De diepte van Pniël. Het existentiële karakter van gelovig omgaan met de Bijbel

A. Huijgen

Abstract

In this essay the author of the book *Lezen en laten lezen* (*Reading and being read*) responds to the other essays in this issue, maintaining his thesis that receptivity and the change of subject (God becoming the subject) are crucial for living with the Bible. The author affirms Eep Talstra's call for exegetical methods as legitimate approaches of Scripture, but denies that a doctrine of inerrancy is needed (against Marco de Wilde). His discussion with Wim van Vlastuin emphasizes the comprehensive character of existence without reducing existence to a relation. He affirms Hans Burger's call for spiritual formation, but warns against neo-calvinist optimism. Finally, over against Henk van den Belt's "rules of faith," the author's holds that a single rule of faith to read Scripture would refocus ecclesial, exegetical, and above all theological interpretation of Scripture.

1. Inleiding

Wie een boek over de Bijbel schrijft, weet tevoren dat dit reactie zal oproepen. De vele positieve reacties op mijn boek *Lezen en laten lezen* hebben mij blij verrast.¹ Veel mensen herkennen het verlangen om af te steken naar de vraag naar onze grondhouding tegenover de Schrift. Het gaat mij in het boek om afstemming op een muzikale manier, om de verborgen omgang, die gevonden wordt door zielen waar Gods vrees in woont.² In het gelovig omgaan met de Bijbel vindt een omkering plaats, waardoor de positie van de lezer als interpreet wordt gerelativeerd en God zelf de bijbellezer 'interpreteert', dat wil zeggen: door zijn Geest van binnenuit vernieuwt. Het gaat om de subjectswisseling, waardoor ik niet langer *in charge* ben. Gods subjectiviteit gaat alles bepalen: niet alleen het lezen, maar het hele leven. De mens staat voor God: de mens in zijn totaliteit, zijn existentie, zijn zonde. De omkering die volgens mij nodig is voor een gelovig omgaan met de Bijbel is niet minder dan een bekering van de neiging om de Bijbel als materiaal te gebruiken voor onze posities.

1 Arnold Huijgen, *Lezen en laten lezen: Gelovig omgaan met de Bijbel*, Utrecht 2019.

2 Ps. 25:7, berijming 1773. Vgl. *Lezen en laten lezen*, 13. Verdere verwijzingen naar dit boek staan tussen haken in de hoofdttekst.

Juist waar we onze posities verliezen, leeg worden, en alleen God overhouden, ontstaat de ruimte waarin de Schrift als een melodie tot klinken komt.

Natuurlijk roept mijn boek ook kritiek op. De auteurs van de vijf artikelen in dit themanummer zijn het impliciet of expliciet met de grote lijn van mijn insteek wel eens. Ze willen alleen meer methodische bijbelwetenschap (Eep Talstra), een accent op foutloosheid (Marco de Wilde), verbreding naar de hele Luther (Wim van Vlastuin) of naar heiliging (Hans Burger), of oog voor universele openbaring en hermeneutische regels (Henk van den Belt). Ik ben dankbaar voor de manier waarop deze auteurs meedenken, verder denken en soms tegen-denken bij wat ik op tafel heb gelegd. Als auteur van een theologisch boek ervaar ik zulk weerwerk dankbaar als een kostbaar geschenk. Intussen heb ik me afgevraagd of alle auteurs de radicaliteit van mijn voorstel hebben gepeild. Ik zie nog niet voor me hoe mijn boek een soort 'eerste stap' zou kunnen zijn, waarna een volgende stap van heiliging (Burger), hermeneutische regels (Van den Belt), of een persoonlijke toepassing (Van Vlastuin) zou komen. Ik dring aan op niet minder dan een bekering, waardoor ons eerdere bijbellezen gestoord wordt. Daar zit volgens mij de kern. Is het dan mogelijk om daarna verder te gaan naar deel twee (of zelfs: naar het echte werk)? Na overweging van de lijn die de andere auteurs trekken, sluit ik deze bijdrage af met een verkenning van hoe het verder zou kunnen.

2. Moderniteit en historische kritiek

Eep Talstra pleit ervoor, de verscheidenheid en weerbarstigheid van de tekst serieus te nemen. Dan zie je een levensechte beweging, een dispuut tussen God en zijn volk, tussen God en zichzelf. Die 'biografie' van God moeten we niet vervangen door een aftreksel, een 'boodschap' van de Bijbel. Historische analyse en kritiek helpen daarbij en dus kan methodisch bijbelonderzoek uitstekend een eerbiedige omgang met de teksten zijn. Dat lijkt me een terecht punt. Methodisch onderzoek strijdt niet met de ontvankelijkheid die ik bepleit. Mijn verzet tegen een methode of stappenplan om de Bijbel in de greep te krijgen, is dan ook niet bedoeld als een afwijzing van (bijbelwetenschappelijke) methoden. Die zijn uiteraard nodig. De waarheid in persoon (Jezus Christus) valt echter niet door onze stappenplannen te vinden, maar doet zich als een geschenk aan ons voor, dat God ons geeft. Dit accent op Gods subjectiviteit en bewogenheid past bij Talstra's onderstreping van dispuut en Gods biografie in de Bijbel. God is echt bewogen; dat is niet een kwestie van onze beeldvorming, maar van de geschiedenis die God met zijn volk aangaat (144-154). Intussen lijkt Talstra niet zo content te zijn met mijn nadruk op de ziel. Toch bedoel ik daarmee juist de keerzijde en het effect van Gods bewogenheid, die de ziel beweegt.

Waar Talstra inzet bij de veelkleurige Bijbel zoals die zich spanningsvol in de teksten aandient, neemt Marco de Wilde het op voor de foutloosheid (*inerrancy*) van de Bijbel aan de hand van het *Chicago Statement*. De Wilde onderstreept dat het *Chicago Statement* geen ‘beschermingsconstructie’ voor de Bijbel wil zijn (zoals ik schreef), maar juist een geloofsbelijdenis. Aan die intentie twijfel ik niet, maar ik betwijfel wel of het goed gelukt is om een belijgende toon te treffen.

Op enkele kernvragen gaat De Wildes verdediging van het *Chicago Statement* helaas niet in. Hij noteert wel dat de term *infallibility* (onfeilbaarheid) in het Amerikaanse debat niet meer voldeed, maar hij vertelt niet waarom. Wat is het verschil met *inerrancy* (onfeilbaarheid) en wat is eigenlijk een ‘fout’? Daarvoor wordt een moderne definitie aangelegd: fout is wat niet overeenkomt met de feiten.³ Inerrantisme is historisch gezien een reactie op de bedreiging van de historische kritiek. Volgens Talstra helpt die kritiek om de eigenheid van de teksten serieus te nemen, en dat kan op een gelovige manier. Uiteraard is historische kritiek ook ingezet om de betrouwbaarheid van de Bijbel te betwijfelen. In die zin kan ze bedreigend zijn. Inerrantisme helpt echter niet. Het laat de Schrift niet zelf bepalen hoe ze gelezen wil worden, maar legt de Bijbel op een procrustesbed. Door de focus op wat de Bijbel ‘affirms’, wordt de spanningsvolle dynamiek van de bijbelse geschiedenis tot een foutloos betoog. De definitie van ‘fout’ of ‘foutloos’ heeft men intussen niet aan de Bijbel zelf ontleend.

Mij lijkt de betrouwbaarheid van de Bijbel, zoals de Nederlandse Geloofsbelijdenis die verwoordt, echt genoeg. Waarom zou het Amerikaanse gedachtengoed geïmporteerd moeten worden? Als tegenreactie op het moderne liberalisme is het zelf net zo modern, alleen spiegelbeeldig, zoals De Wilde zelf ook toegeeft.⁴ Beter laten we de Schrift zelf uitmaken waar het om gaat, en als daarbij iets voorbijkomt wat moderne westerlingen een ‘fout’ zouden noemen, is dat vooral een reden om *onze* manier van bijbellezen onder kritiek te stellen, niet om een extra beschermingswal te bouwen.

Ik deel het verlangen naar de hermeneutische voordelen die De Wilde in *inerrancy* ziet (vertrouwen in de Bijbel, gezag en eenheid van de Bijbel als symfonie). Ik meen alleen dat ze beter uit de verf komen zónder inerrantisme:

3 Zie *Lezen en laten lezen*, 157.

4 Zie Marcel Sarot, ‘Christian Fundamentalism as a Reaction to the Enlightenment Illustrated by the Case of Biblical Inerrancy’, in: Bob Becking (red.), *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation: Essays on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives*, Leiden 2011, 249–267.

het vertrouwen in de Bijbel wordt dan niet gedragen door een abstracte foutloosheid, maar door de betrouwbaarheid van God zelf. En wat een ‘fout’ leek, kan een passende dissonant zijn in het geheel van de symfonie.

3. Existentie

Wim van Vlastuin benadrukt dat Luthers soteriologische concentratie geen reductie betekende. Dat lijkt mij een aanvechtbare stelling. Luthers concentratie op ‘was Christum treibet’ leidde er immers toe dat hij de brief van Jakobus een ‘strooien brief’ noemde.⁵ Een vergaande reductie dus. Van Vlastuin prijst Luther, omdat hij ‘stellige en bindende uitspraken’ durfde te doen in allerlei ethische kwesties. Dat klopt, maar is stevige stellingen innemen op zichzelf een deugd? Luthers stellige uitspraken over de Joden bijvoorbeeld zijn wel duidelijk, maar minstens zo verwerpelijk.⁶ Als Van Vlastuin de ‘hele Luther’ wil hebben, krijgt hij dit erbij. Uiteraard bedoelt Van Vlastuin met de ‘hele Luther’ wat anders. Het gaat hem om het schriftgezag, om de rechtvaardiging, om wet en evangelie. Die *concerns* delen hij en ik, maar delen we ook de uitwerking?

Van Vlastuin vraagt mij (aan de hand van Luther) of ik het ‘schriftgezag’ niet te veel beperk ‘door dit alleen te betrekken op de existentiële relatie tussen Christus en de gelovigen.’ Het antwoord is een onomwonden ‘nee’. Niet alleen omdat concentratie nog geen reductie betekent (zoals Van Vlastuin ten aanzien van Luther zelf opmerkt), maar vooral omdat Van Vlastuins uitdrukking ‘existentiële relatie’ (die ik in mijn boek niet gebruik) misverstanden oproept. Existentie is niet enkel een relatie. Het is mijn concrete bestaan, mijn hele bestaan, waarover het licht van de Schrift valt. Ik noem dat ‘lezen van uit het leven’, waardoor het concrete bestaan oplicht in de ‘morele orde in de wereld, die een scheppingsgegeven is’ (179). De ‘ervaring’ waarover ik spreek, is dan ook meer dan de oppervlakkige emotie; het gaat om de complete levenservaring, het in-de-wereld-zijn (70, 85–87). Dat is het tegendeel van een reductie. En het schriftgezag? ‘Het laatste gezag, de ultieme norm voor leer en leven, is de Schrift als het Woord van God zelf’ (163). Ik zie daar geen beperking in. Van Vlastuin ziet ‘postmoderne relativering’ als gevaar, wanneer het ‘beroep op Luther [...] versmald wordt tot de existentiële relatie’. Die relativering is inderdaad een gevaar, maar existentie is meer dan relatie en sluit een orde in de wereld niet uit, maar in. De bedoeling van mijn boek is

5 Luther, WA DB 8: 344, 348, 404; vgl. WA DB 7, 386: ‘Ich [will] yhn [brief van Jakobus, AH] nicht haben ynn meyner Bibel’.

6 Vgl. Luther, *Von den Jüden und ihren Lügen* (1543).

juist om de tegenstelling tussen moderne objectivering en postmoderne relativering te boven te komen.

4. Rechtvaardiging en heiliging

Van Vlastuin vindt dat de soteriologische toespitsing van de rechtvaardigingsleer tekortkomt in mijn boek. Hans Burger zou dat vermoedelijk met hem oneens zijn, aangezien hij mijn boek vindt draaien om de rechtvaardiging van de goddeloze: de heiliging zou juist tekortkomen. Van Vlastuin meent echter dat de toespitsing naar de persoonlijke soteriologie verbleekt en daardoor 'krijgen Luthers woorden iets gemoedelijks en speels, terwijl Luther ze heeft bedoeld vanuit de meest ultieme ernst.' Ik heb me afgevraagd wat Van Vlastuin hiermee bedoelt. Ultieme ernst? Herhaaldelijk haal ik Luthers woord aan dat je 'theoloog' (dat betekent hier: christen) wordt door te leven, dat is door te sterven en veroemd te worden; niet door te lezen, te begrijpen en te speculeren (69, 72, 74). Ernstiger dan dat wordt het niet. Van Vlastuin benadrukt dat voor Luther het onderwerp van de theologie de schuldige en verloren mens is en de rechtvaardigende God (Luther over Ps. 51). Exact, zo schrijf ik het ook op pagina 77.

Vermoedelijk wil Van Vlastuin vanuit dit accent op rechtvaardiging nog een nadere persoonlijke toespitsing aan de hand van wet en evangelie. Zondaren moeten 'eerst tot verootmoediging en vertwijfeling worden gebracht voordat het evangelie ons kan troosten.' Nu liggen voor Luther het persoonlijke én het wereldgebeuren juist ineen, in de ene totale levenservaring, de concrete existentie (93–95). Daar gaat het ook mij om: de vertwijfeling van de zondaar is geen compartiment van het leven, een geestelijk leven naast het gewone leven, maar grijpt de mens in zijn hele bestaan aan. Hetzelfde geldt van het evangelie. Legt Van Vlastuin hier subjectiviteit en objectiviteit, het persoonlijke en de wereld, niet toch weer uiteen? Dan zit daar ons verschil: in de eenheid van de existentie meen ik dat de subject-objectdichotomie te overstijgen is. Toe-eigening van het heil raakt het hele leven.

Hans Burger schrijft over de heiliging: 'Genade verandert ook het perspectief waarin wij luisteren en lezen.' Met die term 'perspectief' ben ik niet zo gelukkig, omdat deze klinkt alsof *wij* een invalshoek kiezen. Genade verandert niet alleen ons perspectief, maar ons hele bestaan (ik twijfel er overigens niet aan dat Burger dat inhoudelijk met me eens is). Waar het Burger om gaat, is de vorming tot goede bijbellezers, die in de heiliging gestalte krijgt. Een waardevol punt, dat inderdaad in mijn boek meer nadruk had kunnen krijgen, en toch aarzel ik. Burger benadrukt dat heiliging een nieuw perspectief levert, maar dat is toch hopelijk geen ander dan dat van de rechtvaardiging? Heiliging is immers 'een teren op de rechtvaardiging en een wachten op

de verheerlijking’?⁷ Of is wat ‘heiliging’ heet, eigenlijk een vloertje waarop de wedergeboren mens zijn programma kan bouwen, en waarin allerlei aspecten uit de ‘werkelijkheid’ probleemloos kunnen worden ingevoegd? Dat raakt aan de vragen van cultuur en ‘universele openbaring’.

5. Cultuur en universele openbaring

Henk van den Belt heeft terecht aangevoeld dat het op dit punt schuurt tussen de theologen van Kampen en Apeldoorn, die hij scherp naast elkaar zet als ‘neocalvinistische cultuurwijding en afgescheiden cultuurmijding’. Toch is dat contrast te simpel. Allerlei verwijzingen naar kunst, literatuur en cultuur in mijn boek laten zich moeilijk als cultuurmijding uitleggen. De plaats van kerk en theologie is midden in de cultuur. Maar bij een ‘vrijmoedig gebruik van inzichten uit de geschapen werkelijkheid’ word ik wel argwanend.⁸ Wie garandeert dat die zogenaamde inzichten uit de geschapen werkelijkheid niet eigenlijk de huidige culturele meerderheidsposities zijn, die vervolgens sturend inwerken op de bijbelinterpretatie? Hier wil ik kritisch zijn en blijven. Openheid naar de cultuur, jazeker – maar geen enkele culturele voorkeur kan ongebroken de theologie ingedragen worden. Niet alles wat zich als ‘werkelijkheid’ aandient, kan zomaar ‘schepping’ heten. De gekruisigde en opgestane blijft bron en norm voor de theologie.

Is er dan niet meer dan Christus en meer dan de Schrift? Van den Belt neemt het op voor de eenheid van de waarheid en pleit voor verwerking van universele openbaring (natuur) en contextualiteit (cultuur). Wat mij betreft kan Calvijns accommodatietheorie verder helpen om universele aspecten van openbaring te verdisconteren terwijl Christus het centrum blijft. Openbaring werkt in concentrische cirkels. Gods ontoegankelijk licht vormt de kern. Daaromheen liggen concentrisch: de kennis van God in Christus, de Schrift en als buitenste cirkel het universum. De Heilige Geest brengt dynamiek in deze cirkels door steeds van binnen naar buiten te werken om mensen naar de kern toe te trekken. Er is dus een universele ‘trekkracht’ van de Geest, die sterker wordt ervaren in de binnenste cirkels.⁹ God in Christus blijft echter de bron en norm van openbaring. Wie Christus kent, bezielt vanuit die kennis de hele wereld. De kern ziet hier dus wijd.

7 O. Noordmans, *Herschepping*, Verzamelde Werken 2, Kampen 1979, 316.

8 Ad de Bruijne, ‘De kunst van het verstaan. Hermeneutiek in Kampen’, in: id. (red.), *Gereformeerde hermeneutiek vandaag: Theologische perspectieven*, Kampen, 2017, 27.

9 Zie Arnold Huijgen, *Divine Accommodation in John Calvin’s Theology: Analysis and Assessment*, Göttingen 2011, 305–313.

Maar, vraagt Hans Burger kritisch: ik zie bij Calvijn wél duidelijk hoe hij door zijn eigen tijd bepaald is, maar ook mijn eigen verstaan zal toch mede gestuurd worden door cultureel bepaalde of zelfs zondige overtuigingen? Inderdaad. Daarom moet alle kennis onder de kritiek van het kruis door. Dat is geen garantie dat iemand op elk punt tot goede inzichten komt. Intussen zou ik niet willen proberen om een soort vergelijking op te stellen tussen culturen toen en nu. Dan zouden we 'cultuur' nog te abstract opvatten, als een grootheid die we kunnen objectiveren. We zitten er echter met huid en haar in en het is onmogelijk om ons aan onze culturele vooronderstellingen te onttrekken, zoals ook Van den Belt benadrukt. Deze opmerking raakt aan Burgers wens dat ik de gevolgen van de zonde voor ons kennen serieuzer had genomen. Volgens mij zijn de gevolgen van de zonde voor ons kennen dermate groot, dat ik die gevolgen niet zelfstandig kan kennen, ook niet tussen haakjes kan zetten, en dus niet keurig in kaart kan brengen. Zo neem ik de zonde misschien wel serieuzer dan degene die precies kan aanwijzen hoe ver de gevolgen van de zonde reiken.

6. Verstand en wil

Hans Burger meent dat ik afstand neem van de rationaliteit van *Fides quaerens intellectum* en hij vraagt naar het alternatief.¹⁰ Zelf benadrukt hij juist dat rationele bezinning nodig is en dat het 'vernieuwde denken' een positievere waardering verdient dan ik bied. Hij wil ziel en verstand niet tegen elkaar uitspelen. Met dat laatste ben ik het eens. Cruciaal is echter het onderscheid tussen rationaliteit en rationalisme. Ik ben niet tegen het verstand en het gebruik daarvan. Wel keer ik me tegen de manier waarop in navolging van Descartes de rede is gefunctionaliseerd en het denken (dat *clare et distincte* kennis verwerft) tegenover de ervaring geplaatst. Mijn stelling is dat kennen begint bij ervaren en een vorm van beleving is (132-133). Dat het Duitse *Vernunft* van *vernehmen* komt, is daarvan een illustratie. Daarom is de ziel zo belangrijk, als resonantieruimte waarin de ervaring tot klinken komt. Dat is dus geen pleidooi tegen het gebruik van het verstand, maar vóór een verstand dat in het kader van de ervaring een eigen rol heeft.

Burger vraagt ook nog naar de wil. Ik krijg de indruk dat hij mijn inzet bij het affectieve (de ervaring, de beleving) leest als een uitsluiting van de wil en het verstand. Maar juist het accent op ontvankelijkheid maakt dat de wil zijn passende plek krijgt: niet als autonome wil, maar als wil *coram deo*.

10 Eigenlijk beschrijft Huijgen, *Laten lezen*, 68 dat Luther afstand neemt van een bepaalde versie van FQI. Daarmee is niet gezegd dat ik afstand neem van elke interpretatie van FQI.

7. Hermeneutische regels

Alles goed en wel met die hermeneutische discussies, maar er liggen ook actuele kwesties die om een antwoord vragen. '[O]m antwoorden te vinden op de vragen waar de kerk en de protestantse theologie voor staan', zou mijn boek volgens Van den Belt 'nog maar een eerste aanzet' zijn. Eigenlijk hoop ik iets principiëlers geboden te hebben dan dat. Als we vanuit het leven lezen, voor Gods aangezicht en zo Christus als waarheid ontvangen – is het daarna tijd om pas echt aan de slag te gaan? Toch zullen er theologisch en kerkelijk wel standpunten bepaald moeten worden, daarin heeft Van den Belt gelijk (en dat is ook wat Van Vlastuin bedoelt). Van den Belt pleit voor een vervolg 'waarbij we in gezamenlijkheid zoeken naar hermeneutische regels die de reikwijdte en de grenzen van de culturele invloed bij het lezen en interpreteren van de Schriften bepalen.' Die gezamenlijkheid is hard nodig, maar die 'regels' lijken mij problematisch. Het scherp aangeven van grenzen van culturele invloed gaat niet lukken, omdat we in de huidige cultuur leven. We kunnen deze niet temmen, objectiveren en terugbrengen tot een factor in het verstaan, onderworpen aan regels. Bovendien reguleren deze regels de omgang met de Schrift zo dat de Schrift zelf op afstand dreigt te komen; dat is het tegendeel van wat ik beoog. Intussen is er wel tegenwicht nodig tegen relativisme. Als ik geen hermeneutische regels wil, wat dan wel? Van den Belt benadrukt dat hij geen rationalistische 'regeltjes' wil, maar juist *regulae fidei*. Dat meervoud is wel opvallend. De vroege kerk had aan de *regula fidei* in het enkelvoud genoeg: de kern van de christelijke geloofsbelijdenis. Die lijkt mij een uitstekende regel, ook omdat ze door en door inhoudelijk is. Uiteraard sluit dat, zoals Talstra benadrukt, het gebruik van methoden niet uit, maar in. Hiermee zijn vragen rond vrouwelijke ambtsdragers en homoseksualiteit niet ineens opgelost, maar ze komen wel in een nieuw verband te staan. Vergelijk de manier waarop Paulus een focus meegeeft aan Timotheüs, die met tal van problemen werd geconfronteerd. Paulus vermaant echter: 'Houd in gedachten dat Jezus Christus uit de doden is opgewekt'. Die focus zet alles wat erna komt in het juiste licht.

8. Hoe verder?

Mijn punt zal duidelijk zijn: het gaat bij het lezen van de Schrift om ontvankelijkheid, waarbij de lezer God aan zich laat handelen. De collega's hebben intussen wel gelijk: exegetische methoden zijn nodig (Talstra), net als vorming tot goede bijbellezers (Burger) en het bespreken van kerkelijk en theologisch ingewikkelde kwesties (Van den Belt, Van Vlastuin). Die accenten komen niet in mindering op het centrale *Anliegen* van mijn boek: de omkering of subjectswisseling, waardoor ik God aan mij laat handelen.

Hoe komt de gereformeerde theologie nu verder? Uitgaande van het accent op de *regula fidei* bij het bijbellezen, is het volgens mij nodig om kerkelijk, exegetisch en vooral theologisch de Bijbel te lezen.

Allereerst het *kerkelijke* lezen. Als gereformeerden ontdekken we hoe langer hoe meer dat de slogan ‘sola scriptura’ de oplossing niet biedt – ook al omdat er met die uitdrukking iets anders wordt bedoeld dan in de tijd van de Reformatie.¹¹ De Bijbel heeft volgens de Reformatie wel het laatste gezag, maar dat schakelt het respect voor de traditie, en de interactie daarmee, niet uit. Bovendien hebben we met de kerk als gemeenschap te maken. Willen we de Bijbel verstaan, dan zal dat ‘samen met alle heiligen’ moeten gebeuren. Bijbelverstaan zal dus hoe langer hoe meer *kerkelijk* moeten zijn, in de dubbele betekenis van ‘in gesprek met de traditie’ en ‘in gesprek met elkaar’. Vanwege het ‘sola scriptura’, ofwel het schriftgezag, heeft geen enkele stem uit de traditie en geen enkele stem uit de huidige kerk doorslaggevend gezag. Maar als we de Schrift lezen, doen we dat in de ruimte van de kerk. De Bijbel is het boek van de kerk, niet in de zin dat de kerk de Bijbel kan claimen, maar in de zin dat de kerk de gemeenschap is die uit het Woord geboren is en rond het Woord samenkomt. De kerk is dus juist ontvankelijk voor het Woord. Waar de ziel de persoonlijke resonantieruimte voor de waarheid van het Woord is, is de kerk dat voor het gezamenlijk luisteren. Dit kerkelijke accent verdient meer uitwerking dan ik in mijn boek gedaan heb.

Ten tweede. Uiteraard zal het zonder gedegen *exegese* niet gaan, hoewel exegese alleen bijvoorbeeld de vraag naar de positie van vrouwen in de kerk niet kan oplossen. De bijbelse voorschriften haken in op de eigen context, en laten ook nog weleens wat verschillen zien tussen plaatselijke situaties.¹² Op het eerste gezicht lijkt het er in Korinthe charismatischer aan toegegaan te zijn dan in Efeze. Dat zou ten dele ook nog te verklaren zijn uit een ontwikkeling die in het Nieuwe Testament zichtbaar wordt en die ook nadat de laatste apostel is gestopt met schrijven door is gegaan. Met andere woorden: als er kortweg wordt gevraagd naar de visie op ‘vrouw en ambt’, is niet alleen de positie van de vrouw ingewikkeld, maar óók de categorie ‘ambt’. Exegese levert dus niet zozeer directe oplossingen voor hedendaagse vragen, als wel

11 Zie Henk van den Belt, ‘The Problematic Character of *Sola Scriptura*’, in: Hans Burger e.a. (red.), *Sola Scriptura: Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Leiden 2018, 38-55 en Arnold Huijgen, ‘Alone Together: *Sola Scriptura* and the Other Solas of the Reformation’, in dezelfde bundel, 79-104.

12 Zie Jack Barentsen, *Emerging Leadership in the Pauline Mission: A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus*, Eugene 2011, m.n. 296, 301.

nieuwe vragen. Dat lijkt mij ook heel gezond en passend bij het laten ‘storen’ van ons bijbellezen door de Bijbel zelf. Niet onze vragen zijn leidend, maar de Schrift zelf is dat. Deze nadruk op exegetisch bijbellezen lijkt een open deur, maar in de reacties op mijn boek kwam het zo vaak naar voren dat het goed lijkt, het nog te onderstrepen.

Het belangrijkste lijkt mij dat we de Bijbel voluit *theologisch* lezen, met het oog op God die spreekt. Laten we theologische vragen stellen aan de tekst, en zoeken te verstaan hoe de drie-enige God zich te kennen geeft. Lezen is een theologische activiteit, en goede exegese vereist niet dat het theologisch denken wordt uitgeschakeld, maar juist dat het compleet wordt geactiveerd. Theologisch denken intussen is geen eigen constructie, maar een creatieve receptiviteit. Dat impliceert dat we als lezers voor Gods aangezicht staan, *coram deo*. Het gevaar is aanwezig dat we voor ons (persoonlijk) heil nog wel in die ontvankelijke positie verkeren ten opzichte van God in Christus, en in het lezen van de Bijbel, maar dat we die positie verlaten zodra we gaan theologiseren en kwesties gaan behandelen. Juist dan komt het er echter op aan, te blijven in de positie van ontvankelijkheid.

Dit alles levert nog niet automatisch standpunten op in actuele kwesties. Maar er ontstaat wel een weg om gezamenlijk te gaan. Deze weg (Grieks: *hodos*) van theologische en kerkelijke exegese is voor mij voorlopig methode (Grieks: *methodos*) genoeg. Gereformeerde theologen doen er goed aan, te investeren in praktijken van theologische interpretatie, in vorming dus. Daarbij kan het palet aan exegetische methoden dat de moderniteit ons heeft geleverd, worden aangevuld met interpretatie zoals de vroege kerk die laat zien: creatief, sensitief voor de dieptedimensie van de tekst, wellicht zelfs allegorisch – maar altijd gebonden aan de regel van het geloof.

De crux zit bij de ontvankelijkheid. Ontvankelijk zijn we niet zomaar door een verstandsbesluit: het gaat om leren in de ervaring van het leven. Luther noemt die ervaring ook sterven. De Bijbel leren lezen gaat op de manier van Jakob bij Pniël: God raakte hem zo aan dat hij als een getekende verderging, of liever: opnieuw begon en een nieuw leven ontving, met een nieuwe naam. Die existentiële diepte brengen wij niet in het bijbellezen door middel van onze inspanning, hoe nodig onze inspanning ook is. We ontvangen haar als een kostbaar geschenk. Het is genade waardoor ons bijbellezen zo gebroken en geraakt wordt, dat we afgestemd raken op Gods stem. Hermeneutiek heeft de diepte van Pniël nodig.

A. Huijgen is hoogleraar systematische theologie aan de Theologische Universiteit Apeldoorn.