
De kerk en de geesteswetenschappen: interpretatieve praktijken en hermeneutische kaders

H.J. Paul

Abstract

Literature on religion and science is vast; that on the humanities and the Christian faith much less so. This essay explores this largely uncharted territory by identifying several remarkable affinities and tensions between the church's interpretive practices (e.g., in reading the Bible) and those fostered in the humanities (e.g., in analyzing a play of Shakespeare). It then analyzes these tensions in terms of three kinds of reductionism: methodical, contextual, and ontological reductionism. The article identifies some historical, philosophical, and theological resources to remedy these various forms of reductionist thinking. The article ends with a plea to clergy that they not too quickly assume that the relationship between the church and the humanities is fraught with tension. Offering prospective students an anti-reductionist hermeneutical framework will prepare better for study in the humanities.

Inleiding

De naam van Maarten Luther is onlosmakelijk verbonden met *sola gratia* en *sola scriptura* – niet met de mijnbouw rond Mansfeld, het Duitse stadje waar Luther zijn jeugd doorbracht. Toch meent Luther-biograaf Lyndal Roper, hoogleraar geschiedenis in Oxford, dat de theologie van de reformator niet los kan worden gezien van de kopermijnbouw waarin vader Hans Luder zijn brood verdiende. Niet alleen leefden mijnwerkers in voortdurende angst voor boze geesten en duistere machten – een bekend thema uit Luthers biografie – de mijnbouw was ook een *high-risk industry* waarin ondernemers zoals Luthers vader soms forse winsten maakten, maar op andere momenten veel geld verloren. Onzekerheid, zegt Roper, typeerde Luthers leven dus niet alleen op momenten van religieuze aanvechting; ook economische onzekerheid kende de theoloog van huis uit. Überhaupt figureert dit ouderlijk huis vrij prominent in Ropers biografie, omdat de Britse historicus vanuit haar interesse in historische psychoanalyse veel oog heeft voor Luthers ingewikkelde verhouding tot zijn vader en voor zijn moeizame sociale relaties in het algemeen. Zijn breuk met de kerk van Rome was vanuit dit perspectief een logisch

vervolg op een biografisch patroon: Luther was allergisch voor autoriteit en vaak argwanend jegens vrienden en collega's.¹

Ropers Luther-biografie, hoe luid ook geprezen in de vakpers, is spannende lectuur voor wie is opgegroeid met hervormingsavonden vol massale samenzang ('Een vaste burcht') en indringende woorden over 'Luthers vraag' ('hoe krijg ik een genadige God?'). Hoe verhoudt historische wetenschap à la Roper zich tot zo'n kerkelijke herinneringscultuur rond 31 oktober? Onmiskienbaar biedt Ropers biografie een heilzame correctie op vrome clichés over *good guy* Luther versus *bad guys* in het kerkelijke apparaat van Rome. Tegelijk roept het boek, juist omdat het zo'n doorwrochte historische studie is, serieuze vragen op. Ligt de sleutel tot Luthers theologie in de sociaaleconomische dynamiek van het graafschap Mansfeld rond 1600? In hoeverre zijn Luthers theologische inzichten gekleurd door de leefwereld van een vroegmoderne mijnwerkerszoon? Kun je vanaf de kansel beweren dat Luther in het evangelie iets ontdekte wat voor christenen in alle tijden van belang is als de geur, om niet te zeggen de stank, van een laat-15^{de}-eeuwse kopermijn er zo sterk omheen hangt? En was Luther, bij al zijn menselijk tekort, niet een middel in Gods hand tot reformatie van de kerk? Waar is God in Ropers levensbeschrijving van deze 'Mensch zwischen Gott und Teufel'?² Slaat historische wetenschap per definitie alle transcendentie plat?

Ik stel deze vragen omdat dit de kwesties zijn waarover jonge gemeenteleden zich het hoofd breken zodra ze een of twee jaar hebben rondgelopen aan een faculteit der geesteswetenschappen, als student geschiedenis, kunstgeschiedenis, Nederlands, taalkunde of filosofie. Geregeld spreek ik ze in mijn Leidse werkkamer: studenten die zijn opgegroeid in een wereld vol zekerheden, met de Bijbel als het onfeilbare Woord van God, een sterk besef van protestantse identiteit en de overtuiging dat de waarheid één is – zodat ze een boedelscheiding tussen 'dit zegt de kerk' en 'dit leer ik op de universiteit' verantwoordigd van de hand wijzen. Maar als ik ze spreek, is dat in negen van de tien gevallen omdat de zekerheden van hun jeugd zijn gaan wringen met het historiseren, contextualiseren en relativeren waarin geesteswetenschappers zo bedreven zijn. Hoe valt Lyndan Roper te rijmen met 31 oktober? Was Luther méér dan een kind van zijn tijd? Denkt niet elke lezer vanuit een verstaanshorizon die sociaal geconstrueerd en daarom cultureel bepaald is? Zijn grote woorden over God überhaupt geen projecties op een zwijgende hemel of machtswoorden waarmee mensen proberen hun sociale posities in stand te houden?

1 Lyndal Roper, *Martin Luther. Renegade and Prophet*, New York 2017².

2 Heiko Augustinus Obermann, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlijn 1981.

Tegen de achtergrond van dit soort gesprekken wil ik in dit essay onderzoeken wat voor (historische, filosofische, theologische) inzichten mensen zouden kunnen helpen om als christen ‘overeind’ te blijven in de geesteswetenschappen. Waar zouden studenten te rade kunnen gaan, of wat zouden docenten en predikanten hun kunnen meegeven, zodat ze zich op de campus van de universiteit niet onmiddellijk overweldigd of murw geslagen voelen? Mijn verhaal is dus een bijdrage aan het debat over geloof en wetenschap, zij het met een focus, niet op de aard- en levenswetenschappen, zoals in onze tijd gebruikelijk is, maar op de geesteswetenschappen.³

Onder mijn eerste kopje zal ik uitleggen waarom ik niet inzet bij abstracte theorieën over ‘het’ geloof en ‘de’ wetenschap, maar inzoom op concrete praktijken van geloof en wetenschap zoals we die aantreffen in een protestantse kerkdienst op zondagochtend en in een werkcollege Engelse letterkunde op maandagmiddag. Vervolgens zal ik betogen dat de prangende vragen die christelijke studenten zich stellen dikwijls worden veroorzaakt door reductionistisch denken, waarvan ik drie vormen zal onderscheiden. Na een kort methodologisch intermezzo zal ik betogen dat voor twee van deze vormen remedies te vinden zijn die in vakken die een geïnteresseerde student aan vrijwel elke faculteit der geesteswetenschappen kan volgen. Voor de derde vorm van reductionisme – een ontologisch reductionisme dat de wereld interpreteert *etsi deus non daretur* (alsof God niet bestaat) – is dit waarschijnlijk lastiger. De kerk (of in haar voetspoor: de christelijke studentenvereniging) zou hiermee echter wel raad moeten weten. Daarom loopt mijn verhaal uit op een appèl aan predikanten: moedig gemeenteleden aan om met twee woorden te spreken over Gods geschapen werkelijkheid en probeer hen te behoeden voor de valkuil van een dualistisch wereldbeeld.

1. Vormende praktijken

Vergelijken we een protestantse kerkdienst op zondagochtend met een werkcollege Engelse letterkunde daags erop, dan springen de overeenkomsten in het oog. Al wordt er op maandag niet gezongen en gebeden, in beide bijeen-

3 Hiermee knoopt het artikel aan bij een oudere traditie van theologisch en filosofisch denken over de *Geisteswissenschaften*, waarvan Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922 en Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Parijs 1954 de bekendste representanten zijn. Iemand zou nog eens in kaart moeten brengen hoe en waarom de geesteswetenschappen in de tweede helft van de twintigste eeuw zo goed als verdwenen zijn uit het gesprek over geloof en wetenschap. Een verengelsing van het debat – *science* is een veel smallere categorie dan *Wissenschaft* – zal hieraan mede debet zijn geweest, maar vermoedelijk niet de enige oorzaak zijn geweest.

komsten buigen mensen zich met grote toewijding over een oude tekst. Ze proberen deze allereerst vanuit zijn historische context te begrijpen. Wat betekent het Hebreeuwse woord יָצַד in Psalm 143? Wat bedoelt Hermione in Shakespeares *The Winter's Tale* als zij haar man, koning Leontes, verwijt 'that you thus have published me'? Hoe kan Shakespeare over 'the seacoast of Bohemia' spreken als Bohemen, in het huidige Tsjechië, aan alle kanten door land wordt omringd? Hoe grijpt Paulus in Romeinen 3 vers 20 terug op Psalm 143 vers 2 en waarom was het vierde bedrijf van *The Winter's Tale* vooral in de negentiende eeuw zo populair?⁴ Of ze nu vanaf de kansel worden gesteld of besproken aan tafeltjes in carréopstelling, deze historische vragen proberen recht te doen aan de eigenheid van oude teksten.

Tegelijk delen kerkgangers en studenten een fascinatie voor wat zulke teksten vandaag de dag te zeggen hebben. Is er genade voor wie zich herkent in het psalmwoord dat 'niemand die leeft (...) voor Uw aangezicht rechtvaardig' is? Kun je Psalm 143 vers 12 ('Verdelg mijn vijanden') als christen in een liberale democratie nog wel zingen? Wat voor licht werpt Hermiones aarzeling om Polixenes over te halen tot een langer verblijf op Sicilië op de aard van gastvrijheid zoals gethematiseerd door Giorgio Agamben met het oog op de vluchtelingen crisis in Europa?⁵ Hoe verhoudt het ongemak van Hermione, hoezeer ook gekleurd door vroegmoderne conventies, zich tot de ambiguïteit van Europese burgers die wel Oekraïense, maar geen Syrische vluchtelingen willen huisvesten? Wat deze vragen illustreren is dat oude literaire teksten voor literatuurwetenschappers geen relictten zijn die louter historische duiding vergen; ze fungeren ook als inspiratiebronnen in actuele debatten over politiek, gender, ras en klimaat.

Hier houden de overeenkomsten nog niet op. Zowel kerkdiensten als werkcolleges vinden plaats in oude, eerbiedwaardige instituties, die in moderne ogen echter rijkelijk ouderwets zijn. De geesteswetenschappen, bijvoorbeeld, weten nog altijd niet goed hoe ze 'kennis' moeten vertalen in 'kunde' en 'kassa' – de heilige drieslag van wetenschapsbeleid naar neoliberaal model. Mede als gevolg daarvan staan de geesteswetenschappen onder een druk die verwant is aan die van kerken in krimpregio's. Zoals kerkenraden zich zorgen maken over secularisatie, zo zijn geesteswetenschappers vaak somber gestemd

4 Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids 2005, 58; Dennis Bartholomeusz, *'The Winter's Tale' in Performance in England and America 1611-1976*, Cambridge 1982, 104-106.

5 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, vert. Daniel Heller-Roaze, Stanford 1998.

over de toekomst van de humaniora.⁶ Vanuit sociologisch perspectief zou je kerk en geesteswetenschappen daarom als lotgenoten kunnen beschouwen, misschien zelfs als bondgenoten voorzover hun maatschappelijke marginalisering wordt veroorzaakt, of op zijn minst versterkt, door hun hardnekkige pogingen om mensen te vormen op manieren die haaks staan op wat laatkapitalistische samenlevingen van burgers verwachten.

Als we inzoomen op de interpretatieve praktijken (de manieren van lezen, denken en redeneren) die in kerk en geesteswetenschappen worden gecultiveerd, zijn de overeenkomsten inderdaad frappant.⁷ Vanuit het perspectief van een hippe advocaat of sales manager hebben zowel kerkgangers als geesteswetenschappers een onbegrijpelijke fascinatie voor de wijsheid van het voorgeslacht en een commitment aan het zorgvuldig ontrafelen van complexe teksten die in een tijd van WhatsApp en Instagram nogal *unzeitgemäß* is.⁸ Hetzelfde geldt voor attitudes, deugden en vaardigheden die voor dit alles nodig zijn. Nauwkeurig lezen, zorgvuldig contextualiseren, complexe kwesties van alle kanten bekijken en recht doen aan perspectieven van anderen zijn tegendraadse attitudes in een cultuur die mensen voorhoudt dat ze voor zichzelf moeten opkomen en succes moeten afdwingen met een gezonde dosis assertiviteit. Kortom: kerk en geesteswetenschappen lijken op elkaar voorzover ze attitudes en deugden cultiveren die haaks staan op moderne *skills for success*.⁹

Juist omdat de interpretatieve praktijken van kerk en geesteswetenschappen zo verwant zijn, luidt mijn these, ervaren studenten de verschillen tussen beide als bedreigend. Juist omdat het christendom een ‘religie van het boek’ is, hebben de attitudes, vaardigheden en deugden die studenten leren in een college over Luther of Shakespeare directe implicaties voor hoe zij op 31 oktober

6 Een verfrissend historisch perspectief op deze ‘crisis of the humanities’ bieden Paul Reitter en Chad Wellmon in hun *Permanent Crisis. The Humanities in a Disenchanted Age*, Chicago 2021. Zie ook Hampus Östh Gustafsson, ‘The Humanities in Crisis. Comparative Perspectives on a Recurring Motif’, in: Herman Paul (red.), *Writing the History of the Humanities. Questions, Themes and Approaches*, Londen 2023, 65-83.

7 Deze praxeologische invalshoek vindt steun in een recent boek van Steffen Martus en Carlos Spoerhase: *Geistesarbeit. Eine Praxeologie der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 2022.

8 De Italiaanse literatuurwetenschapper Franco Moretti benadrukt deze *Unzeitgemäßheit* als hij *close reading* – het nauwkeurig, gedetailleerd lezen van een tekst – typeert als een quasi-theologische praktijk (‘very solemn treatment of very few texts taken very seriously’). Franco Moretti, ‘Conjectures on World Literature’, *New Left Review* 1 (2000), 54-68, 57.

9 Herman Paul, *Kritisch denken. Over het ethos van de geesteswetenschappen*, Leiden 2021.

naar een Reformatieoverdenking luisteren, hoe zij een preek over Psalm 143 waarderen of hoe zij in hun stille tijd fronsend zitten gebogen over een bijbels wonderverhaal dat een onmiskenbaar mythisch wereldbeeld verraadt. Wie consequent leert historiseren, verliest zijn talent om te preken, schreef een gedesillusioneerde Jacob Burckhardt al in 1878.¹⁰ Wie voortdurend te horen krijgt dat je teksten moet begrijpen vanuit hun historische *Sitz im Leben*, ontwikkelt een allergie voor preken die ‘toen’ en ‘nu’ al te klakkeloos op elkaar betrekken.

Als ik spreek over spanningen tussen kerk en geesteswetenschappen, heb ik het dus over spanningen tussen hun *interpretatieve praktijken* – tussen hun sterk verwante manieren van lezen, denken, praten en schrijven zoals ze die wekelijks beoefenen in kerkdiensten en colleges. Ik heb het niet over ‘de wetenschappelijke methode’ zoals deze zich zou verhouden tot ‘het geloof’ of ‘de religie’,¹¹ maar, veel concreter, over christelijke studenten aan geesteswetenschappelijke faculteiten van Nederlandse universiteiten die het gevoel hebben dat de vorming van hun wetenschappelijke ‘ik’ op maandag wringt met de vorming van hun gelovige ‘ik’ op zondag.¹²

2. Drie vormen van reductionisme

De spannende vragen die ik noemde in verband met Lyndal Roper, zijn voor deze wrijving illustratief. Laat Luthers theologie zich reduceren tot de biografie van de auteur, misschien zelfs tot zijn jeugdige ervaringen in de mijnwerkerswereld rond Mansfeld? Zijn Luthers theologische inzichten vijfhonderd jaar na dato nog wel relevant als ze zo nadrukkelijk gekleurd zijn door hun ontstaanscontext? En kun je God danken voor de Reformatie als Luthers breuk met de kerk van Rome eigenlijk een uit de hand gelopen psychologisch

10 Geciteerd in Thomas Albert Howard, *Religion and the Rise of Historicism*. W.M.L. de Wette, *Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*, Cambridge 2000, 110.

11 Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion*, Chicago 2015 beschrijft hoe *scientia* en *religio* in de negentiende eeuw veranderden van innerlijke kwaliteiten (deugden) in terreinen van kennis. Rond diezelfde tijd onderging ook het begrip *methodus* een significante betekenisverschuiving: Henry M. Cowles, *The Scientific Method. An Evolution of Thinking from Darwin to Dewey*, Cambridge 2020.

12 Ik ga hier voorbij aan wat de competitie voor promotieplekken, docentenbanen, vaste contracten, onderzoeksbeurzen en wat dies meer zij met mensen doet – al zou het een leerzame casestudie zijn voor wat ik in ander verband ‘vorming en misvorming van verlangen’ heb genoemd. Herman Paul, *De slag om het hart. Over secularisatie van verlangen*, Zoetermeer 2017.

conflict was? Deze drie vragen corresponderen met drie vormen van reductionisme die ik (vrij naar de filosoof Michael Ruse) zou willen onderscheiden: methodisch, contextueel en ontologisch reductionisme.¹³

Ik spreek over *methodisch reductionisme* als één soort vraagstellingen, methoden of benaderingen zo dominant wordt – niet in een enkel boek, maar in een heel vakgebied – dat alternatieven naar de marge worden verdrongen. Zolang Roper Luthers gedrag psychologisch probeert te duiden, is van zo'n reductionisme geen sprake: historische psychoanalyse zoals Roper die in het voetspoor van Erik Erikson beoefent is onder historici namelijk beslist geen gemeengoed. Anders ligt dit voor Ropers gewoonte om Luthers ideeën *genetisch* te bespreken – niet met een interesse in hun waarheidsgehalte of overtuigingskracht, niet met het oog op hun interne consistentie, maar vanuit de vraag waar deze ideeën vandaan kwamen. Luthers dispuut met Johannes Eck en Andreas Karlstadt, bijvoorbeeld, in juni 1519, biedt Roper volop gelegenheid om uit te leggen hoezeer Luthers onconventionele ideeën producten waren van een eigenzinnige man, altijd geneigd om gedachten tot in hun uiterste consequenties door te trekken, én van een opponent, Johannes Eck, die wist hoe hij Luther steeds verder uit zijn tent moest lokken.¹⁴ Deze focus op de herkomst van ideeën, meer dan op hun inhoud, is typerend voor historici. Het zou echter reductionistisch zijn om te denken dat hiermee alles is gezegd. Als historici een theologische toetsing of een filosofische systematisering van Luthers ideeën van de hand zouden wijzen als 'onhistorisch' – iets wat Roper zelf zorgvuldig vermijdt – zouden zij hun genetische perspectief verabsoluteren ten koste van andere.¹⁵

Zulk methodisch reductionisme is overigens niet voorbehouden aan de humaniora. Toen ik in 2004 met Bart Wallet een onderzoekje deed naar hoe de Reformatie in kerkelijk Nederland werd herdacht, viel ons op hoe weinig aandacht er met name in de behoudende flank van het protestantisme werd

13 Michael Ruse, 'Reductionism', in: Ted Honderich (red.), *The Oxford Companion to Philosophy*, 2e druk, Oxford 2015, 793-794.

14 Roper, *Martin Luther*, 122.

15 Merk op dat methodologisch reductionisme in de geschiedwetenschap *zelf* geen probleem is: historici doen simpelweg hun werk als zij zich toeleggen op het beantwoorden van historische vragen. Theologische en filosofische vragen vallen buiten hun professionele competentie. De blikversmalling die eigen is aan wetenschap wordt pas een probleem als zij geëxtrapoleerd wordt tot buiten de grenzen van het vakgebied – als het vakspecifieke perspectief verabsoluteerd wordt tot het een en al. Als ik methodisch reductionisme illustreer aan de hand van Ropers Luther-biografie, impliceert dit dus geen vakinhoudelijke kritiek op Roper.

geschonken aan de sociale, culturele en politieke aspecten van de Reformatie. Veruit de meeste sprekers herdachten Luther als een man die zich van ganser harte had ingespannen voor de zuivere leer, voor de verstaanbaarheid van de Bijbel en voor een kerk naar evangelisch model. Luther werd dus primair neergezet als een theoloog, lezend in de Bijbel en in kritische gedachtenwisseling met voorgangers en tijdgenoten. Zo graag als Roper Luthers ideeën in hun sociale context situeert, zo weinig was het kerkelijke herinneringsdiscours hiertoe geneigd. Ook hier vond dus een methodische versmalling plaats. Bedoeld of onbedoeld droegen sprekers een wereldbeeld uit waarin ideeën meer in tel zijn dan lichamen, emoties of belangen.¹⁶

Ook *contextueel reductionisme* – het tweede type dat ik onderscheid – komt zowel in de kerk als aan de universiteit voor. In beginsel kan een tekst als *The Winter's Tale* in allerlei contexten worden gesitueerd: in de biografie van de auteur (of het auteurscollectief, zoals sommige experts beweren), in het 17^{de}-eeuwse theatergezelschap The King's Men waartoe Shakespeare behoorde, in de percepties of verwachtingshorizon van het Londense publiek, in de toneelopvattingen van latere regisseurs of de wereld waarin wij vandaag de dag *The Winter's Tale* lezen of gespeeld zien worden. Welke context het meest relevant is, hangt onder andere af van de vragen waarmee je het toneelstuk benadert. Zolang het legitiem is verschillende vragen te stellen, zouden dus ook verschillende contexten naast elkaar moeten kunnen bestaan.

In de praktijk is daarvan echter vaak geen sprake. Shakespeare-specialisten zijn al decennia verdeeld over de vraag of het opportuun is om naast de historische contexten die ik noemde een esthetische context te onderscheiden – een tijdloze categorie van literaire grootheid waarin Shakespeare samen met Dante, Goethe en anderen een welverdiende plaats inneemt.¹⁷ Vanuit dit esthetische perspectief vinden Shakespeare-liefhebbers als Harold Bloom het onbestaanbaar dat 'new historicists' als Stephen Greenblatt het werk van de geniale schrijver reduceren tot een typisch product van de vroeg-17^{de}-eeuwse Engelse toneelindustrie.¹⁸ Omgekeerd distantiëren Shakespeare-historici zich van 'bardolatrists' die het auteurschap van de bard verafgoden, maar geen

16 Herman Paul en Bart Wallet, 'Van norm naar bron. De Reformatie in het zelfverstaan van het Nederlandse protestantisme', *Wapenveld* 55 nr. 2 (2005), 17-23.

17 Jeffrey Knapp, *Shakespeare Only*, Chicago 2009, 1-2.

18 Harold Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York 1994, 3: 'Shakespeare criticism is in full flight from his aesthetic supremacy and works at reducing him to the "social energies" of the English Renaissance.'

benul hebben van wat auteurschap in de 17de eeuw betekende.¹⁹ Pas in de 18de eeuw, zegt Michael Dobson, werd Shakespeare om politieke redenen tot literaire held uitgeroepen.²⁰ Wie zo'n 18de-eeuws construct verwacht met een tijdloze waarheid, geeft weinig blijk van historisch besef.

Equivalenten van dit debat zien we in het Luther-onderzoek. Aan de ene kant beweren theologen als Bernd Wannewetsch dat de Duitse reformator in essentie niets anders zei dan Augustinus of Dietrich Bonhoeffer.²¹ Aan de andere kant staan historici die tijdloze orthodoxie geen relevante categorie vinden en daarom snel geneigd zijn zo'n claim van Wannewetsch te interpreteren als blijk van een behoefte om Luther voor hedendaagse karretjes te spannen. Lyndal Ropers nieuwste boek over Luthers *Nachleben*, dat van 16de-eeuwse portretten via 19de-eeuwse herdenkingen uitloopt op het bekende playmobilpoppetje van 2015, illustreert die tendens. Consequent duidt Roper deze herinneringscultuur namelijk in termen van *invented traditions* die historische legitimatie zouden moeten verschaffen aan moderne opvattingen over religie, masculiniteit en nationale identiteit.²² Ongetwijfeld snijdt deze analyse hout, maar als dit het *enige* is wat over Luthers receptiegeschiedenis kan worden gezegd, blijven we steken in een of-of-denken dat contexten tegen elkaar uitspeelt in plaats van op elkaar betreft of tenminste naast elkaar duldt.

Zulk of-of-denken is nog krachtiger in de derde en laatste vorm van reductionisme die christelijke studenten parten speelt. Dit *ontologische reductionisme* wordt gekenmerkt door een onvermogen om goddelijk en menselijk handelen samen te denken. Dit reductionisme is bekend uit de 19de-eeuwse bijbelwetenschappen, waarin mannen als David Friedrich Strauss elk spoor van intertekstualiteit voorbij de grenzen van de canon aangrepen als argument tegen goddelijke inspiratie van de Bijbel. Als *Genesis* literair verwant is aan de Babylonische *Enûma Eliš*, zou dit bewijzen dat *Genesis* een werk van mensenhanden is. Het argument veronderstelt dat historische verklaringen van literaire parallellen *concurreren* met het kerkelijke geloofsartikel dat de

19 Zie de kritische bijdragen van Christy Desmet en Robert Sawyer (red.), *Harold Bloom's Shakespeare*, New York 2001.

20 Michael Dobson, *The Making of the National Poet. Shakespeare, Adaptation and Authorship, 1660-1769*, Oxford 1992.

21 Bernd Wannewetsch in Herman Paul en Bart Wallet, *Oefenplaatsen. Tegendraadse theologen over kerk en ethiek*, Zoetermeer 2012, 96 ('dat alle grote theologen uiteindelijk hetzelfde zeggen').

22 Lyndal Roper, *Living I Was Your Plague. Martin Luther's World and Legacy*, Princeton 2021.

Bijbel Gods Woord is. Waar sporen van menselijke arbeid te vinden zijn, is de ‘hypothese God’ niet slechts overbodig, maar zelfs weerlegd (aldus Strauss in *Der alte und der neue Glaube* van 1872 – een boek waarvan ik de eerste hoofdstukken graag aanbeveel als helder voorbeeld van consequent of-of-denken).²³

Ogenschijnlijk speelt dit probleem in de geesteswetenschappen veel minder. Er is geen kerkelijke traditie die goddelijke inspiratie claimt voor *The Winter's Tale*. God lijkt evenmin een relevante actor voor de historicus die een artikel schrijft over de betekenis van ‘speculatie’ in de 18^{de}-eeuwse effectenhandel, voor de sinoloog die culturele representaties van de Chinese eenkindpolitiek onderzoekt of voor de *international relations scholar* die het ratificatieproces van de Derde Geneefse Conventie reconstrueert. Ook de student Nederlands die een scriptie schrijft over anti-Franse stereotypen bij Jacob van Maerlant zal verbaasd opkijken als haar predikant haar vraagt naar ‘de hand van God in de geschiedenis’. Als God in haar scriptie niet voorkomt, is dat geen blijk van academisch immanentiedenken, maar een logisch gevolg van het inzicht dat Gods zorg voor deze wereld geen relevante context is voor een studie naar de vraag waarom Maerlant *Walsch* graag liet rijmen op *valsch*.²⁴

Ontologisch reductionisme manifesteert zich als probleem dan ook niet primair aan de universiteit, maar in de kerk – als de scriptieschrijvende student op zondag onder het gehoor zit van haar predikant of als ze de meditatie in het kerkblad leest. Ze is zo gewend geraakt om teksten te duiden vanuit hun historische contexten, met een scherp oog voor hoe mensen met retorische middelen zichzelf op de kaart kunnen zetten, dat deze houding haar in de kerk niet in de steek laat. In de woorden van een student die onlangs bij mij aan tafel zat: ‘Ik bid wel of God door de preek tot mij wil spreken, maar eigenlijk reken ik er nauwelijks op dat dit gebeurt. Er staat daar op de preekstoel toch gewoon een man, net iets ouder dan ik, die met de kennis en ervaring die hij heeft zijn best doet om een bijbeltekst te laten resoneren bij zijn publiek?’ Dit is het probleem van ontologisch reductionisme: het laat mensen zelfs de kerk ervaren als een plek waar God afwezig is.

Dit ontologische reductionisme wordt nog versterkt door kerkelijke koud-watervrees voor geesteswetenschappelijke studie. Wie maar vaak genoeg te horen krijgt dat historische of literaire manieren van bijbellezen ‘gevaarlijk’ zijn omdat ze met Gods eigen stem in de Bijbel geen rekening houden, zal de boodschap internaliseren dat menselijke taal en goddelijke openbaring elkaar

23 David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*, Leipzig 1872.

24 Frits van Oostrom, *Maerlants wereld*, Amsterdam 1998, 337.

uitsluiten. Wie de ervaring opdoet dat vragen naar hiërarchie en macht in de gemeente maar beter niet hardop gesteld kunnen worden, omdat ambtsdragers immers door God zijn geroepen, zal concluderen dat de sociale werkelijkheid en de theologische werkelijkheid elkaar niet verdragen. Zo worden mensen slecht toegerust voor academische studie: ze weten niet beter dan dat geloof en wetenschap met elkaar botsen.

Zouden kerk en geesteswetenschappen zich niet anders tot elkaar kunnen verhouden? Zouden er geen hermeneutische kaders of perspectieven bestaan waarin zowel het geesteswetenschappelijk onderzoek als het kerkelijke belijden een eigen, legitieme plek heeft?

3. Methodologisch intermezzo

Ik kan mij voorstellen dat deze vraag enige toelichting nodig heeft. Zij zou namelijk op drie manieren misverstaan kunnen worden. Het eerste misverstand is dat de vraag een verlangen verraadt om spanningen tussen geloof en wetenschap zo veel mogelijk glad te strijken. Vanuit dit gezichtspunt zou mijn zoektocht naar denkkaders waarbinnen geloof en wetenschap beide hun legitieme plek innemen kunnen worden opgevat als een streven naar harmonisatie dat spanningen tussen beide bagatelliseert of zelfs negeert. Deze associatie is echter onjuist, allereerst omdat ik mij nu juist ten doel stel de interpretatieve praktijken van kerk en geesteswetenschappen *in hun eigenheid* te respecteren – dus met een scherp oog voor hun heterogeniteit. Daar komt bij dat ‘harmonisatie’ een term is die uitgaat van vergelijkbare grootheden, bijvoorbeeld in de zin dat kerk en geesteswetenschappen feitelijke uitspraken over de werkelijkheid zouden produceren die al dan niet met elkaar zouden botsen. Al zijn zulke botsingen alleszins denkbaar, de interpretatieve praktijken van de kerk bieden meer dan falsifieerbare uitspraken over de werkelijkheid. Als ze kerkgangers uitnodigen hun levens te voegen naar beelden, verhalen en visioenen die getuigen van God en zijn bedoeling met deze wereld, bieden ze een alomvattend verhaal – de ‘Biblical narrative’ van Hans Frei of het drama in vijf bedrijven van Tom Wright – dat ver uitstijgt boven het niveau van feitelijk falsifieerbare uitspraken.²⁵ Harmonisatie is, kortom, niet het doel van mijn exercitie – en überhaupt niet zo’n overtuigend idee.

Een tweede misverstand zou kunnen worden uitgelokt door het bijvoeglijk naamwoord ‘hermeneutisch’, waarbij sommigen wellicht onmiddellijk den-

25 Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974; N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992, 139-143.

ken aan bijbelse hermeneutiek. Ik gebruik de term echter in bredere zin. Een hermeneutisch kader is een verstaanshorizon die mede bepaalt wat mensen verwachten van een preek, een literaire analyse of een wetenschappelijk argument. Is de zondagse preek een legitiem genre of mag Psalm 143 alleen historisch worden geïnterpreteerd? Moet het ene genre zich voegen naar het andere? Hebben de twee elkaar überhaupt iets te zeggen of staan ze los van elkaar? Een hermeneutisch kader zegt dus niets specifiek over Psalm 143, maar betreft de manieren waarop zulke oude teksten geïnterpreteerd mogen worden. Een hermeneutisch kader is, met een andere woorden, een 'meta-interpretatief' perspectief in de zin dat het een interpretatie biedt van interpretatieve praktijken. (Tussen haakjes voeg ik hieraan toe dat 'hermeneutisch' in dit verband evenmin verwijst naar hermeneutische filosofie in de traditie van Hans-Georg Gadamer en Paul Ricoeur. Al zal ik niet ontkennen dat mijn eigen denken door deze traditie mede gevormd is, een hermeneutisch kader kan evengoed positivistisch of naturalistisch zijn. Het heeft geen specifieke affiniteit met *Wahrheit und Methode* of *Temps et récit*.)

Een laatste misverstand zou kunnen zijn dat één stevig theologisch kader, geworteld in de *primary theology* van de kerk of de *secondary theology* van de theologische faculteit, zou kunnen volstaan als remedie tegen elke vorm van reductionisme.²⁶ In zijn overigens stimulerende boek *A Theology of Higher Education* komt Mike Higton bij deze gedachte in de buurt, vooral als hij zijn lezers oproept na te gaan hoe academische praktijken van lezen, schrijven, denken en discussiëren geduid kunnen worden vanuit 'the more fundamental practice of worship and discipleship'.²⁷ Hoewel deze inzet verwant is aan de mijne, lijkt het me niet realistisch en ook niet nodig om alle kaarten op kerk of theologie te zetten. De geesteswetenschappen zelf hebben namelijk ook goede remedies tegen reductionistisch denken in huis. Bovendien ben ik minder geïnteresseerd in de hypothetische vraag hoe reductionisme op papier kan worden bestreden dan in de praktische vraag waar studenten kunnen worden toegerust, zonder dat ze van studierichting hoeven te veranderen of de ontwikkeling van een nieuw vakgebied – een 'theology of the humanities' zoals bepleit door John Webster²⁸ – hoeven af te wachten. Zoals ik spanningen tussen kerk en geesteswetenschappen primair lokaliseer op het niveau

26 Ik ontleen dit onderscheid aan David H. Kelsey, *Eccentric Existence. A Theological Anthropology*, Louisville 2009, 17-24.

27 Mike Higton, *A Theology of Higher Education*, Oxford 2012, 150.

28 John Webster, 'Regina Artium. Theology and the Humanities', in: Christopher Craig Brittain en Francesca Aran Murphy (red.), *Theology, University, Humanities. Initium Sapientiae Timor Domini*, Eugene 2011, 39-63.

van hun alledaagse interpretatieve praktijken, zo hoop ik remedies tegen reductionisme te kunnen vinden in het reguliere collegeaanbod van geesteswetenschappelijke opleidingen en in de ‘gewone’ zondagse kerkdienst.

4. Historische en filosofische perspectieven

Wat voor handvatten bieden de geesteswetenschappen zelf? Laat ik dicht bij huis beginnen, bij het verplichte hoorcollege historiografie (geschiedenis van de geschiedwetenschap) en de keuzevakken over de geschiedenis van de geesteswetenschappen die ik sinds jaar en dag in Leiden geef. Zulke colleges zijn niet specifiek Leids: vrijwel alle BA- en MA-opleidingen aan geesteswetenschappelijke faculteiten proberen hun studenten op enig moment te laten reflecteren op de geschiedenis van hun vak. Zulke historische colleges – geschiedenis van de taalkunde, geschiedenis van de kunstgeschiedenis – willen studenten laten zien waar hedendaagse vraagstellingen en methoden vandaan komen. Wat deze exercitie voor ons doel relevant maakt, is dat een duik in de geschiedenis studenten leert dat wetenschappelijke benaderingen vaak ontstaan in reactie op de eenzijdigheden van eerdere paradigma’s. Zo is de huidige belangstelling voor sociale en politieke dimensies van menselijk handelen mede ontstaan in reactie op een type geschiedschrijving waarin ideeën de wereld leken te regeren. Ropers Luther-biografie illustreert dit actie-reactiepatroon voorzover het boek nadrukkelijk afstand neemt van ‘denominational scholarship’ en kerkelijke Luther-verering.²⁹ Wie enig besef heeft van hoe Luther in Duitsland als nationale held werd verafgood, begrijpt waarom Roper graag een andere toon aanslaat.³⁰

De geschiedenis van de geesteswetenschappen – mijn leeropdracht in Leiden – breidt dit historische perspectief naar het geheel van de humaniora uit. Ze probeert de geschiedenis van de filosofie, religiewetenschappen, kunstgeschiedenis en mediastudies in hun onderlinge samenhang te begrijpen. Dit stelt haar in staat te laten zien hoe disciplines mede in reactie op elkaar zijn ontstaan en hoe zij in verzet tegen de eenzijdigheden van anderen voorrang hebben gegeven aan bepaalde vragen of methoden.³¹ Leg Ropers Luther-biografie maar eens naast Julia Luptons *Thinking with Shakespeare*. Methodologisch zijn deze studies bijna tegenovergesteld. Terwijl Roper uni-

29 Roper, *Martin Luther*, xxviii.

30 Thomas Albert Howard, *Remembering the Reformation. An Inquiry into the Meanings of Protestantism*, Oxford 2016, m.n. 66-77 en 93-134.

31 Zie Rens Bod e.a., ‘A New Field: History of Humanities’, *History of Humanities* 1 (2016), 1-8 en Herman Paul, ‘Introduction: What Is the History of the Humanities?’ in: Paul, *Writing the History of the Humanities*, 1-24.

versele thema's als zonde en genade terugbrengt tot de particuliere context van een Duitse mijnbouwregio, gebruikt Lupton kleine fragmenten uit *The Winter's Tale* als aanleidingen om grote vragen te stellen over 'the way we live now'. 'Thinking with Shakespeare', meent ze, 'means taking the past seriously, as a resource for unknown futures, unfolding now.'³² Anders dan Roper schuwt Lupton de *applicatio* dus niet: ze past oude teksten toe op levens van nu, zoals een predikant dat doet in een preek over Psalm 143. Door deze patronen zichtbaar te maken, biedt de geschiedenis van de geesteswetenschappen een nuttig tegenwicht zowel tegen methodisch contextualisme als tegen contextueel reductionisme. Ze laat zien dat historici anachronistische interpretaties van historische teksten corrigeren, terwijl filosofen en literatuurwetenschappers op hun beurt het historiserende werk van historici completeren. Vanuit het brede perspectief van de geschiedenis van de geesteswetenschappen is reductionisme in zijn eerste of tweede variant dus een probleem waarvoor oplossingen in de *humaniora* zelf voorhanden zijn.

Zou de filosofie van de geesteswetenschappen studenten ook kunnen helpen een antireductionistische kijk op hun vak te ontwikkelen? Hoewel een cursus 'wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappers' aan veel opleidingen tot het standaardcurriculum behoort, is het filosofische gehalte van zulke colleges vaak vrij gering. *For better or worse* bieden ze vooral een kennismaking met grote denkers (Thomas Kuhn, Michel Foucault) en invloedrijke stromingen (structuralisme, poststructuralisme).³³ Dat is weinig verrassend, aangezien de filosofie van de geesteswetenschappen als vakgebied nog veel minder ver ontwikkeld is dan de filosofie van individuele vakgebieden, zoals de geschiedenis en de taalkunde.³⁴ Als studenten ergens de kans lopen een filosofisch perspectief op de geesteswetenschappen tegen te komen, is het daarom in vakken als geschiedfilosofie – aan mijn universiteit een verplicht college voor alle tweedejaarsstudenten geschiedenis.

In Leiden heeft dit vak een expliciet antireductionistische insteek. De kap-

32 Julia Reinhard Lupton, *Thinking with Shakespeare. Essays on Politics and Life*, Chicago 2011, 8, 260.

33 Zie het veelgebruikte handboek van Michiel Leezenberg en Gerard de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, Amsterdam 2001; ook in het Engels beschikbaar als *History and Philosophy of the Humanities. An Introduction*, Amsterdam 2018.

34 Voorzichtige aanzetten bieden Eric Hayot, *Humanist Reason. A History, an Argument, a Plan*, New York 2021, en Richard Foley, *The Geography of Insight. The Sciences, the Humanities, How They Differ, Why They Matter*, Oxford 2018. Zie ook, in het Duitse taalgebied, Vittorio Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*, München 2018.

stok van het college is namelijk een ideaaltypisch model van ‘relaties met het verleden’ of manieren waarop mensen op hun verleden betrokken kunnen zijn. Volgens dit model kunnen mensen zich voor het verleden interesseren omdat ze kennis willen vergaren, maar evengoed omdat ze zoeken naar hun wortels, naar schoonheid, naar wijsheid, naar financieel gewin of naar historische legitimatie van wat Vladimir Poetin een ‘speciale militaire operatie’ noemt. Er bestaan, met andere woorden, epistemische, politieke, morele, religieuze en economische relaties met het verleden – relaties die zich in theorie laten onderscheiden, maar in de praktijk vaak overlappen. Wat studenten dan moeten inzien, is dat verschillende genres verschillend gewicht toekennen aan deze relaties. Een vaktijdschrift als *The English Historical Review* hecht meer waarde aan de epistemische relatie (aan kennis van het verleden) dan het Concertgebouworkest, dat een oude partituur slechts interessant vindt voorzover hij muzikale schoonheid kan genereren. Een antiquair op zijn beurt onderhoudt ook een esthetische relatie met het verleden, maar gaat failliet als hij de economische relatie met zijn antieke kunst verwaarloost. En zo heeft ook het genre van de preek een ander ‘kwalificerend aspect’, om met Herman Dooyeweerd te spreken, dan een historisch of archeologisch artikel.³⁵

Wat dit model studenten wil leren is de historische wetenschap niet te verabsoluteren, maar haar te zien als een genre met specifieke kenmerken, dat zich als zodanig onderscheidt van andere genres. Zo ongepast als het zou zijn om in *The English Historical Review* te vragen naar de hedendaagse relevantie van Luthers werk, zo merkwaardig zou het zijn als een Reformatieherdenking dat niet zou doen. Daaruit volgt dat contextueel reductionisme in historische studies geoorloofd of zelfs vereist is, maar in andere genres juist storend misplaatst. Kortom: ook een wijsgerig perspectief zoals studenten dat krijgen aangeboden in een verplicht college over de grondslagen van hun eigen vak kan een nuttig tegenwicht bieden aan contextueel reductionisme.

5. Theologische perspectieven

Dit geldt in mindere mate voor de hardnekkigste en (in de ervaring van veel studenten) meest zorgwekkende vorm van reductionisme: een ontologisch reductionisme dat God buiten de orde der dingen plaatst. Het probleem is niet dat geesteswetenschappers Gods bestaan actief zouden ontkennen of

35 Herman Paul, *Key Issues in Historical Theory*, Londen 2015; ook in het Nederlands beschikbaar onder de titel *Als het verleden trekt. Kernthema's in de geschiedfilosofie*, Den Haag 2014. Een herziene editie van dit handboek is in voorbereiding.

hardop zouden twijfelen aan de intellectuele integriteit van mensen die in Hem geloven. Het probleem is veeleer dat studenten in hun studie zo gewend raken aan manieren van lezen, begrijpen en verklaren die met God geen rekening houden, dat zij deze houding moeilijk kunnen laten varen als zij hun bijbel openslaan of hun plekje in de kerkbank innemen. Hoewel niemand hun gezegd heeft dat de Bijbel *nothing but* een werk van mensenhanden is, zijn ze zo vertrouwd geraakt met het analyseren van vertelperspectieven, het signaleren van genreconventies, het herkennen van literaire ontleningen en het identificeren van politiek-religieuze agenda's, dat ze Genesis onwillekeurig net zo benaderen als de *Ilias* en 3 Johannes lezen als een van de talloze brieven die ons uit de oude Grieks-Romeinse wereld zijn overgeleverd. De menselijke stemmen die zij horen in de Bijbel spreken zo sterk, dat Gods stem, zo niet afwezig, dan toch wel fluisterzacht geworden is.

In theorie zou een student die hiermee worstelt een filosofisch werkcollege over naturalisme, materialisme of fysicalisme kunnen volgen en in de wijsgerige literatuur op zoek kunnen gaan naar argumenten tegen ontologisch reductionisme.³⁶ In de praktijk zal dit echter een oplossing voor *the happy few* zijn. Het is al evenmin erg realistisch om studenten te verwijzen naar de theologie van de geesteswetenschappen die John Webster bepleit. Als deze 'theology of the humanities' erin zou slagen het menselijk denken een plek te wijzen 'within the economy of God's live-giving and restorative love for rational creatures',³⁷ zou ze weliswaar zeer goede diensten kunnen bewijzen. Ze zou geesteswetenschappelijke inzichten kunnen integreren in een ontologie waarin God als schepper en onderhouder van het leven de eerste en voornaamste actor is. Ze zou een literaire analyse van Shakespeare, een historische biografie van Luther of een retorische studie van *Enûma Eliš* kunnen inbedden in een breder verhaal over leven, verstand, macht en creativiteit die mensen van God hebben ontvangen.³⁸ Maar zo ver is het nog niet. Hoewel Websters pleidooi instemmende reacties heeft opgeroepen, onder anderen van Rowan Williams, die de *humanities* graag wil bepalen bij het geschenk dat het menselijk leven is,³⁹ is een theologie van de geesteswetenschappen nog niet of nauwelijks van de grond gekomen. ('Theology of the humanities' levert in Google Scholar welgeteld vier treffers op.)

36 Zie bijv. Carl Gillett en Barry Lower (red.), *Physicalism and Its iscontentants*, Cambridge 2001.

37 Webster, 'Regina Artium', 40-41.

38 Ibid., 59.

39 Rowan Williams, 'Theology among the Humanities', in: Christopher Craig Brittain en Francesca Aran Murphy (red.), *The Vocation of Theology Today. A Festschrift for David Ford*, Eugene 2013, 178-190, 188.

Waar kunnen christelijke studenten dan wel een remedie vinden tegen ontologisch reductionisme? Ik stel mijn hoop in dit verband primair op de kerk of, iets preciezer, op de theologie die jonge mensen meekregen vanaf de kansel, op catechisatie en in gesprekken over het geloof (waarbij in het verlengde van de kerk ook de christelijke studentenvereniging een rol zou kunnen spelen). Dit is misschien verrassend, aangezien ik mijn verhaal begon met studenten die worstelen met een discrepantie tussen de interpretatieve praktijken van de geesteswetenschappen en die van de kerk van hun jeugd. Dit zijn evenwel twee kanten van dezelfde medaille. Als jonge mensen ergens een theologisch kader meekrijgen, dan is dat in de kerk. De manier waarop God, mens en wereld ter sprake worden gebracht in de uitleg van de Schrift, in gesprekken over de geloofsleer, in discussies over morele *do's and don'ts* of in kerkbodestukjes over secularisatie is een bepalende factor voor de mate waarin studenten erin slagen geloof en geesteswetenschappelijke studie constructief op elkaar te betrekken.

Het maakt immers uit of jonge mensen de kerk leren zien als het lichaam van Christus, als een armzalig kibbelend clubje dat met moeite een halftijdse predikantsplaats weet te financieren of, wonderlijk genoeg, als beide tegelijk. Wie alleen het eerste perspectief kent, zal zich geen raad weten met historisch of sociologisch onderzoek naar de kerk. Wie alleen het tweede vocabulaire kent, zal zich afvragen wat gemeentelieden toch bedoelen als ze zingen over God die zijn kerk in stand houdt, hoezeer ook 'onderdrukt, door dwalingen verbijsterd, door strijd uiteengerukt' (*LvdK* 303:3). Een integratie van deze perspectieven is dus nodig. Het komt erop aan de kerk te leren zien als een schat in aardenvaten (2 Kor. 4:7) – als een schouwtoneel van al het menselijk tekort, dat God in zijn wijsheid niettemin gebruikt als een middel om mensenlevens te leiden, te onderhouden en te redden. Zo'n en-en-perspectief sluit zowel het menselijke als het goddelijke in en zal daarom niet snel bezwijken voor de verleiding de kerk te reduceren tot ofwel een werk van God ofwel een werk van mensenhanden.⁴⁰

Het maakt ook uit hoe in de voorbede of de prediking gesproken wordt over mensen die posities van macht misbruiken, verzeild geraakt zijn in criminaliteit of anderszins gedrag vertonen dat niet spoort met hoe God de mens heeft bedoeld. Hoe verhoudt het taalveld van Psalm 8 – weinig minder dan de engelen, gekroond met eer en glorie, heersend over het werk van Gods

40 Vgl. James M. Gustafson, *Treasure in Earthen Vessels. The Church as a Human Community*, New York 1961, 110: 'The human processes of its common life are means of God's ordering, sustaining, and redeeming his people.'

handen – zich tot het taalveld van corruptie, incompetentie en grensoverschrijdend gedrag? Sluiten deze vertogen elkaar uit of lichten ze aspecten van een en dezelfde werkelijkheid uit? De kerk waarschuwt gemeenteleden tegen ontologisch reductionisme – uiteraard zonder deze woorden ooit te gebruiken – als zij hun voorhoudt dat zelfs de grootste zondaar naar Gods beeld is geschapen. Dit perspectief stelt hen in staat het ‘gewone’ menselijke leven zoals geesteswetenschappers dat in al zijn veelkleurigheid bestuderen te duiden als radicaal afhankelijk van God. Wat mensen ook doen en laten, ze leven ‘on borrowed breath’, ‘on borrowed time’ en ‘by another’s death’.⁴¹ De Amerikaanse theoloog David Kelsey spreekt in dit verband over twee vormen van contextualisering. Terwijl wetenschappers mensen situeren in hun *proximate contexts* – in de kleine cirkels van familie, samenleving, taal en politiek – weten christenen van wijdere contexten (*ultimate contexts*) waarin dit menselijk leven zich afspeelt: God die mensen de levensadem schenkt en vreugde put uit schepselen die in afhankelijkheid van Hem hun kwetsbare creatuurlijke leven leiden.⁴²

Zo maakt het, *last but not least*, ook uit wat voor een visie op de Schrift gemeenteleden krijgen voorgehouden. Hoeveel ruimte bestaat er voor historische of literaire lezingen van de Bijbel? Zijn historisering en contextualisering verenigbaar met de belijdenis dat God door oude woorden heen tot mensen nu wil spreken? Of zijn zulke geesteswetenschappelijke praktijken *a priori* verdacht, omdat ons hermeneutisch kader niet in staat is Gods stem samen te denken met menselijke stemmen uit het oude Midden-Oosten? Net als in de eerdere voorbeelden komt het erop aan met twee woorden te spreken: dat de Schrift een tekstuele gestalte heeft die de sporen draagt van haar ontstaanscontext én dat God het in zijn wijsheid heeft behaagd om door die gestalte zich aan mensen toen en nu te openbaren. Ik heb mij daarom altijd aangesproken gevoeld door mensen als Richard Hays, de Amerikaanse nieuwtestamenticus die hamert op het belang van een gelaagd, multidimensionaal model van bijbeluitleg.⁴³ Als dit model ruimte wil bieden aan historisch onderzoek doet het dat niet als concessie, maar in de overtuiging dat zorgvuldige contextualisering onmisbaar is om te begrijpen wat oude teksten in hun oorspron-

41 Kelsey, *Eccentric Existence*, 157vv, 439vv, 603vv.

42 Ibid., 203: ‘The mode of reality that God creates in creating us and our proximate contexts is finite physical reality. That is the sort of reality in which the Creator attentively delights, and God’s attentive delight in creatures necessarily respects the integrity of their reality, including their finitude and its vulnerability to disintegration.’

43 Ellen F. Davis en Richard B. Hays (red.), *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids 2003.

kelijke setting betekenden.⁴⁴ Tegelijk wijst het historisch onderzoek zijn plaats door het in te bedden in een breder scala aan interpretatieve praktijken. Theologische exegese gaat namelijk verder waar historische exegese stopt: ze leest oudtestamentische teksten in het licht van het Nieuwe Testament, ontwaart verbanden in het geheel van de Schrift en zoekt naar hoe God door oude teksten heen tot lezers nu wil spreken.⁴⁵ Daarmee biedt Hays' model een hermeneutisch kader waarin historisch onderzoek een legitieme, maar begrensde plaats heeft.

Niets van dit alles is nieuw of opzienbarend. Het vergt van predikanten geen diepgravende theologische studie; het dwingt voorgangers niet zich in geesteswetenschappelijk onderzoek te verdiepen. De voorbeelden zijn zo elementair omdat ze slechts een *kader* schetsen – een hermeneutisch kader dat gemeenteleden in staat stelt onbevreesd kennis te nemen van literair, historisch, taalkundig of antropologisch onderzoek. Zouden christelijke studenten zo'n kader meekrijgen vanuit de kerk van hun jeugd, dan zouden ze (vermoed ik) veel minder vaak vastlopen op de vraag hoe geloof en geesteswetenschappelijke studie met elkaar te rijmen zijn. Gewend om met twee woorden te spreken, zouden ze de valkuil van ontologisch reductionisme weten te vermijden en zich kunnen buigen over de mijnbouw van Mansfeld, *The Winter's Tale* van Shakespeare of het proza van Maerlant in het besef dat alle menselijke cultuur een expressie is van mogelijkheden die God de mens heeft toevertrouwd.

Kortom: naast de historische en filosofische perspectieven die studenten in hun geesteswetenschappelijke studie krijgen aangereikt bestaan er theologische remedies tegen reductionisme. Voor de meeste studenten zal gelden dat hun theologische kader eerst en vooral in de kerk wordt ontwikkeld. Ook in dit opzicht raken de praktijken van geesteswetenschappelijk onderwijs en onderzoek dus aan de praktijken van de kerk. De manier waarop jonge mensen in de kerk worden gevormd heeft invloed op de mate waarin zij als studenten in staat zijn geesteswetenschappelijke studie te verenigen met hun geloof.

44 Richard B. Hays, 'Reading the Bible with Eyes of Faith. The Practice of Theological Exegesis', *Journal of Theological Interpretation* 1 (2007), 5-21, 12: 'The more accurately we understand the historical setting of 1st-century Palestine, the more precise and faithful will be our understanding of what the incarnate Word taught, did, and suffered. The more we know about the Mediterranean world of Greco-Roman antiquity, the more nuanced will be our understanding of the ways in which the NT's epistles summoned their readers to a conversion of the imagination.'

45 Ibid., 15.

Besluit

Wat betekent dit concreet voor predikanten die (toekomstige) studenten in de geesteswetenschappen onder hun gehoor hebben? Laat ik mij bij wijze van conclusie rechtstreeks tot hen mogen richten. Ik vraag u niet u te verdiepen in de leefwereld van studenten kunstgeschiedenis, arabistiek of algemene letteren. Evenmin verwacht ik dat u inhoudelijk op de hoogte bent van wat historici, filosofen en regio-specialisten doen. Laat de universiteit zich bekommeren om de studie van de geesteswetenschappen; dat is niet uw taak. Tegelijk is de manier waarop u de Schrift uitlegt, Luther citeert of refereert aan de geschiedenis van de kerk niet onbelangrijk. Ik zeg dit niet om nog een item toe te voegen aan de lijst met verwachtingen waaraan predikanten tegenwoordig moeten voldoen, maar omdat de interpretatieve praktijken van de kerk zo'n vormend effect op jonge gemeenteleden hebben. Als studenten mij in tranen vertellen dat ze geloof en geesteswetenschappen niet langer bij elkaar kunnen houden, dan hebben ze het niet over de apostolische geloofsbelijdenis of de Dordtse Leerregels, maar over prediking en catechese – over hoe u oude teksten leest, interpreteert en toepast op nu.

Daarom vraag ik u uw gemeenteleden toch alstublieft niet op te zadelen met een dualistisch wereldbeeld. Wees geen reductionist; laat hen niet geloven dat het werk van mensen en het werk van God elkaar in de weg zitten. Wees niet bang voor historici of letterkundigen die Luther of de Bijbel anders lezen dan u als theoloog bent gewend. U hoeft hun werk niet voor zoete koek te slikken, zolang u maar niet suggereert dat literaire of historische studie *als zodanig* een bedreiging voor kerk of geloof is. Waarschuw uw catechisanten niet tegen 'de wetenschap' – dat vijandbeeld keert als een boemerang terug – maar moedig hen aan te gaan studeren, zich te verdiepen in de wereld om hen heen, aandachtig luisterend naar menselijke stemmen uit heden en verleden, in het besef dat al die stemmen door God zijn geschapen en van Hem afhankelijk zijn.⁴⁶

H.J. Paul is hoogleraar geschiedenis van de geesteswetenschappen aan de Universiteit Leiden.

46 Dit artikel gaat terug op een lezing gehouden op de predikantencontio van de Gereformeerde Bond in Putten op 25 maart 2022. Met dank aan twee anonieme referenten voor hun nuttige commentaar.