

Oude kaas, twijfel en theo-*logoi*
Over theologie, geschiedenis en waarheid

Wouter H. Slob

Oude kaas, twijfel en theo-*logoi*

Over theologie, geschiedenis en waarheid

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding
van het ambt van hoogleraar aan de
Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap
met de leeropdracht Protestantse Kerk, Theologie en Cultuur
op dinsdag 12 oktober 2010

door

Wouter H. Slob

Mijnheer de Rector Magnificus, zeer geachte aanwezigen!

'De waarheid is nu eenmaal geen kaas, die beter wordt naarmate hij ouder wordt.'¹ Kennelijk had de Fransman Sebastiaan Castellio (1515-1563) zo zijn gastronomische voorkeuren, en prefereerde hij zijn kaas belegen. Als reformator bracht hij dit beeld in stelling om te ageren tegen de loop die de reformatie had genomen. Hij doet het slim. In een vage verwijzing naar 'hen die menen dat het Oude Testament meer gezag heeft dan het Nieuwe'² bepleit Castellio de stelling dat Christus boven Mozes moet worden gesteld. Voor zijn lezerspubliek, en voor zijn beoogde tegenstanders in de 16^e eeuw, een onwederspekelijke waarheid. Maar tegelijk maakt hij ruimte voor een tijd-eigen beoordeling van de waarheid. En dáár was het hem om te doen. Hij zocht een criterium om de geschilpunten van zijn eigen tijd op te lossen, en schuift hiertoe het beroep op de zintuiglijke waarneming en de redelijke afweging naar voren: 'sensus et intellectus'. Daarmee zou hij één van de eerste modernisten zijn.

Castellio schreef zijn 'Kunst van het twijfelen' als een systematisering van de bezwaren die hij had tegen vooral Calvijn. Hem hield Castellio verantwoordelijk voor de verbranding van Michael Servet in 1553 in Genève, en hij begon een scherpe, deels pseudonieme, polemie.³ De 'Kunst van het

¹ '[...] neque enim veritas est casei similis, ut fiat antiquitate melior' (Castellio, Sebastiaan, *De Arte Dubitandi et*

Confidendi Ignorandi et Sciendi, bezorgd door Elisabeth Feist Hirsch, Brill, Leiden, 1981, 28). Nederlands citaat uit: *De kunst van het twijfelen*, vertaling: mr A. Dirkwager Czn en A.C. Nielson, C. Blommendaal N.V., 's-Gravenhage, 1953, 12.

² *Idem*. Overigens blijft onduidelijk wie Castellio op het oog heeft. De uitgevers van de teksten verwijzen naar de anabaptist Bernhard Rothmann. Het is evenwel de vraag of deze wederdoper, gezien zijn progressieve geschiedtheorie gebaseerd op Joachim van Fiore, wel de juiste opponent van Castellio kan zijn. Misschien begaat Castellio hier simpelweg een stroman-drogreden.

³ In de polemie na de dood van Servetus schreef Castellio vier pamfletten waarin hij zich sterk maakt voor religieuze tolerantie. Alleen het eerste pamflet *Haereticis, an sint Persequendi* (1554) verscheen tijdens zijn leven, maar bevatte teksten onder verschillende pseudoniemen. Eveneens in 1554 schreef Calvijn zijn *Defensio Orthodoxae Fidei*, waarin hij niet alleen het orthodoxe geloof, maar vooral ook zijn eigen bijdrage aan de dood van Servet verdedigt. Castellio's antwoord was *Contra Libellum Calvini* (dat echter pas in 1612 werd gepubliceerd). Op dit geschrift reageerde Calvijn's medestander Theodorus Beza met *De Haereticis a civil Magistratu puniendis Libellus*, waarop Castellio in 1555 zijn *De Hereticis non puniendis* schreef. *De Arte Dubitandi* is bedoeld als meer systematisch doorwerking van

twijfelen,' in zijn sterfjaar geschreven en wellicht daarom ongepolijst gebleven, moest het meer systematische overzicht van zijn denken vormen. Ondanks de titel is het echter bepaald geen pleidooi om alle waarheid overboord te zetten, maar is het een waarschuwing tegen het waarheidsmonopolie. Calvijn maakt in de ogen van Castellio dezelfde fout als het pauselijk gezag door zijn eigen overtuiging te verheffen tot absolute waarheid. Tegen die aanspraken wordt gezonde twijfel ingezet.

Wat daarbij natuurlijk wel bedacht moet worden is dat de 'echte' waarheid op de achtergrond een beslissende rol blijft spelen. Castellio kan de aanspraken van Calvijn alleen betwisten door ervan overtuigd te zijn dat Calvijn het verkeerd heeft. En dat er iets is om verkeerd over te zijn: de werkelijke waarheid. Castellio presenteert zijn twijfel dan ook niet als principe, maar als methode, om uiteindelijk de waarheid te bereiken.⁴

In deze rede zal ik bespreken welke rol het idee van de echte waarheid heeft gespeeld, en wat de consequenties zijn als die rol is uitgespeeld. Was twijfel ooit een methode om tot waarheid te komen, nu is het de articulatie dat de waarheid niet bestaat; -en dan met name de religieuze waarheid niet, die toch zo duidelijk door de geschiedschrijving is achterhaald. Aan de hand van de geschiedfilosofie wil ik echter tot een herwaardering van de theologische waarheid komen. Niet als iets dat we alsnog redden kunnen, maar als iets dat ons wordt aangezegd. En dat doorverteld moet worden.

Perspectivering van de waarheid

zijn de bezwaren tegen de opvattingen van Calvijn. Hoewel zijn naam in dit werk nergens wordt genoemd, spelen Calvijns opvattingen een belangrijke rol. Zo bijvoorbeeld hoofdstuk VI, waarin de antropologie aan de orde komt en Castellio bezwaar maakt tegen Calvijns gedachte dat mensen 'geneigd zijn tot het kwade, ongeschikt tot enig goed'(Castellio, 1953, 10). Vanuit deze tendens is het niet vreemd dat het oorspronkelijke manuscript van *De Arte Dubitandi* in de Remonstrantse bibliotheek in Rotterdam werd teruggevonden.

⁴ De bepleite twijfel van Castellio kan zeker worden aangemerkt als voorloper van het *dubito* van Descartes. Net als bij Descartes gaat het om een oplossing te vinden voor het probleem van interpretatieverschillen, is er wantrouwen jegens opgelegde autoriteiten, wordt de twijfel als methode gepresenteerd, wordt er een beroep gedaan op waarneming en rede, en is voor dit laatste bij beiden het bestaan van God als waarborg noodzakelijk. Bij beiden gaat het uiteindelijk om het vinden van de waarheid en dient twijfel dus een epistemologisch doel. Descartes was evenwel radicaler en consequenter in de doorvoering van zijn methode; Castellio sluit in het 1^e hoofdstuk van *De Arte Dubitandi* bepaalde waarheden (m.n. het bestaan van God, Diens besturing van hemel en aarde, en Zijn gerechtigheid) uit van twijfel. Cf. ook Hirsch, 1981, 5.

Wat in de positie van Castellio zich toont is het fundamentele verschil tussen de objectieve werkelijkheid 'zelf' en de subjectieve interpretatie daarvan.⁵ Het probleem is precies dat de interpretatie subjectief is, en dat verschillende subjecten verschil van mening kunnen hebben. Maar dan is het de vraag welke van de alternatieven juist is. Als de subjectieve interpretaties niet op één of andere manier aan de objectieve werkelijkheid getoetst kunnen worden, verliezen we de mogelijkheid om gegrond onderscheid te maken tussen juiste en onjuiste interpretaties. En daarmee zou de 'echte' waarheid onbereikbaar worden.

Castellio zet zijn methode precies om deze reden in: om 'verderfelijke dwaal-leren en afscheidingsbewegingen' teweer te staan. Dit is des te urgenter omdat 'zelfs verstandige mensen⁶ door deze dwaalleren zich somtijds van de wijs laten brengen, zelfs zozeer, dat zij gaan twijfelen aan de waarheid van het Christelijk geloof'(Castellio, 1953, 1). Signalerend dat er geen gezaghebbende profeet meer is die in deze meerduidigheid een beslissing kan forceren, beroept Castellio zich op het aloude *logos*-begrip. Ongetwijfeld onderschat hij daarmee het probleem, en blijkt hij hierin nog volop pre-modern, maar het is instructief om te zien welke rol het *logos*-begrip moet spelen.⁷ Castellio legt uit dat dit Griekse woord zowel 'rede' als 'woord' betekent, en voegt daaraan toe dat 'de rede als het ware de eeuwige nimmer zwijgende innerlijke taal van de waarheid' (Castellio, 1953, 40) is. We zouden eraan toe kunnen voegen dat *logos* nog ruimer begrepen moet worden en dat het begrip óók 'orde,' 'structuur' en 'gedachte(-inhoud)' betekent, en daarmee geschikt is om de link tussen de scheppingsorde van God en het menselijk denken te vormen. Christus, die volgens het Johannesproloog, het vleesgeworden woord is, vormt dan in de christelijke adaptatie van deze gedachte de belichaming van Gods scheppingsorde. In Christus is

⁵ Deze kloof is verre van vanzelfsprekend en is eerst ontstaan met de modernistische 'turn to the subject' in de 16e eeuw. Hoewel onderdeel van een veel grotere intellectuele verschuiving, speelde de reformatorische ondermijning van het pauselijk gezag een bepalende rol. Cf. Hans Frei, *The Eclipse of the Biblical Narrative*, Yale University Press, New Haven/London, 1973 en Jeffrey Stout, *The Flight from Authority*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1981.

⁶ Castellio spreekt over 'homines non mali' hetgeen letterlijk 'niet kwaadwillende mensen' betekent. Hij houdt daarmee vast aan de epistemologische relevantie van de deugd, die op de eenheid van het ware en het goede (en het schone) is gebaseerd. De deugdzame heeft toegang tot de waarheid. Op deze gedachte stoelde de epistemologische status van het pre-moderne kerkelijke gezag; als hoogste deugd zou de paus ook de waarheid beheren. Cf. Wouter H. Slob, *Dialogical Rhetoric; an essay on Truth and Normativity After Postmodernism*, Kluwer, Dordrecht, 2002, 34ff.

⁷ De Alexandrijnse Jood Philo (20 v Chr.- 40/50 n Chr.) gebruikte het *logos*-begrip om zijn Joods-hebreeuwse achtergrond met het hellenistische gedachtegoed te cohereren. Volgens Genesis is Gods scheppingsdaad een talige handeling; dat laat zich goed verenigen met de griekse notie van *logos*.

daarmee de waarheid kenbaar geworden. Het beroep op de *logos* is het beroep op een eeuwige, stabiele structuur van de waarheid die de brug moet vormen tussen de objectieve werkelijkheid en het subjectieve zicht erop.

Het beroep op de *logos* is bij Castellio echter al een anachronisme.⁸ Voor het goed functioneren ervan is een hoogste autoriteit vereist die beslissend de structuur van *logos* kan identificeren en die daarmee de waarheid in pacht heeft. Met het ondermijnen van het gezag van de paus is die hoogste autoriteit echter verworpen, en Castellio is zeer beducht dat iemand als Calvijn die positie in zou willen nemen. Castellio's beroep op de waarneming en de rede laat zich beter combineren met *logic*, logica (al hanteer ik dit begrip hier wat losjes).

Wilde Castellio met een beroep op de *logos* ervan uitgaan dat het menselijk denken directe toegang tot de waarheid kon hebben, bij *logic* is het een probleem in hoeverre dat het geval is. Precies dat is het probleem dat de jonge Wittgenstein tergde in zijn grondslagenonderzoek van de logica.⁹ In de *Tractatus Logico-Philosophicus* lost Wittgenstein dit probleem op door te stellen dat logica en werkelijkheid een overeenkomstige *structuur* hebben. Omdat we dat echter niet buiten de taal om vast kunnen stellen, en de logica onvermijdelijk taal behoeft, kan deze cruciale overeenkomstigheid niet in taal worden uitgedrukt; alleen worden getoond.¹⁰ Niettemin was hij ervan overtuigd 'die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben'¹¹ en hing

⁸ Terecht noemt Hirsch Castellio's beroep op de *logos* een 'misnomer', maar het probleem gaat mijns inziens nog wat verder dan alleen het verbinden van 'two disparate terms namely reason as judgment and the Spirit revealed by Christ tot the world'(Hirsch, 1981, 6). Het punt is mijns inziens veelmeer dat de modernistische 'turn to the subject' deze twee termen eerst heeft verbroken. Castellio's beroep op de *logos* is daarmee een anachronisme. Cf. Wouter H. Slob, 2002, m.n. hfst *Short History*.

⁹ Het is opmerkelijk dat de filosofie pas eind 19^e eeuw zich van dit probleem bewust werd. De onaantastbare rol van de aristoteliaanse logica maakte een zelfreflectie van de rol van logica in het denken onmogelijk. Eerst na de formalisering van Gottlob Frege realiseerden filosofen zich dat er een logisch grondslagenprobleem was.

¹⁰ Zoals Russell uitlegt in zijn *Introduction* bij de *Tractatus*: 'More interesting than such questions of comparative detail is Mr Wittgenstein's attitude towards the mystical. His attitude upon this grows naturally out of his doctrine in pure logic, according to which the logical proposition is a picture (true or false) of the fact, and has in common with the fact a certain structure. It is this common structure which makes it capable of being a picture of the fact, but the structure cannot itself be put into words, since it is a structure of words, as well as of the fact to which they refer. Everything, therefore, which is involved in the very idea of the expressiveness of language must remain incapable of being expressed in language, and is, therefore, inexpressible in a perfectly precise sense.' Russell was daarbij zeer sceptisch over Wittgenstein's mystieke inslag; reden waarom Wittgenstein zich ten diepste onbegrepen voelde door Russell. De onuitsprekelijkheid van 'het mystieke' onderstreepte voor Wittgenstein het belang ervan, niet haar overbodigheid. Cf. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein; The Duty Of Genius*, Vintage, London, 1990, 164ff.

¹¹ Wittgenstein's eigen *Vorwort* bij de *Tractatus*.

hij zijn wijsgerige jas aan de wilgen om een onsuccesvolle carrière in het Alpen-onderwijs te beginnen.¹²

Wittgenstein zou terugkeren naar Cambridge; hij was tot de overtuiging gekomen dat zijn oplossing niet *endgültig* was geweest. Niet dat hij meende dat de Tractatus de plank zozeer had misgeslagen, maar de theorie was te beperkt geweest. Wittgenstein had ingezien dat taal méér was dan beschrijving alleen; dat er veel meer taalspelen bestonden, die niet met één set regels konden worden bepaald. Waar Wittgenstein I meende de definitieve grondslag voor de logica te hebben aangegeven, opende Wittgenstein II de weg voor een veelheid aan logische systemen.¹³

Wittgenstein's notie van taalspel is dikwijls begrepen in een relativistische zin: de waarheid zou afhankelijk worden van het gekozen perspectief. Zeker ook theologen meenden hier een veilig heenkomen te kunnen vinden voor de aangevreten waarheid van de theologie, omdat de wetenschappelijke kritiek afgedaan zou kunnen worden als behorende tot een ander taalspel. Ongetwijfeld zijn we bekend met deze taalspelopvatting, die geassocieerd wordt met de filosofische notie van de theoriegeladenheid van perceptie. Ik zal er niet veel woorden aan vuil maken en veronderstellen dat u bekend bent met deze relativistische oriëntatie, die de gedeelde achtergrond van het huidige academisch discours vormt. Ik denk echter dat dit perspectivisme geen toekomst heeft, en zal die gedachte in het navolgende ontwikkelen. Cruciaal is daarbij de gedachte dat het perspectivisme niet een relatief waarheidsbegrip oplevert, maar waarheid doet verdwijnen. Dat is de conclusie die terecht door postmodernisten wordt getrokken, maar het lijkt me dat daar een probleem rijst. Het probleem namelijk dat een ontkende waarheid het oprukken van onwaarheid niet kan verhinderen. Als dit inderdaad onwenselijk is, dan is het zinnig om het perspectivisme te heroverwegen.

De verdamping van de waarheid

De term postmodernisme is zoals we zullen weten of vermoeden een inhoudsloze term die misschien niet méér kan zeggen dan dat het modernisme afgelopen is. Maar zoveel is dan tenminste wel duidelijk: de modernistische 'echte' waarheid is verdampt in de principiële meerduidigheid van de werkelijkheid. Alleen als er in principe een oplossing denkbaar is voor

¹² Wittgenstein werd schoolmeester in het Oostenrijkse dorpje Trattenbach; het klikte niet tussen hem, de kinderen en de dorpsbewoners. Cf. Ray Monk, 1990, 192ff.

¹³ Cf. Else Barth en Erik Krabbe, *From Axiom to Dialogue*, De Gruyter, Berlijn, 1982.

de verschillen van mening, is de gedachte van de echte waarheid zinnig. Want alleen dan is het idee dat één van de interpretaties juist is betekenisvol. De epistemologische zoektocht naar de eenduidige toegang tot de ware werkelijkheid heeft de meerduidigheid alleen maar versterkt. De bereikbaarheid van de echte waarheid is daarmee hopeloos geworden. Daarom is die echte waarheid door postmodernisten niet zozeer weerlegd, maar irrelevant verklaard.

Sommigen zien daarin voordelen; het wegvallen van een massieve waarheid biedt immers ruimte voor allerlei denkvarianten. Geholpen door de virtuele kracht van computersimulaties lijken de werkelijkheidsmogelijkheden onbegrensd. Anderen huiveren juist, precies vanwege de onbegrensdheid van de mogelijkheden; zou je bepaalde opties niet liever uit willen sluiten? De één verwacht Disneyland, de ander vreest Dachau, als je zonder waarheid het verschil niet meer kunt maken.

In deze context vindt ook de theologie zichzelf terug. We zijn immers niet *van*, maar wel *in* de wereld en zien ons geconfronteerd met ontwikkelingen in onze cultuur. Ook binnen de theologie is er vreugde na de val van het modernisme, maar aarzeling eveneens. Beide laten zich beschrijven in termen van Castelli's methode, die wijsgerig noch theologisch heeft gebracht wat hij had gehoopt. Wijsgerig is zijn hoop ijdel gebleken dat de methode van waarneming en rede tot religieuze waarheid zou leiden. Integendeel, het modernisme heeft tot heftige religiekritiek geleid, die inmiddels door de voegen van de kerkmuren is heengedrongen.¹⁴ De kerken happen nog steeds naar adem na de massale ontkerkelijking van de 20^e eeuw en het postmodernisme lijkt hierin wat lucht te geven. Als de absolute waarheid immers niet bestaat, dan is de atheïstische stelligheid dat 'God niet bestaat en het geloof onzin is' óók 'slechts maar een mening.' Als het inderdaad juist is dat 'er vandaag de dag geen aannemelijke, krachtige, filosofische redenen meer [zijn] om atheïst te zijn,' zoals de filosoof Gianni Vattimo beweert,¹⁵ dan komt er weer ruimte voor de theologie.

¹⁴ En die zich niet langer laten negeren. Het gaat dan om wetenschappelijke theorieën die botsen met godsdienstige waarheden, zoals in het debat rond evolutie en creationisme, maar ook om het grote twijfelzaaiende probleem van het kwaad, dat eerder op psychologische en morele weerstand dan op 'feiten' botst. De religieuze waarheid is in ieder geval niet langer vanzelfsprekend immuun met een beroep op de ondoorgrondelijkheid van God's wegen. We zoeken wel degelijk antwoorden. Cf. Bert van Veluw, *Waar komt het kwaad vandaan? Over God, schepping, evolutie en de oorsprong van het kwaad*, Groen, Heerenveen 2010.

¹⁵ Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, Boom, Amsterdam, 1998, 16.

Maar er moet dan wel een kostbare prijs worden betaald: de juistheid van de eigen religieuze claims moet worden opgegeven. En daar wreekt het theologische tekort van Castellio's voorstel zich. De theologie heeft zich in de moderniteit niet dominant ontwikkeld volgens de lijnen van de methode van waarneming en redelijkheid. Veeleer is de lijn van Calvijn gevolgd, die een specifieke waarheidsinterpretatie monopoliseerde. De reformatie bleek echter niet in staat de rol van Rome simpelweg over te nemen; -bleek niet eens in staat de eigen verdeeldheid te boven te komen. De meerduidigheid werd niet opgelost, maar verkaveld. In Duitsland heel letterlijk, toen met het principe van 'cuius regio, eius religio' de gebieds-godsdienst gekoppeld werd aan de overtuiging van de vorst. In Nederland vertaalde dit principe zich in de verzuiling, waarin iedere zuil het eigen zicht op de waarheid kon koesteren. Gelijkgestemden zochten elkaar op, waarmee de eenheid een kunstmatige werd en waarheid in feite een afspraak. Dat is aan het licht gekomen, nu de ontzuiling zijn beslag heeft gekregen en we ons zijn gaan realiseren dat er geen geprivilegieerd perspectief bestaat. Maar de stelligheid van ooit laat ons des te verweesder achter. De verbrokkeling van het perspectief doet niet alleen de eenheid uiteen vallen, en is niet alleen de afbraak van de eigen superioriteit. Het roept de vraag op of waarheid überhaupt nog wel bestaat. Twijfel is dan niet langer een methode om de eigen overtuiging te zuiveren, maar wordt existentieel: we begrijpen onszelf niet meer als we nergens houvast vinden.

De kerkelijke instituten hebben in deze situatie de keuze de hakken in het zand te zetten, en tegen de klippen op een waarheid te blijven verkondigen die in toenemende mate de instemming ontbeert, of om mee te gaan in de twijfel, maar dan de gedeelde basis te verlaten. Een duivels dilemma, die op de klip van hypocrisie, of op de klip van ongeloofwaardigheid vast dreigt te lopen.

De mogelijkheid om onder te gaan in de meerduidigheid en te zwelgen in de postmoderne vrijheid is slechts een afleidingsmanoeuvre. De onbegrenstheid van de mogelijkheden blijkt snel uitgeput. Allerlei kerkelijke vernieuwingen en liturgische experimenten zijn uitgetest, maar worden snel een herhaling van zetten. Als de vrijheid geen inhoud heeft, slaat snel de verveling toe. Opmerkelijk is dat de dogmatiek een herleving te zien geeft.¹⁶ Niet langer beschouwd als dwingend keurslijf stelt zij wel degelijk de religieuze inhoud opnieuw aan de orde. Maar bij gebrek aan waarheid zijn deze pogingen gedoemd pamfletten te blijven.

¹⁶ Aarnoud van der Deijl, Stephan de Jong & Anne Marijke Spijkerboer (red.), *Doornse catechismus; oude vragen nieuwe antwoorden*, Kok, Kampen, 2010

Ook hierin, natuurlijk, is de kerkelijke situatie een afspiegeling van het maatschappelijke beeld. Niet alleen een calvinistische sombermans als ikzelf neemt een onbehagen in de cultuur waar,¹⁷ en het verlies aan zingevende perspectieven wordt ook in breder verband gezien als een cohesie-ondermijnend probleem.¹⁸ Anderzijds is de postmoderne vrijheid net zomin bevredigend. Het particularisme loopt uit op een dwingend 'gij zult gelukkig zijn,' waarbij ieder mens uitsluitend nog verantwoordelijk is voor zichzelf en mislukken dus ook 'een keuze' is.¹⁹ De vlucht in consumptisme loopt stuk op een 'been there, done that,' dat de 'generatie alles'²⁰ van hedendaagse twintigers zo schijnt te plagen.²¹

Wat in deze situatie opvalt is echter de gehandhaafde rol van de waarheid. Terwijl postmodernisten zich uitputten in het vaststellen dat het antwoord op de waarheidsvraag negatief moet zijn, is dat alleen betekenisvol wanneer die waarheid niettemin het ijkpunt is gebleven. Zo bezien is het postmodernisme niet zozeer post-, alswel ultra-modern. Evengoed zou hiermee het modernisme onder z'n eigen gewicht bezwijken, maar het nodigt wel uit de rol van de 'echte waarheid' nog eens te onderzoeken.

Waar = echt gebeurd?

In de korte tijd die ons vanmiddag ter beschikking staat zullen we het waarheidsprobleem wel niet even oplossen. Ik beperk me daarom tot de vraag 'waar' we het moeten zoeken en spits dat toe op de situatie waar het interpretatieprobleem mee begon: de interpretatie van de Bijbel.

¹⁷ Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen; filosofische essays over een cultuur op drift*, Sun, Amsterdam, 2004. Theodore Dalrymple, *Beschaving; of wat ervan over is*, Nieuw Amsterdam, Amsterdam, 2005.

¹⁸ Gerrit Kornjee, 'De religieuze transformatie en de sociale cohesie.' In: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee, R.J.J.M. Plum (red.), *WRR-rapport Geloven in het publieke domein; verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006, 67-88

¹⁹ Trudy Dehue, *De depressie-epidemie; over de plicht het lot in eigen hand te nemen*, Augustus, Amsterdam, 2008.

²⁰ Aldus de aankondiging van de documentaire *Alles wat we wilden* van Sarah Mathilde Domogala, uitgezonden 11 augustus 2010, VPRO.

²¹ Voor een onderbouwde analyse cf. Charles Taylor, *De Malaise van de Moderniteit*, Kok Agora/Pelckmans, Kampen, 1991. Pascal Bruckner, *Gij zult gelukkig zijn*, Boom, Amsterdam, 2002. Zygmunt Bauman, *Work, consumerism and the new poor*, Open University Press, Maidenhead, 2005. Zygmunt Bauman, *Identity*, Polity, Cambridge, 2004.

Gepokt en gemazeld door de religiekritiek zijn gelovigen vandaag de dag alleszins bereid de Bijbel ruimzinnig te interpreteren.²² De zesdaagse chronologie van het scheppingsverhaal, bijvoorbeeld, wordt nauwelijks meer als ooggetuigenverslag gezien, al was het maar omdat de eerste mogelijke ooggetuigen pas op de 6^e dag werden geformeerd. De moderne variant van het zogenaamde scheppingsgeloof, het creationisme, zet zich in de gedaante van Intelligent Design af tegen de evolutietheorie.²³ Toch blijft ook in deze gewijzigde vorm uiteindelijk de vraag of het waar is of God toen, ooit, de wereld tot aanzijn heeft geroepen; en die vraag wordt als een natuurhistorische vraag beschouwd. Het moet wel op bepaalde manier 'echt zijn gebeurd,' anders verliest het ogenschijnlijk alle betekenis. We herkennen de 'echte waarheid' van Castellio en zien hoe deze theologisch op een historische manier wordt ingevuld. De historische juistheid van de Bijbel (hoe vrij- of rechtzinnig ook geïnterpreteerd) is de uiteindelijke toetssteen van de waarheid van de theologie. Korthedshalve spreek ik vanmiddag in dit verband van de 'echt gebeurd-heid' van de Bijbel.

Nu is het minder vanzelfsprekend dan het lijkt om de waarheidsnorm van de Bijbel in het verleden te leggen; -we weten toch dat wie in de Schrift achterom kijkt in een zoutpilaar veranderd!²⁴ Als bijzonder hoogleraar met een nadrukkelijk kerkelijke binding, zou ik vanmiddag zomaar tot preken kunnen komen, maar ik hoop me te beheersen. (U kunt wekelijks in vele filialen terecht, mocht u belangstelling hebben). Geëigender in deze academische context is het om de vraag te stellen wat deze eis van historiciteit dan eigenlijk inhoudt. Terwijl de Bijbel onbekommerd langs de lat van de 'echt gebeurd-heid' wordt gelegd, woedt er onder historici een heftig debat over de aard en status van het historische feit.

Historische feiten

Anders dan naar aanleiding van de theologische waarheid gedacht zou kunnen worden is de 'echt gebeurd-heid der dingen' in de geschiedfilosofie geen onbetwist gegeven, maar punt van discussie. Weinig historici zullen de gedachte nog voor hun rekening willen nemen dat een historisch betoog simpelweg de optelsom van een aantal vastgestelde historische feiten is. Het

²² Het zijn vooral critici zoals Maarten 't Hart of Herman Philipse die vast willen houden aan een letterlijke lezing van de Schrift; om er vervolgens al te gemakkelijk de vloer mee aan te vegen. Maarten 't Hart, *De Schrift betwist*, Arbeiderspers, Amsterdam, 2003. Herman Philipse, *Atheïstisch Manifest; drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Promotheus, Amsterdam, 1995.

²³ Taede Smedes, *God én Darwin; geloof kan niet om evolutie heen*, Nieuw Amsterdam, Amsterdam, 2009.

²⁴ Genesis 19: 26.

is een breed geaccepteerd inzicht onder historici dat hun eigen inbreng een constituerende factor is in de geschiedschrijving. Zowel bij het selecteren van data, als bij het aanbrengen van hun onderling verband, is de rol van de historicus bepalend. En dat hoeft ons niet te verbazen; het schrijven van geschiedenis is een activiteit in het heden en vindt zijn relevantie in het heden. Hayden White, die alom als initiator van het historische narrativisme wordt gezien, spreekt van 'sense-making of the world,' en 'endowing the world with meaning.'²⁵

In de praktijk van de geschiedbeoefening volgt de historicus, volgens White, een patroon van stijlfiguren.²⁶ Zonder ons nu om de details te bekommeren mag duidelijk zijn dat de geschiedschrijving hiermee een retorisch karakter krijgt. Een gevolg hiervan is dat 'history can be redescribed as a discourse that is fundamentally rhetorical and [] representing the past takes place through the creation of powerful, persuasive images which can best be understood as created objects, models, metaphors or proposals about reality.'²⁷ Hoewel de vraag gesteld kan worden in hoeverre de praktijk rekening houdt met deze theoretische inzichten,²⁸ ligt de geschiedschrijving in deze opvatting dicht bij de creatieve verbeelding van kunst dan bij de wetmatige observerende beschrijving van wetenschap. Maar dan doet de vraag zich voor of er nog wel sprake kan zijn van een historische waarheid. Het verhaal zou 'about reality' moeten gaan, maar dan wel via 'created objects.' Is de geschiedschrijving dan een zaak van verzinsels en zou je zomaar van alles kunnen verzinnen?

Hoewel een enkele auteur deze conclusie trekt²⁹ of vreest,³⁰ handhaven de meeste historisch narrativisten een onderscheid tussen 'geschiedenis' en

²⁵ Hayden White, *Tropics of Discourse; essays in cultural criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore/London, 1978, 5 en 7. Hoewel iemand als Arthur Marwick (*The New Nature of History; knowledge, evidence, language*, Palgrave, Houndmills etc., 2001a) zeer kritisch is ten opzichte van het narrativisme, onderschrijft hij het contemporaine belang van de geschiedschrijving: 'It is only through a sense of history that communities establish their identity, orientate themselves, understand their relationships tot the past and to other communities and societies. Without history (*knowledge of the past*), we, and our communities, would be utterly adrift on an endless and featureless sea of time'(Arthur Marwick, 2001a, 32).

²⁶ Cf. Hayden White, 1978.

²⁷ Hans Kellner, 'Introduction' in: *A New Philosophy of History* (Frank Ankersmit en Hans Kellner, eds.), Reaktion Books, London, 1995, 2.

²⁸ Nancy F. Partner uit haar twijfels ditaangaande in dezelfde bundel: 'Historicity in an Age of Reality-Fictions,' in: *A New Philosophy of History* (Frank Ankersmit en Hans Kellner, eds.), Reaktion Books, London, 1995, 21-39.

²⁹ Roland Barthes, 'The Discourse of History,' in: *Comparative Criticism*, 3, 1981, 7-20. Jean Baudrillard, *The Gulf War did not take place*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

³⁰ Arthur Marwick, 2001a.

'verleden,' en aanvaarden daarmee het verschil tussen 'fictie' en 'feit.' De algemene gedachte is dan dat het historisch betoog weliswaar structureel fictief is (in de zin van aangebracht door de historicus), maar inhoudelijk verwijst naar feiten in het 'verleden zelf.' Als dat wordt opgegeven, dan zou volstrekt onduidelijk worden waar de geschiedenis over gaat. Zo wordt de notie van 'het verleden zelf' met de *inhoud* van het historisch betoog in verband gebracht. Maar als we de geschiedschrijving willen vrijwaren van verzinsels is het niet voldoende dat er zoiets als 'het verleden zelf' wordt gepostuleerd. Dan is de vraag immers wat geldt als juiste weergave van dit verleden zelf, en wat niet. En het is tamelijk evident dat die beslissing niet in het verleden zelf kan liggen. De hele gedachte van de narratieve insteek is immers dat 'het verleden zelf' niet toegankelijk is buiten de geschiedschrijving om, en dus niet kan dienen als normatief instrument om de juistheid van de interpretaties te bepalen. Het is het historisch betoog, en niet de verleden werkelijkheid, waarin dit verschil wordt gemaakt. Zoals White zegt: 'the discourse is intended to constitute the ground whereon to decide what shall count as a fact'(Hayden White, 1978, 3).

In het narrativisme van de geschiedfilosofie laat zich gemakkelijk een kantiaans schema ontwaren: de verleden werkelijkheid zelf is alleen kenbaar via de lens van het menselijk kenvermogen. Je hebt een 'bril' nodig om de werkelijkheid te kunnen zien, en het historische betoog vormt de bril waarmee naar het verleden wordt gekeken; -die het verleden zichtbaar maakt. Het is natuurlijk gewoon de historische variant op het perspectivisme. En ook hier wordt waarheid een zaak van het perspectief. De geschiedschrijving construeert eerder dan beschrijft historische feiten; 'maakt' eerder dan 'ontdekt.'³¹ In kantiaanse termen functioneert het verleden zelf als noumenale werkelijkheid van het *Ding-an-Sich*, die alleen toegankelijk is via het filter van het fenomenale betoog, maar daar nooit mee samen kan vallen.³² De 'objectieve' werkelijkheid is in zichzelf onkenbaar en we kunnen hooguit tot 'subjectieve,' liefst inter-subjectieve, interpretaties komen.

³¹ Frank Ankersmit, *De historische ervaring*, Historische Uitgeverij, Groningen, 1993, 7/8.

³² In expliciet deze termen verwoord door Alun Munslow, *Review The New Nature of History*, 2001 (<http://www.history.ac.uk/resources/discourse-postmodernism>). Hayden White onderbouwt zijn tropologische benadering zelfs op semi-kantiaanse wijze door die te koppelen aan de ontwikkelingsfasen van Piaget: het menselijk kenvermogen ontwikkelt zich op tropologische wijze. Omdat hier een poging wordt gedaan de mogelijkheidsvoorwaarden van het menselijk kennen te stroomlijnen met het retorische karakter van de geschiedschrijving, moet dit zeker als transcendentiaal worden aangemerkt. White's kritiek op de zogeheten hypotactische overdeterminering van het historisch betoog is daarmee niet doorslaggevend. White, 1978, 6f., zie ook voetnoot 37.

Maar als dat zo is dan kunnen we ons afvragen waarom de historische constructie een meerwaarde heeft ten opzichte van een theologische constructie. Als ook de geschiedschrijving slechts een perspectief biedt op het verleden, zou de theologie dat toch ook kunnen claimen? In ieder geval lijken de geschiedschrijving en de theologie voor een deel dezelfde functie op te eisen: 'making sense of the world' is toch gewoon wat theologen met zinging bedoelden; -maar dan vanuit een ander perspectief.

Deze gedachte loopt het risico dat de theologie zich hoopt te nestelen in de lege ruimte van de geschiedschrijving. Aangezien er altijd 'meer' of 'anders' is in het verleden zelf dan de geschiedschrijving kan beschrijven,³³ zou de religieuze waarheid die opvallende ruimte kunnen benutten om haar eigen waarheid toch te kunnen handhaven. Ik hoop niet dat deze historische variant op de *God-of-the-gaps* een aantrekkelijke optie lijkt. Het is een soort wijsgerige bedelarij: de theologie zou in de niche van de fallibiliteit van de geschiedschrijving haar pretentieuze ding mogen doen; onschuldig genoeg en zonder consequenties voor ieder die, zeker in deze, het risico wel durft te nemen dat de reguliere geschiedschrijving heel misschien toch verkeerd zou zitten. Een dergelijke 'christelijke geschiedenis' zou zich isoleren van het gangbare historische debat en zich opsluiten in het eigen gelijk. Daarmee zou intellectuele immuniteit worden gezocht, maar erger: het zou de openheid van de christelijke boodschap geweld aan doen.

Toch dient zich hier een probleem aan waar narratieve historici onrustig van zouden moeten worden. Als het perspectief het zicht op de waarheid bepaalt, en het historisch betoog de feiten eerder 'maakt' dan 'ontdekt', en als de narratief als perspectief een voorstel is dat eerder scheppend dan registrerend is, dan doet zich wel degelijk de vraag voor of dat creatieve proces niet getoetst zou moeten kunnen worden. En die toetsing zou hoe dan ook met de inhoud verband moeten houden. Als op geen enkele manier subject en object met elkaar in aanraking komen, hangt de interpretatie in de lucht.

Hier is niet alleen de inhoud van de geschiedschrijving in het geding, -dat ook. Maar van groter belang is het gevaar van willekeur en geschiedvervalsing. Als het selecteren en ordenen van data een creatief proces is, wat verhindert kwaadwillenden dan om hun eigen verhaal 'voor te stellen,' en misschien met lichte of minder lichte druk erdoor te drukken? Dat gevaar wordt alleen maar groter nu met technische middelen, ook de data kunnen worden gepimpt. Precies om deze reden verklaart de filosoof Baudrillard dat

³³ Wat in de filosofie 'ondergedetermineerdheid' van de theorie wordt genoemd.

'de Golfoorlog nooit heeft plaatsgevonden.'³⁴ Het beeld is volgens hem een *simulacrum* geworden, dat uitsluitend bestaat uit gefabriceerde data die het contact met de werkelijkheid hebben verloren. Dat zou zorgwekkend zijn, want daarmee zou het wegvallen van de waarheidsclaims de deur openen voor uitgesproken onwaarheidsclaims. Spin-doctors, zoals Conrad Brean in de film *Wag the Dog*,³⁵ zouden vrij spel krijgen.

Ongetwijfeld verklaart dit probleem de heftigheid waarmee sommige historici te keer gaan tegen het narrativisme,³⁶ maar misschien valt het allemaal wel wat mee. De 'bewijzen' die ooit werden aangevoerd dat Saddam Hoessein massavernietigingswapens had zouden een mooi voorbeeld zijn om Baudrillard's ongelijk te tonen. Uiteindelijk bleken die wel degelijk onwaar te zijn. De 2^e Golfoorlog was er inmiddels om uitgebarsten, maar de werkelijkheid die vervolgens werd aangetroffen was toch hard genoeg om het ongelijk van de spin-doctors aan te tonen. Narrativisten zouden dit voorbeeld aan kunnen grijpen om te benadrukken dat de geschiedschrijving dan wel een belangrijk fictief element kent, maar niet naar willekeur kan worden gemanipuleerd. Narrativisten erkennen dan ook voluit het belang van regels voor het historisch discours.³⁷ Nancy F. Partner spreekt in dit verband over een protocol, en beschrijft de regels als genre-eisen.³⁸ Het gaat om de gangbare regels van fatsoenlijke geschiedschrijving: coherentie, consistentie, bewijs-

³⁴ Jean Baudrillard, 1995.

³⁵ Film uit 1997 van Barry Levinson, met Robert de Niro in de rol van de spin doctor en Dustin Hoffman in de rol van filmproducent die het *simulacrum* vorm geeft.

³⁶ De gewetensvolle historicus Arthur Marwick gooit in een ongemeen scherpe aanval alle narratieve voorstellen op één postmoderne hoop, die hij als marxistische samenzwering denkt te ontmaskeren. Scherpzinnig is zijn betoog niet, maar dat lijkt hem niet te deren. 'Philosophers', zo haalt Marwick John Carey aan, 'spend their lives fretting over issues that most of us give up bothering about around the age of five onwards' (Marwick, *Response to Alun Munslow*, <http://www.history.ac.uk/resources/discourse-postmodernism>, 2001b). Het is dan ook niet verwonderlijk hem te horen verklaren dat "'the meaning" or "the true nature" of the past [] are philosophical concepts which I simply regard as irrelevant' (*idem*). Terwijl hij natuurwetenschappers verwijt vaak naïef te zijn als het gaat om de wetenschapsgeschiedenis (die bij historici in betere handen zou zijn. Marwick, 2001a, 133.), ziet hij in zijn eigen wijsgerige desinteresse geen reden om af te zien van een forse geschiedfilosofische stellingname.

³⁷ Ook Hayden White, die geregeld van historische willekeur wordt beschuldigd, is beducht voor dit gevolg van theoretische ondergedetermineerdheid, die hij paratactisch noemt. Eveneens is hij waakzaam voor de hypotactische overgedetermineerdheid van het historisch betoog, waarin de rol van het subject transcendentale trekken krijgt. Hij ziet de geschiedschrijving als diatactisch, waarin zowel het historisch betoog, als het verleden zelf, alsook de relatie daartussen aan de orde is. White's epistemologie is zeker niet vrij van transcendentale trekken (met name in zijn poging om zijn tropologische voorstellen aan Piaget's fases van ontwikkeling te koppelen en zo een basis te leggen voor het tropologische karakter van het menselijk kennen als zodanig), maar het geeft wel aan dat White zeker niet de bedoeling heeft de geschiedschrijving gelijk te stellen met fantasie. Cf. White, 1978, 4f.

³⁸ Nancy F. Partner, 1995, 35ff.

last, etc. Het is zeker niet de bedoeling van de retorische theoretici om het praktisch handwerk van de historicus te denigreren. De regels mogen dan conventioneel zijn, ze zijn niettemin dwingend.

Toch moet worden opgemerkt dat de inhoud van het historisch betoog hiermee niet is veiliggesteld, noch dat geschiedvervalsing afdoende is uitgesloten. Alles hangt immers af van de vraag welk perspectief gekozen wordt, want dat bepaalt welke data als historisch feit moeten worden beschouwd. Onduidelijk blijft nog altijd waar de geschiedschrijving aan het verleden zelf raakt. Als dit probleem niet wordt opgelost doemt het probleem op dat ieder kantiaans schema achtervolgt: wat is de meerwaarde van de notie van het onkenbare *Ding-an-Sich* als het geen enkele inhoudelijke rol kan spelen? Historisch skepticisme zou het resultaat zijn, en het verdampen van de waarheid zou de opmars van de onwaarheid niet kunnen verhinderen.

De 'echt gebeurd-heid der theologische dingen'

Voor ik aan deze kwestie toekom, wil ik eerst de consequenties van het historische beroep op protocollen voor de theologie bespreken. Want als de eisen van de geschiedschrijving bepalen wat als historisch feit geldt en wat niet, dan maakt de theologische waarheid geen kans.

Voor alle duidelijkheid; daarmee wil niet gezegd zijn dat de Bijbel als historische bron geen enkele betrouwbaarheid zou hebben. Integendeel, het is eerder te verwachten dat de Bijbel vanwege levensbeschouwelijke weerstand als bron meer wordt gewantrouwd dan nodig is. In vergelijking met andere klassieke bronnen is de Bijbelse tekst bijvoorbeeld heel veel beter overgeleverd. Er zijn heel veel meer Bijbelse dan niet-Bijbels manuscripten,³⁹ waardoor de oorspronkelijke grondtekst veel beter te

³⁹ Epp en Fee (Eldon J. Epp and Gordon D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993) tellen 5.338 Griekse manuscripten van het Nieuwe Testament, waarbij de citaten bij kerkvaders en vroege vertalingen niet mee zijn gerekend. 'Even the most poorly attested NT book, the Book of Revelation, has been preserved in over three hundred Greek MSS'(Epp and Fee, 1993, 4). Het oudste complete NT manuscript (*Codex Sinaiticus*) stamt uit ca. 350. Ter vergelijking: volgens Reynolds (L.D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission; A Survey of the Latin Classics*, Clarendon, Oxford, 1983) is de *Annales* van Tacitus overgeleverd in slechts twee manuscripten, waarvan de oudste uit ca 850 stamt en alleen de eerste zes boeken bevat (Mediceus in de Bibliotheca Laurenziana). Virgilius is de beste overgeleverde klassieke auteur: 'no other author with a full-blooded medieval transmission has a text which is so largely built on surviving ancient codices, as imposing as the monuments and ruins of Antiquity itself'(Reynolds, 1983, 433). Van Virgilius zijn echter 'slechts' 22 manuscripten van voor de 10e eeuw bekend, waarvan de oudste uit de 5^e eeuw stamt. Zelfs als we verdisconteren dat de NT manuscripten grotendeels bestaan uit relatief late *Minuscules* (een handschrift dat vanaf de 9^e eeuw gangbaar werd en waarin 2.795 manuscripten zijn

reconstrueren.⁴⁰ En de specifieke religieuze bedoeling van de teksten, die ongetwijfeld de teksten kleuren, diskwalificeren de Bijbel niet méér dan andere historische bronnen zoals *De Bello Gallico* die eveneens vanuit een duidelijk gekleurd perspectief zijn geschreven. Als historisch geschrift is de Bijbel simpelweg een historische bron, en kan en moet historisch onderzoek dienen.

Maar dat is niet hoe de theologische waarheid ter discussie staat. Dat Jezus van Nazareth een Joodse rabbi uit de 1^e eeuw was, die een nieuwe religieuze beweging wist te initiëren is niet het heikele punt. Dat Hij Gods Zoon was wél. Bij de theologische waarheid gaat het om dit soort kwesties: de goddelijkheid van Christus, de opstanding, de schepping, het bestaan van God, etc. Precies de stellingen die historisch gezien buiten de boot vallen omdat ze niet overeenkomen met de eisen die de geschiedschrijving stelt:⁴¹ te onwaarschijnlijk, te ongeloofwaardig. Als het historisch discours bepaalt wat de historische feiten zijn, dan vallen deze centrale theologische waarheden er buiten: niet echt gebeurd.

Als het historisch discours bepaalt wat historische feiten zijn, geloof ik niet dat we de theologische waarheid daaraan moeten willen koppelen. Het zou de theologie afhankelijk maken van de geschiedschrijving en dat lijkt me even weinig aantrekkelijk als andersom. Het is mij echter niet duidelijk waarom de 'echt gebeurdheid' van de theologische waarheid zo belangrijk is. Integendeel, als de religieuze waarheid afhankelijk is van de historische juistheid, is de relevantie voor ons vandaag een vraag.

Laat ik hiervan het negatieve voorbeeld geven van een historisch feit dat theologisch niet relevant is. De goddelijkheid van Alexander de Grote is naar historische maatstaven een stuk beter te verdedigen dan die van Jezus van Nazareth. Niet alleen speelde de pretentie van Alexander een nadrukkelijke

overgeleverd), dan nog overtreft het Nieuwe Testament 'all other ancient documents by hundreds of times'(Epp and Fee, 1993, 6).

⁴⁰ Hoewel juist uit de veelheid van de manuscripten, waarvan geen enkele volledig met een ander overeenstemt, duidelijk blijkt hoezeer met name vroege kopiïsten fouten maakten en veranderingen aanbrachten. De zorgvuldigheidseis uit Deuteronomium 12: 32 'voeg er niets aan toe en doe er ook niets van af,' werd volgens Epp en Fee in de eerste twee eeuwen niet in acht genomen. Toch maakt onderlinge vergelijking van de grote hoeveelheid teksten een redelijk betrouwbare reconstructie mogelijk: 'one can be reasonably certain that the original text is to be found somewhere in it'(Epp en fee, 1993, 6).

⁴¹ Daar kunnen allerlei overwegingen bij zijn: inconsistenties in de tekst zelf, incoherenties met andere historische of wetenschappelijke kennis, gebrek aan bewijs, of (praktische of principiële) onmogelijkheid van toetsing. Waar het om gaat is de conclusie van de historische onwaarschijnlijkheid van centrale theologische waarheden, op welke manier dat ook wordt bepaald.

politieke rol tijdens zijn leven, ook lijkt hij zichzelf bewust te zijn geweest van zijn verheven staat.⁴² Beide zijn in het geval van Jezus twijfelachtig; hij wordt beschreven als rabbi met leerlingen en het lijkt onwaarschijnlijk dat een Joodse rabbi zich de status van goddelijkheid zou willen aanmeten.⁴³ De discussie of Jezus tot de godheid moet worden gerekend vond bovendien niet plaats tijdens zijn leven, maar geruime tijd erna en duurde tot tenminste het concilie van Nicea in 325. De goddelijkheid van Jezus is daarmee denkkelijk een theologische constructie van later tijd.

U zult begrijpen dat ik met dit voorbeeld niet wil pleiten voor herstel van de diviniteit van Alexander, nog minder, laat ik duidelijk zijn, de goddelijkheid van Christus wil ondermijnen. Mij gaat het er om dat we dit laatste niet als historisch feit kunnen, maar vooral ook niet moeten willen, onderbouwen. Verre van te betwijfelen of er dan nog wel een religieuze waarheid is, beoog ik juist een herstel van de onversneden status ervan. De vraag is mijns inziens niet of het allemaal wel waar is, maar waarom we er ooit aan hebben getwijfeld. Naar mijn inzicht is de belangrijkste reden dat de theologische waarheid historisch werd verstaan, maar dat is bepaald geen Bijbels perspectief. De Bijbel kijkt vooruit. Zelfs als Christus het 'al reeds' vertegenwoordigd, dan is ons het 'nog niet' eveneens aangezegd. De volheid der dingen is een belofte, die in ieder geval niet achter ons, maar misschien wel voor ons ligt. En waar we naar toe kunnen leven.

Het is hier dat de mist van de twijfel wat kan beginnen op te trekken. Geloofstwijfel wordt niet bestreden met bewijs dat het misschien 'toch wel waar is,' maar met vertrouwen dat God niet los zal laten wat Zijn hand begon. Zoals wel gezegd wordt: het gaat niet om wat *beschreven* staat, maar om wat *geschreven* staat. Het gaat bij de theologische waarheid niet om de registratie van wat is gebeurd, maar veeleer om wat geschieden zal. Eerder dan dat onze verwachtingen worden waargemaakt, blijkt uit de Bijbel dat God steeds onverwacht uit de hoek komt. Daarmee kan een geloofscrisis, zoals Jan Offringa meent,⁴⁴ inderdaad gezond zijn, want het

⁴² 'It seems clear that Alexander came to believe in Zeus Ammon as his actual father and expected the relationship to be recognized publicly.' Dat hij daarbij de sceptische weerstand van zijn Macedonische vrienden moest weerstaan, onderstreept zijn overtuiging. Niettemin zouden zijn goddelijke aanspraken succes hebben, vooral bij de overwonnen volken, en zou bovendien een precedent vormen voor de vergoddelijking van monarchen na hem. Cf. A.B. Bosworth, *Conquest and Empire; the reign of Alexander the Great*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, speciaal 278-290.

⁴³ Kuitert, *Jezus, nalatenschap van het christendom*, Ten Have, Baarn, 1998.

⁴⁴ Jan Offringa, *Na een gezonde geloofscrisis; over modern geloven*, Skandalon, Vught, 2008.

maakt je los van je eigen vooringenomenheid en opent je voor wat je aangereikt kan krijgen.

Zin-krijging

Voordat u denkt dat de preek die ik zojuist leek te beginnen nu dan toch is losgebarsten mag ik u nog kort even meenemen naar de geschiedfilosofie. De vraag staat nog altijd waar het 'verleden-zelf' en het historisch betoog elkaar raken. Het kantiaanse model van het narrativisme beroept zich op een kentheorie die het subject weliswaar kennis verschafft, maar zich losmaakt van het object. De Groninger narrativist Frank Ankersmit blijkt zich bewust van dit probleem.⁴⁵ In zijn inaugurele rede wijst hij erop dat het kantiaanse model ertoe leidt kennis te zien als constructie van het subject waarbij ieder direct contact met het ding-zelf van de noumenale werkelijkheid een 'metafysische illusie' wordt.⁴⁶ Daarmee is het raakpunt tussen subject en object verdwenen en zou de historische narratief inhoudsloos worden.

Ankersmit poneert een in de geschiedwetenschap ongebruikelijk oplossing voor dit probleem: de historische ervaring. In een welhaast dialectische beweging wortelt de historische ervaring volgens Ankersmit in de doorbreking van de perspectivistische waarheid van het historisch narratief. Juist niet de theoriegeladenheid van het historische betoog brengt ons in contact met het verleden zelf, want dat blijft altijd perspectivistisch. Pas wanneer de historische kennis wordt doorbroken 'annonceert' het verleden zich. Juist waar het onwaarschijnlijke onze perspectieven openbreekt, is er sprake van een authentieke en directe historische ervaring.

Ankersmit neemt geen afstand van zijn narratieve verleden, maar wil een groter plaatje schetsen.⁴⁷ Zijn beroep op de ervaring is er niet op gericht om een kentheoretische oplossing voor het probleem van de subject/object-scheiding te geven, en zo de kloof te overbruggen, maar eerder om de kloof teniet te doen in de wederzijdse bepaaldheid van subject en object. Bij de ervaring gaat het niet om het simpelweg registreren van objectieve indruk-

⁴⁵ In weerwil van zijn claim dat het 'voorstel' van een representatie niet 'waar' of 'onwaar' kan worden genoemd, stelt Ankersmit de vraag naar de preferentie van representerende beelden. Naar aanleiding van een schilderij van Ruisdael stelt hij dat 'er toch 'iets,' wat dan ook, [moet zijn] dat buiten het schilderij zelf gesitueerd moet worden, dat ons tot Ruisdaels superioriteit doet besluiten'(Ankersmit, 1996, 168). Hierin zit niet alleen een correspondentie-theorie van waarheid besloten, maar ook een filosofisch realisme. Ik zou denken dat een nominalistische basis vruchtbaarder zou zijn; óók voor de correspondentie-waarheid.

⁴⁶ Ankersmit, 1993, 32.

⁴⁷ Hij sluit dan ook aan bij Kant's notie van het Sublieme.

ken waarbij het object kentheoretisch dominant is, maar evenmin gaat het om de projectie van een perspectief op het object met het subject als dominante factor.⁴⁸ In de historische ervaring lopen zelfervaring en ervaring van de wereld parallel; 'subject en object vervloeien in elkaar'(Ankersmit, 1996, 174).⁴⁹

Het is daarom belangrijk dat de historische ervaring volgens Ankersmit niet subjectief oproepbaar is, maar teweeg wordt gebracht door onbeduidende objecten uit het verleden. Juist objecten die geen plaats hebben in het gevestigde historische beeld kunnen de vooringenomenheid van de historicus doorbreken. Daarmee is de historische ervaring ongecontroleerd, niet herhaalbaar en uiterst subjectief. Maar óók direct en onbemiddeld, en dat maakt de vraag of men zich wel of niet vergist tot een 'categorie-fout'⁵⁰. Volgens Ankersmit vormt de historische ervaring een ontwijfelbare waarheid die 'zekerheidsgaranties lijkt te bieden analoog, zij het niet identiek, aan die van een analytische uitspraak'(Ankersmit, 1993, 12).

Of Ankersmit's pleidooi voor de ervaring geschiedfilosofisch vruchtbaar is, laten we hier rusten met slechts één losse opmerking. De historische ervaring vereist de mogelijkheid van een 'kortstondige opheffing van de tijdsdimensie,⁵¹ en dat is geschiedfilosofisch bepaald geen onschuldige claim die tenminste een soort historisch realisme impliceert. Maar als dat binnen bereik zou zijn, was het hele narrativisme niet nodig geweest.

De theologie heeft ditzelfde probleem echter niet. God, mocht Hij bestaan, staat in de eeuwigheid boven de tijd. Als we de theologische waarheid los kunnen maken van de eis van 'echt gebeurdheid,' kan de religieuze ervaring als contactpunt worden gezien tussen de gelovige en de religieuze waarheid. En zo heeft de religieuze ervaring ook altijd gefunctioneerd, want anders dan de geschiedschrijving, kent de theologie tenminste vanaf Paulus een lange traditie van religieuze ervaringen.⁵² Juist de spectaculaire vormen krijgen

⁴⁸ Ankersmit, *De Macht van representatie*, KokAgora/Pelckmans, 1996, 178.

⁴⁹ Ankersmit meent dat 'de historische ervaring [] ons daarmee terugvoert naar een pre-kentheoretische denkwereld' (Ankersmit 1993, 12), maar dat lijkt mij alleen mogelijk in een pre-modernistische metafysica. Ik houd Ankersmit's vertrouwen in de notie van het 'verleden-zelf' verantwoordelijk voor deze gedachte. Wanneer de kentheoretische pretentie zou worden opgegeven, kan de gedachte van de historische ervaring wellicht coherenter worden doordacht. Vereiste is dan wel een herijking van het waarheidsbegrip.

⁵⁰ Ankersmit, 1993, 12

⁵¹ Ankersmit, 1993, 13, waar hij M. Kuipers analyse van Huizinga's opvatting van de historische ervaring bespreekt.

⁵² De religieuze ervaring vormt dan de basis van de vrijmoedigheid van iemand als Paulus. Interessant genoeg probeert Paulus die ervaring niet historisch te bewijzen (alsof de ervaring ter discussie zou staan), maar ontleent hij zijn gezag aan zijn betrouwbaarheid als

daarbij de aandacht: de visioenen van Johannes of Theresia van Avila. Of de opstandings-ervaringen van Maria van Magdela en de Emmaüsgangers. Maar in de theologie is de ervaring ook in veel minder spectaculaire vorm vanouds betekenis gehad. Het directe en onmiddellijke contact met de Godheid krijgt bijvoorbeeld in het sacrament gestalte. We krijgen in de doop deel aan de waarheid die in Christus is,⁵³ en vormen in de avondmaalsgemeenschap het lichaam van Christus. De modernistische subject/object-scheiding heeft deze gedachte ingrijpend geproblematiseerd, zodat ze, zeker in het protestantisme,⁵⁴ een liturgisch cliché, en een intellectuele verlegenheid is geworden. Maar zouden deze dode vormen niet kunnen worden heropgewekt?

Dan moet echter wel begrijpelijk kunnen worden gemaakt wat de betekenis van deze vormen is, en ik ben van mening dat de eis van 'echt gebeurdheid' dat eerder in de weg staat, dan inhoud geeft. Zolang de betekenis aan het verleden is gerelateerd, is er de vraag hoe een tekst van lang geleden ook vandaag de dag nog inhoud kan hebben. De eis van 'echt gebeurdheid' vergemakkelijkt dat niet, maar draagt bij aan de verlegenheid Bijbels taal te gebruiken.

Het is in dit verband interessant om te zien hoe in de volstrekt gesecculariseerde context van het binnenstadspastoraat de religieuze taal, maar niet de religieuze waarheid problematisch is. De kerkelijke werkers die zich in deze wereld storten zijn allemaal sterk religieus gemotiveerd en twijfel begint daar niet bij de waarheid van de religieuze overtuiging op zichzelf. Veel groter probleem, echter, is de relevantie van de religieuze taal in het achterstandswerk.⁵⁵ Als de betekenis van de taal moet refereren aan

getuige. In het geval van Paulus is dat plausibel; als vervolger van de vroegste christenen was zijn bekering eerder nadelig dan voordelig. Cf. Geurt-Henk van Kooten in *Trouw* 3/4/2010. Den Heyer merkt daarbij op dat Paulus 'vrijwel nooit refereert aan het aardse leven van Jezus'(Den Heyer, *Paulus; man van twee werelden*, Meinema, 1998, 87) en dat hij het belang van de historiciteit lijkt te ontkennen als hij schrijft: 'indien wij al Christus naar het vlees gekend hebben, thans niet meer' (NBG-vertaling). Wat Paulus betreft is de vraag naar de historiciteit, zoals Den Heyer, terecht signaleert een 'problematiek die hij niet heeft gekend'(Den Heyer, 1998, 88), maar het zou voor ons niettemin relevant kunnen zijn. Duidelijk is dat Paulus wel degelijk een historische waarheid op het oog heeft als hij schrijft: 'als Christus niet is opgewekt, is onze verkondiging zonder inhoud en uw geloof zinloos' (1 Korinthiërs 15: 14). Als bewijs voor de historische juistheid zou deze pericoop echter als *argumentum ad consequentiam* moeten worden gediskwalificeerd; alleen als getuigenis is de tekst mijns inziens betekenisvol.

⁵³ Romeinen 6 en Johannes 14.

⁵⁴ In de rooms-katholieke eucharistie is de onmiddellijkheid bewaard gebleven in de gedachte van de *presentia realis*.

⁵⁵ Jannet van der Spek, *De kramp voorbij; theologische noties bij zending, presentie en kerk*, Narratio, Gorinchem, 2010.

het verleden, zou het inderdaad onduidelijk zijn wat je er in achterstandssituaties mee aan moet. Maar als de taal een referentie in de toekomst kan hebben zou het hanteren van de religieuze taal waar-makend kunnen zijn.

Conclusie

Ik heb gesproken over het 'waar' van de theologische waarheid, niet over het 'hoe' en het 'wat.' Slechts een enkele aanduiding zal moeten volstaan. Het 'wat' van de waarheid, en daarmee bedoel ik een antwoord op de vraag wat waarheid is, zal niet buiten zichzelf kunnen liggen. Het zal niet gedacht kunnen worden als articulatie van de universele *logos* zoals Castellio nog dacht. Evenmin zal het af kunnen hangen van de 'logic' die verbonden is met de 'echt gebeurd-heid der dingen.' Maar als *logoi*, het meervoud van *logos*, kan het begrepen worden. Als subjectieve, maar inspirerende woorden, die hun betekenis niet in het verleden hebben, maar in ieder heden. Het zouden woorden zijn die niet zozeer een adequate beschrijving geven van iets wat ooit gebeurd is, maar die aanzetten zijn tot iets wat nog gebeuren moet. Voor de theologie is dan niet de historische juistheid bepalend, maar de zeggingskracht van de religieuze taal.

Het gaat daarbij dan vooral om het juiste verstaan, en hier raken we aan het 'hoe' van de waarheid. Waar volgens Ankersmit de historische ervaring vooral een zaak van de tastzin is, zal in de theologie het Woord een centrale rol moeten spelen. Niet als objectieve beschrijving, maar nog minder als kantiaanse projectie. Veeleer gaat het om een belofte, die niet als zin-geving, maar eerder als zin-krijging moet worden begrepen.

De ongrijpbaarheid van de ervaring die ook Ankersmit benadrukt als hij de historische variant omschrijft als 'moment van intellectuele genade',⁵⁶ komt overeen met de klassieke theologische gedachte van openbaring. De waarheid wordt geboden; niet gevonden en nog minder gemaakt. De fixatie op de echt gebeurd-heid van de theologische waarheid leidt ons af van waar het om zou moeten gaan: de aansprekendheid van de theologische boodschap.

Het moet duidelijk zijn dat we daarmee geen oplossing hebben gevonden voor het probleem van de subject/object-scheiding, juist omdat we de subjectieve meerduidigheid niet hebben opgelost, maar geradicaliseerd. We zijn het modernisme definitief voorbij en laten daarmee ook de epistemologie

⁵⁶ Ankersmit, 1996, 169.

achter ons. Maar het 'hoe' van de waarheid krijgt gestalte in de verantwoordelijkheid die de ervaring van waarheid met zich meebrengt. Die laat geen ruimte voor onverschilligheid en vrijblijvendheid, die vereist getuigenis.

Maar wel in bescheidenheid; de claim van de universele waarheid is met de *logos* verdwenen en zal niet meer terug komen. Maar we kunnen wel verder komen dan de beperkte waarheid van het eigen perspectief, dat slechts geïsoleerd betekenis kan hebben. Aangesproken door de belofte van God die niet op het verleden maar op de toekomst betrekking heeft, mogen we de *logoi* zoals wij die begrijpen zelf stem geven en doorgeven. De uitdaging daarbij is niet om uit te zoeken of het allemaal wel waar is, maar is de vraag of we ze waar kunnen helpen maken.

Ik heb gezegd.