

# De studie van het Nieuwe Testament als theologische discipline

Over exegese en hermeneutiek

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar  
Nieuwe Testament aan de Theologische Universiteit van de  
Gereformeerde Kerken te Kampen op 23 mei 2003

door

dr. R. Roukema



Mijnheer de rector,  
Dames en heren curatoren,  
Zeer geachte aanwezigen,

Wie als argeloze belangstellende heeft kennisgenomen van de uitnodiging voor deze bijeenkomst, heeft zich mogelijkverbaasd over de hoofdtitel van de aangekondigde rede. Deze hoofdtitel, “De studie van het Nieuwe Testament als theologische discipline”, zou immers de reactie kunnen oproepen dat de studie van het Nieuwe Testament toch vanzelfsprekend thuishoort aan een theologische opleiding die staat in de christelijke traditie, zodat de studie van het Nieuwe Testament uit de aard der zaak een theologisch vak is. Welke reden kan een nieuw aantredende hoogleraar Nieuwe Testament dus hebben – zo zou men zich kunnen afvragen – dat hij zijn ambt aanvaardt met een rede die een zo vanzelfsprekend en dus welhaast nietszeggend opschrift draagt? Had een communicatiedeskundige daar niet iets beters van kunnen maken?

Wie echter enigszins bekend is in het Jeruzalem van de theologie, weet dat de studie van het Nieuwe Testament niet alleen als een theologische discipline kan worden beschouwd, maar ook als een historische, zo men wil: een godsdiensthistorische. Het is denkbaar en verdedigbaar, de bundel geschriften die bekend staat onder de naam “Het Nieuwe Testament”, hetgeen betekent: “Het Nieuwe Verbond”, te bestuderen als een verzameling getuigenissen van het vroege christendom, op dezelfde wijze als waarop men andere joodse, christelijke en overige geschriften uit de oudheid bestudeert. In deze benadering is het een voorwaarde dat iemand die het Nieuwe Testament volgens wetenschappelijke methoden bestudeert, dit zo objectief en onpartijdig mogelijk doet en in principe afstand neemt van persoonlijke sympathieën en overtuigingen. De wetenschappelijke studie van het Nieuwe Testament – hetzelfde geldt overigens voor het Oude Testament –, zoals die bedreven wordt aan universitaire instellingen, is immers – althans in deze visie – niet gebaat bij een onwetenschappelijke vooringenomenheid die voortkomt uit, bijvoorbeeld, een geloofsoriëntatie.

Het zal nu duidelijk zijn dat de hoofdtitel van deze rede minder vanzelfsprekend is dan het lijkt, want “theologische discipline” verwijst naar de theologie, en “theologie” betekent in eerste instantie “leer omtrent God” of “kennis van God”<sup>1</sup>; onze taal kent voor “theologie” zelfs de nogal verheven uitdrukking “Godgeleerdheid”. Nu zijn er ook andere omschrijvingen van de term “theologie” als universitaire studierichting mogelijk. Men kan theologie bijvoorbeeld definiëren als “het onderzoek van het godsdienstig aspect van de werkelijkheid” of “de tak van wetenschap die zich bezighoudt met dat deel van de menselijke

ervaring dat bekend staat als godsdienst”<sup>2</sup>. Deze wetenschap kan men bedrijven terwijl men methodisch afziet van de aanspraak op religieuze waarheid van de desbetreffende godsdienst; dan bedrijft men theologie in de zin van godsdienstwetenschap. Met die houding kan men ook de Bijbel bestuderen. Het kan echter niet worden uitgesloten dat een exegeet die de teksten van de Bijbel onderzoekt, zich niet tot het einde toe methodisch aan de inhoud daarvan wil onttrekken, maar zich erdoor laat aanspreken en ook dat wil verantwoorden. Een dergelijk exegeet zal zijn onderzoek dan óók betrekken op de theologische vraag hoe – dan wel: of – het in de huidige tijd mogelijk is, zinvol en consistent over God te spreken. Deze interesse is, op zichzelf genomen, afwezig in de godsdiensthistorische of godsdienstwetenschappelijke studie van de Bijbel. Dit geldt ook van strikt filologisch onderzoek van de Bijbel.

In de regel zal een exegeet die zijn werk niet alleen als historicus of filoloog verricht, maar ook als theoloog, dit doen in kritische verbondenheid met de concrete geloofsgemeenschap, anders gezegd de christelijke kerk.

Nu bevinden wij ons in Kampen, en sinds bijna 150 jaar wordt hier studie gemaakt van het Oude en het Nieuwe Testament zonder dat de persoonlijke betrokkenheid hierbij op grond van een bepaalde wetenschapsopvatting tot irrelevant wordt verklaard. Deze opleiding is voortgekomen uit de kerken die zich in de negentiende eeuw van de Nederlandse Hervormde Kerk hebben afgescheiden. Ook na de toekomstige hereniging blijft er tussen de Theologische Universiteit Kampen en de Protestantse Kerk in Nederland een hechte band bestaan. Deze band komt onder meer hierin tot uiting dat van hen die hier theologisch onderwijs en onderzoek verrichten, wordt verwacht dat zij instemmen met het christelijk geloof<sup>3</sup>. Dit kan echter de vraag oproepen of een dergelijke betrokkenheid de objectiviteit van het wetenschappelijk onderzoek en onderwijs niet schaadt. Want al is het mogelijk om in het wetenschappelijke werk te streven naar methodische distantie, het is en blijft toch zo dat de Generale Synode van – nu nog – de Gereformeerde Kerken in Nederland en – binnenkort – de Protestantse Kerk in Nederland over de schouder van de wetenschapper meekijkt en in principe zich in zijn of haar werk kan mengen. Dit gegeven kan de gedachte doen postvatten dat exegeten zich wellicht gedrongen zien een zekere zelfcensuur toe te passen, ingeval de resultaten van hun onderzoek te zeer zouden afwijken van wat in de kerken acceptabel wordt geacht. Er zijn exegeten die verre de voorkeur geven aan de inrichting van de theologische faculteiten aan de Rijksuniversiteiten, waar de Bijbelvakken volgens de daar vigerende duplex ordo niet vallen onder de kerkelijke opleiding maar onder de zogenaamde staatsvakken<sup>4</sup>.

Nu is er echter enkele jaren geleden een studie verschenen waarin is geconcludeerd dat er de laatste tijd in feite geen verschil meer is tussen het onderzoek van de Bijbel aan deze Kamper instelling en aan de theologische faculteiten van de openbare universiteiten. In het jubileumnummer van het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, dat in 1999 is uitgekomen ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan hiervan in 2000, schreef Johan S. Vos een terugblik onder de prikkelende titel: “Het einde van de gereformeerde exege- se. Balans van honderd jaar uitleg van het Nieuwe Testament”<sup>5</sup>. De auteur is universitair docent Nieuwe Testament aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam. In zijn overzicht beschrijft hij hoe zowel aan de Theologische Faculteit van de VU als aan de Theologische Universiteit te Kampen<sup>6</sup> de uitleg van het Nieuwe Testament aanvankelijk strikt gebonden was aan de gereformeerde geloofsopvattingen. Op heldere wijze toont hij echter aan dat de invloed van de gereformeerde Schriftbeschouwing de laatste decennia gaandeweg geringer is geworden, en betoogt hij dat deze Schriftbeschouwing nu niet meer functioneert. Op deze studie, waarin veel materiaal van het einde van de negentiende en van de gehele twintigste eeuw is verwerkt, wil ik hier ingaan. Eerst geef in het kort haar inhoud weer.

Vos beschrijft eerst de ontwikkelingen aan de Vrije Universiteit en begint derhalve met Abraham Kuyper, die fel gekant was tegen de destijds door de “moderneren” bedreven “Schriftcritiek”. In 1881 hield Kuyper een rede getiteld: *De hedendaagsche Schriftcritiek in haar bedenkelijke strekking voor de gemeente des levenden Gods*<sup>7</sup>. Hij keerde zich daar tegen het feit dat aan de staatsfaculteiten de Heilige Schrift op dezelfde wijze werd bestudeerd als andere profane literatuur en meende dat deze historisch-kritische studie van de Schrift de gelovigen van haar Bijbel beroofde. Kuyper zelf ging daarentegen uit van de algehele goddelijke inspiratie en de onfeilbaarheid van de Schrift. Dit bracht met zich mee dat datgene wat in de Schrift werd meegedeeld naar zijn inzicht als letterlijke waarheid moest worden opgevat, ook daar waar bijvoorbeeld de evangeliën in hun beschrijvingen zover van elkaar afweken dat harmonisering welhaast onmogelijk was. In zijn latere *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (zo voeg ik toe) nuanceerde Kuyper zijn stellingname wel enigszins door een grotere nadruk te leggen op het zogenaamd “organische” karakter van de inspiratie, maar wezenlijk is die nuancering niet<sup>8</sup>. Zijn opvattingen, die nu biblicistisch of fundamentalistisch genoemd zouden worden<sup>9</sup>, werden gedeeld en uitgewerkt door de latere hoogleraren Nieuwe Testament Petrus Biesterveld en Frederik Willem Grosheide. Zo verzette Biesterveld zich in een rede tegen de destijds invloedrijke *Religionsgeschichtliche Schule*, die het christendom als een syncretistische

godsdienst uit andere religies wilde verklaren en het volgens identieke methoden bestudeerde.

Met Reinier Schippers kwam er in de jaren zestig, nog omgeven met de nodige voorzichtigheid, meer openheid voor de historisch-kritische methoden van exegese, zoals vormkritiek, traditiekritiek en redactiekritiek. Zijn opvolger Tjitze Baarda accepteerde deze methoden zonder de eerdere terughoudendheid en erkende dat deze acceptatie een spanning teweegbracht tussen het werk van de exegeet en dat van de verkondiger. Vos spreekt dan van "Het einde van de gereformeerde exegese" (p. 104). Ook voor Baarda's medewerker Sijbolt Noorda was de huiver voor het historisch-kritische onderzoek van de Bijbel een gepasseerd station, maar hij signaleerde tevens de beperkingen van deze benadering. Hij meende dat zij de huidige lezer in de kou liet staan en dat ze een methode zonder hermeneutiek was geworden.

Na de ontwikkelingen aan de VU te hebben beschreven begint Vos weer van voren af aan in Kampen, waar hij dezelfde verandering waarneemt. De hoogleraren Nieuwe Testament Lucas Lindeboom en Seakle Greijdanus beschouwden de Bijbel als het door de Heilige Geest geïnspireerde en dus onfeilbare Woord van God, waarop historische kritiek niet mocht worden toegepast. Na Greijdanus had Herman Ridderbos er enerzijds oog voor dat de vragen die op grond van de historische kritiek aan de Schrift konden worden gesteld reëel waren, maar anderzijds wilde hij vasthouden aan de gereformeerde Schriftbeschouwing. Zijn opvolger Heinrich Baarlink stond meer onbevangen tegenover historisch-kritisch onderzoek en hield er rekening mee dat wat in de Bijbel als historie wordt verhaald toch niet historisch bedoeld hoefde te zijn of vergissingen kon bevatten. Wel wilde hij binnen bepaalde grenzen blijven, in die zin dat hij het openbaringskarakter van historische gebeurtenissen wilde erkennen en de normen voor de Schriftuitleg aan de Schrift zelf wilde ontleen. Baarlink werd opgevolgd door Cees den Heyer, die ondubbelzinnig de historisch-kritische Schriftuitleg aanvaardde en afscheid nam van de opvatting dat de Schrift een heldere, eensluidende visie op God, mens en wereld bevat. Vos spreekt dan opnieuw van "Het einde van de gereformeerde exegese" (p. 126).

Ik ga nog even terug naar een bespreking die Vos geeft van een tweetal voordrachten van Baarda, waaruit hij concludeert (p. 105) dat de traditie van de gereformeerde exegese ten einde is gekomen en dat het onderscheid met de exegese die aan de openbare faculteiten wordt bedreven feitelijk is opgeheven. De opzet van zijn studie is zo dat wat hij zegt over de Theologische Faculteit van de VU ook geldt voor de Theologische Universiteit Kampen. Hij concludeert dat de huidige Schriftbeschouwing op alle wezenlijke punten afwijkt van die van Kuyper, aangezien 1. de door Kuyper verdedigde scheids-

muur tussen heilige en profane literatuur is afgebroken; 2. erkend wordt dat joodse en niet-joodse tradities een wezenlijk aandeel hebben gehad in het ontstaan van de “christelijke religies” (*sic*), zodat de uitgangspunten van de godsdiensthistorische school in hun kern zijn geaccepteerd; 3. men niet meer spreekt van de historische betrouwbaarheid van de Schrift en erkent dat deze sagen, legenden en *vaticinia ex eventu* bevat; 4. de klassieke inspiratieleer niet meer functioneert en de Schrift wordt gezien als een verzameling van menselijke geloofsgetuigenissen; 5. erkend wordt dat de Schrift pluriform is en men niet meer alle tegenstrijdigheden wil harmoniseren; 6. de Schriftkritiek wordt aanvaard als een instrument voor het zoeken naar waarheid en als een methode die helpt om misbruik van de Schrift te voorkomen.

Tenslotte trekt Vos de volgende les uit de geschiedenis van deze tweevoudige ontwikkeling aan de VU en in Kampen (p. 127). Hij betoogt dat wanneer men kerkelijke wetenschap en profane historisch-kritische wetenschap met elkaar wil blijven verbinden, er een voortdurende conflicthaard zal zijn. Kerkelijke wetenschap staat immers in dienst van de christelijke verkondiging en leer, beroept zich op “openbaring”, heeft rekening te houden met kerkelijke traditie, confessie en consensus, en zal streven naar een relatieve zekerheid en eenduidigheid aangaande de inhoud van de verkondiging en de leer. De historisch-kritische wetenschap deelt echter geen van deze uitgangspunten en belangen. Zij zal volgens haar eigen paradigmata de geschiedenis reconstrueren en de ontwikkeling van de christelijke leer en verkondiging in haar complexiteit beschrijven. Vaak genoeg zullen haar resultaten op gespannen voet staan met de kerkelijke opvattingen, en zullen ze door de kerken of haar vermeende vertegenwoordigers als bedreigend worden ervaren. Van de kant van de kerken zal men zeggen dat de resultaten van de historisch-kritische exegese niet doordringen tot “de eigenlijke”, de “eeuwig-geldende” betekenis, tot de “zaak” achter de tekst, tot het “echte” verstaan. Aldus nog steeds Vos; hij merkt op dat de exegese van kerkelijke critici, die voor “boventijdelijk” zou moeten doorgaan, vaak genoeg in hoge mate is doordrenkt van de eigen tijdgeest en van het theologische, kerkelijke of culturele systeem van de uitlegger. Hij erkent dat tegen een doorgaand proces van selectie en transformatie inzake de Schrift weinig is in te brengen omdat dit ook in het vroege christendom heeft plaatsgevonden en men zich nu hiervoor kan beroepen op Gadamer of op een Reader-Response-theorie. Hij stelt echter dat de historisch-kritische exegeten aan de kerkelijk-kritische exegese zullen blijven vragen waar de uitleg ophoudt en waar het buikspreeken begint. Hij besluit zijn overzicht met een vurig pleidooi voor de duplex ordo als een onvermijdelijke oplossing van de spanning en zegt met betrekking tot een aan de kerken verbonden theologische instelling: “de waarachtigheid zal een keer

haar tol eisen” (p. 129). Ik teken hierbij aan dat dit werd geschreven toen de Generale Synodes van de Samen op Weg-kerken poogden om aan de VU een door deze kerken bestuurd Theologische Universiteit te vestigen, als resultaat van een beoogde fusie van de theologische faculteit van de VU en de Theologische Universiteit Kampen.

Tot zover mijn weergave van de studie van Vos, waarop ik nu wil ingaan. Ik begin met mijn instemming met de grote lijn van dit overzicht. Het is onmiskenbaar dat aan deze twee theologische instellingen die hun wortels hebben in de gereformeerde leefwereld van de negentiende eeuw zich grote veranderingen hebben voorgedaan inzake de studie van de Bijbel. Wanneer Vos zes punten opsomt om aan te tonen dat aan de VU – maar dit geldt precies zo voor deze instelling te Kampen – de huidige Schriftbeschouwing afwijkt van die van Abraham Kuiper, dan heeft hij in grote lijnen gelijk. In de exegese van de Schrift is aan de VU en aan deze Kamper instelling veel veranderd. Die verandering is onomkeerbaar; wij kennen geen aandrang tot restauratie van de vroegere opvattingen aangaande de Schrift en gebruiken dezelfde studieboeken als aan andere theologische faculteiten. De historisch-kritische methoden van uitleg van het Nieuwe Testament worden gebruikt om de achtergrond en het ontstaan van de teksten zoveel mogelijk op het spoor te komen en om onderlinge verschillen te duiden, en dus niet om verschillen en tegenstrijdigheden glad te strijken.

Bij het overzicht van Vos heb ik vooralsnog één kanttekening. Mijns inziens doet hij geen recht aan de positie van Baarlink, alsof deze de historisch-kritische methoden van Schriftuitleg in principe wel zou hebben geaccepteerd maar in feite voor de toepassing ervan zou zijn teruggeschrokken. Vos signaleert (p. 123) dat Baarlink zich in de lijn van zijn voorgangers voor het verstaan van de Bijbel ook beroept op de Heilige Geest die alleen de ware kennis mogelijk maakt<sup>10</sup>. Maar een exegeet die zich – in een kerkblad overigens – in het taalveld van het geloof begeeft, heeft daarmee niet zijn wetenschappelijke attitude afgelegd maar geeft te kennen beide benaderingen op elkaar te willen betrekken. Ook zou, in Vos’ weergave, Baarlink wel willen weten van spanningen tussen de synoptische evangeliën, maar niet van tegenstrijdigheden. Baarlink zegt in het dan geciteerde artikel echter dat het synoptisch lezen van de evangeliën niet leidt tot een kakofonie en dat de evangelisten door één aspect van de boodschap te accentueren het andere daarom nog niet hoeven te ontkennen. Het gaat dan niet om afwijkende details (wat details zijn, daarover is te twisten), maar om de boodschap als geheel, waarvan hij de diverse beschrijvingen vergelijkt met een thema met verschillende variaties<sup>11</sup>. Uit Baarlinks concrete exegetische studies blijkt dat een bezonnen toepassing van vormkritiek en redactiekritiek in



Kampen eerder heeft postgevat dan uit Vos' overzicht blijkt<sup>12</sup>. Deze kanttekening doet dus geen afbreuk aan de teneur van zijn betoog maar bevestigt deze.

Ondanks mijn globale instemming met de beschrijving van deze ontwikkelingen aan de VU en in Kampen, wil ik toch een aspect hiervan naar voren halen waaraan in de genoemde studie mijns inziens niet voldoende recht is gedaan. Ik zou willen aantonen dat een andere belichting van dit aspect van invloed is op de evaluatie die Vos in de titel van zijn studie heeft opgenomen, namelijk: "Het einde van de gereformeerde exegese"<sup>13</sup>. Ik wil namelijk ingaan op de redenen waarom de gereformeerden van het einde van de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw hebben gekozen voor en vastgehouden aan hun Schriftopvatting. Waarom wilden zij de Bijbel zoveel mogelijk letterlijk nemen, waarom wilden zij niet erkennen dat deze ook mythen en legenden en tegenstrijdigheden bevatte en dat allerlei elementen van Oude en Nieuwe Testament konden worden afgeleid uit andere godsdiensten en uit het contemporaine jodendom? Waarom sloten zij in feite de ogen voor de reële vragen die de Bijbel bij lezers van hun tijd opriep? Vos wijst zelf al op een bespreking die C. Augustijn heeft gewijd aan Kuypers rede over *De hedendaagsche Schriftcritiek*. Augustijn betoogt dat Kuyper, anders dan J.H. Gunning, werd gedreven door angst voor de problematiek als zodanig. De spanning die werd opgeroepen door de gedachte dat de Bijbel historische onjuistheden zou bevatten of dat een boek als Daniël niet door Daniël zelf maar pas vele eeuwen later geschreven zou zijn, heeft Kuyper niet aangekund<sup>14</sup>. Deze verwijzing naar de angst lijkt mij inderdaad plausibel.

Men kan de kwestie ook anders benaderen. Kuyper was tijdens zijn theologiestudie te Leiden in aanraking gekomen met het historisme<sup>15</sup>. Deze opvatting van geschiedschrijving zou men positivistisch kunnen noemen; de beoefenaren ervan meenden dat de menselijke rede een brug kan slaan tussen het eigen kennende subject en de loop van de gebeurtenissen in het verleden. Men beoogde de feiten van het verleden zo exact mogelijk weer te geven, en meende dat het mogelijk was door historisch onderzoek op het spoor te komen "wie es eigentlich gewesen" (aldus Leopold von Ranke). In het historisme was men dus optimistisch over het vermogen van de onderzoeker om het verleden nauwkeurig te achterhalen en te verklaren<sup>16</sup>. Daarbij komt dat historisten meenden zich in hun geschiedschrijving van enigerlei zedelijk oordeel te moeten onthouden maar dat al het geschiede moest worden geplaatst in de context van zijn tijd. Naar later oordeel neigde het historisme dus tot ethisch relativisme<sup>17</sup>.

Deze positivistisch getinte geschiedenisopvatting werd ook toegepast in het historisch-kritisch onderzoek van de Schrift. Men zou kunnen zeggen dat toen Kuyper als modern predikant in zijn eerste gemeente zich tot het klassiek-gereformeerde geloof bekeerde<sup>18</sup>, hij zich nog maar half heeft bekeerd, daar hij geen afscheid genomen heeft van het historisme<sup>19</sup>. Hierdoor beïnvloed bleef hij positivistisch zoeken naar wat echt gebeurd was en verklaarde hij alles wat in de Bijbel wordt verhaald voor historisch letterlijk waar, ook al wezen liberale en ethische exegeten daarvoor op de literaire genres van het oude Oosten, zoals mythen, sagen en legenden.

Maar ook hiermee is nog geen afdoende antwoord gegeven op de vraag naar het “waarom” van de gereformeerde Schriftopvatting en Schriftuitleg. Het meest voor de hand liggende antwoord is mijns inziens het volgende: men beoogde eenvoudigweg recht te doen aan de aard van de Schrift als geloofsboek, anders gezegd als het Woord van God. De gereformeerde exegeten<sup>20</sup> wilden de Schrift niet bestuderen vanuit een kritische distantie. Zij betoogden dat het een illusie was deze studie te kunnen verrichten vanuit een vermeend neutraal en onbevooroordeeld standpunt, zoals hun liberale collega’s dit voorstonden<sup>21</sup>. Welbewust kozen de gereformeerden ervoor de Schrift gelovig te bestuderen, hetgeen voor hen inhield dat zij de Schrift dan ook zo letterlijk mogelijk interpreterden, omdat zij dachten alleen zo aan haar aanspraken recht te kunnen doen. Zo beoogden zij dus de Schrift te interpreteren in congenialiteit met haar strekking.

Men zou kunnen zeggen dat zij in verregaande mate zich plaatsten in de traditie van de kerk van de eerste eeuwen waarin de canon van de Schrift is gevormd<sup>22</sup>. Zo is het bijvoorbeeld duidelijk dat de vier canonieke evangeliën als viertal zijn geaccepteerd op grond van de daarin waargenomen fundamentele eenstemmigheid. De onderlinge tegenstrijdigheden namen de kerkvaders niet waar, of zij wisten die te harmoniseren (of zij hadden hiervoor een allegorische verklaring)<sup>23</sup>.

De gereformeerde exegeten wilden dus, uit respect voor en in een besef van congenialiteit met het geloofsgoed van de eerste eeuwen van het christendom, in die traditie staan zonder hierop vanuit een modern standpunt kritiek uit te oefenen. Wetenschapstheoretisch gezien verwierpen zij het uitgangspunt dat neutrale, onbevooroordeelde en objectieve exegetische mogelijk was. Hun diepere intentie daarbij was, de Bijbel te verklaren als een boek dat relevant is voor de eigen tijd, vanuit de erkenning dat de Schrift haar lezers ertoe brengt, positie in te nemen. Zo lezen we bijvoorbeeld bij Greijdanus:

Wat de Heilige Schrift ons zegt, raakt veelal het groote, diepe, verborgene, voor het verstand niet doorzichtbare. Daarbij komt nog weer, dat hetgeen de Heilige

Schrift bevat, den mensch zelven zoo rechtstreeks en persoonlijk betreft, voor tijd en eeuwigheid. (...) Dientengevolge kan hij er niet neutraal tegenover staan. Hij wordt genoodzaakt positie te kiezen. En ook zijns ondanks kiest hij, hetzij voor, hetzij tegen. (...) Daardoor is bij het verstaan van de Heilige Schrift niet maar het bloote, koele verstand des menschen betrokken, doch de mens zelf in zijn diepste wezen en met zijn gehele bestaan: zijn hart, zijn gemoed, zijn wil, zijn lust, zijn heden en zijne toekomst<sup>24</sup>.

Elders betoogt Greijdanus dat de evangelisten ons Christus niet beschrijven

als een persoon uit het verleden, als eene historische figuur, maar als een boven-menschelijk, onbegrijpelijk, Goddelijk wezen, als een Persoon, Die Zich voor een ieder onzer stelt, en van ons geloovige erkenning en onderworpenheid eischt, evenzeer als vroeger van hen, die Hem toen omringden<sup>25</sup>.

Terecht merkt Van Bruggen dan ook op: "Voor Greijdanus staat de strijd rondom de Schrift niet in dienst van een formeel fundamentalisme, maar zij dient de erkenning van de levende Zoon van God"<sup>26</sup>.

De gereformeerde benadering staat dus in dienst van een hermeneutisch ideaal. Voor de exegeten van deze traditie staat de exegeze van de Schrift niet op zichzelf, als een neutrale poging tot historische reconstructie van wat een auteur ooit in een oorspronkelijke context heeft willen zeggen, maar het gaat hen tevens, en meer nog: bovenal, om de zeggingskracht van de tekst voor de huidige tijd. Exegeze en hermeneutiek zijn voor hen onlosmakelijk met elkaar verbonden. Onder hermeneutiek verstonden zij enerzijds de concrete regels voor de uitleg, vertolking en toepassing van de Bijbeltekst, en anderzijds ook de filosofische verantwoording van het proces van vertolking<sup>27</sup>.

Men kan hiervan zeggen dat, met alle respect voor de intentie van deze exegeten, hun ideaal niet beantwoordt aan wat wetenschappelijk mag heten. Volgens deze reactie is er niets op tegen dat exegeten de Bijbel gelovig bestuderen, maar "laten ze dat doen in de kerk of aan een seminarie maar niet aan een universiteit". In de kring van exegeten en godsdienstwetenschappers staat Vos met zijn onderscheid tussen wetenschappelijke en kerkelijke exegeze bepaald niet alleen<sup>28</sup>.

Mijn voorlopige antwoord hierop is dat wetenschappers die hun uitgangspunt expliciet aangeven niet om die reden onwetenschappelijk hoeven te zijn. Allerlei takken van wetenschap hebben hun uitgangspunten of axioma's, al dient altijd de mogelijkheid te

worden opengehouden dat die uitgangspunten herziening behoeven. Ook is het niet per definitie zo dat wetenschap zich verre dient te houden van praktische toepassingen van haar object van studie. We hoeven hiervoor maar te denken aan studierichtingen als rechten, pedagogie, psychologie en medicijnen.

Ten aanzien van de uitleg van de Schrift heeft zich echter in Kampen en aan de VU de laatste decennia de ontwikkeling voorgedaan, dat de methoden van het historisch-kritische onderzoek daar – zij het met vertraging – zijn geaccepteerd. Er zou in dit opzicht dan ook geen wezenlijk verschil meer zijn met de staatsfaculteiten. Moet men dan, met Vos, spreken van “het einde van de gereformeerde exegese”? In engere zin is dit oordeel inderdaad juist, maar ik wil betogen dat het in ruimere zin niet juist is. Want met alle verschillen die er zijn ontstaan ten opzichte van de standpunten van Kuyper, Grosheide en Greijdanus (om nu alleen deze drie te noemen), is hun eigenlijke intentie tot op heden niet verloren gegaan; de intentie dus om de Schrift niet alleen filologisch en historisch te exegetiseren, maar evenzeer daarin te willen horen en daaruit te proberen te vertolken wat God, wat Christus, wat de Geest nu heeft te zeggen. In ieder geval is deze intentie het wat mij betreft waard, in ere te worden gehouden. Het gaat daarbij niet om een boedelscheiding tussen de Bijbelvakken aan de ene kant en de systematische en praktisch-theologische vakken aan de andere kant; in de gereformeerde traditie willen ook exegeten zich openstellen voor hetgeen de Bijbeltekst nu heeft te zeggen en willen zij hiervan niet alleen persoonlijk of in de kerk maar ook in hun theologiebeoefening verantwoording afleggen.

In deze opstelling wordt het zuiver filologische en historische onderzoek van de Schrift hoog gewaardeerd. Het onderzoek van de Bijbelse en andere talen, van de historische en godsdiensthistorische context van de Bijbelboeken en van de wederzijdse beïnvloeding en van de verhouding tussen de Bijbelboeken, en dus de historisch-kritische exegetische als instrument waarmee men probeert de Bijbelschrijvers en hun bronnen beter te begrijpen, dit alles verdient voortgang en verdieping. De Bijbelboeken zijn belangwekkend genoeg om steeds weer onderzocht en tot spreken gebracht te worden. Dit onderzoek is niet aan een kerk of confessie gebonden, en het is in principe onbelangrijk of de onderzoeker enigerlei confessionele of kerkelijke binding heeft<sup>29</sup>. Van dit soort filologisch en historisch onderzoek van de Bijbel en van de wereld van de Bijbel wordt ook in Kampen veel werk gemaakt. Dit gebeurt in nauw contact met andere universiteiten van diverse signatuur. Al is de pretentie van waarde vrij en onbevooroordeeld historisch

wetenschappelijk onderzoek van de Bijbel onhoudbaar, dit type van onderzoek is vanzelfsprekend van grote waarde.

Volgens de intentie van de gereformeerde traditie zullen dus ook exegeten die zich met deze traditie verbonden voelen de Schrift onderzoeken volgens wetenschappelijke methoden die breed worden gedeeld, maar zullen zij evenzeer pogen hermeneutisch een brug te slaan naar de andere theologische vakken en naar de praktijk van het leven. Dit laatste aspect van het wetenschappelijke werk hoeft, afhankelijk van de context, niet altijd en overal naar voren te worden gebracht, maar is gericht op wie de christelijke traditie van binnen uit bestudeert of haar wil leren kennen. Deze tweede beweging valt niet naadloos samen met het belang van een kerk of een synode, maar zij heeft een kritische functie. Vos merkt terecht op dat hier een spanning ligt. Toch kan het de exegeet die zich in de zojuist genoemde intentie herkent niet erom te doen zijn, het christelijk geloof als zodanig te ondergraven; één van zijn doelen zal integendeel juist zijn met zijn werk de christelijke gemeente op te bouwen. Ik ontleen dit criterium, behalve aan de apostel Paulus, aan Klaus Berger<sup>30</sup>.

Om nu terug te komen op de gereformeerde exegeten van het einde van de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw: ik zou willen beweren dat zij een – achteraf gezien – deels onhoudbaar antwoord hebben gegeven op een goede, zeer terechte vraag. Zij meenden door middel van een zo letterlijk mogelijke interpretatie van de Schrift recht te doen aan haar relevantie als geloofsboek, ofwel als het Woord van God. Als hermeneutisch principe bleek hun letterlijke interpretatie echter niet geschikt en niet nodig te zijn voor het beoogde doel. Het is te prijzen dat zij in hun wetenschapsbeoefening hebben willen ingaan op de vraag naar de relevantie van de Schrift. Zij hebben echter geen kans gezien het dilemma van historisch-kritisch of gelovig onderzoek van de Schrift te boven te komen. Wel kan men stellen dat de gereformeerde theologen van die tijd het toenmalige positivistische wetenschapsideaal van onbevooroordeeld historisch onderzoek terecht als een illusie hebben doorgeprikt. Terecht betoogden zij dat wie meent onbevooroordeeld wetenschappelijk onderzoek naar de Schrift te verrichten, zich van zijn vooroordelen niet bewust is. Ik meen dat ook Vos deze kwestie te zeer vanuit dit negentiende-eeuwse dilemma benadert.

Na deze beschouwingen wil ik twee voorbeelden geven van de implicaties van de opvatting volgens welke men geen scheiding dient te maken (of zelfs: kan maken) tussen exegeese en hermeneutiek.

In 1 Thessalonicenzen 2,15-16 schrijft Paulus schijnbaar generaliserend over de Joden “die èn de Heer Jezus èn de profeten hebben gedood en ons hebben vervolgd en die God niet behagen en tegen alle mensen zijn; die ons verhinderen tot de heidenen te spreken opdat die gered worden, met als gevolg dat zij voortdurend de maat van hun zonden volmaken. Voorgoed is de toorn over hen gekomen”. Deze onbarmhartige tekst dient eerst in de context van Paulus’ leven en werk te worden geplaatst. Ik meen ook dat dit enigszins mogelijk is en ben dan niet bevreesd voor het oordeel dat dit getuigt van een naïef positivisme. Van een concrete exegese zie ik nu af<sup>31</sup>, maar ik wil wel opmerken dat een strikt historische exegese en situering van deze tekst onbevredigend blijft indien de exegeet niet ook ingaat op de prangende vraag of de jood Paulus antisemitische trekken had en of deze tekst geen aanleiding tot antisemitisme geeft. Ik ga hierop nu niet nader in, maar concludeer slechts dat exegese en hermeneutiek hier onvermijdelijk hand in hand gaan. Bovendien wordt duidelijk dat aandacht voor hermeneutiek niet inhoudt dat een Bijbeltekst onkritisch wordt vertolkt voor de huidige tijd.

Een ander voorbeeld. Volgens Johannes 14,6 heeft Jezus gezegd, in antwoord op een vraag van zijn leerling Thomas: “Ik ben de weg en de waarheid en het leven; niemand komt tot de Vader dan door mij”. Een exegeet kan in twijfel trekken dat Jezus deze woorden echt heeft gesproken en kan stellen dat zij van de vroege christelijke gemeente of van de evangelist afkomstig zijn. Men kan ingaan op de benaming van God als Vader, op het naar God gaan, eventueel in ruimtelijke zin, in andere religies van die tijd; op de metafoor van “de weg”, op de betekenis van “de waarheid” en “het leven” in het evangelie van Johannes, in het Oude Testament en in het toenmalige jodendom, en op het feit dat Jezus, in concurrentie met andere heilswegen uit de late oudheid, voor de vroege christenen als de enig ware toegang tot het heil gold. Men zou ook kunnen verdedigen dat deze tekst en die van mijn eerste voorbeeld in zekere zin elkaars spiegelbeeld zijn; dan zou de visie dat Jezus de enige weg naar God is, impliceren dat de Joden die zich tegen Jezus verzetten Gods toorn over zich afriepen<sup>32</sup>.

Maar als dit alles exegetisch en historisch is verkend, is dan aan deze kardinale tekst uit het vierde evangelie recht gedaan? Of kan het wetenschappelijk gezien niet de bedoeling zijn om recht te doen aan zo’n tekst die immers een pretentie heeft en zijn lezers tot een keuze wil brengen? Niet alleen de gereformeerden maar ook iemand als Rudolf Bultmann dacht daar anders over. Hij schreef hierover in zijn commentaar:

Die Entdeckung dieser *alêtheia* ist nicht ein für allemal gesichert und verfügbar und dann „verkürzt“ mitzuteilen wie die Wahrheit der Wissenschaft, sondern jeder

muß den Weg zu ihr selber gehen; denn nur im Gehen erschließt sie sich. So *ist* Jesus die Wahrheit, nicht *sagt* er sie einfach<sup>33</sup>.

Dit is exegese en vertolking ineem.

Ik concludeer dus dat van de gereformeerde opvatting over exegese niet het – eventueel zo te noemen – “fundamentalisme” het waard is te worden vastgehouden, maar wel de samenhang tussen exegese en hermeneutiek. Deze teksten hebben iets te zeggen, hebben soms ook een afschrikwekkende inhoud. Een exegese zonder hermeneutiek laat, zoals Noorda opmerkte, de huidige lezer in de kou staan en leidt tot een “museum van antieke levenswijsheden waarin men af en toe met verbazing of bewondering rond-dwaalt...”<sup>34</sup>. Om zich niet in het museum op te sluiten, poogt een exegeet die zich in de gereformeerde traditie herkent niet alleen volgens de regelen der kunst de Bijbelteksten in hun tekstuele en historische context te plaatsen en te verklaren, zover als dit maar mogelijk is; maar bovendien rekent hij het tot zijn taak, in te gaan op de vragen die de teksten bij de huidige lezers oproepen en aanzetten te geven tot hun vertolking. Het gaat dan niet per se om de “eeuwig-geldende” en “boventijdelijke” betekenis van een tekst<sup>35</sup>; het streven is af te tasten wat de teksten de huidige lezers in de actuele situatie al dan niet hebben te zeggen.

Eenzijds onderscheidt deze positie zich van de opvatting dat een exegeet zich strikt tot een historische uitleg moet beperken en de aanzetten tot vertolking aan anderen mag overlaten. Anderzijds staat de visie die ik voorsta in een veel breder verband. Zo wil ik graag erkennen dat in de tijd van de oudere gereformeerde exegeten er liberale en ethische theologen waren die op de historische kritiek ingingen met het oog op de vraag wat en hoe een christen nu dan heeft te geloven<sup>36</sup>. Ook aan de Rijksuniversiteiten werd en wordt de wetenschappelijke exegese van het Nieuwe Testament niet altijd zo strikt gescheiden van de vertolking voor de eigen tijd als dit op grond van de inrichting van hun theologische faculteiten verwacht zou kunnen worden<sup>37</sup>.

Ten gunste van deze visie op exegese in samenhang met de hermeneutiek is te zeggen dat de erkenning van deze samenhang ook elders gangbaar is. In Duitsland wilde iemand als de reeds geciteerde Bultmann zowel exegeet als hermeneut zijn<sup>38</sup>. In Engeland aanvaardde James Barr in 1977 zijn hoogleraarschap met een rede getiteld: *Does Biblical Study still belong to Theology?*; zijn antwoord hierop was genuanceerd positief<sup>39</sup>. Vos verwees al naar Hans-Georg Gadamer, zonder op hem in te gaan. Gadamers kritiek op de naïviteit van het historisme<sup>40</sup> en zijn rehabilitatie van het vooroordeel en van de

traditie<sup>41</sup> lijken mij een waardevolle bijdrage aan het hermeneutisch debat – zonder dat hij daarin het laatste woord heeft gesproken. Evenzo van belang zijn Gadamer's notie van de *Wirkungsgeschichte* van een tekst en zijn analyse dat de horizon van de oorspronkelijke tekst en die van de huidige lezer moeten versmelten opdat de huidige lezer een oude tekst kan verstaan<sup>42</sup>. Voorts is de Franse filosoof Paul Ricœur te noemen, die – overigens niet als enige – erop heeft gewezen dat een tekst niet alleen distantiatie oproept maar ook om toeëigening vraagt<sup>43</sup>. Ook heeft Ricœur opgemerkt dat de betekenis van een tekst niet alleen datgene betreft wat erin gezegd wordt (het locutionaire niveau), maar ook het effect betreft dat de tekst wil oproepen (het perlocutionaire niveau)<sup>44</sup>; anders gezegd: “wat wil die tekst dat wij op grond daarvan doen?” Het zou sterk overdreven zijn te beweren dat de gereformeerde exegeten van omstreeks een eeuw geleden al hetzelfde zeiden als wat deze twee filosofen later over de filosofie van de hermeneutiek hebben geschreven, maar een bepaalde verwantschap inzake het verstaan en actualiseren van oude teksten (*in casu* de Bijbel) is zeker waar te nemen<sup>45</sup>.

Voor mijn eigen uitgangspunt – zo u wilt: mijn hermeneutische uitgangspunt – voor de exegese van het Nieuwe Testament verwijs ik terug naar de reeds geciteerde woorden van Greijdanus en van Bultmann, over de goddelijke figuur van Christus, die de weg en de waarheid is en die, als de Levende, ons vraagt voor hem te kiezen. De steil gereformeerde Greijdanus en de existentialistische lutheraan Bultmann zouden ongetwijfeld verbaasd zijn zich hier in elkaars gezelschap te bevinden, of zoals de Fransen dat veel mooier kunnen zeggen: *ils seraient bien étonnés de se trouver ensemble*. Niet dat ik mij tot hen wil beperken; maar in de geest van de van hen geciteerde woorden, en in het streven het waardevolle in de verschillende exegetische tradities te zien, hoop ik mijn werk te doen.

Het wordt tijd om tot een afronding te komen. Ik realiseer mij dat ik veel heb teruggekeken naar het gereformeerde verleden van deze instelling en van de theologische faculteit van de VU, waar ik zelf mijn opleiding heb genoten. Daarbij vergeet ik niet – om mij nu tot Kampen te beperken – dat deze Theologische Universiteit inmiddels een brede protestantse en oecumenisch georiënteerde instelling is geworden. Deze ontwikkeling, die inmiddels wordt weerspiegeld in de herkomst van de studenten en de wetenschappelijke staf, is zeer toe te juichen; maar deze verbreding impliceert mijns inziens niet dat wij voortaan het wat smallere verleden maar moeten vergeten. Geen enkele traditie ontsnapt achteraf aan kritiek, dus ook de gereformeerde traditie van Schriftuitleg niet. Het zou



echter onverstandig en ongeloofwaardig zijn om de band met het verleden door te snijden, alsof daarin niets goeds meer is te vinden<sup>46</sup>. Het is en blijft van belang ons te binnen te brengen waar deze instelling vandaan komt en wat dit voor haar huidige identiteit betekent<sup>47</sup>.

Tot slot wil ik de curatoren van deze universiteit en de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland danken voor de benoeming op deze leerstoel en voor het vertrouwen dat daaruit spreekt. U zult weten dat het aandeel van de Bijbelwetenschap in de theologische studie bij iedere nieuwe studieopzet wordt gereduceerd, zoals onlangs weer voor de bacheloropleiding. Ik spreek de hoop uit dat u in het oog houdt dat de eerste jaren van de studie voor de meeste theologiestudenten onvervangbaar zijn om een redelijke kennis van de Bijbeltalen en van de Bijbel zelf en een redelijke ervaring met de exegese op te doen.

Waarde Den Heyer, in de bijna acht jaar dat ik, van 1993 tot 2000, hier als uw medewerker was aangesteld, eerst als postdoc, later als universitair docent, heeft u mij als nieuwkomer in Kampen steeds alle ruimte gegeven. Ik dank u voor de collegiale samenwerking en voor de vele gesprekken over het leven en de kerk en de theologie.

Waarde Ridderbos en Baarlink, indirect ben ik ook van u beiden de opvolger; het doet mij veel genoegen u bij deze plechtigheid te kunnen begroeten.

Waarde Van Houwelingen, collega van de zusteruniversiteit aan de Broederweg: wij hebben elkaar al jaren geleden leren kennen en ook sinds onze benoemingen in Kampen een goede verstandhouding gehad. Ik stel het op prijs om in alle vrijheid en verbondenheid dit contact te onderhouden en te verdiepen.

Waarde Baarda, al weet ik niet zoveel van het Diatessaron en al heb ik mij ook niet gespecialiseerd in de tekstkritiek van het Nieuwe Testament, ik beschouw mij toch als uw leerling, en dank u voor alles waarin u mij als student-assistent hebt ingewijd en voor hetgeen ik als promovendus van u heb geleerd.

Waarde collega's van de onderzoeksgroep Bijbelwetenschap, van wie ik plaatsvervangend voor allen Cees Houtman en Jan Wim Wesselius noem, en Bert Jan Lietaert Peerbolte en Tertius Bolhuis van de leerstoelgroep Nieuwe Testament: ik vind dat wij een bijzonder plezierig team vormen, en verwacht dat wij in deze uitstekende verstandhouding vruchtbaar zullen kunnen werken en samenwerken.

Dank ook aan alle collega's voor de wijze waarop ik, na mijn tweejarig verblijf in Straatsburg, weer in jullie midden ben opgenomen.

De studenten heb ik al genoemd, alsof ik over jullie hoofden heen sprak. Het gesprek met jullie is natuurlijk veel belangrijker. Ik hoop van jullie te leren wat jullie belangrijk vinden, waarnaar jullie op zoek zijn, en ik hoop dat de colleges Nieuwe Testament jullie daarbij zullen inspireren. Maar ook aan het contact buiten de colleges om hecht ik grote waarde; schroom niet om mij aan te spreken, over welk onderwerp ook.

Mijn ouders, alle aanwezige familie, vrienden, voormalige gemeenteleden, collega's van andere universiteiten en collega's predikanten: veel dank voor jullie aanwezigheid.

Laat ik eindigen met een anekdote. Ik was een jaar of elf toen ik in Uithoorn in een kerkdienst iets zou voorlezen. Op een doordeweekse dag zou ik even oefenen; ik ging met mijn moeder naar het kerkgebouw. Meneer Van der Jagt, een onderwijzer, zei na afloop tegen mij: "jij wordt nog wel eens professor". Mijn moeder zei direct dat ik dat moest vergeten, hetgeen natuurlijk de beste manier was om het mij te laten onthouden. Nu heb ik niet alles op alles gezet om in Straatsburg of in Kampen hoogleraar te worden; van het een kwam het ander, maar predikant in een gemeente blijven was ook goed geweest, want dat is heel mooi en minstens zo belangrijk werk. Toch constateer ik dat wat meneer Van der Jagt indertijd heeft voorspeld wonderlijk genoeg is uitgekomen.

Ik heb gezegd.

---

## Noten

<sup>1</sup> G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1984<sup>7</sup>, 627, geeft als vertaling van *theologia* onder meer: “teaching about God, about the divinity”; “naming of God”; “praise”; “mystical knowledge of God”.

<sup>2</sup> H.M. Kuitert, *Filosofie van de theologie*, Leiden 1988, 68-69; vgl. 81-82; ook K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen 1999, 120-128.

<sup>3</sup> In de Kerkorde van de Gereformeerde kerken in Nederland, uitvoeringsbepalingen 26.4, luidt de tekst van het ondertekeningsformulier voor de hoogleraren en andere docenten in de theologie (geldend tot 1 oktober 2003): “Wij, hoogleraren en andere docenten aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland / aan de faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit, verklaren met onze ondertekening, dat wij de Heilige Schrift erkennen als het Woord van God, de gezaghebbende openbaring van het Evangelie Gods in Jezus Christus, en daarom als de enige regel van geloof en leven. Wij beloven ons gezamenlijk ambtelijk werk te zullen verrichten in verbondenheid met het belijden van de kerk en voor dit belijden op te komen. Het voorgeslacht heeft dit belijden tot uitdrukking gebracht in de drie algemene belijdenisgeschriften en in de drie formulieren van enigheid. Wij verklaren ons bereid, indien wij tot een van dat belijden afwijkend gevoelen zouden komen, dit uit drang der christelijke liefde aan de generale synode ter toetsing voor te leggen. Wij erkennen tevens het recht van de generale synode om – indien daartoe naar haar mening genoegzame aanleiding is gegeven – een nadere verklaring van ons gevoelen te vragen. En wij beloven dat – indien de generale synode tot het oordeel zou komen, dat wij ten aanzien van enig gewichtig punt van de leer klaarblijkelijk ingaan tegen de Heilige Schrift en daardoor op een voor haar niet toelaatbare wijze de enigheid van het geloof en belijden aantasten – wij ons aan haar oordeel zullen onderwerpen en ons zullen voegen naar het in de kerkorde bepaalde inzake het vermaan en de tucht over de hoogleraren en andere docenten in de theologie, een en ander behoudens het recht en de plicht tot het indienen van een verzoek tot revisie en een appèlschrift in geval van bezwaar, hangende de behandeling waarvan wij ons zullen gedragen naar de door de generale synode gegeven aanwijzingen”. De Kerkorde van de toekomstige Protestantse Kerk in Nederland, ordinantie 13.6.3 aangaande de door de generale synode benoemde hoogleraren en docenten luidt: “Degene die naar het bepaalde in dit artikel tot hoogleraar of docent is benoemd, belooft voorafgaand aan het tijdstip waarop die benoeming ingaat, ten overstaan van het moderamen van de generale synode dat betrokkene bij de arbeid aan de opleiding en vorming van de predikanten zich naar artikel I van de kerkorde zal bewegen in de weg van het belijden van de kerk, het opzicht van de kerk aanvaardt, zich zal onderwerpen aan de regelen van de orde van de kerk en zal medewerken aan de opbouw van de kerk als gestalte van de ene heilige, apostolische en katholieke of algemene christelijke Kerk” ([www.sowkerken.nl](http://www.sowkerken.nl) onder Trefwoorden, Kerkorde).

<sup>4</sup> Zie hierover: F.G.M. Broeyer, H. Noordegraaf (red.), *Duplex Ordo 125 jaar. Colloquium 'Is de Duplex Ordo in de huidige vorm van deze tijd?', 8 juni 2001*, Utrecht 2002.

<sup>5</sup> In W. Stoker, H.C. van der Sar (red.), *Theologie op de drempel van 2000. Terugblik op 100 jaar Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, Kampen, 1999, 88-135 (= *GTT* 99,3-4). Het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* begon in 1900 onder de titel *Wat zegt de Schrift?*, werd in 1911 *Gereformeerd Tijdschrift* genoemd en kreeg in 1912 zijn huidige titel; zie *ibidem*, 1.

<sup>6</sup> Aanvankelijk heette zij “Theologische School”, sinds 1939 “Theologische Hoogeschool”, sinds 1986 “Theologische Universiteit”.

<sup>7</sup> De ondertitel luidt: “Rede bij het overdragen van het rectoraat der Vrije Universiteit gehouden den 20sten October 1881”, Amsterdam 1881.

<sup>8</sup> Zie D. van Keulen, *Bijbel en dogmatiek. Schriftbeschouwing en Schriftgebruik in het dogmatisch werk van A. Kuyper, H. Bavinck en G.C. Berkouwer*, Kampen 2003, 20-57.

<sup>9</sup> Zie G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift I* (Dogmatische Studiën), Kampen 1966, 20-26, die wijst op het verschil tussen het van oorsprong Amerikaanse fundamentalisme en de gereformeerde Schriftbeschouwing; J. Barr, *Fundamentalism*, London 1977; en vooral Van Keulen, *Bijbel en dogmatiek*, 168-171.

<sup>10</sup> In H. Baarlink, “Modern Bijbelonderzoek en traditioneel geloof”, *Gereformeerd Weekblad* 35 (1979-80), 107-108; 115-116; 123-125; 132-133.

---

<sup>11</sup> H. Baarlink, "Blijvende aandacht voor het Koninkrijk van God", *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 90 (1990), 65-83 (72).

<sup>12</sup> Zo bijvoorbeeld zijn studies "Ein gnädiges Jahr des Herrn – und Tage der Vergeltung", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 73 (1982), 204-220; "Friede im Himmel. Die lukanische Redaktion von Lk 19,38 und ihre Deutung", *ibidem* 76 (1985), 170-186; "Die zyklische Struktur von Lukas 9.43b-19.28", *New Testament Studies* 38 (1992), 481-506.

<sup>13</sup> Zie ook de reactie van E. Talstra, "Prediking tussen profeten en professionals. Het einde van de gereformeerde exegese?", *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 100 (2000), 18-30. Hij wijst onder meer op "de hermeneutische leegte van veel hedendaagse theologie" en pleit ervoor "dat we de bijbel als Woord van God in het centrum van de theologie laten staan of terugplaatsen" (29).

<sup>14</sup> C. Augustijn, J. Vree, *Abraham Kuyper: vast en veranderlijk. De ontwikkeling van zijn denken*, Zoetermeer 1998, 120-121 (Vos, "Het einde...", 91).

<sup>15</sup> Zie over deze geschiedenisopvatting F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen 1984, 169-180.

<sup>16</sup> Zie voor deze analyse K. van Bekkum, "Naar de klaarblijkelijke bedoeling zintuiglijk waarneembaar'. De kwestie-Geelkerken in theologiehistorisch perspectief", in G. Harinck (red.), *De kwestie-Geelkerken*, Barneveld 2001, 87-108 (101). Overigens was iemand als de Leidse oudtestamenticus A. Kuenen zich wel bewust van de subjectiviteit van de historicus; zie Van Keulen, *Bijbel en dogmatiek*, 50, die Kuenens positie aldus weergeeft: "Geschiedschrijving dient wel zo neutraal mogelijk plaats te vinden. Volstrekte neutraliteit is echter uitgesloten. Kuenen erkent daarom dat de subjectiviteit van de historicus altijd een rol speelt in het onderzoek. Elke historicus kan slechts zijn eigen persoonlijke interpretatie geven".

<sup>17</sup> Aldus Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, 179.

<sup>18</sup> A. Kuyper, *Confidentie*, Amsterdam 1873, 43-47.

<sup>19</sup> Ik dank dit inzicht en deze formulering aan een gesprek met dr. M.J. Aalders op 22 januari 2003.

<sup>20</sup> Voor het gemak schaar ik nu ook Abraham Kuyper onder de gereformeerde exegeten, hoewel hij eigenlijk kerkhistoricus en dogmaticus was. Zie Van Keulen, *Bijbel en dogmatiek*, 57-61.

<sup>21</sup> Zo S. Greijdanus, *Schriftgeloof en exegese van het Nieuwe Testament*, Rotterdam 1917, 5-17; F.W. Grosheide, *Hermeneutiek ten dienste van de bestudeering van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1929, 24-25; idem, *De bevooroordeeldheid der exegese*, Kampen 1948.

<sup>22</sup> Vgl. A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige Godegeleerdheid* II, Kampen 1909<sup>2</sup>, 516: "Zoo ontstaat er gemeenschap van bewustzijn niet alleen met wie om ons zijn, maar ook met het geslacht der heiligen uit vroeger eeuwen, levensrapport met de heiligen die ons voorgingen, eenheid van zielsbesef met de martelaren, met de vaders der Kerk, met de apostelen en zoo ten laatste met Christus zelve en met de geloovigen des Ouden Verbonds".

<sup>23</sup> Zie bijvoorbeeld Irenaeus, *Tegen de ketterijen* III,9-11 (ed. en vert. Sources Chrétiennes 211) en Augustinus, *Harmonie van de evangeliën* (vert. Nicene and Post-Nicene Fathers VI).

<sup>24</sup> In *Schriftbeginselen ter Schriftverklaring en historisch overzicht over theorieën en wijzen van Schriftuitlegging*, Kampen 1946, 33. Greijdanus schreef dit boek toen hij, reeds geëmeriteerd, opnieuw was gaan doceren aan de Theologische Hoogeschool van de Gereformeerde Kerken (Vrijgemaakt) aan de Broederweg.

<sup>25</sup> In *Schriftgeloof en canoniek*, Kampen 1927, 31.

<sup>26</sup> J. van Bruggen, "Greijdanus als nieuwtestamenticus", in G. Harinck, *Leven en werk van prof. dr. Seakle Greijdanus*, Barneveld 1998, 61-74 (66).

<sup>27</sup> Kuyper, *Encyclopaedie* III, 90-108, waar hij ingaat op de filosofische kanten ervan. Over de verhouding tussen exegese en hermeneutiek schreef hij onder meer: "Hermeneutiek is op zichzelf niets dan de logica

---

der exegese" (90); "Exegese mag niet beschouwd als toegepaste hermeneutiek" (108). Vgl. Grosheide, *Hermeneutiek*, 1: "De waarde, de betekenis van de hermeneutiek voor de exegese is deze, dat de hermeneutiek zich zooveel mogelijk rekenschap geeft, van hetgeen in de exegese geschiedt, en daardoor de exegese bewust maakt van haar taak, maar ook de exegese behoedt voor afdwalingen, houdt in het rechte spoor". Greijdanus, *Schriftbeginselen*, 5-6: "De Hermeneutiek moet nu de regelen opsporen, in het licht stellen, en in systeem brengen, volgens welke eenig woord of geschrift of kunstwerk verklaard, uitgelegd moet worden, zal men de zin daarvan goed verstaan. Zij is dus een hulpmiddel voor de exegese. Deze laatste is het doel. De eerste moet den weg wijzen voor dat doel".

<sup>28</sup> Zo verdedigde de godsdienstwetenschapper W.J. Hanegraaff op een conferentie van het Discipline Overleg Godgeleerdheid van de Vereniging van Samenwerkende Nederlandse Universiteiten (VSNU) op 13 december 2002 te Utrecht deze stellingen: "4. Veel wetenschappers die officieel te boek staan als 'theoloog' zouden gezien de door hen gehanteerde methodologieën feitelijk te boek moeten staan als 'godsdienstwetenschapper' (*sensu lato*). De term 'theologie' zou uitsluitend moeten worden gebruikt voor een benadering van religie vanuit impliciete of expliciete religieuze, confessionele, spirituele en/of kerkelijke agenda's. 5. Theologie in deze zin van het woord houdt zich per definitie niet aan de fundamentele methodologische restricties en uitgangspunten van kritisch onderzoek zoals die elders binnen de academische wetenschap vanzelfsprekend zijn; zij zou daarom niet binnen een universitaire context behoren te worden beoefend". Wel erkende hij in zijn eerste stelling: "Het wetenschapstheoretische debat over 'objectiviteit versus subjectiviteit' en 'erklären versus verstehen' is ongeschikt als theoretisch kader voor een discussie over de verhouding tussen Theologie en de moderne Godsdienstwetenschap".

<sup>29</sup> Vgl. Kuyper, *Encyclopaedie* II, 535-536; F.W. Grosheide, *Nieuw-Testamentische exegese* (inaugurele rede), Amsterdam 1912, 54 n. 41; Greijdanus, *Schriftgeloof en canoniek*, 9.

<sup>30</sup> Vgl. Berger, *Hermeneutiek*, 145-147 (en Rom. 14,19; 15,2; 1 Cor. 14,3-5.12.17.26; 2 Cor. 13,10).

<sup>31</sup> Zie hiervoor T. Baarda, "„Maar de toorn is over hen gekomen..." (1 Thess. 2,16c)", in T. Baarda e.a., *Paulus en de andere joden. Exegetische bijdragen en discussie*, Delft 1984, 15-74; bespreking op p. 173-180.

<sup>32</sup> In het evangelie van Johannes komt deze gedachte voor in Joh. 3,36: "Wie in de Zoon gelooft, heeft eeuwig leven; maar wie de Zoon ongehoorzaam is, zal het leven niet zien, maar de toorn van God blijft op hem". Deze woorden roepen vervolgens de vraag op hoe zij zich verhouden tot de eveneens johanneïsche tekst, dat Jezus Christus "een verzoening is voor onze zonden, en niet alleen voor de onze, maar ook voor de gehele wereld" (1 Joh. 2,2).

<sup>33</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1953<sup>13</sup>, 468-469. De geursiveerde woorden staan bij Bultmann wijd gedrukt.

<sup>34</sup> Vos, "Het einde...", 106.

<sup>35</sup> Vgl. Vos, "Het einde...", 128. Opmerkelijk is dat Vos de kwalificaties "eeuwig-geldend" en "boventijdelijk" ook gebruikt in zijn artikel "Psychoanalytische uitleg van de Openbaring van Johannes. De modellen van Eugen Drewermann en Hartmut Raguse", *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* (1995), 167-181 (168); in Vos' analyse gaat het Drewermann om het "eeuwig-geldende" en "boventijdelijke" van religieuze teksten. De indruk wordt gewekt dat Vos de termen die hij bij Drewermann vindt ook in het algemeen op kerkelijke Schriftuitleg van toepassing acht.

<sup>36</sup> Zie bijvoorbeeld M.J. Aalders, *Ethisch tussen 1870 en 1920. Openbaring, Schrift en ervaring bij J.J.P. Valeton jr., P.D. Chantepie de la Saussaye en Is. van Dijk*, Kampen 1990; H. Jansen, *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus*, Zoetermeer 2002.

<sup>37</sup> Zie bijvoorbeeld de inaugurele redes van J.Th. Ubbink, *Jezus de Christus*, Groningen/Den Haag 1930; M. de Jonge, *De nieuwtestamenticus als historicus en theoloog. Enige opmerkingen naar aanleiding van de brief van Judas*, Leiden 1966; en G. van Oyen, *De lezers van het Marcusevangelie*, Utrecht 2001.

<sup>38</sup> Vgl. R. Bultmann, "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?", in idem, *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1962<sup>2</sup>, 142-150. Zie ook E. de Vries, "De betekenis van Rudolf Bultmann", geschreven bij het

---

overlijden van Bultmann, *Trouw*, 5 augustus 1976, opnieuw uitgegeven in: C.J. den Heyer, *Tussen kansel en kathedraal. Egbert de Vries als predikant en theoloog* (Kamper Oraties 23), Kampen 2003.

<sup>39</sup> Ondertitel: "An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 26 May 1977", Oxford 1978. Een citaat hieruit: "The idea, then, that objectivity in biblical study can be attained through the exclusion of theological interest should not be accepted; and, as theologians have often and rightly pointed out, where theological interest has been excluded it has often been only to make room for some secular or pseudo-theological ideology which is equally destructive of objectivity. (...) Theologians are right when they say, as they often do, that if theology is excluded from academic study of the Bible it will only mean one of two things: either that certain questions will not be asked at all, or that some other metaphysical assumption will rush in to fill the vacuum. The former of these alternatives, I think, is actually more prevalent than the latter. Experience suggests that certain levels and dimensions of scripture are not explored except when scholars are prepared, even if only as a hypothesis for the sake of argument, to think theologically, to ask the question, how would it be if this were really true of God?" (11).

<sup>40</sup> H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986<sup>5</sup>, 302-305 (oudere paginering: 281-283); uitgebreider in: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Tübingen 1986, 387-424.

<sup>41</sup> *Wahrheit und Methode I*, 281-290 (oudere paginering: 256-269)

<sup>42</sup> *Wahrheit und Methode I*, 305-312 (oudere paginering: 284-290); kritisch besproken door Berger, *Hermeneutik*, 24-28.

<sup>43</sup> P. Ricœur, *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur* (vertaald en ingeleid door M. van Buuren), Baarn 1991, 47-63; 104-106; zie ook de inleiding van Van Buuren, 10.

<sup>44</sup> *Tekst en betekenis*, 51-52.

<sup>45</sup> Zo Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, 336 (313/314): "Auch als wissenschaftliche Auslegung des Theologen muß sie stets festhalten, daß die Heilige Schrift die göttliche Heilsverkündigung ist. Ihr Verständnis kann daher nicht allein die wissenschaftliche Erforschung Ihres Sinnes sein"; 313 (291/292): "Denn wir meinen ..., daß Anwendung ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ist wie Verstehen und Auslegen", waaraan in een voetnoot wordt toegevoegd: "Diese klare Aussage wird leider in der hermeneutischen Diskussion von beiden Seiten oft ignoriert".

<sup>46</sup> Vgl. de wijze waarop Ricœur spreekt over de herinnering en het hernemen van traditie, zoals besproken door M.M. Jansen, *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur* (diss. VU Amsterdam), 2002, 107-117.

<sup>47</sup> Ik dank dr. M.J. Aalders en mw. dr. R.D.N. van Riessen voor hun suggesties en literatuurverwijzingen, en prof. dr. E. Talstra voor zijn opmerkingen over een voorlopige versie van deze rede.