

DE BIJBEL ALS HET WOORD VAN GOD

Woord vooraf bij de publicatie van deze lezing op de site van de Nederlands Gereformeerde predikantenopleiding.

Publicatie van een lezing die meer dan tien jaar geleden gehouden werd, spreekt niet vanzelf. Indertijd ben ik er bewust niet mee naar buiten getreden, omdat zij in de kring van de studenten bij sommigen wel wat vragen opriep. Het leek mij verstandig om een en ander te laten bezinken, ook voor mijzelf. Enige tijd geleden echter werd mij de vraag voorgelegd, of de verwijzing ernaar in het programma van de Nederlands Gereformeerde Predikantenopleiding (zie bij vak 3.8.3) er geen aanleiding toe geeft om alsnog tot publicatie over te gaan. Ik kwam tot de conclusie dat dat inderdaad zinvol is, zij het met enkele kanttekeningen.

In grote lijnen sta ik nog steeds achter wat ik destijds gezegd heb. Ik blijf opkomen voor de belijdenis dat wij in de Bijbel met het Woord van God zelf te maken hebben. Mijn afkeer van de liberale reductie van de Bijbel tot een menselijk-religieus document is onveranderd. Tegelijk houd ik mijn kritische opmerkingen over de klassieke gereformeerde leer van de Heilige Schrift staande. De urgentie van de zoektocht naar een Schriftbeschouwing waarin royaler erkend wordt dat de Bijbel in zijn menselijkheid ongerijmdheden en tegenstrijdigheden bevat, acht ik onverminderd groot. Ik blijf sympathie hebben voor Barths keuze om van een ‘indirecte identiteit’ tussen de Schrift en Gods openbaring te spreken.

Daarbij realiseer ik mij, dat dit pleidooi voor bijstelling van de gereformeerde Schriftopvatting wordt bepaald door mijn eigen kerkelijke perspectief. De openheid voor een historisch-kritische benadering van de Bijbel binnen de Nederlands Gereformeerde Kerken is immers niet groot. Er is misschien wel een voorzichtig opschuiven in die richting, maar mijns inziens is er een sterkere tendens om aan die moeilijke vragen voorbij te gaan. Het is daarop dat ik in mijn lezing reageerde, en die reactie lijkt mij nog steeds ter zake. Daarmee erken ik dat in een ander perspectief andere accenten gelegd moeten worden. Waar de historisch-kritische lezing van de Bijbel gemeengoed is geworden, bestaat een urgentie om er juist alle nadruk op te leggen dat de Bijbel werkelijk en ten volle Gods Woord is. Dat doet bijvoorbeeld Miroslav Volf. Hij ziet in de afgelopen decennia een ontwikkeling die hij typeert als ‘een overwinning op de historisch-kritische benadering van de Schrift’. Zijn toelichtende opmerkingen zijn niet voor misverstand vatbaar: “Ik heb op die benadering niets tegen, zolang zij maar niet wordt opgeblazen tot de enig juiste. Dat is, helaas, wel gebeurd. Theologen zijn de Bijbel gaan lezen zoals historici antieke bronnen bestuderen. De winst daarvan is evident ... Maar wat daarbij verloren is gegaan, is het besef dat de Bijbel het heilige Woord van God is – veel méér dus dan een bundeltje geschriften uit het oude Midden-Oosten. ... Door de Bijbel spreekt niemand minder dan God zelf tot ons.” (Herman Paul en Bart Wallet, *Oefenplaatsen* [Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 131. Het is om dankbaar te noteren dat een internationaal vermaard theoloog als Volf zich zo vierkant stelt achter de belijdenis dat de Bijbel Gods Woord is. Maar hij doet dat dus niet ten koste van de erkenning van het goed recht van de historische kritiek. Omdat dat laatste in Nederlands

Gereformeerde kring heel wat minder vanzelf spreekt dan het eerste, heb ik in mijn lezing de accenten anders gelegd. Dat lijkt mij nog steeds terecht. Dat betekent niet dat ik anno 2015 nog precies dezelfde dingen zou zeggen als in 2003. De probleemstelling zou ik nu willen aanscherpen, door uitdrukkelijker in te gaan op de vraag in hoeverre culturele voorstellingen de Bijbel als getuigenis van Gods openbaring gestempeld hebben. Bij het bespreken van de diverse richtingen waarin een oplossing gezocht wordt, zou ik nuanceren willen aanbrengen. Zo vraag ik mij nu af, of ik in mijn evaluatie van de benaderingen van Jannes Reiling en Jan Veenhof wel trouw blijf aan mijn eigen uitgangspunt. Enerzijds volg ik hen in hun lokalisatie van de leer van de Heilige Schrift binnen de *pneumatologie*. Anderzijds kritiseer ik hun beider relativering van het verschil tussen inspiratie en illuminatie, omdat ik wil blijven opkomen voor de unieke positie van de Schrift in het geheel van Gods openbarend handelen. Ik realiseer mij nu meer dan toen, dat ik daarbij teruggrijp op de *christologie*: de Schrift is uniek, omdat zij betrekking heeft op de cruciale fase in de geschiedenis waarin de vleeswording van het Woord eerst beloofd en later betuigd wordt. Maar of daarmee iets gezegd wordt over de specifieke aard van het werken van de *Geest* in de inspiratie? In het licht van mijn bijval aan Reilings onderscheid tussen verschillende vormen van inspiratie, zou ik nu ook reserves uitspreken bij Calvijns uitspraak, dat de inspiratie van de Schrift een uniek werk van de *Geest* is, van een andere orde dan zijn illuminatie van hen die de Schrift later doorgeven (zie hieronder blz. 14). Overigens gaf ik ook niet het volle pond aan Veenhofs verdiscontering van 'het *eenmalige* historisch werk van Christus en de *eenmaal* tot stand gekomen Schrift' in zijn erkenning van 'het relatieve recht van de onderscheiding tussen openbaring en verlichting' (*De Parakleet*, 27; zie hieronder blz. 14). Verder zou ik, bij het uitspreken van mijn waardering voor Barths actualisme, nu serieuze aandacht willen schenken aan het neo-calvinistische verwijt aan de vroege Barth dat deze Gods 'leidende, continue, meetrekkende en bewarende kracht in de horizontale lijn der historie' miskent. (Martien E. Brinkman, *De theologie van Karl Barth: dynamo of dynamiet voor christelijk handelen?* [Baarn: Ten Have, 1983], 47, 121v, 234v; René Barkema, *Nee tegen Karl Barth? Een historisch-theologische terugblik* [Barneveld: De Vuurbaak, 2007], 48, 151) Ook aan het feit dat Barth in zijn latere werk de schriftleer minder actualistisch heeft uitgewerkt, zou ik nu waarschijnlijk enkele woorden wijden.

Sommige discussies in mijn lezing zijn wellicht gedateerd te noemen. Zo verwijst ik naar een publicatie van Ad de Bruijne uit 2002 (zie hieronder blz 9 en 10). Wat ik daarover in kritische zin naar voren breng lijkt mij nog steeds ter zake, maar de vraag is natuurlijk of De Bruijne zijn uitspraken van toen ook nu nog voor zijn rekening neemt.

Verder is mijn lezing gehouden in een specifieke context. Dat blijkt uit de inleidende paragraaf, waarin de TSB-setting duidelijk naar voren komt. Vanwege de functionaliteit van deze passage zie ik af van pogingen om deze TSB-trekjes te verwijderen. Wel heb ik enkele minder relevante zinnen en alinea's van de lezing geschrapt. Hopelijk is de hierbij aan geboden tekst, samen met dit inleidende Woord vooraf, dienstbaar aan de voortgaande gereformeerde bezinning op de Bijbel als het Woord van God.

Ad van der Dussen, 19 juni 2015

I Door God geademd

Op de vrijdagavond van het laatste TSB-weekend hield J. Vogel een lezing over *Meditatief bijbellezen*. Hij wijdde daarin enkele zinnen aan de 'locus classicus' voor de inspiratieleer, II Timotheüs 3:16. Ze bleven bij mij haken doordat ze het begrip 'inspiratie' voor mijn gevoel verrassend inkleurden:

“We geloven dat in de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament God zèlf tot ons spreekt. We belijden dat we met *geïnspireerde* geschriften te doen hebben, *θεοπνευστος*, *door God geademd*, zoals Paulus schrijft in 2 Tim.3:16. Eigenlijk een heel warm, intiem woord: ik voel de adem van God in de woorden van de Schrift. Nergens is God mij zó nabij als in deze woorden.”

Voor anderen klinkt dit wellicht als het intrappen van een open deur, maar ik werd er weldadig door getroffen. Allereerst omdat de werkelijkheid van *Gods aanwezigheid* in de Bijbel hier zo eenvoudig en overtuigend wordt aangewezen. “Nergens is God mij zó nabij als in deze woorden.” Die zin doet recht aan de reformatische belijdenis dat het Woord de openbaringsbron bij uitstek is. Maar ze doet meer dan dat: ze toont de relevantie van die belijdenis in een tijd waarin wij christenen snakken naar Godservaring. De Bijbel staat echt op de eerste plaats als het gaat om plekken in onze werkelijkheid waar de presentie van de Almachtige zich doet gelden. Vervolgens treft mij de ondubbelzinnige erkenning dat er met de Schrift iets bijzonders aan de hand is. Dit is niet zomaar een boek. Door dit boek spreekt God. Het is niet slechts mensenwerk, maar de Geest van God is bij de totstandkoming en het functioneren ervan betrokken. De Bijbel is niets minder dan de *Heilige Schrift*, waarin God zijn hart voor ons opent en zijn hand naar ons uitstrekt. In een tijd waarin schamper over de Bijbel wordt gedaan, als was het niet meer dan een menselijk-religieus document, acht ik dat een onopgeefbare belijdenis. Tenslotte waardeer ik in Vogels woorden dat hier 'Woord' en 'Geest' niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Let op wat over *θεοπνευστος* gezegd wordt: “Eigenlijk een heel warm, intiem woord: ik voel de adem van God in de woorden van de Schrift.” Bij mij roepen deze woorden het besef wakker, dat de christelijke belijdenis dat de Bijbel het Woord van God is, rust op de overtuiging dat de Geest van God in onze wereld aan het werk is. Deze plaatsing van de leer van de Schrift binnen de pneumatologie voorkomt de heilloze polarisatie, waarin 'het Woord' als objectieve waarheid geldt, en 'de Geest' gezien wordt als degene die op het vlak van de subjectiviteit werkzaam is. De Bijbel neemt inderdaad zijn plaats in in het werk dat de Geest in ons leven verricht. Zo gezien is de Bijbel puur instrumenteel van aard. In de woorden van de Baptist Stanley Grenz: “De Bijbel is het boek van de Geest. ... Door tot ons te spreken in de bladzijden van de Bijbel, zoekt de Geest ons geestelijk leven te voeden en een nieuwe identiteit in ons te scheppen.”¹ Het woord 'bijbelgetrouw' heeft om die reden mijn voorkeur niet.

¹ Stanley J. Grenz, *Created for community*, Grand Rapids 2001⁴, 168.

Het gaat immers om trouw aan Hem die spreekt door de Bijbel. Dat de Bijbel 'Woord van God' is, betekent dat de levende God zelf door hem het woord tot ons richt. De lezing van Vogel diende als inleiding tot een lees oefening vanuit die verwachting: dat wij God tot ons zouden horen spreken. Zijn opmerkingen over de 'theopneustie' van de Heilige Schrift waren dan ook méér dan een uiting van dogmatische correctheid. Zij legitimeerden om zo te zeggen die lees oefening. Wanneer de Bijbel slechts een menselijk woord óver God zou zijn, dan zou het teveel eer voor hem zijn om van hem directe bemiddeling te verwachten voor de ontmoeting met God. Alleen de belijdenis dat de Schriften *θεοπνευστος* zijn geeft aanleiding om aan hen de centrale plaats toe te kennen in onze omgang met God. Dat geldt natuurlijk ook van de eredienst. Waarom vormt de preek nog altijd als het centrum van de gereformeerde liturgie? Enkel en alleen omdat wij bij de lezing, uitleg en verkondiging van het bijbelwoord op niets minder rekenen dan het beluisteren van Gods eigen stem. Denk aan het refrein van gezang 329, dat de houding typeert die de gemeente dient aan te nemen wanneer zij Schriftlezing en preek gaat beluisteren:

Spreek Heer, uw gemeente hoort.

Het is daarom dat de belijdenis dat wij in de Bijbel met Gods Woord te doen hebben, onopgeefbaar is. Onze omgang met God staat of valt met de verwachting, dat de Heer zelf in de Bijbel het woord tot ons richt.

II De menselijkheid van de Bijbel

Intussen zijn er ook onder ons niet weinigen die in die verwachting aangevochten worden. De belijdenis dat wij in de Bijbel met Gods Woord te doen hebben staat onder druk. Ook tijdens het TSB-weekend kwam dat naar voren. In de discussie die volgde op de lezing van Vogel en vooral in het gesprek erover in de wandelgangen beluisterde ik de vraag: "Gaaf dit niet wat al te gemakkelijk? Waar is in deze benadering plaats voor die ándere ervaring, namelijk dat de Bijbel soms heel gedateerd overkomt, het stempel draagt van een cultuur die ons vreemd is, en ons in verwarring kan brengen doordat er zoveel verschillende stemmen in opklinken die elkaar niet zelden tegenspreken?" Het is de vraag naar de erkenning van de menselijkheid en dus de betrekkelijkheid van de Bijbel.

Nu was het TSB-weekend niet de goede gelegenheid om op deze problematiek in te gaan. Bij de start van het seizoen schuiven we immers bewust de theologische reflectie naar de achtergrond, om ons gezamenlijk te richten op de 'praxis pietatis'. En toch gaat het niet aan om er twee gescheiden compartimenten van te maken: enerzijds de theologisch geschoolde omgang met de Bijbel, anderzijds een 'meditatief' lezen, waarbij je je openstelt voor het spreken van God. Een dergelijke boedelscheiding richt aan beide zijden schade aan. De meditatieve omgang met de Bijbel kan verzanden in 'vrome inlegkunde', als het zorgvuldige en kritisch theologisch onderzoek naar de betekenis van de tekst achterwege blijft. Anderzijds

zal de theologie gemakkelijk ontaarden in dorre rationaliteit, wanneer zij niet gepaard gaat met gelovige verwachting. Maar dat betekent, dat het ongewenst en ook onmogelijk is, om vanuit het verlangen om Gods stem te horen net te doen alsof die kritische vragen niet bestaan. Mijn eigen ervaring is, dat het wel degelijk samen kan gaan: mij ontvankelijk opstellen in de gelovige verwachting dat ik al bijbellezend God tot mij zal horen spreken, én opbotsen tegen dingen die mij confronteren met de menselijkheid van de Schrift. Ik ontken dan ook, dat het per definitie getuigt van 'ongelovig heersen over de Schrift' wanneer je kritisch leest en kritisch vraagt. Natuurlijk kan die kritische houding daarop uitlopen, en is het zaak om steeds bedacht te zijn op ootmoedige onderwerping aan de Schriften. Maar kritisch lezen en kritisch vragen kan wel degelijk ook daaruit voortkomen dat je de Bijbel serieus neemt. Befaamde schrijvers van commentaren als Zimmerli, Wolff, Kraus, Barrett, Stuhlmacher en Schweizer onderzoeken de Bijbel kritisch vanuit hun grote respect voor de tekst en vanuit een gelovige houding. Zelf heb ik de ervaring, dat ik meer begrip kreeg voor het moderne bijbelonderzoek, naarmate ik meer 'persoonlijk' ging bijbellezen, zonder bemiddeling van commentaren en dergelijke. Juist bij de eenvoudige, cursorische lezing van de Bijbel stuit ik zo vaak op plooiën en onregelmatigheden in de tekst, dat ik steeds minder tegen de methoden en resultaten van de historische en literaire kritiek heb in te brengen. Ik geef enkele voorbeelden.

- In de geschiedenis van Abraham wordt verteld dat Hagar haar zoon Ismaël baarde toen Abraham 86 jaar oud was, Genesis 16:16. Volgens 21:8-20 werd Hagar later op aandringen van Sara door Abraham weggestuurd, omdat die op de dag dat Isaäk gespeend werd spotte. Volgens Genesis 21:5 was Abraham bij die gelegenheid de honderd jaar al gepasseerd, en zou Ismaël dus al een jongen van een jaar of vijftien zijn geweest. Maar 21:15 wekt de indruk dat hij nog een klein kind was, vgl. 21:18. Ik kan mij niet onttrekken aan de indruk, dat Genesis 16 en Genesis 21 met elkaar wringen.
- Volgens Exodus 1:7 waren de Israëlieten in Egypte zo vruchtbaar, dat ze 'uitermate talrijk' werden, "zodat het land met hen vervuld werd". In 1:15-20 echter wordt bericht dat de twee vroedvrouwen Sifra en Pua de farao trotseren en zo bijdragen tot de groei van het volk Israël. Het getal twee wijst op een betrekkelijk kleine en overzichtelijke populatie. In dat licht moet het ondenkbaar geacht worden dat ten tijde van de uittocht er 600.000 mannen waren, ongerekend de kinderen, Exodus 12:37. De geschiedschrijving lijkt hier niet historisch exact te zijn.
- In II Koningen 10:7-11 wordt een afschuwelijk bloedbad beschreven: Jehu vermoordt de 70 zonen van koning Achab. Volgens 10:30 stemde de HERE met zijn gewelddadige handelwijze in. Volgens Hosea 1:4 echter wordt dit bloedbad van Godswege ernstig bekritiseerd. Vanuit die optiek rijst de vraag, of II Koningen 10:30 een historisch feit bericht, dan wel vorm geeft aan een menselijke visie.

De traditioneel gereformeerde bijbeluitleg heeft dit soort plooiën in de tekst altijd gladgestreken. Maar is dat bevredigend? Neem de Korte Verklaring van J. Ridderbos op Hosea. Daarin betoogt hij dat Jehu *naar het uiterlijk* deed wat hem geboden was en in zoverre Gods goedkeuring kon wegdragen (II Koningen 10:30). De goddelijke kritiek op Jehu in Hosea 1:4 zou echter zijn *gezindheid* betreffen: in het uitroeien van Achabs huis had hij “in de grond der zaak zichzelf gezocht en dus ... bloedschuld op zich geladen.” (blz. 29). Verondersteld al dat daar iets in zit - daarmee is nog niet verklaard dat in zowel Hosea als II Koningen zonder enig voorbehoud slechts één kant van de zaak belicht wordt. Is het dan niet bevredigender om met het moderne bijbelonderzoek te suggereren, dat Hosea de revolutie van Jehu anders waardeert dan de profetische kringen rond Elia en Elisa (zo Hans Walter Wolff in zijn commentaar op Hosea, BK XIV/1, 19)?

Het is intussen wel te begrijpen dat de orthodoxie voor de conclusies van de historische en literaire kritiek terugschrikt. Immers, de betrouwbaarheid van het verslag van *Gods daden* is in het geding, wanneer erkend wordt dat de bijbelse berichtgeving onnauwkeurig zou zijn, en dat het verhaal niet altijd zou kloppen met de feiten. Wanneer bijvoorbeeld het verhaal van Genesis 21 in historisch opzicht onnauwkeurig zou zijn, wat betekent dat dan voor de vermelding van het spreken en handelen van God (vers 12, 17-19)? Is dat feit, of fictie? En wanneer Wolff gelijk heeft met zijn suggestie dat in II Koningen 10:30 de visie van een groep profeten tot uitdrukking komt, wat blijft er dan over van het “*De HERE zei tot Jehu?*” Heeft de HERE metterdaad goedkeurend gesproken, of is het de mening van mensen dat Hij dat gedaan heeft? Zo gezien vindt een belangrijke verschuiving plaats: het moderne Bijbelonderzoek treft in de Bijbel steeds minder objectieve feiten aan en steeds meer menselijke interpretatie. Daarom roept dat onderzoek grote vragen op bij allen, die ervan uit willen blijven gaan dat God zelf in de Bijbel het woord tot ons richt. Worden wij betrouwbaar geïnformeerd over het spreken en handelen van God, of krijgen wij slechts de creaties van bijbelschrijvers in handen? Maar hoe kan dan nog het gezegde van Kuitert ontkracht worden, dat alles wat wij over boven zeggen van beneden komt? (*Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, 23)

Historische en literaire kritiek

Ik voor mij wijs de overtuiging van Kuitert van de hand, al helemaal als het gaat om de inhoud van de Bijbel. Met eerbied blijf ik geloven dat de levende God zelf tot ons spreekt in de Bijbel. Tegelijk kan ik niet ontkennen dat er meer menselijke interpretatie in de Bijbel zit dan we vroeger dachten. Het is niet allemaal onzin wat de historische en literaire kritiek naar voren brengen. Aan de ene kant zijn er de **historische** feiten die erop wijzen dat de bijbelschrijvers hun eigen stempel drukken op hun verslag. Neem het verhaal over Isaäks verblijf bij de Filistijnen, Genesis 26. Historisch onderzoek heeft aan het licht gebracht, dat de Filistijnen pas rond 1200 voor Christus in het land Kanaän gearriveerd zijn, veel later dan de tijd waarin de

geschiedenis van Abraham en zijn zonen gedateerd wordt.² Is dus de geschiedenis van Isaäk niet op zijn minst gemodelleerd door een bijbelschrijver, die iets van Israëls latere geschiedenis teruglas in die van de aartsvaders? Aan de andere kant zijn er de **literaire** kenmerken van bijbelverhalen die erop duiden dat de bijbelschrijvers ‘creatief’ met de feiten zijn omgegaan. Zo getuigt de schematiek in bijvoorbeeld het boek Richteren ervan, dat de geschiedenis hier theologisch gestileerd is weergegeven. Het zijn namelijk opvallend ronde getallen die de duur weergeven van de rustperiodes die volgden op het optreden van de diverse richters: na Otniël 40 jaar (3:11); na Ehud 80 jaar (3:30); na Debora 40 jaar (5:31); na Gideon 40 jaar (8:28). Hetzelfde geldt van de periodes van verdrukking door vijanden en van de bevrijdingsacties van Simson: Jabin verdrukte Israël 20 jaar (4:3), de Filistijnen 40 jaar (13:1). Simson richtte Israël 20 jaar (15:20; 16:31).³ Het overtuigt mij als de literaire kritiek zegt: “Dit is te mooi om een nauwkeurige historische weergave te zijn; we hebben hier te maken met een literair stijlmiddel.”

Het is de *Formgeschichte* geweest die aandacht heeft gevraagd voor het belang van het onderscheiden van de diverse literaire genres in de Bijbel. In deze school acht men het aannemelijk dat in allerlei bijbelverhalen brokstukken van oude volksverhalen, sagen en legenden opduiken.⁴ Zo wordt op *literaire* gronden betwijfeld of een bijbelschrijver de feiten sec weergeeft. De literatuurwetenschapper Erich Auerbach brengt in zijn beroemde boek *Mimesis* voortreffelijk onder woorden wat het verschil is tussen sage en geschiedenis. Ik geef een uitvoerig citaat:

“De sage ... is meestal snel te herkennen aan haar opbouw. Ze kent een overmatig vlot verloop. De geschiedenis die wij meemaken of te weten komen uit de getuigenissen van direct betrokkenen, kent een veel disparater, tegenstrijdiger en chaotischer verloop; pas nadat de geschiedenis op een bepaald gebied resultaten heeft opgeleverd, kunnen wij haar enigszins ordenen, en hoe vaak twifelen wij niet opnieuw aan de ordening die wij zo verkregen meenden te hebben, hoe vaak vragen wij ons niet af of de resultaten ons niet tot een al te simpele ordening van de oorspronkelijke gebeurtenis verleid hebben! De sage ordent de stof op een ondubbelzinnige en resolute manier, ze licht de stof uit de historische context, zodat deze niet verwarrend kan ingrijpen, en ze kent alleen ondubbelzinnig vastgelegde, door spaarzame, eenvoudige motieven bepaalde mensen, die in de ongebrokenheid van hun voelen en handelen niet geschaad worden. In sagen over martelaars bijvoorbeeld staan hardnekkige, fanatieke vervolgers tegenover een even hardnekkige, fanatieke vervolger; een zo ingewikkelde, dus werkelijk historische positie als die waarin de ‘vervolger’ Plinius in zijn

² J. Maxwell Miller en John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Londen 1986, 64.

³ A.w. 87. Zie ook Jan Fokkelman en Wim Weren (red.), *De Bijbel literair*, Zoetermeer/Kapellen 2003, 149.

⁴ De meningen gaan sterk uiteen over de exacte betekenis van termen als ‘sage’ en ‘legende’. Volgens André Jolles, wiens boek *Einfache Formen* uit 1930 vele malen herdrukt is, hebben we bij legenden met verhalen over ‘heiligen’ te maken en bij sagen met (oorspronkelijk mondelinge) overleveringen van familie verhalen.

beroemde brief aan Trajanus over de christenen verkeert, is voor geen enkele sage bruikbaar. ... Het is duidelijk dat een flink deel van de Boeken Samuël geschiedenis en geen sage bevat. In Absaloms verontwaardiging of in de scènes uit Davids laatste levensdagen is het tegenstrijdige karakter van de elkaar kruisende motieven bij het individu en van de algehele intrige zo tastbaar geworden dat men de werkelijk historiciteit van het relaas niet in twijfel kan trekken. In hoeverre de gebeurtenissen daarbij wellicht partijdig gevormd zijn, is een andere vraagstuk, dat ons hier niet bezig houdt; in elk geval neemt de overgang van sage naar historisch relaas ... hier een aanvang.”⁵ (*Mimesis*, 21,22)

Karl Barth merkt op, dat men in bijbelse tijden onbekend was met het onderscheid tussen historie en sagen of legenden. Maar hij voegt daaraan toe, dat wij niet kunnen ontkennen dat dit onderscheid nu eenmaal behoort tot ons ‘apperceptieapparaat’. Daarom dienen wij de bedenkingen die van daaruit kunnen worden geopperd, niet van de hand te wijzen of gekunsteld uit de weg te ruimen.⁶ Ik acht dat een behartigenswaardige opmerking. Inderdaad, wij kunnen niet terug achter ons in de moderne tijd ontwikkelde gevoel voor het verschil tussen geschiedschrijving en kleurrijke historische verhalen. Zo wordt in de merkwaardige geschiedenis van de profeet uit Betel verteld, dat de leeuw die hem doodde bleef staan naast zowel zijn lijk als de ezel waarop de profeet had gereden, zonder die beiden te verslinden of te verbrijzelen, I Koningen 13:24,25,28. Is het ongeoorloofd om hier te denken aan een legendarisch trekje, dat niet historisch hoeft te worden opgevat? Ik denk ook aan de curieuze notitie in II Koningen 13:20,21, over het weer levend worden van een dode die met het gebeente van Elisa in aanraking kwam. Hoe ver staat zo’n verhaal in literair opzicht af van de synoptische berichten over de opstanding van Christus, die juist in al hun onderlinge tegenstrijdigheden zo veel meer als geschiedschrijving aangemerkt kunnen worden.

Het spanningsveld

Nu heeft de klassieke gereformeerde theologie altijd zoveel waarde gehecht aan de *historische* betrouwbaarheid van de bijbelse verhalen, dat zij bijna van nature

⁵ Boeiend is de veronderstelling van Auerbach, dat de bijbelse geschiedschrijvers in hun weergaven van oude sagen tot ‘historische’ inkleuring zijn overgegaan. “Ook de sage-elementen van het Oude Testament vertonen dikwijls een historische structuur; uiteraard niet in die zin dat de traditie op een kritisch-wetenschappelijke manier op geloofwaardigheid getoetst werd; maar alleen in die zin dat in de sagewereld van het oude Testament niet de neiging overheerst tot het gladmaken en harmoniseren van de gebeurtenissen, tot het vereenvoudigen van de motieven en het statische, conflicten, weifelingen en ontwikkelingen vermijdende vastleggen van de karakters, zoals dat voor de structuur van de sage kenmerkend is.” (*Mimesis*, 23)

⁶ KD II/1, 564. Vgl. de laatste zin op deze pagina: “Wir haben dann... uns also deutlich zu machen, dass es in der Bibel durchaus auch darum gehen kann, das Wort Gottes zu glauben, obwohl es uns nicht in der Gestalt dessen, was wir Geschichte nennen, sondern in der Gestalt dessen, was wir Sage oder Legende nennen zu müssen meinen, begegnet.”

wantrouwend staat tegenover een meer *litteraire* benadering van de Bijbel. J. Dekker heeft daar in zijn bijdragen aan de exegetesdag van 15 november j.l. nog eens aandacht voor gevraagd.⁷ Zijn eigen belichting van I Kronieken riep ook metterdaad de vraag op, of hier de concrete historische werkelijkheid geweld is aangedaan. Hij durft die vraag niet bevestigend te beantwoorden, maar erkent dat hier een spanningsveld ligt.⁸ Interessant is dat die erkenning ook in gereformeerd vrijgemaakte kring beluisterd kan worden. Te wijzen valt hier op de drie geruchtmakende artikelen van A.L.Th. de Bruijne in *Woord op schrift* (Kampen 2002). Zich aansluitend bij de Joodse historicus en oudtestamenticus Baruch Halpern erkent hij, dat de bijbelse geschiedschrijvers inderdaad meer doen dan feiten opsommen: zij maken er een verhaal van. Trouw aan de feiten is belangrijk, maar een geschiedschrijver kan er niet mee volstaan: “Geschiedenis kent ook altijd een ideologische component.” (162) De Bruijne wil dan ook rekenen met ‘vertelconventies’: de bijbelschrijvers construeren soms de dialogen tussen historische figuren over wie zij berichten. (164,165) Met zoveel woorden verklaart hij, dat het belangrijk is om de bijbelse geschiedschrijving *in haar literair karakter* recht te doen. (171, cursivering van mij, AvdD) Tegelijk echter waarschuwt hij “voor de vlotte manier waarop velen de historische claim van bepaalde bijbelgedeelten relativeren uit naam van het literair en theologisch karakter van bijbelse verhalen”. (171) Hij staat daarom kritisch tegenover Halperns opvatting, dat ook in het vertellen van wonderen de ‘creativiteit van de historicus’ een rol zou spelen. (167, 168) In het voetspoor van de Amerikaanse oudtestamenticus V. Philips Long zoekt hij naar een methode om vast te stellen of bijbelse passages historisch bedoeld zijn. Zo benadrukt hij onder andere, dat we geen reden hebben om met een beroep op het moderne wereldbeeld de historiciteit te ontkennen van allerlei wonderen waarover in de Bijbel wordt bericht. Hij wil rekening houden met ‘metaforische elementen’ binnen het bijbelse geschiedverhaal (176), maar alleen wanneer de bijbelschrijvers zelf die elementen als ‘niet letterlijk’ opvatten (178, 185, 194). “De bijbelse geschiedschrijver springt niet luchtig over historische problemen heen omdat het toch vooral zou gaan om de boodschap. Men is zich het verschil tussen metafoor en historische claim juist wel bewust, en vermengt juist niet mythe en geschiedenis.” (177)

Het lijkt erop dat De Bruijne niet mee gaat in Barths gedachtegang, dat de bijbelschrijvers onbekend waren met ons onderscheid tussen historie en sage. Hoe afwijzend hij staat tegenover de moderne bijbelwetenschap, mag daaruit blijken dat hij een “kritischer houding” voorstaat tegenover “de vooronderstellingen en methoden van de schriftkritische bijbelwetenschap” dan die welke hij bij de Apeldoornse exegeten Oosterhoff en Versteeg waarneemt. (124,125, vgl. 181) Daarmee correspondeert zijn instemming met de meer apologetische benadering van de nieuwtestamenticus Van Bruggen. (125) Zo acht hij het winst, dat van Bruggen ‘historische harmonie’ op het spoor komt in zijn vergelijking van de twee verhalen over Jezus’ reiniging van de tempel, vgl. Johannes 2:13-22 en Marcus 11:15-17 par.

⁷ Zie J. Dekker, ‘Profetische geschiedschrijving,’ *Theologia Reformata* 2003, 299-303.

⁸Zie de laatste paragraaf van het aangehaalde artikel.

In lijn met de orthodoxie houdt Van Bruggen eraan vast dat het hier om twee gebeurtenissen gaat, maar vanuit zijn literaire analyse van de teksten stelt hij vast dat het wel twee *verschillende* gebeurtenissen betreft. “Anders dan de synoptici vertelt Johannes niet over een tempel*reiniging* als anticipatie op Gods oordeel, maar over een *symbolische actie* op het tempelplein als anticipatie op Jezus’ offerdood als Lam van God.” (182) Zo is de historiciteit van het door Johannes vertelde ‘gered’, terwijl ook aan de typisch johanneïsche belichting recht wordt gedaan. (182) Zo ziet De Bruijne zijn stelling geïllustreerd, dat de “typisch gereformeerde heilshistorische interesse” spooft met de “huidige postmoderne interesse in narrativiteit”, ja zelfs dat die twee interesses op elkaar aangewezen zijn. (194)

Of het door Dekker gesignaleerde spanningsveld daarmee recht wordt gedaan? Ik betwijfel het. Naar mijn mening geven bijvoorbeeld Dekkers beschouwingen over I Kronieken 28 juist aanleiding, om de vraag hardnekkig te blijven stellen in hoeverre het verhaal van David als ‘de tweede Mozes’ historiciteit heeft.

III Het boek van de Geest

Samengevat: de verschillende bijbelschrijvers duiden de feiten op hun manier. Daarbij voelen zij zich vrij om de feiten te modelleren vanuit de boodschap die zij willen overbrengen en met behulp van voorstellingen die hun vanuit hun tijd en cultuur vertrouwd waren. Hun duidingen zijn soms ook in strijd met die van anderen. Zo rijst het beeld op van de Bijbel als een zeer menselijk boek, waaraan de betrekkelijkheid eigen is. Daarmee komt onweerstaanbaar de vraag op, hoe dat boek dan ‘doorademd’ kan zijn van God. Hij verkondigt immers de absolute waarheid over de werkelijkheid; Hij heeft een boodschap voor ons waar niets betrekkelijks aan zit, maar die eeuwigheidernst uitstraalt; Hij is de betrouwbare, die zichzelf niet tegenspreekt. Is het God die ons wil doen geloven dat de leeuw vreedzaam stond naast zowel het lijk van de profeet als diens ezel? Moeten wij aannemen dat de schrijver van Genesis ons op Gods gezag bericht dat Izaäk bij de Filistijnen verbleef, terwijl ons uit andere bronnen bekend is dat de Filistijnen toen nog niet in Kanaän waren neergestreken? Dekt God zowel de bijbelschrijver die bericht dat Jehu met zijn goedvinden in Jizreël een bloedbad aanrichtte, als de profeet die hem dat in de naam van God zwaar aanrekent? Het lijkt erop dat wij niet ontkomen aan de conclusie, dat Gods openbaring niet samenvalt met de geschriften van de bijbelschrijvers.

Anderzijds: de belijdenis dat God zelf in de Bijbel tot ons spreekt, veronderstelt dat de eeuwige God zelf zich toch op een of andere manier in die menselijke woorden openbaart. Zo is de grote vraag, hoe recht kan worden gedaan aan het goddelijke in de Heilige Schrift, zonder dat aan het puur menselijke en betrekkelijke in haar wordt afgedaan.

Het is niet toevallig dat men zich voor een antwoord op die vraag liet inspireren door de christologie. Immers, juist in de persoon van Christus komen het goddelijke en het menselijke bij elkaar in een unieke, spanningvolle eenheid. In Hem is het Woord

vlees geworden (Johannes 1:14), heeft de eeuwige Zoon zich ontledigd en de gestalte van een dienstknecht aangenomen (Filippenzen 2:7). In zijn dissertatie *Revelatie en Inspiratie* laat Jan Veenhof zien, hoe bijvoorbeeld Herman Bavinck naar analogie van de incarnatie gesproken heeft van de 'dienstknechtsgestalte' van de Heilige Schrift.⁹ Zoals de Zoon is ingegaan in het vlees, in al zijn zwakheid en menselijkheid, "zoo ook is het woord, de openbaring Gods ingegaan in het creatuurlijke, in het leven en de historie van mensen en volken, in alle menselijke vormen van droom en visioen, van onderzoek en nadenken, tot zelfs in het menselijk zwakke en verachte en onedele toe." (*Gereformeerde Dogmatiek I*, 1967⁵, 405). Toch is er volgens Bavinck een grens aan die 'ontleding'. Zoals Christus een mens was zonder zonde, zo is de Heilige Schrift vrij van feiten en onjuistheden.¹⁰ Daarin onderscheidt hij zich van de ethische theologen, die ervan uitgaan dat "met de inschakeling van de 'menselijke factor' behalve de beperktheid ook de mogelijkheid – en werkelijkheid – van dwaling gegeven is".¹¹ Dat woord 'dwaling' klinkt alarmerend. Veenhof wijst er echter op, dat een ethisch theoloog als Gunning zich voor zijn opvatting beriep op Calvijn, die niet aarzelde om van 'fouten' ('errores') in de Schrift te spreken.¹² Nu had Calvijn daarbij slechts futiliteiten op het oog, bijvoorbeeld het feit dat de in Mattheüs 27:9 aangehaalde profetie ten onrechte wordt toegeschreven aan Zacharia en niet aan Jeremia. (zie Calvijns commentaar op deze passage). Toch wijst dit voorbeeld erop, dat Bavinck zich kwetsbaar maakt met zijn massieve uitspraak dat de Bijbel 'vrij is van fouten en onjuistheden'. Die kwetsbaarheid zou te maken kunnen hebben met de parallel die hij trekt met de incarnatie: kan de Schrift werkelijk op één lijn worden gesteld met de zondeloze Christus?¹³

Pneumatologie

Het is dus de vraag, of de vergelijking met de incarnatie ruimte laat voor de erkenning dat de Bijbel in zijn menselijkheid ongerijmdheden en tegenstrijdigheden bevat. Theologen die tot die erkenning neigen, hebben dan ook een ander model overwogen. Zij experimenteerden met de gedachte, dat het vruchtbaarder is om voor het samengaan van het goddelijke en het menselijke in de Bijbel te denken aan de wijze waarop de Heilige Geest in mensen woont en werkt. Zo laat Paul Wells zien, hoe de exegeet James Barr langs die lijn denkend geen directe goddelijke oorsprong meer toekent aan de Bijbel.¹⁴ Veel gematigder is de opvatting van A.A. van Ruler. Hij heeft erop gewezen, dat de verhouding van God en mens in de pneumatologie er anders uitziet dan in de christologie. In zijn belangrijke essay *Structuurverschillen*

⁹ J. Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, Amsterdam 1968, 420v, 442-445.

¹⁰ A.w. 443, 444.

¹¹ A.w. 588.

¹² A.w. 227.

¹³ Zie voor een kritische benadering van de analogie G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift II*, Kampen 1967, hoofdstuk 3, De dienstknechtsgestalte der heilige Schrift.

¹⁴ Paul Ronald Wells, *James Barr and the Bible* (1979), 39-42.

tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt uit 1961 vestigt hij er onder andere de aandacht op, dat men als het om Christus gaat perfectionistisch moet spreken, maar als het werk van de Geest ter sprake komt juist niet. “Jezus is een algenoegzaam zaligmaker. Hij is de nieuwe mens, zonder zonde. Door imputatio en unio mystica zijn wij deze mens. Wie in hem blijft, zondigt niet. Maar pneumatologisch is het perfectionisme een levensgevaarlijke ketterij.”¹⁵ Van Ruler werkt dat vervolgens uit in een voor hem karakteristiek taalgebruik: “De Geest kan wel wat. Hij doet ook een massa. ... Er wordt reëel gestoeid met de zonde en de demonie. Maar de inwoning van de Geest voltrekt zich in de bittere en dodelijke strijd met het vlees.”¹⁶ Met andere woorden: waar de Geest zich manifesteert in het menselijk leven, doet de zonde nog volop mee, anders dan waar de Zoon ingaat in het vlees. Dat gezichtspunt past Van Ruler toe op de leer van de Heilige Schrift. “Men ziet iets soortgelijks in de kwestie van de onfeilbaarheid. ... Christologisch kan men de onfeilbaarheid (bijvoorbeeld van de kerk of alleen van het leerambt of alleen – het wordt steeds sektarischer – van de paus) slechts verstaan vanuit de Fragilositeit van Jezus, die krachtens de unio hypostatica God is. Pneumatologisch moet men de mens ten volle inschakelen. ... Maar dan moet men tevens de Fragwürdigkeit van de mens ... inschakelen. In een pneumatologisch verband sluit daarom de onfeilbaarheid de feilbaarheid niet uit, maar in. ... Als reformatorische theologen hebben wij ons af te vragen, of deze pneumatologische structuur niet met zich meebrengt, dat wij ook over de onfeilbaarheid van de Heilige Schrift zo dialektisch hebben te denken.”¹⁷

Dit lijkt een aantrekkelijk gezichtspunt. Inderdaad, waar de Geest in ons woont houdt de zonde niet op te bestaan. Zou dat er niet op wijzen, dat de Bijbel *in al* haar menselijkheid en betrekkelijkheid en interne tegenstrijdigheid *θεοπνευστος* kan heten? Tot mijn verrassing vond ik deze gedachte uitgewerkt door J. Reiling in zijn boek *Het Woord van God. Over Schriftgezag en Schriftuitleg*, Kampen 1987. Onder verwijzing naar het essay van Van Ruler formuleert hij enkele consequenties van deze gedachtegang voor de inspiratieleer. In de eerste plaats stelt hij dat de Geest de bijbelschrijvers in dienst neemt inclusief hun feilbaarheid. “De mens wordt door de Geest ingeschakeld met inbegrip van zijn beperktheid en feilbaarheid. ... Het punt waar het op aan komt is dat de foutloosheid en de onfeilbaarheid niet meer een onopgeefbaar onderdeel van de Schriftopvatting hoeven te zijn.” (136) In de tweede plaats vult hij het begrip ‘inspiratie’ niet langer zodanig in, dat het werk van de Geest scherp onderscheiden kan worden van het werk van de mens. Reiling ziet een analogie met zowel sommige gaven van de Geest als zijn vrucht. Zo ligt het werk van de Geest er allermintst dik bovenop wanneer een christen het charisma heeft van het besturen (I Corinthiërs 12:28) of leeft in liefde, blijdschap, vrede enzovoorts (Galaten 5:22). Waarneembaar is alleen het menselijk handelen. Het aandeel van de Geest is er wel, maar het gaat helemaal schuil achter het optreden van de gelovige. Er is

¹⁵ Het essay is opgenomen in A.A. van Ruler, *Theologisch Werk deel I*, 175-190. Het citaat is te vinden op blz. 187/188.

¹⁶ A.w. 188.

¹⁷ T.a.p.

sprake van “een ondeelbare handeling van de Geest en de gelovige”. (137) Zo kan het ook toegaan waar de Geest bijbelschrijvers inspireert. “Gods daden zetten als het ware het denken, voelen en willen van de schrijver in beweging en doen een beroep op zijn gaven en talenten. Gods daden vormen het ontstekingsmiddel en wat ontstoken wordt is het *creatieve potentieel* van de schrijver. Het resultaat is een geschrift van zijn hand. Zo beschreven komt de Heilige Geest in het proces niet voor. Maar beschreven naar analogie van het werk van de Geest bij de gaven en de vrucht van de Geest mogen we stellen dat in het creatieve potentieel van de schrijver de Geest werkzaam is.” (138, cursivering van mij, AvdD) In de derde plaats ziet Reiling aanleiding om te onderscheiden tussen verschillende vormen van inspiratie: dictaat, ingeving en evocatie. Met *dictaat* bedoelt hij een zo sterke invloed van de inspirator, dat het *zijn* woorden zijn die de geïnspireerde spreekt, en niet meer zijn eigen woorden. Van *ingeving* is sprake, wanneer de geïnspireerde in eigen woorden de gedachten en ideeën van de inspirator weergeeft. Dan gaat de invloed van de inspirator dus minder ver. Nog zwakker is die invloed in het geval van *evocatie*: dan roept de inspirator slechts gedachten wakker bij de geïnspireerde die deze aanleiding geven om woorden over de ander of tot de ander te spreken. Hier is ‘inspiratie’ niet langer een handeling die zo bedoeld is, maar het inspirerende effect van een handeling die als zodanig er niet op doelt om te inspireren. (94,95) Deze laatste, veel implicietere vorm van inspiratie, speelt een rol waar bijbelschrijvers een antwoord onder woorden brengen op Gods grote daden, bijvoorbeeld in gebeden of in belijdenisteksten. (108) Waar het nu om gaat, is dat in deze impliciete inspiratie het werk van de Geest niet minder aanwezig is dan in het geval van ‘dictaat’. Juist omdat gesproken kan worden van een *symbiose* van het werk van de Geest en het handelen van de mens, kan een geschrift ook ‘door de Geest ingegeven’ heten waar Hij niet bewust inspirerend aanwezig is. “Daarom is de klacht van de lijdende rechtvaardige die Gods wegen niet meer volgen kan, evengoed geïnspireerd door de Geest als de Godsspraak van de profeet en de prediking van de apostel. De ruimte van de Geest is groot en er is plaats voor de profeet, de psalmist, de sceptische wijze, de verteller, de geschiedschrijver en de apocalyptische ziener.” (139)¹⁸

Onfeilbaarheid onder druk

Deze benadering heeft evidente voordelen. In de eerste plaats kan Reiling meer recht doen aan de verscheidenheid binnen de Heilige Schrift door reliëf aan te brengen in het begrip ‘inspiratie’. Inderdaad: een profetische uitspraak die wordt ingeleid met “Zo zegt de HEER...” verhoudt zich anders tot Gods openbaring dan een klaagpsalm. Het is verhelderend om dan op het verschil tussen ‘dictaat’ en ‘evocatie’ te wijzen: de profetie is op een andere manier door de Geest ingegeven dan de psalm. In de tweede plaats maakt deze visie op inspiratie volop ruimte voor

¹⁸ Vgl. voor weer een andere benadering van de diversiteit in de inspiratie Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, 262-266.

het menselijk karakter van de Heilige Schrift. De Geest is hier eerder Degene die de bijbelschrijver met al zijn potentieel *mobiliseert* dan dat Hij met hem *concurrereert*. In de derde plaats – en dat lijkt mij het belangrijkste – is de inspiratie van de Heilige Schrift hier geen ‘speciaal geval’, maar komt zij op één lijn te staan met andere activiteiten van de Geest. Zoals Hij binnen de gemeente van Christus gaven schenkt en zijn vrucht laat rijpen, zo heeft Hij ook mensen ingegeven om op te schrijven wat de gemeente dient tot de ‘opvoeding in de gerechtigheid’, II Timotheüs 3:16. Daarmee is de Heilige Schrift ingebed in het geheel van het werk van de Geest: zij heeft een functie in het proces van verzoening en vernieuwing dat Hij realiseert door mensen te betrekken op Christus.

In mijn inleidende hoofdstuk vroeg ik al aandacht voor deze lokalisatie van de leer van de Heilige Schrift binnen de pneumatologie. Ik citeerde de Baptist Grenz, maar wil in dit verband ook de gereformeerde dogmaticus Jan Veenhof noemen. In zijn inaugurele rede *De Parakleet* uit 1974 merkt hij op: “Heel het openbarend handelen van God in al zijn momenten van onthulling, bemiddeling, toeëigening is o.i. één groot pneumatisch gebeuren. Er zijn vaste ‘kernen’ in, o.a. de Schrift, maar deze laten zich niet uit het geheel uitlichten.” (28) Hij verwijst naar Calvijn, die niet voor niets aandacht vroeg voor het *testimonium Spiritus Sancti internum*: dezelfde Geest die de bijbelschrijvers inspireert, illumineert de gelovigen zodat zij zich aan de Bijbel gewonnen kunnen geven. “Dezelfde Geest dus, die door de mond der profeten gesproken heeft, moet in onze harten doordringen, om ons te overtuigen, dat zij getrouwelijk hebben uitgesproken, wat hun van Godswege opgedragen was.” (Institutie I,7,4) Reeds Calvijn – niet voor niets theoloog van de Heilige Geest genoemd! – had er dus oog voor, dat de inspiratie van de Bijbel niet op zichzelf staat, maar samenhangt met het geheel van het werk van de Geest in onze harten. Intussen gaat Veenhof wel verder dan Calvijn, in zoverre bij die laatste de inspiratie van de Bijbel blijft gelden als een uniek werk van de Geest, dat van een andere orde is dan zijn overige werk in de gelovigen. Volgens Calvijn verkondigen de geïnspireerde bijbelschrijvers het pure Woord van God, terwijl de latere verkondigers van het evangelie hun boodschap vermengen met eigen menselijke en zondige ideeën.¹⁹ Veenhof ontkent niet ‘het relatieve recht van de onderscheiding tussen openbaring en verlichting’, maar wil Gods openbaring toch vooral zien als het ene grote werk van de Geest, waarvan zowel de inspiratie van de Schrift als de verlichting van de gelovigen deel uit maakt. (*De Parakleet* 27) Onmiskenbaar komt hierin een zekere nivellering tot uitdrukking: de Schrift is niet meer dan “een van de vaste ‘kernen’” (er zijn ook andere!) in het grote pneumatisch gebeuren. Ook Reiling gaat tot die nivellering over, in zoverre hij vraagtekens plaatst bij het onderscheid tussen inspiratie en illuminatie. Dat is een logisch uitvloeisel van zijn opvatting “dat het werk van de Geest bij het ontstaan van de boeken van de bijbel” voorgesteld moet worden “naar analogie van het werk van de Geest in de gelovigen in het algemeen.” (135) Inderdaad is niet inzichtelijk te maken, dat ‘inspiratie als evocatie’ niet evengoed voorkomt bij bijbelschrijvers als bij na-bijbelse reflectie over

¹⁹ Vgl. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 170.

Gods daden. Niet toevallig ook wil hij niet spreken van de 'onfeilbaarheid' en van het 'absolute gezag van de Schrift' (141-146): zijns inziens passen die woorden niet op het werk van de Geest. "Wij zijn geneigd om, als het gaat om het doen van God, daarover te spreken in absolute termen, want God is absoluut, eeuwig, volmaakt, onfeilbaar enz. Het is echter de vraag of dat wel terecht is wanneer het gaat over het werk van de Geest. Want dat werk staat juist in het teken van het 'met'. Waar sprake is van het werk van de Geest daar is ook altijd sprake van mensen, met wie en in de Geest werkt. ... De Geest schakelt de mens volledig in en daarmee ook de beperktheid en de feilbaarheid die de mens eigen is." (135, 136) De dialectiek waarmee Van Ruler nog over de onfeilbaarheid (!) van de Schrift wil denken, lijkt bij Reiling te zijn weggevallen. Zo rijst de vraag, of binnen zijn opvatting nog effectief weerstand kan worden geboden aan de gedachte, dat belangrijke delen van de Schrift uiteindelijk opgesloten worden binnen de betrekkelijkheid en eindigheid van het 'creatieve potentieel' van mensen. De Geest mag dat potentieel dan tot gelding brengen, Hij voert ons er niet bovenuit.²⁰

Zo blijkt, dat er ook nadelen zijn verbonden aan de poging om de verhouding tussen het menselijke en het goddelijke in de Bijbel te benaderen vanuit het werk van de Heilige Geest. Voor je het weet is het met de onfeilbaarheid van de Schrift als Woord van God zelf gedaan. *Dialectisch* denken over die onfeilbaarheid: het is makkelijker gezegd dan gedaan.²¹ Toch blijft het de moeite waard om het te proberen. We worden er misschien zelfs toe gedwongen, vanuit de verscheurdheid die wij kunnen ervaren in onze omgang met de Bijbel. Want worden wij niet twee kanten op getrokken, wanneer wij vast willen blijven geloven dat God zelf in de Bijbel zijn eeuwige Woord tot ons spreekt, en tegelijk niet heen kunnen om de menselijke betrekkelijkheid die de Bijbel zo eigen is? In de klassieke gereformeerde leer van de Heilige Schrift wordt aan die spanning naar mijn gevoel niet voldoende recht gedaan. De menselijkheid van de Bijbel werd en wordt daarin naar mijn mening niet geheel gehonoreerd, wat voornamelijk daarin tot uitdrukking komt dat men zelfs de inmiddels min of meer beproefde uitkomsten van het historisch-kritisch en het literair-kritisch onderzoek buiten de deur probeert te houden. Omgekeerd wordt die spanning in veel moderne theologie evenmin volgehouden, en wel doordat men daar de goddelijkheid van de Heilige Schrift niet voldoende honoreert. Zo is er mijns inziens urgentie om te zoeken naar een derde weg.

²⁰ Het is mij niet duidelijk geworden of Reiling bij 'inspiratie als dictaat' ook rekent met de inschakeling van de menselijke feilbaarheid. In elk geval moet genoteerd worden dat hij zelf wil blijven spreken van de betrouwbaarheid van de Bijbel. "De bijbel is het Woord van God omdat het een woord van heil is, van het evangelie van Jezus Christus. Dat woord is betrouwbaar en veilig en wie vertrouwt komt niet bedrogen uit." (*Het Woord van God*, 144)

²¹ C. van der Kooi geeft een goede omschrijving van het begrip dialectiek zoals het hier wordt gehanteerd: "Het spreken over God is altijd tweevoudig. ... Positieve en negatieve uitspraak omschrijven een ruimte, waarbinnen de waarheid Gods haar weg gaat." *Teksten uit Karl Barths ROMEINENBRIEF*, Delft 1986, 15. Barth zelf contrasteert het dialectische denken met een denken dat 'eenvoudig, direct en eenduidig' is, 'minder gebroken, gemakkelijker te overzien', a.w. 89.

IV Een derde weg

Het is niet toevallig dat op die zoektocht vaak aansluiting gezocht wordt aan het denken van Karl Barth. Deze distantieerde zich in zijn benadering van de Bijbel immers zowel van liberalen als ‘conservatieven’. Dat hij daarin geslaagd is mag daaruit blijken, dat hij van beide kanten de volle laag kreeg! Er kan geen denken aan zijn om hieronder een nauwgezette bespreking te geven van Barths zeer complexe beschouwingen in de prolegomena van zijn *Kirchliche Dogmatik* (KD). Ik schets alleen de grove omtrekken van zijn ontwerp.

Barths uitgangspunt is, dat God op drievoudige wijze tot ons spreekt. Allereerst is er het *geopenbaarde* Woord van God, dat in Christus vlees is geworden. Vervolgens is er het *geschreven* Woord van God, de Bijbel, waarin van de openbaring getuigd wordt. Tenslotte is er het *verkondigde* Woord van God, de prediking van de kerk op basis van de Bijbel (zie KD I/1, 89-124) Deze driedeling is om twee redenen belangrijk. In de **eerste** plaats komt Barth op voor de unieke betekenis en positie van de Bijbel in vergelijking met de latere kerkelijke verkondiging. De Schrift is voor hem méér dan een van de vaste kernen in het pneumatisch proces van openbaring; zij heeft fundamentele prioriteit ten opzichte van alle andere historische grootheden (KDI/2, 551). Die uitzonderingspositie van de Schrift blijkt ook daaruit, dat Barth een parallel trekt met de incarnatie. De heilige Schrift is niet alleen maar goddelijk of alleen maar menselijk; zij is evenmin een mengvorm. Zij is op haar wijze en op haar niveau, net als Christus zelf, waarlijk God en waarlijk mens (KD I/2, 555) Toch betekent dat niet dat de Schrift zelf Gods openbaring is. Nee – en dat in de **tweede** plaats – : door haar te betitelen als ‘getuigenis van de openbaring’ wil Barth duidelijk maken dat Gods openbaring niet samenvalt met de Bijbel. In de Bijbel wordt ons de heerschappij van de drie-enige God in het vleesgeworden Woord door de Heilige Geest betuigd. Zoals Johannes de Doper wijst op Christus, zo wijst de Bijbel op Gods openbaring. (KD I/1, 115) Dat getuigenis is niet meer dan ‘spiegel en echo van het Woord Gods’.²² Als zodanig is het door en door menselijk (KD I/1, 116; I/2 513), en dus feilbaar (KD I/2, 564, 590). Toch kan dit getuigenis het geschreven Woord van God genoemd worden. Immers, juist als getuigenis is het een medium waardoor God tot ons wil spreken. Barth spreekt van een ‘indirecte identiteit’ tussen Schrift en openbaring (KD I/2 545,553). De Schrift kan tot Woord van God *worden* (KD I/1, 112v, 120v). Zij heeft die capaciteit niet in zichzelf; het is een gebeurtenis die alleen God tot stand kan brengen, en die plaats vindt telkens wanneer Hij – zoals Hij dat in de Bijbel beloofd heeft! - zijn vrije genade laat heersen en werken. (KD I/1, 120; I/2, 569) Daarom vaart Barth uit tegen de gereformeerde inspiratieleer: die verdenkt hij ervan Gods vrije genade teniet te doen door de inspiratie op te vatten als een eigenschap van de Schrift (“geïnspireerdheid”) waarop men de hand kan leggen. (KD I/2, 574, 580, 588v) Kort samengevat: Barth denkt niet in ontologische categorieën

²² Barth reikt het beeld aan in zijn prachtige boek *Einführung in die Evangelische Theologie* (1962), Siebenstern Taschenbuch 110, blz. 33, vgl. 28. H. Smit heeft dit geschrift in zijn TSB-lezing uit 1975 kritisch én waarderend besproken.

over de Bijbel als Woord van God, maar actualistisch. Dat actualisme komt in het bijzonder tot uitdrukking, waar Barth wijst op de samenhang van de inspiratie van de Schrift met Gods verlichting van de lezers. Het is een en dezelfde Geest die eerst Paulus de woorden leert die hij moet spreken (I Corinthiërs 2:12,13) en dan de lezer tot het verstaan daarvan brengt. (KD I/2, 573) Ook Barth benadrukt dus, dat de Schrift haar plaats heeft in het grote pneumatisch proces van de openbaring van Gods genade aan mensen.

Van groot belang, tenslotte, is dat Barth ernst maakt met zijn opvatting dat er, hoe indirect ook, wel degelijk *identiteit* bestaat tussen Gods openbaring en de Bijbel. Dat wil zeggen: God heeft de Bijbel, dat menselijk getuigenis van de openbaring, uitgekozen als het medium waar wij niet omheen kunnen als wij uitzien naar zijn genadige openbaring. In die zin verdedigt hij de woordelijke inspiratie van de Bijbel: het mensenwoord van de Bijbel is door God in dienst genomen en wil als zodanig aangenomen en gehoord worden. (KDI/2, 592) De bijbelwoorden zijn als een deur die slechts van binnenuit opengedaan kan worden. Van ons wordt verwacht dat wij bij deze deur blijven staan en volhardend kloppen. (KD I/2, 593) Er kan dan ook geen sprake van zijn dat er iets *achter* de tekst is waarin wij Gods openbaring zouden kunnen aantreffen. (KD I/2, 592) Barth denkt concreet aan de pogingen van de moderne bijbelwetenschap om *via* de teksten door te dringen tot de *eigenlijke* bron van openbaring, bijvoorbeeld de historische Jezus (KD I/2, 545-548). Wij worden gebonden aan de tekst, en aan niets anders dan dat. In die zin durft Barth te zeggen dat het christendom een 'boekreligie' is. Gods openbaring voltrekt zich in de tekst, en daarom moeten wij die omwille van haar zelf onderzoeken. (KD I/2, 548)

In het spoor van Barth heeft K.H. Miskotte dan ook het motto aangeheven, dat het niet gaat om het *beschrevene* maar om het *geschrevene*.²³ Dat motto is populair geworden via de Amsterdamse school. Wie beseft hoe een man als Nico ter Linden deze traditie populariseerde, zal zich waakzaam betonen. Hoe gemakkelijk wordt hier het bijbelwoord uitgespeeld tegen de feiten.²⁴ Intussen is het voor Barth onmogelijk om van de bijbelverhalen te zeggen "wel waar, maar niet echt gebeurd". Immers, de waarheid waarvan zij getuigen rust nu juist op de echte gebeurtenis dat Gods Woord in het vlees is gekomen. Waar het hem om gaat, is dat we die gebeurtenis echter alleen maar op het spoor kunnen komen als we ons houden aan het geschrevene. Zodra we proberen om in de historie zelf de harde feiten van Gods openbaring aan te treffen zullen we merken dat we niets in handen krijgen. Immers, de boodschap van de historie *sec* is puur menselijk en chaotisch.²⁵ Het verhaal van de 'historisch Jezus' kan ons niets wijzer maken over God. De grote gebeurtenis van de openbaring van Gods genade in Christus manifesteert zich slechts aan ons via het getuigenis van de Schrift. Daarom geldt dat wij ons, juist ter wille van de *feitelijke* werkelijkheid van Gods grote daden, aan het geschrevene moeten houden.

²³ In *De opdracht der exegese*, aangehaald door H.M. Vroom, *De grote daden van God: verhaal of historie?* In: GTT, december 1979, 227.

²⁴ H.M. Vroom wijst daarop in zijn genoemde artikel, a.a. 229-232.

²⁵ Vgl. mijn introductie tot C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, een TSB-lezing uit 2002.

Herwaardering van Barth

Barths leer van de Schrift is in gereformeerde kring zeer kritisch ontvangen. In Nederland hebben onder andere de vroege Berkouwer, Schilder, Trimp, Runia en Van Genderen/Velema afwijzend op zijn beschouwingen gereageerd. Het is dan ook met schroom dat ik in deze lezing bijval wil betuigen aan Barth. Ik ben mij ervan bewust dat ik daarmee enige afstand neem van de traditie waaruit ik voortkom. Wat mij daarbij geruststelt, is dat ik niet de enige orthodoxe christen ben die, zoekend naar een derde weg, bij Barth terecht komt. Ik wijs op de Amerikaanse evangelical Bernard Ramm, die bij Barth vond wat hij zocht: een nieuwe formulering van de gereformeerde theologie, die niet capituleert voor de Verlichting maar er ook niet achter terug wil.²⁶ Inderdaad: wij kunnen niet achter de Verlichting terug. Het historisch-kritisch en literair-kritisch bijbelonderzoek kunnen we niet buiten de deur houden. De zwakte van de traditionele gereformeerde leer van de Schrift is naar mijn gevoel dat zij dat nog steeds probeert. Bij Barth is dat anders. Hij wil niet langer van de *directe* identiteit tussen de Bijbel en het Woord van God spreken, juist omdat hij de resultaten van de moderne bijbelwetenschap serieus neemt. Tegelijk is het waar dat hij niet capituleert voor de Verlichting, ook niet in zijn leer van de Schrift. Hij blijft immers wel spreken van een *indirecte* identiteit tussen Schrift en openbaring. De belijdenis dat God zijn onfeilbare woord tot ons richt in de Schrift geeft hij niet prijs! Het is deze notie van de indirecte identiteit tussen Schrift en Gods Woord die mij vruchtbaar lijkt voor de gereformeerde bezinning op de leer van de Schrift. Het valt niet te verdoezelen: Barth neemt afscheid van de klassieke gereformeerde positie door de erkenning van de directe identiteit prijs te geven. Het is dan ook geen wonder dat de gereformeerde orthodoxie daarop heftig reageerde. Maar alles overziende vraag ik me af, of de critici het orthodoxe gehalte van Barths leer van de Schrift niet onderschat hebben. Zoals ik het zie is het bepaald geen wassen neus als hij wil blijven spreken van identiteit tussen de Bijbel en de openbaring. De indirectheid daarin mag niet uitgelegd worden als de ondermijning daarvan. Ongetwijfeld is het Barths actualisme dat ervoor gezorgd heeft, dat zijn gereformeerde opposanten niet veel ophadden met die indirecte identiteit. Zijn uitspraak dat de Bijbel Gods Woord kan *worden* is hun in het verkeerde keelgat geschoten. Toch zou ik een goed woordje willen doen voor dit actualisme. Want wat heeft hij er anders mee willen zeggen, dan dat aan het Woord van God een dynamiek eigen is, die wij geen recht doen wanneer wij op ontologische wijze dat Woord vereenzelvigen met de Bijbel? Weten wij wel wat ze doen wanneer we, met de Bijbel zwaaiend, zeggen "Dit is Gods Woord!"? Alsof God zich zo 'uitlevert' aan ons, en wat Hij tot ons te zeggen heeft laat worden tot een stukje van onze werkelijkheid. Het is naar mijn idee authentiek bijbels, als Barth zegt dat 'Gods Woord' betekent dat Hij hoogst persoonlijk tot ons spreekt, en dat dat spreken zich niet door ons laat 'vangen' en

²⁶ Vrij naar Stanley J. Grenz, *Renewing the Center. Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Grand Rapids 2000, 113. Zie over Ramm verder Stanley J. Grenz en Roger E. Olson, *20th Century Theology*, 1992, 297-309. Vgl. ook mijn artikel *Afscheid van het fundamentalisme*, in *Soteria*, 16^e jaargang 1999, 33.

grijpen. Elke registratie van dat spreken is betrekkelijk, ook de Bijbel. Naar zijn aard is Gods Woord onttrokken aan onze beschikking. Wanneer God spreekt, 'gebeurt' er iets. De Bijbel *is* die gebeurtenis niet, maar kan daar wel toe leiden. God heeft ook beloofd dat Hij de Bijbel wil gebruiken om tot ons te spreken. Maar ook die belofte geeft ons niet het recht om te denken dat wij de hand op zijn Woord kunnen leggen. Het is een zaak van genade, als Hij tot ons spreekt door de Bijbel. Zo is dan ook gelovig, christelijk bijbellezen alleen maar mogelijk in deze houding: opzien tot God in de ootmoedige verwachting, dat Hij zo genadig zal zijn om door de Bijbel het Woord tot ons te richten. In de woorden van gezang 329:2:

Heer, uw boodschap staat geschreven,
ons ten leven,
maak uw schrift het levend woord.
Zie het boek van uw behagen
opgeslagen;
spreek Heer, uw gemeente hoort.

Door te benadrukken dat er slechts een indirecte identiteit is tussen Gods Woord en de Bijbel, doet Barth niet alleen recht aan de dynamiek van Gods Woord, maar ook aan de menselijkheid van de Bijbel. Ik vind dat bevrijdend. Zolang we moeten geloven dat hij in ontologische zin Woord van God *is*, is het heel bedreigend om rekening te houden met zijn feilbaarheid. De vloedgolf van het historisch-kritisch onderzoek heeft inderdaad de kracht om dat geloof te ondermijnen. Maar vanuit het kinderlijke geloof, dat het God behaagt om van dit menselijke getuigenis van zijn openbaring gebruik te maken om tot ons te spreken, kan ik me er niet meer zo druk over maken dat niets menselijks de Bijbel vreemd is. Barth kan ook daarin ons tot voorbeeld zijn: hij heeft zijn leven lang intensief en met grote eerbied de Bijbel gelezen en bestudeerd, in de verwachting zo van God te horen. Van moderne zijde heeft men hem zelfs verweten, slechts lippendienst te bewijzen aan de erkenning dat de Bijbel een menselijk boek is. In de praktijk benadert hij de Bijbel als een absolute autoriteit!²⁷

Inderdaad rijst de vraag, welke concrete invulling Barth geeft aan zijn erkenning dat de Bijbel een menselijk feilbaar boek is. Vooral als het gaat om de correspondentie van de Schrift met de feiten is het laatste woord nog niet gesproken. Het heeft iets aantrekkelijks, om met Barth de weg af te snijden van de tekst naar de (historische) werkelijkheid achter de tekst. Inderdaad: het is de vraag of je zult stuiten op Gods openbaring als je probeert te komen tot een reconstructie van de historische Jezus, de historische Abraham, de historische Mozes enzovoorts. In die zin ben ik ontvankelijk voor het motto van Miskotte, dat het niet gaat om het *beschrevene* maar om het *geschrevene*. Dat pleit voor een serieuzer nemen van de literaire benadering van de Bijbel. Maar met de gereformeerde theologie blijf ik er belang aan hechten om

²⁷ Vgl. Grenz & Olson, a.w. 76.

die benadering niet uit te spelen tegen een historische. Het heeft ons wat te zeggen dat de verhalen van de bijbelschrijvers inderdaad de pretentie hebben geschiedenis te vertellen.²⁸ Zo wil ik het erop houden, dat bijvoorbeeld het verhaal van Izaak bij de Filistijnen op een of andere manier geschiedenis vertelt, en als zodanig verwijst naar de daadwerkelijke openbaring van God in Christus. Maar hoe het verband tussen ‘verhaal’ en ‘geschiedenis’ moet worden gelegd, gegeven het spanningsveld tussen die twee dat de moderne bijbelwetenschap signaleert – daar ben ik nog niet uit. Maar misschien is het ook niet de taak van een systematisch theoloog om daar zinnige dingen over te zeggen. Wordt het misschien tijd voor een lezing over de narratieve theologie van de hand van mijn collega bijbelse vakken?

Ad van der Dussen
Eindhoven, 26 november 2003

²⁸ Vgl. noot 5. In zijn invloedrijke boek *The eclipse of biblical narrative* (1974) werkt Hans Frei de stelling uit, dat de “history-like narrative feature characteristic of the Bible (is)” (15), en dat het tot schade van de theologie is geweest dat zij dat veronachtzaamd heeft.