

HET GOEDE NIEUWS EN HET MOEILIJKE NIEUWS. DE VERWERKING VAN DE HISTORISCH-KRITISCHE METHODE IN DE NEDERLANDSE ORTHODOXIE¹

S. Janse

Abstract

In this article Biblical interpretation within the orthodox Dutch Reformed theology (of which *Theologia Reformata* is a representative) is analysed. Here, Systematic Theology is more popular than Biblical Theology and Exegesis and the author's question is whether fear of historical-critical methods is the reason. However, it is questionable to accept the historical methods of the Enlightenment in extra-Biblical fields but to forbid the use of those same methods in the area of Old and New Testament. The conservative biblical scholar often appeals to the inspired nature of Holy Scripture to defend the historical trustworthiness of the Bible text. With a reference to James Barr it is stated here that the appeal of this theologoumenon might presuppose the doctrine of mechanical inspiration, in which there is a process of "spiritual downloading of data" by which the author could step over the barriers of his own knowledge.

Inleiding

Als ik mij niet ernstig vergis, bestaat er in de Nederlandse orthodoxie² nog steeds beduchtheid om zich op de terreinen van de biblica te begeven. Wie de inhoudsopgaven van de eerste jaargangen van *Theologia Reformata* nakijkt, krijgt een indruk van de plaats die de bijbelse vakken in de zestiger jaren hier innemen. Het is aanvankelijk vooral dogmatiek, kerk- en dogmengeschiedenis wat de klok slaat. Daar is enige verandering ingekomen, maar nog steeds krijgen de bijbelvakken in de vaderlandse orthodoxie niet de aandacht die ze verdienen en die krachtens de juist daar onderschreven belijdenis

-
- 1 Met dank aan een aantal meelezers die hebben meegedacht en mij kritisch op dit pad hebben gevolgd: dr. G.H. Labooy, dr. E. Mackay, dr. A.J. Plaisier, drs. J. Stelwagen en dr. A.W. Zwiep, en verder de leden van het Protestants Promoti Beraad, waar het concept-artikel besproken is.
 - 2 Ik wil mij hier niet verliezen in definitiekwesties. Voor het gemak beperk ik het begrip hier tot die groep binnen het Nederlandse protestantisme die zichzelf orthodox acht, in het vertrouwen dat vanwege de impopulariteit van het woord in het huidige theologische klimaat er na deze eerste, grove schifting al veel afvalt!

aangaande de plaats van de Heilige Schrift in kerk en theologie wel wenselijk is.³

Het heeft volgens mij met koudwatervrees te maken. We kunnen de dingen niet meer zeggen zoals vroeger, maar hoe dan wel? Er was een tijd dat de dingen in onze vaderlandse orthodoxie eenvoudig waren. Mozes had de eerste vijf boeken van de bijbel geschreven, David had Goliath verslagen en bijna alle psalmen gedicht, de evangelisten waren ooggetuigen van wat Jezus had gezegd en gedaan, de woorden van Jezus konden in rode letters afgedrukt worden waarbij men er van uit kon gaan dat Hij ze zo, letterlijk, had gesproken. Als er stond dat Paulus of Petrus een brief had geschreven dan was dat zo. Kritische vragen in deze richting werden gezien als blijken van ongelooft en vrijzinnigheid.

Daarbij was de bijbel de canon voor alle denkbare vragen. Niet alleen als het om geloof en ethiek ging maar ook om levensbeschouwing en wetenschap. De bijbel was in principe het laatste antwoord op alle vragen. Voor mijn moeder kwam het kruid uit het paradijs en was het onkruid een degeneratie ten gevolge van de zondeval. Negers waren zwart geworden door de vloek van Cham en de veelheid van de talen was bij de verstrooiing na de torenbouw ontstaan. De aarde was weliswaar niet meer plat, maar nog wel 6000 jaar oud. Zo lag het in de reformatische gezindte waarin ik ben opgegroeid, maar ook in de gereformeerde wereld in bredere zin. Ik geloof dat ik het een keer bij A.J. Klei, de vroegere kerknieuws-redacteur van *Trouw*, gelezen heb, dat er in de naoorlogse jaren op de burelen van de krant wel eens discussie was over de ouderdom van gevonden fossielen. Tienduizend jaar oud, dat kon in de berichtgeving nog net, daarboven werd het een probleem.

Er zijn niet meer zoveel orthodoxe christenen, of beter, orthodoxe theologen die zo denken en het zo zeggen en zeker niet meer zoveel die dat onbekommerd zeggen. Er zit bij velen van hen een besef dat wetenschap en bijbelse teksten niet helemaal sporen en dat de argumenten van de historisch-kritische benadering sterker zijn dan wenselijk zou zijn. Menigeen vreest ook dat het eigen afweergeschut niet ver genoeg reikt om deze stemmen tot zwijgen te brengen. Het goede nieuws moet gebracht worden, maar misschien is er ook wel moeilijk nieuws waar de gemeente niet op zit te wachten. Wie wil de bringer daarvan zijn? Bodem met een onwelkome boodschap wordt vanouds het hoofd afgehakt. Moge het goede nieuws niet naar de oude mens zijn, het moeilijke nieuws is niet altijd naar de nieuwe mens.

3 Van de 93 artikelen in de eerste tien jaargangen kan ik er acht tot het terrein van de biblica rekenen, met heel veel goede wil tien. In de latere jaargangen ligt het gunstiger voor de bijbelse vakken. In de tien jaargangen van 1997-2006 worden 138 artikelen geboden waarvan 27 onder de biblica vallen en als we het ruim nemen 33. Daarbinnen is de exegese het stiefkind en gaat de meeste aandacht uit naar de bijbelse theologie met de hermeneutische en homiletische implicaties ervan. In jg. 46 (2003) lijkt men met een inhaalslag bezig. In het eerste nummer van dat jaar komen de vragen die door de historisch-kritische methode aan de orde zijn gesteld, naar voren (bijdragen van A. Noordegraaf en H.G.L. Peels), in het laatste nummer eveneens (bijdragen van H.G.L. Peels, S. Paas en K. van Bekkum). Met name het O.T. komt hier aan de orde.

Twee grondhoudingen

Er is wel wat veranderd in de Nederlandse kerken van orthodoxe snit, althans onder de theologen. Ik kocht onlangs een brochure van Hugo Visscher, hoogleraar in Utrecht, voorman van de Gereformeerde Bond met de titel *Heilig Evangelie of Pseudo Schrift. De Heraut met Marcus XVI:9-20 voor de vierschaar der Belijdenis*.⁴ Een jaartal biedt het geschrift niet, maar naspeuringen leiden naar het jaar 1921. Het gaat om een polemiek die gevoerd is met H.H. Kuyper (“zoon van”), voorman van de gereformeerden in die tijd en niet direct een historisch-kritisch theoloog. Maar Kuyper had toegegeven dat het slot van Marcus “onecht” was, dat wil zeggen, later toegevoegd en wel om zodoende tegenstrijdigheden tussen dit en de andere opstandingsberichten te verklaren. Geheel in de geest van de Amerikaanse fundamentalist B.B. Warfield werd hier gesteld dat de oorspronkelijke tekst wel onfeilbaar en dus foutloos was, maar de ons overgeleverde tekst niet altijd. Visscher voelt de zwakte van deze theorie aan (wat zouden wij aan zo’n niet meer bestaande geïnspireerde tekst hebben?) en loopt te wapen. Zijn ijzeren logica richt zich tegen dit in het gereformeerde lijfblad *De Heraut* verkondigde standpunt: de belijdenis (NGB, art. 5) noemt ook Marcus bij de canonieke, geïnspireerde boeken. Daarbij hoort ook Marcus 16:9-20. Ergo: Kuyper is met de belijdenis van onze vaders in strijd.⁵ “Zoo is duidelijk, dat hoe men het ook wende of keere, de onechtverklaring van het slot van Marcus XVI zich met de Belijdenis niet laat rijmen”.⁶

Zo kom ik het nog wel tegen, maar daarnaast breekt in het theologisch milieu waar *Theologia Reformata* uit voort komt, zich een inzicht baan dat tekstkritische vragen niet op deze wijze, met een beroep op de belijdenis, beslecht kunnen worden.

Verzet tegen de historisch-kritische methoden van bijbelonderzoek vind ik op ’t ogenblik het duidelijkste terug op oudtestamentisch gebied bij M.J. Paul, onder andere naar voren komend in het project *De Studiebijbel* (O.T.),⁷ en op nieuwtestamentisch gebied bij J. van Bruggen en zijn geestverwanten, die zich het duidelijkst hebben gemanifesteerd in de serie *Commentaar op het Nieuwe Testament*.⁸ Hier vinden we duidelijke en polemische⁹ standpunten over de geografische ligging van het Paradijs,¹⁰ over de bronensplitsing in het Pentateuchonderzoek, over de ouderdom van de aarde, over de

4 Zeist z.j.; hierna: Visscher, *Evangelie*.

5 *Evangelie*, 11vv.

6 *Evangelie*, 22.

7 Centrum voor Bijbelonderzoek, Veenendaal. Vier delen op het O.T. zijn nu uit, het eerste deel verscheen in 2004. Een voorbeeld uit de *Studiebijbel*, aanhakend bij de brochure van Visscher: het commentaar op Marcus signaleert geen enkel tekstkritisch probleem in Mar.16.

8 Derde serie. Kok, Kampen, vanaf 1987.

9 Het woord heeft voor mij geen negatieve lading, het betekent dat duidelijk en beargumenteerd wordt afgewezen wat niet strookt met wat men gelooft.

10 Inclusief met een geografische kaart ervan. Zie *Studiebijbel Oude Testament*, dl.1 *Genesis, Exodus*, Veenendaal 2004, 40; hierna: *Studiebijbel*, *Genesis*.

authenticiteit van Jezus' woorden, over pseudonymie en vele andere punten.¹¹

Daarnaast is er een andere grondhouding bij Nederlandse orthodoxe bijbelwetenschappers te signaleren: soms ontwijkend en doorgaans voorzichtig manoeuvrerend tussen de Scylla van een versimpelend-polemische houding en de Charibdis van een zuiver historisch-kritische positie. Het komt hier op neer: de historisch-kritische methode wordt gebruikt voorzover ze niet leidt tot overschrijding van de kerkelijk-confessionele norm, maar de bezwaren tegen deze methode worden maar zelden helder geformuleerd.¹²

Mat.16:18 als voorbeeld: een woord van Jezus?

Als voorbeeld neem ik Mat.16:18, waar Jezus tegen Petrus zegt: “op deze petra zal Ik mijn gemeente bouwen”. Hier staat het woord *ekklèsia* dat bij de andere evangelisten niet voorkomt en bij Matteüs slechts twee keer (vgl. 18:17). Exegeten uit de historisch-kritische school zeggen: dit heeft Jezus niet werkelijk zo gezegd, maar het is hem door Matteüs later in de mond gelegd en wel omdat de *ekklèsia* van Matteüs in de turbulente jaren na 70nC zo'n bemoedigend woord nodig had.

Een dergelijke exegetische beslissing is ook methodologisch onderbouwd. Onder de “kritische nieuwtestamentici” is er over de volgende regels een zekere consensus: een woord van Jezus is waarschijnlijk echt 1. als het in verschillende, onderling onafhankelijke bronnen voorkomt (de zgn. *multiple attestation* of meervoudige betuiging); 2. als Jezus' eigen leefsituatie een waarschijnlijker achtergrond voor de uitspraak in kwestie biedt dan die van het toenmalige jodendom en de vroege kerk (de criteria van de *embarassment* en de *dissimilarity*). Op deze wijze kan er een zeker “profiel” van Jezus ontstaan dat ook uitspraken die niet in strikte zin aan de bovengenoemde criteria voldoen geloofwaardigheid verleent.¹³

Als we dit toepassen op Mat.16:18 is het duidelijk: we vinden dit woord alleen bij Matteüs. Marcus, dat naar we aannemen ouder is, zwijgt erover. En het is de vraag of dit woord in Jezus' eigen leven past. Verwachtte Jezus nog een kerk en een kerkgeschiedenis (zie bijv. Mar.9:1)? De conclusie is dan dat dit woord Jezus waarschijnlijk in de mond is gelegd door Matteüs en wel na 70nC.

11 Ik besef dat hier ook weer genuanceerd moet worden. Het verzet tegen of het negeren van de historisch-kritische methode is sterker in de *Studiebijbel* te vinden dan in *CNT*. Ook binnen de serie van het *CNT* zijn verschillende benaderingen en waarderings van het moderne bijbelonderzoek aan te wijzen.

12 Intussen is op beperkte schaal een nieuwe doordenking van de oude, orthodoxe posities en daaraan gepaard een nieuwe evaluatie van de historisch-kritische methode niet te ontkennen. Ik noemde in n.3 de themanummers van *Theologia Reformata* al en verder is vermeldenswaard het samenwerkingsproject van “Apeldoorn” en “Kampen” (Broederweg), het onderzoeksprogramma: “Historische processen en openbaring”.

13 Voor een uitgebreidere reeks criteria voor de echtheid van Jezus' woorden, zie J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 3 dln., New York enz. 1991-2001, dl. 1, 167-195.

De oude exegese ervoer hier geen enkel probleem. Jezus voorzag de toekomst en sprak met het oog op de komende kerk al bemoedigende woorden: “op deze petra zal Ik mijn gemeente bouwen”. Maar modern onderzoek verklaart dit gegeven *historisch*. Dat wil zeggen, niet zozeer vanuit de situatie *waarover* Matteüs schrijft (Jezus in Caesarea Filippi, rond 30nC), maar vanuit de situatie *waarin* Matteüs schrijft (de in het nauw gedreven *ekklèsia* van na 70nC). Met andere woorden: Matteüs projecteert hier eigen ervaringen en behoeften terug op de periode dat Jezus op aarde was.

Hoe gaan de orthodoxe Nederlandse bijbelwetenschappers met deze tekst om? Ik neem als voorbeelden J.P. Versteeg en J. van Bruggen. Versteeg heeft het prachtige boekje *Evangelie in viervoud*¹⁴ geschreven dat ik als leerling en als leraar met vrucht gebruikt heb. Ik vind het een knap boek omdat het in kort bestek en bevattelijk zo veel inzichten weet door te geven. Maar het is ook knap omdat het zo goed vrijwel alle heikele punten van het historisch-kritische bijbelonderzoek weet te omzeilen. Zo spreekt hij wel over “de situatie waarin het evangelie geschreven werd” (zie de inhoudsopgave) maar laat hij de vragen naar het auteurschap van Matteüs onbesproken. Daarmee blijft ook de vraag liggen of hij een ooggetuige was (in het geding tussen fundamentalistische en kritische exegeten altijd een wezenlijke vraag!). De vragen naar de onderlinge afhankelijkheid van de evangelisten en de plaats van de bron Q waar volgens de meeste nieuwtestamentici Matteüs en Lucas uit geput hebben, komen niet aan de orde. Evenmin het onechte slot van Marcus. Het boek is weliswaar eerder een “Theologie” van de evangeliën dan een “Inleiding” er op, niettemin lijkt het me onmogelijk om de theologie van bijvoorbeeld Matteüs te bespreken en zijn eigen accenten te ontdekken, zonder zijn (waarschijnlijke) afhankelijkheid van Marcus aan de orde te stellen.

Intussen exegetiseert Versteeg toch anders dan men in de voor-kritische fase deed. Er is bij hem een besef van het belang van de historische omstandigheden waaronder de bijbelboeken zijn geschreven. Bij klassieke exegeten als Johannes Calvijn en Mathew Henry speelt de historische achtergrond veel minder een rol. Een mooi voorbeeld hoe het bij Versteeg werkt, is wat hij zegt over de genoemde tekst Mat.16:18. Ook hij signaleert dat er in Jezus’ tijd nog geen kerk is en dat Jezus er toch over spreekt. In feite volgt hij hier geheel de historisch-kritische exegese door de situatie van 70nC als uitgangspunt te nemen bij de verklaring van deze woorden, zonder dit expliciet te maken en te laten zien dat hij op een andere wijze de bijbel leest dan Calvijn en Henry.¹⁵ En ook anders dan een meer recente exegeet als F.W. Grosheide, die stelt: “Een en ander (nl. het spreken over de *ekklèsia*; S.J.) komt overeen met het stadium van Jezus’ werk, dat Matth. thans verhaalt”.¹⁶ Bij Versteeg is er een duidelijk besef van de relatie tussen de histori-

14 *Evangelie in viervoud; Een karakteristiek van de vier evangeliën*, Kampen 1980; hierna: Versteeg, *Evangelie*.

15 Zie *Evangelie* 29. In de een na laatste alinea op deze pagina wil Versteeg m.i. de link tussen “de Jezus van Matteüs” en “de historische Jezus” leggen, maar omdat hij dit niet thematiseert blijft het onduidelijk hoe de verhouding is.

16 *Het heilig evangelie volgens Mattheüs*, Kampen 19542, 257.

sche situatie waarin de evangelist schrijft en de inhoud van zijn evangelie. Kortom, de historisch-kritische methode wordt gebruikt, maar het wordt niet met zoveel woorden toegegeven al wordt er ook niet tegen gepolemiseerd.¹⁷

Dat maakt zijn positie irenisch, maar ook onhelder. Waar staat hij? Ook in methodologisch opzicht? In hoeverre is de historisch-kritische methode te gebruiken? Om een beeld van Barr te gebruiken, als de kameel van het historisch-kritisch onderzoek eenmaal zijn neus door de tentopening heeft gestoken, komt hij dan niet verder?¹⁸

Als ik daarnaast de benadering van J. van Bruggen neem, kan ik daar kort over zijn. In zijn commentaar op Matteüs¹⁹ is hij volstrekt helder. Van Bruggen beweegt zich duidelijk in het spoor van de oudere, voor-kritische exegeten en laat het woord van Jezus aan Petrus zonder meer gelden als woord van de aardse Jezus, gesproken in Caesarea Filippi. Hij wijst expliciet af dat het om een latere toevoeging van Matteüs zou gaan: “Er is geen reden, de verzen 17-19 te beschouwen als latere tussenvoeging, omdat hier het woord *kerk* wat uit de toon zou vallen (vóór Pinksteren)”.²⁰ Het is de positie die hij steeds consequent en consistent naar voren brengt. Van Bruggen staat bewust in de lijn

17 Deze onhelderheid vind ik bevestigd in Versteegs verklaring van Matteüs in: B. van Oeveren e.a. (red.), *Tekst voor tekst. De Heilige Schrift kort verklaard en toegelicht*, Den Haag 1987, 661-720. Ook hier zegt hij in de inleiding (661-663) niets over de auteur, de verhouding tot Marcus, überhaupt niets over de bronnen van Matteüs. Er is in deze inleiding wel aandacht voor het zware accent dat bij Matteüs op het thema kerk valt (662). Hier lijkt het alsof Versteeg meegaat met de historisch-kritische benadering dat we de woorden over de *ekklesia* in 16:18 aan Matteüs danken en niet aan de aardse Jezus. Maar in de verklaring zelf blijkt het anders te liggen: daar is het zonder meer Jezus in Caesarea Filippi die deze woorden tot Petrus richt. Wat Versteeg niet doet is de twee benaderingen met elkaar confronteren: waarom heeft Matteüs dit bericht in grote lijnen van Marcus overgenomen en er deze woorden aan toegevoegd? Wat was zijn bron? Is het historisch? Waarom hebben de anderen dit niet? Waarom Marcus niet, die Petrus zo’n bijzondere plek geeft? Wat is te zeggen over de visie die deze woorden ziet als latere “gemeentevorming”? Kortom nergens maakt Versteeg de balans op en uiteindelijk laat hij de oplettende lezer met veel vragen achter. Verder wordt in de inleiding Matteüs opgevoerd als een bekende. Uitvoerig wordt de vraag naar Matteüs’ lezers gesteld, nergens naar de schrijver. Gemeenteleden denken veelal dat hij de tollenaar is. Klopt dat? Zelfs bij de bespreking van de roeping van Matteüs (9:9vv.) komt niet de vraag aan de orde of deze Matteüs de schrijver van het evangelie is (680vv.). Kortom, veel boeiende inzichten worden gegeven, veel heikle punten worden omzeild. Ook Versteegs uitgebreide bibliografie in *Geest, ambt en uitzicht, Theologische opstellen*, Kampen 1989, 179vv., doet het vermoeden opkomen dat hij de vragen van de historisch-kritische methode bewust heeft laten liggen. In de bijdrage in dezelfde bundel ‘Het fundamentalisme en de historische bruikbaarheid van de Schrift, 23-31, wijst hij een consequent fundamentalistische positie af, maar blijft toch op voorzichtige afstand van de wezenlijke vragen van de historisch-kritische methode en komt niet werkelijk toe aan de vraag in hoeverre de Schrift historisch betrouwbaar is.

18 J. Barr, *Fundamentalism*, Londen 1977, 144; hierna: Barr, *Fundamentalism*.

19 *Matteüs. Het evangelie voor Israël*, CNT, Kampen 1990. Hierna: Van Bruggen, *Matteüs*.

20 *Matteüs*, 312; curs. van J.v.B.

van de klassieke exegese maar onderbouwt zijn keuzes vaak met nieuwe, soms verrassende argumenten en geeft bewust en expliciet alternatieven voor de historisch-kritische benadering. Als ik hier een waardeoordeel mag geven: uiterst intelligent, vindingrijk en uiteindelijk veelal toch onhoudbaar.

De menselijke factor

Laat ik mijn eigen positie hier verhelderen. Het is waar dat er kritische bijbelgeleerden zijn die het begrip “openbaring” hebben losgelaten en het hebben ingeruild voor “ervaring” of “geschiedenis”, in elk geval voor een menselijk, subjectief gebeuren. Maar er zijn ook exegeten die de historisch-kritische methode hanteren zonder afscheid te nemen van een God die zich aan mensen openbaart. Ik denk aan nieuwtestamentici als Martin Hengel, Peter Stuhlmacher, I. Howard Marshall, James Dunn, enz., enz. Maar ook dan is er iets veranderd in het bijbelonderzoek, namelijk dat er veel meer aandacht is gekomen voor de menselijke, historische en psychologische factoren van het proces waarin God zich aan mensen doet kennen. De geopenbaarde waarheid valt niet als een steen uit de hemel. Dat is trouwens ook meer islamitisch dan christelijk.

Ik geef daar een voorbeeld van. Ik heb uit het vragenboekje van Abraham Hellebroek Ps.2:7 nog uitgelegd gekregen als een gesprek binnen de triniteit: “Gij zijt Mijn Zoon, heden heb Ik U gegenereerd”. De hoofdletters uit de Statenvertaling spreken hier (dogmatische) boekdelen. Zo kan het niet meer. Want we hebben ontdekt dat Ps. 2 primair de neerslag is van een Jeruzalems kroningsritueel, dat op zijn beurt beïnvloed is door Egyptische en Mesopotamische parallellen. Zo werkt historisch-kritische exegese in de praktijk. Hier geldt: *Bibel* heeft *Babel* nodig. Pas in tweede instantie kunnen we dan, bijvoorbeeld in de geest van Weiser en Kraus²¹, vragen naar hermeneutische lijnen die ons brengen bij de Christus van het Nieuwe Testament. Ik vind dan ook dat de herziening van de Statenvertaling met de handhaving van de hoofdletters in de bovengenoemde tekst in een dogmatische exegese blijft steken en niet de winst van voortgezet bijbelonderzoek meeneemt.²²

Ik erken met de historisch-kritische exegeten dat er woorden op naam van de aardse Jezus zijn gezet die Hij waarschijnlijk nooit als zodanig gesproken heeft. Daartoe reken ik ook het woord van Mat.16:18 over de *ekklèsia*. Toch zie ik het niet als vervalsing wanneer Matteüs zo’n woord op Jezus’ naam zet. We weten dat er in het Nieuwe Testament niet alleen woorden van de aardse Jezus staan, maar ook van de opgestane en verhoogde Heer die via profeten doorgegeven zijn aan de gemeente. Zie 1Kor.14:26-40 en Op.2 en 3. In de *Red Letter Bible* zijn ook de woorden van de verhoogde Heer met rood aangegeven. Ik acht het waarschijnlijk dat de woorden van de aardse Heer en de verhoogde Heer

21 A. Weiser, *Die Psalmen*, ATD, Göttingen 19503, 66vv.; H.J. Kraus, *Psalmen*, 2 delen, BK, Neukirchen-Vluy 19785, 142vv.

22 Heerenveen 2006.

bij het schrijven van de evangeliën met elkaar verbonden zijn geraakt. De evangelisten hadden er geen belang bij om ze nauwkeurig te scheiden. Want ze schreven geschiedenis met het oog op de eigen gemeente, tot haar bemoediging en vermaning. Het is eigenlijk net als in een preek die dominees nu houden. Wat Jezus toen zei en wat Hij nu van ons wil, loopt soms naadloos in elkaar over. Zoiets zal bij het ontstaan van de evangeliën ook hebben gespeeld.

Intermezzo: historisch-kritisch en literair

De vraag kan opkomen of het pleidooi voor honorering van de historisch-kritische methode niet achterhaald is. Wij weten toch dat feiten zonder zingeving niet bestaan, althans voor ons niet toegankelijk zijn. Moeten we wel zoeken naar “wie es wirklich gewesen”? Zijn er geen nieuwe methoden ontwikkeld, bijvoorbeeld de narratieve leeswijze en *Reader Response Criticism*? Ik ben een warm voorstander van elke methode die ons een nieuwe weg wijst naar de ontsluiting van de tekst. Waarom zouden we methoden niet naast elkaar, aanvullend kunnen gebruiken?

Dat betekent echter geen teruggaan achter de historisch-kritische benadering, maar een verder gaan met behoud (en soms relativering) van de gewonnen inzichten. Een tekst is inderdaad niet verklaard als we de genese ervan in kaart hebben gebracht en de historische achtergronden hebben belicht, maar een goede exegese kan niet zonder dit handwerk. De theologische uitdaging is om in het hele ontstaansproces van de tekst de werking van de Geest te zien. Van Prof. C. van Leeuwen herinner ik me dat hij bij de vraag naar de redactor (de R) van een tekst gekscherend, maar niettemin ernstig zei dat de *Ruach* de eigenlijke redactor is.

Waar het mij om gaat, is dat de historische vraag nooit door de literaire benadering vervangen kan worden. Juist niet terwille van de verkondiging. In een gesprek met vakgenoten hoorde ik pas zeggen dat het niet uitmaakt of Jezus überhaupt geleefd heeft, want wij hebben niet meer nodig dan het Woord. Maar op deze manier zit er niets achter de Jezus van Matteüs en de Jezus van Marcus en creëren we in feite papieren Jezussen. Daar kan de kerk mijns inziens niet van leven. In orthodoxe kring moet men daarom ook niet te snel naar de narratieve methode grijpen, alsof men daarmee verlost is van de lastige vragen van de historische benadering. Tenzij men tevreden is met een papieren Jezus, blijven deze vragen staan.

Drie factoren

Ik laat de heldere lijn die door Paul en Van Bruggen getrokken wordt, liggen en ga door op de gematigde houding waarvan ik Versteeg als representant heb getekend. Deze houding heeft mijns inziens met drie factoren te maken. In de eerste plaats heeft men de duidelijke, fundamentalistische stelling verlaten. In de bovengenoemde punten neemt men veelal niet meer de posities in van *The Fundamentals*. De Princeton-theologie van de 19^e

eeuw van Ch. Hodge, A.A. Hodge en B.B. Warfield heeft met haar scherpe, onwrikbare standpunten niet meer zoveel verdedigers.²³ Bij de genoemde gematigd-conservatieve²⁴ bijbelwetenschappers heerst niet meer de grimmige sfeer van het oudere fundamentalisme waarin de historisch-kritische methode van bijbelonderzoek een duivelse verzoeking was die bestreden moest worden omdat hier de *fundamenten* van het christelijk geloof aangetast werden. Het is opvallend hoe weinig kritiek er gehoord is op de NBV, die in de inleidingen op de bijbelboeken duidelijk moderne inzichten vertegenwoordigt. De historisch-kritische benadering wordt in gematigd-conservatieve kring vooral gezien als een methode die gebruikt kan worden, zij het ook met beperkingen. Op tal van terreinen in de biblica is ook de gemiddelde orthodoxe wetenschapper opgeschoven in een richting die vroeger door de onversneden fundamentalisten verfoeid en verketterd werd. Dit geldt voor binnen- en buitenland.²⁵

In de tweede plaats denk ik dat er op vele punten onzekerheid heerst omtrent dat deel van het historisch-kritische traject dat men niet wil afleggen vanuit de angst dat dan de fundamentele christelijke geloofswaarheden in het gedrang komen. Ik heb een vermoeden dat hier de vijand veelal ontweken wordt om geen slag te hoeven leveren. Dat is een beproefde methode bij inschatting van eigen zwakte. Maar waarom niet een duidelijke inventarisatie van de problemen? Waarom niet een nuchtere balans van winst en verlies opmaken?²⁶ *Magna est veritas et praevalerebit*. Kan de waarheid waarover Christus in Joh.8.32 spreekt ons ook in dit opzicht vrijmaken?

Er zal ook nog iets anders meespelen en dat is mijn derde punt. Bij vele theologen heerst de angst om de onweersprekelijke resultaten van de moderne bijbelwetenschappen²⁷ aan de gemeente mee te delen en zo het predikaat “bijbelgetrouw” te verliezen. Ook orthodoxe bijbelwetenschappers die in beperkte mate gebruik maken van de histo-

23 Over *The Fundamentals* zie: <http://www.logos.com/products/details/2182>. Voor Warfield, zie H. van den Belt, *Autopistia. The Self-Convincing Authority of Scripture in Reformed Theology*, Nijkerk 2006, 196-248. Aan dit boek ontleen ik het inzicht dat er na Warfield nog een verdere versmalling van het fundamentalisme is opgetreden. Warfield ging bijvoorbeeld uit van een mogelijke verzoening van bijbels scheppingsverhaal en evolutietheorie (222vv.).

24 Het woord “conservatief” behelst voor mij niet primair een waardeoordeel, maar een zakelijke positie.

25 Zie W. Bouwman, “Verschuivend Schriftgezag” in *Nederlands Dagblad*, eindejaarsbijlage 2001; zie daarvoor ook: <http://62.166.128.35/htm/bijlage/eindejaar2001/bijl9.htm>. Barr laat in *Fundamentalism* (dus al in 1984) zien dat er ook bij de *conservative* bijbelgeleerden meer openheid is voor standpunten uit de historisch-kritische school (120vv.). Zie ook A. Noordegraaf, ‘Hermeneutische vragen in de omgang met de Heilige Schrift’, *Theologia Reformata* 46, (2003), 8-29, spec. 11, die wijst op een “veranderend klimaat” in de orthodoxie op dit punt.

26 Ik geef toe dat er hier en daar aanzetten te vinden zijn, bijvoorbeeld in de in n. 3 genoemde nummers van *Theologia Reformata* (jg. 46 [2003]), maar ook hier mis ik een fundamentele bespreking van de vragen die ik aan het slot stel.

27 Ik zeg hiermee niet dat alle resultaten van de moderne bijbelwetenschappen onweersprekelijk zijn. Wel dat er onweersprekelijke resultaten zijn.

risch-kritische methode hebben aan hun achterban meer uit te leggen dan hun lief is. De gemeente zit vaak nog in een pre-kritische fase van bijbelbeschouwing terwijl hun theologen daar niet meer zitten. Ik denk dat dit Versteeg parten speelde. Wie hier open kaart speelt, zal merken dat de betrouwbaarheid van de theoloog in het geding raakt, ook wanneer hij / zij niet provocerend te werk gaat en doceren en doseren op een verantwoorde manier verbindt. Een voorbeeld daarvan is wat er in de jaren tachtig binnen de Unie van Baptistengemeenten gebeurde toen de nieuwtestamenticus J. Reiling met duidelijk niet-fundamentalistische standpunten naar voren kwam.²⁸ Het leidde ertoe dat een aantal personen en gemeenten afhaakten. Veel predikanten herkennen dit op kleine schaal. De eerlijkheid gebiedt ook te zeggen dat we van deze alfabetisering van de gemeenten geen vollere kerken moeten verwachten. Dit zal de reden zijn waarom de bijscholing van gemeenteleden op dit punt ook nooit in gemeentegroeimodellen wordt genoemd en in gemeentegroepgroepen wordt gepraktiseerd.

Wie heeft er zin in deze bijscholing? Niemand brengt graag moeilijk nieuws. Zeker niet hij / zij die zich geroepen weet het goede nieuws te verkondigen. Maar het resultaat van deze weigering is tweeledig. In de eerste plaats een tweeslachtigheid bij de voorganger die zich moet opdelen in een academisch gevormd theoloog en een door de gemeente aanvaard en mogelijk gevierd prediker. Hier is de vrijheid van de wetenschap evenzeer in het geding als de vrijheid van de prediking. In de tweede plaats een tweedeling tussen academisch gevormde theologen en een, op dit punt, onderontwikkelde gemeente. De gewenste alfabetisering van de gemeente heeft ook hiermee te maken.

Jan Greven laat zien hoe in de Gereformeerde Kerken en met name aan de VU in de vijftiger en zestiger jaren een verschuiving in de Schriftopvatting plaatsvond.²⁹ R. Schippers volgde F.W. Grosheide op en stimuleerde nieuwe wegen in het nieuwtestamentisch onderzoek. Tegelijk moest men aan de basis (en in de synode!) blijven geloven dat er wezenlijk (!) niets veranderd was. Intussen werd de kloof breder en er was niemand die het aandurfde om aan de niet-theologen uit te leggen dat de bijbel niet meer zo uitgelegd kon worden als een generatie eerder en dat “Assen-1926” domweg een vergissing en een dwaling was geweest. Tj. Baarda waagde een poging, maar werd teruggefloten. De gereformeerde kerkleiders muntten in die tijd volgens Greven meer uit in voorzichtigheid dan in moed.

We zien een parallel binnen de EO-gemeenschap. Daar gaat het weliswaar niet om theologen versus gemeenteleden, maar wel om veelal academisch gevormde leidinggevenden versus een minder geschoolde achterban. Een recent onderzoek wees uit dat de leiding “progressiever” is geworden en de achterban “conservatiever”. Dit zijn natuurlijk ongelukkige termen, maar duidelijk is dat de leiding minder fundamentalistische, biblicistische, conservatieve standpunten inneemt dan de achterban en ook dan de leiding van veertig jaar geleden. Bij sommige kopstukken (Willem J. Ouweneel, Andries Knevel) is de verschuiving zelfs binnen hun eigen biografie aan te wijzen.

28 Zie *Het Woord van God. Over Schriftgezag en Schriftuitleg*, Kampen 1987.

29 *De bijbel van mijn jeugd*, Amsterdam 2006, 62vv.

De les die volgens mij hier te leren valt, is: de problemen moeten op tafel komen. Verdringen en verzwijgen is geen optie. De vragen komen terug zoals de korte geschiedenis van de EO leert. Dat betekent 1. de theologen, met name de oud- en nieuwtestamentici onder hen, moeten zich wederzijds en publiekelijk verantwoorden over hetgeen ze hebben overgenomen van de historisch-kritische methode en hetgeen ze ervan afwijzen en op welke gronden ze dat doen; 2. de gemeente moet beter geïnformeerd worden over moderne inzichten die gemeengoed zijn, ook bij orthodoxe exegeten. Op provocatie zit niemand te wachten. De voorganger hoede zich er ook voor om de zondagse preek hiervoor te misbruiken, waar niemand iets terug kan zeggen, maar gebruike daarentegen wel de dialogische mogelijkheden van leerhuis, kring en catechese. Hier ligt ook een mooie taak voor de EO weggelegd om de kloof tussen academische theologie en gemeentegeloof te dichten. We mogen ook spreken van een ereschuld: de omroep heeft nog wat goed te maken, namelijk vanuit het eerste fundamentalistische begin, waarin meningen veroordeeld en verketterd werden die nu getolereerd of misschien wel gepropageerd worden.

Ik wil proberen het veld van de bijbelwetenschap verder te verkennen en te zoeken naar de bruikbaarheid van de historisch-kritische methode en de grenzen daarvan. Daarvoor zet ik in met de filosofische vooronderstellingen van deze methode.

Filosofische vooronderstellingen

James Barr heeft in zijn spraakmakende boek *Fundamentalism* ook de vraag naar de filosofische vooronderstellingen van de historisch-kritische methode gesteld. Hij ontkent bij hoog en bij laag de beschuldiging van *conservative* zijde dat achter deze methode een Verlichtingsideologie opdoemt waarin de hele bovennatuurlijke werkelijkheid ontkend wordt en daarmee ook de mogelijkheid dat God in onze werkelijkheid ingrijpt (het wonder!). De veel geciteerde tekst van Bultmann komt ter sprake:

Die historische Methode schliesst die Voraussetzung ein, dass *die Geschichte eine Einheit* ist im Sinne eines geschlossenen Wirkungs-Zusammenhangs, in dem die einzelnen Ereignisse durch die Folge von Ursache und Wirkung verknüpft sind. [...]

Diese *Geschlossenheit* bedeutet, dass in der Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens nicht durch das Eingreifen übernatürlicher, jenseitiger Mächte zerrissen werden kann, dass es also kein Wunder in diesem Sinne gibt. Ein solches Wunder wäre ja ein Ereignis, dessen Ursache nicht innerhalb der Geschichte läge. [...]

Nach solcher Methode verfährt die Geschichtswissenschaft allen historischen Dokumenten gegenüber. Es kann gegenüber den biblischen Texten keine Ausnahme geben, wenn diese überhaupt historisch verstanden werden sollen.³⁰

30 'Ist voraussetzungslose Exegese möglich?', *ThZ* 13, (1957), 409-417, spec. 411vv.; ook verschenen in *Glauben und Verstehen* 3, Tübingen 1960, 142-150; Tübingen 1957, spec. 144vv. (cursief van R.B.).

Barr noemt Bultmann “a godsend to conservative polemicists”³¹ en stelt: “It is very unlikely, however, that more than a small percentage of those who have practised the critical analysis of the Bible have actually believed this”.³² Mijns inziens bagatelliseert Barr het probleem hier. Over het percentage valt te twisten, ook in 2007, maar ernstiger is dat hij de historische en logische verbinding tussen Verlichtingsideologie met haar gesloten wereldbeeld enerzijds en de historisch-kritische methode van bijbelonderzoek anderzijds niet ziet of niet wil zien. Enige exercities in de geschiedenis van het moderne bijbelonderzoek brengen op dit punt duidelijkheid.

In 1835 verschijnt een baanbrekend boek: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* van David Friedrich Strauss.³³ In het voorwoord van de bewerking van 1864 (“für das deutsche Volk bearbeitet”) schrijft hij:

wem an der jetzigen Kirche und Theologie das unerträglich ist, dass wir das Christenthum fort und fort als eine übernatürliche Offenbarung, den Stifter desselben als den Gottmenschen, sein Leben als eine Kette von Wundern ansehen sollen, dem bietet sich als das sicherste Mittel, seinen Zweck zu erreichen, dessen was ihn drückt los zu werden, eben die geschichtliche Forschung dar.³⁴

Duidelijk wordt hier dat de historische methode niet voorop gaat waarbij de beoefenaar ervan gaandeweg ontdekt welke ingrijpende theologische consequenties zij heeft, nee het historische onderzoek is middel tot het doel: het christelijk geloof van zijn bovennatuurlijk karakter, wonderen inclusief, af te helpen. Zo zal de opgave van de Reformatie voltooid worden: “Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muss erst das Wunder aus der Religion schaffen”.³⁵

Bij Troeltsch wordt deze geesteshouding, minder polemisch, meer bezonnen, maar niet minder fundamenteel en invloedrijk op een formule gebracht die nog steeds dominant is in de historisch-kritische methode. In zijn beroemde opstel ‘Über historische und dogmatische Methode in der Theologie’ van 1898³⁶ pleit hij voor een exclusief historische benadering van de theologie. Wat dit methodologisch betekent, zet hij uiteen met behulp van de volgende kernwoorden: het gaat “um die prinzipielle Gewöhnung an historische *Kritik*, um die Bedeutung der *Analogie* und um die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende *Korrelation*”.³⁷

31 *Fundamentalism*, 237.

32 *Fundamentalism*, 235.

33 Strauss liet in 1864 een geheel opnieuw bewerkte uitgave het licht zien: hierna: *Leben Jesu 1864*

34 *Leben Jesu 1864*, XIV.

35 *Leben Jesu 1864*, XIX.

36 E. Troeltsch, ‘Über historische und dogmatische Methode in der Theologie’, in: *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1912-1925, 2, 729-753; hierna: Troeltsch, ‘Methode’.

37 “Methode”, 731; cursivering van mij.

Het eerste kernbegrip, *Kritik*, betekent: alles wat de theologie vanouds als geopenbaarde waarheid zag en als archimedisch punt gebruikte, is “historisch”, dat wil zeggen: onderworpen aan “Wahrscheinlichkeitsurteile”.³⁸ Niets in de geschiedenis komt uit boven een bepaalde mate van waarschijnlijkheid, reden waarom niets in de stroom van de geschiedenis een absolute plaats heeft. De systematische, cartesische twijfel die niets en niemand ontziet, doet hier in de geschiedeniswetenschap zijn intree.

Het tweede begrip, *Analogie*, maakt duidelijk hoe de historische kritiek werkt. De analogie is “der Schlüssel zur Kritik”.³⁹ “Diese Allmacht der Analogie schliesst aber die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens ein [...]”.⁴⁰ De historicus gaat uit van zijn huidige ervaring en toetst daaraan de historische overlevering. Dat wil zeggen, met de criteria van de exacte wetenschappen worden historische berichten op hun waarschijnlijkheid beoordeeld. De uitslag van het moderne laboratorium is beslissend voor het historisch oordeel. Concreet: als de wetenschap stelt dat een dode niet tot leven kan worden gewekt, is Jezus’ opstanding historisch gezien niet aannemelijk.

Het derde begrip, *Korrelation*, drukt uit dat alle historische verschijnselen met elkaar in verband staan en één grote stroom vormen. Met andere woorden, het beheersend gezichtspunt van de geschiedenis is de richting van de stroom, de tendens van het geheel en niet één bepaald punt binnen de geschiedenis (Jezus bijvoorbeeld). Geen enkel fenomeen kan binnen het correlatieve verband van de geschiedenis absolute gelding claimen ten opzichte van de andere fenomenen.

Volgens Troeltsch is hiermee de weg voor de bijbelwetenschap aangegeven: het is die van de *religionsgeschichtliche* methode die de geschiedenis van Israël restloos ziet als onderdeel van de geschiedenis van de semitische volksreligies en het christendom verklaart binnen het raam van de geschiedenis van de antieke culturen en religies.⁴¹

Moeten wij als theologen de historici wantrouwen?

Het is ingrijpend als we historici toegang verlenen tot de *Sacra Scriptura*. Ze hebben de barrières van kerk en dogma trouwens al lang geforceerd en het resultaat kennen we in de vorm van modern bijbelonderzoek met een breed scala aan resultaten.

Historici worden begrijpelijkerwijs gewantrouwd op het terrein van de Heilige Schrift.⁴² Dat wantrouwen is overigens geheel wederzijds. Het methodologisch hand-

38 “Methode”, 731.

39 “Methode”, 732.

40 “Methode”, 732.

41 “Methode”, 733.

42 De archeologen daarentegen worden binnen de orthodoxie vaak verwelkomd, in het vertrouwen dat zij uiteindelijk bondgenoten zullen blijken te zijn. Dat vertrouwen wordt soms beschaamd.

boek van de historici schrijft hen voor: “Weest op uw hoede, wantrouwt elke mededeling”.⁴³ De Vlaamse historicus Jo Tollebeek van wie deze uitspraak afkomstig is, heeft er in een aardige bijdrage op gewezen dat de historicus iets van een rechter heeft.⁴⁴ De terminologie wijst daar al op: getuige, oordelen, enz. Maar zullen wij dan de historicus in die functie verwelkomen in de wereld van de Heilige Schrift? Wie moet eigenlijk wie beoordelen? Toch liggen de dingen duidelijk. Wie niet kiest voor de fundamentalistische optie dat de zon om de aarde draait en dat de aarde 6000 jaar oud is (volgens de 17^e-eeuwse aartsbisschop Ussher had de aarde op 23 oktober 2004 zijn zesde millennium kunnen vieren) heeft de rechter van de moderne wetenschap al toegang verleend tot de wereld van de Heilige Schrift. En waarom zou ook de historicus niet mogen meespreken en historische oordelen mogen vellen? Dat doet ook recht aan onze belijdenis van de Heilige Schrift als menselijk boek en wordt geïmpliceerd door de incarnatie: het Woord is vlees geworden en is dus voor historisch-kritisch onderzoek toegankelijk.

Wij zijn, ook als orthodoxe christenen, trouwens meer beïnvloed door de Verlichting dan we wel beseffen. Voor de middeleeuwer is deze wereld open naar boven. Wonderen gebeuren niet alle dagen in zijn leven, maar hij gelooft heilig dat ze gebeurd zijn en opnieuw kunnen gebeuren. Hij leest ook met goed vertrouwen ridderromans waarin het ene wonder na het andere gebeurt. “Fraaie historie ende al waar”. Tussen hem en ons in staat de Verlichting⁴⁵ die een historische wetenschap creëerde waarin de twijfel systematisch is. Wat zijn de bronnen van het bericht? Zijn ze consistent? Komen ze overeen met de andere relatief vaststaande gegevens? Is er analogie (Troeltsch!) met wat wij in onze wereld waarnemen?⁴⁶ Hoezeer wij verlichtingsmensen zijn, blijkt als wij deze middeleeuwse verhalen met een vertederende glimlach lezen en ook geen ogenblik overwegen dat hier inderdaad sprake zou kunnen zijn van een wonder. Maar als we dat andere boek open slaan, houden we daar ineens wel rekening mee. Kan dat zo? Hebben protestanten hier misschien een achterstand ten opzichte van (traditionele) katholieken, voor wie de hemel altijd open is gebleven en Maria zo maar aan een kind verschijnen kan? Zou de afwijzing van de analogie of op zijn minst de relativisering ervan (zie onder) ons niet open moeten maken voor ongedachte wegen die de Geest ook in onze tijd gaat?

43 J. Tollebeek, *De ziel in de fabriek. Over de arbeid van de historicus*, Amsterdam 1998, 58; hierna: Tollebeek, *Ziel*.

44 *Ziel*, 83vv.

45 E. Mackay wijst erop dat de geschiedwetenschap niet alleen een product is van de Verlichting, maar al vroegere wortels heeft: *Geschiedenis bij de bron. Een onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid in geschiedwetenschap, wijsbegeerte en theologie*, Slidrecht 1997, 31vv. Maar de Verlichting sluit de geschiedenis naar boven toe af en maakt een ingreep van hogerhand onmogelijk.

46 Een pleidooi om deze vragen in het bijbelonderzoek toe te laten geeft I.H. Marshall, ‘Historical Criticism’, in: idem (red.), *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods* Exeter 1979² 126-138.

Weerspiegelt onze werkelijkheid God?

We vragen door naar de grenzen van de historische methode. Moet de theologie bezwijken voor de eis van de analogie? Of is dat het einde van de theologie, van de openbaring van God, van God zelf, althans in het brein van de theoloog? Komt dat niet neer op een a-theïstische belijdenis van een wereld waar God niet meer bij kan? Alles wat niet overeenstemt met de wereld zoals wij die kennen en wetenschappelijk in kaart hebben gebracht, krijgt van de historicus het oordeel “onwaarschijnlijk” mee. Als de moderne wetenschap het fenomeen van de opstanding uit de dood niet kent (en dat kent ze niet) dan is het bericht dat Jezus is opgestaan historisch ongeloofwaardig.

Welke weg gaan theologen die vast willen houden aan God als handelend subject in de geschiedenis? E.P. Meijering stelt: “De moderne prediker doet er verstandig aan de historiciteit van wonderen die hem legendarisch voorkomen niet principieel te ontkennen, want dan zou hij ontkennen dat de levende God wonderbaarlijk kan handelen, maar om wel alle nadruk te leggen op de boodschap die uit het verhaal tot ons komt. Een bijbel waaruit al het wonderbaarlijke is geschrapt, is een boek dat niet lang meer tot de mensen zal blijven spreken.”⁴⁷ Toch weigert Meijering wat hij hier als prediker zegt operationeel te maken in de geschiedwetenschap. Hij gaat mee in de eis van Troeltsch dat de historicus een bericht alleen het predikaat “geloofwaardig” kan meegeven als hij daarvan verifieerbare analogieën kent. Bij de opstanding van Jezus zijn die niet aan te wijzen en ook de christen-historicus kan Jezus’ opstanding dus niet als een historisch feit beschouwen en een plaats geven in de keten van oorzaak en gevolg. Niettemin stelt Meijering dat de historicus vrij is om “als mens wel te *gelooven*” in Jezus’ opstanding. Zijn belijdenis is “dat ik inderdaad in de opstanding van Jezus als een feit geloof”.⁴⁸

Het gevaar van deze benadering is dat ze leidt tot een gespletenheid van persoonlijk geloof en wetenschappelijke houding. Waar komen deze lijnen bij elkaar? Als we geloven in de (lichamelijke) opstanding van Jezus als een unieke gebeurtenis waarmee God de natuurlijke gang van zaken doorbreekt en wel als een vooruitwijzing naar zijn komend Koninkrijk komt de vraag op of wij genoeg kunnen nemen met een wetenschap die dit fundamentele feit negeert en methodologisch niet op het spoor kan komen, kortom met een god-loze wetenschap.

E. Mackay⁴⁹ probeert in zijn al genoemde boek een alternatief te bieden. Hij ziet de geschiedenis als de interactieve ruimte van God en mens en zoekt naar een wetenschappelijk model waarin de historicus recht kan doen aan het wonder als een uitzonderlijk, wellicht eenmalig gebeuren. Gaat het in de geschiedenis niet, anders dan in de exacte wetenschappen, om de categorie van het eenmalige, onherhaalbare, unieke? Kan het geloof in God misschien een betere verklaring bieden voor historische fenomenen dan

47 *Als de uitleg maar goed is. Hoe vroege christenen de bijbel gebruikten*, Zoetermeer 2003, 138.

48 *Wie zeggen de mensen dat ik ben. Lastige vragen over het christelijk geloof*, z.p. 2000, 150; cursivering van E.P.M.

49 Zie n. 45.

een a-theïstisch model? In concreto: de opleving en de snelle groei van de beweging rond de gekruisigde Jezus kan het beste verklaard worden door de realiteit van de lichamelijke opstanding. Mackay wil hier tentatief te werk gaan en zo niet alleen de geschiedenis van Palestina in de eerste eeuw van onze jaartelling benaderen, maar als een moderne (en veel voorzichtiger) Abraham van de Velde ook onze eigen geschiedenis afzoeken naar ‘De wonderen des Allerhoogsten’.

Deze werkelijkheid is immers “een spiegel van God”.⁵⁰ Zowel natuur als geschiedenis weerspiegelen Gods geheimenis. “De spiegel zegt iets over haar Maker, zoals het handschrift iets zegt over de schrijver. Wetenschap is een vorm van grafologie”.⁵¹ Vanuit de eenheid van geloof en wetenschap pleit Mackay voor een heteronoom verstaan van de geschiedenis. Immers, het gangbare empirisme en positivisme hangen ook maar aan de eigen vooronderstellingen.⁵² Waarom zou een heteronoom uitgangspunt in de (geschied)wetenschap minder rechten hebben dan een autonoom-empirisch vertrekpunt? Kortom, Mackay’s pretentie is “dat ik vanuit een heteronome visie meer verschijnselen in de werkelijkheid kan thematiseren en verklaren dan de autonome visie”.⁵³

Of gaat God “zijn ongekende gang”?

Ik denk dat Mackay een dappere, tegendraadse visie biedt, maar vind zijn positie niet onproblematisch. Allereerst is het de vraag of we God zo ook op het spoor komen in de geschiedenis van China om maar een ver land te noemen. Paulus houdt het in Lystra op “regen en vruchtbare tijden... overvloed van spijs en vrolijkheid” als Gods bijdrage aan de volkeren (Hand.14:17).⁵⁴ Verder: is de islamitische verovering van het Midden-Oosten niet een veel indrukwekkender fenomeen dan de “christelijke verovering” van het Romeinse Rijk en welke conclusies moeten we daar dan aan verbinden?⁵⁵ Ten derde: is het met de duiding van de feiten niet principieel problematisch gesteld, net als met het advies van Davids vrienden in de spelonk waar Saul ligt: “Dit is de dag, waarvan de

50 E. Mackay, *Meesterschap in spiegelbeeld. Beschouwingen over persoonlijke vorming in het cultuuronderwijs*, Gouda 2007, 85; hierna: Mackay, *Meesterschap*.

51 *Meesterschap*, 86.

52 *Meesterschap*, 91.

53 *Meesterschap*, 97.

54 Let ook op het *eiasen* in Hand.14:16: God heeft tot op dat moment de volkeren op hun eigen wegen *laten gaan*. Zie J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, KEK, Göttingen, 1998, 378.

55 In J.J.G. Jansen, *De historische Mohammed. De verhalen uit Medina*, Amsterdam enz. 2007, kom ik de zin tegen (het gaat over kritisch gebruik van vroeg-islamitische bronnen): “Misschien is het wel een goede tactiek om de oude verhalen als bron te gebruiken, maar de wonderen en engelen eruit te gooien” (127). Voor de geschiedschrijving die Mackay voorstaat, lijkt me dit een testcase: gaat de christen-historicus hier werkelijk anders te werk dan zijn geseculariseerde collega, of moet hier de duivel als *auctor historiae* helpen om een christelijk alternatief van de islamitische geschiedschrijving en -duiding te bieden, en wel in spiegelbeeld?

HERE tot u gezegd heeft: zie, Ik geef uw vijand in uw macht”? (1Sam.24:5). Of om een moderne analogie te geven: lag het niet voor de hand dat de Deutsche Christen het voortdurend mislukken van een aanslag op Hitler zagen als een ingrijpen van God zelf? Ten vierde: hoe kenbaar maakt God zich in deze wereld? Gaat Hij niet “zijn ongekende gang vol donkre majesteit” (Gez.447:1, Liedboek)? Wil Hij *gezien* worden in de historische werkelijkheid of *geloofd*? Kan het zijn dat God incognito rondgaat in deze wereld tot aan de jongste dag? Werkt “God als verklaring” in de historische wetenschap wellicht pas als het probleem van de theodicee is opgelost en dus in het eschaton? Leven we tot op dat moment niet in de meerduidigheid van de gebeurtenissen, waarbij een nederlaag of een ramp geduid kan worden als straf, maar ook als beproeving van God?⁵⁶ Of, om het plaatje nog ingewikkelder te maken: als werk van de duivel? En kan wellicht ook het goede niet als duivelse tactiek geduid worden om ons te misleiden? Ten slotte: lopen we met God als verklaringsfactor niet het gevaar dat Hij als de grote *Lückenbüßer* opgevoerd wordt op die punten waar de gangbare verklaringsmodellen niet voldoen?

Kortom, de gespletenheid van wetenschappelijke benadering en persoonlijk geloof is problematisch, maar het genoemde alternatief roept bij mij voorshands meer vragen dan antwoorden op. Het lijkt me dat het verschil tussen een gelovige en een niet-gelovige benadering van de geschiedenis in de regel een kwestie is van perspectief, van duiding, van zingeving, van “kijk”. Ik denk aan de tekst:

En Israël zag Egypte dood aan de oever van de zee.

En Israël zag de grote hand waarmee de HERE tegen Egypte had gehandeld [...].

(Ex.14:30b-31a).

Twee keer *wayyar*’, twee keer hetzelfde zien maar dan anders. De historicus moet zich in zijn handwerk beperken tot wat hij “op het eerste gezicht” ziet. Maar waarom zou de gelovige niet meer mogen zien? Ook de gelovige historicus die over de metavragen van zijn eigen vak nadenkt?

Ik geef toe dat het lastiger ligt en dat deze twee benaderingen minder sporen waar de christelijke verkondiging beweert dat er causale samenhangen worden doorbroken. Bij Jezus’ opstanding bijvoorbeeld. M. Sarot pleit ervoor om de wetenschap, ook de geschiedwetenschap, seculier te laten, maar haar tegelijk te relativiseren.⁵⁷ Wetenschap en werkelijkheid dekken elkaar niet geheel. De wetenschap kan geen bovennatuurlijke verklaringen aannemen, anders wordt de verificatie een oncontroleerbaar proces en dient zich volgens Sarot naast de Heilige Geest als bewerker van een maagdelijke geboorte

56 Deze verwarring is bekend uit het christelijke kamp, maar komt ook in de islamitische gelederen voor: als de snelle overwinningen van de moslimse legers in de eerste eeuwen van de islam verklaard moeten worden door de steun van Allah, moeten de spectaculaire successen van het Israëlitische leger in 1948 en de jaren daarna dan ook niet op hetzelfde conto geschreven worden?

57 *De goddeloosheid van de wetenschap. Theologie, geloof, en het gangbare wetenschapsideaal*, Zoetermeer 2006, 104; hierna: Sarot, *Goddeloosheid*.

ook de ooievaar aan. Dit methodologisch atheïsme hoeft volgens hem niet tot levensbeschouwelijk atheïsme te leiden, al gebeurt dat intussen wel door een verabsolutering van de wetenschap.⁵⁸ Maar, zegt hij, het is *maar* wetenschap. Die kan iets van de verbanden van deze werkelijkheid op het spoor komen, maar niet alles. Wel het analoge, niet het analogieloze. De wetenschap is gelijk aan een visnet waarvan de visser moet beseffen dat de maat van de mazen beslissend is voor de maat van vissen die hij vangt. Het moet voor de theoloog lonend zijn om achter dit net te vissen.

De gelovige moet het de historicus niet kwalijk nemen als hij ten aanzien van Jezus' opstanding de kwalificatie "uiterst onwaarschijnlijk" gebruikt. De gelovige zal de historicus hier juist bijvallen. Maar diezelfde gelovige moet de vrijheid bewaren om te geloven in een God die uiterst onwaarschijnlijke dingen doet. Zo bezien is het wonder Gods grote uitzondering die de regel bevestigt. En deze regel is het die de historicus de mogelijkheid geeft om zijn werk te doen. Ik denk dat deze positie van Meijering en Sarot sterker is dan die van Mackay. De dreigende gespletenheid kan wellicht vermeden worden als de geschiedwetenschap van haar absolute claim ontdaan wordt en gezien wordt als een *tool* om op het spoor te komen hoe deze werkelijkheid zich *in de regel* gedraagt.

Niet terug naar een voor-kritische houding

In elk geval kunnen we niet terug naar een vóór-kritische houding. In onze omgang met historische gebeurtenissen en oude teksten denken wij kritisch en de vraag is of wij dit proces van kritische schifting en reconstructie stop kunnen zetten als we de bijbel lezen. En zo ja, vanuit welke theologische vooronderstellingen?

Ik geef een voorbeeld uit de praktijk. Voor een historicus is de tijdspanne die er ligt tussen de gebeurtenis en de eerste beschrijving ervan cruciaal. Als de geschiedschrijver P.C. Bor Willem van Oranje een woord in de mond legt, is het niet onwaarschijnlijk dat hij het inderdaad gezegd heeft. Bor is een late tijdgenoot van hem en schrijft zijn grote werk tussen 1621 en 1634. Ook voor hem gelden natuurlijk criteria. Wat zijn zijn bronnen? En past het hier gebodene in het beeld van de Vader des Vaderlands dat wij uit andere bronnen hebben? Is hij consistent? Is hij verder een betrouwbaar historicus? In elk geval, als W.G. van der Hulst prins Willem een woord in de mond legt, zijn we veel kritischer. Waar haalt deze twintigste-eeuwse populaire verteller het vandaan? Wat is zijn *bias*? Wat zijn zijn bronnen? Als die er niet zijn, wordt het bericht naar het rijk der fabelen verwezen.

Mogen we deze methode ook toepassen op de bijbelse geschiedschrijving? Laten we, tegen de mening van vele bijbelgeleerden in, ervan uitgaan dat Abraham een historische figuur is geweest die ongeveer 1900vC heeft geleefd. Over de ontstaanstijd van de verhalen over Abraham zijn de geleerden van de historisch-kritische richting het niet eens, maar wel dat we dan minstens 1000 jaar verder zijn. Welke historicus durft de betrouw-

58 *Goddeloosheid*, 132vv.

baarheid van zo'n bericht te poneren?⁵⁹ Laten we met de conservatieve critici nog een mijl verder oplopen en uitgaan van het Mozaïsch auteurschap van Genesis. Volgens de tijdrekening van *Bijbel, Geschiedenis en Archeologie*⁶⁰, die door de Studiebijbel⁶¹ is overgenomen, is Abraham in het jaar 1906vC geboren en Mozes in 1482vC. Daar zit ook nog altijd ruim 400 jaar tussen, meer dan tussen Willem van Oranje en W.G. van der Hulst. Het is duidelijk dat de conservatieve theoloog om de betrouwbaarheid van de berichten te staven uit een ander vat moet tappen dan de historicus pleegt te doen. Dat vat heet "inspiratie". De Heilige Schrift is geïnspireerd en dus historisch betrouwbaar ook in een casus waarin we volgens onze gangbare historische methoden sceptisch zouden zijn. Maar laat deze theologische notie zich zo gebruiken? Daar kom ik op terug.

Een ander voorbeeld: literatuurcritici en historici ontdekken bepaalde patronen waarin de historische stof werd (en wordt!) vervoegd en verbogen. Daden die eerst van een onaanzienlijk persoon worden verteld, worden later aan een belangrijk figuur toegekend. Zo worden heldendaden geclusterd. Zoiets is met Karel de Grote gebeurd. We spreken dan van "epische concentratie". De historicus zal hetzelfde zeggen van het verhaal van David en Goliath. De geoefende bijbellezer weet dat er naast het bekende verhaal van 1Sam.17 ook de variant bestaat van 2Sam.21:19 waarin Elchanan Goliath verslaat en de harmonisatie van 1Kron.20:5 waar Elchanan Lachmi, de broer van Goliath, verslaat. Ik ga nu niet verder in op de complicaties en de mogelijke "oplossingen" ervan. Alleen stel ik de vraag: mag de historicus wel bij Karel de Grote en niet bij David spreken van epische concentratie en legendevorming, en als hij bij de bijbel halt moet houden, waarom eigenlijk? Op grond van welke theologische vooronderstellingen?

Intermezzo: "Dan is de opstanding zeker ook niet werkelijk gebeurd?"

Ik las eerst een vraag in, omdat ze bij bepaalde lezers leeft. Ik ga uit van een casus. De moderne bijbelwetenschap zegt dat Jericho en Ai al lang niet meer bestonden toen de

59 Zie K.A.D. Smelik, 'Profetische reflectie op het verleden. Bijbelse verhalen tussen fictie en geschiedschrijving', in: K.A. Deurloo en R. Zuurmond (red.), *De Bijbel maakt school: Een Amsterdamse weg in de exegese*, Baarn 1984, 60-75: "Betrouwbare mondelinge historische overlevering is slechts een paar generaties mogelijk", 66. Vgl. W.J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londen 1982, die tot de conclusie komt dat de historische betrouwbaarheid van de tradities in overwegend orale culturen (waaronder Israël) twijfelachtig is omdat een betrouwbare vastlegging van de eigen geschiedenis ontbreekt. Het heden en de behoeften daarvan bepaalt de relevantie en de overlevering van het gebeurde. Het lijkt me wel dat een brede, door vele bronnen gedragen overlevering als van de uittocht ook historisch gezien goede papieren heeft, zij het ook dat er duidelijk een theologisch bepaalde stiling van deze traditie heeft plaatsgevonden.

60 'Tijdschrift inzake de archeologische en historische achtergrond van de Bijbel', 1994-2003.

61 *Studiebijbel, Genesis*, 970.

Israëlitische stammen het beloofde land binnen trokken.⁶² Een verdediging van de historiciteit van zulke bijbelse verhalen loopt vaak zo: “Als je dat niet gelooft dan is Jezus’ opstanding volgens jou zeker ook niet werkelijk gebeurd?” Als schrikreactie van iemand die voor het eerst met de resultaten van modern bijbelonderzoek in aanraking komt, is het begrijpelijk, als doordacht theologisch verweer niet. De historische vraag moet met historische middelen en niet met theologische standpunten beantwoord worden. Het “waar blijven we anders?” is geen geldig argument.⁶³ Het argument vanuit Jezus’ opstanding is wel geldig als de mogelijkheid van wonderen principieel ontkend wordt. Daar mag doorgevraagd worden vanuit Gods ultieme wonder: de opstanding van Christus. Maar dat is een probleem van een andere categorie.

Inspiratie en openbaring

Laat ik aan de andere kant beginnen: niet bij wat volgens historici al dan niet mogelijk en waarschijnlijk is, maar bij wat vanuit het wezen van Gods openbaring aan mensen gezegd kan worden over de aard van de bijbelse verhalen en de historische betrouwbaarheid ervan. Ik kan het mij niet permitteren om breed uit te wijden over het begrip openbaring. Ik zal mij hier vooral bezig houden met het aanwijzen van doodlopende wegen. Wezenlijk in Gods openbaring lijkt me dat God zichzelf openbaart, dat is zijn liefde, zijn betrouwbaarheid. God gaat met mensen op weg en belooft hen ondanks alles niet los te zullen laten. Wezenlijk in wat de bijbelschrijvers van God hebben opgevangen, is dat Hij trouw blijft en niet laat varen het werk van zijn handen en zijn schepping hoe dan ook naar de voleinding zal voeren.

Dat wil zeggen dat Gods openbaring iets anders is dan het doorgeven van gegevens, platweg gezegd, het downloaden van data. Daarmee zouden we bij een mechanische inspiratieleer uitkomen en er zijn niet meer zoveel fundamentalisten die deze theorie propageren. De afwijzing daarvan impliceert dat de bijbelschrijvers niet over hun eigen kennishorizon heen konden kijken. Niet als het gaat om het verleden en niet als het gaat om de toekomst. Het betekent dat Daniël niet gedetailleerd kon beschrijven wat zich een paar eeuwen later tussen de Perzen en de Grieken zou afspelen en dat de schrijver dus

62 Ik weet dat deze resultaten intussen weer bestreden worden, maar laat dat nu liggen. Voor de loop van het betoog maakt dat niets uit.

63 Een dergelijke “Visscheriaanse” redenering kom ik ook tegen bij A. Noordegraaf in Hermeneutische vragen in de omgang met de Heilige Schrift”, *Theologia Reformata* 46, (2003), 8-29, als hij de mogelijkheid van pseudonymie in het Nieuwe Testament afwijst met het argument dat de betrouwbaarheid van de Schrift anders aangetast wordt (15). Vgl. de zin “De feiten dreigen (bij Von Rad; S.J.) een schepping te worden van het geloof van Israël. Maar raak je zo de vaste grond niet kwijt?” (19). Als literaire of historische problemen vanuit dogmatische uitgangspunten beslist worden, kan de discussie erover aanzienlijk bekort worden, omdat ze überhaupt niet gevoerd hoeft te worden.

ook niet in de tijd van de ballingschap leeft, maar veel later. Het betekent dat Jesaja niet kon weten dat het volk Israël door een koning met de naam Kores (45:1) zou worden teruggebracht in het land en dat dus de hypothese van de ene Jesaja die alle 66 hoofdstukken geschreven heeft zeer onwaarschijnlijk is. Het betekent dat de schrijver van Genesis niet, dankzij de inspiratie van de Heilige Geest, de gegevens had om een historisch betrouwbaar verslag van de schepping te geven en dat zo'n fundamentalistische interpretatie van Genesis niet alleen wetenschappelijk onhoudbaar is maar ook theologisch gezien dubieus, omdat Gods openbaring hier gezien wordt als het *dicteren* van kennisinhouden, bestanden, data.

De Bijbel klopt dus niet met de resultaten van de moderne wetenschap, kan er niet mee kloppen en hoeft er niet mee te kloppen. Het zou zelfs vreemd zijn als hij ermee klopte. Dat de bijbel geïnspireerd is, betekent niet dat hij allerlei gegevens biedt die wonderlijkerwijs in overeenstemming zijn met de resultaten van de moderne wetenschap. Kortom, we moeten ophouden met het inlezen van allerlei modern-wetenschappelijke inzichten in bijbelteksten en dit resultaat vervolgens opvoeren als blijk van de inspiratie van deze teksten. De bijbelschrijvers hebben hun eigen wereldbeeld en dat klopt nu eenmaal niet met het onze. De aarde is niet 6000 jaar oud zoals de schrijver van Genesis suggereert en het verhaal van de torenbouw en de daaropvolgende spraakverwarring is geen basis voor de vergelijkende taalwetenschap. Het is catastrofaal voor het verstaan van de bijbel om hieraan vast te houden en allerm minst bijbelgetrouw. Er zitten vele fouten in de bijbel, maar dit zijn alleen maar fouten vanuit de blik van de fundamentalist die meent dat de bijbel moet kloppen met de resultaten van de wetenschap. Juist deze fundamentalist laat de geseculariseerde eenentwintigste-eeuwer de conclusie trekken dat de bijbel “niet klopt” en dus af te schrijven is.

Dit fundamentalistische uitgangspunt leidt ook tot allerlei vreemde exegetische bokkensprongen. Er zijn inderdaad conservatieve exegeten die de scheppingsdagen van Gen.1 letterlijk nemen als perioden van 24 uur. Maar velen van hen denken eerder in de richting van langere perioden om zo de afstand tussen wetenschappelijke inzichten en bijbelverhaal te overbruggen. Dat betekent dat juist de (gematigd-)conservatieve exegeet de bijbel hier niet letterlijk neemt, in tegenstelling tot de historisch-kritische exegeet die de letterlijke betekenis laat staan (natuurlijk bedoelt de bijbelschrijver “gewone dagen”), zonder een poging te doen om deze uitspraken met modern-wetenschappelijke inzichten te verbinden.⁶⁴

64 Barr, *Fundamentalism*, 40vv. Een ander voorbeeld dat Barr geeft, betreft het woord “zonen en dochters” in Gen.5 (*Fundamentalism*, 43vv.). Voor *unvervoren* fundamentalisten is “zoon” gewoon “zoon” in de gebruikelijke zin van het woord. Maar de “moderne fundamentalist” weet dat hij hiermee in de problemen komt omdat een leeftijd van ongeveer 6000 jaar voor het mensdom, waar de bijbelse berichten toe leiden, wetenschappelijk niet houdbaar is. Wat doet deze bijbelwetenschapper dus? Hij neemt een oneigenlijke betekenis van het woord “zoon” aan en laat dus de letterlijkheid van het woord los (vgl. *Studiebijbel*, Genesis 964), in tegenstelling tot zijn kritische collega die het woord in zijn eigenlijke, voor de hand liggende betekenis neemt.

Het gaat, zo zegt Barr, in de controverse rond de bijbel dan ook niet om *literality*, maar om *inerrancy*, niet om letterlijkheid, maar om foutloosheid.⁶⁵

Vijf vragen tot slot

Aan het eind wil ik mijn vragen aan bijbelwetenschappers van orthodoxe snit kort formuleren en toespitsen. Het zijn voor een deel de vragen die James Barr in *Fundamentalism* al jaren geleden aan de orde heeft gesteld, maar die in onze vaderlandse orthodoxie amper of niet gehoord zijn. Te vaak worden er paaltjes geslagen die aan moeten geven dat we niet te bang moeten zijn om... maar toch ook niet te veel moeten doorschieten naar..., dat we natuurlijk wel wat kunnen leren van..., maar toch ook wel op moeten passen voor... Kortom iets meer van dit en iets minder van dat. Dat helpt uiteindelijk niet verder. Dat is kustvaart die het open water schuwt. Vandaar deze toegespitste vragen.

1. Moeten historische en literaire vragen niet vanuit de eigen discipline beantwoord worden in plaats van uit het dogma? Ik zeg hiermee niet dat onbevooroordeelde, ondogmatische exegese mogelijk is, ik stel alleen dat het tot verwarring leidt als dogmatische uitgangspunten *methodologisch* in de historische en exegetische vragen ingebracht worden.⁶⁶
2. Wat zijn de vooronderstellingen die de orthodoxe bijbelwetenschapper over de hele linie van de bijbelverhalen brengt tot de conclusie dat ze historisch betrouwbaar zijn (details daargelaten)? Historisch onderzoek als zodanig niet, want dat zou een veel gevarieerder uitkomst moeten opleveren. Dit leidt tot de vraag:
3. Waarom zou de orthodoxe bijbelwetenschapper überhaupt tijd en moeite verspillen aan historisch onderzoek, archeologisch graafwerk en literaire analyse als de uitkomst toch al vast staat? Voor zichzelf heeft hij dit niet nodig, hooguit gebruikt hij deze disciplines als apologetische mogelijkheid om de ander te overtuigen. Maar wie wordt overtuigd door iemand die aan het begin van zijn onderzoek het eindresultaat al kent?
4. Functioneert het theologische begrip “inspiratie” niet als een instantie die de gaten tussen de historische evidentie en de gewenste uitkomst moet opvullen en verraadt dit geen dubieuze interpretatie van dit begrip?
5. Werkt ook de gematigde *conservative* theoloog zoals ik hem boven heb getekend en bekritiseerd uiteindelijk niet vanuit de vooronderstellingen van de mechanische inspiratieleer die hij officieel verworpt?

⁶⁵ *Fundamentalism*, 40.

⁶⁶ Zie bijv. n. 63. In de bovenstaande kritische vraag wordt niet ontkend dat het *geheel* mee mag spreken in de benadering van het *deel*.

Ik besef dat ik met de bovenstaande analyse en vragen weinig nieuws zeg. Veel ervan is al eerder gezegd, bijvoorbeeld door James Barr. Maar met het moeilijke nieuws is het net als met het goede nieuws: het is altijd nieuw voor iemand die het nog niet gehoord heeft of het niet wil horen.

Tot slot doe ik een oproep om ontspannen met deze vragen om te gaan. Veel theologische krachtpatserij moet later weer teruggenomen worden, soms in dezelfde generatie, door dezelfde personen al. Wij geloven in God, wij geloven in de Geest die ons leidt in de waarheid. Wij kennen ten dele, maar wij zijn ten volle gekend. Dat is de eigenlijke zekerheid van de theoloog. In deze ontspanning moeten de bovenstaande vragen aan de orde komen, fundamenteler dan tot nu toe. Met meer lef. Met meer vertrouwen dat het goede nieuws sterk genoeg is om ook het moeilijke nieuws te kunnen horen en te kunnen vertellen.