

LEZEN EN SCHRIJVEN ALS THEOLOOG (M/V)*

*"Alleen wie zegt dat zij niet koos
is de uiteindelijke verliezer"
(Rich, liefdesgedichten, XV).*

Inleiding

In "Keuzen in selectief lezen. De tekstuele basis van feministische theologie" heb ik mijn keuze om gynocentrische teksten als tekstuele basis voor feministische theologie te nemen beargumenteerd met een beroep op het heil van vrouwen. Vrouwen/mensen hebben verhalen nodig die zin en samenhang geven aan haar leven, verhalen die haar helpen een eigen identiteit te vormen, verhalen die ze kunnen beamen. Ze hebben behoefte aan verhalen die ze, zonder deze eerst te moeten decoderen en vertalen, 'gelovig' kunnen lezen. Verwijzend naar onderzoek van feministische literatuurwetenschappers stelde ik dat vrouwen gespleten raken van het voortdurend lezen van androcentrische teksten. Als lezeres van deze teksten wordt van haar gevraagd zich te identificeren met een eigenheid waarvan de definitie in strijd is met de hare; ze moet zich identificeren tegen zichzelf in. Mijn betoog mondde uit in de aanbeveling processen van canonvorming die zich onder vrouwen afspelen niet alleen kritisch te volgen maar ook te stimuleren. Nieuwe, door vrouwen gevormde, canons kunnen dienen om de traditionele canons, die androcentrische teksten beschermen, te doorbreken. Daarnaast spelen ze een rol in gemeenschapsvorming en kunnen ze fungeren als modellen van geestelijke 'autoriteit'. Mijn preoccupatie met theoretische vragen betreffende de interactie tussen tekst en lezer-es en betreffende de samenhang tussen waarde-, betekenis- en functietoekenningen van een tekst bracht mij in literatuurwetenschappelijk vaarwater en in debat met de deconstructionistische theorie. Dientengevolge werd mijn als een proeve van vrouwenstudies theologie gepresenteerde artikel gewaardeerd als literatuurwetenschap en niet als theologie.

Nu treft vrouwenstudies al sinds haar introductie als vak binnen theologische faculteiten het verwijt niet theologisch te zijn maar 'slechts' historisch, sociaal-wetenschappelijk, filosofisch of literatuurwetenschappelijk. Nieuw is dat de discussie over wat al dan niet theologisch is nu ook in eigen kring gevoerd wordt. In een interview in *Mara* stelt Julie Hopkins, docente vrouwenstudies theologie aan de Vrije Universiteit van Amsterdam:

"Wat ik zie is dat er heel veel methode-discussies door feministische

* Dit artikel in het kader van een promotie is tot stand gekomen onder begeleiding van prof. dr. M. Bal en prof. dr. J.Th. Witvliet. Mijn mede-redactieleden, mijn vader en Fokkeliën van Dijk-Hemmes dank ik voor hun commentaar op eerdere versies.

theologen gevoerd worden. Ik vraag me af of ze daar niet in verzanden. Feministische theologie is in dit land aan de universiteiten gevestigd onder de naam 'vrouwenstudies theologie'. Daarmee wordt aangegeven dat men zich richt op een interdisciplinaire aanpak en niet bij voorbaat in verband gebracht wil worden met de systematische theologie. Met andere woorden, praat niet te veel over God, maar kijk eerst eens goed hoe taal werkt, en bestudeer wat een tekst wel en niet te zeggen heeft. Dat is de invloed van de Franse deconstructie-filosofie en van wetenschappers als Luce Irigaray, Julia Kristeva en H  l  ne Cixous.

Veel vrouwen zijn heel enthousiast over deze methode. Het gevolg is dat ze zich op het gebied van de literatuurwetenschap en de psychologie begeven, of bijbelwetenschappen achter zich laten om een nieuwe canon te ontwikkelen. Voor mij, als systematisch theologe, vormt dat een probleem. Het gevaar dreigt dat deze methode-discussie *niets meer met theologie te maken heeft* (cursivering van mij, J.B.) en irrelevant is voor mannen en vrouwen in de kerk. Misschien is het allemaal wel van een hoog wetenschappelijk niveau, maar wat is het verband met allerlei zaken die in de kerken spelen? Ik moet eraan toevoegen dat ik er vermeld sta dat de meeste feministische theologen niets met de kerk te maken hebben" (Klijn, "God is in de verbondenheid", 6).

De institutionalisering van vrouwenstudies binnen theologische faculteiten maakt de vraag wat theologie is ook binnen vrouwenstudies theologie inzet van strijd. Voorzover binnen vrouwenstudies theologie dezelfde onderlinge discussie gevoerd gaat worden als binnen de theologie in het algemeen, valt dat te waarderen als een 'volwassenwording' van vrouwenstudies theologie als theologie.

Wie zich, zoals ik in dit artikel, wil verdiepen in deze discussie stuit op het probleem dat over het algemeen duidelijker wordt gemaakt wat g  en theologie is dan wat het w  l is, en dat een omkering van de negatieve bepalingen niet direct een positief inhoudelijke definitie oplevert. Neem de problemen die rijzen er als we de negatieve zinnen uit bovenstaand interview-fragment - niet bij voorbaat in verband gebracht willen worden met systematische theologie; niet teveel over God spreken; niets met de kerk te maken hebben; niets meer met theologie te maken hebben - vertalen in een positieve omschrijving van theologie. Is theologie veel over God spreken? Theologie naar de etymologie van het woord definiëren als een spreken over God roept de vraag op, wie of wat men onder 'God' verstaat, en of daar niet ook in andere termen over gesproken kan worden en wellicht ook gesproken wordt. Met andere woorden, moet theologie gedefinieerd worden in termen van een eigen onderzoeksobject (God) of in termen van de taal waarin over bepaalde ervaringen gesproken wordt (spreken over God), of kan zij ook gedefinieerd worden in termen van de vragen waarop 'God' voor sommige mensen het antwoord is? Theologie relateren aan een specifieke doelgroep, mannen en vrouwen in de kerk, roept de vraag op naar de

verhouding tussen wetenschap en maatschappij¹ en meer in het bijzonder de vraag of binnen de theologie maatschappelijke relevantie gelijk staat met kerkelijke relevantie. De bijbelse literatuur is dan als vanzelfsprekend relevanter dan andere 'geloofsteksten',² de veelheid van de hierin verwoorde Godsideeën en -ervaringen interessanter dan bijvoorbeeld het spreken van iemand als Luce Irigaray over God en het goddelijke.³ Theologie koppelen aan systematische theologie roept de vraag op hoe de interdisciplinariteit van de systematische theologie, van waaruit de andere disciplines die aan de theologische faculteit beoefend worden gezien worden als sub-disciplines, zich verhoudt tot de interdisciplinariteit van vrouwenstudies. Is echte theologie systematische theologie, en zo ja, wat is dat dan? Ik kom daar nog op terug.

Significant is Hopkins' bezorgdheid dat vrouwenstudies theologie verzandt in methode-discussies en aan haar eigen wetenschappelijkheid te gronde gaat. Eenzelfde bezorgdheid, maar dan met betrekking tot het door de stichting theologisch en godsdienstwetenschappelijk onderzoek in Nederland (STEGON) gefinancierde onderzoek, motiveerde het bestuur van deze stichting tot het beleggen van een symposium, in april 1990, over de vraag hoe theologisch en godsdienstwetenschappelijk het onderzoek is waarvoor zij zich inzet. Het verwijt richting vrouwenstudies theologie niet theologisch te zijn treft blijkbaar ook andere vormen van theologie-beoefening. Een passage uit het verslag van dit STEGON-symposium:

"Die bezorgdheid heeft betrekking op de middelpuntvlindende kracht die het effect is van de omstandigheid, dat vrijwel alle subdisciplines voor hun onderzoeksmethoden zijn aangewezen op niet theologische zusterdisciplines en het onderzoek veelal ook de ontwikkeling van het onderzoeksinstrumentarium mede in zijn beschouwingen betreft. Dat stelt ons voor

1. De discussie over deze vraag is binnen vrouwenstudies in alle hevigheid gevoerd naar aanleiding van de "Methodische Postulate zur Frauenforschung" van Maria Mies uit 1977. Zie: Maria Mies, "Vrouwenstudies of feministische studies? Het debat over feministische wetenschap en methodologie", *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 9, 3 (1982), 92-122. Voor de discussie binnen feministische theologie/ vrouwenstudies theologie verwijs ik naar het proefschrift van Hedwig Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, (Freiburg, 1990) en naar Marian Papavoine en Anja Kosterman, red. *Tussen beweging en wetenschap. Teksten IWFT-conferentie 11 en 12 mei 1990*. IWFT-teksten, nr.1, (Utrecht, 1990).

2. Voor het begrip 'geloofstekst' verwijs ik naar mijn artikel "Uitgelezen selecties" in *Schrift* 122 (april 1989). Voorjaar 1988 verspreidde ik een enquête onder ruim honderd feministische theologes met de vraag welke boeken of teksten zij hogelijk waardeerden als feministische theologes. In de vragenlijst maakte ik een onderscheid tussen theologische/theoretische teksten en een categorie die ik aanduidde als 'geloofsteksten': teksten of boeken die iemand inspireren, die voor haar een geloofswaarde uitdrukken, waar ze iets als een 'openbaringswaarde' aan toekent. Ik vroeg de theologes om in beide categorieën een persoonlijke top-tien op te stellen. Twintig vrouwen namen de moeite de enquête in te vullen. Haar top-tiens bestaan voor 85% uit teksten van hedendaagse schrijfsters. Bovengenoemd artikel is een verslag van deze enquête.

3. Vergelijk ook de werktitel van het onderzoek van Anne-Claire Mulder, opgenomen in het overzicht van promotie-onderzoek verricht door leden van de IWFT-werkgroep Onderlinge Promotie Promoting (*Proeven van Vrouwenstudies Theologie*, Deel I, 257): "Incarnatie van het Goddelijke" in het werk van Luce Irigaray en de relevantie daarvan voor de feministische theologie". Blijkbaar is Irigaray's 'spreken over God' niet als vanzelfsprekend relevant voor de (feministische) theologie.

de vragen die in de laatste nieuwsbrief als volgt zijn samengevat: 'Heeft de taakverdeling over de diverse subdisciplines tot fragmentarisering van de theologie en de godsdienstwetenschap geleid? Of scheidt deze taakverdeling via interdisciplinair onderzoek juist nieuwe kansen? Kortom: hoe theologisch en godsdienstwetenschappelijk is het onderzoek waarvoor STEGON zich inzet?' (Van Iersel, "Openingswoord", 7).

De nevenschikking van theologie en godsdienstwetenschap in de naam van de STEGON herinnert aan de bezorgdheid voor de wetenschappelijke status van het vak, van waaruit de vraag wat theologie is tot voor kort vooral gesteld werd. Inmiddels zijn de subdisciplines van de theologie blijkbaar zo ingeburgerd in de universitaire samenleving dat gevreesd wordt voor fragmentarisering en identiteitsverlies. Hopkins spreekt over de band met de systematische theologie die verloren dreigt te gaan bij een toenemende interdisciplinaire aanpak. Van Iersel heeft het over een middelpuntvliegender kracht zonder dat middelpunt als zodanig te benoemen. Uit beide citaten spreekt de wens de theologische faculteit te behouden als een 'universiteit in het klein'.⁴ De vraag wat theologie is heeft behalve een inhoudelijke ook een institutionele kant.⁵ De bezorgdheid voor de wetenschappelijke status van het vak gaat veelal gepaard met de angst verbanen te worden naar kerkelijke kweekscholen. De keerzijde van de bezorgdheid voor een toenemende interdisciplinariteit is de angst dat het opgenomen worden van de theologie in de universiteit omslaat in een opgaan in andere faculteiten. Uiteraard heeft ook het "aarzelende zoeken naar een eigen theologische identiteit", waarover in de inleiding van het eerste deel van *Proeven van Vrouwenstudies* gesproken werd te maken met bezorgdheid voor het binnenhalen/-behoud van posten voor vrouwenstudies binnen de theologische faculteiten. De redactionele formulering 'een eigen theologische identiteit' duidt echter op een diepgaander engagement. Wat is theologie als gesproken wordt over een theologische identiteit, zoals ook tijdens het STEGON-symposium herhaaldelijk gebeurde?

Onder academische theologen bestaat geen overeenstemming over de vraag wat theologie is. Dat is één van de zaken die in dit artikel aan de orde zullen komen. De veranderende visies op wat theologie is probeer ik in kaart te brengen aan de hand van de discussie die hierover gevoerd is rondom het voortbestaan en de inrichting van wetenschappelijke theologische opleidingen in Nederland. De omschrijvingen van theologie die dit debat opgeleverd heeft hebben in al hun onderscheidenheid twee zaken gemeen, te weten een impliciete of uitgesproken exclusieve gerichtheid op het officiële, institutionele christendom en, daarmee samenhangend, een marginalisering en uitsluiting van vrouwen als subject en object van onderzoek. De conclusie die de Leidse theologen

4. De aanduiding van de theologische faculteit als een 'universiteit in het klein' ontleen ik aan het rapport van de Verkenningcommissie Godgeleerdheid, zie p.28).

5. Vergelijk onder andere P.G.J.Post, "Wetenschappelijk grensverkeer tussen discipline-vorming en ont-disciplineren". In deze bijdrage aan het STEGON symposium noemt hij vrouwenstudies als een voorbeeld van nieuwe discipline-vorming, gelieerd aan een combinatie van object en een specifieke heuristiek (Post, "grensverkeer", 35).

Adriaanse, Krop en Leertouwer trekken uit het debat is dat het onmogelijk is theologie als wetenschap te definiëren in termen van een 'eigen' onderzoeksobject of een 'eigen' methode (zie p.40). Ik deel deze conclusie en werk daarom niet toe naar een eigen definitie van theologie. Ik zal betogen dat definiëringen van theologie stagnerend werken voor het onderzoek en frustrerend voor de onderzoekster. De eigenheid van de theologie is conventioneel en de zelfstandigheid van de theologische faculteiten kan daarom alleen op pragmatische gronden verdedigd worden. Theologen bewegen zich op het terrein van de geestes- en gedragswetenschappen, waarbinnen de grenzen historisch bepaald zijn en in toenemende mate overschreden worden. Vragen als 'wat is theologie', 'wat is filosofie', en 'wat is geschiedbeoefening' zijn een reactie op dit proces van ont-disciplineren. Conventies verliezen hun vanzelfsprekendheid. Vragen als 'wat is religie', 'wat is redelijk' en 'wat is geschiedenis' zijn geen vragen naar de bekende weg, maar vragen naar het onbekende dat niet wetenswaardig wordt bevonden binnen de gangbare theologische, filosofische en historische kaders.

Op de conventies van de theologie probeer ik greep te krijgen middels een benadering van theologie als vertoog. Welke (seks-) specifieke codes beheersen het theologisch vertoog? Welke codes kunnen doorbroken worden zonder dat het theologisch gehalte van een tekst in het geding komt? Toegespitst op mijn onderzoek: kan de canon doorbroken worden, in die zin dat andere teksten als bron en norm voor theologiebeoefening gekozen worden? Geldt voor het lezen en schrijven 'als theoloog' wat geldt voor het lezen en schrijven 'als vrouw', namelijk dat men zich eerst een identiteit 'als theoloog' bij elkaar gelezen moet hebben middels het lezen van theologische klassiekers, zoals vrouwenliteratuur scripts oplevert voor het lezen 'als vrouw'? Als dat zo is dan zou het wel eens onmogelijk kunnen zijn tegelijkertijd 'als theoloog' en 'als vrouw' te lezen en te schrijven. Tenzij men een nieuwe theologische traditie poneert, maar dat is een herhaling van het probleem op een ander niveau.

Het artikel is als volgt opgebouwd. In de eerste paragraaf geef ik een overzicht van de status quo van de academische theologiebeoefening in Nederland tegen haar historische achtergrond. In een tweede en derde paragraaf analyseer ik twee omschrijvingen die het debat over de wetenschappelijke status van het vak opgeleverd heeft, namelijk theologie als kennis van God respectievelijk als kennis van 'God'. De vierde paragraaf is een poging, middels een benadering van theologie als vertoog, de beperkingen te verklaren die aan te wijzen zijn in de in de voorafgaande paragrafen besproken omschrijvingen van theologie. In de vijfde paragraaf tenslotte staat de vraag centraal wat een visie op theologie als vertoog betekent voor het lezen en schrijven 'als theoloog'. Stel dat we, zoals ik bepleitte in "Keuzen in selectief lezen" eens zouden uitgaan van gynocentrische teksten is het dan mogelijk deze 'als theoloog' te lezen?

I. Universitaire theologiebeoefening in Nederland: een overzicht.

A. Historische achtergrond.

De teksten van het Academisch Statuut met betrekking tot de studierichting der Godgeleerdheid noch de statuten van de STEGON bieden een standaard-definitie van theologie. Het Academisch Statuut volstaat met een opsomming van de vakken van het propaedeutisch en doctoraal examen (zie p.23). Binnen de STEGON functioneert een aantal al of niet sectiegewijze opgebouwde werkgemeenschappen die elk een bepaald deelgebied van het theologisch en godsdienstwetenschappelijk onderzoek bestrijken. In de namen van de secties en werkgemeenschappen verschijnt de term theologie in combinatie met de adjectiva 'praktisch' en 'systematisch'. Het vakgebied van de sectie Praktische Theologie wordt in het jaarverslag over 1989 omschreven als "de praxis van de christelijke kerken/ het christendom nu en in de toekomst". De gebiedsomschrijving van de sectie Systematische Theologie/Dogmatiek is tautologisch: "De sectie heeft ten doel onderzoek te bevorderen op het gebied van de systematische theologie en de dogmatiek, waaronder begrepen de fundamentele theologie, de geschiedenis van de systematische theologie, alsmede de wetenschap van het kerkelijk recht en zijn geschiedenis". Het inbegrip van de wetenschap van het kerkelijk recht en zijn geschiedenis duidt ook op een oriëntatie op de christelijke kerken. Welke rol hebben deze kerken gespeeld in de universitaire institutionalisering van de theologie? Wat betekent het dat systematische en praktische theologie niet voorkomen in de rij van de in het Academisch Statuut opgesomde vakken, en wat is de ratio van deze rij? Deze vragen kunnen alleen beantwoord worden door terug te gaan in de geschiedenis.

Als bron voor een historische terugblik gebruik ik de studie van dr. M. Groen, *Het Wetenschappelijk Onderwijs in Nederland van 1815 tot 1980*. De auteur is als hoogleraar in de pedagogiek, puberteitspsychologie en algemene didactiek verbonden aan de Technische Universiteit van Eindhoven. In een reeks van drie boeken biedt hij een onderwijskundig overzicht van de verschillende studierichtingen binnen het wetenschappelijk onderwijs in Nederland. Godgeleerdheid vormt het onderwerp van het derde deel van het eerste, in 1987 verschenen, boek. Mijn beperking tot deze bron betekent een concentratie op de faculteiten der godgeleerdheid aan de rijksuniversiteiten. Groen schetst de ontwikkeling van deze faculteiten aan de hand van een drietal aspecten, te weten de functie van deze faculteiten als hervormde kweekscholen, de mislukte pogingen ook kweekscholen van andere kerkgenootschappen onder te brengen in de faculteiten en de tegenstelling tussen godsdienstwetenschap en godgeleerdheid.

De twee eerstgenoemde aspecten zijn van belang voor de beantwoording van mijn vraag in hoeverre de universitaire institutionalisering en definiëring van de theologie bepaald zijn door de christelijke kerken. In zijn onderwijskundig overzicht vermeldt Groen dat in de Republiek de noodzaak tot de opleiding van vele hervormde predikanten een belangrijke, hoewel niet de enige, stimulans leverde voor de oprichting van de vijf hogescholen - Leiden (1575), Franeker

(1585), Harderwijk (1600/1648), Groningen (1614) en Utrecht (1636) - met de internationaal gangbare vier faculteiten: godgeleerdheid, rechten, medicijnen en filosofie (Groen, *Wetenschappelijk Onderwijs*, 153).⁶ In de patriottentijd was de hervormde kerk haar belangrijke positie enigszins kwijtgeraakt. In 1798 werd zelfs besloten de theologische faculteiten op te heffen en het onderwijs naar kerkelijke kweekscholen te verbannen. In de Franse tijd werden de faculteiten echter hersteld. Bij het Organiek Besluit van 1815 krijgen zij tot taak "de vorming der kwekelingen voor de hervormde godsdienst" (*ibidem*, 163-164). In datzelfde jaar 1815 verloren Franeker en Harderwijk het recht om academische graden te verlenen. Hoewel de overgebleven drie faculteiten de opleiding tot predikant verzorgden bepaalde het hervormde kerkgenootschap, en niet de faculteit, wie tot het ambt kon worden toegelaten.

De Hoger Onderwijswet van 1876 maakte, met haar introductie van de duplex ordo van kerkelijke- en staatsvakken, nog geen einde aan de invloed van de hervormde kerk. De hervormde synode kreeg het recht om op staatskosten aan elke faculteit twee hoogleraren te benoemen voor het onderwijs in de praktische en leerstellige vakken. Het onderwijs van de staatshoogleraren zou in leerstellig opzicht neutraal worden. Groen spreekt echter van een aanzienlijke overlap in de programma's van de faculteit en de kerkelijke hoogleraren (*ibidem*, 189). De staatshoogleraren doceerden de encyclopedie van de christelijke godsdienst in protestantse zin (*ibidem*, 175), dat wil zeggen dezelfde stof die de kerkelijke hoogleraren behandelden vanuit een 'positief christelijk standpunt'. Daar komt nog bij dat de staatshoogleraren van hervormde huize bleven komen. De eerste niet hervormde staatshoogleraar aan de theologische faculteiten van de rijksuniversiteiten van Groningen, Leiden en Utrecht werd, voorzover Groen kon nagaan, pas in 1912 in Utrecht benoemd (*ibidem*, 198). De situatie aan de faculteit van de gemeentelijke universiteit van Amsterdam was van meet af aan een andere. Om zo goedkoop mogelijk aan een faculteit der godgeleerdheid te komen - voorwaarde voor de omzetting van het gemeentelijk atheneum in een universiteit - werd de hoogleraren van het luthers en het doopsgezind seminarium een dubbelbenoeming aangeboden. Zo kwam in 1876 een samenwerking tot stand tussen de opleidingen tot doopsgezind en luthers predikant. Van 1882 tot 1893 zou daaraan een opleiding tot hervormd predikant toegevoegd worden, die in 1946 werd hersteld (*ibidem*, 176-177). Groen stelt dat de functie van de theologische faculteiten als *exclusief* hervormde kweekscholen in de naoorlogse periode werd uitgehouden. Hij noemt in dat kader de synodale wens de duplex ordo te versterken en een toenemend aantal benoemingen van bijzondere hoogleraren aan de faculteiten namens andere kerkgenootschappen (*ibidem*, 193, 196-197).

De informatie die het overzicht van Groen biedt over de ambtsopleidingen van andere kerkgenootschappen is summier maar geeft wel een beeld van een veelheid aan kweekscholen, seminaries, universiteiten en hogescholen. In 1905 kwam een wetswijziging tot stand die niet alleen de instelling van bijzondere

6. Zie ook: Groenhuis, *De Predikanten*, 166.

leerstoelen aan de rijksuniversiteiten mogelijk maakte maar ook de erkenning van de door bijzondere universiteiten verleende graden (*ibidem*, 185). Aanleiding voor deze wetwijziging vormde de oprichting van de Vrije Universiteit in 1880 door de orthodoxe 'dolerenden' binnen de hervormde kerk.⁷ De katholieke emancipatie resulteerde eerst in 1923 in de oprichting van een katholieke universiteit in Nijmegen.⁸ In 1973 volgt een wetwijziging waarbij ook andere theologische opleidingen dan die aan de beide bijzondere instellingen 'aangewezen' konden worden, dat wil zeggen dat aan de door hen verleende doctoraten dezelfde rechten verbonden werden als aan die van de rijksinstellingen. Van deze regeling maakten de vier katholieke theologische hogescholen gebruik, die in de zestiger jaren ontstaan waren uit een concentratie van de vele groot-seminaries,⁹ evenals de hogescholen van Kampen (van respectievelijk de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt) en Apeldoorn (Christelijk Gereformeerde Kerken) (*ibidem*, 202-203). Zo werd de theologiebeoefening in Nederland geïnstitutionaliseerd in drie onderscheiden vormen aan respectievelijk openbare faculteiten, bijzondere faculteiten en aangewezen instellingen.

In alle gevallen, dus ook in het geval van de openbare faculteiten, speelden de christelijke kerken hierin een beslissende rol. De conclusie die ik trek uit Groens onderwijskundig overzicht is dat wat bij de wet als theologie gold en geldt een wisselend samenstel van vakken is dat door verschillende geïnstitutionaliseerde kerkgenootschappen als van belang voor de opleiding van hun ambtsdragers erkend wordt. Men kan zich met Groen "daarbij afvragen of alleen maatschappelijke groeperingen die zich in de kerkgenootschappen verenigd hebben, in aanmerking komen voor het recht van toetsing van de leerplannen namens de staat" (*ibidem*, 202). Het is jammer dat Groen deze "technisch juridische" kwestie laat liggen.

Om een indruk te geven van de ontwikkeling van het curriculum aan de openbare faculteiten zet ik hieronder de rij van de in het thans geldende Academisch Statuut van 1988 opgesomde vakken naast de vakken die in het Organiek Besluit van 1815 respectievelijk in de Hoger Onderwijswet van 1876 genoemd werden. Volgens het Organiek Besluit van 1815 zouden aan elk van de drie faculteiten een zestal vakken door drie hoogleraren gedoceerd worden, te weten:

- a. De natuurlijke godgeleerdheid, welk college echter ook in de faculteit der bespiegelende wijsbegeerte en letteren gehouden zal kunnen worden,
- b. De kerkelijke historie,

7. Voor informatie betreffende de oprichting van de Vrije Universiteit zie onder andere: A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw.* (Kampen, 1974).

8. Voor informatie betreffende de oprichting van de K.U.N. zie onder andere: Gerard Brom, *Dies Natalis. Stichting van de Katholieke Universiteit*, (Nijmegen/Utrecht, 1955).

9. Voor informatie met betrekking tot de Katholieke Theologische Hogescholen zie : Freda Dröes, *Waarom bestaan er Katholieke theologische hogescholen? Een ontstaans- en wordingsgeschiedenis*, (Amsterdam, 1977) (kandidaatsscriptie, uitgegeven in eigen beheer).

- c. De gronden der bijbelsche uitlegkunde,
- d. De dogmatiek,
- e. De christelijke zedekunde, en
- f. De homiletieke en pastorale wetenschap" (*ibidem*, 167).

Uitdrukkelijk was in het Organiek Besluit vastgelegd dat elke hoogleraar vrij was zijn onderwijs uit te breiden met andere vakken. Toegang tot het kandidaats kreeg men na een examen in de faculteit der letteren en wijsbegeerte over de "nederduitsche, grieksche, latijnsche en Hebreeuwse letterkunde", alsmede over "de grieksche en hebreeuwse oudheden" (*ibidem*, 168).

In de Hoger Onderwijswet van 1876 krijgen de staatshoogleraren de opdracht een tiental vakken te doceren, te weten:

- " (1) encyclopedie;
- (2) geschiedenis der leer aangaande God;
- (3) geschiedenis der godsdiensten in het algemeen;
- (4) geschiedenis der Israëlitische godsdienst;
- (5) geschiedenis van het Christendom;
- (6) Israëlitische en oud-Christelijke letterkunde;
- (7) uitlegging van het oude en nieuwe testament;
- (8) geschiedenis der leerstellingen van de christelijke godsdienst;
- (9) wijsbegeerte van de godsdienst en
- (10) zedekunde" (*ibidem*, 187).

Toegang tot het kandidaatsexamen verkreeg men door een examen in de Hebreeuwse taal en de Israëlitische oudheden, voor welke gelegenheid de faculteit versterkt werd met de letterenhoogleraar met die opdracht (*ibidem*, 188).

Het Academisch Statuut van 1988 tenslotte noemt als vakken voor het doctoraal examen:

- " 1. de volgende bijbelse vakken: uitlegging van geschriften van het Oude Testament, overzicht van de Israëlitische letterkunde en van de godsdienst van Israël, uitlegging van geschriften van het Nieuwe Testament en overzicht van de vroegchristelijke letterkunde;
- 2. het volgende historische vak: geschiedenis van het christendom;
- 3. de volgende systematische vakken: ethiek en wijsbegeerte van de godsdienst;
- 4. de volgende godsdienstwetenschappelijke vakken: geschiedenis van de godsdiensten in het algemeen en vergelijkende godsdienstwetenschap;
- 5. de volgende sociaal-wetenschappelijke vakken: godsdienstsociologie, godsdienstpsychologie alsmede godsdienstpedagogiek en -didactiek;" (*Academisch Statuut*, artikel 81a).

Het propaedeutisch examen omvat volgens artikel 80 van ditzelfde statuut een inleiding tot de theologische wetenschappen en tot de wijsbegeerte alsmede Hebreeuwse taal-en letterkunde en hellenistisch Grieks.

Vergelijking van de drie lijsten¹⁰ leert dat de overeenkomsten groter zijn dan de verschillen. De 'staatsvakken' van 1876 zijn de vakken van 1815, zij het in een modernere jasje. Nieuw is het vak 'geschiedenis der godsdiensten in het algemeen'. De invoering hiervan hangt samen met de ontwikkelingen binnen de hervormde kerk, namelijk met de opkomst van de 'moderneren' of (later) 'vrijzinnigen' (Groen, *Wetenschappelijk Onderwijs*, 149, 178-179). De leerstellige vakken keren terug als 'geschiedenis van de leer aangaande God' en 'geschiedenis der leerstellingen van de christelijke godsdienst'. Met de duplex ordo van kerkelijke en staatsvakken werd dus niet zozeer een scheiding tussen kerk en staat gerealiseerd als wel een taakverdeling geïntroduceerd tussen kerkelijke- en staatshoogleraren, binnen een curriculum gericht op de opleiding van hervormde predikanten. Uit de lijst van het Academisch Statuut zijn de leerstellige vakken weliswaar verdwenen maar blijkens de dominante plaats van de bijbelse vakken en de geschiedenis van het christendom blijft de ratio van deze rij de christelijke godsdienst. Opmerkelijk is voorts de invoering van sociaal wetenschappelijke vakken. Ook deze vakken danken hun plaats in het curriculum aan de christelijke kerken. Uit de naam waaronder ze in de jaren vijftig ingevoerd werden aan de openbare faculteiten - 'pastorale sociologie' en 'pastorale psychologie' - blijkt de band met de praktische theologie, die bij de wet van 1876 buiten het door de staatshoogleraren te verzorgen curriculum werd gehouden (Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 96). De teksten van het Academisch Statuut betreffende Godgeleerdheid zijn duidelijk geënt op het curriculum van 1815, dat afgestemd was op de opleiding van hervormde predikanten. Met betrekking tot de opleidingen van de bijzondere faculteiten en de aangewezen universiteiten spreekt Groen van een "souplesse ten aanzien van de eisen van deugdelijkheid" (*ibidem*, 203): de staat laat de toetsing van de leerplannen over aan maatschappelijke groeperingen die zich verenigd hebben in kerkgenootschappen. In het licht van de door hem geschetste geschiedenis kan men zich echter afvragen hoe zuiver van staatswege de toetsing geweest is van de leerplannen van de openbare faculteiten.

Het derde aspect aan de hand waarvan Groen de ontwikkeling van de godgeleerdheid aan de openbare faculteiten behandelt is dat van de tegenstelling tussen godsdienstwetenschap en godgeleerdheid. De vraag daarbij was in hoeverre 'het verschijnsel godsdienst' voorwerp van studie kon zijn, naast bestudering van de christelijke godsdienst op grond van een specifieke openbaring. Het conflict werd actueel naar aanleiding van de toepassing van historisch filologisch onderzoek op de bijbel. Het fundamentele probleem dat dit kritische bijbelonderzoek volgens Groen opwierp was het effect op dogmatiek en geloof van de mogelijk mythologische inslag en niet-joodse afkomst van (delen van) de bijbel. Hij noemt het merkwaardig dat dit probleem slechts langzaam tot de vaderlandse theologie doordrong en pas actueel werd in de loop van de negen-

10. Het curriculum van 1876 werd nog aangepast in 1905 en 1921 (Groen, *Wetenschappelijk Onderwijs*, 151, 174, 189-190). De eerste versie van het Academisch Statuut dateert uit 1963. In 1982 werd het aangepast vanwege de invoering van de tweefasewet (*ibidem*, 195).

tiende eeuw, toen vooral te Leiden historisch filologisch onderzoek op de bijbel toegepast werd. De vraag was in hoeverre dat beschikbaar was met de taak van de faculteit hervormde predikanten op te leiden. Groen meent dat de in die tijd weer regelmatig opduikende voorstellen de theologische faculteiten op te heffen en het onderwijs naar kweekscholen te verplaatsen minstens even sterk zijn beïnvloed door de strijd rond de bijbelkritiek als door de vruchteloze pogingen ook ambtsopleidingen van andere kerkgenootschappen in de faculteiten onder te brengen (*ibidem*, 159-161).¹¹ In de naoorlogse periode "lijkt het belangrijkste probleem voor de theologische faculteiten (...) niet meer te liggen in de tegenstelling godgeleerdheid en godsdienstwetenschap: kennelijk is men aan alle faculteiten van mening dat de predikantsopleiding beide dient te omvatten" (*ibidem*, 200).

Groen geeft niet aan waarin het probleem nu dan wel ligt. In zijn bijdrage aan het in de inleiding genoemde STEGON symposium geeft de godsdienstwetenschapper K. van der Toorn het actuele probleem beknopt aan wanneer hij stelt dat godsdienstwetenschap vroeger theologie was, terwijl theologie tegenwoordig godsdienstwetenschap is geworden (Van Toorn, "Godsdienstwetenschap", 21). Ter verheldering van wat dat betekent citeer ik hier een historisch intermezzo uit de lezing van Th. de Boer, gastspreker op hetzelfde symposium. De Boer is hoogleraar wijsgerige antropologie en haar geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam.

"Uit een beschouwing van Meuleman over de wet van 1876 en haar achtergronden blijkt dat de Leidse theologen meer dan een eeuw geleden een andere opvatting hadden over godsdienstwetenschap dan tegenwoordig. Zij - het gaat hier over een viermanschap: Scholten, Kuenen, Rauwenhof en Prins - zagen de theologie wel als wetenschap van de godsdienst maar tot haar taak behoorde het ook zich uit te laten over de ware of ideale religie of wel de godsdienst in haar hoogste gestalte. Het stond alleen niet a priori vast dat dit het christendom zou zijn.

(...) Dezelfde vragen als die van de dogmatiek moesten aan de orde blijven maar nu gesteld in het kader van de wijsbegeerte van de godsdienst. God bleef dus object van wetenschap. Dit verklaart ook het voor modern besef raadselachtige feit dat ze er geen bezwaar tegen hadden de oude naam godgeleerdheid te handhaven en men bleef spreken van een theologische faculteit.

Dit historische uitstapje leert ons ten eerste dat wat als wetenschappelijk mag gelden met de tijden wisselt. (...)

(...) het tweede dat een historische excursie ons leert: datgene wat we in de filosofie 'het einde van de metafysica' noemen voltrekt zich in fasen, maar wel in dezelfde richting en met dezelfde logica. Eerst is er een

11. De uiteindelijke invoering van de Hoger Onderwijswet van 1876 acht hij eveneens voor tweerlei uitleg vatbaar. Het zou niet met zekerheid te zeggen zijn of de leerstellige en praktische vakken buiten het door de staatshoogleraren te verzorgen curriculum gehouden werden omdat men deze vakken niet 'kritisch' genoeg vond of omdat men andere kerkgenootschappen bij de faculteiten wilde betrekken (*ibidem*, 173).

synthese of verbond van natuurlijke theologie en openbaringstheologie. Dan wordt in 1876 de christelijke theologie gescheiden van de godsdienstwetenschap die nog wel theologie is. Een station verder wordt de godsdienstwetenschap als wetenschap van de godsdienst gezien waarbij God tussen haakjes gesteld wordt. Nog een stap verder wordt de vraag opgeroepen of de wetenschap van de religie wel een eigen faculteit nodig heeft" (De Boer, "De eenheid van de theologie", 51-52).

De voorlopige conclusie van De Boer luidt dat het "eigene van het theologisch discours" zich lijkt te hebben opgelost. Op dit probleem, en op de overwegingen van De Boer hierbij, kom ik in de volgende paragrafen nog uitvoerig terug.

B. Status quo.

Als bronnen voor een overzicht van de status quo van de universitaire theologiebeoefening in Nederland maak ik gebruik van de verkenningsrapporten van C.A. van Peursen en van de commissie Smits uit 1987 respectievelijk uit 1989. In een in opdracht van de Raad van Advies voor het Wetenschapsbeleid opgesteld rapport beschrijft de wetenschapsfilosoof prof. dr. C.A. van Peursen het wetenschappelijk theologisch bedrijf niet alleen in actie (productie) maar ook in functie en pretentie. Om zijn eigen terminologie te gebruiken: hij stelt niet alleen de quaestio facti maar ook de quaestio iuris. Kijkend naar wat de theologische faculteiten feitelijk doen, valt hem een "duidelijk bezig zijn met de wetenschappen" op, die "intern meer bij elkaar betrokken zijn dan in vele andere faculteiten". Dit schrijft hij toe aan "de integratie binnen een beroepsopleiding, met als integrerend kader de christelijke religie" (Van Peursen, *Verkenning*, 8). De vragen die het werkterrein van de theologische vakken, "het omvattende terrein van de christelijke godsdienst" (*ibidem*, 7), oproept binnen de huidige culturele veranderingen formuleert Van Peursen in zijn inleiding als volgt:

"Veronderstelt theologisch wetenschappelijk onderwijs niet dat er nog een christelijke samenleving bestaat? Stelt de theologie zich niet als een uitsluitend christelijke aangelegenheid op, die betrekkelijk afgezonderd blijft van hetgeen zich in de hedendaagse maatschappelijke verschuivingen afspeelt? Is er nog wel contact met de hedendaagse belevingswereld van een nieuwere generatie, ook al moge daar religieusiteit een rol vervullen?" (*ibidem*, 1).

Tot een antwoord op deze vragen komt Van Peursen door de maatschappelijk culturele functie van het theologisch onderzoek in ogenschouw te nemen. Hij constateert dan dat de uitstralingseffecten van dit onderzoek verder reiken dan de eigen achterban. Opmerkelijk acht hij de aandacht die geschonken wordt aan de rol en invloed van de massamedia; de actieve deelname aan commissies die zich met veranderingen in de ethiek bezig houden; sociaal-ethisch, soms ook politiek gericht onderzoek rond het vredesprobleem en de emancipatie (hier noemt hij de feministische theologie); het sociaal gerichte industriepastoraat en het onderzoek naar oude stadswijken. Zulk onderzoek treft men ook buiten de theologie aan, maar "het eigene van de theologische invalshoek is hier vooral de vraag naar de zin van het menselijk bestaan" (*ibidem*, 62). In deze lijn ziet Van

Peursen ook onderzoek rond de doodsproblematiek en de zin van de arbeid. "Dergelijke zingevingsvragen worden ook in een ruimer kader onderzocht: bestaat er zoiets als een moderne 'volksreligie' met eigen idolen, soms nieuwe vormen van spiritualiteit (...), liturgische aspecten van seculiere gedragspatronen (...), de rol van ideologie en ideologiekritiek" (*ibidem*). Van Peursen signaleert ook veel aandacht voor de religies van etnische minderheden en noemt daarbij een aantal voorbeelden van praktische, plaatselijk activiteiten:

"Deze opsomming van soms incidentele gevallen wil duidelijk maken dat theologische instellingen minder het brede terrein van niet-christelijke religies onderzoeken, zoals dat binnen godsdienstwetenschappen (faculteit Letteren, Sociale Wetenschappen) gebeurt. Men is meer specifiek praktisch gericht, in maatschappelijke zin meer 'contextueel'. Dit hangt samen met het meer 'pragmatische' (...) perspectief van deze wetenschappen" (*ibidem*).

Voor Van Peursen is het onderscheid tussen theologie en godsdienstwetenschap in eerste instantie van methodologische aard: de theologie is meer pragmatisch.

"(...) de theologische wetenschappen, al omvatten deze mede zuiver theoretische disciplines, horen als samenstel van wetenschappen toch tot de praktische. (...) De structuur van hun onderzoeksveld is vooral pragmatisch van aard; (...) Dit betekent beperking van onderzoek binnen het pragmatische perspectief: gericht op de mensen van de eigen tijd en de situatie van de omgevende cultuur. Een breed veld van mogelijkheden, dat puur semantisch gezien wenselijk is, is pragmatisch gezien een anomalie. Zoals wanneer een farmacoloog - eveneens uit een pragmatisch gerichte discipline - verklaart dat hij thans een geneesmiddel heeft uitgevonden waarvoor de bijpassende ziekte nog gezocht moet worden" (*ibidem*, 71).

Uit het methodologische onderscheid tussen theologie en godsdienstwetenschap volgt in de visie van Van Peursen een verschillende object-keuze. Voor de theologie betekent dat een beperking van het onderzoek binnen het pragmatisch perspectief: gericht op de mensen van de eigen tijd en cultuur. In het licht van de actuele culturele verschuivingen - "secularisatie, verschuivingen in waardepatroon, religies van etnische minderheden" - houdt dit echter een "verbreding" van het werkkerrein van de theologie in (*ibidem*, 1,71). Hoe deze verbreding concreet vorm moet krijgen blijft vaag. Een "thematische uitbreiding" middels versterking van vakken als godsdienstpsychologie en -sociologie, informatica en cultuurgeschiedenis wordt in overweging gegeven (*ibidem*, 66). De discussie over de vraag "in hoeverre andere religies dan de christelijke niet louter bestudeerd, maar als onderwijs en onderzoek verstrekkende instantie bij theologie betrokken kunnen worden" wordt overgelaten aan de theologische instellingen zelf. Van Peursen citeert in dit verband een kerkelijk hoogleeraar die schreef dat het aanbod van een theologische faculteit verruimd kan worden, zodat naast protestantse en katholieke leerstoelen er ook andere mogelijk zijn vanuit een islamitische, een religieus-humanistische of zelfs een atheïstische visie (*ibidem*, 67-68). Als groot nadeel van een verbrede faculteit die niet meer in eerste instantie op de christelijke religie gericht is, ziet Van Peursen dat zij "nauwelijks

meer als een beroepsopleiding kan fungeren en zo dan drie kwart van haar studenten zal verliezen" (*ibidem*, 66). Ook met het oog op een effectieve interactie tussen overheidsbeleid en theologisch onderzoek bepleit hij een vasthouden aan de christelijke religie als integrerend kader:

"Deze praktische interactie is alleen mogelijk doordat deze theologie praktisch gericht is op haar herkomst, de christelijke religie. Bij een meer afstandelijke wetenschappelijke organisatie van het onderzoek zou zeker een breder en zeer waardevol gebied van de godsdienst in het algemeen onderzocht worden, maar zou directe inwerking op de Nederlandse situatie in deze concrete vorm ontbreken" (*ibidem*, 64).

Zo voert het rapport van Van Peursen de lezer via een interessante omweg terug naar de in de inleiding van dit rapport geformuleerde vragen betreffende theologie als een exclusief christelijke aangelegenheid in een veranderende context.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat deze vragen terugkeren in de taakstelling van de mei 1988 door de minister van Onderwijs en Wetenschappen onder voorzitterschap van prof. dr. A.H. Smits ingestelde Verkenningcommissie Godgeleerdheid. De eerste taak van deze commissie was een advies uit te brengen over de plaats en functie van de theologische discipline tegen de achtergrond van de maatschappelijke functie van de theologie, haar positie binnen de universiteiten en haar functie en betekenis ten opzichte van niet-christelijke stromingen en groeperingen in Nederland (Smits, *Bijlagen*, 6). In haar eindrapport van maart 1989 blijkt deze eerste taak echter naar de derde plaats verschoven te zijn en de achtergrond van functie en betekenis van de theologie ten opzichte van niet-christelijke stromingen uit het zicht verdwenen (Smits, *Rapport Verkenningcommissie*, 9). De commissie heeft zichzelf als eerste taak gesteld een sterkte/zwakte analyse te maken van het wetenschappelijk theologisch onderzoek. De presentatie van deze, vooral op kwantitatieve gegevens gebaseerde, analyse en de aanbevelingen van de commissie¹² hebben veel reacties losgemaakt. Mij interesseert hier met name de theologieopvatting die uit het rapport spreekt.

Typerend voor de theologische wetenschap wordt genoemd dat zij een grote verscheidenheid van deeldisciplines omvat: "Samen vormen zij een universiteit in het klein, die de boog spant van literaire, historische, systematische naar empirische en praktische disciplines" (*ibidem*, 47). In paragraaf 6.1.7 van het rapport, getiteld "De nieuwe constellatie", wordt een onderscheid gemaakt tussen basisvakken, waarvoor elke faculteit leerstoelen zou moeten bezitten, en

12. In het "advies over het rapport van de verkenningcommissie godgeleerdheid" van de Raad van advies voor het wetenschapsbeleid (RAWB, juni 1989) worden de aanbevelingen van de commissie als volgt samengevat: "De aanbevelingen van de VC zijn in drie groepen verdeeld: 1. De theologische faculteiten: getal en getij, waarin de VC komt met voorstellen voor opheffing, fusie en samenwerking; 2. Faculteiten met toekomst, waarin de VC vooral aanbevelingen ter verbetering van het onderwijs doet; 3. Een landelijk onderzoekbeleid, waarin de VC naast een landelijk aio-netwerk, een landelijk onderzoeksinstituut (STER) voorstelt" (RAWB, *Advies*, 10). De raad meent dat de aanbevelingen slechts ten dele op de analyse terug te voeren zijn, waardoor zij niet alle de nodige overtuigingskracht bezitten.

specialismen waarvoor de deskundigheid gespreid kan worden.

"Als basisvakken gelden: Oude Testament, Nieuwe Testament, Kerkgeschiedenis, Godsdienstwijsbegeerte (en) Ethiek, Godsdienstwetenschappen, Dogmatiek, Praktische Theologie, Sociaalwetenschappelijke vakken". Voor deze basisvakken wordt, voorzover het openbare faculteiten betreft, verwezen naar de opsomming van het Academisch Statuut.

"Voor de Rooms-Katholieke faculteiten is de constitutie Sapiientia Christiana maatgevend; in II Normae art. 51 worden de volgende vakken opgevoerd: Wijsbegeerte, de Heilige Schrift (Oude en Nieuwe Testament), Fundamentealtheologie (Oecumene, niet-christelijke godsdiensten, atheïsme), Dogmatische theologie, Moraaltheologie en Spiritualiteit, Pastoraaltheologie, Liturgie, Kerkgeschiedenis (met Patristiek en Archeologie), Kerkrecht" (*ibidem*, 139).¹³

De compositie van het historisch gegroeide vakkenpakket vormt in het rapport de basis van wat theologie mag heten. Ten opzichte van de in het Academisch Statuut genoemde vakken (zie p.23) waarop de lijst basisvakken direct geënt lijkt worden drie wijzigingen geïntroduceerd. De bijbelse vakken worden als Oude Testament en Nieuwe Testament afzonderlijk opgevoerd. Het historische vak "geschiedenis van het christendom" wordt ingeperkt tot kerkgeschiedenis. Dogmatiek en praktische theologie, die binnen de duplex ordo als kerkelijke vakken gelden, zijn in de lijst opgenomen. Al deze wijzigingen zouden leiden tot een versterking van het christelijke en kerkelijke karakter van de academische theologie. Heel even lijkt het erop dat de commissie een wat ruimere definitie van theologie voorstaat: "Uit de aard van de theologie volgt (...) de opdracht religieuze inzichten en ervaringen in de wisseling der tijden en in de verscheidenheid der moderne culturen te registreren en te bestuderen". Zonder enige overgang volgt echter de volgende passage: "De klassieke theologie is de zorg toevertrouwd inzicht en ervaring van het verleden te vertalen en present te stellen, waardoor eerst de moderne verantwoording als *verder*-vertellen, in gesprek of twistrede met Schrift en traditie, mogelijk wordt (*ibidem*, 67). Impliciet worden hier "inzicht en ervaring van het verleden" gelijkgesteld met "Schrift en traditie".

Het Academisch Statuut regelt de klassieke opleiding. Het biedt echter ook de mogelijkheid daarvan af te wijken door de instelling van een 'vrije' of van een 'experimentele' studierichting. Voorzover faculteiten van deze mogelijkheden gebruik hebben gemaakt om te schuiven binnen de 'basisvakken' bijvoor-

13. In 1987 zijn de docenten van de KTUU individueel verplicht passages uit de Sapiientia Christiana te onderschrijven, waarin niet alleen sprake is een formele opsomming van vakken, maar ook aangegeven wordt hoe deze vakken gedoceerd dienen te worden: "Degenen die zaken doceren die zich tot geloof en zeden uitstreken, moeten zich ervan bewust zijn, dat zij deze taak moeten vervullen *in volle gemeenschap met het authentieke leergezag van de kerk, vooral met de paus*" (Apostolische Constitutie 'Sapiientia Christiana', art.26.2, in: *Archief van de Kerken*, 34e jaargang, augustus 1979; cursivering van mij, J.B.). Docenten van de KTUA dreigen binnenkort, voor de fusie met de KTUU, met deze tekenplicht geconfronteerd te worden. Bij ontslag op kerkelijke gronden aan een bijzondere of aangewezen faculteit kan men geen aanspraak maken op een uitkering.

beeld door een opleiding in te richten die minder eisen stelt aan de kennis van de 'grondtalen' (Hebreeuws, Grieks en Latijn) en meer aan pastoraat, catechese of maatschappij, dan mag dat van de commissie nog wel theologie heten, maar worden de afgestudeerden academisch op een dood spoor gezet. De aan hen toegedachte titel 'magister in de theologie' verleent geen recht op een promotie. Niet-klassieke opleidingen die "de kans bieden een academische vorm te geven aan zingevingsvragen alsook aan de wijd verbreide interesse in niet-christelijke godsdiensten (etnische minderheden) en religieuze tradities" moeten in de visie van de commissie onder de noemer van godsdienstwetenschap gebracht worden. De titel 'doctorandus in de theologie' blijft aan de klassieke opleiding voorbehouden (*ibidem*, 85). Theologie is in het rapport per definitie christelijke theologie.¹⁴ Het onderscheid tussen theologie en godsdienstwetenschap wordt niet gelegd bij de methode maar bij het object. Het object van de theologie is het christendom. Levensbeschouwingen waarin geen goden figureren vallen evenals een opleiding tot imam onder godsdienstwetenschap (*ibidem*, 138).

De aldus geconstrueerde godsdienstwetenschap wordt vervolgens geacht een LAT relatie met de theologie te onderhouden binnen één landelijk netwerk voor theologie en godsdienstwetenschappelijk onderzoek getiteld "Theologie en godsdienst in heden en verleden":

"Binnen dit verband zijn twee dominante thema's aan te geven: (a) de dimensie van continuïteit (traditie) en discontinuïteit (nieuwe denkbeelden), (b) de ontwikkeling van monocultuur naar pluriformiteit. In titel en thema's staat centraal, dat studie van theologie en religie bijeen gebracht of bijeen gehouden worden" (*ibidem*, 146).

Het onder de noemer van discontinuïteit brengen van 'nieuwe denkbeelden' is bepalend voor de wijze waarop men deze beschreven wil zien: niet op zichzelf maar in termen van een met een enkelvoudige traditie geassocieerde continuïteit. De hegemonie van een als homogeen gedachte christelijke traditie is voor de commissieleden blijkbaar zo vanzelfsprekend dat zonder meer voorgesteld wordt een kamer voor 'bijbelwetenschappelijk onderzoek'¹⁵ in te stellen, in plaats van bijvoorbeeld een kamer voor 'religie en literatuur'. Het tweede thema, de ontwikkeling van monocultuur naar pluriformiteit, lijkt meer te beloven. In de lijn van het rapport, waarin gepleit wordt voor een academische

14. Illustratief in dit verband is het specifieke belang dat gehecht wordt aan het instellen van leerstoelen op het terrein van de geschiedenis van het jodendom, "waarbij de theologische faculteiten allereerst verantwoordelijkheid dragen voor het jodendom in de hellenistische en romeinse periode" (Smits, *Rapport Verkenningcommissie*, 106). Voor de theologie is het jodendom alleen van belang als achtergrond voor de ontstaansgeschiedenis van het christendom. In de ingrijpende ontkerkelijking - volgens de prognose zullen zich "in het jaar 2000 nog 30,9% van de Nederlandse bevolking tot één van de drie kerkelijke groepen (...) rekenen die de 'hoofdbewoners', leveranciers en gebruikers zijn van de huidige dertien instellingen van wetenschappelijk theologisch onderwijs" (*ibidem*, 149) - wordt wel een aanleiding gezien voor concentratie en inkrimping, maar geen reden voor een herprogrammering.

15. Voor de verschillende deelterreinen binnen het éne landelijke onderzoeksnetwerk moeten volgens de VC drie kamers worden onderscheiden. Naast een kamer voor bijbelwetenschappelijk onderzoek een kamer voor godsdienstwetenschappelijk onderzoek en een kamer voor wijsgerig en dogmatisch onderzoek (Smits, *Rapport Verkenningcommissie*, 146).

versterking van de opleidingen van Apeldoorn en Kampen II als "kleine, kostbare varianten in de Gereformeerde gezindte" (*ibidem*, 131) is echter meer aandacht voor een scala van christelijke denominaties te verwachten dan voor religies als pluralistische, meerlagige systemen.¹⁶

Een inhoudelijke toelichting bij titel en thema's van het voorgestelde onderzoeksnetwerk ontbreekt. In het advies van de Raad van advies voor het wetenschapsbeleid (RAWB) over het rapport van de Verkenningcommissie aan de minister van Onderwijs en Wetenschappen wordt op dit gemis gewezen. De RAWB mist in het hele rapport een inhoudelijke visie op de theologie in Nederland:

"Indicatoren kunnen een inhoudelijke visie aanvullen en onderbouwen, echter niet vervangen. (...) cijfers spreken nooit een duidelijke taal. (...) ze zeggen niets over de gewenste inhoudelijke veranderingen van het theologische onderzoek (RAWB, *Advies*, 7).

Het punt is dat de Verkenningcommissie geen inhoudelijke veranderingen beoogt. Haar visie op theologie als een specifieke compositie grootheid is afgeleid van de bestaande curricula, die afgeleid zijn van een visie op theologie als ambtsopleiding. De exclusieve gerichtheid op de christelijke religie wordt niet, voortbouwend op het rapport van Van Peursen, verder geproblematiseerd, maar genomen als een kenmerk van wat theologie is. Waar in het rapport van Van Peursen het onderscheid tussen theologie en godsdienstwetenschap in eerste instantie van methodologische aard is, is het in het rapport van de Verkenningcommissie primair inhoudelijk. De theologie houdt zich bezig met de christelijke religie; godsdienstwetenschappen met alle andere religies en zingevingssystemen. De duplex ordo, die de commissie ook binnen godsdienstwetenschap in zou willen voeren, moet de wetenschappelijkheid van de theologie waarborgen. De Verkenningcommissie spreekt over de duplex ordo als "muur en stuur". Onder het hoofdje "de duplex ordo als muur" worden als nadelen van de duplex ordo de verzelfstandiging van de staatsvakken en de achterstelling van de kerkelijke hoogleraren "achter de muur" ten opzichte van hun rooms katholieke en gereformeerde collega's genoemd, die in het kader van een simplex ordo gelijkbetrokken leden van één collegium zijn. Als voordelen noemt de commissie, onder het hoofdje "De duplex ordo als stuur", de mogelijkheid die de duplex ordo de kerken biedt in eigen verantwoordelijkheid de kerkelijke vakken te verzorgen en de waarborg voor de wetenschappelijkheid van de theologie: "Zij waarborgt de wetenschappelijkheid van de theologie, beschermt de vrijheid van onderzoek en sluit eventuele kerkelijke inspraak uit" (*ibidem*, 129).

Buiten beschouwing blijft echter de duplex ordo als 'stuur achter de muur': de invloed van de kerken op de inhoud van de door de staatshoogleraren te verzorgen vakken. Zoals ik in het A-deel van deze paragraaf heb laten zien betekende de introductie van de duplex ordo een taakverdeling tussen staats- en

16. Dit concept ontleen ik aan dr. Maaike Meyer. In *De Lust tot Lezen* (Amsterdam, 1988) stelt zij voor het literaire systeem op te vatten als een samenstel van verschillende literaire circuits, elk met hun eigen inherente ontwikkeling, hun eigen canon, avant-garde en triviale sector. Zij ontvouwt deze hypothese in hoofdstuk 10, "De mythe van de Ene Literatuur voorbij".

kerkelijke hoogleraren binnen een curriculum dat gericht was op de opleiding van predikanten voor de Nederlandse Hervormde kerk. Zeven andere kleinere kerkgenootschappen hebben in de loop van de tijd hun opleiding eveneens aan een staatsfaculteit toevertrouwd. In de kerkelijke opleiding van de UvA werken docenten van de Doopsgezinde en de Lutherse kerken samen met docenten van de Nederlandse Hervormde kerk. Instemming van deze kerken was nog in 1990 één van de randvoorwaarden waaronder een reorganisatieplan voor het door de staatshoogleraren te verzorgen curriculum van deze openbare theologische faculteit werd opgesteld.¹⁷ De praktijk van de duplex ordo sluit kerkelijke inspraak geenszins uit. Bij invoering van de duplex ordo binnen godsdienstwetenschappen, bijvoorbeeld binnen de studie van de Islam, zoals bepleit door de Verkenningcommissie, is het gevaar niet denkbeeldig dat ook hier de autoriteiten van de geïnstitutionaliseerde religies in toenemende mate de inhoud van de programma's gaan bepalen. Theoretisch biedt de duplex ordo mogelijkheden voor 'vrij' onderzoek, maar op het moment dat een onderzoeker werkelijk vrij is, niet alleen in hoe zij iets onderzoekt maar ook in wat zij onderzoekt, is er geen reden meer nog van een 'duplex'¹⁸ ordo te spreken.

In haar verwijzing naar het Academisch Statuut sluit de Verkenningcommissie aan bij de traditionele opvatting van theologie, zonder deze te expliciteren (als 'kennis van de christelijke traditie') en te verantwoorden. Op het moment dat het christendom echter gezien wordt als een godsdienst onder andere, en godsdiensten als zingevingssystemen onder andere, vervalt de ratio van de in het Academisch Statuut opgesomde vakken. De RAWB verwijt de Verkenningcommissie een houding van "het doet er niet toe wat men onderzoekt, als het maar wetenschappelijk is" en een "volledig voorbij (gaan) aan de actuele discussie over de wetenschappelijke status van de theologie" (*ibidem*, 9,8). In de volgende twee paragrafen ga ik nader in op deze discussie, waaraan ook het voorstel van de RAWB de term theologie opnieuw te definiëren als "de wetenschappelijke bestudering van het verschijnsel religie" (*ibidem*, 8) ontleend is.

II. Theologie: de wetenschap over 'God'.

Het Groot Woordenboek der Nederlandse Taal van Van Dale geeft aan theologie de betekenis "de wetenschap over God en het goddelijke die steunt op de gegevens van de openbaring". In deze definitie wordt theologie niet omschreven als een verzameling disciplines met als integrerend kader de christelijke religie,

17. In het reorganisatieplan worden vijf eisen geformuleerd voor een kansrijke reconstructie van de studierichting, waaronder "aanvaarde grondslag voor kerkelijke opleiding" (Noorda, *reorganisatieplan*, 16).

18. De duplex ordo wordt ten onrechte vaak gezien als een scheiding van kerkelijke en staatsvakken. Kramers woordenboek latijn geeft als betekenissen van duplex: tweevoudig; dubbel; twee; beide; tweemaal zogroot/zoveel; onoprecht; huichelachtig. Voorzover het woord associaties met scheiding oproept, gaat het om een scheiding die het gevolg is van een verdubbeling: duplex lingua, met dubbele tong spreken, en vandaar 'gespleten'; duplex animo, twee zielen, en vandaar: 'innerlijk verdeeld'.

maar als een wetenschap met een eigen object, namelijk God, en een eigen methode, namelijk openbaringskennis. Een beroep op openbaring geldt tegenwoordig echter niet meer als wetenschappelijk, en daarmee is de wetenschappelijkheid van de theologie als wetenschap over God in het geding. Van Peursen stelt in de inleiding van zijn in de vorige paragraaf reeds ter sprake gekomen verkenning dan ook niet alleen vragen bij het exclusief christelijke karakter van de theologie maar ook bij haar wetenschappelijkheid: "Is zij nog wel als wetenschap te handhaven in een tijd waarin de wetenschap juist afziet van bovennatuurlijke verklaringen?" (Van Peursen, *Verkenning*, 1).

Hanteert men binnen de theologie nog bovennatuurlijke verklaringen? Van Peursen signaleert onder theologen velerlei opvattingen over de aard van wetenschap in het algemeen en van theologie als wetenschap in het bijzonder. In de visies op wetenschap in het algemeen herkent Van Peursen actuele wetenschapsfilosofische en methodologische stromingen. Toegepast op de theologie ziet hij een spectrum van in elkaar overlopende opvattingen die zich tussen twee polen bewegen: "De eerste beschouwt theologie als pure godsdienstwetenschap, de laatste brengt de goddelijke openbaring in het geding" (*ibidem*, 13). Na dit spectrum in een tiental "nuanceringen" geschetst te hebben - geen standpunt komt zijns inziens in een "pure of extreme" vorm voor - concludeert hij: "Zo horen de variëteit van vakken en opvattingen in zekere zin bijeen, waarbij de vraag of theologie wetenschap is niet afdoende beantwoord kan worden" (*ibidem*, 18). Bij deze onduidelijke wetenschappelijke status ziet Van Peursen voor de theologie een laboratoriumfunctie weggelegd voor heel de bezinning op wetenschappelijkheid:

"Want hier vindt een scherpe uitdaging aan de wetenschap plaats vanuit dat wat ongetwijfeld buitenwetenschappelijk genoemd moet worden.(...) Wat de mythische wereld zonder meer kon incorporeren en de rationalistische wetenschapsopvatting van de Verlichting kon uitbannen, keert in de moderne cultuur als probleemstelling terug. Het zicht daarbij op meer contextualiteit is eveneens een voordeel dat ook andere wetenschappen iets kan zeggen" (*ibidem*, 18).

Door de vraag 'wat is wetenschap' op te werpen omzeilt Van Peursen de vraag naar de wetenschappelijkheid van de theologie. Gelooft door zijn theologische gesprekspartners laveert hij tussen de polen van godsdienstwetenschap en openbaringstheologie. Een benadering van beide polen is te vinden in respectievelijk *Het verschijnsel theologie* van de Leidse theologen H.J. Adriaanse, H.A. Krop en L. Leertouwer (1987) en *Filosofie van de theologie* (1988) van H.M. Kuitert, hoogleraar aan de VU.

In *Het verschijnsel theologie. Over de wetenschappelijke status van de theologie* kiezen Adriaanse, Krop en Leertouwer voor aansluiting bij de "thans in westerse academische kringen gangbare wetenschapsconceptie" (Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 9). Met T.S. Kuhn zien zij wetenschap als een verzameling paradigma's, waarbij de term paradigma een geheel van factoren aanduidt - fundamentele wetten en definities; metafysische vooronderstellingen; binnen- en buitenwetenschappelijke waarden; standaardproblemen en hun oplossing; een wetenschappelijke gemeenschap - die bepalend zijn voor de wijze van weten-

schapsbeoefening in een bepaalde gemeenschap in een bepaalde tijd (*ibidem*, 29-32). Als harde kern van het gangbare wetenschapsparadigma zien zij het begrip theorie dat zij met A.D. de Groot omschrijven als "een systeem van logisch samenhangende, met name niet-strijdige beweringen, opvattingen en begrippen betreffende een werkelijkheidsgebied, die zo zijn geformuleerd dat het mogelijk is er toetsbare hypothesen uit af te leiden"¹⁹ (*ibidem*, 54). Wil een theorie wetenschappelijk heten dan moet zij voldoen aan de vijf minimale voorwaarden van precisie, consistentie, empirische toetsbaarheid, juistheid en algemene aanvaardbaarheid van vooronderstellingen.²⁰ Wil de theologie wetenschap in deze zin zijn dan moet zij veranderen in godsdienstwetenschap. Voor de auteurs is godsdienstwetenschap synoniem met wetenschappelijke theologie (*ibidem*, 66).

Binnen de veelheid van theologieconcepties maken zij een globale tweedeling, "namelijk tussen concepties die impliceren dat de theologie over God (of goden) gaat, en de conceptie die deze implicatie vermijdt" (*ibidem*, 57). De eerste groep concepties vatten ze samen onder de term "klassieke theologie". Hierbinnen achten zij nog een verdere tweedeling mogelijk, analoog aan de in onbruik geraakte indeling van de wetenschappen in theoretische (in de Aristotelische zin van de *theoria* die zich richt op het meest verheven zijnde) en praktische wetenschappen.

"In de geschiedenis wisselen de twee standpunten elkaar af. Er zijn zowel nieuwe vormen van theologische speculatie (Teilhard de Chardin, proces-theologie) als nieuwe vormen van theologie als praktische wetenschap (bevrijdingstheologie, feministische theologie)" (*ibidem*, 79).

Gemeten aan de maatstaf van het gangbare wetenschapsbegrip is klassieke theologie geen wetenschap. Haar theorieën kunnen niet als wetenschappelijke theorieën beschouwd worden omdat ze alleen, en dan nog slechts in principe, kunnen voldoen aan de eis van consistentie. De eisen van precisie, empirische toetsbaarheid, juistheid en algemene aanvaardbaarheid van vooronderstellingen zijn vrijwel onvervulbaar. Zo is het "bijna *communis opinio* binnen het gangbare wetenschapsbegrip, dat wetenschappelijke kennis alleen verkregen kan worden op basis van de vooronderstelling van atheïsme" (*ibidem*, 62). Een perspectief voor een hedendaagse klassieke theologie zien de auteurs in een reflectie op die "zeer subtiele en verhevene" geloofsvormen volgens welke de werkelijkheid van God wordt voorgesteld als een "geladen afwezigheid" (*ibidem*, 65). In een be-

19. De auteurs citeren hier uit: A.D. de Groot, *Methodologie. Grondstagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen*, (Den Haag, 1972). Door een drukfout (?) is 'hypothesen' vervangen door 'theorieën', met als gevolg dat het te definiëren begrip terugkeert in de definitie.

20. Voor een rechtvaardiging van de keus voor dit aldus omschreven "gangbare" westerse wetenschapsparadigma beroepen de auteurs zich op het rationaliteitsbegrip als ontwikkeld door Jürgen Habermas. Hiermee achten zij het mogelijk rationaliteit te meten in termen van toenemende differentiatie, zowel binnen de wetenschap als van de wetenschap ten opzichte van andere culturele systemen. Gemeten aan dit criterium soort de westerse wetenschap hoog (Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 115-116). Omdat ik in dit artikel niet zozeer geïnteresseerd ben in wat men onder wetenschap verstaat als wel in wat men verstaat onder (wetenschappelijke) theologie laat ik deze legitimeringskwestie voor wat zij is.

spreking van *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie* van de Belgische filosofen A. Burms en H. de Dijn werken zij dit perspectief nader uit (*ibidem*, 122-124).

Klassieke theologie in het algemeen zien ze als een functie van de religie. In elke religie spelen naast de cultische en de morele praxis ook voorstellingen een rol. Deze voorstellingen, waarin de ervaringen van een religieuze gemeenschap samengevat worden en toekomstige ervaringen gestructureerd worden noemen ze de geloofsinhoud. Theologie nu opereert volgens de auteurs hoofdzakelijk op de geloofsinhoud die zij ordent en systematiseert, actualiseert en verantwoordt voor binnen- en buitenstaanders. Het verzamelen of ontwerpen van geloofsvoorstellingen wordt niet als taak van de theologie genoemd: "De grote religieuze tradities schijnen toch de voedingsbodem te zijn voor elk filosoferen over God" (*ibidem*, 124). Is de (klassieke) theologie aldus begrepen als een "rationalisering van de geloofsinhoud", de grens waaraan zij gebonden is, is dat zij zelf ook geloof is: "klassieke theologie beweegt zich uit geloof tot geloof" (*ibidem*, 127). Beoefenaars van de klassieke theologie wordt aangeraden in ieder geval de beginselen van semantische, logische en methodologische rationaliteit in acht te nemen, dat wil zeggen zorgvuldigheid te betrachten in het gebruik van begrippen, tegenspraken te vermijden en de eenmaal ingeslagen weg (meth-odos) consequent verder te bewandelen (*ibidem*, 128-130). Voldoen aan de thans geldende normen van wetenschappelijkheid wordt voor haar echter bijkans onmogelijk geacht: "Van God is niets met zekerheid te weten, alleen van 'God'. Daarom moet een wetenschappelijke theologie de kant opgaan van de godsdienstwetenschap" (*ibidem*, 131). Deze moderne conceptie van theologie kan volgens de auteurs wel aan de eisen van wetenschappelijkheid voldoen:

"(...) als we zeggen: 'de theologie kan ook over "God" gaan', dan openen zich nieuwe perspectieven. Met 'God' is dan bedoeld: God zoals ter sprake gebracht door mensen. Theologie gaat dan over de godsdienst als het geheel van uitdrukkingen van de menselijke gerichtheid op God. (...) Theologie wordt dan van een soort (filosofische of religieuze) metafysica tot een cultuurwetenschap. Het gaat niet langer meer om God zelf, maar om mensen die het om God te doen is. Of ze daarbij dwalen dan wel in waarheid handelen, blijft bij deze opvatting in het midden" (*ibidem*, 63).

Godsdienstwetenschap/ wetenschappelijke theologie onderscheidt zich dus van de klassieke theologie in die zin dat zij de waarheidsvraag laat liggen. Zich beperkend tot de vergelijkende godsdienstwetenschap pogen de auteurs vervolgens aan te tonen dat deze de toetsing aan de gestelde criteria van wetenschappelijkheid wel kan doorstaan, voorzover zij door toepassing van een aantal methodische regels voldoende afstand neemt van haar voedster, de klassieke theologie (*ibidem*, 66-73). Het grote probleem blijft, zoals de auteurs ook zelf aangeven, de afbakening van het onderzoeksobject. Als over God niets met zekerheid te zeggen valt, wat valt er dan te zeggen over wat mensen over 'God' zeggen? Onder 'God' kan immers van alles begrepen worden, en wat de één met 'God' aanduidt kan door de ander in een ander teken worden gevat. In *Het verschijnsel theologie* wordt het gebied van de werkelijkheid waarop godsdienstwetenschappelijke theorieën betrekking hebben ook wel aangeduid als "het

verschijnsel religie". Het is de vraag of het probleem van de afbakening van het onderzoeksobject daarmee opgelost of slechts verplaatst wordt. Volgens de auteurs is er het afgelopen decennium vooruitgang geboekt op het gebied van de classificatie van religieuze verschijnselen. Als stap in de goede richting wordt de gebruikmaking van Wittgensteins begrip 'family likeness' aangemerkt:

"Religie wordt dan opgevat als een polythetische klasse van verschijnselen. In een monothetische klasse moeten alle afzonderlijke elementen dezelfde reeks van kenmerken hebben; in een polythetische klasse wordt die eis niet gesteld. De eigenschappen van de klasse als geheel zijn daar ongelijk verdeeld over de elementen, terwijl geen enkel element alle eigenschappen van de klasse hoeft te vertonen. Op die manier kan men (...) het Theravada-boeddhisme als een religie beschouwen hoewel het kenmerk 'theïsme' - in andere religieuze systemen in het oog springend - daar ontbreekt" (*ibidem*, 71).

In *Het verschijnsel theologie* ontbreekt echter elke nadere aanduiding van de eigenschappen van de klasse der religieuze verschijnselen en daarmee de basis voor de conclusie dat door de taxonomie van religieuze verschijnselen aan veel strengere eisen te onderwerpen "de precisie van theorieën zozeer (kan) toemen dat aan criterium 1 (precisie, J.B.) wordt voldaan, zonder het object geweld aan te doen" (*ibidem*, 71). Illustratief zijn de definities van religie die gegeven worden in een hoofdstuk over de verandering van theologie in godsdienstwetenschap:

"Men ziet het moderne religiebegrip hier al ontstaan: religie is de vervulling van de noodzakelijke behoefte van de mens aan zingeving. Hierbij is de waarheidsvraag in eerste instantie niet te stellen, net zomin als men naar de waarheid van een bepaalde cultuur kan vragen" (*ibidem*, 92).

"De godsdienstwijsbegeerte kenmerkt zich door een gebroken verhouding tot de metafysica. Het religiebegrip waarvan ze uitgaat draagt daar de sporen van. Dit is minstens expliciet anti-metafysisch. Religie is een zaak van de hoop, gevoel van volstrekte afhankelijkheid, zin voor het oneindige, praxis van *Kontingenzvergegenwärtigung*, voorbegrijpelijke voorstelling van het absolute, of wat dies meer zij, maar geen weten van het bovenzinnelijke. Godsdienstwijsbegeerte heeft minder tot taak de waarheid van geloofsuitspraken aan te tonen dan de zin ervan te peilen" (*ibidem*, 94).

De presentatie van deze definities als uitkomst van de ontwikkeling van (klasieke) theologie naar wetenschappelijke theologie (godsdienstwetenschap) suggereert dat de auteurs de richting van deze definities onderschrijven. In de richting van een nadere precisering gaan ze echter niet. In *Religie onder de loep* stelt prof. dr. J.D.J. Waardenburg, hoogleraar godsdienstwetenschap aan de universiteit van Lausanne, dat het ook onmogelijk is om één algemene nauwkeurige definitie voor de godsdienstwetenschap te bereiken (Waardenburg, *Religie onder de loep*, 38). Hij spreekt van een crisis in de westerse opvattingen over religie, niet alleen in de filosofische en theologische discussie, maar ook in het religieonderzoek zelf (*ibidem*, 34). Hij beveelt aan om te beginnen bij een bepaalde definitie van religie en deze dan in de loop van het onderzoek waar nodig bij te stellen (*ibidem*, 33). Op een abstract niveau vat hij religie op als

oriëntering en religies als een bepaald soort oriënteringssystemen (*ibidem*, 35 e.v.). De auteurs van *Het verschijnsel theologie* wijzen op de voordelen van een ruime demarkeerung van het "werkelijkheidsgebied 'religie'", vooral bij het onderzoek naar veranderingsprocessen. Deze voordelen wegen voor hen echter niet op tegen de nadelen: "In het ergste geval heeft men met *metaforen* te maken, die zich tegen elke vorm van precisering met succes weten te verzetten" (Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 70). Hoe komen zij nu zelf tot een nadere precisering van het object van de godsdienstwetenschap/ wetenschappelijke theologie dat zij globaal aangeven met "het verschijnsel religie", "het complexe verschijnsel godsdienst" en met "God"? Het komt mij voor dat zij deze precisering overlaten aan de autoriteiten van de grote religieuze tradities. Dat leid ik af uit het gegeven dat zij godsdienstwetenschap beschrijven als de uitkomst van een geleidelijke verwetenschappelijking van de klassieke theologie. Zo komen zij ertoe de "totstandkoming van een bindende geloofsleer" te benoemen als een "randvoorwaarde" voor de ontwikkeling van een wetenschappelijke theologie, die vervolgens haar eigen weg gaat "in toenemende onafhankelijkheid van de kerk" (*ibidem*, 81). De term kerk duidt op een beperking tot de christelijke religie. Deze tweede beperking is voor de auteurs echter niet principieel. In een paragraaf over de organisatie van de wetenschappelijke theologie wijzen zij erop dat de scheiding tussen de klassieke- en de godsdienstwetenschappelijke theologie-conceptie, op sommige plaatsen organisatorisch vorm heeft gekregen in de duplex ordo van 'staats' en 'kerkelijke' vakken. Op zich, stellen zij hier, is er niets tegen dat ook andere religieuze genootschappen - zij noemen met name joden en moslims - van zo'n godsdienstwetenschappelijke opleiding gebruik maken:

"In dat laatste geval zou de benaming 'kerkelijke vakken' inadequaaf worden, maar ook zouden omvang en inhoud van de 'staats'vakken niet ongewijzigd blijven. De scheidslijn tussen de twee groepen van vakken ligt dus niet vast, evenmin als hun benaming. Dat neemt niet weg dat het principe van de scheiding duidelijk is. Het ligt in de methodische grondslag waarop de theologie beoefend wordt. Wordt een religieuze traditie als normatief aanvaard, dan heeft men de godsdienstwetenschappelijke sfeer verlaten" (*ibidem*, 74).

De normen van de religieuze tradities die men binnen de godsdienstwetenschap niet als normatief mag aanvaarden bepalen echter wel haar object. Wetenschappelijke theologie wordt een 'wetenschappelijke' behandeling van de 'klassieke' stof, een keuze die, in tegenstelling tot de keuze voor het gangbare wetenschapsparadigma, niet gerechtvaardigd wordt. Wellicht is deze keuze voor de auteurs zo vanzelfsprekend dat zij niet meer als een keuze gezien wordt. De consequenties van deze keuze zijn echter ingrijpend. Zoals de auteurs zelf aangeven komt het lang niet overal "tot een vast omschreven geloofsleer, die gesystematiseerd wordt met behulp van rationele begrippen en methoden en die zowel voor gelovigen als ongelovigen toegankelijk is. De enige godsdiensten die met zekerheid een theologie in deze zin ontwikkeld hebben zijn het christendom en de islam. Voor het jodendom is dit bijvoorbeeld al zeer de vraag (...)" (*ibidem*, 81). Vervolgens is het zo dat de bindende geloofsleer van deze grote

religieuze tradities vrijwel uitsluitend door mannen geformuleerd is op basis van hun inzichten en ervaringen.²¹ Dit betekent dat waar het object van de godsdienstwetenschap beperkt wordt tot de grote religieuze tradities en de ontwikkeling van een bindende geloofsleer als randvoorwaarde voor een wetenschappelijke theologie geldt de religie van vrouwen buiten het gezichtsveld blijft.

In zijn al eerder aangehaalde inleiding in de godsdienstwetenschap wijst Waardenburg op het wetenschappelijke belang van de vraag welke verschijnselen en gegevens en welke mogelijke verbanden daartussen, bij het gebruik van een bepaald begrip van religie wel en welke niet in het gezichtsveld van het onderzoek komen (Waardenburg, *Religie onder de loep*, 20). Hij constateert dat de klassieke godsdienstwetenschap zich met name gericht heeft op die kanten van religies, die door mannen zijn gevormd en ervaren: "(...) de religie van de vrouwen als zodanig werd meestal verwaarloosd, mede omdat daarover veel minder historische documentatie bestaat" (*ibidem*, 184). Om religieuze ervaringen en inzichten van vrouwen - en minder traditioneel bepaalde religieuze inzichten en ervaringen van mannen - zichtbaar te maken is het noodzakelijk om een zo ruim mogelijk religiebegrip te hanteren om dat vervolgens per onderzoek te preciseren, dus niet bij voorbaat voor een heel wetenschapsgebied. Religie opvatten als een "polythetische klasse van verschijnselen" kan daarbij een bruikbaar uitgangspunt zijn, mits de kenmerken van deze klasse niet uitsluitend afgeleid worden uit de dominante stromingen van de als wereldgodsdiensten te boek staande godsdiensten. Doet men dat wel dan kan men naast theïsme - het geloof in een persoonlijke (mannelijke) godheid - androcentrisme meteen noteren als een eigenschap van de klasse als geheel.²² Om religieuze inzichten en ervaringen van vrouwen op het spoor te komen moet de visie op religie als een polythetische klasse van verschijnselen aangevuld worden met een visie op religieuze systemen als pluralistisch en meerlagig.²³

De wijze waarop in *Het verschijnsel theologie* het onderzoeksterrein van de wetenschappelijke theologie/ godsdienstwetenschap afgebakend wordt sluit de religie van vrouwen uit als onderzoeksobject. Als subject van onderzoek worden vrouwen uitgesloten voorzover zij zich buiten de door mannen bepaalde interessegebieden begeven. In de paragraaf over de status quo van de theologiebeoefening in Nederland constateerde ik al dat de tegenstelling tussen godsdienstwetenschap en theologie niet alleen verschijnt als een verschil tussen wetenschap en geloof maar ook als een verschil tussen een wetenschap die de christelijke godsdienst tot haar object rekent en een wetenschap die zich richt op andere

21. Zie voor het jodendom, het christendom en de islam respectievelijk: Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Rethinking Judaism From a Feminist Perspective*. (San Francisco, 1990); Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. (Boston, 1983); Nawal El Saadawi, *Frauen im Islam*. (Bremen, 1980).

22. Zie: Arvind Sharma, ed. *Women in World Religions*. (New York, 1987), en Anneliese Lissner, Rita Süßmuth en Karin Walter, hrsg. *Frauenlexicon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*. (Freiburg/Basel/Wien, 1988).

23. zie noot 13.

godsdiensten en zingevingssystemen. Het gevolg is niet alleen een spraakverwarring - een wetenschappelijke bestudering van de christelijke godsdienst heet beurtelings wetenschappelijke theologie en godsdienstwetenschap - maar vooral het onbenoemd blijven van de mogelijkheid andere godsdiensten en zingevingssystemen, evenals substromen binnen de christelijke religie, vanuit eenzelfde engagement te bestuderen als 'het' christendom binnen de klassieke theologie. Deze mogelijkheid wordt wel gesignaleerd, maar haar realisering heet geen theologie of godsdienstwetenschap meer. Verhelderend is de excursie over alternatieve wetenschapsconcepties en de klassieke theologie. Na de schets van een vijftal "rivalen voor het huidige academische wetenschapsparadigma" - benoemd als het contextalternatief, het integratiealternatief, het sympathiealternatief, het zinalternatief en het emancipatiealternatief - wijzen de auteurs op de aantrekkingskracht van deze alternatieve wetenschapsconcepties op de klassieke theologie:

"De klassieke theologie werpt zich dan ook vaak op tot hoedster van pleitbezorgster van die alternatieven aan de universiteit. Theologie zou haar plaats aan de universiteit waardig zijn, omdat en voor zover zij een mate van 'contextualiteit', integratie etc. bewaart die elders aan de universiteit allang verdwenen is of nooit bestaan heeft. (...) De stelling die we ten opzichte van dergelijke aanspraken willen verdedigen, is dat de genoemde alternatieven de wetenschappelijke status van de klassieke theologie niet kunnen redden. Het argument is bij alle vijf in feite hetzelfde: het bedenken of laten gelden van het alternatief brengt iemand nog niet in theologisch vaarwater" (*ibidem*, 110-111).

Mutatis mutandis geldt dit evenzeer voor de door de auteurs zelf bepleite 'wetenschappelijke theologie'. Het laten gelden van de thans in westerse academische kringen gangbare wetenschapsconceptie brengt hen nog niet in (wetenschappelijk) theologisch vaarwater. In paragraaf vier zal ik laten zien hoe dit theologische vaarwater effectief beschreven kan worden als een vorm van vertoog. Adriaanse c.s. sluiten aan bij dit vertoog voorzover zij het tussen haakjes zetten van 'God' rechtvaardigen als een toelaatbare reductie: "Het woord 'God' verdwijnt niet uit het gezichtsveld" (*ibidem*, 65). Opmerkelijk is ook de link die zij in hun "onwetenschappelijke naschrift" leggen tussen het tussen haakjes zetten van 'God' en de 'disciplina arcani' van de oude kerk, de tucht met betrekking tot het geheim (*ibidem*, 133). Zij nemen de theologie voor wat als theologie geldt: een "mixtum compositum" van vakken, waarvan de samenhang historisch te begrijpen is (*ibidem*, 76). De inzet van hun betoog is niet zozeer een verandering te bewerkstelligen in dit samenstel van vakken als wel aan te tonen dat alle vakken van 'de' theologie ook wetenschappelijk bedreven kunnen worden. Dat vereist een voortgaande specialisatie en differentiatie, "in een grote en uiteindelijk volledige onafhankelijkheid van de kerk" (*ibidem*, 11). Naarmate de rol van de kerk als vertoogbepalende instantie afneemt ten gunste van de universiteit vervagen echter onvermijdelijk de grenzen van het theologisch vertoog. De radicale conclusie van de auteurs luidt:

"De klassieke theologie kon en kan zich beroepen op de bijzonderheid van haar object, God, en op de eigenheid van methode om dit object te

onderzoeken. Theologie als godsdienstwetenschap kan dat niet. Ze heeft geen eigen object en ook geen eigen methode" (*ibidem*, 136).

Als de wetenschappelijke theologie zich niet meer in object en methode kan onderscheiden van het onderzoek dat in andere (sub)faculteiten verricht wordt blijft alleen nog de mogelijkheid over zich te beroepen op het doel van de door haar te verwerven/verwerken kennis. Adriaanse c.s. beroepen zich op de traditionele doelen van de theologische faculteit. De enige gronden om deze wetenschappelijke theologie nog te organiseren in een aparte (sub)faculteit, stellen zij in hun "onwetenschappelijke naschrift" zijn van pragmatische aard: het gebruik dat de kerken van een godsdienstwetenschappelijke opleiding maken voor de vorming van hun voorgangers en de bundeling van onderzoekers die zich vanuit verschillende disciplines bezighouden met het complexe verschijnsel godsdienst. Zij kunnen zich beroepen op de mogelijkheden die een zelfstandige theologische faculteit de kerken biedt voor de vorming van hun ambtsdragers omdat het 'niet-eigen' object van de door hen bepleitte theologie als godsdienstwetenschap ont-eigend is aan de klassieke theologie.

III. Theologie: de wetenschap over God.

In het rapport van Van Peursen trof mij het aan een niet bij name genoemde columnist ontleende citaat "theologie is de wetenschap van god. God bestaat niet, dus theologie is geen wetenschap". De auteurs van *Het verschijnsel theologie* passen zich 'als wetenschapper' aan bij wat zij de "vooronderstelling van atheïsme" binnen de gangbare wetenschap noemen. Wetenschap over God is dan een contradictio in terminus en de dogmatiek, voorzover hierbinnen uitspraken over God gedaan worden, geen wetenschap.²⁴ *Filosofie van de theologie* van de hand van dr.H.M. Kuitert is (te lezen als) een reactie op deze stellingname. Geschreven door een representant van een theologische faculteit die geen duplex ordo kent, wordt hierin de stelling verdedigd dat theologie wetenschap over God, en niet slechts over 'God', kan bieden. De dogmatiek - "waarin de inhoud van de christelijke geloofstraditie voorwerp van bemoeienis wordt" - alleen een "gedoogplaats" geven betekent volgens Kuitert het loslaten van de eenheid van de wetenschappelijke theologiebeoefening. Niet voor niets, stelt hij, "vallen in het spraakgebruik dogmatiek en theologie dikwijls samen". De inzet van Kuiterts betoog is aan te tonen dat ook de dogmatiek wetenschappelijk bedreven kan worden (*ibidem*, 24-29).

Kuiterts filosofie van de theologie gaat niet uit van de "vooronderstelling van atheïsme" maar in tegendeel van de vooronderstelling van godsdienst als universeel menselijk verschijnsel: "(...) godsdienst is, antropologisch gesproken, een

24. In principe achten zij het mogelijk ook de christelijke dogmatiek op godsdienstwetenschappelijke basis te bestuderen. Deze zou dan een systematische reconstructie van de leerstellingen van het christendom inhouden. De auteurs noteren deze optie als een ongebruikelijke mogelijkheid en nuanceren daarmee de stelling die ze in de inleiding poneren: "Dogmatiek is dus naar de mening van de auteurs geen wetenschap" (Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 75,10).

ingrediënt van het mens-zijn en daarom overal present waar mensen zijn" (*ibidem*, 42).

Opmerkelijk in zijn uiteenzetting over godsdienst is de sprong die hier gemaakt wordt van "betekenisverlenend geheel" via "oergeloof" naar de universaliteit van "godsdienstig geloof". De argumentatie verloopt als volgt. Mensen zien zichzelf altijd in een grotere, betekenisverlenende samenhang. Ze kunnen niet zonder zo'n groter geheel. Elk geheel impliceert weer een nog groter geheel, tot we bij het "eigenlijke geheel gekomen zijn dat niemand *kan* zien en dat toch in laatste instantie betekenis verleent" (*ibidem*, 49). Die "betekenis-in-laatste-instantie" noemt Kuitert "zin" en hij meent dat alle mensen impliciet aan een zin geloven. In hun betekenis-geven is geloof in de uiteindelijke zin van hun onderneming impliciet aanwezig. Zelfs als dit "oergeloof" wordt aangevochten dan is dit nog een teken voor het bestaan ervan.

De volgende stap is de invoering van de term God als "meest gemakkelijke samenvatting van alle voorstellingen over een (...) hogere macht waarin mensen hun geloof verankeren" (*ibidem*, 51). De cultureel bepaalde articulatie van "oergeloof" tenslotte voert ons volgens Kuitert van "God" naar "godsdienst". Elke godsdienst is een "historisch gegroeid vlechtwerk van mythen (geloofsvoorstellingen), ritens en zeden" (*ibidem*, 42). Geloofsvoorstellingen gaan terug op een cumulatie van menselijke ervaringen en lokken op hun beurt nieuwe ervaringen uit (*ibidem*, 43). Gezien de onoverzichtelijke en bedreigende werkelijkheid van het bestaan is godsdienst zowel uitweg als noodzaak: "mensen leggen dingen, gebeurtenissen enzovoort van hetzelfde bestaan dat hen bedreigt, uit als signalen van een werkelijkheid die boven de bedreigende dagelijkse werkelijkheid uitgaat, als een 'cue' (Bowker) van een andere wereld" (*ibidem*, 52). Omdat 'meer'-ervaringen een "cultureel en dus collectief" kader hebben gaan cultuurverschillen gepaard met verschillen in geloofsvoorstellingen (*ibidem*, 64). Ervaringen die niet ervaringen van de "voorhanden" wereld zijn, maar wel aan die wereld zijn opgedaan, sluiten, besluit Kuitert, cognitieve pretenties niet uit. Ze vragen om toetsing, om bevestiging door ervaring. Waar godsdienstwetenschap de 'gegeven' godsdiensten beschrijft en interpreteert is het de taak van de theologie hun cognitieve aanspraken wetenschappelijk te toetsen (*ibidem*, 66). Het verschijnsel godsdienst kan vanuit meerdere disciplines bestudeerd worden:

"Maar het eigene van een theologische benadering van het veld van de godsdiensten (...) ligt in het benaderen van godsdienst vanuit de gezichtshoek van wat godsdienst zelf pretendeert te bieden: kennis van God.

Theologisch onderzoek vraagt ook naar de waarheid over God" (*ibidem*, 70).

Kuiterts argumentatie is gebouwd op het 'oordeel van de zin'. Dit oordeel kan wel gerechtvaardigd worden, maar is daarmee nog niet bewezen. De wil tot zingeving is niet universeel.²⁵ Ervaringen van zinloosheid worden in zijn

25. Voor deze problematiek zie: Blans, G.H.T., "Hermeneutiek en deconstructie", in: Th. de Boer e.a., red. *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*, (Amsterdam, 1988).

redenering enerzijds wegverklaard als aanvechtingen die het bestaan van een oergeloof eens te meer bevestigen, anderzijds gebruikt als argument voor de noodzaak van zingeving. Vervolgens impliceert zingeving nog geen geloof in een uiteindelijke zin. Tenslotte is de ene "betekenis-in-laatste-instantie" de andere niet. Door verschillen in de voorstellingen die mensen zich kunnen maken van zo'n "betekenis-in-laatste-instantie" te reduceren tot historische variaties van hetzelfde 'bewijs' Kuitert het omgekeerde van wat hij wil bewijzen, namelijk de zinloosheid van de zin.

De theologie krijgt in Kuiterts filosofie de taak toegewezen de waarheid - in de zin van correspondentie met een werkelijkheid²⁶ - van geloofsvoorstellingen te toetsen. Niet alle vormen van theologiebeoefening, hoe waardevol ook, kunnen dan voor wetenschapsbeoefening doorgaan. De veelheid van scholen in de theologiebeoefening en het gebrek aan belangstelling voor toetsingscriteria leidt naar zijn mening tot groepstheologie: "Theologie wordt de ideologie van een (beperkte) geloofsgemeenschap in plaats van een inspanning om tot waarheid te komen en theologen worden groepsideologen" (*ibidem*, 16). Als voorbeeld noemt hij de feministische theologie, die ook genoemd wordt onder het hoofdje "Theologie van de Tweede Naamval":

"Met de Tweede Naamval wordt telkens het ervaringsveld aangegeven, waarop menselijke ervaringen, volgens deze bepaalde theologie, ervaringen van God en Zijn heil mogen heten. (...) In een latere ontwikkeling werd de tweede naamval vervangen door een bijvoeglijk naamwoord: feministische theologie (Mary Daly), bevrijdingstheologie (Gutierrez), zwarte theologie (Cone) enzovoort. Maar aan het grondpatroon van het concept veranderde dat niets: het gaat - nog steeds - om ervaringsvelden (vrouw zijn, zwart zijn, onderdrukt zijn) die hun eigen ervaring van God meebrengen. Alleen staan die ervaringen nu primair in een kritische context: zwart is anti-blank, feministisch is anti-man, arm is anti-rijk" (*ibidem*, 37).

De hedendaagse ontwerpen van theologie die Kuitert vat onder de verzamelnaam "theologie van de Tweede Naamval" kunnen volgens hem niet voor wetenschappelijke produkten doorgaan omdat hierbinnen, in overeenstemming met wat hij het "deconstructivisme van de Europese cultuur" (*ibidem*, 39) noemt, niet waarheid maar relevantie als criterium geldt.

Het is opmerkelijk hoe hier theologen die de 'ideologische eenzijdigheid'²⁷ (eenzijdigheid die volledig pretendeert te zijn) van de klassieke theologie hebben aangetoond verweten wordt groepsideologie te bedrijven. Blijkens de onbe-

26. Kuitert expliciteert zijn waarheidsbegrip als volgt: "Waarheid vat ik in deze redenering op in de strikte zin van correspondentie tussen het in een uitspraak of voorstelling beweerde en de werkelijkheid: aan geloofsvoorstellingen beantwoordt, als ze waar zijn, werkelijkheid. Het uitlichten van de is-zinnen uit de voorstellingen heeft de expliciete functie om de vraag naar de correspondentie aan de orde te kunnen stellen" (Kuitert, *Filosofie van de theologie*, 57). Blans karakteriseert dit waarheidsbegrip in zijn in noot 20 genoemde essay als traditioneel en stelt hier, refererend aan Gadamer, een hermeneutisch waarheidsbegrip tegenover.

27. De begrippen 'ideologische eenzijdigheid' en 'eenzijdigheid-uit-tactiek' ontleen ik aan Ernst van Alphen, *Bang voor schennis? Inleiding in de ideologiekritiek*, 58).

argumenteerde interpretatie van hun kritiek als anti-blank, anti-man en anti-rijk voelt Kuitert zich aangevallen in zijn blank, man en rijk zijn, in het verzwegen subject van 'de' theologie van de Eerste Naamval. De 'eenzijdigheid-uit-tactiek' van Daly, Cone en Gutierrez - theologen die zich van hun eenzijdigheid bewust zijn, deze met argumenten verdedigen en dienstbaar maken aan een gesteld doel - diskwalificeert hen in Kuiterts visie op wetenschap als wetenschappers. Ook de "klassieke theologie" en de "theologie als getuigenis: de oplossing van Karl Barth" zijn in zijn ogen geen vormen van wetenschapsbeoefening vanwege een gebrek aan, respectievelijk een bewust afzien van, empirische toetsing (*ibidem*, 31-34). Existentie-theologie en "theologie als hermeneutiek van het bestaan" bieden volgens Kuitert geen uitweg uit het probleem van de wetenschappelijkheid van de theologie. Bestaansinterpretatie behoort tot de wijsbegeerte en vraagt niet om een eigen faculteit. Hier blijkt hoe hier de institutionele kant van de vraag wat theologie is de inhoudelijke gaat bepalen. Belangrijker voor Kuitert is echter het argument dat zolang in deze vormen van theologie gebruik wordt gemaakt van het woordje God de waarheidsvraag op de achtergrond blijft meespelen en niet eenvoudig genegeerd kan worden middels ontkenning van de cognitieve pretenties van geloofsuitspraken (*ibidem*, 34,36).

"Voor gelovige mensen brengen geloofsvoorstellingen bestaansverhelderingen mee, maar die bestaansverhelderingen gaan meestal samen met het geloof in de waarheid van die voorstellingen. (...) Zouden ze niet waar zijn (daargelaten de symbooltaal die gedecodeerd zou moeten worden), dan zou de geloofsvoorstelling van God de Vader die Schepper is, wat zijn waarheidswaarde betreft, gelijk staan met de voorstelling van Tom Poes als jonge vriend van de heer Ollie B.Bommel, met die van Alice in Wonderland of van Poseidon die een storm laat opsteken door met zijn drietand in de zee te roeren. Als een dergelijke conclusie onontkoombaar zou zijn, zou dat catastrofaal zijn, niet alleen voor het christendom maar voor elk godsdienstig geloof. Er zijn is-zinnen waarvan de waarheid constitutief is voor een bepaalde godsdienst" (*ibidem*, 56-57).

Met een opmerkelijk gemak stelt Kuitert een klassieke mythe die openbarend was voor de oude Grieken op één lijn met moderne literatuur, waar hij juist wil aangeven dat er een scherpe scheiding bestaat tussen fictie en geloofsvoorstellingen en wel op het punt van "waarheidswaarde". Het is echter de vraag of de heilige verhalen van een religie en 'gewone' literatuur elkaar niet raken waar het de waarheidsvraag betreft. Kenmerkend voor fictie is dat we als lezer de waarheidsvraag voor de duur van het lezen opschorten.²⁸ Voorzover binnen een religie de waarheidsvraag ad infinitum opgeschort wordt is zij fictie in optima forma. Niet de waarheid van haar geloofsvoorstellingen is constitutief voor een bepaalde religie, maar het geloof in die waarheid. Religie is geen wetenschap en precies daarin ziet Kuitert de taak van de theologie als wetenschapsbeoefening. Om de theologie op een wetenschappelijk spoor te krijgen moeten zijns

28. Zie: Mieke Bal, Fokkelien van Dijk en Grietje van Ginneken, *En Sara in haar tent lachte... Patriarchaat en verzet in bijbelverhalen*, 11).

inziens procedures ontwikkeld worden om de cognitieve aanspraken van geloofsvoorstellingen te toetsen. Kennis in termen van wetenschapsbeoefening biedt een theorie: een "samenhangend geheel van onderling niet tegenstrijdige is-zinnen, dat de pretentie voert kennis en inzicht te verschaffen" (*ibidem*, 76). De theologie nu komt aan een theorie door aan het kennisbestand van de geloofstraditie de status van een theorie te verlenen (*ibidem*, 75-76). Hier wordt echter de identificatie van theologie met godsdienst vrijwel volledig. Theologie wordt een functie van de religie, en wel, naar zal blijken, van de christelijke. Er is, vervolgt Kuitert, geen wetenschappelijke discipline die niet inzet bij het voorlopige bestand van de verworven kennis op het veld van onderzoek.

"Dat bestaande bestand van kennis is tot nu toe altijd kennis zoals zij wordt overgeleverd in een godsdienstige traditie. (...) Niet in godsdienstige traditie ingebedde theologiebeoefening bestaat niet. Als we niet bij de christelijke zouden inzetten, hadden we het bij de islamitische moeten doen" (*ibidem*, 71-72).

De kennisaanspraken waaraan de theologie de status van een theorie verleent dragen een ontwerp-karakter, ze schetsen een profiel van God (*ibidem*, 80). De toetsing van deze kennis ziet Kuitert zoals gezegd in twee etappes verlopen. "In de eerste etappe worden de theologieën op hun houdbaarheid getoetst aan het christelijk profiel van God als criterium: behelzen hun is-zinnen christelijke Godskennis?" (*ibidem*, 82). Voor deze interne theologische toets formuleert Kuitert drie criteria. Allereerst moet een theologische theorie, als weergave van het (christelijk) profiel van God, beantwoorden aan de criteria van coherentie en consistentie.²⁹ Het derde criterium is *continuïteit* met het verleden:

"Theologie als discipline kan ertoe bijdragen dat in theologie (als produkt) de identiteit van het christelijk profiel van God niet wordt opgeofferd aan het relevant maken ervan voor de hoorders van vandaag. Dat is de betekenis van de toets: continuïteit met het verleden. Laten we haar weg, dan kan alles voor christelijk doorgaan, wat zich als zodanig opwerpt" (*ibidem*, 84).

De functie die de theologie ten aanzien van de christelijke geloofstraditie moet vervullen wordt hier nader bepaald als conserverend. Feministische kritiek op de voorstelling van 'God de Vader' - bijvoorbeeld Daly's stelling "if God is male than male is God" - is dan per definitie niet theologisch.

In de tweede etappe moet vervolgens dit criterium, het christelijk profiel van God, zelf een externe, meta-theologische toets ondergaan. Het decoderen van dit profiel van God tot de daarachter liggende ervaringen biedt een ingang voor

29. De criteria coherentie en consistentie zijn Kuiterts vertaling van de criteria 'Koherenzpostulat' en 'Satzpostulat' die H. Scholz in zijn discussie met Karl Barth formuleerde als twee van de minimum vereisten van wetenschappelijkheid waaraan ook de theologie moet voldoen als ze voor wetenschap door wil gaan. Theologie moet zich in is-zinnen kunnen uitdrukken (Satzpostulat), die is-zinnen moeten op hun beurt in een samenhangend verband met elkaar staan (Koherenzpostulat) en zowel het geheel als de delen moeten rationeel, dat wil zeggen zonder een beroep op bijzonder openbaring, toetsbaar zijn (Kontrollierbarheitspostulat) (Kuitert, *Filosofie van de theologie*, 20-21). De tweede etappe van Kuiterts toetsingsprocedure is bedoeld om tegemoet te komen aan deze derde eis.

deze toetsingsprocedure. Dat wil zeggen dat de theologie de bestaansproblemen moet reconstrueren van de mensen die leefden ten tijde van het ontstaan van het christendom. Ze moet het raster van de ervaringen reconstrueren, waarop het christelijk profiel van God is opgebouwd. Daarbij is het van belang aan te tonen dat "perennial problems" (problemen die mensen door alle eeuwen heen als diepste bestaansproblemen hebben ervaren) ten grondslag liggen aan de oplossing die het christelijk geloof met zijn ontwerp van God bedoelt te zijn. De universaliteit van de christelijke profielschets van God hangt immers samen met de universaliteit van deze problemen. De profielschets, een ontwerp dat aan ervaringen van het bestaan is opgedaan, is "méér dan antwoord in de vraag-antwoord zin, het is antwoord als levensoriëntatie" (*ibidem*, 90). Kennis van de profielschets moet dezelfde ervaringen kunnen bemiddelen voor wie daarop uit is. Het ontwerp dient zich aan als een kennisontsluitende hypothese, als een voorschot op toekomstig weten.

" (...) de is-zinnen van de theologie dragen een ontwerp-karakter, op basis van ervaring opgebouwd, en bemiddelen nieuwe ervaringen. Het zijn die nieuwe ervaringen - negatief of positief - die te zijner tijd en op de lange duur in het ontwerp terugkeren als bijstellingen. (...) Ik moet er alleen bij zeggen dat er in de theologie tijd voor nodig is, zo niet eeuwigheid" (*ibidem*, 91).

Bij deze 'toets' ziet Kuitert slechts één probleem, namelijk dat godsdienstige ervaringen afhankelijk zijn van een godsdienstig interpretatiekader. Maar, tekent hij hierbij aan, strikt genomen ontkomt geen enkele wetenschap aan een circulaire redenering. Bovendien zijn er ervaringen die geen godsdienstig interpretatiekader nodig hebben en toch het schokkende van een ontmoeting met God kunnen hebben. Als zodanig kunnen ze aan de betrokkene ook vrij eenvoudig uitgelegd worden. Het belangrijkste argument dat de cirkel niet tot illusoire kennis voert vormen zijns inziens de negatieve ervaringen: "wat het zoekontwerp aanbiedt, is wel te vinden maar blijkt niet God te zijn" (*ibidem*, 93). Zo heeft, meent hij, de uitvinding van de kunstmest het profiel van de Kanaänieten (de "vergoddelijking van de vruchtbaarheid" (*ibidem*, 53)) kansloos gemaakt. En zijn laatste troef:

"Een God die geen God is, houdt het niet eeuwig vol (...) de onbekende Macht zelf straft het profiel af of bevestigt het en zo hoort het ook, daar is Hij God voor" (*ibidem*, 94-95).

De wetenschappelijke theologie die hij schetst zouden Adriaanse c.s. 'klassiek' noemen, in die zin dat zij zich uit geloof tot geloof beweegt. Zijn aantekeningen bij de circulariteit van de door hem voorgestelde toetsingsprocedure zijn voor een niet-gelovige niet overtuigend. Als hij zo iemand bepaalde ervaringen kan uitleggen als het karakter van een ontmoeting met God hebbend, dan is het omgekeerde ook mogelijk. Van Kuitert mag een wetenschappelijke theologie zich niet op openbaring beroepen (*ibidem*, 18), maar als het christelijk profiel van de God van zijn theologie zich slechts in de eeuwen der eeuwen laat logenstraffen door negatieve ervaringen dan moet toch gezegd worden dat hij de pool van de openbaringstheologie wel erg dicht benadert. Zijn waarheidsbegrip is daarom zonder meer apocalyptisch. De gevolgen van zijn visie op theologie

voor de inrichting van een faculteit der Godgeleerdheid kunnen volgens Kuitert beperkt blijven:

"Theologie als beroepsopleiding kan blijven bestaan. Zij hoeft niet in strijd te komen met theologie als wetenschapsbeoefening. In de faculteit der Geneeskunde en in die van de Rechten - beroepsopleidingen - is dat ook niet het geval. Maar dan moeten we wel verdisconteren, dat de christelijke kerken niet de enige instanties zijn waaraan een universitaire opleiding voor een godsdienstig ambt toekomt" (*ibidem*, 95).

Bij de andere godsdienstige gemeenschappen die aanspraak moeten kunnen maken op een universitaire ambtsopleiding denkt Kuitert met name aan de groeiende islamitische gemeenschap in Nederland. Bovenop een beroepsgerichte multiconfessionele en interreligieuze onderbouw ziet Kuitert een gezamenlijk ondernomen bovenbouw, opgebouwd uit de subdisciplines godsdienstwetenschap, godsdienstfilosofie en een nieuw te creëren subdiscipline 'waarheidsvraag', waar de kennisanspraken van de verschillende tradities voorwerp van wetenschappelijk onderzoek zijn (*ibidem*, 95-96).

De verdediging van de wetenschappelijke status van de theologie vereist een relativering van de gerichtheid op de christelijke geloofstraditie, een gerichtheid die in feite exclusief blijft. Uitgaande van Kuiterts vooronderstellingen dat theologiebeoefening een theorie vereist, dat niet in een godsdienstige traditie ingebedde theologie-beoefening niet bestaat en dat het mogelijk is om aan het kennisbestand van een geloofs-traditie de status van een theorie te verlenen is het enig mogelijke alternatief een even exclusieve gerichtheid op een andere gehomogeniseerde geloofstraditie. Bij het in de vorige paragraaf besproken pleidooi voor een wetenschappelijke theologie leidde de verdediging van de (bereikbare of reeds bereikte) wetenschappelijke status van de theologie niet alleen tot een obligate relativering van de christelijke traditie maar ook tot een zich formeel distantiëren van de kerkelijke vakken, met name van de dogmatiek. Tegelijkertijd werd echter de totstandkoming van een bindende geloofsleer een randvoorwaarde genoemd voor de ontwikkeling van een wetenschappelijke theologie. Daaruit concludeerde ik dat een dergelijke wetenschappelijke theologie zich in haar objectbepaling afhankelijk maakt van de normen van religieuze tradities, in casu van het christendom. Wetenschappelijke theologie wordt een wetenschappelijke behandeling van de 'klassieke' stof, een keuze die, in tegenstelling tot de keuze voor het gangbare wetenschapsparadigma, niet gerechtvaardigd wordt. Het interessante van Kuiterts *Filosofie van de theologie* is dat hij hierin wel een poging waagt deze keuze te verantwoorden. Nog interessanter is de wijze waar- op hij daar niet in slaagt.

De keuze voor 'de' christelijke geloofstraditie als uitgangspunt en integre- rend kader voor theologiebeoefening moet enerzijds verantwoord worden tegen- over buitenstaanders (wetenschappers; atheïsten; andersgelovigen;(...)) ander- zijds tegenover kritiek van binnenuit (feministische theologie; zwarte theologie; bevrijdingstheologie;(...)). De conclusie van mijn bespreking van Kuiterts argu- mentatie kan geen andere zijn dan dat deze in geen van beide richtingen over- tuigend is. Een empirische toets waarin alleen op traditionele gronden voor- geselecteerde hypotheses getest worden en waarvan de uitslag pas aan het eind

der tijden bekend is zal in wetenschappelijke kringen weinig indruk maken. Islamieten en andere anders-gelovigen zullen niet tevreden zijn met een obligate relativering van de exclusieve gerichtheid op de christelijke geloofstraditie. Voor atheïsten en post-modernisten zijn Kuiterts vooronderstelling van godsdienst als een universeel menselijk verschijnsel en zijn aanname dat alle mensen impliciet in een zin geloven onaanvaardbare onzin.

Kritiek van binnenuit, bijvoorbeeld van feministische theologes die erop wijzen dat christelijke geloofsvoorstellingen als de voorstelling van 'God de Vader die Schepper is' niet terug gaan op een cumulatie van algemeen menselijke ervaringen maar op de ervaringen van een specifieke groep mannen wordt door Kuitert onbeargumenteerd teruggespeeld. Feministische theologie heeft niet alleen een sterke ideologie-kritische component, door sommige theologes wordt ook geprobeerd nieuwe (vrouwen)tradities te (re)construeren als basis voor haar theologiebeoefening. Voorzover zij zich bewust blijven van de (onvermijdelijke) eenzijdigheid van haar betekenis-toekenningen en gericht zijn en blijven op verschillen maakt hen dat allerminst tot groepsideologen. 'Het' christendom bestaat niet, evenmin als 'de' vrouw of 'de' feministische theologie. Noties als 'het' christendom of 'de' mens kunnen alleen geconstrueerd worden door verschillen te homogeniseren respectievelijk te negeren. Kuitert doet dat door de ervaringen van een specifieke groep mannen te universaliseren en de ervaringen van anderen niet als (mogelijke onherleidbaar) anders maar als specifiek te bestempelen respectievelijk als irrelevant uit te sluiten. Zo lost hij de tegenstelling tussen ervaring en universaliteit op. Het wegwerken van tegenstellingen is noodzakelijk om aan het kennisbestand van een traditie de status van een theorie te kunnen verlenen: "een samenhangend geheel van onderling *niet-tegenstrijdige* is-zinnen dat de pretentie voert kennis en inzicht te verschaffen" (zie p.44). Wat niet te integreren valt binnen een aldus gehomogeniseerde geloofstraditie wordt middels de intern theologische toets uitgesloten als niet-herkenbaar christelijk en 'dus' onhoudbaar. Hoe onhoudbaar deze procedure ook is binnen wat Adriaanse c.s. het gangbare wetenschapsparadigma noemen, Kuitert beschrijft hier op voorbeeldige wijze het proces waarin uitgemaakt wordt wat wel en wat niet theologisch is. Hij verklaart wat hij bedoelt te zeggen, maar hij beschrijft wat hij niet wil zeggen. Wat Kuitert beschrijft is het vertoog-karakter van de theologie.

IV. Theologie: een vertoog

Waar het in de theologie ook over gaat, er bestaat in ieder geval een corpus van teksten dat als theologie (h)erkend wordt. De vraag wat theologie is kan dan ook beantwoord worden door na te gaan op grond waarvan dat gebeurt. Wat is het 'Schibboleth' van alle teksten die hier en nu voor theologie doorgaan? Wat kan in deze teksten wel en wat niet gezegd worden? Welk referentiesysteem ligt ten grondslag aan deze teksten? Vragen als deze komen voort uit een benadering van theologie als vertoog, als "een netwerk van gesproken en geschreven woorden, die beschouwd worden in hun feitelijk en materieel

bestaan, in hun tot stand komen of produktie en in hetgeen zij tot stand brengen of in hun effect" (Ijsseling, "Michel Foucault en de strategie van de macht", 75-76).

Het concept vertoog is ontleend aan het werk van Michel Foucault. Vertoog is de Nederlandse vertaling van het Franse 'discours'.³⁰ Vertoog, of het onvertaalde 'discours', is een begrip geworden als samenvatting van wat Foucault "l'ordre du discours" (de orde van het spreken) noemt. Als zodanig is het geen vaststaand begrip maar een abstracte aanduiding van 'praktijken van spreken en schrijven'. De hypothese die Foucault in 1970 naar voren brengt in zijn inaugurale rede aan het *College de France* is dat in iedere maatschappij de produktie van het spreken georganiseerd en gecontroleerd wordt door procedures. Hij onderscheidt daarbij tussen uitsluitingsprocedures, interne regels en selectieprocedures. Als uitsluitingen die het spreken treffen noemt hij het verbod, de verstoting van de waanzin en de wil tot waarheid. Bij het verbod gaat het om een spel van drie soorten verboden die elkaar kruisen: het taboe op het onderwerp, het ritueel van de omstandigheid en het exclusieve recht van de spreker. Waar de wil tot waarheid in toenemende mate het verbod gaat rechtvaardigen en de waanzin definiëren, acht Foucault het van het grootste belang met name hiervan de dwingende macht te onderkennen. Aan in *De orde van het spreken* slechts summier aangeduide voorbeelden laat hij zien hoe de scheidslijn tussen het ware en het onware spreken, niet minder dan die tussen het waanzinnige en het redelijke, het geoorloofde en het ongeoorloofde spreken, vanuit historische toevalligheden ontwikkeld is, voortdurend verschuift en gedragen wordt door een stelsel van instituties. In die zin heeft ook de wil tot waarheid alle kenmerken van een uitsluitingssysteem: een historisch, plooibaar, institutioneel dwingend systeem.

Naast deze uitsluitingsprocedures die op een bepaalde manier van buitenaf werken, onderscheidt Foucault een groep interne procedures die een andere dimensie van het spreken beheerst. De inzet is hier minder de macht en het verlangen - het spreken toont (of verbergt) niet zozeer het verlangen, het is ook object van verlangen, de macht waarvan wij ons meester proberen te maken - als wel de gebeurtenis en het toeval. Als indelingsprincipes die een rol spelen binnen deze interne procedures noemt Foucault het commentaar (de discrepantie tussen primaire en secundaire teksten), de auteur en de discipline.

"Er wordt een identiteitsdwang aan de produktie van teksten opgelegd: de commentaren moeten zich identificeren met de primaire tekst waar-

30. Over deze vertaling bestaat verschil van mening. Samuel Ijsseling oppert 'spreken en schrijven' als een alternatieve vertaalmogelijkheid (Ijsseling, "Michel Foucault en de strategie van de macht", 75). Thomas Widdershoven wijst op de tekortkomingen van de term vertoog: "Ten eerste heeft dit woord een zeer beperkte betekenis, het is een (theoretische) uiteenzetting maar meer specifiek: met een moraliserende strekking. Een tweede nadeel is dat het een zeer ongebruikelijk woord is (in tegenstelling tot *discours* in de Franse taal). Daarmee krijgt het gemakkelijk de waarde van een vaststaand begrip en er bestaat voor de lezer geen informatie over de strekking van het begrip buiten de teksten van Foucault;..." (Widdershoven, "Inleidend commentaar", 29). Hoewel ik Widdershoven bezwaren tegen vertoog als vertaling van discours deel acht ik de term wel een bruikbare aanduiding van wat Foucault 'de orde van het spreken' noemt.

van ze het commentaar zijn; de auteur moet rekenschap afleggen van de eenheid van de teksten die op zijn naam gezet worden. In een discipline doet zich iets vergelijkbaars voor: de uitspraken moeten eenzelfde objectgebied betreffen en eenzelfde methode weerspiegelen. De eis van identiteit reguleert de lawine van teksten" (Widdershoven, "Inleidend commentaar", 16).

"Binnen haar marges kent iedere discipline ware en onware uitspraken, maar zij weert een hele teratologie van weten buiten haar grenzen" (Foucault, *De orde van het spreken*, 51).

Als derde groep procedures binnen de orde van het spreken tenslotte onderscheidt Foucault een aantal selectieprocedures die de vrije toegang tot het spreken beheersen. Scholing, 'spreekgemeenschappen', rituelen van het woord en doctrinaire groeperingen verzekeren de verspreiding van sprekende individuen over de verschillende soorten van spreken en de toedeling van vormen van spreken aan bepaalde categorieën individuen. Foucault verklaart al deze procedures vanuit een angst voor het gewelddadige, strijdlustige en wanordelijke van het spreken, een logofobie die hij vermoedt achter de opvallende logofilie van onze cultuur. Het is deze vrees die hij wil analyseren in zijn voorwaarden, werking en effecten.

De indelingen die Foucault maakt zijn, zoals Widdershoven aangeeft, steeds min of meer geforceerd. Het vertoog over het vertoog is zelf een vertoog, en wel een vertoog dat ingezet kan worden tegen de vanzelfsprekendheden van andere vertogen, met name tegen die vertogen die als wetenschappelijk gelden. Het biedt de mogelijkheid greep te krijgen op de bevestigende macht van deze vertogen objectgebieden in te stellen ten aanzien waarvan we ware of onware uitspraken kunnen doen. Zelf zet Foucault het in tegen het filosofische vertoog, in het bijzonder tegen drie filosofische thema's die de realiteit van het vertoog ontkennen. Het thema van het genererende subject, dat de lege vormen van de taal onmiddellijk met zijn oogmerken zou bezielen, en de thema's van de oorspronkelijke ervaring en de universele bemiddeling. Deze thema's reduceren het vertoog tot respectievelijk een kwestie van persoonlijke stijl, een articulatie van de eenvoudig afleesbare zin der dingen en een neutraal uitwisselingsgebied. De produktiviteit van de complexe procedures die het spreken beheersen wordt niet ontkend, gesteld wordt alleen dat deze gebaseerd is op hun beperkende en dwingende functie. De praktijk van het spreken is een spel van uitsluiting en ordening.

In deze paragraaf ga ik na welk licht het vertoog over het vertoog kan werpen op praktijken van spreken en schrijven als theoloog. Welke regels beheersen het spreken en schrijven als theoloog. Welke regels kunnen door wie en onder welke omstandigheden doorbroken worden zonder dat het theologische gehalte van een tekst betwijfeld wordt. Een benadering van theologie als vertoog maakt het mogelijk de uitsluiting van vrouwen en de exclusieve gerichtheid op het christendom te verklaren als de uitkomst van een 'spel' van uitsluiting en ordening. De in de vorige paragrafen besproken omschrijvingen van theologie bieden geen verklaring voor deze feitelijke beperkingen.

Theologie definiëren als de wetenschap over 'God'/God laat in principe een

breed scala aan mogelijke invullingen open. Kuitert introduceert de term God als de meest gemakkelijke samenvatting van alle voorstellingen over een hogere macht waarin mensen hun geloof verankeren. De auteurs van *Het verschijnsel theologie* karakteriseren het spreken over God als een eigenschap onder andere van religie als een polythetische klasse van eigenschappen. In beide definiëringen wordt een wetenschappelijke neutraliteit gesuggereerd die open staat zowel voor verschillende betekenissen die het woord God kan hebben als voor synonieme termen. In feite neutraliseert deze neutraliteit echter de materialiteit van het spreken over het goddelijke in mannelijk enkelvoud. Geabstraheerd wordt van de produktie van dit spreken - van het verschil met het spreken over goden, godinnen en de Godin waaraan het spreken over God zijn betekenis ontleent - en van het effect van dit spreken, bijvoorbeeld op het subject-woorden van vrouwen:

"In onze cultuur is de god, of men erin gelooft of niet, sluitsteen van ons waardenstelsel. Het goddelijke wordt voorgesteld als een mannelijke god. Een vrouwelijk concept van het absolute is ongedacht, ondenkbaar gebleven. Dit gemis levert vrouwen uit aan door mannen uitgevonden waarden, of zij die nu waarden of zich ertegen afzetten (Mortagne, "Dochters van Dioné", 11).

Ook de concentratie op het christendom wordt voorgesteld als een mogelijkheid onder andere. In feite is deze concentratie echter exclusief. Godsdienst is het christendom of wat daar op lijkt. Als het erom gaat welke 'religieuze genootschappen' betrokken zouden kunnen worden bij het onderwijs en onderzoek van theologische faculteiten noemt Kuitert met name moslims, Adriaanse, Krop en Leertouwer moslims en joden. De discrepantie tussen principiële openheid en conventionele invulling is te verklaren vanuit de macht van het vertoog. Theologie is niet de som der waarheden over 'God'/God maar een systematisering van het spreken over God, een bepaalde orde van spreken, een specifiek vertoog.

Net zomin als een vertoog door één enkele persoon is te construeren is het door één enkele persoon te reconstrueren. Wanneer bevinden we ons, om met Adriaanse c.s. te spreken, in theologisch vaarwater? De kade(r)s daarvan lijken gevormd te worden door, aan loefzijde, de systematische theologie/dogmatiek, en aan lei de praktische theologie. Voor Hopkins is het theologische gehalte van onderzoek dat niet bij voorbaat in verband gebracht wil worden met systematische theologie twijfelachtig (zie p.16). Kuitert wijst erop dat "in zoverre de inhoud van de christelijke geloofstraditie in de dogmatiek aan de orde komt" (cursivering van mij, J.B.) in het spraakgebruik dogmatiek en theologie vaak samenvallen (Kuitert, *Filosofie van de theologie*, 25). In de paragraaf over de geschiedenis en status quo van de universitaire theologiebeoefening in Nederland kwam naar voren welke rol de christelijke kerken gespeeld hebben en nog spelen als vertoogbepalende instanties. In het actuele debat over de wetenschappelijke status van de theologie is een toenemende invloed van universiteit en overheid merkbaar, en via dezen van 'niet-christelijke' religies en wereldbeschouwingen die zich institutioneel sterk gemaakt hebben. Deze invloeden brengen verschuivingen teweeg in het theologische vertoog die, afhankelijk van de posities die men inneemt in of ten aanzien van dit vertoog, verschillend geïnter-

preteerd en gewaardeerd kunnen worden. Maar of men nu spreekt van uitdagingen aan de theologie, inhoudelijke vernieuwingen en nieuwe kansen via interdisciplinair onderzoek of over fragmentarisering van de theologie, desintegratie en identiteitsverlies het blijft zinvol om na te gaan hoe de 'theologische inhouden', waarvan door sommigen gevreesd wordt dat ze nog slechts in de marge of helemaal niet meer ter sprake gebracht worden,³¹ geproduceerd en gecontroleerd worden.

De indelingen die Foucault in *De orde van het spreken* maakt aanhoudend kunnen we bij uitsluitingen die het spreken treffen denken aan een hele (verschuivende) reeks van onderwerpen die niet zomaar door iedereen ter discussie gesteld kunnen worden: voorouderverering; de verdringing van de Godin; de uniciteit van 'de Man van Nazareth' als de Christus; canon en macht... Bij scheidingen die tot verstoting leiden is binnen het theologisch vertoog de scheiding tussen rede en waanzin van ondergeschikt belang ten opzichte van de scheidingen tussen geloof en bijgeloof, christelijk en niet-christelijk, orthodox en ketters. Het vooroordeel van de zin speelt daarbij een rol. Kuiterts opmerking dat de uitvinding van de kunstmest het Godsprofiel van de Kanaänieten, de "vergoddelijking van de vruchtbaarheid", kansloos zou hebben gemaakt, illustreert hoe ook binnen de theologie de wil tot waarheid het verbod gaat rechtvaardigen en het bijgeloof definiëren. De seksespecifieke uitwerking van deze uitsluitingsprocedures is onder andere door Carol Christ belicht in "Heretics and Outsiders: The Struggle over Female Power in Western Religion".

De selectieprocedures die de vrije toegang tot het spreken beheersen zijn onmiskenbaar gericht op de uitsluiting van vrouwen. Vrouwen worden pas sinds kort en nog steeds niet aan alle theologische opleidingen toegelaten. Al volgde de eerste vrouw die zich in Nederland via een achterdeur toegang tot de universiteit wist te verschaffen colleges in de theologie,³² pas in 1871³³ werd het vrouwen mogelijk gemaakt zich officieel als student in te schrijven aan een (theologische) faculteit van één van de rijksuniversiteiten. De geleidelijke toelating tot de opleidingen betekent nog niet dat vrouwen ook toegelaten worden tot de functies waarvoor zij opgeleid zijn. Bij kerkelijke functies is deze uitsluiting veelal explicieter dan bij wetenschappelijke functies.³⁴ De meeste vrouwen die in Nederland verbonden zijn aan een theologische faculteit verrichten onderzoek en geven onderwijs op het terrein van vrouwenstudies. Feministische theologie kan, evenals zwarte theologie en bevrijdingstheologie, aangemerkt worden als

31. Alle in deze zin verzamelde interpretaties en waarderingen ontleen ik aan de vraagstelling en het verslag van het in de inleiding genoemde STEGON symposium.

32. Zie: Korte, Anne-Marie. *Een gemeenschap waarin te geloven valt. Over de spirituele en de politieke betekenis van het geloof van vrouwen aan de hand van de 'ommekeer' van Anna Maria van Schurman en Mary Daly*. (Nijmegen, 1985) (doctoraalscriptie K.U.N., uitgegeven in eigen beheer).

33. Zie: Inge de Wilde, *249 vrouwen na Aletta Jacobs*, 9.

34. Het rapport van de Verkenningcommissie Godgeleerdheid biedt in tabel 121 een overzicht van vrouwelijke stafleden in vaste dienst. Deze blijken nog geen 3.2% van het totaal uit te maken, terwijl het percentage vrouwen onder de studenten in 1987 al 41% bedroeg (Smits, *Rapport Verkenningcommissie*, 92).

een doctrine die de toedeling van vormen van spreken aan bepaalde categorieën individuen verzekert. Zoals Foucault aangeeft brengt een doctrine zowel de uiting als de spreker in het geding, en wel de één via de ander. De spreker komt in het geding als zij één of meer uitspraken gedaan heeft die niet inpasbaar zijn; de uitspraken komen in het geding voorzover de doctrine geldt als het teken van een voorafgaand toebehoren van de spreker aan een sekse,³⁵ een ras of een strijd:

"De doctrine brengt een dubbele onderwerping tot stand: van de sprekers aan het spreken, en van het spreken aan de althans in theorie aanwezige groep van sprekende individuen" (Foucault, *De orde van het spreken*, 57-58).

Feministische theologes wordt de mogelijkheid geboden zich in te voegen in de orde van het theologische spreken, mits zij zich in woord en geschrift binden aan een specifieke 'sub-groep', terwijl deze 'uitzonderlijke' beperking haar tegelijkertijd aangerekend wordt.

De interne procedures die het willekeurige karakter van het theologische spreken beheersen zijn al exemplarisch beschreven door Kuitert in de door hem voorgestelde toetsingsprocedures (zie p.44 e.v.). De identiteitsdwang die hierin aan theologische ontwerpen opgelegd wordt is evident. Via doctrinaire groeperingen wordt een fractie van de teratologie van weten die de theologie buiten haar grenzen weert alsnog en op een overzichtelijke wijze toegelaten. Veelal gaat het dan om het weten van sub-stromen binnen de christelijke geloofstraditie. De Noord Amerikaanse feministische theologes Melany Ann May en Sharon D. Welsch werken daarbij vanuit een visie op theologie als vertoog. In haar dissertatie *Bonds of Unity: Women, Theology and the Worldwide Church* (Harvard University, 1986) presenteert May de resultaten van het door Geloof en Kerkerde, een onderafdeling van de Wereldraad van Kerken, geëntameerde studieproject over "De gemeenschap van mannen en vrouwen in de kerk" als een opstand van onderworpen vormen van weten tegen de effecten van het theologische vertoog over eenheid. *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation* (New York, 1985) is de handelsversie van een dissertatie. Sharon D. Welsch biedt hierin geen systematische feministische bevrijdingstheologie maar de aanzet tot een experimenteel model van theologiebeoefening, geworteld in christelijke geloofsgemeenschappen, dat het mogelijk moet maken onderworpen vormen van weten te herwinnen.

Met het oog op het eventuele theologische gehalte van mijn eigen onderzoek

35. Foucault spreekt hier van "een voorafgaand toebehoren - aan een klasse, een sociale status of een ras, aan een nationaliteit of een belang, aan een strijd, opstand, verzet of berusting" (Foucault, *De orde van het spreken*, 57). De categorie sekse is in *De orde van het spreken* opvallend afwezig. Zo heeft Foucault het bij de uitwerking van de tegenstelling tussen rede en waanzin over het spreken van de gek dat sinds het begin van de middeleeuwen niet mag rondgaan zoals dat van "de anderen". Dat we bij deze "anderen" aan andere mannen moeten denken blijkt uit het vervolg: "Soms wordt zijn woord van nul en gener waarde geacht, omdat het geen waarheid of belang bezit, geen kracht van recht heeft, geen akte of overeenkomst kan bezegelen en zelfs niet, tijdens het heilige misoffer, de transsubstantiatie kan bewerkstelligen waardoor het brood tot lichaam wordt" (*ibidem*, 38).

ben ik vooral geïnteresseerd in de interne procedure van het commentaar. Omdat deze procedure gebaseerd is op het onderscheid tussen primaire en secundaire teksten speelt de kwestie van de canon hierin een belangrijke rol. In "Separate Canons: Theology and Philosophy As Different Forms of Literature" relateert/markeert Battaglia de westerse scheiding tussen filosofie en theologie door de canon-kwestie te stellen. Een benadering van theologie als vertoog markeert niet alleen de grenzen van de theologie ten opzichte van andere vertogen als de filosofie maar zij relateert die ook. Zij markeert door te relativiseren en zij relateert door te markeren. Door een "dramatische culturele verschuiving" zijn theologie en filosofie volgens Battaglia aangetast in de fundering van hun kennisaanspraken. Een beroep op Openbaring of Rede voldoet niet meer, "maar we leren te leven zonder het soort zekerheid dat nog niet zolang geleden noodzakelijk leek" (Battaglia, "Separate Canons", 567). Draaipunt van deze culturele verschuiving is het opkomende inzicht dat ook rationaliteit cultureel gevormd en bepaald is: "(...) de vorming van de rede vindt plaats (...) in de taal die we leren en in allerlei symbolen, rituelen en gedragingen die we cultuur noemen" (*ibidem*, 572). Dat filosofie en theologie op drift geraakt zijn is één van de gevolgen. Filosofen als Stanley Cavell en Richard Rorty stellen voor filosofie te zien als een vorm van literatuur, en ook religieuze teksten worden recentelijk als zodanig behandeld.³⁶ Er vindt een "vervaging van genres" plaats. Er worden nieuwe definiëringen van theologie en filosofie gegeven waarin hun historiciteit verdisconteerd en hun overeenkomsten met de andere vakken van de humaniora benadrukt worden. Battaglia wil met zijn artikel een bijdrage leveren aan dit herdefiniëringsproject. Doordenkend op Rorty en Cavell en op de theoloog David Tracy kijkt hij daarbij naar de "sociaal geïnstitutionaliseerde manieren waarop filosofie en theologie gescheiden maar toch gelijk zijn" (*ibidem*, 568). Misschien, zo vraagt hij zich af, is ons onderscheid tussen filosofie en theologie wel alleen maar een cultureel geaccepteerde vorm van het organiseren van twee verwante maar gescheiden vormen van literatuur. Noch filosofie, noch theologie is een discipline in de strikte zin van het woord. De identiteit van de disciplines binnen de humaniora en de sociale wetenschappen is vloeiend en zelfs arbitrair. Waar Stephen Toulmin in *Human Understanding* een onderscheid maakt tussen compacte, diffuse en would-be disciplines en rationale ondernemingen die niet disciplineerbaar zijn, neigt Battaglia ertoe zowel filosofie als theologie te karakteriseren als niet disciplineerbaar. Hoe meer 'niet disciplineerbaar' een academisch veld is, des te belangrijker worden kwesties van institutionalisering. De institutionele vormen van de verschillende filosofische en theologische scholen noemt Battaglia sektarisch:

36. Battaglia verwijst hier naar *The Analogical Imagination* van David Tracy, als zijnde een uitvoerige uiteenzetting over het belang van de categorie 'klassiek' voor de christelijke theologie en voor godsdienstwetenschappen in het algemeen. Voorts naar een hausse aan cursussen met als titel 'de bijbel als literatuur', naar het gebruik van aan de literatuurwetenschap ontleende methoden binnen de bijbelwetenschappen door mensen als John Dominic Crossan en naar de exegese van het Markus-evangelie door de literaire criticus Frank Kermode (Battaglia, "Separate Canons", 567).

" Het vocabulaire van sekten verheldert de bewijsvoering binnen velden als theologie en filosofie. Het opent ook de mogelijkheid om over de scheiding tussen filosofie en religie te denken in termen die we tot nu toe reserveerden voor de beperktere context van de traditionele religies" (*ibidem*, 571).

Sekten binnen academische velden bestaan bij gratie van de structuren die ze ondersteunen: faculteiten en hogescholen, tijdschriften, beurzen en prijzen. Deze instituties bepalen goeddeels wat redelijk geacht wordt. Geldt dit binnen filosofie en theologie, het geldt nog veel meer tussen filosofie en theologie. Omdat ze zolang verschillende substructuren gehad hebben zijn ze zo scherp gescheiden. Van alle vormen van institutionalisering die de velden van theologie en filosofie indelen hebben canons zijns inziens de langste geschiedenis. Tussen theologie en filosofie is de kwestie van de canon bijzonder scherp. Canons bieden echter ook een ingang om na te denken over de verschillende scholen binnen zowel de theologie als de filosofie. Het onderscheid tussen de continentale en de angelsaksische filosofie is zo te benoemen in termen van canons gecentreerd respectievelijk rond Hegel, Nietzsche en Heidegger en rond Hume, Russell en Wittgenstein. Binnen de theologie brengt de opkomst van het 'post-liberalisme' - Battaglia verwijst hier naar George Lindbeck's *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* - een aanval met zich mee op de gevestigde liberale canon rond Schleiermacher en Tillich. Behalve de meest gekoesterde teksten - "de Bijbel, Plato en Aristoteles, Augustinus en Thomas en nog een paar anderen" (*ibidem*, 576) - zijn de canons van de filosofie en de theologie controversieel.

Van alle onderwerpen die verhelderd kunnen worden door de vraag naar de canon te stellen acht Battaglia de autoriteitskwestie het interessantst en het dringendst. Wanneer Rorty het heeft over filosofie als een vorm van literatuur dan bedoelt hij dat haar waarheid berust op haar plaats binnen de cultuur. Soms lijkt hij te denken dat literaire conversatie structuurloos is, daarmee de 'foundationalists' in de kaart spelend die menen dat de dood van de epistemologie het einde van reflectie en oordeel betekent. Er is echter wel degelijk sprake van structuur en traditie in wat Rorty een post-filosofische cultuur noemt en het belichten van canons kan dat expliciet maken. Uit wat mensen lezen halen ze maatstaven die hen richten bij het zelf schrijven of beoordelen van nieuwe teksten. Dat in literatuur of literaire kritiek geen 'zekerheid' bestaat wil nog niet zeggen dat er geen regels gelden. Autoriteit komt alleen in een ander licht te staan. Het verschil in autoriteitsstructuren tussen filosofische en religieuze gemeenschappen blijkt meer een verschil in gradatie dan een soortverschil. Dit verschil lijkt dramatischer dan het is omdat religieuze gemeenschappen er een autoriteitstheorie (openbaringsleer) op nabouden en filosofische niet. De claim van filosofen dat zij geen andere autoriteit erkennen dan de rede en de claim van religieuze gemeenschappen dat hun autoriteit een waarborg vormt tegen verandering ziet Battaglia als vormen van sektarische bewijsvoering binnen de niet-disciplineerbare activiteit van het voortbrengen en bewaren van literatuur. Hij stelt voor filosofie en theologie te zien als "sekten van een groter geheel, waarvan we de vorm slechts kunnen raden en waarvan we de naam nog niet

weten" (*ibidem*, 579).

Battaglia's betoog filosofie en theologie te zien als verschillende vormen van literatuur die gereguleerd worden door onderscheiden canons past binnen een benadering van theologie als vertoog. Battaglia kiest zelf niet voor deze benadering. Uitsluiting als keerzijde van ordening wordt door hem niet geproblematiseerd. Een aanduiding van de factor macht in processen van canonvorming ontbreekt. Hij verheldert de autoriteitskwestie door de vraag naar de canon te stellen, zonder de canonkwestie te verhelderen door de vraag naar de macht te stellen. Het gevolg is dat zijn bijdrage aan de herdefiniëring van de theologie niet alleen haar historiciteit verdisconteert maar ook legitimeert. Zijn privilegering van theologische terminologie - sekten boven groepen, traditie boven 'la langue', autoriteit boven redelijkheid, oecumene boven interdisciplinariteit - verradt zijn positie als theoloog. Alleen in zijn zelf-bepaling bedient hij zich van filosofische categorieën: liever "theoreticus van religie" dan theoloog. "Philosophy is Over", citeert hij Rorty. 'Theologie is in', lijkt Battaglia's impliciete boodschap. Battaglia's engagement blijkt gehecht aan traditionele academische vakgroepen. In de laatste alinea van zijn artikel verklaart hij niet te willen suggereren dat filosofen of theologen hun eigen normen, methoden of waarheidsaanspraken moeten veronachtzamen. Hij wil alleen maar zeggen dat ze niet zo van elkaar verschillen als ze wel pretenderen. Ze moeten met elkaar leren leven in een "oecumenisch" klimaat van wederzijdse tolerantie en respect (*ibidem*, 579).

Ook Taylor's *Erring. A Postmodern A/theology* past binnen een benadering van theologie als vertoog. Waar Battaglia met zijn verwijzing naar canonformaties het externe referentiesysteem van de theologie markeert vestigt Taylor de aandacht op haar interne referentiesysteem, op het hiërarchische systeem van theologische concepten. Als vanzelfsprekend concentreert hij zich overigens evenals Battaglia op de christelijke dogmatiek. Daarmee verzuimt hij een belangrijke waardehiërarchie in het theologisch vertoog te expliciteren, namelijk die van 'echte' theologie (christelijke dogmatiek) ten opzichte van de 'hulpwetenschappen'. De vooronderstelling dat in deze dogmatiek de eigenschappen van het genre in geconcentreerde vorm te vinden zijn en dat de uitzaaiingen van het dogmatisch vertoog in 'historische', 'filosofische', 'sociologische' of 'literatuurwetenschappelijke' teksten hun 'theologisch gehalte' bepalen blijft impliciet.

Het netwerk van theologische begrippen dat Taylor schetst is van belang voor een reconstructie van het theologisch vertoog. Taylor is zelf uit op een deconstructie, maar biedt in feite een post-moderne versie van de God-is-dood theologie.³⁷ De post-moderne situatie omschrijft hij als volgt:

37. Taylor is met name schatplichtig aan Thomas Altizer, één van de God-is-dood theologen die in de jaren zestig van zich deed spreken. Altizer is vooral bekend geworden door zijn in 1967 uitgegeven boek *The Gospel of Christian Atheism (Het evangelie van Gods dood)*. Zie: Hans van den Bosch, *Tussen zin en onzin. Modern, postmodern en de Theologie*. (Tilburg, 1989) (doctoraalscriptie, niet uitgegeven met het oog op bewerking tot dissertatie). Zie ook: Houdijk, "De mens onttroond?", 292.

"Individueën lijken onzeker over waar ze vandaan komen en waar ze naar toe gaan. Vandaar dat ze niet zeker zijn over waar ze zijn. Daarbij, de 'teksten' die vorige generaties geleid en gevormd hebben lijken vaak onleesbaar in moderne en postmoderne werelden. In plaats van een enkelvoudig verhaal of een samenhangend plot uit te drukken neigen mensenlevens ertoe ingeschreven te zijn in meervoudige en vaak tegenstrijdige teksten" (Taylor, *Erring*, 3).

De Verlichting luidde een periode van geloofsverduistering in die nu na twee eeuwen bijna volledig is. Door denkers als Hegel, Marx, Nietzsche en Freud is de traditionele Schepper/schepsel relatie omgedraaid en werd God gezien als een creatie van menselijke wezens. De reacties op het verdwijnen van de goddelijke Auteur en het daarmee samenhangende verval van religieuze autoriteit lopen uiteen van opluchting tot het opnieuw doen gelden van traditionele orthodoxieën, van onverschilligheid tot het verward blijven in religieuze en filosofische vragen. Taylor rekent zichzelf tot die mensen die, hangende tussen het verlies van oude zekerheden en de ontdekking van nieuw geloof, op de grens leven die geloof en ongeloof verbindt en scheidt. Tot deze 'marge-mensen' richt hij zich ook. Zijn inspiratie haalt hij uit het deconstructionisme. De meest door-dachte theologische antwoorden op moderniteit acht hij geleverd door theologen die zich de inzichten van eigentijdse filosofen als Heidegger, Bloch, Wittgenstein en Whitehead hebben eigen gemaakt. In het licht van de vragen die opkomen uit de "postmoderne ervaring" gaan de tot nu toe voorgestelde revisies - als die van de procestheologie, de bevrijdingstheologie, de theologie van de hoop, de existentiële en de hermeneutische theologie - Taylor niet ver genoeg. In het deconstructionisme ziet hij meer perspectief. Taylor oriënteert zich daarbij met name op Jacques Derrida. Hoewel Derrida stelt dat het deconstructionisme elke relatie tot de theologie blokkeert ziet Taylor juist in deze antithetische associatie met theologie zijn religieuze betekenis voor marge-denkers. Hij karakteriseert het deconstructionisme als "de 'hermeneutiek' van de dood van God" (*ibidem*, 6) en als zodanig als een mogelijk uitgangspunt voor een postmoderne a/theologie.

"Postmodernisme zet in met het gevoel van *onherroepelijk* verlies en *ongeneeslijk* gebrek. Deze wond is toegebracht door een overweldigend doodsbesef, het besef van een dood die 'begint' met de dood van God en 'eindigt' met de dood van ons eigen ik" (*ibidem*, 6).

Binnen de Westerse theologie is men er volgens Taylor nog onvoldoende van doordrongen dat concepten niet los van elkaar staan maar elkaar definiëren. Vandaar het onvermogen (of de weigering) de radicale implicaties van de dood van God te doordenken. De matrix van elk coherent conceptueel systeem bestaat uit clusters van samenhangende begrippen. Taylor wil daarmee niet suggereren dat de hele westerse theologie 'restloos' in één systeem gepast kan worden maar wel dat het mogelijk is een paar aan elkaar gerelateerde concepten te identificeren die bijzonder hardnekkig geweest zijn.

Dit netwerk omvat in ieder geval de termen God, mens, geschiedenis en boek. God die één is scheidt door de bemiddeling van Zijn goddelijk Woord de wereld en stuurt haar bij in Zijn Voorzienigheid. Deze ene God is niet alleen

de eerste oorzaak maar ook het uiteindelijke doel van de wereld. Hij is transcendent en eeuwig en wordt voorgesteld als geheel in zichzelf tegenwoordig. Hij is de alomtegenwoordige onveroorzaakte oorzaak van tegenwoordigheid zelf. Als beeld van zijn schepper is de mens zowel zelfbewust als vrij en dus verantwoordelijk. De geschiedenis is het terrein waar goddelijke leiding en menselijk initiatief samenkomen. De loop van de gebeurtenissen wordt niet gezien als willekeurig maar als beraamd langs een lijn die zich uitstrekt van een bepaald begin (de schepping), via een identificeerbaar midden (de incarnatie) naar een te verwachten einde (koninkrijk of verlossing). Zo gezien vormt de geschiedenis een doelgericht proces waarvan de betekenis samenhangend beschreven kan worden. Pagina voor pagina en hoofdstuk voor hoofdstuk weeft het Boek het geünificeerde verhaal van God en mens. Omdat de logica van deze narratief de Logos van de geschiedenis weergeeft herschrijft de Schrift in feite het Woord van God. Omdat God, mens, geschiedenis en boek elkaar zo bepalen kan geen concept veranderen of de andere veranderen mee. De echo's van de dood van God klinken dan ook door in het verdwijnen van het ik, het einde van de geschiedenis en het sluiten van het boek. Door de coördinatoren van een nieuw a/theologisch netwerk uit te zetten kan een begin gemaakt worden met het ontframen van dit web van conceptuele relaties. De westerse theologie, hoe monotheïstisch ook, is herhaaldelijk beschreven in binaire termen. Taylor leest de onderstaande opposities:

God	Wereld
Eeuwigheid	Tijd
Zijn	Worden
Rust	Beweging
Permanentie	Verandering
Aanwezigheid	Afwezigheid
Eén	Veel
Heilig	Profaan
Orde	Chaos
Betekenis	Absurditeit
Leven	Dood
Oneindig	Eindig
Transcendent	Immanent
Identiteit	Verschil
Bevestiging	Ontkenning
Waarheid	Dwaling
Werkelijkheid	Illusie
Zekerheid	Onzekerheid
Helderheid	Verwarring
Gezond verstand	Gekte
Licht	Duisternis
Visie	Blindheid
Onzichtbaar	Zichtbaar
Ziel	Lichaam

Spiritueel	Vleselijk
Geest	Materie
Goed	Kwaad
Onschuld	Schuld
Zuiverheid	Smet
Eigenlijk	Oneigenlijk
Centrisch	Excentriek
Eerste	Tweede
Origineel	Imitatie
Natuurlijk	Monsterlijk
Doelgericht	Doelloos
Eerlijkheid	Dubbelhartigheid
Hoogte	Diepte
Diepte	Oppervlakte
Binnenste	Buitenste
Sprekén	Schrijven
Ernst	Spel

Opvallend afwezig in deze lijst zijn de opposities man/vrouw, universcel/specifiek, christelijk/niet christelijk. De uitsluiting van vrouwen en niet-christenen en de universalisering van de ervaringen van een specifieke groep mannen is blijkbaar zo vanzelfsprekend dat ze niet eens opgemerkt worden door een theoloog die zichzelf als een 'marge-denker' benoemt. Een tweede wat opvalt in bovenstaande lijst is dat zij al toegeschreven is naar het post-moderne vertoog. Opposities die Foucault, Bataille en Derrida signaleren in de westerse filosofie (identiteit/verschil; origineel/imitatie; spreken/schrijven; ernst/spel; binnenste/buiten) zijn er al in geïntegreerd. De door Battaglia gerelativeerde/gemarkeerde scheiding tussen filosofie en theologie speelt bij Taylor geen rol. In het door hem geschetste 'dualistische eenheidsvertoog' van de theologie worden de opposities niet als gelijkwaardig gezien. Taylor wijst erop dat de theologie, evenals haar "intellectuele tweelingzus" de filosofie, onveranderlijk de linker termen van bovengenoemde begrippenparen privilegieert. Het modernisme zou beschreven kunnen worden als een poging deze asymmetrische hiërarchie, waarop het westerse denken en de westerse samenleving traditioneel berusten, om te draaien. Veel theologen die de uitdaging van het modernisme aangenomen hebben zijn tot revolutionair radicalisme gedreven. Waar zij echter eenvoudigweg de hiërarchie omkeren is hun denken niet radicaal genoeg omdat de opposities als zodanig onaangetast blijven. Een effectieve omkering moet tegelijkertijd een ontwrichtende omvorming van de originele identiteit van de oppositionele termen bewerkstelligen. Daarvoor is een kritisch instrument nodig waarmee de gehele overgeërfde orde creatief verstoord kan worden.

Het deconstructionisme levert dat instrument. Als een parasiet valt een deconstructionistische kritiek van binnenuit aan. Ze keert de strategieën van een veld tegen zichzelf en forceert zo een ontregeling die het hele systeem aantast. Taylor acht deze vorm van kritiek bijzonder geschikt voor veel kwesties die "mensen die gevangen zitten tussen geloof en ongeloof" bezighouden:

"Aan de ene kant doordringt en ontwricht de vreemde kritiek van het deconstructionisme het hiërarchische systeem van theologische concepten. Aan de anderen kant vooronderstelt het overleven van dit parasitaire vertoog het voortbestaan van zijn gastheer. Vandaar dat deconstructief schrijven altijd paradoxaal is, dubbel, dubbelhartig, excentriek, oneigenlijk (...) dwalend (errant)" (*ibidem*, 10).

Door de polen van de westerse theologie om te keren en te ontwrichten creëert het deconstructionisme ongewild nieuwe perspectieven voor religieuze verbeelding. Taylor suggereert dat "het schriftuurlijke netwerk dat het deconstructionisme in grafiek brengt gelezen kan worden als de eeuwige kruisi(gi)ng van het woord dat steeds opnieuw het eeuwige spel van het goddelijke milieu beschrijft en herschrijft" (*ibidem*, 11). Zijn deconstructionistische omgang met de westerse theologie noemt hij a/theologie, "Nomadisch Denken", "dwalen" (erring), "noch theologisch in de eigenlijke zin noch niet-theologisch, theïstisch noch atheïstisch, religieus noch seculier, gelovig noch ongelovig" (*ibidem*, 12-13). Deze a/theologie speelt zich af op een grenzeloze grens die continu overschreden wordt om het binnenste buiten te halen en het buitenste binnen. De schuine scheidingsstreep in a/theologie geeft die grens aan die zowel nabijheid als afstand, gelijkheid en verschil, binnen en buiten betekent.

"De woorden van een a/theologie vallen er tussenin; ze zijn *altijd* in het midden. De a/theologische tekst is een weefsel geweven uit draden die gemaakt zijn door eindeloos te spinnen. Dit duizelingwekkende woordspel mikt op de paradoxale (on)logica van het kruis. Ik ben ervan overtuigd dat langs de middenweg die getrokken wordt door deconstructie een revolutionaire lezing van schrijven ligt die de schrift opnieuw openbaart" (*ibidem*, 13).

Het kruis staat bij Taylor niet alleen voor volledige incarnatie in de hieraan door de God-is-dood theologie verbonden betekenis, maar ook voor de 'heilsbetekenis' van de post-moderne dood van het subject: de dragelijke lichtheid van het bestaan. De inhoud van zijn boek - hoewel je in het licht van het deconstructionisme eigenlijk niet meer over zoiets afgeronds als 'inhoud' kunt spreken noch als schrijver 'ik' kunt zeggen - vat Taylor als volgt samen:

"De studie valt uiteen in twee hoofddelen: Deconstructing Theology en Deconstructive A/theology. In het eerste zal ik de implicaties verkennen van het deconstructionisme voor vier begrippen die essentieel zijn voor het westerse theologische netwerk: God, het ik, geschiedenis en boek. Door deconstructionistische procedures te volgen wil ik de inherente instabiliteit en de verborgen tegenstrijdigheid van deze fundamentele concepten aanspreken. Het tweede deel van mijn onderzoek is gewijd aan een deconstructieve herformulering van elk van deze begrippen. Ik zal proberen God te interpreteren als schrijven, het ik als spoor, geschiedenis als dwaling en boek als tekst" (*ibidem*, 13).

In deze deconstructieve theologie wordt de dood van God begrepen in termen van een "radicale christologie". Van Jezus als Woord (logos) komt Taylor op schrijven - "de interactie tussen aan- en afwezigheid, identiteit en verschil" - als het goddelijk milieu: "Hoewel schrift noch volkomen is noch niet is, is het de

niet oorspronkelijke 'oorsprong' van al het zijnde en niet zijnde" (*ibidem*, 15).

Verder zal ik Taylor hier niet volgen in zijn "denkexperiment". Voor wie iets van Derrida of Bataille gelezen heeft is het in al zijn taal- en dwaalwegen ook nogal voorspelbaar. Als het gaat om de vraag wat theologie heet is zijn deconstructie van de klassieke theologie interessanter dan zijn post-moderne a/theologie die neerkomt op een kerstening van het deconstructie denken. In zijn deconstructie-arbeid werkt Taylor in zekere zin uit wat Battaglia laat liggen, namelijk de criteria die door de canon van de westerse theologie gevestigd zijn, maar ook hij negeert de machtsfactor in canonformaties. De opvallende afwezigheid van de oppositie man/vrouw in zijn grafiek van het netwerk van betekenissen van het theologische vertoog maakt van zijn a/theologie een viriele virus-theologie die, zoals hij ook zelf toegeeft, als een parasiet afhankelijk blijft van zijn gastheer. Zomin als Battaglia de canon van de theologie doorbreekt, doorbreekt Taylor haar matrix van oppositionele termen. Met zijn door/kruisingen blijft hij er middenin zitten.

V. Lezen en schrijven als theoloog (m/v)

Een benadering van theologie als vertoog, als een orde van spreken en schrijven, levert mijns inziens de meest effectieve beschrijvingen van wat als theologie (h)erkend wordt. Daarmee is echter nog niets gezegd over het perspectief dat een dergelijke benadering biedt. Anil Ramdas vergelijkt in *De strijd van de dansers. Biografische vertellingen uit Curaçao* het vertoog met een moderne, spontaan ingegeven dans: de regels zijn weliswaar ongeschreven maar ze worden niettemin opgevolgd.

"Het vertoog is net een dans (...). Ook al is de dans niet de creatie van de dansers, toch bestaat de dans bij gratie van haar dansers. Zo ligt ook de verhouding tussen het vertoog, dat de lijnen uitstippelt voor de bewegingen, en haar subjeet, dat steeds weer tracht die lijnen te overschrijden. (...) Als dansers proberen we de beperkingen van de dans steeds te tarten. Meestal leidt dat slechts tot haar bekrachtiging; een enkele keer echter ook tot haar overstijging" (Ramdas, *De strijd van de dansers*, 36-37).

In de vorige paragraaf heb ik geprobeerd enkele lijnen te reconstrueren van het theologisch vertoog die zich manifesteren in teksten over het statuut van de theologie. Deze paragraaf cirkelt rond de vraag welke handelingsruimte het veroveren van een positie in dit vertoog vrouwen kan bieden.

De titel van deze paragraaf 'lezen en schrijven als theoloog' is bedoeld als een vrije vertaling van 'de orde van het theologische spreken en schrijven'. Uit wat mensen lezen halen ze regels die hen richten bij het zelf schrijven en beoordelen van nieuwe teksten. Het werkwoord 'lezen' in 'lezen en schrijven als theoloog' draagt derhalve een regulier betekenisaspect (de *orde* van het spreken), terwijl het tegelijkertijd verwijst naar een vrijheid van keuze. Lezen betekent ook: verzamelen, uitzoeken. De Nederlandse uitdrukking 'met iets kunnen lezen en schrijven' betekent met iets alles kunnen. Gegeven het vrouwen (en

niet-christenen) uitsluitende karakter van het theologische vertoog is het de vraag of het mogelijk is 'als vrouw' te 'lezen en schrijven als theoloog'. Welke vormen of fasen zijn er te onderkennen in het lezen en schrijven als theoloog en hoe verhouden die zich tot de vormen of fasen van het 'lezen als vrouw' die Jonathan Culler onderscheidt binnen de feministische literatuurkritiek? Is de spanning tussen het feministische vertoog en het theologische vertoog vol te houden of misschien zelfs creatief te maken? Waar Culler zich in "Lezen als een vrouw" richt op feministische kritiek van androcentrische teksten richt ik mij hier op theologische kritiek van gynocentrische teksten. Stel dat we, zoals ik bepleitte in "Keuzen in selectief lezen" eens zouden uitgaan van gynocentrische teksten is het dan mogelijk deze teksten 'als theoloog' te lezen?

In de besproken omschrijvingen van theologie als de wetenschap over God/'God' is een spanning merkbaar tussen het theologische vertoog en het empirisch-analytische wetenschappelijke vertoog. In *Het verschijnsel theologie* leidt deze spanning tot een formele scheiding, dat wil zeggen tot een herbevestiging van de reeds in 1876 ingevoerde duplex ordo. Binnen de staatsvakken, binnen de 'wetenschappelijke theologie' moet God tussen haken gezet worden. Over God valt niets met zekerheid te zeggen, alleen over 'God'. Kuitert probeert in zijn *Filosofie van de theologie* tevergeefs zowel vast te houden aan de eenheid van de theologie als aan een empirisch-analytisch wetenschapsbegrip. In zijn al eerder aangehaalde essay over de eenheid van de theologie overweegt De Boer of het wetenschaps criterium dat tot het tussen haken zetten van God voert niet te streng is:

"Als we niet van het type van de verklarende en zo mogelijke voorspelende wetenschappen uitgaan maar meer van de hermeneutische, kan het project van een klassieke theologie dat van een inhoudelijke traditie vertrekt, in confrontatie met de ervaring die inhoud verheldert en verrijkt en omgekeerd vanuit die inhoud de ervaring interpreteert, het predikaat wetenschap niet ontzegd worden" (De Boer, "De eenheid van de theologie", 52).

In de praktijk komt dit neer op theologie als hermeneutiek van het menselijk bestaan met behulp van een bepaalde religieuze traditie. Adriaanse, Krop en Leertouwer noemen deze mogelijkheid zonder hem uit te werken (Adriaanse, *het verschijnsel theologie*, 57).³⁸ Kuitert wijst deze mogelijkheid af omdat bestaansinterpretatie behoort tot de wijsbegeerte en niet om een eigen faculteit vraagt (zie p.43). Dat neemt niet weg dat hij op het moment dat hij aan de christelijke geloofstraditie de status van een theorie voor het verhelderen van bestaanservaringen verleent in feite theologie beschrijft als hermeneutiek van het bestaan met behulp van 'de' christelijke geloofstraditie.

Deze optie levert een eerste model om te lezen en schrijven 'als theoloog'.

38. Freda Dröes betreurt deze omissie omdat zij vermoedt dat precies deze theologieopvatting vruchtbaar zou kunnen zijn voor een theologie-ontwikkeling vanuit vrouwenstudies theologie waarbij aansluiting gezocht kan worden bij het werk van de door haar getraceerde traditie van academische theologiebeoefening door vrouwen in Nederland (Dröes, "Vrouwen gepromoveerd in de theologie in Nederland", 94).

Analoog aan de eerste vorm of fase van het lezen 'als vrouw' wordt in deze vorm of fase van het lezen 'als theoloog' vanuit een ongeproblematiseerde lezersrol tekstkritiek bedreven. Het theologische vertoog levert het script voor het lezen 'als theoloog'. Een dergelijke kritiek is onverschrokken thematisch, gericht op theologische themata als schepping en voltooiing, zonde en genade, Vader en Zoon, lijden en opstanding. In de tekst aanwezige Godsbeelden en beschrijvingen van religieuze ervaringen worden uitvergroot. Deze vorm van kritiek is gebaseerd op het postulaat van de samenhang en continuïteit van de (christelijke) geloofstraditie als cumulatie van menselijke ervaringen en de actuele lezerervaring. Kennis van de geloofstraditie leidt tot inzicht in literatuur. Een voorbeeld van deze vorm van tekstkritiek is *Aan de Jabbok. Religie en rebellie in de poëzie van Emily Dickinson* van de hand van G.Th. Rothuizen, R.D.N. van Riesen en A.P. Runia (Kampen, 1990).

In de teksten van Battaglia en Taylor is een spanning merkbaar tussen het theologische vertoog en het post-moderne vertoog. Het scherpst wordt deze verwoord door Taylor wanneer hij stelt dat de teksten die vorige generaties geleid hebben onleesbaar lijken in postmoderne werelden en dat mensenlevens ertoe neigen ingeschreven te zijn in meervoudige, vaak tegenstrijdige teksten. Ondanks hun relativering van de grote legitimerende verhalen, verklarende systemen en ordenende principes van het gangbare theologische vertoog slagen zij er echter niet in de homogeniteit van dit vertoog te doorbreken. Terwijl zij zelf als 'vakmensen' vasthouden aan (het doorkruisen van) de orde van het theologische vertoog ontnemen zij de lezer-es elk houvast. De schrijver Salman Rushdie en de theologe Carol Christ slagen er mijns inziens beter in de spanning tussen het theologische en het post-moderne vertoog vol te houden en creatief te maken. Waar bij Battaglia en Taylor het accent ligt op het relativeren van het theologische vertoog *om het te markeren* leggen Christ en Rushdie het accent op het markeren van het theologische vertoog *om het te relativeren*. Zowel Rushdie als Christ zetten het post-moderne vertoog in tegen de homogeniteit van het theologische vertoog terwijl zij tegelijkertijd, in moderne literatuur, zoeken naar alternatieven voor zijn functie van het vorm, richting en waarde geven aan menselijke ervaringen. Carol Christ formuleert in het voorwoord van de tweede editie van *Diving Deep and Surfacing* haar post-moderne uitgangspunt als volgt:

"Er staat niets vast in onze eindige levens, er zijn geen absoluutheden, er is geen persoon of ding waarop we kunnen rekenen als verschaffer van betekenis (...) Als er geen onveranderlijke bron of principe of God is waarmee de geest of ziel een verbond kan sluiten dan is er geen 'transcendentie' in de klassieke zin meer. (...) 'Mystieke' ervaringen in een eindigende en veranderende wereld zijn dan momenten waarop we ons ervan bewust zijn dat we deel uitmaken van een gemeenschap, een geschiedenis, de natuurlijke wereld die groter is dan wijzelf, maar nog altijd onderhevig aan verandering" (Christ, *Diving Deep and Surfacing*, XIV).

Salman Rushdie refereert aan de 'klassieke' tekst over het post-modernisme als hij fictie naar voren schuift als post-modernisme *avant la lettre*:

"(...) het inzicht dat alles wat vast is, inderdaad tot lucht *is* vervluchtigd,

dat werkelijkheid en moraal geen vaste gegevens zijn, maar onvolmaakte menselijke constructies - dat is het uitgangspunt van fictie. Dit is wat J.-F. Lyotard in 1979 *La Condition Postmoderne* heeft genoemd. De uitdaging voor de literatuur is, van dit punt te vertrekken en toch een manier te vinden om in onze onveranderlijke geestelijke behoeften te voorzien (Rushdie, *Is er dan niets meer heilig?*, 65).

Voor Rushdie kunnen de "eeuwige, geopenbaarde waarheden van de godsdienst" (*ibidem*, 58) niet meer in "onze onveranderlijke geestelijke behoeften" voorzien en moet de kunst deze taak overnemen. Van alle kunstvormen leent de literatuur zich hier zijns inziens het beste toe omdat zij als goedkope en individuele vorm van kunst nog altijd het meest vrij kan zijn. Godsdienst is voor hem de naar orthodoxie neigende taal van een geloof:

"(...) terwijl de godsdienst erop uit is één taal te bevoorrechten boven alle andere en één tekst boven alle andere, gaat het in de roman altijd *over* de manier waarop verschillende talen, waarden en verhalen met elkaar twisten, en over hun wisselende relaties die machtsrelaties zijn. De roman is er niet op uit een bevoorrechte taal te creëren, maar eist de vrijheid op om de strijd tussen de verschillende gegadigden voor zulke privileges af te beelden en te analyseren (*ibidem*, 60-61).

Waar Rushdie 'godsdienst' schrijft kan theologie, in de klassieke zin van functie van de godsdienst, gelezen worden. Ook Christ ziet theologie als een in ongereede geraakte eenheidstaal. In het voorwoord van *Diving Deep and Surfacing* schrijft ze hoe bepaalde ervaringen die zijzelf als 'spiritueel' beleefde en die haar motiveerden om theologie te gaan studeren binnen de theologische faculteit geen reflectie waardig bevonden werden. Ze komt tot de conclusie dat deze ervaringen, die ze wel benoemd vindt in romans van Doris Lessing, Kate Chopin en Margaret Atwood en in poëzie van Adrienne Rich en Ntozake Shange, ook niet verhelderd kunnen worden met behulp van theologische categorieën:

"De categorieën van de christelijke theologie zijn (...) niet adequaat om de spirituele zoektocht in hedendaagse teksten van mannen te definiëren, en nog minder adequaat voor hedendaagse teksten van vrouwen. Deze benadering kan van nut zijn om bepaalde thema's of beelden van vrouwenteksten te introduceren in het christelijke vocabulaire, maar ze levert geen adequaat schema om deze literatuur op haar eigen termen te grijpen (Christ, "Feminist Studies", 41).

Zowel Christ als Rushdie zien theologie als een vertoog, machtig genoeg om hen te verketteren, onmachtig om de verbroekeling van de waarheid te behandelen (Rushdie) en om de spirituele zoektocht van vrouwen te ondersteunen (Christ). Battaglia en Taylor neigen ertoe de effecten van het theologisch vertoog te veronachtzamen en aan zijn inhoud vast te houden ten koste van zijn functie van vorm, waarde en richting geven aan menselijke ervaringen. Christ en Rushdie zijn te zeer doordrongen van de effecten van het theologisch vertoog om hen daarin te kunnen volgen. Op basis van een functioneel religiebegrip ontwikkelen zij nieuwe wegen. Christ beroept zich voor haar religiebegrip op Stephen Crites die religie ziet als het fundamentele verhaal dat voor een groep een gevoel van 'zelf' en 'wereld' scheidt (Christ, "Feminist Studies", 43). Dit

functionele religiebegrp voert haar buiten de kaders van de christelijke theologie tot een specifieke vorm van literatuurkritiek:

"Met name voor wie religie of heiligheid in eerste instantie identificeren met bijbelverhalen is minder duidelijk dat veel verhalen een sacrale dimensie hebben. (...) Gemeenschappelijk aan al deze verhalen is niet hun genre maar hun functie in het oriëntatie verschaffen in de loop van het leven. Eén en hetzelfde verhaal kan heilig zijn voor de één maar niet voor de ander. Klassieke mythen die openbarend waren voor de oude Grieken werden voor christenen gewone avonturenverhalen, terwijl bijbelverhalen niet openbarend zijn voor post-christenen" (Christ, *Diving Deep and Surfacing*, 4).

Ook Rushdie formuleert in zijn essay over religie en literatuur helder en beknopt een functioneel religiebegrp:

"Het is belangrijk dat we inzien hoezeer wij allen de behoeften voelen die de godsdienst door de eeuwen heeft bevredigd. Ik zou bij deze behoeften drie typen willen onderscheiden. Ten eerste de behoefte om een duidelijke vorm te vinden voor de glimp van verwoering, ontzag en verwondering die we zo nu en dan ervaren. (...) In de tweede plaats hebben we antwoorden nodig op de vragen waar we geen raad mee weten. (...) En in de derde plaats hebben we voorschriften nodig om ons leven in te richten (...) Het idee van god is tegelijkertijd een schatkamer voor de gevoelens van ontzag en verwondering die het leven oproept, een antwoord op de grote vragen van het bestaan en een reglement. De ziel heeft al deze verklaringen nodig - niet alleen de rationele verklaringen maar ook de verklaringen van het hart" (Rushdie, *Is er dan niets meer heilig?*, 63).

Een functioneel religiebegrp levert een tweede model om te lezen en schrijven als theolog. Analooq aan de tweede vorm of fase van het lezen als vrouw wordt in deze vorm of fase van het lezen als theolog de rol van de lezer-es geproblematiserd. Het lezen als theolog is hier niet slechts het refereren aan een gegeven theologische identiteit maar het de-construeren van deze identiteit; het laten zien van hierin werkzame verschillen en verschuivingen. Middels het stellen en uitstellen van een hypothetische theologische identiteit wordt gepoogd tot een nieuw begrp van een tekst te komen.

In de inleiding suggereerde ik al de mogelijkheid theologie niet te definiëren in termen van het spreken over God, maar in termen van de vragen waarop 'God' voor sommige mensen het antwoord is. Van Peursen noemt de vraag naar de zin van het menselijk bestaan het eigene van de theologische invalshoek (zie p.27). Adriaanse c.s. definiëren religie onder meer als de vervulling van de noodzakelijke behoefte van de mens aan zingeving (zie p.36). Kuitert presenteert de christelijke profiëlschets van God als verheldering van de 'diepste' bestaansproblemen en als "antwoord als levensoriëntatie" (zie p.45). Welnu, in de tweede vorm of fase van het lezen en schrijven als theolog wordt een beroep gedaan op een meer uitgewerkt functioneel religiebegrp om vragen en perspectieven te ontwerpen die een theolog in staat stellen om als theolog te lezen/schrijven. Een voorbeeld van deze vorm van theologische kritiek is het al

genocmde *Diving Deep and Surfacing. Women Writers on Spiritual Quest* (Boston, 1980) van Carol Christ.

Christ leest echter niet alleen als theoloog in de zojuist door mij gestipuleerde zin, ze leest ook als vrouw. Heb ik in het voorgaande vooral de overeenkomsten tussen Rushdie en Christ benadrukt, er zijn ook opvallende verschillen. Allereerst in de literatuur die ze noemen als alternatief voor de heilige verhalen van de godsdienst. Christ schuift zeer bewust werk van twintigste eeuwse vrouwelijke auteurs naar voren. Zij is ervan overtuigd dat "psychische schade wordt berokkend aan de identiteit van hen die nooit de ervaringen van de eigen sekse uitgedrukt vinden in tekst of traditie - die zich altijd teksten en tradities moeten toeëigenen die bemiddeld zijn door de andere sekse" (Christ, "Feminist Studies", 36). Rushdie schuift zonder meer het werk van een aantal moderne, uitsluitend mannelijke, auteurs naar voren. Hij refereert aan Herman Melville, Italo Calvino, James Joyce, Samuel Beckett, Nicolai Gogol, Michaël Boelgagov en Saul Bellow als hij stelt: "(...) dit alles, en nog veel meer, is wat voor *ons* (cursivering van mij, J.B.) in de plaats is gekomen van profeten en lijdende heiligen" (Rushdie, *Is er dan niets meer heilig*, 67).

Evenmin als Rushdie is Christ erop uit een nieuwe bevoorrechte taal te creëren. Waar Rushdie echter voor de roman slechts het recht opeist om de strijd tussen de verschillende gegadigden voor zulke privileges af te beelden en te analyseren engageert Christ zich in deze strijd. Als tegenwicht tegen de macht van het theologische vertoog zoekt ze in literatuur die haar in haar eigen "spirituele zoektocht" verder geholpen heeft naar een nieuw referentiesysteem, naar de aanzet voor een nieuw vertoog. Rushdie's aarzelende conclusie is dat niets meer heilig is, 'zelfs' de literatuur niet. Christ stelt dat wat heilig is voor de één niet heilig hoeft te zijn voor de ander. Dit bij alle relativering vasthouden aan de categorie van het heilige hangt samen met de situatie van vrouwen waarin het heilig verklaren van bijvoorbeeld de eigen kamer geen luxe is maar een noodzakelijke voorwaarde om op verhaal te komen en een eigen stem te ontwikkelen in het koor van elkaar tegensprekende stemmen. Rushdie ziet in de "geheime identiteit" van schrijver en lezer de grootste en meest subversieve gave van de roman. De roman is in zijn visie niet alleen de kunstvorm die de minste compromissen met zich meebrengt, het is ook de enige die de "bevoorrechte arena" van elkaar tegensprekende stemmen *in ons eigen hoofd* plaatst (*ibidem*, 74). Christ daarentegen hecht als vrouw aan een zekere mate van collectieve betekenisgeving.

Zoals gezegd voert Christ functionele religiebegriffen haar buiten de kaders van de christelijke theologie tot een specifieke vorm van literatuurkritiek die ik benoemd heb als een tweede vorm van lezen als theoloog, analoog aan de tweede vorm of fase van het lezen als vrouw. Haar lezen als vrouw is echter, althans in *Diving Deep and Surfacing*, exemplarisch voor de eerste vorm of fase van de feministische literatuurkritiek. De combinatie van de eerste twee vormen of fasen van het lezen/schrijven als vrouw met de twee in deze paragraaf geschetste modellen van lezen/schrijven als theoloog levert vier mogelijke modellen op om als vrouw te lezen en schrijven als theoloog. Waar Christ in *Diving Deep and Surfacing* de eerste vorm van het lezen als vrouw combineert met de twee-

de vorm van het lezen als theoloog, combineert Judith Plaskow in *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theology of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* de eerste vorm van het lezen als theoloog met de tweede vorm van het lezen als vrouw. Katie G. Cannon combineert in de verschillende hoofdstukken van *Black Womanist Ethics* de eerste vorm van het lezen als vrouw afwisselend met de eerste en tweede fase van het lezen als theoloog. *Womanguides. Readings toward a Feminist Theology* van Rosemary Radford Ruether is een voorbeeld van het zowel als vrouw als als theoloog lezen conform het eerste model. De theologische kritiek van de eerste fase, de hermeneutiek van het menselijke bestaan met behulp van een *bepaalde* religieuze traditie, wordt door de seks-specifieke differentiëring van het 'menselijk' bestaan in deze tekstverzameling als vanzelf een hermeneutiek van het menselijk bestaan met behulp van een *nader te bepalen* religieuze traditie. Een theologische tekstkritiek waarin zowel als vrouw als als theoloog conform het tweede model gelezen wordt is mij niet bekend.

Culler onderscheidt in "Lezen als een vrouw" nog een derde vorm of fase in de feministische literatuurkritiek waarin de aandacht niet zozeer gericht is op de tekst of op de lezer-es als wel op de termen van de literaire kritiek als zodanig. Toegesplitst op het (als vrouw) lezen en schrijven als theoloog kunnen hierin vragen aan de orde komen als hoe onze ideeën over religie en literatuur gebonden zijn aan (mannelijke) belangen. Begrippen als het sacrale, het spirituele, transcendentie en incarnatie worden onder de loep genomen. Ter illustratie van wat dit kan inhouden een passage uit Maaik Meyer's kritiek op de door Michael Riffaterre ontwikkelde leesmethode voor poëzie, waarin een hiërarchisch onderscheid wordt aangebracht tussen het 'lagere' niveau van de referentialiteit en het 'hogere' niveau van de 'diepere' betekenissen:

"Vrouwen', als sociale groep, onderhouden een heel andere relatie tot 'de werkelijkheid'. Zij zijn noch de eigenaren, noch de makers ervan. (...) 'Het andere' is voor 'vrouwen' daarom vaak: de wereld, de werkelijkheid. Voor wie geen subject mag zijn, wordt de subjectpositie het metafysische. Vanuit de schaduw wordt de subjectpositie het andere, dat wat je niet bezit, het transcendente. Vandaar dat vrouwen met een bijna religieus te benoemen bezieling streven naar werk, naar economische en lijfelijke zelfbeschikking, naar een cultuur die hen niet uitsluit en vreemdtd" (Meijer, *De Lust tot Lezen*, 169).

In deze derde vorm of fase van het lezen en schrijven als theoloog moet ook vraag aan de orde gesteld worden wat het (wetenschaps- en kerkpolitieke?) belang is om een bepaalde lezing of tekst theologisch te noemen. Ondanks het eminente belang van dergelijke belang-vragen leveren zij mijns inziens niet zozeer zelfstandige modellen op voor het lezen en schrijven als theoloog als wel een kritiek op bestaande modellen. Zodra het om alternatieven gaat worden we, zoals Culler het stelt, teruggeleid "naar het tweede niveau waarop politieke keuzen worden besproken en waar ideeën over wat men wil de kritische praktijk in beweging brengen" (Culler, "Lezen als een vrouw", 24). Aldus levert bovendaande eerste theoretische verkenning vier mogelijke modellen op om als vrouw te lezen en schrijven als theoloog. In mijn volgende artikel zal ik deze

vier modellen uittesten in voorbeeldlezingen van het bijbelse Hooglied en "Twenty-One Love Poems" van Adrienne Rich, opgenomen in de bundel *The Dream of a Common Language, Poems, 1974-1977*.

Aangehaalde literatuur

- Adriaanse, H.J.; Krop, H.A. en Leertouwer, L. *Het verschijnsel theologie*. Amsterdam, 1987.
- Alphen, Ernst van. *Bang voor Schennis? Inleiding in de ideologiekritiek*. Utrecht, 1987
- Alter, Robert en Kermode, Frank, ed. *The Literary Guide to the Bible*. Londen, 1989.
- Bal, Mieke. *Femmes imaginaire. L'ancien testament au risque d'une narratologique critique*. Utrecht/Parijs/Montréal, 1986.
- Bal, Mieke; Dijk-Hemmes, Fokkeliën van; Ginneken, Grietje van. *En Sara in haar tent lachte... Patriarchaat en verzet in bijbelverhalen*. Utrecht, 1984.
- Bal, Mieke. *Murder and Difference. Genre, Gender and Scholarship on Sisera's Death*. Bloomington, 1988.
- Bal, Mieke. *Death and Dissymmetry. The politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago, 1988.
- Battaglia, Anthonie. "Separate Canons. Theology and Philosophy As Different Forms of Literature". *Soundings* 66 (1983), 567-580.
- Bekkenkamp, Jonneke. "Keuzen in selectief lezen. De tekstuele basis van feministische theologie" in: Jonneke Bekkenkamp, Freda Dröes, Anne-Marie Korte en Marian Papavoine, red. *Proeven van vrouwenstudies theologie*, Deel I. Leiden-Utrecht 1989.
- Bekkenkamp, Jonneke. "Uitgelezen selecties. Top tiens van Nederlandse feministische theologes". *Schrift* 122 (april 1989), 63-66.
- Bekkenkamp, Jonneke en Kosterman, Anja. "Reactie van de IWFT op het rapport van de Verkenningcommissie godgeleerdheid". Brief aan drs. W.J.Deetman, Min. van Onderwijs en Wetenschappen. Utrecht, 25-5-1989.
- Blans, G.H.T. "Hermeneutiek en deconstructie" in: Boer, Th. de e.a. red. *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*. Amsterdam, 1988.
- Boer, Th. de. "De eenheid van de theologie" in: *Verslag STEGON-symposium. Uiddagingen aan de theologie*. Kampen, 1990.
- Brom, Gerard. *Dies Natalis. Stichting van de Katholieke Universiteit, Nijmegen/Utrecht*, 1955.
- Cannon, Katie G. *Black Womanist Ethics: Resources for a Constructive Ethic in the Life and the Work of Zora Neale Hurston*. Atlanta, 1988.
- Christ, Carol, P. *Diving Deep and Surfacing: Women Writers on Spiritual Quest*. Boston, 1980.
- Christ, Carol, P. "Heretics and Outsiders: The Struggle Over Female Power in Western Religion". *Soundings* 61 (1978) 3, 260-280.
- Culler, Jonathan. *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Londen, 1983.
- Culler, Jonathan. "Lezen als een vrouw" in: *Who's afraid of feminism? Mannen en feministische hermeneutiek*. Katholieke Universiteit Brabant, 1988. (Vert. van "Reading as a Woman", *On Deconstruction*, 43-64)
- Dröes, Freda. *Waarom bestaan er katholieke theologische hogescholen? Een*

- ontstaans- en wordingsgeschiedenis. (kandidaatsscriptie, uitgegeven in eigen beheer) Amsterdam, 1977.
- Dröes, Freda. "Vrouwen gepromoveerd in de theologie in Nederland" in: Jonneke Bekkenkamp, Freda Dröes, Anne-Marie Korte en Marian Papavoine, red. *Proeven van vrouwenstudies theologie*, Deel I. Leiden-Utrecht 1989.
- Foucault, Michel. *De orde van het spreken*. Amsterdam, 1988. (Oorspr. titel *L'ordre du discours*. Parijs, 1971)
- Frye, Northrop. *The Great Code*. Londen, 1982.
- Groen, M. *Het Wetenschappelijke Onderwijs in Nederland van 1815 tot 1980. Een onderwijskundig overzicht*. 3 dln. 1987
- Groenhuis, Gerrit. *De Predikanten. De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden voor ± 1700*. Utrecht, 1977 (proefschrift RUU).
- Houdijk, Rinus. "De mens onttroond? Het post-moderne denken en de theologie". *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990), 276-297.
- Iersel, B.M.F. van. "Openingswoord" in: *Verslag STEGON-symposium. Uitdagingen aan de theologie*. Kampen, 1990.
- Korte, Anne-Marie. *Een gemeenschap waarin te geloven valt. Over de spirituele en de politieke betekenis van het geloof van vrouwen aan de hand van de 'ommekeer' van Anna Maria van Schurman en Mary Daly*. Nijmegen, 1985 (doctoraalscriptie K.U.N., uitgegeven in eigen beheer).
- Kuitert, H.M. *Filosofie van de theologie*. Leiden, 1988.
- Lambrechts, Mark. "De archeologisch-genealogische methode van Michel Foucault". *Te Elfder Ure* 25 (1981) 3, 517-555.
- Lissner, Anneliese; Süßmuth, Rita; Walter, Karin, hrsg. *Frauenlexicon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*. Freiburg/Basel/Wien, 1988.
- Klijn, Trudi. "God is in de verbondenheid. Gesprek met Julie Hopkins en Mary Grey". *Mara. Tijdschrift voor feminisme en theologie*, 3 (1989/1990) 1, 4-16.
- May, Melanie Ann. *Bonds of Unity: Women, Theology, and the Worldwide Church*. Harvard University, 1986.
- Meijer, Maaïke. *De Lust tot Lezen. Nederlandse dichters en het literaire systeem*. Amsterdam, 1988.
- Meyer-Wilmes, Hedwig. *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg, 1990.
- Mies, Maria. "Vrouwenstudies of feministische studies? Het debat over feministische wetenschap en methodologie", *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 9, 3 (1982), 92-122.
- Mortagne, Camille. "Dochters van Dioné" in: *Renaissance. Drie teksten van Luce Irigaray vertaald en becommentarieerd*. Amsterdam, 1990.
- Noorda, S.J. *Reorganisatieplan Faculteit der Godgeleerdheid*. Universiteit van Amsterdam, 9 augustus 1990.
- Papavoine, Marian en Kosterman, Anja, red. *Tussen beweging en wetenschap. Teksten IWFT-conferentie 11 en 12 mei 1990*. (IWFT-teksten, nr.1) Utrecht, 1990.
- Peursen, C.A. van. *Verkenning betreffende de faculteiten der Godgeleerdheid en*

- de theologische hogescholen*. Den Haag, 1987.
- Plaskow, Judith. *Sex, Sin and Grace: Woman's experience and the Theology of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. University Press of America, 1980.
- Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai: Rethinking Judaism From a Feminist Perspective*. San Francisco, 1990.
- Post, P.G.J. "Wetenschappelijk grensverkeer tussen disciplinevorming en ont-disciplineren" in: *Verslag STEGON-symposium. Uitdagingen aan de theologie*. Kampen, 1990.
- Ramdas, Anil. *De strijd van de dansers. Biografische vertellingen uit Curaçao*. Amsterdam, 1988.
- Rasker, A.J. *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw*. Kampen, 1974.
- Rich, Adrienne. *The Dream of a Common Language. Poems 1974-1977*. New York/Londen, 1978.
- Rich, Adrienne. *Een en twintig liefdesgedichten*. Vertaald door Maaïke Meijer. Utrecht, 1980.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston, 1983.
- Ruether, Rosemary Radford. *Womanguides. Readings toward a Feminist Theology*. Boston, Beacon Press, 1985.
- Rushdie, Salman. *Is er dan niets meer heilig? Over religie en literatuur*. Amsterdam/Antwerpen, 1990. (Oorspr. titels: *In Good Faith (A Response to a Year of Controversy)* en *Is Nothing Sacred?*)
- Saadawi, Nawal El. *Frauen im Islam*. Bremen, 1980.
- Sharma, Arvind. ed. *Women in World Religions*. New York, 1987.
- Smits, A.H.; Kooij, A. van der; Emerton, J.A. en Oberman, H.A. *Rapport van de Verkenningcommissie Godgeleerdheid*. 's-Gravenhage, 1989.
- Taylor, Mark. C. *Erring: A Post-Modern A/theology*. Chicago, 1984.
- Toorn, K. van der. "Is godsdienstwetenschap nog een vak? Over identiteit en doel van het godsdienstwetenschappelijk onderzoek" in: *Verslag STEGON-symposium. Uitdagingen aan de theologie*. Kampen, 1990.
- Waardenburg, Jacques D.J. *Religie onder de loep. Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*. Baarn, 1990. (Oorspr. titel *Religionen und Religion*, Berlijn/New York, 1986)
- Welch, Sharon D. *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation*. New York, 1985.
- Widdershoven, Thomas. "Inleidend commentaar" in: Foucault, Michel. *De orde van het spreken*. Amsterdam, 1988.
- Wilde, Inge de. *249 vrouwen na Aletta Jacobs. Vrouwelijke gepromoveerden aan de Rijksuniversiteit Groningen 1879-1987*. Groningen, 1987.
- IJsseling, Samuel. "Michel Foucault en de strategie van de macht" in: Egide Berns e.a., red. *Denken in Parijs*. Alphen aan de Rijn/Brussel, 1981.