

“Van Theologie naar Religious Studies? Voorbij het dilemma tussen zelfopheffing en isolement.”

Hans-Martin Kirn

Diesrede Leiden, 2008

Een ding is zeker: zolang er christelijke geloofsgemeenschappen bestaan, zal er ook theologie zijn. De vraag is alleen: zal deze dan nog een academische theologie zijn?

Waar in de westerse wereld we ook kijken, meer en meer verliest de klassieke theologie haar zelfstandigheid. Meer en meer wordt het vak op de een of andere manier gerelateerd aan de “Religious Studies”. Of vinden de literair-historische deeldisciplines een nieuwe ondergeschikte positie in het bredere kader van religie- en cultuurwetenschappen. Dat dit niet door alle betrokkenen als nadeel wordt gezien, heeft met een ander probleem te maken: namelijk dat ook de kerken en gemeenten niet altijd duidelijk genoeg om een academische theologie vragen, die in staat is hen met een kritische solidariteit te begeleiden.

Wat voor de theologie op het spel staat, is haar eenheid, ook al was en is deze eenheid ideëel van aard. Over deze eenheid moet vanuit de vakdisciplines opnieuw worden nagedacht en zij moet opnieuw ter sprake worden gebracht. Want niemand heeft iets aan een theologie, die zoals een mythe, vooral daardoor bestaat, dat iedereen meedoet, maar niemand weet eigenlijk precies waarom. Deze vaak onheldere toestanden zijn niet specifiek voor ons als PThU, maar zij vormen wel een specifieke uitdaging voor ons, die wij de theologie als conceptuele eenheid willen presenteren – in welke organisatorische structuur dan ook.

Twee voorwaarden moeten hierbij worden overwogen: dat wij enerzijds verder werken aan een constructieve en productieve verhouding met de Religious Studies, en dat wij anderzijds het encyclopedische vraagstuk van de theologie weer serieus nemen.

Tot ons komt dus niet alleen de vraag in hoeverre de deeldisciplines inspelen op probleemstellingen van de Religious Studies. Geloof en religie als sociaal-culturele constructies waar te nemen, is voor de deeldisciplines van de theologie zeker geen onbekend terrein meer, maar tegelijkertijd verdwijnt de specifieke meerwaarde, die de klassieke theologie als zodanig voor zich opeist. Wat dit betekent voor het multidisciplinaire geheel, wat wij onder de noemer “theologie” aanbieden, is nog helemaal onduidelijk. Hierover vanuit verschillende invalshoeken na te denken, lijkt mij een van de grote uitdagingen voor ons: de mythe heeft reflectie nodig. Reflectie over de ruimte, die het dilemma tussen zelfopheffing en isolement overstijgt, dat wil zeggen: het dilemma tussen zelfopheffing in de bredere kaders van religie- en cultuurwetenschappen en het isolement in de kaders van een door de kerkelijke praktijk gedomineerde ambtsopleiding.

Anders blijven structurele fusie- en inhoudelijke groeiprocessen gescheiden zaken. Dat wij ons hierbij inspannen voor goede managementvaardigheden, is zeker niet verkeerd – maar in eerste instantie moeten we weten, waarvoor wij eigenlijk staan. En dat in volle waardering van de verschillende tradities die in ons midden samenvloeien.

Natuurlijk: de “Religious Studies” zijn zoals de theologie een multidisciplinair gebeuren, en niet zo maar een helder tegenover. Ook hierbinnen is men belast met problemen van zelfverstaan,

afbakening en bredere situering. Zo zijn er “Religious Studies” departments, die de historische dimensie van geloof en religie serieus nemen. Daar liggen dan ook de uitdagingen voor een kerkgeschiedenis, die zich in de bredere kader van de Europese of zelfs globale geschiedenis van het Christendom zal positioneren. In andere contexten van “Religious Studies” is de historische dimensie volledig onderbelicht of helemaal niet aanwezig. Een dergelijk concept van Religious Studies is voor de theologie niet echt interessant, zover deze theologie nog iets weet van haar multidisciplinaire eenheid. Daarmee zitten we weer met de onhelderheid van ons eigen zelfverstaan, en dus met het encyclopedische vraagstuk.

Intern zijn er al belangrijke reflectieprocessen op gang gekomen. Ik denk hierbij vooral aan de ontwikkeling van de onderzoeksprofielen in “Sources”, “Beliefs” en “Practices”. Dat heeft in onze eigen onderzoeksgroep Sources, waar Bijbelwetenschappen en Kerkgeschiedenis samen werken, al vruchtbare debatten opgeleverd, bijvoorbeeld over de verhouding tussen historisch-kritische reconstructie van geloofscontexten en hedendaagse theologische verantwoording. De samenwerking van Judaïca en Kerkgeschiedenis in ons project “A Jewish Targum in a Christian World” is een belangrijk stap van grensoverschrijding binnen de literair-historische vakken. Een grensoverschrijding, die zonder meer ook in de context van historisch verantwoorde “Religious Studies” te communiceren valt.

Mijn betoog heeft volgende delen:

Het eerste punt zal gaan over enkele waarnemingen rond het debat tussen vertegenwoordigers van Theologie en Religious Studies, zoals

dat in Noord-Amerika wordt gevoerd. De zaak op afstand te bekijken lijkt mij nuttig, om de eigen dilemma's in perspectief te overstijgen – niet omdat ik denk, dat we nog meer moeten amerikaniseren.

Het tweede, iets langere, punt gaat over de zelfreflectie van de theologie als multidisciplinaire eenheid, of het encyclopedisch vraagstuk.

In het derde en laatste punt komt, niemand zal dat verbazen, een korte “re-lecture” van de disciplinaire ontwikkeling, waar wij deel van uitmaken aan de orde. Ons thema komt dus terug in de bredere context van de geschiedenis van universiteit, religie en kerken in de Europese moderne, met name in de context van de verlichting.

Punt 1: Enkele opmerkingen over de verhouding tussen Theologie en Religious Studies in het Noord-Amerikaanse debat

Zoals u allen weet, is het profiel en de organisatie van de Theologie in de verschillende Departments of Religious Studies, in Divinity Schools en in kerkelijke “Seminaries” heel verschillend. En zeker is het beeld veelkleuriger, dan het nu naar voren komt.

Wat mij opvalt, is dat het traditionele model van gescheiden terreinen, namelijk van Theologie als voorbereiding op de kerkelijke praktijk aan de ene kant, en de Religious Studies als wetenschappelijke discipline aan de andere kant, vandaag niet meer zo vanzelfsprekend is als vroeger. Zowel binnen de Theologie als ook binnen de Religious Studies groeit, vooral onder een “postmodern” perspectief, de behoefte aan herdefinitie van de eigen identiteit en de verhouding met andere disciplines. De scheiding tussen “teaching *about* religion” en “teaching *of* religion” lijkt helemaal niet zo helder als een liberaal-seculier begrip van wetenschap lang gesuggereerd

heeft. “Casting out the Gods from Religious Studies” blijft wel een sterk seculier “Credo” in het debat, maar ook andere geluiden laten zich horen. Juist de neutraliteitsclaim van de Religious Studies als wetenschap wordt opnieuw geproblematiseerd: noch kennistheoretisch noch pedagogisch is deze “neutraliteit” overtuigend waar te maken. Want aan deze “neutraliteit”, die als troef van wetenschap tegenover een kerkelijk en dus ideologisch gebonden theologie gold, is ook een nadeel verbonden: het ontbreekt aan de inbedding van het geproduceerde weten in een persoonlijke levenscontext met existentiële betekenis. Hier kan de theologie, zo luidt de redenering, een integratieve functie vervullen. Zij moet ervoor zorgen, dat juist over geloof en persoonlijke overtuiging kritisch gereflecteerd wordt en dat deze twee zo op een communicabel discursief niveau terecht komen. Dit transformeren van een voorkritisch geloof naar een intercultureel en comparatief gereflecteerd geloof vereist juist de theologie – de Religious Studies hebben deze doelstelling niet. De theologie krijgt in dit concept dus ruimte *naast* de Religious Studies. Theologie komt in een idealiter gesproken *complementaire positie* met Religious Studies terecht. Zij kan dus haar wetenschappelijke ambities nastreven als *Theorie* van de praktijk. Haar rol als primair praktische, kerkelijk-confessionele ambtsopleiding heeft zij daarmee verloren. Aan de kerken werd het verzoek gedaan om in ieder geval zelf meer voor de praktische opleiding te doen. De vraag is natuurlijk, of hier weer een stricte scheiding moet worden gemaakt, of dat een verantwoord samenspel mogelijk en wenselijk is. Ik denk van wel – zonder de spanning te negeren, die ook in ons concept van een “praktijkgeoriënteerde” theologie ligt, en zonder te negeren, dat na mijn mening en oversterke presentie van de Praktische Theologie als “praktijk van de praktijk” de academische opleiding verzwakt.

In het Noord-Amerikaanse debat zijn vooral de direct emancipatorische pretenties van theologische stromingen omstreden, zoals in de “Black theology”-beweging of in concepten van “empowerment”, die voor sommigen op gespannen voet blijven staan met de theologie als “theorie van de praktijk”.

Kortom: De integratie van wetenschappelijke en kerkelijke doelstellingen in Schleiermachers theologiebegrip blijft ook hier en uitdaging – maar dan wel in samenhang met de drie referentiepunten van de theologie, algemene wetenschappelijke ontwikkeling, kerkelijke situatie en samenleving.

Punt 2: De reflectie op de eigen identiteit van de theologie in de context van de Religious Studies

Ondanks disciplinaire heroriëntaties is de klassieke theologie, over het algemeen gesproken, nog niet toe gekomen aan voldoende reflectie als antwoord op de genoemde uitdagingen. Nog steeds staat een wederzijdse blokkade van waarneming tussen theologie en Religious Studies in. Maar de tijd waarin de oude strategieën van wederzijdse delegitimatatie werden gekoesterd, is, denk ik, voorbij. Laten we *die* debatten gewoon rusten, die per se aporetisch zijn. Bijvoorbeeld het debat over de vraag of de theologie überhaupt een wetenschap is. Daarover kun je eindeloos debatteren. Zeker is het hier geen voordeel, dat voor sommigen theologie nog altijd in eerste instantie systematische theologie is. Literair-historische vakken hebben gewoon minder last van dit soort vragen. Voor het geheel van de theologie geldt natuurlijk wel, dat zij gemeten volgens puur empirische criteria zeker geen wetenschap is. Maar dat geldt eveneens voor andere traditionele geesteswetenschappen. Hetzelfde “laten rusten” geldt voor het debat over de vraag, of en in hoeverre

een algemeen begrip van religie recht doet aan concrete religieuze fenomenen – en dat betekend meestal: aan de eigen waarheidsclaims. Theologie moet kunnen laten zien, dat elke concrete geloofservaring en elke concrete ontmoeting met God in een gereflecteerde vorm terecht komt in de bredere kaders van antropologisch, historisch of cultureel redeneren – en dat deze daarmee algemeen bespreekbaar wordt. Na mijn mening is hierbij voor de theologie alleen belangrijk, dat ook dit noodzakelijk seculiere redeneren zich niet afsluit, maar de ruimte creëert, om concrete geloofspraktijken beter te begrijpen en aan een beter zelfverstaan ervan bij te dragen.

Hoe zit het nu met de theologie zelf? De processen van differentiatie van de theologische vakken en de daaruit voortkomende fragmentatie van het reservoir van weten, dat zij produceren, scheidt onzekerheid. Dit gebrek aan oriëntatie heeft al vanaf de 18^e eeuw het encyclopedische vraagstuk gestimuleerd. Hoe verhoudt zich de multidisciplinariteit van de theologie namelijk met haar pretentie van eenheid? Natuurlijk zijn hier altijd duidelijke verschillen in confessioneel opzicht geweest, bijvoorbeeld in de vraag naar de normatieve kerkelijke binding van de theologie. Maar er zijn ook genoeg convergente lijnen, en daarom gaat het nu.

Een van de basisproblemen in de moderne geschiedenis van de theologiebeoefening is de wisselnde hiërarchische ordening (“hierarchisering”) van de vakken, die soms meer impliciet, soms meer expliciet werd gehandhaafd. In de 19^{de} en begin 20^e eeuw was het, zoals bekend, de kerkgeschiedenis die min of meer de hoge status van de theologie in het kader van de wetenschappen bepaalde. In de 20^e eeuw nam de systematische theologie het initiatief – en misschien komt in deze tijd een concurrentie met een

empirisch georiënteerde Praktische Theologie met dezelfde ambities op gang. Bijbelwetenschappen en kerkgeschiedenis kregen dan in de 20de eeuw gewoon de functie van “hulpwetenschappen” voor de “eigenlijke” theologie, de Systematiek. Deze heeft dan niets minder dan God zelf als specialisme, of – iets bescheidener: “het zinnig spreken over God”. Of het probleem, of dit spreken over God vandaag überhaupt nog kan. Wij anderen zouden moeten geloven dat dit dan het toppunt van “de” theologie is. Zachtjes aan!

Deze en andere vragen mogen dan wel toppunten van de systematische theologie zijn, van de andere vakken zijn ze dat niet per se, in ieder geval niet van de literair-historische vakken. Maar dergelijke hiërarchische ordeningen werken door tot vandaag – en komen ook daar tot uitdrukking waar het niet negatief is bedoeld – namelijk dan, wanneer bijvoorbeeld van de kerkhistoricus omwille van de actualiteit meer dan een “puur historisch” verhaal gevraagd wordt.¹ Maar ook wie het encyclopedisch vraagstuk gewoonweg als onvruchtbaar beschouwt, werkt in feite de hiërarchische ordening van de vakken in de hand.

Ik stel nu heel eenvoudig:

Of de theologie vormt een ensemble van historische, systematische en praktische vakken in een multiperspektivische, constructief-ideële eenheid zonder hiërarchische ordening, *of* deze theologie bestaat niet – of niet langer.

Systematische of praktisch-theologische vakken hebben niet meer of minder recht op definitieve macht dan de literair-historische

¹ Hetzelfde is het geval wanneer voor de Bijbelwetenschappen en de kerkgeschiedenis gewoonweg geconstateerd wordt, dat ze meer met religiewetenschap dan met theologie te doen hebben – en dus voorbij gaan aan de “eigenlijk” theologische vragen van zin, betekenis en waarde van hun onderzoek. Cf. Luco van den Brom, *Theoloog als jongleur. Positionering van de Christelijke geloofsleer*, 2005, 24.

vakken. De visies “van binnen” en “van buiten”, zover wij deze een zekere hermeneutische waarde willen toekennen, veronderstellen elkaar. Meer nog: ook het binnen heeft een buitenkant, en het buiten een binnenkant – wat genoeg ruimte geeft, om zowel de interne verhouding van de theologische vakken met elkaar als ook de verhouding van de theologie met de Religious Studies als *complementair* te begrijpen en verder uit te werken.

De theologie heeft, wil ze een eenheid vormen, in ieder geval een theologische contextualisering naar binnen broodnodig, in de volle breedte van haar werkterreinen. Dan mag je wel het ene vak in de theologie een hulpwetenschap voor een ander vak noemen – voor zover de eigen belangen niet zonder verwijzing naar de andere vakken kunnen worden gerealiseerd. Ook hier wordt “de ander” onmisbaar voor de eigen identiteit.

Wat we zijn als theologie hangt zeker in hoge mate af van ons bestaan als *deeldisciplines*, die min of meer aan de spraakmakende “turns” van de tijd deel hebben, of het nu om de “linguistic turn” of om de “empirical turn” gaat. Wat we zijn als theologie, hangt ook af van het samenspel naar binnen, waar de een *door* en *voor* de ander is, wat hij is. Alleen in deze modus van wederzijdse verwijzingen ligt het specifieke van een multidisciplinaire theologie. Alleen deze multiperspectivische benadering van geloof, kerk en religie laat theologie ontstaan, en maakt er een spannend verhaal van. Uitleggen – niet alleen, waarom je zelf het belangrijkste vak in de theologie vertegenwoordigt (dat gebeurt toch al), maar uitleggen, waarom je de andere vakken nodig hebt (dat gebeurt al veel minder).

Dat kan mijns inziens het best in de context van een hermeneutische theologie, die bewust voor een multiperspectivische benadering van

geloof en religie kiest, en de eigen tradities van het protestantisme in dit bredere kader plaatst. Dat geldt ook voor de vragen van normativiteit en waarheid. Een historische waarheid moet immers geen dogmatische zijn, een dogmatische geen esthetische, en vice versa, zoals we al bij Ernst Troeltsch kunnen leren - maar de ene waarheid maakt de andere niet overbodig.²

Nog niet beantwoord is de vraag, hoe wij dan het taakveld van de theologie inhoudelijk zouden kunnen beschrijven. Als protestanten aan een Protestantse Theologische Universiteit hebben we behoefte aan een bijzondere waardering van onze eigen tradities en de actualisering daarvan. Wie het verleden niet kent, kan het heden niet beoordelen – dat geldt ook in een maatschappij, waar ieder van zijn eigen hippe spiritualiteit houdt, maar geen tijd meer heeft, om wortels te slaan in een gemeenschap van gelovigen. Zelfs de uitvaart moet nog uniek zijn – en de kerken doen gewoon wat de mensen vragen. Het gaat hier niet om een moreel oordeel hierover. Het gaat alleen om de vraag: is er zonder historisch besef, zonder kennis van de bronnen van de christelijke spiritualiteit over eeuwen heen überhaupt nog een adequate waarneming mogelijk van wat er gaande is, laat staan dat ook predikanten moeite hebben in een uiterst beperkte tijd op historisch terrein überhaupt nog de diepte in te gaan? Historisch besef is iets anders dan kennis van feiten – het is een manier van denken, en die hoort juist bij de theologie.

² Ik wijs hier alleen op Ernst Troeltsch, die een fundamenteel onderscheid maakte tussen een dogmatische en een historische – en je mag erbij noemen: een empirische - methode, en dus ook tussen dogmatische, historische en empirische waarheden. In historisch opzicht is bijvoorbeeld “normativiteit”, kort gezegd, een contingente regelgeving van gezag hebbende of naar gezag strevende groepen, meestal om de sociale cohesie te bevorderen. Dat is zeker niet genoeg voor een dogmatische benadering, die normativiteit in de context van Gods transcendentie of openbaring wil uitleggen. Daar is in de theologie alle ruimte voor. Maar ook een dergelijk verantwoorde openbaringswaarheid maakt de historische waarheid niet ongedaan – alleen in het existentiële waagstuk van het geloof overschrijdt je de historische EN de systematische verantwoording.

Het vakmanschap op deze terreinen is en blijft een meerwaarde tegenover andere specialisaties in de Religious Studies. De horizon van deze theologie blijft natuurlijk christelijk en oecumenisch breed, in mijn visie met een bijzondere aandacht voor de relatie met het Jodendom, maar ook met de Islam, dus de zogenaamde “Abrahamitische religies”. Het is echter juist het gebrek aan historisch besef en de overheersende orientatie aan de actualiteit van de dag, dat ook in de theologie de relatie Jodendom-Christendom als minder relevant wordt beschouwd, een zorgelijke ontwikkeling.

Ik kom terug op de uitgangsvraag: In aansluiting op Ingolf Dalferths definitie van christelijke theologie, maar met een duidelijker nadruk op de historische dimensie van het geloof zouden we kunnen zeggen: theologie is een “Interpretationspraxis der Kommunikation des Evangeliums”, in de vorm van een literair-historische, systematische en praktische reconstructie en interpretatie van het christelijk geloof in context, en dan wel in het verleden *en* in het heden. Dalferth benadrukt hierbij de noodzaak van een veranderde manier van denken in de theologie – hij noemt dat een “topisch denken in perspectieven en horizonten”, wat iets anders is dan het positionele denken zoals wij dat gewend zijn. Dat ligt, denk ik, helemaal in de lijn van onze eigen ambities, namelijk een hermeneutische benadering van de theologie.

Ik zei: we moeten de multidisciplinariteit van de theologie duidelijk kunnen maken door verwijzing naar de complementaire functie van de vakken naast ons. Waarvoor hebben we elkaar nodig?

Ik wil een voorbeeld geven vanuit kerkhistorisch perspectief, op het niveau van een theoretische fundering van historische belangen binnen de theologie.

Kerkhistorici hebben gewoonlijk een zekere onwil ontwikkeld tegen alles, wat hen onder dogmatisch-systematische of praktisch-theologische curatele wil stellen. Te recht. Aan theorievorming is ook in de moderne geschiedwetenschap niet altijd hard gewerkt, omdat men de praktische relevantie daarvan niet zag. En toch zijn er bewegingen op het gebied van de filosofie, die voor een theorie van de geschiedenis belangrijk en dus ook voor de kerkgeschiedenis en haar theologische situering relevant zijn. Alleen hiervoor hebben we ook de reflectie van de collega's in de andere vakken, nodig.

De kerkhistorische onverschilligheid ten aanzien van theorievormingen heeft naast pragmatische redenen ook historische: de concepten van heilsgeschiedenis en de zogenoemde "grote verhalen" met hun teleologische of begripsmatige metastructuren zijn gewoon onhoudbaar geworden. De wens naar een versterking van de eigen identiteit met behulp van een rijk reformatorisch of confessioneel verleden lijkt nog het meest de kerkhistorische interesses te bevorderen. Dat is op zich prima, en het zou wenselijk zijn, als we hiervoor nog meer studenten zouden kunnen winnen. Maar het is niet genoeg, om antwoord te geven op de vraag: Waarom geschiedenis, en waarom kerkgeschiedenis in de theologie?

Ik noem hier enkele aandachtspunten voor een theologisch relevante theorie van geschiedenis en geschiedschrijving. Veelbelovend lijken mij hierbij de hermeneutisch-fenomenologische benaderingen. In eerste instantie zijn het de concepten van Gadamer, Ricoeur, Levinas en Bernhard Waldenfels, die om een uitwerking van de historische

dimensie vragen, en gedeeltelijk ook zelf hiertoe bijdragen hebben geleverd. Zonder hier recht te kunnen doen aan deze concepten en hun primaire intenties, stel ik: Basale categorieën zoals de ontmoeting met “de ander” en “de vreemde” hebben onmiddellijk ook betekenis voor onze omgang met de geschiedenis. Burkhard Liebsch heeft dit in aansluiting op Bernhard Waldenfels uitgewerkt, onder de titel: “Geschiedenis als antwoord en belofte” (Geschichte als Antwort und Versprechen).³

Waarom het hier gaat, is het volgende: geschiedenis en nagedachtenis (memoria) horen bij elkaar. Ons menselijk bestaan is, cultuurantropologisch gezien, gebonden aan erkenning vinden, en herinnerd worden, over de grens van de dood heen (Hans Blumenberg). Daarom kan ook niemand zijn ouders vergeten – en zijn ouders niet kennen, en op zoek naar hun moeten gaan, is een drama. Geschiedenis is in de kader van de genoemde concepten de ruimte, waar de “ander” uit het verleden een beroep op ons doet. Het is de dood van de “ander”, die ons raakt, en om een antwoord vraagt. Rouw en verdriet – of bij Nietzsche het gevoel van smart - zijn de onmiddellijke krachten, die herinnering creëren.⁴ Geschiedschrijving neemt het dus op voor de overleden “ander”, zij geeft hem een stem, laat hem getuige zijn, en maakt het eigen voortbestaan als “nog overlevende” dragelijk. Kortom: zij is in zekere mate een overlevingskunst. In kerkhistorisch verband gebeurt dat in de modus

³ Cf. Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main 2. Aufl., 1991; Waldenfels, Bernhard: *Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Band 1: *Topographie des Fremden*. Frankfurt am Main 1997. – Zu Waldenfels' Konzept einer „responsorischen Phänomenologie des Fremden“ und zu Burkhard Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, siehe Philipp Stoellger, *Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von „Geschichte“ in theologischer Perspektive*, in: Volker Depkat, Matthias Müller, Andreas Urs Sommer (Hg.), *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, Wiesbaden 2004, 49-88.

⁴ Nietzsche's gedachte - dat het gevoel van smart centraal staat bij het creëren van herinneringen - is opgenomen ook in Jan Assmanns Theorie van het culturele gedachtenis [Das kulturelle Gedächtnis]; cf. Nietzsche: „[...] nur was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis [...]“, Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (KGW VI.2, 311, KSA 5, 295 (zit. bei Stoellger, 74).

van kritische reconstructie van een andere, een vreemde leefwereld, die toch ons eigen bestaan raakt en mede bepalend is voor onze eigen identiteit. Geschiedschrijving als overlevenskunst – en overlevenshulp, als activiteit van “nog overlevende” in confrontatie met de “ander” in het verleden. De “ander” uit de geschiedenis is in deze visie “actueel” en present, nog voordat iemand hieran betekenis geeft.

Aan het begin van de religieus-culturele herinnering en daarmee van de geschiedschrijving staat dus niet de vraag: wat is leuk en nuttig voor ons om te weten? Maar: welk recht heeft de overleden “ander” op mij als overlevende?⁵ Geschiedenis wordt hier gezien als elementaire gave en opdracht – zoals de ander een gave is, die ons verantwoordelijk stelt. Geschiedenis is dus niet bedoeld als leverancier van betekenis, niet als een hulpmiddel, om gebroken identiteiten te vestigen – zoals wij dat van jubilea gewend zijn. Jubilea zijn een goed voorbeeld voor wat niet de bedoeling is, de markteconomische ruil: ik geef jou aandacht, en jij geeft mij betekenis, in de manier van: kom op Calvijn 2009, kom op Luther 2017. In tegendeel: Geschiedenis bestaat juist als inspraak tegen het verwerken van de “ander” naar de maatstaven van eigenbelang en zelfgekozen actualiteit. Geschiedenis kan dus analoog worden gezien met de taal: wij gebruiken haar, vinden nieuwe woorden uit, maar allereerst bevinden wij ons *in* haar, omgeven door haar, zij is zo gezegd de lucht die wij inademen. Een stem in de stilte, die een luisterend oor vraagt, en dus een zekere passiviteit, die wil verrassen – zoals alles wat ons gegeven is als levensgave.⁶ Daarmee krijgt ook

⁵ Cf. Liebsch: Geschichte wahrzunehmen, bedeute ein “unabweisbares Beunruhigtsein aufgrund der Sterblichkeit [in Wahrheit aber: der Tod!] des Anderen.” (nach Stoellger, 75)

⁶ Het leven in een taal is niet alleen zoals leven in een stad met vele wijken (cf. Wittgenstein) – het is leven in en stad met een geschiedenis, met oude wijken en nieuwe, waar moeders en vaders hebben gewoond.

het historische werk een eminent ethisch, ja zelfs een meditatief, om niet te zeggen: sacramenteel gehalte.

Wie dat nu te mysterieus vindt: Natuurlijk moet ook kerkgeschiedenis gewoon pragmatisch gebruik maken van de geschiedenis. En zeker is er geen herinnering zonder de genade van het kunnen vergeten (daarom is ook alleen de goddelijke memoria onbegrenst). Maar wie en wat we mogen vergeten, is niet van tevoren vast te leggen. Een regulatieve neutraliteit is voor de omgang met de geschiedenis zeker nodig, maar ze is niet identiek met een onverschillige neutraliteit of de mening, dat geschiedenis zinloos is – beide zijn indifferent tegen de “ander”. Dat is noch de geschiedenis, noch God als subject van de geschiedenis - voor zover ik hier historische en systematische aspecten in een zin mag samenvatten.

Dat Jodendom en christendom op een intensieve praktijk van nagedachtenis (memoria) gebouwd zijn, en dat de christelijke identiteitsvorming met basale verwijzingen naar Christus als de nog altijd presente “ander” te maken heeft, geeft te denken. De verschillende, in de geschiedenis meestal conflictueuze dimensies hiervan serieus te nemen, is een noodzaak voor iedere christelijke theologie – en daarom ook voor kerkgeschiedenis.

Kortom: Op deze manier worden wij in de literair-historische vakken graag herinnerd aan perspectieven, die op het gebied van andere wetenschappen, filosofisch en historisch, zijn ontworpen, en bijvoorbeeld door systematici voor hun eigen doelstellingen zijn ontdekt. Daarmee zijn ze misschien systematisch, maar nog lang niet theologisch, in de volle breedte van het woord, vruchtbaar gemaakt voor grensoverschrijdende theorievormingen.

Punt 3: De “re-lecture” van de geschiedenis van de theologie, of: de dynamiek van de universitaire opleiding in de overgang naar de moderne tijd

Bij een kritische plaatsbepaling van de theologie in relatie tot de Religious Studies hoort ook een reflectie op de wetenschapshistorische dimensie. Wij zijn wel actoren op het spelveld, maar ook deel van een ontwikkeling. Meestal wordt de ontstaansgeschiedenis van de Religious Studies als moderne emancipatiebeweging opgevat: De godsdienstwetenschap bevrijdt zich uit de Babylonische gevangenschap van een normatief kerkelijk en dogmatisch gezag. De theologie fungeert in dit model – voor sommigen tot vandaag – als negatief tegenbeeld: theologie is, kort gezegd, kerkelijke ideologie, godsdienstwetenschappen respectievelijk Religious Studies zijn sociaal-empirische wetenschappen. De van oorsprong nota bene: liberaal-protestantse “duplex ordo” herhaalt, zoals we weten, deze emancipatie binnen de theologie van eind 19^e eeuw. Een nadere historische waardering van dit model zou meer tijd vragen. Alleen dit: Gezien de bredere ontwikkeling is de “duplex ordo” een laat, minder vruchtbaar stadium van de wetenschappelijke dynamiek die ik bedoel, en die ik vooral in de tijd van de verlichting terugvind. De latere emancipatie van de godsdienstwetenschappen van kerkelijk-dogmatisch gezag is namelijk slechts *een* deel van de historische waarheid. Het andere deel ligt in de theologie zelf. Het is namelijk de theologie zelf, die sinds het confessionele tijdperk, en versneld in de periode van de verlichting, in een vruchtbaar proces van professionalisering en pluralisering terecht kwam – omdat er antwoorden moesten worden gegeven op de uitdagingen van een veranderde waarneming van mens en wereld, en nieuwe wetenschappelijke paradigma's. Met de

traditionele aanpak kon men niet verder, of het nu de inspiratieleer was of de Bijbelse chronologie.

Uitkomst bood alleen de productieve opname van de historische kritiek, met als gevolg de onvermijdelijke relativering van traditioneel gezag, maar ook met als gevolg, dat de theologie haar onderwerpen wetenschappelijk bespreekbaar kon houden. Wel verloor zij haar dominante status binnen de faculteiten, maar ze bleef academisch van karakter, en in de meeste gevallen ook een herkenbare eenheid.

Het ontstaan van de theologische deeldisciplines zoals wij die kennen, is in feite uitdrukking van de geweldige dynamiek binnen de universitaire theologie in deze tijd. De ontwikkeling van concurrerende concepten van theologie als wetenschap horen hier bij. Belangrijk is: men leerde, soms heel traag en met weerzin, zich min of meer constructief te verhouden tot de uitdagingen van de tijd.

Hoe flexibel de verschillende richtingen van de theologie zijn geweest, komt in moderne historiografische problemen terug: het is helemaal niet *altijd* duidelijk te zeggen, wat is nu een orthodoxe, wat is een verlichte positie, wat is verlicht-orthodox, wat is orthodox-verlicht. De overgangen zijn vaak vloeiend. Dat is niet zo vreemd, gezien het feit, dat de moderne theologie juist voortkomt uit de dilemma's van de traditionele theologie, en dat ook de orthodoxe theologie bijdraagt aan de transformatie van het reformatorische christendom. Het gaat dus in de overgang van het confessionele tijdperk naar het tijdperk van de verlichting niet in eerste instantie om een vervreemding van de reformatorische wortels: het gaat om een herinterpretatie van deze wortels in een nieuwe tijd: nu gespecialiseerd in de moderne vakken, maar nog steeds als theologie – zo omstreden ook.

In dit opzicht is de ontstaansgeschiedenis van de moderne theologie een succesverhaal. Zou het niet kunnen zijn, dat een reflectie op deze integratieve dynamiek ook de plaatsbepaling tegenover de Religious Studies zou kunnen bevruchten – juist omdat de verschillende vakken al langer met de integratie van cultuurhermeneutische en interculturele vraagstukken bezig zijn. Dit lijkt mij de enige weg om de theologie voor zelfopheffing en isolement te bewaren.

De historische processen van *integratie én pluralisering* binnen de theologie kunnen op verschillende niveaus en detail worden bestudeerd. Veelbelovend zijn hier vooral twee gebieden: (1) de geschiedenis van de deeldisciplines, en (2) de geschiedenis van de theologische encyclopedie. Wat aan studies hierover is verschenen, blijft meestal beperkt tot de geschiedenis van verschillende universiteiten en overzichten. We weten nog relatief weinig over de geschiedenis van de theologie aan de universiteiten in Europees verband en in comparatief perspectief.

Hier enkele opmerkingen over de geschiedenis van de deeldisciplines. Al in de orthodoxe curricula vinden we het verschil tussen een geleerde academische, en een praktisch-kerkelijke theologie verwoord (zoals bij Calixt in de eerste helft van de 17^e eeuw).⁷ De spanning tussen “scientia” of “doctrina” (in de zin van weten, wat we geloven en doen), en “sapientia” respectievelijk “pietas” (in de zin van geloven en doen, wat we weten), is zo oud als de theologie zelf. Ze was academisch gezien dan het meest succesvol, wanneer ze deze spanning kon handhaven. Dat zien wij ook in de Bijbelwetenschappen, die zichzelf onder de invloed van de taalwetenschappen veranderden, of in de kerkgeschiedenis, die door

⁷ Calixt, *Apparatus theologicus*, 1628: *theologia academica en theologia ecclesiastica, didactica, of: positiva*)

de receptie van de zogenoemde “pragmatische methode” uit de geschiedwetenschap haar heilshistorische aporieën kon omzeilen.

Om terug te komen op de verhouding Theologie – Religious Studies: Met een zeker recht komen de disciplines van de Religious Studies op zoek naar hun wortels uit bij de vroege linguïstisch-philologische en historisch-comparatieve uitkristalliseringen van theologische intenties. Zo wordt de Hebraïst John Spencer met zijn geschrift over de religieuze context van het oudtestamentische Jodendom (*De legibus Hebraeorum*) van 1685 graag beschouwd als wegwijzer voor de comparatieve godsdienstwetenschap van de 19^e eeuw. Maar wat Spencer wilde, was iets anders: een andere, breder denkende theologie, geen van de theologie gescheiden godsdienst- of religiewetenschap.

Dat geldt ook voor geleerden, die hier in Leiden, maar ook aan andere universiteiten voor een verbreding van de theologische wetenschap wilden zorgen. Ik herinner alleen aan Adriaan Reland in Utrecht: Hij wees al aan het begin van de 18^e eeuw op de fundamentele betekenis van religiegeschiedenis, in het bijzonder ook van Rabbinica en Islamkunde, voor de theologie – juist als theologie. Hij was op zoek naar een theologie, die recht wilde doen aan een bronnengeoriënteerde waarneming van Jodendom en Islam – en die zich niet wilde laten beperken door de dogmatisch-apologetische waarheden tegen Jodendom en Islam, zoals die al eeuwenlang waren geformuleerd en geactualiseerd. Hij wilde rekening houden met de feitelijke pluraliteit van religies en geloofsgemeenschappen. Kortom: Reland, een aanzienlijke vernieuwer van de Islamkunde, als zodanig al geprezen door Gotthold Ephraim Lessing? Ja, zeker. Maar, achteraf gezien, ook een miskende vernieuwer van de theologie zelf.

Soortgelijke dingen gelden voor de moderne ontwikkeling van de kerkgeschiedenis en de toenemende interesse voor historiserend-comparatieve vraagstellingen. Het is beslist een emancipatiegeschiedenis ook hier, maar wel in dienst van een multidisciplinaire academische theologie, die de kerken van dienst kan zijn.

Zeker: Eerst de neologische verlichting van de tweede helft van de 18^e eeuw wijst de weg naar een fundamentele integratie van filologische en historische kritiek, mede door differentiaties, die ruimte geven voor een breder besef van het fenomeen religie – ik noem alleen dingen, die vandaag in de academie vanzelfsprekend zijn, maar die in de kerkelijke praktijk nog altijd moeten worden uitgelegd: bijvoorbeeld het verschil tussen “Bijbel” en “woord van God” - of het onderscheid tussen leer en belijdenis als functie van de kerk in het openbaar, en de individuele geloofsovertuiging.

Pluralisering en fragmentatie hebben een keerzijde: het overzicht over wat nu eigenlijk theologie is, ontbreekt. Hier liggen de wortels van de moderne theologische encyclopedie. Men begon in de 18^e eeuw met overzichten van de stof, maar pas Friedrich Schleiermacher werkte een systematisch overzicht uit, dat ook recht wilde doen aan de interne cohesie van de vakken en dus aan de multidisciplinaire eenheid van de theologie. Ook al is het een moeizame taak voor de theologische vakken om zich als ideële eenheid te presenteren, het blijft een taak. Een belangrijke taak bovendien voor de opleiding, die gebaseerd moet blijven op disciplinaire deskundigheid en die tegelijkertijd het bredere veld van de theologie mee moet helpen te verkennen op een evenwichtige manier.

Historisch gezien zijn we in de eindfase van een ontwikkeling, die sinds de verlichting in een stroomversnelling is geraakt: de fragmentatie van wetenschap en wetenschapscultuur, en de emancipatie van de religiewetenschappen van de theologie (en haar kerkelijke inbedding) – meestal uitgegaan van de transconfessionele interesse in *religie*geschiedenis. Deze processen van fragmentatie en emancipatie zijn nu, zo lijkt het, ten nadele van de klassieke theologie aan een afsluiting toe – maar tegelijkertijd bieden zij de theologie nieuwe kansen, zich opnieuw te definiëren.

De min of meer uiteenlopende en onder elkaar weer gefragmenteerde vakdisciplines van de theologie hebben een grondige reflectie naar binnen en een plaatsbepaling naar buiten toe nodig. Natuurlijk zijn ook wij in de vakdisciplines al lang bezig met het ontwikkelen van meer interdisciplinariteit en multiperspectiviteit, maar dat leidt tot nu toe nauwelijks tot reflectie op de theologie zelf. Dat is vreemd, omdat de theologie juist in het samenspel van verschillende disciplines een voorbeeld van grensoverschrijdende “clustervorming” kan zijn.

Kortom: Het is de theologie in het tijdperk van de verlichting niet zonder meer, maar altijd weer gelukt, de emancipatorische kracht van vernieuwing en de historische kritiek op kerk, geloof en religie te integreren in positieve *theologische* perspectieven, en om in gesprek te blijven met de bredere wetenschappelijke ontwikkeling. Alleen zo konden zelfopheffing en isolement worden vermeden. Nu verschillen natuurlijk met de tijden ook de institutionele randvoorwaarden tussen toen en nu. Maar toch zijn er ook analogieën. Deze serieus te nemen lijkt mij niet verkeerd. Dat betekent in ieder geval: Zich nog meer door de Religious Studies laten uitdagen, maar op een manier, die bij de theologie als multidisciplinaire eenheid past.

Ten slotte

Gaan we even terug naar de uitgangsvraag: Van Theologie naar Religious Studies? Ja, en nee. Wij hebben de kans, een weg te vinden, voorbij zelfopheffing en isolement. Daarvoor moet wel een kritische zelfreflectie op gang komen, die zowel aan het ideaal van pragmatische eenheid van de theologie als ook aan haar multidisciplinariteit recht doet. Dan hebben we ook een herkenbare positie tegenover de Religious Studies in wording. Niet bevorderlijk is alles, wat neerkomt op een hiërarchische ordening van de vakken. Niet bevorderlijk is, wat een eenheid moeilijk maakt, bijvoorbeeld door de historische waarneming van het geloof te vertroebelen. Actuele betekenis moeten we juist in de theologie niet verwisselen met de actualiteit van de dag. Ook de “wolk van de getuigen rondom ons”, naar Hebrëeën 12, is actueel en present. De stem van de “ander”, die ons verantwoordelijk stelt, klinkt – met of zonder jubilea - in Martin Luther, Johannes Calvijn en Adriaan Reland - maar ook in een moedige vrouw als Katharina Zell, die leefde in de tijd van de reformatie. Haast niemand kent haar meer, maar aanwezig is ze wel.