

ORTHODOX-CHRISTELIJKE THEOLOGIE EN HISTORISCH-KRITISCH BIJBELONDERZOEK

Een repliek¹

G. van den Brink

Abstract

In his contribution to the present issue, S. Janse argues that Dutch orthodox-Reformed biblical scholars and theologians of the present and former generation have not taken (the impact of) historical biblical criticism (HBC) seriously enough. Those of them who don't reject HBC altogether tend to make use of its outcomes when these fit their views, but largely ignore its theologically unwelcome results. In response, I (1) mention some examples of serious engagement with HBC in orthodox-Reformed theological circles, (2) suggest that an eclectic attitude towards HBC should not necessarily be explained psychologically as the result of anxiety, but could equally well be seen as a reflective and responsible position, and (3) argue that this position might even be recommendable since the 'results' of HBC are much less fixed and unambiguous than is sometimes suggested. Next, I (4) qualify the alleged task of church theologians to inform their communities about the results of HBC, since the church is not primarily interested in factual information about the Bible but in hearing the voice of God through the Bible. Finally, I (5) argue that both E. Troeltsch's principle of analogy and present-day 'methodological atheism' should be rejected as axiomatic principles when examining the historical backgrounds of the biblical message.

1. Inleiding

Wanneer ik in dit artikel kritisch inga op de hiervoor afgedrukte bijdrage van S. Janse, is dat niet om te suggereren dat hij geen goede, belangrijke en legitieme vragen op tafel zou leggen. Dat doet hij in mijn ogen namelijk wel. Ook waar, zoals ik hieronder zal proberen te laten zien, op allerlei afzonderlijke formuleringen en gedachtegangen het een en

1 Met dank aan enkele redactieleden van *Theologia Reformata* die mij hun reactie deden toekomen op het artikel van S. Janse waarop ik in deze bijdrage reageer. Op 28-5-2008 gaf ik een mondelinge reactie op een eerdere versie van Janses artikel tijdens een bijeenkomst van het 'protestants promotiberaad' te Driebergen. Beiden hebben we onze teksten na afloop bewerkt met het oog op een vruchtbare gedachtewisseling in dit tijdschrift.

ander af te dingen valt, blijft de strekking van het betoog als geheel zonder meer overwegenswaardig. Ik vermoed dat de meeste lezers ook wel zullen aanvoelen, dat Janse ergens een punt heeft. Dat geldt trouwens net zozeer voor niet-theologen als voor theologen. Gemeenteleden die met open ogen en oren in de wereld staan (al was het alleen maar door regelmatig het *NRC-Handelsblad* te lezen) zullen de vragen die Janse opwerpt evenzeer herkennen als collega-theologen. Hoe zit dat eigenlijk precies met hun predikant, die – net als zijzelf wellicht – een academische studie gevolgd heeft en daarbij allerlei dingen over de bijbel geleerd moet hebben, maar die je daar op bijbelavonden eigenlijk zelden of nooit over hoort? Gelooft hij (of eventueel zij) nu wel of niet dat de schepping in zes dagen van 24 uur plaatsvond, alle dieren in de ark pasten en Jona in de vis gezeten heeft? Je hoort hem er eigenlijk zelden over. Is dat misschien om onrust te vermijden? Maar hoe dubbel ben je als predikant in dat geval? Persoonlijk ken ik predikanten die het met mij eens zijn dat Genesis 1 niet als een historisch verslag van een schepping in zes letterlijke dagen gelezen moet worden, maar die er niet over piekeren dat in de richting van hun gemeenteleden zelfs maar te laten doorschemeren. Het zou immers afbreuk doen aan hun goede naam en aan het krediet dat ze de jaren door hebben opgebouwd. In die zin heeft Janse naar het mij voorkomt een punt als hij de vraag stelt naar de integriteit van de kerkelijk betrokken maar tegelijk academisch-wetenschappelijk opgeleide theoloog. Draagt deze uiteindelijk wel bij aan de verbreiding van het goede nieuws, wanneer hij het eventuele moeilijke nieuws voor het gemak maar verzwijgt?

Het is dus goed dat Janse op deze manier met zijn prikkelende stellingname om zo te zeggen het orthodox-kerkelijke bedje eens opschudt. Janses vragen passen bovendien in de zelfreflectie op vijftig jaar *Theologia Reformata* die het afgelopen jaar heeft plaatsgevonden, waarbij de redactie er zoals bekend voor gekozen heeft om het geheel van wat in vijftig jaargangen gepubliceerd werd eens door een aantal deskundigen van buitenaf te laten doorlichten.² Het is goed als na zo'n terugblik niet meteen weer overgegaan wordt tot de orde van de dag, maar als er ook iets plaatsvindt als een zich serieus rekenschap geven van de geleverde kritiek. Daar daagt Janse, door die kritiek in mijn waarneming nog wat scherper te verwoorden dan in het jubileumnummer gebeurde, dan ook nadrukkelijk toe uit.

Toch meen ik dat Janse deze op zichzelf legitieme vragen in zijn artikel niet op een goede, constructieve manier aan de orde stelt, en dat er daarom aanleiding is voor een repliek. Niet om eventuele onwelgevallige conclusies op deze manier onmiddellijk te pareren, maar wel omdat de zaak zelf naar mijn besef een grondiger bespreking verdient. Ik wil in het onderstaande eerst ingaan op een tweetal secundaire punten: de stand van zaken in ons land met betrekking tot de orthodox-gereformeerde omgang met de historische bijbelkritiek (§2) en de wijze waarop die verklaard moet worden (§3). Daarna wil

2 Zie de bijdragen van E.P. Meijering, G.G. de Kruijf en E. Talstra in *Theologia Reformata* 51, nr. 2, juni 2008 (de bijdrage van T.T.J. Pleizier stond in hetzelfde kader, maar Pleizier is geen 'buitenstaander').

ik me concentreren op wat me de eigenlijke vragen lijken: Hoe valt het historisch-kritisch bijbelonderzoek zakelijk en theologisch te waarderen? (§4). Wat moeten predikanten/theologen in dit verband precies vertellen aan gemeenteleden en andere geïnteresseerden? (§5). En hoe verhoudt het geloof in Gods handelen zich tot onze gangbare methoden van geschiedschrijving? (§6).

2. Situatieschets

Janse zet in met een schets van hoe het was in het orthodox-gereformeerde Nederland van zijn jeugd. Die schets roept enerzijds herkenning op, maar lijkt me anderzijds wat karikaturaal. Ze doet denken aan de wijze waarop het dagblad *Trouw* bij voorkeur over orthodox-christelijke geloofsvormen schrijft: steevast in de verleden tijd, alsof we nu allemaal toch wel weten dat we dat voorgoed achter ons hebben, en met een voorkeur voor de meer buitenissige aberraties. Als zo'n buitenissigheid zie ik de gedachte dat negers zwart zijn geworden als gevolg van de vloek over Cham. Dat is een ketterij die in een deel van de orthodoxie inderdaad geloofd werd, maar er zeker geen gemeengoed was. Zo is het ook een vertekening om te suggereren dat 'in het theologisch milieu waar *Theologia Reformata* uit voortkomt' (8) pas recent het inzicht zich baan zou hebben gebroken dat tekstkritische vragen zich niet met een beroep op de belijdenis laten beslissen. In werkelijkheid wordt al decennia lang een onderscheid gemaakt tussen (noodzakelijk geachte) tekstkritiek en (ongoorloofd geachte) Schriftkritiek.³

Ook het beeld dat in de hoofdttekst geschetst wordt als zouden orthodox-gereformeerde theologen de historisch-kritische methode vooral gemeden en niet verwerkt hebben, behoeft naar het mij voorkomt bijstelling. Daar lijkt Janse het zelf overigens wel mee eens te zijn, gezien de nuancerings die hij keer op keer aanbrengt in zijn notenapparaat.⁴ Hij zou echter nog wel wat meer hebben kunnen noemen. Zo gaat hij bijvoorbeeld voorbij aan B.J. Oosterhoff, de christelijk-gereformeerde oudtestamenticus die een moedig en genuanceerd boek schreef over de uitleg van Genesis 2 en 3.⁵ Hij gaat voorbij aan *Woord op Schrift*, een latere studie waarin diverse vrijgemaakt-gereformeerde theologen zich op een open en diepgaande manier bezinnen op hoe je in de gereformeerde traditie de Schrift kunt lezen zonder de ogen te sluiten voor de resultaten van het historisch bijbelonder-

3 Zie bijv. C. den Boer, *Op verkenning in het Nieuwe Testament*, Groningen 1983, 23v.; G. van den Brink, *Van koinè tot canon. De overlevering van het Griekse Nieuwe Testament*, Zoetermeer 1995, 61-63; vgl. ook W.J. Ouweneel, *Bijbel en bijbelkritiek*, Doorn 1978, 4. Pagina-aanduidingen tussen haakjes in de hoofdttekst verwijzen naar S. Janse, 'Het goede nieuws en het moeilijke nieuws'.

4 Zie 'Goede nieuws', voetnoot 3, 11, 12, 23, 26, 27, 62.

5 B.J. Oosterhoff, *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3? Een hermeneutische studie*, Kampen 1972.

6 C. Trimp (red.), *Woord op Schrift. Theologische reflecties op het gezag van de bijbel*, Kampen 2002.

zoek.⁶ Hij gaat voorbij aan de studies van B. Loonstra, die op dit punt eveneens in diverse publicaties zoekend en tastend een (zij het wellicht wat eenzame) weg zoekt,⁷ en aan een recente publicatie ontstaan uit een samenwerkingsproject tussen de TU Apeldoorn en de VU.⁸ Verder blijven de vele artikelen die van meet af aan in het tijdschrift *Kontekstueel* verschenen over gereformeerde hermeneutiek in relatie tot het contemporaine bijbelonderzoek ongenoemd, terwijl het in *Theologia Reformata* naar het mij voorkomt op dit gebied allemaal ook wat minder kommer en kwel is dan Janse suggereert.

Wat dat laatste betreft: de overwegingen die Janse als secundaire nuanceringen op het algemene beeld naar de voetnoten verbant, krijgen bij oudtestamenticus E. Talstra juist de voorrang. Hij spreekt van een ‘interessante ervaring’ om bezig te zijn met de exegese van *Theologia Reformata*.⁹ Dat interessante blijkt hem er vooral in te zitten, dat ‘verscheidene schrijvers in de meer recente jaargangen van *Theologia Reformata* niet meer van plan zijn het hierbij te laten’, – namelijk bij het dilemma dat wij de bijbel ofwel lezen als Woord van God, ofwel als een religieus boek uit de oudheid, maar niet als beide tegelijk. Talstra constateert in dit verband een toenemende ‘openheid en bereidheid tot zelfanalyse’.¹⁰ In bijdragen van A. Noordegraaf, W. Verboom en H.G.L. Peels over deze thematiek ‘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...’.¹¹ Het lijkt mij dat Janse deze observaties uiteindelijk wel min of meer deelt¹², maar het is dan toch de toon die hier de muziek maakt.

Dus waarom is Janses toon zoveel negatiever dan die van een andere bijbelwetenschapper die als relatieve buitenstaander de ontwikkelingen op dit gebied binnen *Theologia Reformata* doorlicht? Die vraag brengt me bij een volgend punt.

7 Vgl. bijv. B. Loonstra, *De geloofwaardigheid van de bijbel*, Zoetermeer 1994, en idem, *De bijbel recht doen. Bezinning op de gereformeerde hermeneutiek*, Zoetermeer 1999.

8 G.C. den Hertog & C. van der Kooi (red.), *Tussen Leer en Lezen. De spanning tussen Bijbelwetenschap en geloofsleer*, Kampen 2007.

9 E. Talstra, ‘“Zelfs uw houthakkers en uw waterputters” (Deuteronomium 29:10 (11)). De ruimte voor het ambacht in de theologie’, *Theologia Reformata* 51 (2008), 150-164 (152).

10 Talstra, ‘Houthakkers’, 153.

11 Talstra, ‘Houthakkers’, 154.

12 Ook Janse constateert immers een ‘inhaalslag’ (noot 3) waarbij het o.m. komt tot een ‘nieuwe evaluatie van de historisch-kritische methode’ (noot 12). Opvallend is wel de uiteenlopende waardering bij Talstra en Janse voor A. Noordegraaf, ‘Hermeneutische vragen in de omgang met de Heilige Schrift’, *Theologia Reformata* 46 (2003), 8-29. Het lijkt mij dat Janse Noordegraaf geen recht doet wanneer hij hem verwijt literaire en historische problemen te willen beslechten ‘vanuit dogmatische uitgangspunten’ (n. 63). Noordegraaf wijst er in de betreffende bijdrage op dat men in de oudheid wat anders dacht over pseudonymie dan wij vandaag, maar stelt dat niettemin – toen en nu – de betrouwbaarheid van een brief op het spel staat wanneer een hele lijst met groeten (bijv. in Kol. 4) volstrekt fictief zou zijn. Dat lijkt me geen dogmatisch oordeel, maar een feitelijke constatering.

3. Psychologisering

Janses situatieschets komt erop neer dat men in de Nederlandse protestantse orthodoxie door de bank genomen niet goed raad weet met de historisch-kritische methode, en de vragen waarvoor deze de traditionele bijbeluitleg stelt daarom maar ontwijkt en verzwijgt. Janse beschrijft echter niet alleen deze situatie, hij komt ook met een verklaring ervoor:

Er zit bij velen het 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.¹³

Het lastige met dit soort zinnen is dat niet duidelijk is hoe zij zich laten toetsen. Zelfs als men een enquête zou verspreiden onder orthodox-gereformeerde theologen met de vraag of zij inderdaad van mening zijn dat wetenschap en bijbelse teksten niet helemaal sporen, dat de argumenten van de historisch-kritische benadering sterker zijn dan wenselijk zou zijn et cetera., dan zouden de resultaten daarvan waarschijnlijk geen uitkomst bieden. Want stel dat een overgrote meerderheid deze vragen ontkennend zou beantwoorden – wat mij niet zou verbazen; hooguit zou men erkennen dat wetenschap en bepaalde vormen van *uitleg* van bijbelse teksten niet sporen – dan nog zou Janse kunnen inbrengen, dat velen de vragen vermoedelijk niet eerlijk beantwoord hebben. Maar dat laat zich dan ook weer niet toetsen. Dus hoe kom je hier uit? Dat is wat Janse ons eigenlijk nog eens duidelijk moet maken – hij maakt de claims, dus de bewijslast ligt aan zijn kant.

Verderop in zijn artikel gaat Janse nog verder op het glibberige pad van psychologiserende verklaringen. Dat is wanneer hij de ‘gematigde houding’ van iemand als J.P. Versteeg herleidt tot drie factoren.¹⁴ Met de eerste daarvan – het loslaten van de fundamentalistische stellingname – kunnen we geheel instemmen. Dat laat zich ook onderbouwen vanuit wat Versteeg zelf daarover schreef.¹⁵ De tweede factor omschrijft Janse echter als ‘onzekerheid... omtrent dat deel van het historisch-kritische traject dat men niet wil afleggen’; en de derde factor is ‘de angst om de onweersprekelijke resultaten

13 Janse, ‘Goede nieuws’, 7.

14 Ik ga in deze repliek uitsluitend in op deze gematigde grondhouding, die Janse onderscheidt van de meer radicaal-afwijzende grondhouding van o.m. J. van Bruggen en M.J. Paul; niet omdat die laatste minder interessant of van belang zou zijn, maar omdat Janse haar verder ook laat liggen.

15 Bijv. in J.P. Versteeg, ‘Het fundamentalisme en de historische betrouwbaarheid van de Schrift’, *Rondom het Woord* 24 (1982), nr.2, 34-40. Overigens is het de vraag in hoeverre het hier om een ‘opschuiven’ gaat (14); vanuit de na-reformatische Orthodoxie is dat misschien het geval, vanuit de Reformatie gezien naar het mij voorkomt niet.

van de moderne bijbelwetenschappen aan de gemeente mee te delen en zo het predikaat “bijbelgetrouw” te verliezen’ (14). Deze laatste twee verklaringsfactoren zijn opnieuw psychologiserend van aard. Daarbij geldt dat men de onzekerheid (factor 2) nog als een min of meer legitiem gegeven zou kunnen beschouwen. Wie ergens onzeker over is, doet er immers goed aan er niet al te hard iets over te roepen. Bij de angst om de eigen goede (‘bijbelgetrouwe’) naam te verliezen gaat het als ik het goed lees echter om kwade trouw. Wie om die reden moeilijk nieuws verzwijgt, is immers niet integer. Daarom gaat het met name bij dit laatste punt om een nogal forse beschuldiging die Janse doet (iemand als J.P. Versteeg zou geen ‘open kaart’ gespeeld hebben, 15), en het is dan ook jammer dat hij opnieuw geen enkele poging doet om haar te onderbouwen.¹⁶ Dat maakt zijn beweringen namelijk suggestief: ook als ze niet waar zouden zijn, blijft er toch gauw iets van hangen.

Maar zijn ze waar? Opnieuw: ik weet het niet. Ik weet zelfs niet hoe je dat zou kunnen vaststellen. Ik weet wel dat er ook een alternatieve verklaring mogelijk is, die door Janse helaas op geen enkele manier in de overwegingen betrokken wordt. Die alternatieve verklaring is deze: mogelijk waren Versteeg c.s. er gewoon in alle oprechtheid van overtuigd, dat men met de historisch-kritische benadering van de bijbel eclectisch moet omgaan. Mogelijkerwijs waren zij van mening, dat allerlei ‘resultaten’ van de moderne bijbelwetenschappen die door Janse voor ‘onweersprekelijk’ worden gehouden (14), dat in werkelijkheid helemaal niet zijn. Het is opnieuw moeilijk om dit vast te stellen, al was het maar omdat Janse niet aangeeft welke die onweersprekelijke resultaten dan precies zijn. Maar het laat zich wel denken, dat Versteeg en degenen die in zijn gematigde spoor gaan (Noordegraaf, Peels, e.a.) gewoon niet zo onder de indruk zijn van die (vermeende) resultaten van de bijbelwetenschap, die op gespannen voet staan met het dogma en de belijdenis van de kerk. Juist zulke resultaten willen nog wel eens ingegeven worden door anti-kerkelijk sentiment, en het moet dan ook afgewacht worden of ze duurzaam zijn.

Laat ik in dit verband de remonstrantse theoloog Marius van Leeuwen aan het woord laten – die toch wel min of meer als een onverdacht getuige beschouwd mag worden:

(...) historisch-kritisch onderzoek heeft in de afgelopen eeuwen veel opgehelderd aangaande de geschiedenis en betekenis van bijbelse teksten, voorstellingen. We wezen al op een aantal inzichten die moeilijk meer zijn weg te denken. Maar in de laatste decennia zijn ook

16 Het was dan ook met name dit in het geding brengen van de morele integriteit van iemand als J.P. Versteeg wat de redactie van dit tijdschrift geruime tijd deed aarzelen over de vraag of Janse’s stuk wel in *TR* gepubliceerd moest worden. Moet wie zo’n claim doet daar niet ook een (liefst enigszins sluitend) bewijs voor leveren? Anderzijds: men moet tegen een stootje kunnen, en afwijzing van een dergelijke bijdrage zou natuurlijk opgevat kunnen worden als een bevestiging van het punt dat Janse maakt, nl. dat de gereformeerde orthodoxie de ‘vijand’ van de historisch-kritische benadering maar liever – al dan niet uit angst en onzekerheid – uit de weg gaat.

de beperkingen van deze methode(s) sterker naar voren gekomen. De pretentie van wetenschappelijke objectiviteit, die onbetwifelbare feiten aan het licht brengt, kwam enigszins onder verdenking te staan. Waren de resultaten van al dit onderzoek niet – net als dat van elke andere poging tot uitleg of interpretatie – afhankelijk van de uitgangspunten en vooronderstellingen ervan? Waren ze niet onvermijdelijk tijdgebonden?¹⁷

Het zou mij niet verbazen wanneer J.P. Versteeg van harte met een dergelijke genuanceerde passage – enerzijds erkenning van de winst van het historisch-kritisch onderzoek; anderzijds afwijzing van de absoluutheidsaanspraken ervan – zou hebben ingestemd. Niet omdat hem dat in de richting van zijn achterban wel zo goed uitkwam, maar gewoon omdat dat nu eenmaal zijn visie was op de strekking en betekenis van het historisch-kritisch onderzoek. Daarin zou hij dan bepaald niet alleen gestaan hebben. Ook iemand als Van Ruler stond niet afwijzend tegenover de moderne bijbelwetenschap, omdat ‘we daardoor de bijbel als geheel en in zijn onderdelen op een geheel nieuwe en naar het ons voorkomt betere wijze zijn gaan verstaan’. Maar daarbij moeten we wel de ‘vergissing’ te boven komen, dat we op deze manier “natuurlijk” in strijd komen met het dogma van de traditie.¹⁸ En de eclectische wijze waarop Joseph Ratzinger in zijn boek over Jezus van Nazareth gebruik maakt van de moderne bijbelwetenschappen, laat zien dat ook in de rooms-katholieke theologie een ‘gematigde houding’ als die van Versteeg voor de meest adequate gehouden wordt:

Van de historisch-kritische methode – ik herhaal het – kunnen we niet afzien, vanwege de structuur van het christelijk geloof. Maar we moeten (...) de beperkingen van de historisch-kritische methode zelf erkennen. (...) Alle kennisverwerving van het verleden moet uiteindelijk als begrenzing aanhouden dat ze de ruimte van de hypothese niet kan overschrijden. We kunnen nu eenmaal het verleden niet in het heden binnenhalen. Zeker, er zijn hypothesen met een hoge graad aan zekerheid [vgl. Janses onweersprekelijkheden, GvdB], maar alles bij elkaar zouden we ons bewust moeten blijven van de grens van onze zekerheden – juist ook de geschiedenis van de moderne exegese laat ons deze grens duidelijk zien.¹⁹

17 Marius van Leeuwen (red.), *De Bijbel in context. Oecumenische toenadering rond de Schriften*, Zoetermeer 2004, 23. Van Leeuwen noemt vervolgens de klassieke bronnensplittings-theorie i.v.m. de Pentateuch, ‘lange tijd een paradepaard van de historisch-kritische wetenschap’, als voorbeeld van een theorie die zich in de loop der tijd een haast onbetwifelbaar gezag had verworven, maar die door nieuwer onderzoek toch ernstig onder druk is komen te staan; hij concludeert dat het bereiken van een laatste wetenschappelijke zekerheid in dit soort kwesties ‘hoogstwaarschijnlijk een illusie’ is (24).

18 A.A. van Ruler, ‘Ultra-gereformeerd en vrijzinnig’, in: *Theologisch werk* III, Nijkerk 1971, 161.

19 Joseph Ratzinger / Benedictus XVI, *Jezus van Nazareth*, deel 1, Tielt 2007, 13.

Kortom: remonstrants, rooms en reformatorisch lijken hier haast met één mond te spreken! De vraag die opkomt is nu, waarom Janse in dit breed-kerkelijke koor niet meespreekt, ja de hier verwoorde houding zelfs niet als een serieuze optie ziet. Waarom zouden dit soort bedenkingen bij de soms verregaande pretenties van de historische kritiek slechts uit angst of onzekerheid verklaard kunnen worden, en niet uit een serieuze overtuiging waar men wellicht zelfs ook nog enige goede gronden voor aan kan dragen?

De verleiding is groot om het antwoord op deze vragen omgekeerd ook te gaan zoeken in psychologische categorieën. Is Janse gezien zijn eigen biografie misschien een schoolvoorbeeld van iemand die binnen al te strakke religieuze kaders is groot geworden, en nu van de weeromstuit met de ontdekking van het historisch-kritisch bijbelonderzoek het licht meent te hebben gezien? Vertoont hij het bekende patroon van de gergemmer die, eenmaal bevrijd uit de klauwen van een benauwd en beklemmend verleden, moeite heeft om een nieuw evenwicht te vinden en als gevolg daarvan ‘doorschiet’? Kan hij zich wellicht *daardoor* moeilijk voorstellen dat anderen de betekenis van het historisch-kritisch bijbelonderzoek op integere wijze relativeren? Maar men voelt hopelijk meteen aan hoe onheus dergelijke *ad hominem*-zinnen zijn: het is allemaal mogelijk, misschien zelfs aannemelijk, maar daarmee nog niet aangetoond en dus suggestief. Bovendien gaat het er ook helemaal niet om. Zelfs al zouden dit soort psychologische duidingen kloppen, dan zegt dat nog weinig over de vraag waar zakelijk gezien het gelijk ligt. Men kan immers langs de meest wonderlijke biografische kronkelwegen toch tot een visie komen die zakelijk juist is. Daarom wordt het tijd om ons op de zakelijke vragen te concentreren. Zoals Janse er omgekeerd mijns inziens ook beter aan gedaan had ons wat zakelijker uit te leggen om *welke* redenen *welke* resultaten van *welk* modern-bijbelwetenschappelijk onderzoek nu precies zo onweersprekelijk zijn, en wat voor theologische consequenties daar dan aan verbonden moeten worden.

4. Het moeilijke nieuws

Janses kritiek op de orthodox-gereformeerde houding(en) ten opzichte van het historisch-kritisch bijbelonderzoek doet vermoeden dat hij zelf een heldere en eenduidige visie heeft op de wijze waarop deze theologisch verwerkt zou moeten worden. Toch lijkt het er bij nader inzien meer op, dat hij dat ook niet helemaal weet. Terecht formuleert hij dan ook dat hij ‘wil *proberen* (...) te *zoeken* naar de bruikbaarheid van de historisch-kritische methode en naar de grenzen ervan’ (16; curs. van mij, GvdB), formuleringen die ineens heel wat meer aarzeling verraden dan men op grond van het voorgaande zou hebben verwacht. Vervolgens sluit Janse zich enerzijds aan bij het (toch alweer wat oudere) boek van James Barr en maakt hij Barrs vragen aan de orthodoxie tot de zijne, omdat deze vragen daar tot dusver te weinig gehoord zouden zijn (27).²⁰ Anderzijds noemt hij

20 Vgl. echter de VU-dissertatie van Paul Wells, *James Barr and the Bible. Critique of a New Liberalism*, Phillipsburg N.J. 1980.

het, in een zinsnede die mijns inziens een hoogtepunt in zijn artikel markeert, ‘ernstig[er]’ dat Barr ‘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’ (17). Inderdaad. Maar als dat zo is – en Janse erkent het dus! – is het dan zo vreemd dat orthodox-gereformeerde theologen zich wel twee keer bedenken voordat ze zich aan de historisch-kritische methode van bijbelonderzoek uitleveren? Is het dan niet veeleer volkomen terecht dat ze eerst en vooral kritisch vragen naar de vooronderstellingen ervan in wat Janse zelf typeert als de ‘Verlichtingsideologie’?

Janse vervolgt dan met de opmerking, dat enige exercities in de geschiedenis van het moderne bijbelonderzoek op dit punt duidelijkheid zullen brengen. Maar dat lijkt me toch maar zeer ten dele het geval. Wanneer hij bijvoorbeeld wijst op Troeltsch’ pleidooi voor een exclusief historische benadering van de theologie, waarbij het christendom restloos verklaard moet worden binnen het raam van de geschiedenis van de antieke culturen en religies (18), geeft hij niet aan wat hij daar nu eigenlijk van vindt. Pas later (25) komt de lezer aan de weet dat Janse gelooft dat de bijbel te maken heeft met Gods openbaring aan mensen. Maar dan *kan* Janse het dus op dit punt niet met Troeltsch eens zijn. Dan *kan* het dilemma voor hem niet zijn: óf fundamentalisme, óf historisme (c.q. een ‘seculiere exegese’ van de bijbel²¹), maar moet hij tussen deze Scylla en Charybdis door wel een derde weg zoeken. En daarmee verkeert hij dan (bien étonné de se trouver ensemble?) principieel in het gezelschap van Versteeg c.s.²² De enerzijds-anderzijds benadering die hij wat raillerend wegzet (27) zal dus op enigerlei wijze ook de zijne moeten zijn.

Echter, in plaats van op deze wijze de consequenties te trekken uit zijn vaststelling van de ideologische achtergronden van het historisch-kritisch bijbelonderzoek, vervolgt Janse met de zin: ‘Het is ingrijpend als we historici toegang verlenen tot de *Sacra*

21 Een prachtig-eerlijke definitie van ‘seculiere exegese’ geeft Johan S. Vos op de openingsbladzijde van zijn boekje *De betekenis van de dood van Jezus. Tussen seculiere exegese en christelijke dogmatiek*, Zoetermeer 2005, 17: ‘De seculiere exegese erkent geen enkele claim op openbaring, maar beschouwt de inhoud van de bijbelse geschriften integraal als producten van de menselijke verbeelding’. Men lette erop dat dit onmogelijk een neutraal-wetenschappelijk uitgangspunt genoemd kan worden – de stelling dat de bijbel *geen* goddelijke openbaring bevat, is immers een levensbeschouwelijk (bijna zou men zeggen: dogmatisch) oordeel van de eerste orde!

22 Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, 390-395, 401-414 laat m.i. overtuigend zien waarom christenen die geloven dat God zich via de bijbel openbaart alle redenen hebben om de principes van Troeltsch – en dan met name het analogieprincipe – niet tot de hunne te maken (zie m.n. 412-414). Dat er geen wonderen kunnen plaatsvinden, geen sprake kan zijn van goddelijk ingrijpen in de geschiedenis, dat de bijbel niet door God geïnspireerd kan zijn etc. zijn immers stuk voor stuk controversiële filosofisch-theologische vooronderstellingen, en geen claims die ieder weldenkend mens vandaag de dag wel ‘moet’ aanvaarden; Troeltsch c.s. zijn er tot dusver ook niet in geslaagd dit laatste aan te tonen.

Scriptura' (18). Ik zou op grond van het voorgaande zeggen: dat hangt ervan af welke historici. Of maakt het nu ineens niet meer uit of zo'n historicus c.q. historisch-kritisch ingesteld bijbelgeleerde de mogelijkheid van openbaring al of niet openlaat? Je kunt in dit opzicht toch niet zomaar ongedifferentieerd spreken over 'de moderne wetenschap' die bijvoorbeeld het bericht dat Jezus is opgestaan wel voor historisch ongeloofwaardig moet houden? Althans, ik ga ervan uit dat Pannenberg evenzeer tot de voorstanders van een modern-historische benadering behoort als Bultmann, Wright evenzeer als H.J. de Jonge, en door Janse zelf aanbevolen gelovige bijbelwetenschappers als Hengel, Stuhlmacher, Howard Marshall en Dunn evenzeer als hun niet-gelovige collega's. Maar beide groepen komen wel heel verschillend uit als het gaat over bijvoorbeeld de opstanding van Christus.²³ Zo eenduidig ligt het dus allemaal niet, en de vraag komt dan ook op hoe moeilijk het moeilijke nieuws van Janse precies is. Aan het begin van de 20^e eeuw brachten Johannes Weiss en Albert Schweitzer ook moeilijk nieuws met hun mededeling dat Jezus zich vergist had in zijn verwachting van een spoedig einde der tijden, maar dat moeilijke nieuws bleek in bijbelwetenschappen en theologie allerminst het einde van alle discussie. Janse heeft gelijk dat moeilijk nieuws niet verzwegen moet worden, maar het moet natuurlijk evenmin ongetoetst en ongecontroleerd doorverteld worden.

Daarom is het van belang wat nader in te gaan op de concrete voorbeelden waarmee Janse ons ervan probeert te overtuigen dat het moeilijke nieuws inderdaad zowel moeilijk is als nieuws (in de zin van: betrouwbare informatie). Wat hij schrijft over Psalm 2 lijkt me in dit verband noch nieuws, noch moeilijk. Dat deze psalm niet rechtstreeks bedoeld is als de weergave van een intra-trinitarisch gesprek (zoals Hellenbroek kennelijk suggereert), kan men al bij Calvijn lezen. Calvijn betreft de psalm in zijn commentaar consequent in eerste instantie op het koningschap van David (de historische achtergrond die hij vermoedt), en pas in tweede instantie – profetisch en typologisch – op Christus.²⁴ Met dat laatste heeft Janse op zijn beurt geen problemen, en dat is natuurlijk ook geheel conform de wijze waarop deze psalm in het Nieuwe Testament geciteerd wordt (Hand. 4:25v., 13:33; Hebr.1:5, 5:5; Openb.2:27, 19:15). Ik zie dus niet precies wat hier het 'moeilijke nieuws' is.

Wat Mat. 16:18 betreft, ligt het ingewikkelder. Dit is nu zo'n tekst waarvan geldt dat bijbelwetenschappers het onderling oneens zijn over de authenticiteit van het betreffende Jezus-woord. R.T. France stelt bijvoorbeeld, dat *ekklèsia* hier niet als 'gemeente',

23 Ik noem nu alleen de prachtige gedegen studie van N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003, waarin hij in een puur historische benaderingswijze zo ongeveer al het beschikbare materiaal evalueert, en dan tot de volgende conclusie komt: 'Once grant that Jesus really was raised, and all the pieces of the historical jigsaw puzzle of early Christianity fall into place. (...) All the alternative explanations fail, and they were bound to do so' (717). Vgl. verder mijn 'How to Speak with Intellectual and Theological Decency on the Resurrection of Christ? A Comparison of Swinburne and Wright', *Scottish Journal of Theology* 61 (2008), 408-419.

24 Zie bijv. Joh. Calvijn, *Psalmen*, vert. J. Boer Knottnerus, Kampen z.j., 7-21.

laat staan als ‘kerk’ gelezen moet worden, maar als ‘gemeenschap’. Men moet dus niet alle latere connotaties die *ekklèsia* gekregen heeft teruglezen in dit mattheaanse gebruik. De Griekse term is zijns inziens als equivalent van het Hebreeuwse *qahal* (zo in de LXX) volkomen geschikt om de messiaanse gemeenschap van Jezus’ volgelingen aan te duiden. Dat Jezus over zo’n gemeenschap sprak is in deze context niet zo vreemd, want een Messias zonder messiaanse gemeenschap om zich heen zou voor een contemporaine Jood ondenkbaar zijn geweest.²⁵ Ten onzent voegt H. Baarlink daaraan toe, dat er ook in Daniël 7 een nauwe band bestaat tussen de Zoon des Mensen en ‘het volk van de heiligen des Allerhoogsten’, een gegeven dat men ook in het apocalyptische geschrift Henoch voortdurend tegenkomt. Trouwens, ook andere gegevens in o.a. Matthëus wijzen erop dat Jezus er toch wel op uit was een gemeenschap van mensen om zich heen te verzamelen (4:19, 12:30, 13:47-50).²⁶ France en Baarlink gaan er daarom vanuit, dat de verwijzing naar de *ekklèsia* wel degelijk teruggaat op Jezus zelf – waarbij de eerste aantekent, dat de aanduiding van deze *ekklèsia* als ‘*mijn* gemeente’ (in plaats van Gods gemeente) in feite veel verrassender is dan het gebruik van het woord als zodanig.²⁷

Men kan een dergelijke exegese gekunsteld vinden, niet overtuigend, of al te opzichtig apologetisch (en al vind ik dat persoonlijk hier niet, ik ken wel voorbeelden van harmonisatiepogingen die dat evident wel zijn). Maar men kan naar het mij voorkomt niet zeggen, dat een historisch verantwoord omgaan met de bijbeltekst ons *dwingt* tot een voor niet-authentiek verklaren van een dergelijk Jezus-woord. In dit verband mag ook de methodologische onderbouwing van een dergelijke exegetische beslissing die Janse ons uit de doeken doet wel kritisch tegen het licht gehouden worden. Criteria aan de hand waarvan authentieke van niet-authentieke woorden van Jezus gescheiden zouden kunnen worden staan immers in de oude 19^e-eeuwse traditie van de *quest for the historical Jesus*. In dezelfde traditie staat ook het zogeheten Jesus Seminar, waar men door middel van het opsteken van rode en groene kaarten beslissingen schijnt te nemen over het al dan niet authentiek zijn van woorden van Jezus in de evangeliën – alsof men over de waarheid bij meerderheid van stemmen zou kunnen beslissen.

Waarom hebben al dit soort pogingen nog altijd niet (zoals men bij een ‘objectief-wetenschappelijke’ benadering toch zou mogen verwachten) tot eenduidige resultaten

25 R.T. France, *Matthew* (Tyndale New Testament Commentaries), Grand Rapids 1985, 255 (onder verwijzing naar W.F. Albright).

26 H. Baarlink, *Mattheüs II* (Tekst en toelichting), Kampen 1999, 63.

27 France, *Matthew*, 255.

28 Harold Attridge, ‘Calling Jesus Christ’, in: Eleonore Stump & Thomas Flint (eds.), *Hermes and Athena*, Notre Dame 1993, wijst erop dat we in het onderzoek naar de historische Jezus nog steeds niet veel verder zijn dan in de dagen van Schweitzer: ‘we moderns tend to make Jesus in our own image and likeness’ (211); vgl. over het gebrek aan eenstemmigheid over de resultaten van historisch-kritisch bijbelonderzoek ook Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith*, Oxford 1996, 322vv.

geleid?²⁸ Het grondprobleem lijkt me dat men te weinig oog heeft voor het karakter van de evangeliën als onophefbare twee-eenheid van berichtgeving en verkondiging. Dit specifieke genre van de evangeliën maakt het immers ondoenlijk om beide onderdelen (historie en kerugma) als in een centrifuge van elkaar te scheiden en zo de authentieke Jezus-woorden, losgepeld van hun literaire context, over te houden. In door M. Kähler geïnspireerde woorden van H. Berkhof:

De schrijvers [van de evangeliën] zijn bevooroordeeld en komen daar ook voor uit. De evangeliën zijn evangelisatielectuur. (...) Daaruit wordt vaak de conclusie getrokken, dat de evangeliën dus als historische bronnen onbetrouwbaar zijn, ja zelfs wel, dat we omtrent de werkelijke Jezus in de mist tasten. Die conclusie gaat niet op. De evangelisten wilden inderdaad met hun historisch verhaal dienstbaar zijn aan de voortgang van de Christusverkondiging. Maar verkondiging (kerugma) behelsde voor hen twee dingen in één: het doorvertellen van een beslissende en bevrijdende gebeurtenis en dat op zulk een wijze, dat de geadresseerden het beslissende en bevrijdende voor henzelf erin ontdekken. Ter wille van dat laatste (...) is er een vrij grote tot (Johannes meegerekend) zeer grote vrijheid en variatie waarin het verhaal over Jezus wordt verteld. Maar ter wille van de ‘eerste pool’ is er een grote zorg om door te geven wat er werkelijk is gebeurd.²⁹

In het verlengde hiervan stem ik wel met Janse in, dat er in de evangeliën vermoedelijk³⁰ woorden aan de aardse Jezus zijn toegeschreven die Hij niet letterlijk zo gezegd heeft, maar die teruggaan op extrapolerende en actualiserende toespitsingen daarvan door de evangelisten. Alleen zullen we nooit met zekerheid weten welke. Ze laten zich immers (wat men ook probeert) niet meer uit het kerugmatisch-historische geheel pellen. We zullen het met de ‘partijdige’ geschriften die we als de evangeliën kennen moeten doen – want andere bronnen hebben we niet.

Maar *kunnen* we het er ook mee doen? Dat lijkt mij wel. Allereerst leeft het geloof niet van een aantal als echt gekwalificeerde woorden van Jezus – hoe we daar dan ook achter moeten komen – maar van het integrale getuigenis van de evangelisten zoals dat in viervoud is overgeleverd. En vervolgens is de inspiratie van de bijbel niet primair een christologische, maar een pneumatologische categorie. Dat wil zeggen: christenen vertrouwen erop dat de evangelisten daar waar ze interpreterend en actualiserend met woorden van Jezus zijn omgegaan, dat ‘naar de zin en mening van de Geest’ hebben gedaan. Ze hebben ze dus niet zomaar verzonnen of er eigenmachtig een bepaalde draai aan

29 H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1985 (5e druk), 267v.; cf. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1892 (waarbij Berkhof er overigens meer dan Kähler voor waakt beide niet tegen elkaar uit te spelen).

30 Vermoedelijk, want een historische benadering kan alleen maar werken met waarschijnlijkheidsoordelen – op dit punt zouden juist al te absoluut opererende historisch-kritische bijbelwetenschappers zich wel wat meer van Troeltsch’ eerste principe aan mogen trekken.

gegeven. Ze hebben ze veeleer op een geestelijke wijze naar hun intentie verstaan, en ze vandaaruit geconcretiseerd in de richting van een nieuw ontstane situatie. Kan men dat bewijzen? Uiteraard niet. Maar het is wel wat de kerk gelooft, op grond van wat het Nieuwe Testament – en opvallend genoeg nu juist het evangelie van Johannes – aanreikt over de Geest die de gemeente in al de waarheid zal leiden, onder meer door die woorden van Jezus door te geven die de discipelen aanvankelijk nog niet konden dragen (Joh.16:13v.). Wat mij betreft is het gekunsteld om dat woord te betrekken op bijzondere profetieën die in de vroeg-christelijke gemeente ontvangen zouden zijn, en ligt het veel meer voor de hand om hierbij te denken aan het door de Geest geleide werk van de bijbelschrijvers. Op die manier lees ik Mat.16:18, onafhankelijk van de vraag of het nu tot de *ipsissima verba* van Jezus behoort, als een betrouwbare belofte van de Heer der kerk waaraan ik, kleingelovig als ik vaak ben, mij vandaag nog altijd op mag trekken.

Op dit punt wordt overigens een beperking van het historisch-kritisch bijbelonderzoek duidelijk die door Janse niet met zoveel woorden genoemd wordt. De historisch geschoolde bijbelwetenschapper kan namelijk uitspraken doen over diverse lagen die zich in teksten laten onderscheiden, over hoe (on)waarschijnlijk het is dat een bepaalde passage door die en die auteur is geschreven, over hoe de achterliggende gebeurtenissen het meest adequaat gereconstrueerd kunnen worden, over harmonisaties (1 Kron.20:5) en interne correcties (zoals in het beroemde geval van 1 Kron.21:1 in vergelijking met 2 Sam.24:1). Dat alles helpt ons enorm om (het ontstaan van) de bijbel beter te begrijpen. Maar de bijbelwetenschapper kan als zodanig geen uitspraken doen over het *gezag* dat op grond van zijn bevindingen aan de bijbeltekst toekomt.³¹ Het is bijvoorbeeld bepaald niet vanzelfsprekend dat oudere lagen in het bijbels getuigenis meer gezag zouden (moeten) hebben dan jongere, zoals in de historische kritiek nogal eens gesuggereerd wordt. Wie van dat principe uitgaat, heeft uiteindelijk weinig verweer tegen de werkwijze van Klaas Hendrikse, die nog slechts bepaalde onderdelen van het boek Exodus voor gezaghebbend houdt, en dan ook nog in zijn eigen interpretatie, om alles wat in zijn ogen later kwam (te beginnen met Genesis) als verwringing van de boodschap daarvan af te doen.³²

In de kerk aanvaarden we echter de bijbel als geheel als canon, dat wil zeggen als gezaghebbend. De evangeliën en ook de brieven van Paulus zijn daarbij in het NT dus niet minder relevant dan de authentieke woorden van Jezus. Ook latere correcties en aanvullingen kunnen theologisch van betekenis zijn. Ik herinner me een preek van C. Graafland over Rom.8:1 SV, waarin hij erop wijst dat het laatste gedeelte van deze tekst waarschijnlijk door een latere kopiist aan de oorspronkelijke tekst is toegevoegd (hij informeerde de gemeente dus correct), maar dat die woorden op deze plaats niettemin een behartenswaardige boodschap voor ons bevatten. Hij ging er dus van uit dat het *hele* historische proces van totstandkoming van de bijbeltekst onder de leiding van de Heilige

31 Vgl. Ratzinger, *Jezus van Nazareth*, 13v., die erop wijst dat het historisch-kritisch bijbelonderzoek krachtens haar methode strikt aan het verleden gebonden is.

32 Klaas Hendrikse, *Geloven in een God die niet bestaat. Manifest van een atheïstische dominee*, z.p. 2007, 50-61 (en passim).

Geest plaatsvond, en zocht van daaruit onbevangen zijn weg in de uitleg.³³ Op die manier kan men mijns inziens ook prima preken over Markus 16:9-20, of over Hand.8:37, of 9:6a vanuit de overtuiging dat ook deze gedeeltes ons van Godswege iets te zeggen hebben.

Kortom, wanneer het gaat om het gezag dat aan allerlei bijbelgedeeltes toekomt, maakt het historisch-kritisch onderzoek ons niet veel wijzer. Ook niet vanuit de gedachte dat bij een grote afstand tussen een bericht en de verhaalde geschiedenis de historische betrouwbaarheid van het betreffende bericht wel gering moet zijn.³⁴ Hier komt men hoe dan ook niet uit zonder een theologisch oordeel. Tot het moeilijke nieuws van het historisch-kritisch bijbelonderzoek behoort dan ook niet, dat deze of gene bijbeltekst op grond van ‘de resultaten van de wetenschap’ voor ons vandaag niet meer als Woord van God gehoord kan worden en evenmin dat we een handelend ingrijpen van God in onze werkelijkheid voor onmogelijk zouden moeten houden. Terecht wijst Plantinga erop, dat je bepaald nog geen steekhoudend argument hebt gegeven wanneer je betoogt dat ‘wij vandaag de dag nu eenmaal niet anders meer kunnen’ dan dit soort aanspraken onderschrijven.³⁵

5. Alfabetisering of scholing in theologische exegese

Het leek mij terzake om in het bovenstaande Janses betoog van een aantal scherpe kantjes te ontdoen. Maar daarbij heb ik hem natuurlijk toch ook wel het een en ander toegegeven wat voor orthodox-christelijke bijbellezers vervreemdend is, en er zou wat dat betreft vast nog meer te zeggen zijn.³⁶ De bijbel valt al met al niet zo over de hele linie

33 Vgl. de stelling van Talstra, ‘Houthakkers’, ‘dat de Geest met alle processen van tekstwording te maken heeft’ (158), en zijn daarmee verbonden pleidooi om de studie van de lange periode van Schriftwording met al zijn fragmenten, manuscripten, teksttypen etc. theologisch serieus te nemen. Men kan zich overigens afvragen of deze benadering niet ergens een grens heeft. Kan bijv. de late (door het trinitarisch dogma geïnspireerde) toevoeging van het zgn. *comma johanneum* aan 1 Joh.5:7 ook nog op een theologisch positieve wijze als een leiding van de Geest geduid worden?

34 Zie over de vraag in hoeverre een bericht historisch betrouwbaar is als de tijdspanne tussen gebeuren en bericht groter wordt: Iain Provan, V. Philips Long & Tremper Longman, *A Biblical History of Israel*, Louisville 2003, waarin zij polemiseren tegen de gedachte dat een later bericht per se historisch minder betrouwbaar zou zijn.

35 Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 403-407. Janse stelt dat de bezwaren tegen de historisch-kritische methode maar zelden helder worden geformuleerd (9), en heeft daarin voor de Nederlandse situatie misschien wel gelijk; maar bij Plantinga (*ibid.*, 374-421) kan hij hiervoor toch goed terecht. Wel kan men zich afvragen, of Plantinga de impact van de historische denkwijze die sinds de Verlichting kenmerkend is voor alle academische scholing niet onderschat.

36 Bijv. over de eigen aard van de antieke historiografie met haar specifieke ‘vertelconventies’, over het gebruik (of niet) van sagen en mythen in het OT, etc. Zie voor een doordenking van deze vragen De Bruijne, ‘Er wordt verteld, er is geschied’, in: *Woord op Schrift*, 161-194.

naadloos-letterlijk uit te leggen als velen (ook onder hen die zichzelf bepaald niet als fundamentalist beschouwen) intuïtief doen en denken. Er doen zich op allerlei plekken aporieën voor, er zijn vragen naar het historisch gehalte van de berichtgeving in allerlei bijbelboeken. Er is sprake van fouten, en het gaat niet aan die alle op naam te schrijven van kopiïsten om zo de autografen ervan te vrijwaren. Harmonisatiepogingen zoals die door een vorige generatie gereformeerde exegeten nog volop ondernomen werden, komen vandaag vaak gekunsteld over.

Welnu, vraagt Janse, moet de gemeente over al deze dingen dan niet beter geïnformeerd worden? De onvrede over het gegeven dat dat naar zijn oordeel veel te weinig gebeurt, vormt nog weer een aparte laag in zijn betoog. Zo verwijt hij J.P. Versteeg dat die in zijn *Evangelie in viervoud* niet ingaat op de vraag naar het auteurschap, op Q, op de onderlinge afhankelijkheid van de evangelisten et cetera. Zijns inziens is er op dit punt werk aan de winkel. Al moeten we van de ‘alfabetisering van de gemeenten’ geen vollere kerken verwachten, het is toch niet goed de gemeente ‘onderontwikkeld’ te houden (15). In één zin: ‘de gemeente moet beter geïnformeerd worden over moderne inzichten die gemeengoed zijn, ook onder orthodoxe exegeten’ (16). Gemeenteleden vragen daar trouwens ook om, voegde hij er in een mondelinge toelichting aan toe.³⁷ En je kunt ze dan toch niet met een kluitje in het riet sturen?

Dat laatste is waar. Maar niet elke vraag die gemeenteleden stellen is ook een goede vraag, en je mag dus wel proberen hen op dit punt enig onderscheidingsvermogen bij te brengen. De bekende vraag waar Kaïn zijn vrouw vandaan haalde, lijkt me bijvoorbeeld geen bijster relevante vraag. In de bijbel is het zelfs helemaal geen vraag. Zo’n vraag moet je als theoloog de mensen juist proberen af te leren. Althans: je moet proberen ze bij te brengen dat met zo’n vraag werkelijk niet alles staat of valt. Vragen naar *informatie* zijn theologisch gezien sowieso niet altijd de beste vragen. Ze verraden nogal eens een rationele omgang met de bijbel, die Janse zelf terecht als fundamentalistisch afwijst (26), maar die intussen net zozeer gevoed wordt door de moderne historisch-kritische bijbelbenadering. Die twee zijn in feite hol en bol: de ene wil allerlei data en facta in de bijbel vooral laten kloppen, de andere wil juist met een zekere voorliefde aantonen dat ze niet kloppen. Gemeenteleden voelen zich dan al gauw gemangeld door beide benaderingen, maar krijgen wel het gevoel dat de discussie dus in elk geval over die losse data en facta moet gaan. Ze gaan daarmee voorbij aan de vraag waarom we de bijbel om te beginnen eigenlijk zo graag lezen in de kerk en haar zoveel gezag toekennen.

Dat laatste heeft natuurlijk alles te maken met de *boodschap* van de bijbel zoals die de eeuwen door in de kerk is opgevangen. Wanneer we proberen de betekenis en de grenzen van het historisch-kritisch bijbelonderzoek te omschrijven, is het goed om eerst eens terug te gaan naar de vraag hoe het allemaal ook alweer begon. Wat hadden we ook alweer precies met de bijbel, en waar komt dat vandaan? Dat is geen vraag waarop we het antwoord ‘natuurlijk’ allang kennen, maar juist één waar we vaak te gemakkelijk aan voorbijgaan. Zo vanzelfsprekend is het niet dat we in de bijbel het

37 Tijdens de bijeenkomst waarnaar verwezen werd in noot 1.

Woord van God horen. Maar dat is wel waar we in de kerk van overtuigd zijn geraakt. Dat komt doordat het in de bijbel op een heel basale manier over God gaat. Hoe onderling uiteenlopend van karakter en pluriform van inhoud de bijbelse geschriften ook zijn, ze hebben met elkaar gemeen dat ze onze aandacht op God richten en op Gods relatie met ons mensen. Dat is waar de bijbel fundamenteel over gaat.³⁸ Het is ook waar we als lezers voortdurend bij betrokken worden. Telkens wordt ons expliciet of impliciet de vraag gesteld: geldt dit ook voor u? Er wordt, kortom, een appel op ons gedaan. En het is dit *appel* dat mensen geraakt heeft, en hen bewogen heeft tot geloof in de God van Israël van wie de bijbel zulke hoge verwachtingen wekt. Het zijn dus niet allerlei feitelijke data en historische facta op zichzelf die het hem deden. Het is de aanspraak van Godswege, of traditioneel gezegd: de oproep tot geloof en bekering, die de doorslag gaf. Door die aanspraak wist men zich onder Gods oordeel gesteld, maar tegelijk genadig vrijgesproken in Christus en dankzij de verbondenheid met Hem overgezet in een nieuwe bestaanswijze.

Het is in dit verband belangrijk om te zien dat het hier niet maar gaat om een gelovige interpretatie of reactie die op de bijbel wordt gelegd, maar dat het inderdaad het in de bijbel vervatte *kèrugma* zelf is dat hierom vraagt. De teksten getuigen immers van God als de allesbeslissende werkelijkheid in ons menselijk leven. Maar dan doet men ze onrecht wanneer men weigert in te gaan op de vraag of de bijbelschrijvers inderdaad God hebben ontmoet in hun ervaringswereld – en of ons dat dus in hun voetspoor ook kan overkomen. Om met H. Berkhof te spreken: ‘Wie wel geïnteresseerd is in het Godsbegrip van Jesaja of Paulus maar niet in hun God, (...) abstraheert hen van het enige dat hen hartstochtelijk interesseert: dat ze in hun ervaring tegen niemand minder dan God zijn opgelopen’.³⁹ En H.W. de Knijff vult aan dat we door die weigering ook in wetenschappelijke zin geen recht doen aan de bijbelschrijvers, die zichzelf immers fundamenteel als getuigen-aangaande-God verstaan. ‘De bijbelwetenschapper, die principieel en methodisch deze zelfinterpretatie van de teksten buitensluit, voldoet niet aan zijn wetenschappelijke opdracht, de teksten uit te leggen’.⁴⁰ Toch is dat laatste wel gangbaar geworden – met als gevolg de bekende kloof tussen academie en kerk, bijbelwetenschap en theologie. Maar het is dus de bijbel zelf die vraagt om een uitleg die uitgaat boven die van het historisch-kritische bijbelonderzoek, namelijk een die betrekking heeft op onze verhouding tot God. Het doel van de bijbelschrijvers lijkt immers te zijn dat wij in con-

38 Dat blijkt alleen al uit de diverse genres: evangeliën (tijdingen van goed nieuws vanwege Gods handelen), profetieën (oproepen om zich met het oog op de toekomst te richten op Gods wil), psalmen (liederen die de verhouding tot God bezingen of over het ontbreken daarvan treuren), apocalyptische teksten (die Gods eindoverwinning op de machten van het kwaad schilderen) etc.

39 H. Berkhof, ‘God: voorwerp van wetenschap? II’, in: idem, *Bruggen en bruggenhoofden*, Nijkerk 1981, 214.

40 H.W. de Knijff, ‘Theologie, wetenschap en universiteit’, in: F.G.M. Broeyer & T. van Willigenburg (red.), *Facultas theologica: soror sororum!*, Utrecht 1994, 99.

tact komen met God, dat wij God leren kennen. De bijbel zelf vraagt dus om zoiets als (het hoge woord moet er maar uit) een *theologische exegese*.

Het is dan ook een positieve ontwikkeling dat deze benaderingswijze de laatste tijd met name in de Angelsaksische wereld, als reactie op de genoemde ongelukkige tweedeling tussen kerk en academie, volop in de belangstelling is komen te staan.⁴¹ Niet als een polemisch alternatief voor het historisch-kritisch onderzoek of literair-kritische of reader-response benaderingen. Maar wel als de centrale categorie waarbinnen al deze andere methoden van bijbelonderzoek – met respectievelijk aandacht voor de historische werkelijkheid achter de tekst, voor de werkelijkheid van de tekst en voor de werkelijkheid van de lezers ‘voor’ de tekst – hun relatieve plaats en betekenis krijgen.⁴² Men kan zeggen dat dit nu weer zo’n typisch kerkelijke benadering van de bijbel is, maar dan gaat men voorbij aan de ‘objectieve’ claim die gemaakt wordt dat het er voor ieder juist op aankomt om recht te doen aan wat de bijbel zelf met ons wil. En ja – juist de *kerk* is daar qualitate qua op uit. Zij heeft immers haar bestaan te danken aan dit theologisch (of zo men wil theocentrisch) karakter van de bijbel (c.q. van het oer-christelijk *kèrugma* waarop de bijbel teruggaat). Zij omvat nu eenmaal die mensen en gemeenschappen, die inderdaad de kant uit willen kijken waarheen de bijbel wijst, door zich individueel en collectief te oriënteren op God en zijn Koninkrijk. Daarom is de vraag die we in de kerk aan elkaar – en vooral aan onze theologen – stellen ook primair: hoe leer ik via de bijbel God beter kennen? Wat zegt deze of gene afzonderlijke passage mij over God en mijn/onze verhouding tot God?

Het is om die reden dat we in de kerk de bijbel voortdurend opnieuw uitleggen en actualiseren. De kerk vormt een lees- en interpretatiegemeenschap van mensen die elkaar willen helpen om de betekenis van de bijbel met-het-oog-op-God te verstaan. Daarbij mag in principe iedereen mee doen. Voorzover de historisch-kritische benadering erbij kan helpen, wordt dat in dank aanvaard. Maar vaak zal blijken dat de zogeheten pre-kritische exegese misschien nog wel belangrijker diensten kan bewijzen. Wat Augustinus, Luther, Calvijn en Barth in de Schriften hebben opgevangen kan voor het verstaan van Gods stem wel eens meer terzake zijn dan wat, om maar eens een histo-

41 Hierover schreef ik uitvoeriger in het opstel ‘Theologische interpretatie als antwoord op de hedendaagse crisis in de bijbeluitleg. Een verkenning’, in: J. Hoek (red.), *Sola Scriptura. De actualiteit van de gereformeerde visie op de Schrift*, Heerenveen 2008, 131-160. Wat ik er hier over schrijf is gedeels aan dit opstel ontleend. Zie voor alle mogelijke informatie erover vooral Kevin Vanhoozer e.a. (red.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids 2005. Bijbelwetenschappelijk staat B.S. Childs met zijn ‘canonical approach’ op de achtergrond van deze benadering. Vgl. bijv. B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids 2004.

42 Het is dus niet zo dat historisch onderzoek voor de orthodoxe bijbelwetenschapper en gelovige verspilde tijd en moeite zou zijn, omdat de uitkomst ervan toch al vast staat (Janse, 27, 3e slotvraag). Historisch onderzoek kan wel degelijk verrijkend zijn voor onze kennis en begrip van het ontstaan van de bijbel – en dus verrijkend voor ons geloof.

risch-kritische dwarsstraat te noemen, Wellhausen en Kuenen hebben opgevangen.⁴³ Hoe dat ook zij: gelovigen zijn ten diepste in de bijbel geïnteresseerd omdat ze er het Woord van God in hebben opgevangen.

En de meest wezenlijke vragen die we elkaar over de bijbel kunnen stellen, hebben dus daarmee te maken. Bijvoorbeeld de vraag die Barth zozeer intrigeerde, dat hij haar tot het thema bij uitstek van de gehele dogmatiek maakte: of de kerk in haar verkondiging wel recht doet aan het Woord Gods dat haar in het aanzijn geroepen heeft.

Dogmatik ist die kritische Frage nach dem Dogma, d.h. nach (...) der Übereinstimmung der von Menschen vollzogenen und zu vollziehenden kirchlichen Verkündigung mit der in der Schrift bezeugten Offenbarung.⁴⁴

Met andere woorden: klopt het nog wat we als kerk verkondigen – klopt het vooral met de wijze waarop God zichzelf blijkens de bijbel heeft geopenbaard? Op een positief antwoord op die vraag komt alles aan, en aan die vraag hebben we dan ook onze handen vol. Vandaar ook Barths beroemde vroegere opmerking: ‘Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!’, namelijk doorvragend-tot-op-God.⁴⁵

En vandaar dat iemand als John Webster, in het voetspoor van Barth (maar ook van Bavinck) recentelijk een Schriftleer het licht kon doen zien die nauwelijks ingaat op de historische kritiek, maar geheel in het licht staat van dit soort vragen: wat betekent het dat we in de kerk de bijbel als *Heilige Schrift* lezen? Wat houdt een christelijke omgang met de bijbel in? Welke plaats neemt de Schrift in in Gods heilsopenbaring aan mensen? Hoe verhouden zich de kerk en de Schrift, en wat is daarbij de betekenis van het canonbegrip? Wat is de taak van de theologie in relatie tot de Schrift?⁴⁶ Misschien moeten we gemeenteleden wel leren, dat dit soort vragen de eigenlijke vragen zijn. In elk geval gaat het in de kerk niet zozeer om informatieoverdracht, waarbij de laatste stand van zaken in de bijbelwetenschappen wordt doorgegeven – hoe interessant dat ook kan zijn. Het gaat om de vraag hoe de bijbel ons helpt ons leven te leiden *coram Deo*.⁴⁷ Misschien is dat

43 Vgl. in dit verband het tegendraadse opstel van David Steinmetz, ‘The Superiority of Pre-Critical Exegesis’, in: Stephen E. Fowl (ed.), *The Theological Interpretation of Scripture*, Cambridge 1997, 26-38.

44 Zie Barth, *Kirchliche Dogmatik* I 1, Zollikon-Zürich 1939, 261. Theologie is, zo betoogt Barth al direct op de eerste bladzijden van de *KD*, zelfonderzoek van de kerk vanwege de kwetsbaarheid en verantwoordelijkheid van haar spreken over God (2); dat spreken over God heeft dán haar juiste inhoud ‘wenn sie Jesus Christus gemäss ist’ (10), dus wanneer het in overeenstemming is met het *kèrugma*.

45 Karl Barth, *Der Römerbrief. Zehnter Abdruck der neuen Bearbeitung*, Zürich 1967 (oorspr. München 1922), xii.

46 John Webster, *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003.

47 Men herinnere zich hier het principiële onderscheid dat Noordmans maakte tussen kerk en school, bijv. in zijn *Herscheping* (O. Noordmans, *Verzamelde werken* 2, Kampen 1979, 217vv.).

ook wel de reden geweest, waarom Versteeg in zijn *Evangelie in viervoud* niet nader inging op Q, op inleidingsvragen als die rond het auteurschap, op (theorieën over) de onderlinge verhouding tussen de evangeliën, et cetera: omdat hij vooral mensen wilde helpen om via de bijbel – en in dit geval vooral via de evangeliën met elk hun specifieke kleur – God beter te leren kennen.

6. God en de geschiedenis

Toch zijn we ook bij deze noodzakelijke concentratie op het *kèrugma*, op het Woord Gods waaraan de kerk haar bestaan te danken heeft en wat haar is toevertrouwd, niet af van de vragen rond de historische betrouwbaarheid van de bijbel. Want uiteindelijk hangt ook dat *kèrugma*, de boodschap van de bijbel, aan de historiciteit. Het christendom is een door en door historische religie, die staat of valt met de betrouwbaarheid van haar eerste getuigen aangaande Gods handelen in de wereld. Nu geven christenen op dit punt inderdaad een zeker krediet aan de bijbel vanuit de wijze waarop zij God erin hebben leren kennen. Het is dus niet zozeer een theologisch inspiratiebegrip dat de gaten zou moeten dichten tussen wat we historisch kunnen vaststellen en wat we voor waar houden, netzomin als historische vragen vanuit dogmatische uitgangspunten beantwoord moeten worden (27, vraag 1 en 4). Maar het is wel zo dat de ervaringen die je met God en bijbel hebt opgedaan mede-bepalend zijn voor de wijze waarop je vervolgens de bijbel leest: niet vanuit de hermeneutiek van het wantrouwen, maar juist vanuit het vertrouwen dat het in de grond van de zaak goed zit met haar betrouwbaarheid.

Maar kan dat wel? Gaat het niet al meteen mis bij de gedachte dat God überhaupt handelend zou kunnen ingrijpen in onze werkelijkheid, omdat dat wetenschappelijk gezien nu eenmaal uitgesloten is? Op dit punt moeten we nog eenmaal terug naar de vragen die Janse aan de orde stelt. Of liever gezegd: we moeten kijken of we Janse kunnen vergezellen op zijn (integere) zoektocht, want dat lijkt het bij hem nu wel helemaal te zijn geworden. ‘Welke weg gaan theologen die vast willen houden aan Gods handelen in de geschiedenis?’, vraagt hij (20), nadat hij de schroeven van Troeltsch’ analogieprincipe behoorlijk aangedraaid heeft. En vervolgens gaat hij als bijbelwetenschapper inderdaad te rade bij (wijsgerig) theologen. Bij de op zichzelf sympathieke wijze waarop E.P. Meijering geloof en wetenschap wil verbinden, stelt hij de begrijpelijke vraag of deze toch niet tot een gespleten persoonlijkheid leidt. Wat is dat voor iemand, die als *mens* volkomen vrij is om te geloven in de opstanding van Christus, maar als *historicus* dit geloof tegelijkertijd voor uiterst onwaarschijnlijk moet houden? Janse zoekt dus verder, en op de tweesprong tussen Mackay en Sarot kiest hij voor de benadering van de laatste. Daarmee neemt hij, zoals ik zal proberen te laten zien, de verkeerde afslag.

Sarot pleit ervoor om wetenschap te beoefenen vanuit een methodologisch atheïsme, maar tegelijkertijd open te staan voor werkelijkheidsgebieden die niet door de wetenschap ‘gedekt’ worden. Dáár moeten geloof en religie dus hun plek hebben. Maar de geschiedwetenschap moet zich houden aan het analogiebeginsel van Troeltsch, en kan dus geen rekening houden met God als mogelijke actor. Deze opstelling lijkt mij om drie

redenen onbevredigend. De eerste is dat, zoals Sarot zelf al inziet (en zoals ook Janse aangeeft), de grens tussen methodologisch en levensbeschouwelijk atheïsme in de praktijk flinterdun is. Wie God methodisch buiten haakjes zet, wekt al gauw de indruk dat Gods bestaan en handelen ook feitelijk onbelangrijk zijn. Voor de wetenschappelijk te onderzoeken empirische werkelijkheid – en dat is voor veel mensen natuurlijk toch de enige werkelijkheid die ze kennen – maakt God immers geen enkel verschil. Het lijkt mij dat christenen deze indruk alleen zullen willen versterken wanneer zij zich daartoe gedwongen zien, omdat die indruk nu eenmaal haaks staat op hun persoonlijke overtuiging dat God en onze relatie tot God juist allesbepalend is voor ons mensen. Zij moeten dus wel heel goede argumenten hebben om door hun instemming met het methodologisch atheïsme in de wetenschap mee te werken aan de geleidelijke verdwijning van God uit het leven van veel mensen.

In de tweede plaats is deze benadering echter ook vanuit het perspectief van de wetenschap onbevredigend. Er zijn in deze visie immers dingen die wel gebeuren (zoals wonderen, inclusief de opstanding van Christus – niet de minst opmerkelijke dingen dus), maar waar de wetenschap op geen enkele manier bij kan, en dan ook nog eens zonder dat duidelijk is waar dat precies aan ligt. Zo'n situatie moet voor de wetenschapper uiterst onbevredigend zijn. Ze roept als het ware om nader onderzoek en nadere toetsing. Maar volgens Sarot zal de wetenschapper het ermee moeten doen.

De derde en meest zwaarwegende reden waarom deze benadering onbevredigend is, is dat het belangrijkste argument op grond waarvan Sarot vast meent te moeten houden aan het analogiebeginsel ondeugdelijk is. Dit is wat hij erover zegt:

Toch zijn er goede redenen om vast te houden aan het analogiebeginsel. De belangrijkste reden is deze: een loslaten van dit beginsel zou ertoe leiden dat *anything goes*: elke verklaring, hoe onwaarschijnlijk ook, zou toelaatbaar zijn. Zo weten wij dat de zwangerschap van een vrouw bij mensen wordt veroorzaakt door een bevruchting met mannelijk sperma; op die regel kennen wij geen uitzonderingen. Voor de strenge historicus, die het analogiebeginsel hanteert, betekent dit dat alternatieve verklaringen die zonder analogie zijn – de ooievaar, de Heilige Geest – uitgesloten zijn. Zou de historicus dergelijke verklaringen wel toelaten, dan is het eind zoek. (...) Juist de strikte hantering van het analogiebeginsel waarborgt de plausibiliteit van historische verklaringen'.⁴⁸

De vraag is wat hier nu precies het probleem is. Waarom is het zo erg als in de wetenschap in principe 'elke verklaring... toelaatbaar' zou zijn? Wat kan er in dat geval mis gaan? Het antwoord kan niet zijn: dan zullen de meest onwaarschijnlijke dingen geloofd worden. Want dat volgt helemaal niet. Wanneer een wetenschapper met een uiterst onwaarschijnlijke verklaring komt, wordt hij of zij meestal juist niet geloofd. Meestal is dat ook volkomen terecht (en zal zo'n wetenschapper zich ook wel twee-

48 Marcel Sarot, *De goddeloosheid van de wetenschap. Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal*, Zoetermeer 2006, 104.

maal bedenken). Soms blijkt achteraf dat het ten onrechte was, en dat de betreffende wetenschapper terecht vol bleef houden. In dat geval had hij kennelijk goede redenen voor de onwaarschijnlijke verklaring. Zoiets moet je, lijkt me, nooit bij voorbaat willen uitsluiten.

Dat moet echter juist wel, zegt ook Janse, want ‘anders wordt de verificatie een oncontroleerbaar proces’ [13]. Maar verificatie is sowieso al een moeilijk controleerbaar proces. Volgens Popper is verificatie zelfs in het geheel niet controleerbaar, en moeten we in termen van falsificatie denken. En volgens Kuhn en Lakatos werkt ook dat niet, omdat we slechts in de clash tussen grotere gehelen – paradigma’s of onderzoeksprogramma’s – kunnen bepalen hoe een falsificerend experiment het best geduid kan worden. Kortom, hier komen alle grote vragen van de recente wetenschapstheorie aan de orde – en ze worden in een handomdraai op een atomistische wijze opgelost. Alsof een verklaring of theorie geheel op zichzelf staat, en op zichzelf (los van haar inbedding in een groter empirisch-theoretisch geheel) getoetst zou kunnen worden.⁴⁹ De vraag is echter niet: Is deze onwaarschijnlijke theorie of die verklaring die een analogieloze entiteit of gebeurtenis invoert, wel toelaatbaar? De vraag is: Welke overkoepelende verklaring doet uiteindelijk het meeste recht aan het geheel van alle data die ons ter beschikking staan? Of toegespitst op de geschiedwetenschap: Vanuit welk omvattend perspectief kunnen we de totale gang van zaken het beste begrijpen?⁵⁰

Op deze wijze, via een zogeheten *inference to the best explanation*, concludeert de al genoemde Wright dat een lichamelijke opstanding van Christus, hoe analogieloos die ook moge zijn, alles bijeen genomen het meeste recht doet aan het geheel van alle feiten die om een verklaring vragen (zoals de snelle post-paschale groei van het christendom).⁵¹ Zo vallen alle stukjes van de puzzel op de meest ongeunstelste manier op hun plaats. Dit lijkt me ook de benadering waar Mackay voor pleit⁵², en deze is dus op dit punt minder dapper en tegendraads dan Janse suggereert (21). Vanuit recente wetenschapstheoretische concepties is er immers niets mis met een dergelijke benadering – integendeel: door schade en schande wijs geworden is de recente wetenschapstheorie veel minder streng en prescriptief geworden dan zij aanvankelijk was.⁵³

Het is ook onzin om een dergelijke verklaring op één lijn te zetten met het toeschrijven van een zwangerschap aan een ooievaar, omdat dat laatste uiteraard op geen enkele manier stukjes van de puzzel op hun plek laat vallen, bepaalde problemen in een vige-

49 Zie hierover in den brede mijn *Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap*, Zoetermeer 2004, m.n. hfdst.2.

50 Vgl. over het perspectivistisch karakter van de geschiedwetenschap bijv. H.W. von der Dunk, ‘Geschiedenis en wetenschap’, in: P.B. Cliteur e.a. (red.), *Overtuigend bewijs. Over het wetenschappelijke van de niet-exacte wetenschappen*, Amsterdam/Meppel 1994, m.n. 56-64.

51 Wright, *Resurrection*, 716; vgl. boven, noot 23.

52 Vgl. E. Mackay, *Meesterschap in spiegelbeeld*, Gouda 2007, 85vv.

53 Vgl. *Een publieke zaak*, 60v., 260, en bijv. Philip Clayton, *Explanation from Physics to Theology*, Londen 1989, 18-58.

rend paradigma oplost of verheldering tot stand brengt. Wat is het dan dat Sarot ertoe drijft om theorieën c.q. historische onderzoeksprogramma's die al eeuwenlang en nog altijd *live options* zijn op één lijn te stellen met dit soort buitenissigheden? Dat is natuurlijk moeilijk te zeggen, maar het valt op dat zijn argumentatie dezelfde structuur vertoont als die welke Janse laakt bij vele fundamentalisten. Dat is namelijk de structuur van de zogeheten domino-theorie: 'als we dit toelaten, dan is het hek van de dam...'. 'Als Jericho en Ai niet gevallen zijn, is Christus ook niet opgestaan'. Terecht zegt Janse dan: 'Het "waar blijven we anders?" is geen geldig argument'.⁵⁴ Maar waarom zegt hij dat ook niet tegen Sarot? 'Als we het analogiebeginsel loslaten, dan moeten we ook zwan-gerschappen uit de interventie van ooievaars gaan verklaren' – dat is toch precies hetzelfde soort redenering? Kennelijk brengen fundamentalisme en sciëntisme vanwege hun verabsoluteringen vergelijkbare angsten met zich mee. Maar die angsten lijken mij in beide gevallen irrationeel.

Het ligt veel meer voor de hand om zich op dit punt aan te sluiten bij Pannenberg, die stelt dat volgens de eis van Troeltsch' analogieprincipe de verschillen tussen gebeurtenissen in de wereld door een allesdoordringende gelijksoortigheid omvat moeten worden. Echter:

In dieser Form führt das Postulat der Gleichartigkeit alles Geschehens zu einer Verengung des historischen Fragens selbst. (...) Mit dem Ungleichartigen, in keiner Analogie restlos aufgehenden hat es der Historiker zu tun, wenn er das unverwechselbar Individuelle und die Kontingenz einer Begebenheit ins Auge fasst.⁵⁵

Kortom, juist de historicus kan het unieke, het eenmalige nooit a priori uitsluiten, aangezien de historische interesse zich bij uitstek op het bijzondere en niet op het algemene richt. Alleen zo kan immers historische verheldering tot stand komen.

Tenslotte: Is de duiding van de geschiedenis daarmee eenvoudig geworden? Dat allerminst. Het lijkt me juist wanneer Janse schrijft 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"' (22). Als dat maar niet betekent dat over smaak niet valt te twisten. Want ook hier is de ene duiding de andere niet. In elk geval kan wie zich via de bijbel en de christelijke geloofstraditie aangesproken weet door de God van Israël niet zomaar menen dat we 'God zo ook op het spoor komen in de geschiedenis van China' (21). Het heeft God nu eenmaal behaagd zich via dat kleine slavenvolkje op bijzondere wijze aan de wereld bekend te maken. En ook zonder meteen de

54 Hij zou er nog aan kunnen toevoegen, dat de bijbel zelf aangeeft waarom de historiciteit van de opstanding van Christus zo cruciaal is, terwijl dat bij de historiciteit van Jericho en Ai niet het geval is (ook al betekent dat niet dat die laatste geheel irrelevant zou zijn).

55 Wolfhart Pannenberg, 'Heilsgeschehen und Geschichte', in: idem, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 51.

duivel als verklarende factor in te zetten (Janse, noot 55) kan men vandaaruit de gewelddadige islamitische verovering van het Midden-Oosten en het mislukken van de aanslagen op Hitler wel negatief duiden. Het zijn immers de bijbel en de geloofstraditie die ons een interpretatiekader verschaffen 'in het licht waarvan uit te maken valt of specifieke gebeurtenissen te identificeren zijn als afzonderlijke intentionele handelingen van God'⁵⁶ – of juist helemaal niet.

Het is waar dat God veelal Zijn ongekende gang gaat vol donkere majesteit, zodat Hij vaak slechts geloofd kan worden en niet gezien (22). Toch is er volgens Brümmer zoiets als een leerschool van het geloof, waarin wij geoefend worden om te onderscheiden waar God aan het werk is, en waar wij mensen zelf om ideologische redenen met een metafysische duiding aan de haal gaan. 'Gods handelingen in de wereld herkennen vereist training in de geloofspraktijk, waarbij onze voorkeuren en vooroordelen geconformeerd worden aan Gods bedoelingen.'⁵⁷ Maar dat kan men natuurlijk alleen maar zeggen als men zich op een beslissende wijze aangesproken weet door Gods genadige openbaring, en niet als men dat gegeven als het zo uitkomt ook wel tussen haakjes kan zetten om zodoende *common ground* te vinden met hen die de wereld vanuit een seculier perspectief bezien.

56 Vincent Brümmer, 'Farrer, Wiles en het causale verband', in: idem, *Wijsgerige theologie in beweging*, Utrecht 1992, vooral 170-172 (171).

57 Brümmer, 'Farrer, Wiles', 171.