

DE HISTORISCH-KRITISCHE METHODE

I INLEIDING

'Historisch-kritisch': het is een beladen term. Ze roept voor sommigen gedachten op aan een kil, wetenschappelijk bedrijf dat niet wil weten van de Bijbel als het geïnspireerde Woord van God. In plaats van gehoorzaam te vragen "Wat zegt de Here God in dit boek?" wordt hooghartig geoordeeld dat de bijbelschrijvers op tal van punten de plank mislaan. Behandelt de historische kritiek de Bijbel niet als een verzameling oude documenten en mythen, vol tijdgebonden voorstellingen en menselijke fouten? Met nietsontziende radicaliteit worden de Heilige Schriften getest op hun betrouwbaarheid, met als resultaat dat alles ondersteboven gaat: "Dat heeft Jezus helemaal niet gezegd! Die brief is niet geschreven door Paulus! Dat verhaal verwijst niet naar historische gebeurtenissen, maar is een vrome legende!" Abraham Kuyper heeft in dit verband gesproken van de 'vivisectie' die men op de Schrift toepast¹. Die beeldspraak roept nog altijd herkenning op: het levende Woord van God wordt dood-geanalyseerd en dood-bekritiseerd. Is dat niet reden genoeg om je verre te houden van de historische kritiek?

Het is ingewikkelder. Want wat is het geval? Ook theologen die uit overtuiging van de historische kritiek gebruik maken, onderkennen de armoede waartoe het volgen van deze methode kan leiden. Twee voorbeelden. De oudtestamenticus Gerhard von Rad verklaart dat de historisch-kritische methode veel te eenzijdig is om recht te kunnen doen aan de geschiedenis van Israël. Dat die geschiedenis een heilsgeschiedenis is, zal nooit door de historische kritiek kunnen worden vastgesteld, maar is daarom niet minder waar!² De nieuwtestamenticus Peter Stuhlmacher stelt vast, dat de resultaten van de historische kritiek zo steriel en ook onderling tegenstrijdig kunnen zijn, dat het nodig is om de implicaties en de vooronderstellingen van de historische methode opnieuw ter discussie te stellen. Voorts waarschuwt hij voor een "kritische methode die de bijbelse teksten niet meer laat zeggen wat zij zelf zeggen willen".³

Toch wijzen mensen als Vond Rad en Stuhlmacher de historische kritiek niet af. Integendeel, zij benutten haar vrijmoedig in de verwachting, dat zij dienstbaar kan zijn aan het verstaan van de Schrift als het levende Woord van God. Met andere woorden: het zou overhaast en voorbarig zijn, om de historische kritiek alleen maar te wantrouwen. Het is niet denkbeeldig dat de orthodoxie er wat dit betreft vooroordelen op na houdt, die doorbroken moeten worden. Maar om na te kunnen gaan of de term ons inderdaad beladener in de oren klinkt dan nodig is, dienen wij eerst de strekking van de woorden 'historisch' en 'kritisch' op ons in te laten werken. Daartoe is het goed, om een indruk op te doen van het klimaat, waarin de historische kritiek kon ontkiemen en gedijen.⁴

II KARAKTERISERING

1. 'Ontwaakt uit de dogmatische sluimer'

Met deze woorden heeft Immanuël Kant het proces aangeduid dat bij hemzelf op gang is gebracht door de filosofie van David Hume. Hij bedoelde, dat hij zijn filosofische denkbeelden moest herzien toen hij kennis maakte met het op de empirische werkelijkheid georiënteerde denken van de Schot. 'Ontwaakt uit de dogmatische sluimer': het is een goede aanduiding van het proces dat in de zeventiende en achttiende eeuw zijn beslag kreeg in Europa. In de loop van de Middeleeuwen was het denken in de greep geraakt van Aristoteles. De systeembouwers van de scholastiek vonden in diens filosofie het instrumentarium om heel de werkelijkheid te vatten. Héél de werkelijkheid: niet alleen de theologie, maar ook de filosofie en de kosmologie waren op aristotelische leest geschoeid. De Kerk had deze systeembouw tot officiële leer verheven, en daarmee was de positie van (de gekerstende) Aristoteles onaantastbaar geworden. Iedere denker die het waagde vraagtekens te plaatsen bij de scholastische kijk op God en de werkelijkheid, kreeg daarvoor een gepeperde rekening gepresenteerd.

Op theologisch gebied is het Luther geweest die de aanval op Aristoteles heeft ingezet. Dat heeft hij geweten! Maar voor ons onderwerp is interessanter dat ook de kosmologie van de scholastiek werd aangevochten. Volgens de officiële leer draaide de zon om de aarde. Bekend is, dat Copernicus en Galilei het omgekeerde aantoonde. De Kerk reageerde furieus. Daarmee was de toon gezet. De officiële leer stond niet open voor correcties. Ze werd tot onbetwistbaar dogma. Het natuurwetenschappelijk denken werd aan banden gelegd. Experimenten die dingen aan het licht brachten die in strijd waren met de bestaande kijk op de natuur werden met groot wantrouwen bezien. Het resultaat: een groot aantal (natuur)wetenschappelijke vooroordelen, waaraan niet mocht worden gewrikt.

Uit deze 'dogmatische sluimer' is Europa in de zeventiende en achttiende eeuw gewekt. Het natuurwetenschappelijk onderzoek liet zich niet tegenhouden. Enkele voorbeelden. William Harvey ontdekte in 1628 de dubbele bloedsomloop. De Toscaanse arts Francesco Redi publiceerde in 1708 zijn ontdekking "dat stoffen niet bederven wanneer ze onbereikbaar zijn voor vliegen die er anders hun eitjes in zouden leggen".⁵ De Hollander Anthonie van Leeuwenhoek construeerde een microscoop die 270 keer vergroot. "In een druppel water ziet hij een hele wereld: minuscule wezens bewegen, vechten, zoeken naar voedsel, in die druppel water is evenveel leven als in de oceaan, het is een en al leven. Dezelfde proeven voert hij uit op uiteenlopende vloeistoffen, bloed, menselijk zaad... Zijn ontdekkingen werden natuurlijk betwist. En zoals altijd gaf men zich pas na heel wat debatten, weerleggingen, brochures en een immense inspanning gewonnen. Wat Leeuwenhoek had gezien, was waar."⁶ Newton zet in 1687 de gravitatiewetten uiteen. Zo verloor de scholastiek stukje voor beetje terrein en ontstond een geheel nieuwe kijk op de werkelijkheid.

Belangrijk is, dat dit 'ontwaken uit de dogmatische sluimer' ook betekende dat de metafysische koepel die tot dusverre over de werkelijkheid stond, werd afgebroken. Niet mis te verstaan is de rede die de Hollander Boerhaave hield op 8 februari 1715 en die zich als volgt laat samenvatten:

"Alle pogingen om het wezen der dingen te vatten zijn vruchteloos gebleken. De eerste oorzaken en de substanties ontgaan ons. ... Newton zelf heeft uitdrukkelijk aangegeven dat hij, wanneer hij van aantrekkingskracht sprak, niet dezelfde fouten wilde maken als de scholastici, die uit verborgen hoedanigheden de oorzaken verklaarden waarvan ze zich geen voorstelling konden vormen. Het is alsof de lichamen elkaar aantrekken, maar Newton hoedt zich ervoor te verklaren

waarom dat zo is. ... Bijgevolg moeten we de metafysische gebieden, waar zoveel filosofen verdwaald zijn, als verboden gebied beschouwen. We moeten ons beperken tot de resultaten die experimenteel worden verkregen en bevestigd. Van de metafysica moeten we afstand doen, de weg van de fysica moeten we inslaan."⁷

Onmiskienbaar is hierin de echo te horen van het empirisme van John Locke. 'Uit de dogmatische sluimer ontwaakt': het is niet anders dan wat de socioloog Max Weber later de 'onttovering' van de wereld zou noemen. Niet de metafysica, maar de fysica trok voortaan de aandacht. Maar dat betekende dat ook de aanval op het bijgeloof werd ingezet. Pierre Bayle bespote de fantasieën die het verschijnen van een komeet in december 1680 opriep. Balthasar Bekker stelde in zijn boek *De Betooverde weerd* het geloof in hekserij aan de kaak. Hevige discussies werden eind 17e en begin 18e eeuw gevoerd over Jacques Aymar, een beroemde wichelroedeloper: is het een tovenaer, of een zwendelaar?!

Deze kruistocht tegen de vooroordelen, het bijgeloof en het dogmatisme, manifesteerde zich ook op het terrein van de geschiedeniswetenschap. Men ging kritisch kijken naar de oeroude historische tradities. De zeventiende-eeuwse geleerde Gronovius verwierp het bestaan van Romulus, die samen met Remulus geboren zou zijn uit de omgang van de Vestaalse maagd Rhea Sylvia met Mars. De boeken van de Sibillen, door Augustinus en Hieronymus nog gehouden voor authentiek Griekse orakelboeken die de komst van Christus aankondigden, werden in 1686 door Fontenelle van dat aureool beroofd: het betrof niets anders dan christelijk propagandamateriaal... Maar ook de moderne geschiedschrijving werd scherp bekritiseerd: waarheid en leugen leken daarin onontwarbaar verstrengeld te zijn. De scepsis greep om zich heen: zou het ooit mogelijk zijn om het werkelijke verleden te achterhalen? In reactie daarop ging men methodisch studie maken van de bronnen: met behulp van het doorvorsen van archieven en archeologisch onderzoek trachtte men de nevelen te verdrijven waarin de historie gehuld was. Ziedaar historisch-kritisch onderzoek ten voeten uit! Het kon niet uitblijven, dat deze methode ook zou worden toegepast op de bronnen van het christelijk geloof.

2. De onttovering van de Bijbel

Hoeveel verschil van mening protestanten en Rooms Katholieken in de zestiende eeuw ook hadden over het gezag van de Bijbel in relatie tot het gezag van de kerk, ze waren het eens over de status van de Bijbel als het geïnspireerde Woord van God.⁸ De Bijbel nam dan ook een centrale plaats in in het Europese leersysteem, waardoor het wetenschappelijk denken aan het begin van de Nieuwe tijd omklemd werd. Het gezag van de Bijbel had zeker niet allen betrekking op de theologie: ook als het ging om de kosmologie en de geschiedeniswetenschap was de bijbelse openbaring normatief. Zo kon men zich voor het verzet tegen de 'Copernicaanse omwenteling' beroepen op het geocentrische wereldbeeld van de Bijbel. De Rooms Katholieke bisschop Jacques-Bénigne Bossuet schreef nog in 1691 een boek, waarin hij verdedigde dat alleen de Heilige Schrift betrouwbare informatie over de wereldgeschiedenis verschaft. Hij hield zich daarom aan de chronologie, volgens welke de wereld 4004 jaar voor Christus geschapen is, de zondvloed plaats vond in het jaar 1656 na de schepping, de torenbouw van Babel in 1757, enzovoorts.⁹

Maar is deze informatie werkelijk betrouwbaar? Er werd door Bossuets tijdgenoten volop aan getwijfeld. Niet alleen sprak de Copernicaanse omwenteling voor zichzelf, maar ook brachten reizigers die de wereld begonnen te doorkruisen Europa in contact met heel andere chronologien. Men nam verbijsterd kennis van de Egyptische tijdrekening, volgens welke de wereld reeds honderdduizend jaar zou bestaan. Chinese geleerden

dateerden hun eerste keizers zo vroeg, dat Adam daarbij vergeleken maar 'een nakomertje' was.¹⁰ En zo werd van lieverlee ook de autoriteit van de Bijbel in twijfel getrokken. Tot dusver gold hij als de kenbron par excellence, het boek waarin God zelf zijn licht over de werkelijkheid liet schijnen, de absolute, onaantastbare waarheid. Nu echter begon men zich af te vragen, of misschien ook het goddelijk aureool dat de Bijbel sinds mensenheugenis omstraalde, niets anders was dan een vooroordeel dat kritisch getoetst moest worden.

Zo werd een begin gemaakt met de demontering van het sacrale voetstuk waarop de Bijbel rustte. Illustratief is de ontdekking in de loop van de 16e, 17e en 18e eeuw, dat het Hebreeuws geen heilige taal is (zoals de orthodoxie van de rabbijnen geleerd hadden), maar een 'gewone' taal, een van de vele semitische dialecten.¹¹ Men kreeg oog voor het semitische taaleigen, zoals in de poëzie het parallellisme membrorum.¹² Maar niet alleen van de taal van de Bijbel zag men in, dat zij was ingebed in de profane geschiedenis. Ook inhoudelijk werden overeenkomsten vastgesteld tussen de geloofsovertuiging van Israël en die van de omringende volken: het begin van de godsdiensthistorische benadering!¹³ De geschiedenis van de overlevering van de oude handschriften van bijbeltekst werd nagetrokken, met als opzienbarend resultaat de ontdekking dat dé 'oertekst' niet bestaat: men stuitte op ontelbare 'variae lectiones'. Op dit historisch onderzoek werd woedend gereageerd: men zag in dat het consequenties zou hebben voor de inspiratieleer...¹⁴ Ook de al veel vroeger gesignaleerde oneffenheden in de bijbeltekst werden steeds vrijmoediger aan onderzoek onderworpen, zodat steeds luider werd gesuggereerd - om en voorbeeld te noemen - dat Mozes onmogelijk de auteur van heel de Pentateuch kon zijn. Kortom: de ene ontdekking volgde op de andere, waardoor aan het licht kwam dat de Bijbel veel meer in de natuurlijke, aardse werkelijkheid wortelde dan was aangenomen. Maar dat had weer gevolgen voor de interpretatie van de Bijbel.

3. De Bijbel als historisch boek

De natuurlijke, aardse werkelijkheid kenmerkt zich door tijdelijkheid, wording en vergankelijkheid. Anders gezegd: zij is *historisch* van aard. Daarin onderscheidt zij zich van de goddelijke werkelijkheid, waarvoor men vanouds niet het worden karakteristiek achtte, maar het zijn; niet de tijd, maar de eeuwigheid, niet de verandering, maar de onveranderlijkheid. Toen men ging ontdekken dat de Bijbel volop vervlochten is met de aardse werkelijkheid, ging men dan ook sterker het historisch karakter van de bijbelse boodschap benadrukken. Zeker, altijd al had men het belang van de *bijbelse geschiedenis* onderkend: God trekt met zijn volk een spoor door de tijd - het Woord is vlees geworden. Maar tegelijk wilde men blijven belijden dat God van eeuwigheid tot eeuwigheid Dezelfde blijft. Daarmee was een spanningsveld gegeven. Aan de ene kant wilde men recht doen aan de heilsgeschiedenis. Aan de andere kant hield men het Woord van God voor ontheven aan de tijdelijkheid. In de na-reformatorische orthodoxie raakte de zaak uit balans. Bekend is, hoe Gods eeuwige verkiezing werd benadrukt ten koste van de historische weldaad van zijn genadeverbond. Maar ook in de bijbelbeschouwing werd het accent op Gods eeuwigheid zo sterk, dat men in zijn denken geen reële plaats meer kon inruimen voor de heilsgeschiedenis. De inhoud van de Bijbel werd niet meer opgevat als een boodschap van de levende God, die spreekt tot mensen in specifieke situaties, maar als een tijdloze leer. Karakteristiek is reeds het spraakgebruik van Melanchthon, die de profeten 'doctores' noemt en hun boodschap 'doctrina'.¹⁵ Zowel de lutherse als de gereformeerde orthodoxie gaat de Bijbel beschouwen als een verzameling bewijspplaatsen met behulp waarvan de rechte leer kan worden vastgesteld. Deze tendens wordt versterkt door de uitwerking van de inspiratieleer: God zelf heeft ervoor gezorgd dat de bijbel pure waarheden bevat, die tezamen

één groot systeem van openbaring vormen. De RKe Kerk hanteert de Bijbel als een openbaringsbron, die samen met de kerkelijke traditie eens voor altijd de leer bepaalt.

Zo werd de Bijbel ingekapseld in een door en door dogmatische denktrant. Toen men daartegen in de loop van de 17e en 18e eeuw in verzet kwam, kon het dan ook niet uitblijven dat men ook de Bijbel zelf anders ging lezen: niet meer *dogmatisch*, maar *historisch*. Juist omdat men meer en meer ging inzien dat de Bijbel ook deel uit maakt van de aardse, tijdelijke werkelijkheid, kreeg men weer meer oog voor de tijdelijkheid in de bijbelse verkondiging. Zo ging men kritisch terugvragen achter de christologische interpretaties van het Oude Testament. De socinianen concluderen bijvoorbeeld dat psalm 2 slechts op David slaat, psalm 22 over een ongelukkige Israëliet gaat, psalm 45 betrekking heeft op de bruiloft van Salomo, psalm 72 het koningschap van Salomo bezingt.¹⁶ Daarmee wordt de uitleg dus losgepeld uit de gebruikelijke theologische duiding als zouden deze psalmen een rechtstreeks messiaanse boodschap hebben. Hugo de Groot trekt die lijn door. In zijn in 1644 gepubliceerde *Annotata ad Vetus Testamentum* streeft hij een exegese na die zich niets gelegen laat liggen aan het bestaande theologische kader. Bij het verklaren van het Oude Testament wil hij zelfs geen gebruik meer maken van de bril van het Nieuwe Testament. Daarentegen benut hij wel de buitenbijbelse literatuur om de oorspronkelijke zin van het Oude Testament te verstaan.¹⁷ De inbedding van de Bijbel in de algemene cultuur wordt hier dus ook voor het inhoudelijk verstaan ten nutte gemaakt. In feite zie je bij De Groot zich al de puur 'wetenschappelijke', niet-theologische exegese aftekenen die voor de latere historische kritiek zo kenmerkend zou worden. Zelfs van de notie 'heilsgeschiedenis' maakt hij geen gebruik: dat begrip veronderstelt immers een *theologische* duiding van de geschiedenis. Zo interpreteert De Groot de liederen van de Knecht des HEREN in het boek Jesaja als profetieën die oorspronkelijk op Jeremia (en voor zover het Jesaja 53 betreft op de profeet Jesaja zelf) betrekking hebben.¹⁸

In de ogen van de Rooms Katholiek Richard Simon gaat hij nog niet ver genoeg. Deze publiceert in 1678 zijn ongeveer 700 bladzijden tellende *Histoire critique du Vieux Testament*. Daarin verwijt hij De Groot dat die zich nog teveel liet leiden door zijn eigen religieuze vooronderstellingen. Simon bepleit een rigoureuze en radicale beperking tot de filologische exegese, waarbij hij het belang van de tekstkritiek onderstreept. Niet toevallig prijkt het woord 'critique' in de titel van zijn boek, ter aanduiding van het specifieke van het vak dat hij wil beoefenen.

"Dat bijzondere vak ... stelt de mate van zekerheid, authenticiteit vast van de teksten die het bestudeert, en het sluit alles wat niet tot het vak zelf behoort, uit, zoals overwegingen over schoonheid die behouden of over moraliteit die behouden moet worden. Indien het op een heilig boek moet worden toegepast, wil het voorbijgaan aan de theologie, die in geen enkel opzicht tot zijn domein behoort. ... Indien een passage strijdig met een dogma blijkt te zijn, en de passage authentiek is, geldt niet het dogma, maar het geschrevene. ... Of het om de *Ilias*, de *Aeneis* of de *Pentateuch* gaat, de uitgangspunten van de kritiek zijn dezelfde."¹⁹

Het is duidelijk: Simon trekt geen scheidslijn tussen het sacrale (de Pentateuch) en het profane (de Ilias en de Aeneis). De Bijbel is op gelijke wijze voorwerp van wetenschap als welk ander antiek geschrift ook. Sterker nog: de Bijbel is op gelijke wijze voorwerp van wetenschap als welk ander stuk van de werkelijkheid ook. De wijze waarop Simon het historisch en filologisch onderzoek strikt wil ontdoen van theologische overwegingen, doet denken aan de uitzuivering van de metafysica die Boerhaave bepleit als het gaat om het onderzoek van de natuur. Inderdaad is het programmatisch voor de beginnende historische kritiek, dat men de Bijbel wil onderzoeken op precies dezelfde wijze als

waarop de natuur onderzocht wordt. In zijn *Tractatus Theologico-Politicus* uit 1670 verklaart Spinoza:

"De methode van Schriftverklaring onderscheidt zich in niets van die van het verklaren van de natuur, maar stemt met haar volkomen overeen. Want zoals de methode van het verklaren van de natuur in hoofdzaak daarin bestaat, dat men een natuurlijke historie samenstelt waaruit men dan, als uit zekere gegevens, de definitie van de objecten in de natuur afleidt, zo is het voor de Schriftverklaring nodig een betrouwbare geschiedenis van de Schrift uit te werken, om daaruit, als uit de zekere gegevens en principes, de zin van de bijbelschrijvers in juiste gevolgtrekking af te leiden."

Die passie om 'zekere gegevens' op het spoor te komen verklaart de drift waarmee de *litteraire* kritiek beoefend werd. Immers, als betrouwbare bijbeluitleg alleen mogelijk is wanneer bekend is in welke tijd en onder welke omstandigheden de bijbelboeken geschreven zijn, dan is het van groot belang om juist daarover zekerheid te verschaffen. Die zekerheid werd niet geboden door de informatie welke de Bijbel zelf of de traditie geeft over de identiteit van de bijbelschrijvers. Het is dan ook niet toevallig dat Spinoza en Simon actief bezig waren met onderzoek naar het auteurschap van de Pentateuch. Dat was geen louter theoretische interesse: de vragen naar de tijd van ontstaan en definitieve redactie van de vijf boeken van Mozes hadden alles te maken met het zoeken naar de juiste uitleg. De literaire kritiek dient een *hermeneutisch* belang. Dat geldt trouwens van de historische kritiek in het algemeen: ze wordt beoefend met het oog op het *verstaan* van de Bijbel, zoals omgekeerd het dogmatisme van de traditie ervaren wordt als oorzaak van *mis-verstaan* van de tekst. Bij het beoordelen van de historische kritiek is dan ook een belangrijke criterium, of zij het verstaan van de Bijbel metterdaad gediend heeft. In dit verband is het nodig om na te gaan wat de historische kritiek het nut acht van de geschiedenis.

4. De vervreemding van het verleden²⁰

Vanouds heeft men de geschiedenis ervaren als een proces van veranderingen dat geen afbreuk deed aan de stabiliteit in het leven. Het nieuwe werd verstaan als een gewijzigde vorm van het oude. De mens van vroeger en die van vandaag bleven in zoverre elkaars tijdgenoten, dat ze elkaar konden verstaan.²¹ Het verleden bleef in zekere zin van kracht, en de ideeën van het verleden waren het waard om overgeleverd te worden. Veelbetekenend is dat de Renaissance haar kracht zocht in een hernieuwde oriëntatie op de klassieke oudheid. In de 17e eeuw begon die waardering van het verleden te veranderen. Liever dan voor de klassieken begon met aandacht te vragen voor het heden. Dat had zeker te maken met het gevoel dat de geschiedschrijving niet betrouwbaar was. "Men zag af van het verleden doordat de mening post vatte dat het inconsistent, onmogelijk te grijpen en altijd onjuist was. Men verloor het vertrouwen in degenen die beweerden het verleden te kennen: of ze vergisten zich of ze logen."²² Daarnaast droeg het *rationalisme* tot deze ontwikkeling bij: dat achtte de waarheid wezenlijk onhistorisch van aard. Men hoeft niet het verleden te kennen om de waarheid te kunnen vinden, maar moet daartoe de rede benutten. En juist in het heden viert de rede haar triomfen, zo beleefde menigeen het in de 17e eeuw.²³

Deze benadering ging ook de theologie in toenemende mate bepalen. Was het historisch-kritisch onderzoek in de 17e eeuw gestimuleerd door de empirische geesteshouding ("ga op zoek naar betrouwbare gegevens!"), in de loop van de 18e eeuw ging men kritisch tegen het verleden aankijken.²⁴ Zo acht Johann Salomo Semler (1725-1791) lang niet alle religieuze elementen die hij in de bijbelboeken aantreft

normatief. Hij meent dat de rede moet uitmaken welke dingen in de Bijbel van blijvende waarde zijn. Het historisch reliëf dat eerst met behulp van de historische kritiek in de Bijbel moet worden vastgesteld, wordt vervolgens aan de hand van redelijke maatstaven beoordeeld op godsdienstige en zedelijke geldigheid. Kraus maakt erop opmerkzaam hoe hier de rollen worden omgekeerd. De Reformatie gaat ervan uit dat God in het Bijbelwoord tegenwoordig is en de mens van daaruit aanspreekt. Semler begint aan de andere kant, bij de mens die nú leeft, en heeft de verwachting dat deze mens in staat en bevoegd is uit te maken of en in hoeverre de oude bijbelwoorden nog iets goddelijks hebben mee te delen.²⁵ Vooral het Oude Testament moet het bij hem ontgelden. Bevat het Nieuwe Testament universele en eeuwige religieuze waarheden, het Oude is het document van een nationale religie, de Joodse, die ons wezenlijk vreemd is.²⁶ Dit standpunt is om twee redenen onthullend.

In de eerste plaats worden hier Oude en Nieuwe testament tegenover elkaar gezet, met als gevolg dat de bijbelse theologie uiteenvalt in een theologie van het Oude en een van het Nieuwe Testament. Daarmee wordt een proces ingeluid van fragmentarisering waarvan het einde nog altijd niet in zicht is. Het bleef namelijk niet bij de scheiding tussen Oude en Nieuwe Testament. Ook binnen de Testamenten trof de historische kritiek 'richtingen' aan. Zo constateerde Semler zelf reeds, dat het oerchristendom niet die eenheid vertoont die men bij oppervlakkige lezing van het Nieuwe Testament altijd verondersteld heeft. Hij nam een scherpste tegenstelling waar tussen een streng Jodenchristendom en een op vrijheid gericht paulinisme.²⁷ F.C. Baur zou dat in 1864 verder uitwerken. Maar steeds meer nuances werden opgemerkt, zodat het heden ten dage gebruikelijk is om niet meer van *een* 'theologie van het Nieuwe Testament' te spreken, maar van *de* theologieën ervan. De eenheid van de Bijbel is hier versplinterd. In de tweede plaats frappeert, dat het verleden door Semler in zijn *vreemdheid* ervaren wordt. Hij vindt de Joodse religie, zoals die in het Oude Testament is neergeslagen, maar obscuur. Dat duidt erop, dat het oude besef dat het nieuwe slechts een gewijzigde vorm van het oude is, werkelijk voorbij is. Het historisch proces, waarin de wereld alsmaar verandert, wordt als veel ingrijpender ervaren dan in vroeger tijden. Het verleden is als een museum, waarin men verbaasd rondwaalt.²⁸ Kraus spreekt van het 'mysterie van het verleden en van de oudheid'.²⁹ In de 19e en 20e eeuw wordt de historische kritiek ingezet als een instrument om te laten zien hoeveel er veranderd is, om het heden te profileren ten opzichte van het verleden.³⁰ Zo heeft de ontdekking dat het optreden van Jezus in een eschatologisch kader past, als hermeneutische uitwerking gehad dat Hij de 20e eeuwse mens daardoor alleen maar vreemder werd.³¹ Kon Semler nog troost bieden met de eeuwige waarheden van de rede, die verborgen liggen in de oude bijbelse geschriften, die troost werd in de 19e eeuw ook nog weggevaagd door het opkomend historisme. Daarin bereikt het nieuwe historische bewustzijn een hoogtepunt: álles verandert; niets is ontheven aan het historisch proces. Er zijn geen eeuwige waarheden hier op aarde; ook de inzichten van de rede veranderen mee en zijn als zodanig dus niet absoluut, maar historisch bepaald. De toonaangevende denker van het historisme was Ernst Troeltsch (1865-1923). Voor hem kon er geen sprake van zijn dat de Bijbel eeuwige waarheden zou bevatten. Hij wilde de Bijbel consequent historisch benaderen, als een religieus document dat in geen enkel opzicht absolute betekenis kan hebben. Zo formuleerde hij in 1898 de drie principes die de historische methode in acht moet nemen: kritiek, analogie en correlatie.

* kritiek: op je hoede zijn voor vooroordelen; sceptisch staan tegenover ongecontroleerde beweringen

* analogie: alleen van gebeurtenissen die lijken op de gebeurtenissen die wij kennen (in heden en verleden) kan worden aangenomen, dat zij waarschijnlijk hebben plaats gevonden

* correlatie: alles hangt met alles samen; elk voorval staat in relatie tot een ander.

Van wonderen kan volgens deze benadering geen sprake zijn: daartegen verzet zich het analogie-principe. Maar dat betekent dat de bijbelse verhalen de toets der kritiek niet kunnen doorstaan: er moet met legendevorming en mythisch rekening worden gehouden. Ook een speciale heilsgeschiedenis moet worden uitgesloten: gezien het correlatie-principe is er slechts één alomvattend historisch proces. Bij Troeltsch heeft de historische kritiek haar meest radicale vorm aangenomen - een *te* radicale vorm naar het oordeel van menigeen. Vooral de 'almacht van de analogie' moet het bij heel wat theologen ontgelden. Naar hun gevoel werkt de kritiek daarmee veel te nivellerend en uniformerend en mist zij zo volledig haar doel, namelijk: het verstaan van de Bijbel.

III STANDPUNTBEPALING

1. Algemeen

In de historische kritiek manifesteert zich de geweldige beweging van de secularisatie, die de wereld zo buitengewoon ingrijpend veranderd heeft. Dat deze methode kon opkomen en het bijbelonderzoek gaan domineren, wil niets anders zeggen dan dat het proces van de 'onttovering' van de wereld, het steeds verder terugdringen van het sacrale en godsdienstige uit het leven, zich ook tot de Bijbel uitstreckte. Daarom kan een standpuntbepaling ten opzichte van de historische kritiek niet plaats vinden, geïsoleerd van een verwerking van de secularisatie-problematiek als zodanig. Aan dat laatste heeft de theologie haar handen vol. Wat men ook van de 'moderne theologie' kan zeggen, niet dat zij voor dit zware karwei terugschrikt. Omgekeerd maakt de orthodox gereformeerde theologie de indruk zich er wel eens te gemakkelijk van af te maken. Dat geldt ook ten aanzien van dat uiterst gevoelige effect dat de secularisatie op het christelijk geloof heeft: de onttovering van de Bijbel. Wanneer de orthodoxe bijbelbeschouwing volhardt in een puur afwerende houding ten opzicht van de historische kritiek, loopt zij gevaar het probleem dat de secularisatie oproept niet serieus te nemen. Het resultaat zal docetisme zijn: een theologisch denken dat de raakpunten met de aardse werkelijkheid verliest. De gereformeerde orthodoxie staat dan ook voor de moeilijke opdracht tussen twee klippen door te zeilen. Aan de ene kant moet docetisme vermeden worden. Naar mijn besef betekent dat, dat we de onontkoombaarheid van de historisch kritische methode hebben te erkennen. Aan de andere kant moet gewaakt worden voor de ondermijning van het evangelie van de levende God. Voor onze bijbelbeschouwing houdt dat in, dat we recht blijven doen aan de belijdenis dat de Bijbel het door de Geest ingegeven Woord van God is.

2. Het goed recht van de historische kritiek

a. Het historisch karakter van de Bijbel

Het sterke punt van de methode is, dat zij aandacht heeft voor het historisch karakter van de Bijbel. Gods Woord zweeft niet boven de geschiedenis, maar is vlees geworden. Een eenzijdig dogmatisch lezen van de Bijbel doet daaraan geen recht. De ontdekking van het historisch reliëf in de Bijbel heeft enorme winst gebracht. Als mensen die door de Verlichting zijn heengegaan zijn wij geneigd een uitlegmethode gewoon te vinden, die in werkelijkheid niet denkbaar zou zijn zonder de historisch kritische methode. De reserves bijvoorbeeld om het Oude Testament al te gauw christologisch uit te leggen zijn typisch vrucht van een meer historisch en minder dogmatisch denken. Ook het feit dat het belang ervan wordt ingezien om de historische context van Schriftgedeeltes bij de

uitleg in rekening te brengen, hebben wij te danken aan het moderne 'historisch bewustzijn'.

Een voorbeeld. Ooit vroeg een mevrouw mij naar de exegese van Jesaja 14:12. Gedachtig aan Openbaring 9:1 wilde zij weten of hier met 'de morgenster' de duivel bedoeld is. Het was voor haar verhelderend om te horen dat in Jesaja 14 op de koning van Babel gedoeld wordt. Op dat moment zag zij het voordeel in van een historisch leeswijze boven een dogmatische.

Het is boven alle twijfel verheven, dat van de Reformatie krachtige impulsen zijn uitgegaan voor de methode. Niet toevallig werd door de Reformatoren hardnekkig gevraagd naar de letterlijke betekenis van bijbelteksten, de *sensus literalis sive historicus*. Daarin vonden zij namelijk een afweer tegen de inkapseling van Gods Woord in menselijke woorden en gedachtengangen. De tot in hun tijd zeer gangbare allegorische exegese had zich ontwikkeld tot een invalspoort voor ideeën die weinig of niets met het evangelie gemeen hadden. Met een beroep op de 'sensus spiritualis sive mysticus' kon men de Bijbel maar al te gemakkelijk laten zeggen wat men zelf bedacht had.

Dat deze leeswijze tot op de dag van vandaag haar aantrekkingskracht op mensen uitoefent, bewijst de hieronder afgedrukte advertentie die ik in NRC-Handelsblad aantrof.

NRC 20-8-1999

DE BIJBEL ALLEGORISCH BEZIEN

Als een symbolisch geschrift, hoewel gebaseerd op historische feiten. Geanalyseerd met behulp van de leringen der esoterische wijsbegeerte worden verrassende uitkomsten verkregen.

Dat is te lezen in VERBORGEN LERINGEN IN DE BIJBEL.

Dit boek is verkrijgbaar door storting of overschrijving van f 22,50 op postbankrekeningnummer 98298 ten name van de schrijver: JJF van de Watering te Eindhoven. Het wordt u dan portvrij toegezonden.

Juist de belijdenis, dat God Zelf zich openbaart in de Bijbel, en dat die openbaring scherp onderscheiden moet worden van de kerkelijke traditie waarin zoveel menselijks is opgenomen, leidde tot de belangstelling voor de eigenlijke betekenis van de tekst. In het harde feit van het historisch gegevene ontwaarde men de garantie van het 'extra nos', het weten dat Gods Woord niet als een 'innerlijk licht' in onszelf opkomt, maar van buiten af op ons toekomt. De Reformatie maakte dan ook doelbewust en dankbaar gebruik van de resultaten van het 16e eeuwse humanisme, dat een schitterend instrumentarium bood om de eigenlijke tekst en zijn betekenis op te sporen. Van daaruit loopt een rechte lijn naar het historisch kritisch onderzoek zoals zich dat in de zeventiende eeuw ging ontwikkelen. De empirische hartstocht om 'zekere gegevens' te ontdekken sloot aan bij de reformatorische aandacht voor de 'sensus literalis sive historicus'.³²

In dit verband is ook de latere ontdekking van de 'vervreemding van het verleden' belangrijk. Dat Gods Woord niet correspondeert met onze eigen gedachten maar tot ons komt als het spreken van de 'Gans Andere', wordt ook daardoor bevestigd dat de oude teksten allerminst een gevoel van herkenning oproepen. Het feit dat zij een wereld vertegenwoordigen die voorbij is en ons vreemd en exotisch voorkomt, benadrukt dat wat God in die teksten te zeggen heeft, niet in het verlengde ligt van onze eigen wereld.

Het verstaan van die teksten wordt daardoor aanzienlijk bemoeilijkt. Maar het onderkennen van dat 'anders' zijn van het verleden biedt ook de mogelijkheid, om verrast te worden door de woorden en daden die de HERE toen gesproken en verricht heeft. Wanneer men zich bijvoorbeeld realiseert dat de uit Egypte bevrijde Israëlieten een primitief nomadenvolk waren met archaïsche denkbeelden, ervaart men vooreerst een immense afstand tot hen: hoe ver staan zij af van moderne, gesettelde burgers als wij zijn. Maar vervolgens gaat het juist extra spreken dat de HERE déze lieden verkoos en ons voorbij gaat, althans wanneer wij niet in Christus op die exotische stam geënt worden. De ervaring van distantie werkt er, paradoxaal gesproken, aan mee dat de tekst ons kan gaan raken als een Woord dat niet zelden aanstootgevend ingrijpt in ons leven. Waar daarentegen aan die tijdsafstand geen recht wordt gedaan, en gesuggereerd wordt dat wij de mensen die in bijbelse tijden geleefd hebben rechtstreeks kunnen verstaan, is het gevaar groot dat wij onze eigen ervaringen en geloofsideeën op hen terug-projecteren.

Veel orthodox gereformeerde preken gaan jammer genoeg terug achter het moderne historische bewustzijn en doen alsof wij, gegeven de geloofsverwantschap, een onmiddellijke toegang hebben tot de bijbelse figuren die aan het woord komen. Dat lijkt de winst op te leveren dat de tekst een 'actuele boodschap' bevat, maar in werkelijkheid komen wij zo alleen onszelf en onze eigen religie tegen. Is het een wonder dat zoveel preken gevuld zijn met clichés en niets verrassends meer te bieden hebben? Laten wij daarom toch de moeite nemen om die ogenschijnlijke omweg te maken, dat wij bij het bijbellezen eerst terugrezen in de tijd en ervan onder de indruk komen dat wij een ons vreemde wereld betreden. Alleen dan zullen wij de boodschap kunnen opvangen die werkelijk van buiten af tot ons komt.

b. Kritische houding

Even kenmerkend voor de historische kritiek als het historische denken is de kritische houding. Men neemt niets voor zoete koek aan. Consequent wordt achter dogma's teruggevraagd. Steeds weer immers is de ervaring, dat wat autoriteiten als leer voorschrijven, maar al te gauw het zicht op de werkelijkheid verduistert. Het loont de moeite, om steeds opnieuw de empirie te laten spreken. Alle natuurwetenschappelijke vooruitgang heeft te maken met deze bereidheid om de bestaande systemen te laten openbreken door empirisch onderzoek. Ook het huidige beeld van de wereldgeschiedenis zou niet tot stand zijn gekomen als de vroegere historische wereldbeelden niet kritisch tegen het licht waren gehouden.

Het is, alweer, de Reformatie geweest die een sterke impuls heeft gegeven tot dit kritisch terugvragen achter de traditie. Vanuit het motto 'de Schrift alleen' heeft men de moed gehad om in twijfel te trekken wat de hoogste kerkelijke autoriteiten als leer vaststelden. De Bijbel gold als de enige absolute maatstaf waaraan de geldigheid van dogma's moest worden geijkt. Nog altijd hebben de gereformeerde kerken de *vrijheid van exegese* hoog in het vaandel staan. Als bijbelonderzoek aan het licht zou brengen dat een bepaald dogma niet geheel recht zou doen aan het evangelie, zou dat dogma voor herziening in aanmerking komen!

Maar wat, als die kritische houding ook wordt aangenomen bij het onderzoek van de Bijbel zelf? Want dat is het nieuwe dat de historische kritiek introduceert: dat ook die 'absolute maatstaf' kritisch wordt gehanteerd. Zeker, vooral de eerste grote Reformator, Maarten Luther, deinsde er niet voor terug zich kritisch uit te laten over bepaalde bijbelboeken. Maar dat deed hij vanuit het principe van een *canon binnen de canon*. Met andere woorden: met een beroep op de Bijbel zelf merkte hij bijbelboeken aan als minder duidelijk getuigend van de gekruisigde en opgestane Jezus Christus. De

historische kritiek echter onderwerpt de Bijbel aan een kritisch onderzoek, dat zijn maatstaven niet specifiek aan de Bijbel ontleent. Het is vooral de empirische inslag van de historische kritiek die ertoe drijft, ten laatste ook achter het gezag van de Bijbel terug te vragen. Het is het feitenmateriaal dat door het natuurwetenschappelijk en het historisch onderzoek wordt aangedragen, dat de vraag doet opkomen of het wel *waar* is, alles wat in de Bijbel wordt uitgesproken. Die vraag werd des te klemmender, toen men ervoer dat het empirisch onderzoek van de werkelijkheid gehinderd werd door een soort bijbels dogmatisme. Tragisch genoeg is het mede aan de verkrampde reactie van de orthodoxie te wijten, dat de historische kritiek steeds gereserveerder en afstandelijker het gezag van de Bijbel ter discussie stelde.

Die polarisatie is te betreuren. Ook in haar kritische houding ten opzichte van de Bijbel zelf hoeft en kan de historische kritiek niet principieel te worden afgewezen. Het docetisme doet onrecht aan de werkelijkheid van God, omdat het Woord vlees geworden is. Daarom kan en mag de empirische werkelijkheid geen geweld worden aangedaan.³³ De belijdenis dat de Bijbel het door de Geest ingegeven Woord van God is, mag nooit gaan functioneren als een docetisch dwangbuis voor de werkelijkheid. Wanneer werkelijk 'zekere gegevens' aan het licht komen is er geen reden om die te negeren, enkel en allen omdat ze niet overeen zouden stemmen met gegevens die aan de Bijbel worden ontleend. Zo heeft prof. dr. K.R. Veenhof in zijn TSB-lezing *Bijbelse geschiedenis of geschiedenis van Israël?* er recent op gewezen, dat de bijbelse chronologie van de koningentijd in het licht van wat wij nu weten over de 'profane' chronologie aantoonbaar onjuist is. Hij riep ertoe op, de moeilijkheden die dat voor de exegete met zich mee brengt, moedig onder ogen te zien. Het gaat niet aan op gezag van de Bijbel die profane chronologie in diskrediet te willen brengen. Hier moet de historische kritiek serieus genomen worden.

Hetzelfde geldt van de literaire kritiek. Vanouds heeft men in onze kerken afwijzend gestaan tegenover onderzoek dat, aanknopend bij evidente oneffenheden in de bijbeltekst, grote vraagtekens plaatste bij de gebruikelijke aannames inzake het auteurschap en de datering van teksten. Maar is die afwijzende houding wel in alle gevallen te verdedigen? Sommige theorieën en hypothesen vertonen een grote mate van plausibiliteit. Is dat geen reden om open te staan voor de mogelijkheid, dat bijbelteksten uit verschillende bronnen gecomponeerd zijn, of dat van pseudepigrafie sprake is, of dat bijbelboeken uit een latere tijd dateren dan zijzelf suggereren? Ook het godsdiensthistorisch onderzoek is niet in alle gevallen te verwerpen. Het lijkt aannemelijk te zijn dat oudtestamentische bijbelschrijvers gebruik hebben gemaakt van kanaänietisch en babylonisch materiaal, zoals nieuwtestamentische auteurs motieven uit de stoïsche filosofie benut hebben voor hun uitwerking van het evangelie. Gods openbaring ligt niet in 'rein-cultuur' voor ons. Opnieuw: hoe zou dat ook kunnen, als het Woord werkelijk vlees is geworden?

Bij dit alles is wel te bedenken, dat we lang niet zo vaak van 'zekere gegevens' en van 'een grote mate van plausibiliteit' kunnen spreken als sommige vertegenwoordigers van de historische kritiek ons willen doen geloven. In dit verband is het veelzeggend, dat de resultaten van het onderzoek vaak zeer uiteenlopen, om niet te zeggen tegenstrijdig zijn. Wat een kakofonie van geluiden is er bijvoorbeeld te beluisteren als het gaat om de datering van de evangeliën! In de praktijk zijn niet weinige beoefenaars van de historisch kritische methode meer gedreven door vooroordelen dan dat zij deugdelijke resultaten van empirisch onderzoek kunnen aanbieden. Nieuwe ontdekkingen zorgen niet zelden voor een totale omverwerping van hypothesen die eerder het einde van alle tegenspraak leken te betekenen. Ik pleit dan ook voor een *voorzichtig* gebruik van de historische kritiek.

3. Kritiek op de kritiek

Het houden van een pleidooi voor het goed recht van de historische kritiek betekent niet, dat er geen ruimte is om de gebreken en gevaren van de methode onder ogen te zien. Hieronder wil ik op vier punten wijzen.

a. *Geen vooroordeel?*

De historische kritiek is opgekomen in een tijd waarin men een stormloop ondernam tegen vooroordelen. De drift om achter dogmatische systemen terug te vragen teneinde de empirische werkelijkheid zélf op het spoor te komen, is alleszins begrijpelijk. Maar de gedachte, dat het mogelijk zou zijn om daarbij ook werkelijk elk vooroordeel te boven te komen, wordt nu bijna algemeen als rijkelijk naïef bestempeld. Het vermoeden dat een puur 'objectieve' benadering van feiten en teksten mogelijk zou zijn, geldt heden ten dage als achterhaald. Juist het historisch denken heeft tot het inzicht geleid, dat het onmogelijk is om ons los te maken uit de betrekkingen die wij tot feiten en teksten hebben. Toegepast op de Bijbel: het is een illusie om te menen dat het bijbelonderzoek geabstraheerd van geloof en levensbeschouwing kan plaats vinden. Het vooroordeel van de onderzoeker speelt onvermijdelijk een rol, en men dient zich daarvan bewust te zijn. Men vindt ogenblikkelijk in de resultaten van de methode terug, of de onderzoeker geen boodschap heeft aan de Bijbel, of dat hij juist van eerbied voor hem vervuld is. Prachtig is het adagium van Karl Barth, die er onbekommerd voor uitkwam: "Ik ga uit van het vooroordeel dat de Bijbel een goed boek is, en dat het loont om zijn gedachten minstens zo ernstig te nemen als die van zichzelf!"³⁴

In dit kader is ook de belijdenis van de inspiratie van de Bijbel belangrijk. De Bijbel zelf voert de pretentie, een geschrift te zijn dat niet slechts mensenwoorden spreekt, maar de boodschap van God zelf bevat. De bijbellezer moet zich een houding bepalen ten opzichte van die pretentie. Ongetwijfeld zal die houding doorwerken in de conclusies die men aan zijn lezing en bestudering van de Bijbel verbindt. Bedacht moet worden, dat de inspiratieleer die men afleidt uit de Bijbel, beïnvloed en gevormd kan worden door de resultaten van het onderzoek. Onmiskenbaar komt de inspiratie-leer er anders uit te zien wanneer men bereid is om te werken met een bronnen-theorie, dan wanneer men van de fundamentalistische doctrine uitgaat dat de Bijbel 'van kaf tot kaff' Gods Woord is. Maar voor het geloof, dat God Zelf in de Bijbel tot ons spreekt, hoeft men zich ook bij aanvaarding van de historische kritiek niet te schamen.

b. *Eerbiedig luisteren*

Wie de Bijbel leest vanuit het vooroordeel dat daarin God zelf spreekt, zal zichzelf als aangesprokene opstellen: "Spreek, want uw knecht hoort." (I Samuël 3:10) Dat is een wezenlijk andere houding dan die van de wetenschapper die beoordeelt welke bijbelse motieven heden ten dage nog bruikbaar zijn en welke niet. In wijsgerige termen geformuleerd: wie gelooft en verwacht in het bijbellezen door de HERE te zullen worden aangesproken, verstaat zichzelf niet meer als subject maar als object.

De vraag is natuurlijk, hoe dat te verenigen is met de kritische houding waarvoor hierboven gepleit werd. Ogenschojnlijk is het van tweeën één: of men neemt een eerbiedige en ootmoedige luisterhouding aan, en onderwerpt zich zonder reserves aan de tekst die men voor zich heeft; of men stelt zich mondig en kritisch op, met als gevolg dat men de Bijbel en zelfs God tot object maakt. Toch is dit dilemma vals. Denk eens aan wat er gebeurt als men de Bijbel in de grondtalen leest om tot een goede exegese te komen. In eerste instantie gaat men in de tekst wroeten; zij wordt aan een technisch onderzoek onderworpen. Men probeert het weerbarstige materiaal te bedwingen. Dat

alles is op zichzelf een niet-religieuze onderneming. Maar ergens zit in dat proces een omslagpunt. Op een gegeven moment worden de rollen door de Heilige Geest omgekeerd. Dan gaat de tekst, die je eerst ontraadseld hebt, jou iets zeggen. Dan dirigeert zij je in de positie van het object. Dan ga je ervaren: "Ik sta op heilige grond." (Exodus 3:5) Zo is nu ook de historisch-kritische methode in beginsel heel wel te verenigen met de gelovige onderwerping aan de sprekende Heer. Dat heeft ermee te maken dat het de HERE behaagd heeft langs de weg van de geschiedenis met ons in contact te treden: zijn Woord is vlees geworden. Als de christelijke godsdienst in hoofdzaak een godsdienst van de mystiek zou zijn, dan was de kritische houding inderdaad problematisch. Mystiek vraagt om een 'leeg' bewustzijn. Nu kent de christelijke godsdienst ongetwijfeld mystieke momenten. Het is ook mogelijk om de Bijbel 'mystiek' te lezen. Maar als die benadering overheersend wordt, verwijderd men zich van het oerchristelijke besef, dat Gods Geest zich gebonden heeft aan de Christus, die geen ander is dan de historische Jezus. Dat betekent dat een kritische, toetsende houding onontkoombaar is (vgl. I Cor. 12:1-3, 10) voor wie ontvankelijk wil zijn voor de Heilige God.

c. *Vivisectie*

Abraham Kuyper had reden om van 'vivisectie' te spreken. De resultaten van de negentiende eeuwse historische kritiek waren ook werkelijk schokkend. De reconstructie van de bijbelse geschiedenis was zo radicaal, dat de heilsgeschiedenis onherkenbaar verminkt werd. De bijbeltekst werd verder en verder ontrafeld, totdat men nog slechts een bonte verzameling losse fragmenten overhield. De wetenschappelijke methode werd zo hartstochtelijk beoefend, dat de ziel uit de Bijbel verdwenen leek te zijn. Dat alles was het gevolg van een schromelijke onderschatting van de beperktheid van de historische kritiek.

Een vergelijking met de natuurwetenschappen is heilzaam. Het empirisch onderzoek heeft tot een explosie van kennis en tot een technische vooruitgang geleid, die zonder meer indrukwekkend zijn. Maar zij hadden een keerzijde. De onttovering van de wereld leidde schrikwekkend genoeg ook tot een vervreemding van de wereld. De rationaliteit waarmee men de natuur te lijf ging, bleek tegelijk een verstikkend dwangbuis te zijn. Denk aan de verwoesting van het milieu, maar ook aan een dusdanige menselijke regulering dat de natuur iets doodskrijgt. A. van den Beukel gaf aan het eerste hoofdstuk van zijn bekende boek *De dingen hebben hun geheim* de treffende titel mee: *Het is koud in Delft*. Men heeft in dit verband van de 'dialectiek van de Verlichting' gesproken: de rationele objectivering van de wereld keert zich tegen ons. De Verlichting bleek verblinding met zich mee te brengen.³⁵

Niet alleen aan de TU in Delft is het koud, maar ook aan menige theologische faculteit. De dialectiek van de Verlichting manifesteert zich ook in de historische kritiek. Ze brengt een akelige vervreemding van de Bijbel met zich mee. En zoals het in de natuurwetenschap tijd werd voor de herontdekking van 'het geheim' van de dingen, zo kan dan ook de benadering van de Bijbel niet zonder de herontdekking van de ziel van het boek: het Woord van God. Het vooroordeel van de gelovige dat de Bijbel door Gods Geest is ingegeven, speelt niet alleen onontkoombaar een rol in het onderzoek, maar is zelfs *wenselijk* voor een goed verstaan van de Bijbel! In de tweede brief van Petrus wordt gewaarschuwd tegen een 'eigenmachtige uitlegging' van de profetie der schrift, die geen recht doet aan het feit dat 'mensen van Godswege hebben gesproken' (1:20,21). Dat wil zeggen: men mist de eigenlijke bedoeling van de Bijbel, wanneer men zijn pretentie buiten beschouwing laat dat God zelf daarin het woord neemt. Het zou in dit verband te ver voeren om deze in wezen hermeneutische overwegingen uit te werken en te verhelderen. Maar duidelijk is, dat in dit licht gezien een puur weten-

schappelijke, koel klinische benadering van de bijbeltekst, waarbij de onderzoeker zelf geen gelovige hoeft te zijn, geen recht kán doen aan de eigenlijke inhoud. Met een variant op II Corinthiërs 3:14: zolang men met die benadering volstaat, blijft een bedekking liggen over het lezen van de Heilige Schriften, die slechts verdwijnt wanneer men zich door hen gelovig laat toeleiden tot Christus.

d. De eenheid van de Bijbel

Tot de resultaten van de historische kritiek behoort, dat men oog heeft gekregen voor de diversiteit in de Bijbel. Doordat men steeds meer ging erkennen dat de Bijbel is ingebed in onze natuurlijke werkelijkheid, kon meer recht worden gedaan aan de veelkleurigheid van de auteurs en tradities die in de Bijbel aan het woord komen. Dat is op zichzelf een gelukkige ontwikkeling geweest. Het bijbelonderzoek is welgevaren bij de specialisatie in Oudtestamentische en Nieuwtestamentische vakken. Het in rekening brengen van het onderscheid tussen de synoptische evangeliën en dat van Johannes werkt vruchtbaar. Het blootleggen van spanningen in de oerkerk draagt bij tot een beter begrip voor de spanning die bestaat tussen Paulus' brief aan de Romeinen en de brief van Jacobus. Toch heeft de onderkenning van de pluriformiteit in de Bijbel niet enkel winst gebracht. Het accent op de diversiteit werd zo sterk, dat men vraagtekens ging plaatsen bij de eenheid van de leer die uit het Nieuwe testament zou zijn af te leiden. Beroemd is de these van Ernst Käsemann: "De canon fundeert niet de eenheid van de kerk, maar de veelheid van de confessies."³⁶ Ook hier weer is het vooroordeel van de onderzoeker van invloed. Geloof men dat de Bijbel zijn scopus heeft in het getuigen van Christus (Johannes 5:39, dan zal men bij alle diversiteit toch steeds weer op zoek gaan naar het middelpunt, waarnaar al die verschillende getuigenissen wijzen. Maar dat betekent, dat de beweging in de richting van de differentiatie gevolgd moet worden door een tegenbeweging in de richting integratie. Nadat de wegen uiteen zijn gegaan in een theologie van het Oude Testament en in een van het Nieuwe Testament, zal vervolgens toch ook weer gezocht moeten worden naar het samenkomen van die twee takken van onderzoek. Van die tegenbeweging is gelukkig ook duidelijk sprake in recent verschenen bijbelse theologieën.³⁷ Hier opent zich trouwens een nog wijder vergezicht. De vragen rond 'veelheid' en 'eenheid' raken namelijk de vraag naar de verhouding van het historische en het dogmatische. Zo lang puur de historische benadering heerst, valt de nadruk onmiskenbaar op de diversiteit. Het zoeken naar de eenheid daarentegen veronderstelt dat door de geschiedenis een lijn loopt, dat er een patroon in zit, dat in haar Gods raad zich manifesteert. Die veronderstelling houdt echter in, dat de geschiedenis verwijst naar de eeuwigheid. Dat betekent, dat de historische methode uiteindelijk ook weer de vraag oproept naar het dogma. Misschien mogen wij in de lijn van Hegel zeggen dat de these (dogmatisch denken) eerst de antithese opriep (historisch denken). Maar dan ligt het voor de hand om nu een synthese na te jagen in de vorm van een dogmatiek, die zich het historisch denken geheel eigen heeft gemaakt.

Dr. Ad van der Dussen

Eindhoven, februari 2000

Noten

- ¹. Zie zijn befaamde rede *De hedendaagsche Schriftcritiek in haar bedenkelijke strekking voor de gemeente des levenden Gods* uit 1881.
- ². Zie zijn *Theologie des Alten Testaments I*, München 1969⁶, 119-123.
- ³. Zie zijn *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986, 31,32.
- ⁴. Met nadruk zij opgemerkt, dat de lezer in het vervolg geen overzicht van de geschiedenis van de historische kritiek zal aantreffen. Slechts bij enkele momenten in die geschiedenis zal worden stilgestaan, ten einde karakteristieke trekken van de methode te kunnen aanwijzen.
- ⁵. Paul Hazard, *De crisis in het Europese denken*, Amsterdam 1990, 283.
- ⁶. A.w. 282.
- ⁷. A.w. 286/87.
- ⁸. Dat de Rooms Katholieke leer op dit punt niet van die van de Reformatie verschilde, blijkt uit het besluit van het concilie van Trente om de leeruitspraak van het concilie van Florence (1442) over te nemen. Volgens deze uitspraak is God de 'auctor' van de Schriften van Oude en Nieuwe Testament, gegeven de 'theopneustie' van de Bijbel. Later is binnen de Rooms Katholieke traditie een inspiratieleer ontwikkeld, zonder dat die evenwel dezelfde centrale betekenis kreeg als die van de protestantse orthodoxie. Zie Wilhelm Dantine, *Das Dogma im tridentinischen Katholizismus*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II*, Göttingen 1988, 428.
- ⁹. Hazard, a.w. 60.
- ¹⁰. A.w. 62.
- ¹¹. Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neeukirchen-Vluyn 1969², 44, 81v.
- ¹². A.w. 119.
- ¹³. Vgl. Kraus, a.w. 56; Hazard, a.w. 63v.
- ¹⁴. Kraus, a.w. 46-50.
- ¹⁵. A.w. 31.
- ¹⁶. A.w. 41.
- ¹⁷. Gustav Adolf Benrath, *Die Lehre des Humanismus (15.-17. Jahrhundert)*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte III*, Göttingen 1988, 47. Vgl. Kraus, a.w. 50-53.
- ¹⁸. Kraus, a.w. 52.
- ¹⁹. Hazard, a.w. 175.
- ²⁰. Ik ontleen de term aan J. Davidse, *Geschiedenis is ook niet meer wat het geweest is*, in: GTT 89e jaargang no. 4, 202.
- ²¹. Vgl. a.a. 198.

²². Hazard, a.w. 53.

²³. Hazard geeft het volgende citaat van Bernard le Bovier Fontenelle uit 1702: "Alle wetenschappen en alle kunsten, waarvan de vooruitgang sinds twee eeuwen vrijwel geheel tot stilstand was gekomen, hebben in deze eeuw nieuwe krachten gekregen en zijn om zo te zeggen aan een nieuwe loopbaan begonnen." a.w. 289.

²⁴. "Die grosse Entdeckung der Aufklärung war die Geschichte - und zwar die Geschichte als Vergangenheit, wie sie der gegenwartsbewusste Mensch aus der Distanz sah und kritisch beurteilte." Kraus, a.w. 123.

²⁵. A.w. 109. Vgl. L. Goppelt in zijn *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 24,25: "Das Programm der historisch-kritischen Schriftforschung besagt: Auch die Bibel bzw. ihre Schriften müssen zuerst als historische Urkunden der Vergangenheit gesehen werden, nicht als ein die Gegenwart beanspruchendes Wort. ... Was sie für die Gegenwart bedeuten, muss dann ihre Interpretation durch die autonome Vernunft ergeben. ... Aus dem theologischen Gegenüber wurde die historische Distanz."

²⁶. Kraus, a.w. 110.

²⁷. G. Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* III, 138.

²⁸. De beeldspraak is van Sijbolt Noorda. Er wordt naar verwezen door Johan S. Vos in zijn artikel *Het einde van de gereformeerde exegese*, in: *Theologie op de drempel van 2000*, GTT jubileumnummer, 99 3/4, 106.

²⁹. Kraus, a.w. 138. Vgl. 163: "Die Entdeckung des Altertums hatte den Sinn für das Archaische, Andersartige und Fremde geöffnet und geweitet. Die Vergangenheit mit ihren Rätseln und Geheimnissen tat sich auf."

³⁰. Vgl. Davidse, a.a. 201.

³¹. Vgl. H.M. Kuitert, die in navolging van Albert Schweitzer vaststelt "dat de Jezus die tenslotte uit het historisch onderzoek tevoorschijn komt zo anders is dan wij, zozeer iemand uit een verleden tijd, dat we niets meer met hem kunnen beginnen." *Jezus: nalatenschap van het christendom*, Baarn 1998, 45.

³². Zie hierover Kraus, a.w. 10,14,16 enzovoorts.

³³. Een vergelijkbaar pleidooi om wat minder koudwatervrees te hebben voor de kritische houding van de Verlichting trof ik aan bij H.G. Geertsema, *Achtergronden van en uitweg uit de impasse van theologie en filosofie*, in: K. van Bekkum e.a., *Filosofie en theologie*, Amsterdam 1997, 91. Alleen zet Geertsema in bij de schepping en ik bij de incarnatie.

³⁴. Aangehaald door Stuhlmacher, a.w. 177.

³⁵. Vgl. J. Klapwijk, *Dialektiek der Verlichting*, Assen/Amsterdam 1976.

³⁶. Zie zijn artikel *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* in: *Evangelische Theologie* 11, 1951/52, 13-21.

³⁷. Vgl. de *Biblische Theologie des Neuen Testaments* in drie delen van Hans Hübner.