing van de Gereformeerde theologen Kuitert, Wiersinga en Den Heyer*, Soest: Boekscout, 2020.
- R.B. Jamieson, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, Cambridge: University Press, 2019 (e-book).
- R.B. Jamieson, 'When and Where Did Jesus Offer Himself?' A Taxonomy of Recent Scholarship on Hebrews, *CBR* 15(3) (2017).
- Bernd Janowski, 'Das Geschenk der Versöhnung: Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie', in: Thomas Hieke and Tobias Nicklas (eds.), *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, Leiden: Brill, 2012, pp. 3-31.
- Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017.
- Adam J. Johnson, 'Atonement: The Shape and State of the Doctrine', in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 1-113.
- Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2002.
- Marlies Kieft, 'Naschrift Cees den Heyer: Cees den Heyer (1942-2021) bleef lezen en bleef schrijven', *Trouw* 10 mei 2021,
<https://www.trouw.nl/leven/cees-den-heyer-1942-2021-bleef-lezen-en-bleef-schrijven~b07fcc47/>.
- Edward W. Klink III, 'Gospel of John', in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 515-521.

- Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic LEXICON of the Old Testament (HALOT)*, CD-ROM edition, Leiden: Brill, ©1994-2000, extra applicatie bij BibleWorks 10.
- Wolfgang Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a*, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991.
- Johann Heinrich Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1863.
- Hanno Langenhoven, Eliska Nortjé, Annette Potgieter and Jolande Steenkamp, 'The Day of Atonement as a Hermeneutical key to the understanding of Christology in Hebrews', *Journal of Early Christian History* vol 1.1. (2011), pp. 85-97.
- J.P. Louw and E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 2^e, ©1988, onderdeel van BibleWorks 10.
- Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary in the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994².
- J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Jacob Milgrom, 'A Prolegomenon to Leviticus 17:11', *JBL* 90 (1971), pp. 149-156.
- Jacob Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, Leiden: Brill, 1976.
- Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary (AB)*, New York: Doubleday, 2009.
- Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary (AB)*, New York: Doubleday, 2000.
- Dr. K.H. Miskotte, 'Als de goden zwijgen: over de zin van het Oude Testament', Amsterdam 1956, in: Dr. J.T. Bakker e.a. (red.), *Verzameld Werk van Dr. K.H. Miskotte* (deel 8), Kampen: Kok, 1983⁴.
- Dr. K.H. Miskotte, 'De kern van de zaak, De blijde wetenschap', Nijkerk 1950, in: dr. J.T. Bakker e.a. (red.), *Verzameld Werk van Dr. K.H. Miskotte* (deel 11), Kampen: Kok, 1989.
- David M. Moffitt, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews* (NovTSup, 141), Leiden: Brill, 2011.
- David M. Moffitt, 'Hebrews' in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 533-536.
- Jacob Neusner (transl.), *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation* (Chicago Studies in the History of Judaism, 14) Chicago: Chicago Press, 1990.
- Oxford Dictionary of English, onderdeel van: *Van Dale online professioneel* ©2021.

- Oxford Thesaurus of English, onderdeel van: *Van Dale online professioneel* ©2021.
- Jonathan T. Pennington, 'Matthew and Mark', in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 631-637.
- Alfred Rahlfs (ed.), *LXX Septuaginta (Old Greek Jewish Scriptures)*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ©1935, onderdeel van BibleWorks 10.
- Ramban (Nachmanides), *Leviticus (Commentary on the Torah)*, New York: Shilo, 1974.
- Victor (Sung-Yul) Rhee, *Faith in Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics*, (Studies in Biblical Literature, vol. 19), New York: Peter Lang, 2001.
- Eugene F. Roger, Jr., 'Blood', in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 403-405.
- Riemer Roukema, 'Christus victor: oudste model van verzoening? Jezus' kruisdood en opstanding in de oude kerk', in: William den Boer (red.), *Hoe kan Jezus' kruisdood ons verlossen? Christus victor en verzoening door voldoening in verleden en heden*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn *Motief*, 2020, pp. 53-71.
- Jonathan Sacks, *Leviticus boek van het heilige*, Middelburg: Skandalon, 2020.
- William H. Shea, 'Literary Form and Theological Function in Leviticus', in: F. B. Holbrook (ed.), *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, Washington D.C.: Biblical Research Institute, 1986, pp. 51-146.
- Katherine Sonderegger, 'Anselmian Atonement', in: Adam J. Johnson (ed.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury, 2017, pp. 175-193.
- Adin Even-Israel Steinsaltz, *Koren Talmud Bavli: Yoma*, Jeruzalem: Koren, 2013.
- Daniël Stökl Ben Ezra, *The impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Maarten Stolk, 'Afscheid van de gereformeerde wereld: Cees den Heyer 1942-2021', *Reformatorsch Dagblad* 02-04-2021 Deel Katern Nieuws (Kerk), p. 3.
- Eleonore Stump, *Atonement*, Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Eep Talstra, 'A Hierarchy of clauses in Biblical Narrative', in: Ellen van Wolde (ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible*, Leiden: Brill, 2002, pp. 85-105.
- Gerd Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007².
- Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003³.

-Gerd Theißen en Petra von Gemünden, *Der Römerbrief: Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

-Van Dale Groot woordenboek Engels-Nederlands, onderdeel van: *Van Dale online professioneel* ©2021

-A.J.C. Verheij, *Basisgrammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Delft: Eburon, 2014⁵.

-Josuah M. Vis, 'The Purgation of Persons through the Purification offering', in: Henrietta L. Wiley, Christian A. Eberhart (editors), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: constituents and critique*, Atlanta: SBL Press, 2017, pp. 34-59.

-V. N. Voloshinov, *Marxism and the philosophy of Language* (translated by I. Matejka and I. R. Titunik), New York: Seminar press, 1973.

-Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids MI: Zondervan, 1996.

-Reinhard Wonneberger, *Understanding BHS: A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Rome: Biblical Institute Press, 2001³.

Verklaringenblad masterthesis

Naam student: Jan Jacobse

Titel masterthesis: Grote Verzoendag in de Hebreeënbrief

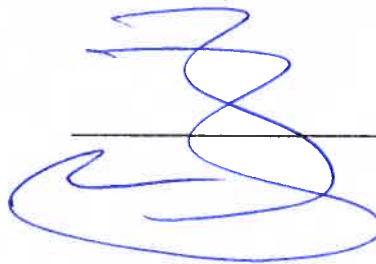
VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Middelburg 11-08-2021

Handtekening:



TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

wel

niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Middelburg 11-08-2021

Handtekening:

