

“ZELFS UW HOUTHAKKERS EN UW WATERPUTTERS” (DEUTERONOMIUM 29:10 (11))

De ruimte voor het ambacht in de theologie

E. Talstra

Abstract

In more recent issues of *Theologia Reformata* one can observe a growing awareness that reformed theology can not continue to separate historical critical research fully from its confession of the bible as the Word of God. Modern methods of biblical scholarship should not be dismissed or avoided by claiming that such methods are just fruits of the world of Enlightenment and Rationalism. The reason is the fact that, whatever one may think of the hypotheses and answers it presents, the questions addressed by modern scholarship are not produced by Rationalism as such, they come from the complex material as we have it: manuscripts, fragments, ancient versions, archaeological materials. In the last ten or fifteen years authors in *Theologia Reformata* have begun to raise the hermeneutical questions that relate to the nature of the biblical materials actually present: should Gods way of speaking to us and preserving his Word for us have to be protected against history and the complex processes of textual transmission that we can observe?

1. Over de grens

Laat ik eerst de redactie van *Theologia Reformata* gelukwensen met de vijftigste jaargang van het tijdschrift en de redactie ook danken voor de uitnodiging die ik ontving om een bijdrage te leveren aan het symposium bij dit jubileum. Het is een eer hier te zijn, juist ook om als bijbelwetenschapper mee te kunnen doen aan de gesprekken. Vanouds is veel de gedachte te horen dat er een stevig hek staat tussen de bijbelwetenschappen als kind van de Verlichting en de theologie van de Reformatie als een expressie van luisteren naar de Schrift. Het effect daarvan was vaak dat een bijbelwetenschapper die alle historisch-kritische analyses wil meemaken en ook de bijbel als Gods Woord niet wil kwijtraken, dan een beetje met argwaan werd bekeken: Je kunt toch moeilijk een kind zijn van de Verlichting en de Reformatie samen?

Grensoverschrijdingen zijn niet vanzelfsprekend, heb ik gemerkt. Toen ik een aantal

jaren geleden (2000) een lezing over bijbelwetenschap kwam houden voor het Confessioneel Gereformeerd Beraad, zei een van de predikanten, half ironisch, half verbaasd: Hoe kom jij als grachtengordeltheoloog hier in dit gezelschap terecht? Mijn onderwerp, maar ook mijn plek in de academische theologie golden kennelijk niet als confessioneel gereformeerd. Maar een poosje eerder al was ook het omgekeerde gebeurd. Een theoloog met wat meer academische pretenties, die met bevreemding mij lid had zien worden van het CGB, voegde mij toe: Ik vind het stom wat jij doet. Ook aan de andere kant van de lijn gold mijn vak en daarmee ook mijn persoon kennelijk niet als confessioneel gereformeerd. Als bijbelwetenschapper zit je dus altijd fout, bedacht ik in die periode en dat was een bevrijdende gedachte.

Ook daarom heb ik de eervolle uitnodiging voor dit symposium graag aanvaard. Het geeft mij de gelegenheid om in gesprek met auteurs van de afgelopen jaargangen van *Theologia Reformata* nog eens verder na te denken over de vraag waarom ook in de gereformeerde wereld, waarvan ik grote delen van binnenuit zelf goed ken, er naast alle officiële theologie over de fundamentele plaats van de bijbel er kennelijk toch een feitelijke of impliciete *duplex ordo* is gegroeid: óf men is bijbelwetenschapper van beroep óf men doet aan kerk en geloof, maar niet aan allebei tegelijk. In elk geval niet tijdens de van staatswege gesubsidieerde kantooruren.

Die grens tussen de beide territoria is aan beide zijden goed zichtbaar. In de academische wereld is dat zo - of Abraham Kuyper met de VU nu andere pretenties had of niet - maar minstens zo sterk ook in de theologische gereformeerde wereld. Aan de ene kant moet de grens immers het gebied van de oudisraëlitische en de vroegjoodse of vroegchristelijke letterkunde afbakenen. Aan de andere kant moet zij de theologische studie van de Heilige Schrift veilig stellen.

De vijftig jaar *Theologia Reformata* zijn, vanuit mijn vak bezien, mede een voortdurende worsteling rond de effectiviteit van deze grens. Maar wel een worsteling waarvan de inzet aan het veranderen is. Ging de worsteling aanvankelijk over de vraag of de bijbelwetenschapper niet aan de overkant van het hek woont, tussen de historici en de godsdienstwetenschappers en wie er in de theologie dan het laatste woord mag hebben, de bijbelwetenschapper of de systematicus, tamelijk recent gaat die worsteling ook over de vraag of we het hek wel dicht moeten houden en of de grens misschien niet poreuzer is dan wel werd gedacht.

In de klassieke reformatorische positiekeuze heeft de bijbel als Heilige Schrift het eerste en het laatste woord, maar dat betekende nog niet dat de exegeten dan ook automatisch het eerste en het laatste woord konden krijgen. Integendeel, bescheidenheid was het devies. Daarom heb ik, in herinnering aan een van mijn leermeesters, professor W. H. Gispen, die over de exegeten altijd sprak als ‘houthakkers en waterputters’, zijn woorden maar als titel voor deze bijdrage genomen. Ik heb alleen niet gekozen voor die woorden in de versie van Jozua 9, die Gispen meestal bedoelde, maar voor de intrigerende versie van die woorden in Deuteronomium 29:10 (MT), resp. 11 (NBG 51) waar, na de opsomming van allerlei andere bevolkingsgroepen tenslotte ook deze ambachtslieden welkom

blijken te zijn in het verbond: “*zelfs uw houthakkers en uw waterputters*”.¹ Als je maar bereid bent om op je beurt te wachten. Hoe hoopvol klinkt dat eigenlijk voor de positie van het ambacht binnen de theologische encyclopedie? Het roept immers meteen een vraag op naar de status van de ambachtslieden, de taalkundigen en de exegeten, vooral als je bedenkt dat in de Hebreeuwse tekst de houthakkers en de waterputters tot de vreemdelingen behoren. Zo ontstaat de vraag naar *de ruimte voor het ambacht in de theologie*. Bij Gispen was het spreken over de houthakkers een vorm van bescheidenheid die tegelijkertijd ook een vorm van veiligheid impliceerde.

Ruimte maken voor wetenschappelijke exegese was altijd problematisch geweest binnen de Gereformeerde kerken. Zo had Gispens voorganger, Van Gelderen, problemen ondervonden vanwege zijn exegese van Genesis 1-11², om van de discussies rond Netelenbos³ en Geelkerken maar te zwijgen. Dus, zolang de houthakker nu maar geen echte meubelmaker wil zijn, kan er niet veel mis gaan. Maar bescheidenheid mag dan een deugd zijn, voor het denken over de theologische encyclopedie is dat niet genoeg. De vraag is daarom of voor deze ambachtslieden die in Deuteronomium als allerlaatste worden genoemd, op de valreep ook nog welkom in het oude verbond, nu enkele generaties later toch ook niet het woord uit het nieuwe verbond (Lucas 14:10) mag gelden: ‘vriend kom hoger op’.

2. Zelfonderzoek: het gesprek over ‘vooronderstellingen’, ‘risico’, ‘gevecht’, ‘verdringing’

Het hogerop gaat voor de bijbelwetenschappers echter niet vanzelf, zoveel is uit de geschiedenis van *Theologia Reformata* wel duidelijk. Daar komt vooral zelfonderzoek aan te pas, zo heb ik vastgesteld. Het was daarom een interessante ervaring nu eens niet bezig te zijn met de uitleg van de bijbel maar meer met de exegese van *Theologia Reformata*. (Ik bedoel zowel de genitivus *subjectivus* als de *objectivus*.) Mij viel aller-

-
- 1 Ik citeer de vertaling NBG 1951, waaraan ook Gispen heeft meegewerkt. Overigens is die vertaling zelfs in de NBV terecht weer verlaten. De ambachtslieden die genoemd worden zijn niet een aparte groep, maar een weergave van de werkzaamheden van de vreemdeling: NBV: “...alle vreemdelingen die als houthakker of waterputter in het kamp werken”. Statenvertaling: “...en uw vreemdeling die in het midden van uw leger is, van uwen houthakker tot uwen waterputter toe.”
 - 2 C. Houtman, ‘Een episode uit het leven van een oriëntalist en oudtestamenticus aan de Vrije Universiteit. Prof. dr. C. van Gelderen in conflict met deputaten tot oefening van het verband’, *In rapport met de tijd. 100 jaar theologie aan de Vrije Universiteit 1880 - 1980*, Kampen 1980, 67-87.
 - 3 G. Harinck, C. van der Kooi, J. Vree (red.), ‘*Als Bavinck nu maar eens kleur bekende*’. *Aantekeningen van H. Bavinck over de zaak-Netelenbos, het Schriftgezag en de situatie van de Gereformeerde Kerken (november 1919)*, Amsterdam 1994, o.a. p. 52vv.

eerst op dat het gesprek over de bijbelwetenschappen heel sterk wordt aangedreven door een discussie over vooronderstellingen. Daarmee werd het in *Theologia Reformata* in de eerste plaats een debat, niet over het ambacht, maar over autonomie. Wie heeft recht van spreken? Het accepteren van de bijbel als Heilige Schrift, Woord van God, staat daarbij als vertrekpunt tegenover het argumenteren op basis van de gegevens die wij hebben, de rafelige en complexe data die ons uit de geschiedenis zijn overgebleven of overgeleverd. Men kan zeggen dat theologen aan beide zijden van het hek het eigenlijk wel eens leken over de vraag die gesteld moet worden: Hoe kan een zo fragmentarische en door groepen en conflicten gevormde teksttraditie Woord van God zijn? Rond die vraag maken vervolgens de vooronderstellingen dan het echte verschil. Naarmate Gods openbaring sterker werd opgevat als de onthulling van waarheden omtrent God en mens, werd het historisch onderzoek en de aandacht voor de details, het fragmentarische en het niet verifieerbare meer een bedreiging. En omgekeerd, naarmate de aandacht meer uitging naar de zwakke positie van de bijbel als historische bron te midden van andere oudoosterse literatuur, werd, althans buiten de lezerskring van *Theologia Reformata*, het spreken over openbaring steeds meer beschouwd als een inperking van het academisch onderzoek. In zo'n debat kan het verschil in omgang met de bijbel alleen maar gezien worden als een fundamenteel verschil in vooronderstellingen. Of wij lezen het als een religieus boek uit de oudheid, of wij lezen het als Woord van God. Dat is in oudere jaargangen regelmatig de toonzetting van artikelen en vooral van de recensies.

Het interessante is nu de waarneming dat verscheidene schrijvers in de meer recente jaargangen van *Theologia Reformata* niet meer van plan zijn het hierbij te laten. Dat heeft niet alleen te maken met het gegeven dat de aandelen historisch-kritisch onderzoek de laatste jaren wat minder waard lijken te zijn geworden - dat is trouwens heel relatief, naar mijn inzicht - maar het heeft veel meer te maken met openheid en bereidheid tot zelfanalyse. Nu weet ik niet of het ook te maken heeft met de discipline van krachtig zelfonderzoek die bij de orthodox gereformeerde traditie past, maar ik heb gezien dat het wel een zelfonderzoek is in stevige termen. Er komen woorden langs als risico, gevecht, verdringing. Soepel door de bocht is geen gereformeerde traditie, zullen we maar zeggen. Maar dan gaat het tenminste ergens over.

A. Noordegraaf⁴ bespreekt in een artikel over bijbel en hermeneutiek beide kanten van de discussie over de bijbel die in de orthodox gereformeerde wereld de nadruk krijgen. De ene kant is de vraag naar de vooronderstellingen van bijbeluitleg, de andere kant is de sterke neiging afstand te bewaren ten opzichte van het historisch-kritisch bijbelonderzoek. In zijn bijdrage zoekt Noordegraaf nadrukkelijk naar evenwicht tussen moderne methoden van bijbelwetenschap en trouw aan de eigen theologische traditie. Kort samengevat kun je zeggen dat hij de discussie over de vooronderstellingen achter het

4 A. Noordegraaf, 'Hermeneutische vragen in de omgang met de Heilige Schrift', *Theologia Reformata* 41 (1998), 8-29; citaat p. 11.

wetenschappelijk onderzoek wil versterken, en tegelijkertijd de afstand tot de huidige bijbelwetenschap wil verkleinen.

Noordegraaf spreekt daarbij over ‘vooronderstellingen’ en ook over ‘risico’s’. Hij stelt “...dat we het moderne bijbelonderzoek niet op één hoop mogen vegen. Het probleem ligt niet zozeer in de methoden zelf, maar in de onbijbelse vooronderstellingen die ten grondslag liggen aan het gebruik van die methoden.” Maar, zo voegt Noordegraaf daaraan toe, als we de moderne methoden gaan gebruiken betekent dat wel “...een weg van zoeken en vragen met alle risico’s van dien.”

Het woord ‘risico’ is nog gematigd vergeleken bij het woord ‘gevecht’ dat W. Verboom⁵ kiest, wanneer hij spreekt over de plaats van de bijbelvakken in de wereld van de orthodox gereformeerde theologie. Hij doet dat in een reactie op een bijdrage van M.E. Brinkman⁶ over de toekomst van de gereformeerde theologie. Maar het interessante is dat Verboom zijn uitspraak doet in het kader van wat ik zojuist zelfonderzoek heb genoemd. Hij zit daarmee op dezelfde lijn als Noordegraaf, die aangaf dat men moderne methoden van bijbelonderzoek moet gebruiken, maar Verboom voegt daaraan een observatie toe, namelijk dat men het lastige vak bijbelwetenschap in orthodox gereformeerde kring toch vaak uit de weg gaat. Hij schrijft: “Maar kiest men niet vaak vakken waarbij het gevecht om het bestaan van het Evangelie in onze tijd niet direct tot de scopus van de studie behoort? De meesten kiezen een kerkhistorisch of dogmenhistorisch onderwerp.” Toch, aldus Verboom, is het vanuit de gereformeerde theologie een opdracht om deze confrontatie aan te gaan.

Een nog sterkere metafoor gebruikt H.G.L. Peels⁷ wanneer hij een kenschets geeft van de positie van de bijbelwetenschappen in de kring van de gereformeerde orthodoxie. Hij stelt vast dat de theologie “...vanuit deze kring een zekere bloedarmoede vertoont op het punt van de bijbelwetenschap. Zelfs moet onder ogen worden gezien of hier niet een bewuste verdringing plaatsvindt.” Daarbij moet dan wel worden aangetekend dat juist het nummer van *Theologia Reformata* waarin Peels zijn uitlating doet, een aantal uitstekende besprekingen bevat van het actuele oudtestamentische onderzoek, juist met de bedoeling om een eind te maken aan die mogelijke traditie van verdringing.

Van risico naar gevecht naar verdringing. Dat zijn, zoals gezegd, stevige termen voor een zelfonderzoek, maar het is meer dan dat. Immers, hiermee toont de kring rond *Theologia Reformata* een openheid die een compliment waard is. De wijze waarop de bijbel in het wetenschappelijk onderzoek wordt geanalyseerd doet er toe voor de gereformeerde theologie. Dat is een belangrijke erkenning, die wel door velen ook buiten de kring rond

5 W. Verboom, ‘De gereformeerde theologie: kostbaar en kwetsbaar. Bewerking van een reactie op de lezing van M.E. Brinkman over: *de toekomst van de gereformeerde theologie*’, *Theologia Reformata* 41 (1998), 157-167; citaat p. 164.

6 M.E. Brinkman, ‘De toekomst van de gereformeerde theologie’, *Theologia Reformata* 41 (1998), 138-156

7 H.G.L. Peels, ‘Het Oude Testament in discussie’, *Theologia Reformata* 46 (2003), 304-307; citaat p. 305.

Theologia Reformata wordt gedeeld, maar ook daar lang niet altijd serieus in praktijk wordt gebracht. Ik wijs nog eens naar de bijdrage van mijn collega M. E. Brinkman over de toekomst van de gereformeerde theologie, waarop Verboom reageerde. Brinkman⁸ stelt vast hoe weinig huidige gereformeerde theologen soms nog weten van de belijdenisgeschriften en hij stelt daarom de vraag naar geloofsoverdracht aan de orde. Daarbij komt de bijbel en de bijbelwetenschap in beeld en dan stelt Brinkman de vraag. “*Hoe werkt exegese echt in op onze interpretatie van de gereformeerde traditie?*” Als exegeet zit je dan rechtop, maar Brinkman voegt er echter in één adem aan toe: “*Ik laat dat vragencomplex hier nu rusten.*” Dan gaat Verboom toch echt een stap verder met zijn “gevecht om het verstaan van het evangelie”.

Nu is een zeker mijdingsgedrag inderdaad niet ongebruikelijk onder systematici. Noordegraaf wijst in zijn artikel⁹ op een opmerking van Van Ruler over de leer van de Heilige Schrift en de ervaring dat niet alles inzake de status van de bijbel op formule is te brengen. Dan formuleert van Ruler een tegenstelling tussen vorm en inhoud: “*...de denkende doorlichting van de inhoud van de Schrift is veel leuker dan de moeizame poging tot omschrijving van het formele wezen van de Schrift.*” Zo n tegenstelling lijkt mij niet de oplossing, maar juist een deel van het probleem. De uitdaging is niet dat systematici zich een beetje tegen heug en meug wel moeten bezig houden met het formele wezen van de Schrift (Godswoord en mensenwoord), maar natuurlijk veel liever dogmatiek doen of hermeneutiek, en dan de puzzels rond manuscripten en teksttradities opgelucht aan de professionals kunnen overlaten. Immers, de vraag naar de status van de bijbel in de theologie is al lang niet meer de vraag naar “het *formele* wezen van de Schrift”, het is het debat over de *feitelijke* gestalte van de bijbel: de handschriftenfamilies van het NT, de omgang met LXX citaten, de redactionele processen in de Evangelieën of in de profetenboeken van het Oude Testament, de zeer late handschriften van de Masoretische tekst naast de Qumran-fragmenten. De Schrift is ten opzichte van het feitelijke materiaal dat wij hebben een abstractie. De discussie over autonomie, menselijke kennis tegenover goddelijke openbaring, die meestal wordt gevoerd als een discussie over vooronderstellingen bij de Bijbeluitleg, gaat veel te veel uit van ‘de Schrift’ als gegeven, het voltooide en gedrukte boek op ons bureau. Maar zij is een abstractie. Daarom, wanneer de feitelijke bijbel, een of meer verzamelingen van manuscripten uit de synagoge en de vroege kerken geen onderwerp wordt van *systematisch* theologische reflectie, dan zal de gereformeerde orthodoxie met al haar eerbied voor de Schrift, toch steeds dat mijdingsgedrag blijven vertonen waar Verboom en Peels op wezen. Je kunt zeggen dat de gereformeerde theologie niet goed lijkt te weten wat ze aan moet met de bijbel van vóór de boekdrukkunst¹⁰.

8 M.E. Brinkman, *a.a.*, 144vv., citaat p. 149.

9 A. Noordegraaf, *a.a.*, 13.

10 Voor een voorstel voor het omgaan met dit gegeven zie: C. Houtman, *Het Oude Testament wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006.

Wij hebben het Boek (vanaf de 16^e eeuw) en wij hebben de ‘bijbelse’ Geschiedenis (vanaf wanneer dan ook tot de eerste eeuw). En dat lijkt voldoende. Maar dan: die stroom aan fragmenten, manuscripten, teksttypen en vertalingen die zo vanaf de 2^e eeuw voor Christus bewaard is gebleven, wat is de status daarvan voor de theologie? Dogmatiek is toch niet van na de boekdrukkunst? Staat het spreken van God helemaal los van die lange periode van tekstproductie en tekstoverlevering? Ik merk aan mijn eerstejaars studenten dat zij heel gemakkelijk een directe lijn zien tussen ‘de Schrift’ die wij sinds de 16^e eeuw als gedrukt boek kennen en ‘de Geschiedenis’ van meer dan 2000 jaar eerder. Alsof daar geen eeuwen van traditie en selectie tussen zitten.¹¹ Het lijkt er op dat de discussie over de ‘vooronderstellingen’ ons hierbij in de weg zit. Alsof werken vanuit de vooronderstelling dat de bijbel Gods Woord is, betekent dat men de grote afstand tussen de gedrukte bijbeltekst en ‘bijbelse geschiedenis’ kan verwaarlozen en dat omgekeerd het respecteren van die lange periode van tekstproductie en teksttraditie betekent dat men automatisch een klassieke literair criticus wordt.

Het lijkt erop dat de gereformeerde orthodoxie de lange periode van tekstwording van de bijbel vooral als een lastige complicatie ervaart. Hier ligt de oorzaak van wat Peels vermoedde als een proces van bewuste verdringing. Nu is het erg belangrijk dat Noordegraaf in zijn artikel over hermeneutische vragen op dit gegeven een theologische reactie geeft. Hij schrijft:¹² “...wij trekken de zaak scheef als we de menselijkheid van de Schrift en haar geworteld zijn in de concrete menselijke geschiedenis zien als iets dat er eigenlijk niet zou moeten zijn... Het gaat erom... dat Gods getuigenis vlees en bloed aanneemt in de geschiedenis...” En hij concludeert: “de historiciteit van de openbaring is dus geen minpunt, maar door God zelf zo gewild.” Of Noordegraaf hier ook op de lange periode van manuscriptoverlevering doelt, weet ik niet helemaal zeker, maar de attitude is heel belangrijk.

Wat wij aan complexe data en details van de bijbel hebben is niet op grond van die complexiteit alleen al een minpunt. Dat betekent wel dat we opnieuw moeten nadenken over de vraag wat er nu eigenlijk wordt beslist in een discussie over de vooronderstellingen van de moderne bijbelwetenschap. Is het bestuderen van de lange periode van Schriftwording, inclusief de implicatie dat historiciteit niet een gegeven is en dat we de sprong van ‘onze’ bijbel terug naar de bijbelse geschiedenis niet zomaar kunnen maken, automatisch een onderdeel van de ‘seculiere’ bijbelwetenschap? Is die studie een erfenis van de Verlichting? Of gaat het om de aard van onze gegevens? Als dat laatste het geval is, dan betekent het dat ook de gereformeerde orthodoxie zich veel meer zou moeten bezighouden met vakken als tekstkritiek, de teksten van Qumran, en de wereld van het vroege Jodendom.

11 Vgl. E. Talstra, ‘The Name in Kings and Chronicles’, in: G.H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World and Early Christianity* [=Themes in Biblical Narrative 9], Brill: Leiden, 2006, p. 55-70; J. Dekker, ‘Prophetische geschiedschrijving’, *Theologia Reformata* (46), 299-303.

12 A. Noordegraaf, *a.a.*, 12.

Ruimte maken voor de aard van het materiaal op ons bureau betekent dus dat we het spreken over vooronderstellingen moeten preciseren. Dat gebeurt naar mijn inzicht in een artikel van G.C. den Hertog¹³. Zijn onderwerp betreft hermeneutische en bijbels-theologische notities bij de discussies over de verzoening, maar hij noemt in dat verband ook nadrukkelijk de vooronderstellingen bij het lezen van de Heilige Schrift. Sprekend over het werk van Versnel, Den Heyer en anderen zoekt Den Hertog een antwoord op de vraag “Welke *vooronderstellingen* gehanteerd worden en hoe die de interpretatie van de Schrift beïnvloeden en zelfs bepalen.” In mijn woorden samengevat komt het er op neer dat de theologen die de klassieke visie op verzoening als het uitdelgen van schuld door het lijden van Jezus afwijzen, daarvoor de gedachtegang gebruiken dat we hier te maken hebben met religieus gedachtegoed uit de vroeg-joodse en meer nog uit de hellenistische wereld en dat het aanwijzen van die herkomst betekent dat het hier gaat om een theologie die voor de vroege kerk in haar cultuur relevant was, maar die we nu achter ons kunnen laten. Den Hertog zegt in zijn artikel over de verzoening veel meer dan dit, maar, om Brinkman te citeren, ik laat dat vragencomplex hier nu rusten. Het gaat mij om die vraag naar de vooronderstelling: is het aanwijzen van ontstaansprocessen van de teksten en van cultuurbepaalde debatten achter de teksten hetzelfde als het ontmantelen van die teksten als deel van de Heilige Schrift? En betekent het kennen van ontstaansprocessen van teksten ook het recht nemen om nu zelf het productieproces over te nemen en religieuze teksten te selecteren of te componeren met het oog op de interesses van onze eigen cultuur? De vraag is dus niet hoe zeker de bijbelwetenschappen van zulke ontstaansprocessen kunnen zijn. De tegenwerping dat het toch altijd alleen maar hypothesen zijn, doet niet ter zake. Dan zet de orthodoxie het debat over de vooronderstellingen veel te vroeg in. Het gaat om de vragen die door de aard van de teksten en hun overlevering zelf worden opgeworpen. Men kan de historisch-kritische bijbelwetenschap niet mijden met een beroep op vooronderstellingen. Dat is te haastig. Pas in de studie van het materiaal zelf kan een vooronderstelling ter sprake komen, bijvoorbeeld de aanname dat de theologie bij de studie van de complexe processen van Schriftwording geen reden meer zou hebben om God als auteur van de Schrift ter sprake te brengen en die rol nu zelf ter hand kan nemen. Dan zou ik met Den Hertog willen zeggen: zo n aanname doet geen recht aan de teksten in hun integrale traditieproces. Waarom is analyseren hetzelfde als ontmantelen? Waarom mag Gods presentie alleen Gods presentie heten zolang er het stempeltje ‘historisch nog niet verklaarbaar’ op staat?

3. Het recht van spreken en de kunst van het luisteren

Het debat over vooronderstellingen krijgt meestal de vorm van een debat over autonomie: wie mag het zeggen, God of de mensen? Maar zo n debat over ‘wie heeft het laat-

13 G.C. Den Hertog, ‘“Verstaat gij wat gij leest?” Hermeneutische en bijbels-theologische notities bij de recente discussie over de verzoening.’ *Theologia Reformata* 41 (1998), 24-42; citaat p. 24.

ste woord?’ is in feite een debat over de status van onze *kennis*: op wiens gezag spreken en ‘verzenden’ wij woorden over God? En dat verstoort het debat over de status van onze *data*: wat voor woorden over God lezen en ‘ontvangen’ wij?

Een voorbeeld. In *Theologia Reformata* van 1998 staat een bespreking van een boek van mijn Amsterdamse collega Martin de Boer over verschillende visies op de dood van Jezus in het Johannes-evangelie.¹⁴ De Boer analyseert die verschillende visies, waarbij de ene visie bijvoorbeeld het aspect van de overwinning meer benadrukt en een andere visie het aspect van de verzoening. Hij beschrijft ze als theologische perspectieven die samenhangen met verschillende bewerkingen in het proces van ontstaan van de tekst van het evangelie. De recensent citeert met enige verbazing een uitspraak van De Boer over de theologische status van het ontstaansproces van het Johannes-evangelie. De Boer maakt daarin namelijk expliciet ruimte voor het werk van de Geest. “The Spirit was effective in the composition of the Gospel, enabling genuine understanding of Jesus and of the salvation he brings.” De recensent zegt dan: “Een opmerkelijke uitspraak in een boek dat geschreven is volgens de spelregels van de literaire en de historisch-kritische methode.” ‘Opmerkelijk’ is de reactie. Dat is geen negatief oordeel, integendeel, maar het zegt wel iets over het verwachtingspatroon. Immers, De Boers verwijzing naar de Geest is alleen opmerkelijk vanuit de opvatting dat de historisch-kritische methode alleen over de literaire productie van de teksten gaat en zich niet zou verdragen met een luisterhouding, zowel bij de bijbelschrijvers als bij de bijbellezers.

De Boers opmerking is belangrijk omdat zij de uitspraak is van een lezer. Een lezer die alle technieken van historisch-kritische tekstanalyse accepteert en toepast. Want òf de Geest heeft te maken met alle culturele en historische processen in het ontstaan van de bijbel, òf met geen enkele. Mijn vooronderstelling, als we dat woord dan toch willen gebruiken, is, dat de Geest met alle processen van tekstwording te maken heeft. Maar dat is de positiekeuze van een historisch-kritisch onderzoeker, die zich daarvan door het ontvangen en analyseren van de teksten heeft laten overtuigen.¹⁵

In de meer recente jaargangen van *Theologia Reformata* kan men zien dat de wending van auteur naar lezer in de methoden van exegese met een zekere sympathie wordt begroet.¹⁶ In 1982 wijdde B. Maarsingh¹⁷ een artikel aan de Amsterdamse School. De

14 M.C. de Boer, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus* (CBET 17), Kampen 1996; recensie in *Theologia Reformata* 41 (1998), 260-261.

15 E. Talstra, ‘De exegeet als geadresseerde. Over de rolverdeling rond de bijbel’, in: G.C. den Hertog, C. van der Kooi (red.), *Tussen Leer en Lezen. De spanning tussen Bijbelwetenschap en geloofsleer*, Kampen 2007, p. 87-113.

16 Dat was ook duidelijk in de bespreking van mijn boek over methoden van exegese: H.G.L. Peels, ‘Helder en onbevangen. Een recent pleidooi voor een ambachtelijke exegese van het Oude Testament’, *Theologia Reformata* 46 (2003), 46-55.

17 B. Maarsingh, ‘De Amsterdamse School’, *Theologia Reformata* 25 (1982), 89-101.

door Barth geïnspireerde wending van ‘het algemene’ naar ‘het bijzondere’ in het spreken over de bijbel en de openbaring kan hij zeer waarderen, maar hij neemt afstand van de sterke sympathieën voor het socialisme die hij bij de leerlingen van deze ‘school’ waarneemt. Het blijft op deze wijze echter nog vooral een gesprek over vooronderstellingen. In de commentaren van Peels¹⁸ en Noordegraaf¹⁹ bij het werk van de Amsterdamse school is de toon anders, omdat zij veel meer nadruk leggen op de bijdrage vanuit die ‘school’ aan de prediking.

Nu zou Theologica Reformata zou zichzelf niet zijn als er bij de wending van aandacht voor de auteur naar aandacht voor de lezer niet ook op een gevaar werd gewezen. Noordegraaf²⁰ bespreekt moderne literatuurwetenschappelijke theorieën waarin de nadruk valt op de lezer als subject en ontvanger van de tekst, de ‘reader-response’ benadering, en hij stelt dan: het gevaar van de reader-response aanpak in de exegese is dat “...een pluralistisch relativisme over de tekst gaat heersen.” Populair gezegd: iedereen haalt uit een tekst wat hem of haar past en dat wordt nu ook nog eens theoretisch goedgekeurd. Dit type kritiek op de voorrang voor de positie van de lezer is terecht. Maar de vraag is of het alternatief dat Noordegraaf kiest: voorrang voor de *auteur* en de historische context, voldoende is. Hij schrijft over “de Schrift als gezaghebbend Woord van gene zijde”, als een gegeven op grond waarvan je moet stellen: “...auteur en historische context komen prioriteit toe in de uitleg.” Die samenhang is het probleem. Heb ik de gedachte van de bijbel als Woord van God werkelijk versterkt, wanneer ik voorrang geef aan de analyse van auteur en historische context? De aandacht voor de auteur lijkt voor Noordegraaf belangrijk omdat hij zich in zijn hermeneutiek wil concentreren op de aard van het werk van de auteur: hermeneutiek denkt na over het genre van de bijbeltekst in relatie tot de vragen van historiciteit. Wat de bijbelschrijvers maakten was, zoals Noordegraaf het omschrijft: “*Geschiedschrijving sui generis*”: geschiedenis geïnterpreteerd door profeten en apostelen.

De wijze waarop Noordegraaf de hermeneutiek een rol geeft in het debat over de bijbel lijkt op de wijze waarop bijvoorbeeld ook De Bruijne argumenteert.²¹ Het gaat beiden om een hermeneutiek die het zoeken naar historiciteit niet wil opgegeven, maar daarbij nadenkt over de genres van de bijbelteksten. Moet ik aan alle teksten de eis van historische verifieerbaarheid stellen? Kan ik ook rekening houden met de aard van de oudoosterse geschiedschrijving? Kunnen wij bepaalde teksten lezen als metaforen? De waarde van deze benadering is onmiskenbaar. Noordegraaf schrijft zelfs over “de tragiek van veel orthodoxe uitleg”, die “geen oog voor elementen in de antieke historiografie”

18 H.G.L. Peels, *a.a.*, legt (p. 306) de verbinding tussen de producten van de Amsterdamse School en de kansel.

19 A. Noordegraaf, *a.a.* p. 16, spreekt over de Amsterdamse School in een paragraaf waar boven staat: ‘luisterhouding’.

20 A. Noordegraaf, *a.a.*, 18vv.

21 A.L.Th. de Bruijne, ‘Hermeneutiek en metaforie. De Bijbel in beeld 1-2’, in: C. Trimp (red.), *Theologische reflecties over het gezag van de bijbel*, Kampen 2002, p. 109-160 en 161-194.

had. Deze ‘hermeneutiek van de literatuurgeschiedenis’ kan daarom helpen om ruimte te maken voor de verscheidenheid aan teksten en tekstsoorten. Dat wil zeggen, je moet niet bij elke tekst dezelfde eis van historiciteit stellen, want dan overvraag je en mis je de zeggingskracht van de diversiteit aan teksten.

Maar, dit is geen hermeneutiek van de processen van overlevering en compositie van de teksten, het is een hermeneutiek van de schrijvers, of eigenlijk: een hermeneutiek die zich alleen richt op de voltooid bijbel, het gedrukte boek. En het is een hermeneutiek die te exclusief zich laat aansturen door de vragen van historiciteit. Die vragen worden naar mijn inzicht niet eenvoudiger door ze aan te pakken via een hermeneutiek van de auteurs en hun tekstgenres. Het onderzoek naar vormen van oudoosterse geschiedschrijving is wel nodig, maar niet voldoende om de eeuwen tussen de tijd *waarover* werd geschreven en de tijd *waarin* werd geschreven te overbruggen. Hermeneutische vragen worden veel scherper wanneer men zich afvraagt of gereformeerde theologie ruimte heeft voor het moderne onderzoek naar processen van redactie en compositie van bijvoorbeeld het boek Jeremia, eerst binnen het boek zelf, vervolgens ook in de overlevering van de Hebreeuwse tekst en de Griekse tekst. De opdracht is niet dat gereformeerde theologie nu met een eigen methode allerlei voorstellen uit de wereld van redactiekritiek en tekstkritiek gaat accepteren of verwerpen. De opdracht is om te overwegen hoe alle tekstgegevens waarop zulke voorstellen een antwoord willen zijn, zich verhouden tot de overtuiging dat wij deze teksten ontvangen als Woord van God, en wat het voor de theologie betekent als wij de woorden van Noordegraaf over de historiciteit van de openbaring²² ook toepassen op de processen van tekstwording en tekstoverlevering: “de historiciteit van de openbaring is dus geen minpunt, maar door God zelf zo gewild.”

Het zal niemand verbazen dat ik met nieuwsgierigheid en ook met veel herkenning heb kennisgenomen van het themanummer *Theologia Reformata* over het Oude Testament in 2003. Natuurlijk was die nieuwsgierigheid er, omdat ik graag wilde weten hoe het na Peels’ diagnose van de houding van verdringing ten opzichte van de bijbelwetenschap nu verder zou gaan. Herkenning ontstond omdat dit themanummer een begin maakte met het zuiverder maken van het debat over de vooronderstellingen. Dat wil zeggen, de bijdragen aan de discussie rond het Oude Testament als religieus document²³ en als historisch document²⁴ zijn informatief en theologisch gesproken tamelijk onbekommerd van toon. Er wordt een vakgebied gepresenteerd, niet direct vanuit een theologische positie geëvalueerd. Een theologische positiekeuze vinden we met name in het vervolg, vooral in de bijdrage van Peels²⁵ over Oude Testament en openbaring. Het lijkt mij dat het evenwicht en de samenhang hier goed is geslaagd. De presentatie van Peels over het

22 Voetnoot 12.

23 S. Paas, ‘Het Oude Testament als religieus document’, *Theologia Reformata* 46 (2003), 308-327.

24 K. van Bekkum, ‘Het Oude Testament als historisch document. Een verkenning van de omslag in de visie op de oudtestamentische geschiedschrijving’, *Theologia Reformata* 46 (2003), 328-355.

25 H.G.L. Peels, ‘Het Oude Testament als document van openbaring’, *Theologia Reformata* 46 (2003), 356-378.

Oude Testament als document van openbaring is in wetenschappelijke zin bescheiden van toon en tegelijkertijd theologisch zeer ter zake. Bescheiden, omdat Peels herhaaldelijk benadrukt dat de overtuiging dat wij hier Gods openbaring lezen met het boek zelf gegeven is en dat er geen criteria zijn die als het ware boven het boek uitgaan om het vooraf als openbaring te definiëren. Theologisch ter zake, omdat Peels de nadruk legt op het gegeven dat wij als lezers de boeken van het Oude Testament zo ontvangen, met de claim die daarin voortdurend wordt verwoord, namelijk dat God spreekt en dat heel vaak niet om aan religieuze verwachtingspatronen te voldoen, maar daar tegenin, onverwacht, zozeer onverwacht dat profeten met regelmaat profeten tegen hun zin waren.

Binnen de ruimte die vooral door de positiekeuze van Peels wordt geschapen is de relatieve onbekommerdheid van de andere artikelen begrijpelijk en terecht. Paas laat zien dat het archeologische tekstmateriaal vaak een heel ander beeld schetst van het oude Israël dan het Oude Testament dat doet, maar juist daardoor ook onderstreept hoezeer de religieuze positie van het Oude Testament samenhangt met keuzes, de claim van waarheid, eigenlijk altijd de positie van een minderheid. Van Bekkum introduceert de lezers in het huidige debat over vroege en late datering van bijbelse teksten. Er is een omslag gaande van een voorkeur voor een vroege ontstaanstijd naar een late ontstaanstijd van de teksten, dat is ook een omslag van het Oude Testament als historische bron naar literair theologisch document. Deze omslag is gebaseerd op de aard van het materiaal (wij bezitten immers geen authentieke bijbelfragmenten, laat staan bijbelmanuscripten, uit de tijd die in het Oude Testament besproken wordt) en vervolgens ook op een hermeneutische voorkeur: literatuur representeert de ideologie van de schrijvers. Dus, zo is de aanname achter veel actueel onderzoek, kan alleen onafhankelijk historisch onderzoek op grond van door de *archeologie* te voorschijn gebrachte bronnen ons verder helpen. Evenals Paas, zoekt Van Bekkum, goed reformatorisch zou ik zeggen, zijn weg tussen de extremen. De klassieke visie op bijbel en historiciteit verlangde wel erg veel aan hypothesen inzake vroege dateringen. De postmoderne visie op het Oude Testament als ideologische literatuur uit de hellenistische tijd moet wel erg moderne, creatieve auteurs aannemen, zonder nog te kijken naar de feitelijke processen van schrijven en overschrijven in de oudheid.²⁶

In deze bijdragen kan men de voorzichtige wending zien van de klassieke nadruk op verificatie en historiciteit naar voorrang voor het feitelijke materiaal. Dat is niet de wending van trouw aan de tekst naar wetenschappelijke argwaan, zoals men, ook naar mijn eigen ervaring, dan soms te horen krijgt. Het is trouw aan de Schrift zoals wij die hebben ontvangen, door complexe historische processen, die men, zoals Noordegraaf dat schreef, niet langer wil beschouwen als “iets dat er eigenlijk niet had mogen zijn”. Met deze openheid voor de processen van Schriftwording wordt nog eens opnieuw benadrukt dat het *Sola Scriptura* in de eerste plaats hoort bij de houding van ontvangen, de luisterhouding.

26 Karel van de Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge (Mass.)/London, 2007, cf. 109vv.

Met andere woorden, het vertrekpunt in de gereformeerde theologie, dat wij de bijbel ontvangen en lezen als Woord van God en daarmee ook als weergave van Gods geschiedenis met zijn volk en zijn gemeente, kan men - onbevangerender dan wel gebeurde - verbinden met de complexe en rafelige staat van onze teksttradities. Want de historische en tekstuele analyse is geen poging dat vertrekpunt te verifiëren of te falsifiëren, maar een intelligente poging de gang door de geschiedenis zo goed mogelijk te begrijpen. En dan lijken de houthakkers en waterputters toch wel de meest directe ervaring, niet met het ruwe materiaal, maar met het feitelijke materiaal te hebben.

Hoe loopt deze weg verder, als we mogen verdedigen dat de nauwkeurige analyse van het feitelijk overgeleverde materiaal, van fragmenten tot en met de canon, geen slecht huwelijk is van de Verlichting en de Reformatie, maar een zaak van recht doen aan de bijbel als Heilige Schrift?

4. Bouwen en bewaren , de vitaliteit van de Gereformeerde Theologie

De laatste vraag die de redactie van *Theologia Reformata* stelde bij de uitnodiging om mijn visie te geven op de positie van de bijbelwetenschappen in de jaargangen van haar tijdschrift, was de vraag naar ‘*de vitaliteit van de gereformeerde theologie*’.

Nu is vitaliteit, zeker in de theologie, geen natuurverschijnsel. Dus ik kan er eigenlijk alleen iets over zeggen in de vorm van een paar programmatische opmerkingen. Ik zie de noodzaak van twee activiteiten of bewegingen, die ik maar aanduid met de bijbelse woorden: bouwen en bewaren (Gen. 2:15). In de vertaling van de *Societas Hebraica Amstelodamensis*²⁷ zijn deze woorden weergegeven als: ‘te bewerken en te behoeden’. Dat zijn ook in dit verband de goede werkwoorden.

De eerste activiteit die van belang is, is het behoeden, bewaren van de bijbel als tekst, zoals de masoreten deden, evenals later de afschrijvers van handschriften tot en met degenen die de uitgave verzorgden van de eerste tekstdities en de grote polyglotten.²⁸ Dat betekent voor de theologie: verantwoordelijkheid nemen en dragen voor de *presentie* van Gods Woord in de mensenwereld. Concreet betekent dat een grotere mate van participatie aan vakgebieden als tekstkritiek en canongeschiedenis. Je kunt zeggen dat het behoeden en bewaren van de status van de bijbel als Heilige Schrift wel lukt in gereformeerde kring. Dat is in feite haar identiteit. Maar de status van de bijbel is geen vanzelfsprekendheid, voor de komende generaties zal het nodig zijn die status opnieuw te beargumenteren. En dat kan alleen als de gereformeerde theologie over de bijbel niet blijft spreken als het op tafel liggende voltooide en gedrukte boek, maar zich intensief bezig houdt met de bijbel van vóór de boekdrukkunst.

27 *Genesis. Hebreeuwse tekst en Nederlandse vertaling*, Haarlem/Amsterdam, 1999.

28 M.J. Mulder, H. Sysling (ed.), *Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section II,1), Assen/Philadelphia 1988, p. 87-136; zie p. 123vv.

Een voorbeeld. In de 1983 schreef A. de Reuver over ‘Geloof en ervaring in reformatisch licht’.²⁹ Hij probeert daarin de klassieke nadruk op bevinding en de moderne nadruk op ervaring te corrigeren door nadruk te leggen op de status van de bijbel. Men mag het Woord niet verwarren met het innerlijk, schrijft hij. “Het geloof heeft zijn grondslag in het Woord.” Ik ben het daarmee eens. Maar het lijkt mij dat een vitale theologie zulke uitspraken niet overtuigend kan blijven doen, als zij zich niet bezighoudt met het historisch-kritische onderzoek naar de route die teksten en canon in de geschiedenis zijn gegaan.

Om die reden doet ook het andere werkwoord: bewerken, bouwen er toe. Dat wil zeggen, gereformeerde theologie heeft soms iets defensiefs; reageert op wat elders in de theologie aan methoden wordt ontwikkeld, maar draagt daar nauwelijks zelfstandig aan bij.

Het aardige is wel dat de gevoeligheid voor moderne ontwikkelingen aan de kring rond *Theologia Reformata* helemaal niet vreemd is. Een leuk voorbeeld daarvan vond ik in een van de ‘Reflexen uit 1991, geschreven door C. Graafland.³⁰ Graafland maakt daar een opmerking over “Reformatica: de reformatische computerclub”, zoals hij die noemt, waarvan ook hij lid was geworden. Zijn opmerking trof mij, want 1991 is ook het jaar waarin ik benoemd werd tot bijzonder hoogleraar ‘bijbel en informatica’ aan de VU.³¹ Graafland vertelt eerst hoe nuttig het was om aan deze club mee te doen, maar heeft dan ook een vraag. Hij schrijft: “Maar de vraag, die mij vooral interesseert, is, wat nu toch de Reformatie met die computer te maken heeft. Hoe is er een verbinding te leggen tussen het reformatisch belijden en dit technische gebeuren?” Hij is ook bezorgd over computergebruik en stelt: “dat het heel veel gemak geeft, maar ook, dat het de moeite van de diepgang dreigt uit te sluiten.” Het is duidelijk dat Graafland alleen aan computers denkt als een handige hulp bij het produceren van teksten. Hij gaat zelfs zover dat hij de lof zingt van predikantsvrouwen die bijdragen aan de promotie van hun man door hun tekst in de computer in te voeren en van een goede lay-out te voorzien. Ik moet hier wel bij vertellen dat in 1991 mijn promotie al achter de rug was, maar ik weet zeker dat mijn echtgenote in de tijd van mijn proefschrift geen seconde heeft overwogen om het advies van collega Graafland op te vatten als een mogelijke bijdrage van haar kant aan de reformatische theologie.

Maar de vraag naar het verband tussen Reformatie en computer die Graafland stelt, snijdt meer hout. Het antwoord ligt in het interessante gegeven dat de groep pioniers op het terrein van bijbel en computer in de jaren ’60 en ’70 van de afgelopen eeuw voor het

29 A. de Reuver, ‘Geloof en ervaring in reformatisch licht’, *Theologia Reformata* 26 (1983), 194-206, citaat p. 197.

30 C. Graafland, ‘Reflexen’, *Theologia Reformata* 34 (1991), 170-179.

31 E. Talstra, *Schermen met Schrift. De combinatie van bijbelwetenschappen en computer geïllustreerd aan de tekst van Genesis 48. Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de Bijbelwetenschappen en Alfa-informatica, in het bijzonder de computergestuurde tekstanalyse, aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op donderdag 4 juni 1992*, Amsterdam 1992.

merendeel bestond uit bijbelgeleerden van joodse of van gereformeerde afkomst. Er is duidelijk een verband tussen de nadruk op teksten en de interesse in alfa-informatica. Dat verband wordt door Christof Hardmeier, mijn collega van het eerste uur in zaken van bijbel en computer, ook nadrukkelijk gethematiseerd.³²

Het leek mij dat dit gegeven thuishoort in een paragraaf over de vitaliteit van de gereformeerde theologie. Die vitaliteit ligt naar mijn oordeel in haar vermogen altijd weer terug te keren naar data, methoden en ambacht. De nadruk op de teksten, vanwege de voorrangspositie die de bijbel als Heilige Schrift heeft in de gereformeerde theologie, betekent een uitdaging om volop mee te doen aan alle ontwikkelingen voor de analyse van teksten zoals die in de Humaniora gaande zijn. Dat is: verantwoordelijkheid nemen voor de *aard* van de bijbeltekst zoals die is tot stand gekomen in menselijke cultuur en geschiedenis. De heilige tekst wordt er niet minder heilig van als men hem bestudeert zoals men alle teksten bestudeert. Wij maken hem immers niet tot Woord van God, wij ontvangen hem als zodanig. Zonder dat vertrekpunt geen vitaliteit.

32 Vgl. Chr. Hardmeier, 'Die Textur als Gegenstand der Textbeschreibung und ihre Komponente', in: *TextWelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel* (Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel 1/1), Gütersloh 2003, 59vv. en 78vv.