
CHRISTELIJK GELOOF EN HISTORISCHE WERKELIJKHEID

door Ewald Mackay

Binnen het moderne wetenschappelijke denken over de geschiedenis is geen plaats voor het christelijk geloof als "richtinggever". Evenmin kan, volgens de hedendaagse opvatting, binnen de geschiedwetenschap en de geschiedfilosofie over God en zijn betrokkenheid op de historische werkelijkheid worden gesproken. De geschiedenis mag alleen worden verstaan als een immanente werkelijkheid die bepaald wordt door menselijk handelen en denken.

Binnen de traditie waarin ik sta, dat is de joods-christelijke traditie zoals die in West-Europa vorm heeft gekregen, wordt de geschiedenis geheel anders verstaan. God is, binnen de perceptie van deze traditie, betrokken op de historische werkelijkheid. Geloof en wetenschap staan hier tegenover elkaar of vormen minimaal twee verschillende "discoursen". De vraag die opkomt is: Hoe verhouden zich christelijk geloof en wetenschappelijk denken over de historische werkelijkheid? Over deze vraagstelling heb ik een proefschrift geschreven, getiteld *Geschiedenis bij de Bron* (1997). In dit artikel wil ik in enkele lijnen de thematiek van dit proefschrift weergeven. Het betoog is erop gericht om een alternatief geschiedenisconcept te ontwikkelen en verdedigen, waarin op wetenschapshistorische en wetenschapstheoretische gronden ruimte wordt geclaimd voor het christelijk geloof als bron van wetenschappelijk denken over de geschiedenis en voor God als Bron van wat ik noem de "open historische werkelijkheid".

De opzet van het artikel is als volgt. In paragraaf 2 wordt het probleem van "geloof en geschiedenis" nader gepreciseerd. In paragraaf 3 wordt een voorstel tot oplossing van het probleem gedaan. In paragraaf 4 wordt het theoretische betoog verbonden met de praktijk van de geschiedschrijving. Het geheel wordt in paragraaf 5 tot een conclusie gebracht.

Het probleem

Waarom mag men binnen de wetenschap eigenlijk niet spreken over God of de werkelijkheid van God? De liberale Leidse, de geëngageerde socialistische en de postmoderne historicus zijn het hier met elkaar eens. Ook vele historici binnen de christelijke traditie staan op dit standpunt. Spreken over God is een ander soort spreken als wetenschappelijk spreken. Het betreft hier spreken dat in wetenschappelijke zin betekenisloos is. En dan geldt, in de woorden van de filosoof Ludwig Wittgenstein: "Worüber man nicht sprechen kann, muss man schweigen".

Wanneer men dit adagium accepteert, dan verkeert men, wanneer men tegelijk in de joods-christelijke geloofstraditie wil staan, in een niet gemakkelijke positie. Als men niet alleen in

de privésfeer maar ook binnen de wetenschap vanuit een joods-christelijk perspectief wil spreken over God en zijn handelen binnen de geschiedenis, dan kiest men een positie die verdedigd moet worden, al is het alleen maar omdat zij tegen de stroom op gaat.

Wil men de discussie met de seculiere wetenschap niet in een patstelling laten eindigen, dan zal men moeten zoeken naar een mogelijkheid om haar te beslechten. Hoe kan een dergelijke discussie beslisbaar zijn? Ik meen dat dit alleen kan door te zoeken naar datgene wat beide posities gemeenschappelijk hebben. Als er punten zijn waarover men het eens is, dan kan hier ook "arbitrage" plaatsvinden.

Men moet daarom mijns inziens eerst op zoek naar dergelijke aanknopingspunten. Als die te vinden zijn, dan is er een gemeenschappelijk wetenschappelijk forum, waarop knopen wellicht kunnen worden doorgesneden. Dit is de kern van mijn voorstel tot een alternatieve wetenschapsopvatting. Alleen zo kan een dialoog tussen doven worden voorkomen. Mijn minimale doel is voorts, een erkenning van de legitimiteit van de voorgestane optie, naast die van de bestaande optie(s).

Waar liggen terzake van de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid deze aanknopingspunten? Ik meen dat die, ten eerste, binnen de geschiedenis van de wetenschap, ten tweede binnen de wetenschapstheorie ofwel de wetenschapsfilosofie en ten derde binnen de godsdienstwijsbegeerte liggen.

Binnen de geschiedenis van de wetenschap gaat het om de vraag naar de ontwikkeling van de wetenschap in het algemeen en die van de bijzondere wetenschappen. De wetenschap heeft zelf een geschiedenis en dat betekent dat zij in ontwikkeling is, dat zij niet uit de hemel is komen vallen en universeel en altijd geldig is. Zij kan veranderen, zoals zij in het verleden veranderd is. Er is dus historisch gezien een zekere manoeuvreerruimte binnen de wetenschap. Wil men discussiëren over de ruimte die er voor een joods-christelijke wetenschapsopvatting kan zijn, dan is een betrekking van deze discussie op het vlak van de geschiedenis van de geschiedwetenschap onvermijdelijk.

Dit aanknopingspunt van de wetenschapsgeschiedenis gaat eigenlijk vloeiend over in dat van de wetenschapstheorie. De vraag wat wetenschap en wat kennis nu eigenlijk precies is moet beantwoord worden. Wie bepaalt eigenlijk de antwoorden op deze vraag? Is dat bij meerderheid van stemmen? Is daar een kwalitatieve bepaling mogelijk? Kan een antwoord ook door een nieuw antwoord worden vervangen?

Hiernaast levert de godsdienstwijsbegeerte ons inzicht inzake het concept "geloof" en "God".

De drie binnen het forum geïntroduceerde vakgebieden dienen volgens een door mij voorgestelde spelregel hun samenhang te erkennen en te verstaan in termen van een *trias*

historica. Het perspectief op de oplossing van het raadsel presenteer ik in dit licht als een driedelig perspectief. Over elk gebied wil ik nu kort enkele zaken belichten.

Een voorstel tot oplossing van het probleem

Wetenschapshistorisch perspectief: de historische revolutie

De moderne geschiedwetenschap is niet voor niets juist binnen de joods-christelijke traditie ontstaan. Op dit meest algemene niveau is feitelijk historisch een bijdrage geleverd op tenminste twee belangrijke, mijns inziens randvoorwaardelijke punten. Hiermee neem ik stelling tegen de wijd verbreide opvatting dat het christelijke denken een eeuwenlange belemmering voor de opbloei van de geschiedwetenschap was [2]. De eerste bijdrage ligt op het vlak van de ontdekking van de finaliteit. Hier heeft de Joodse traditie het auteursrecht op. De notie dat het gebeuren een bepaalde doelgerichtheid heeft, heeft historisch gezien een belangstelling voor de geschiedenis als betekenisvol gebeuren met zich meegebracht. Een gebeuren dat zich telkens herhaalt of van a tot z vastligt is in zichzelf niet interessant - een gebeuren dat naar iets nieuws en onbekends gaat heeft echter een eigen dynamiek, is in zichzelf spannend.

De tweede bijdrage ligt op het vlak van de "logistiek van wetenschappelijk denken". Ik denk hier aan de organisatie van de wetenschap, waarvoor vooral de universiteit van beslissende betekenis is geworden. In de middeleeuwen is de universiteit, feitelijk historisch, de grote christelijke inventie. De geschiedenis wordt binnen de middeleeuwse universiteit voornamelijk als een "appendentia artium" - een hulpvakje in de basisopleiding - beoefend. Van een zelfstandige studie van de geschiedenis is nog geen sprake, maar voor een opbloei van de *geschiedwetenschap* is dit universitaire milieu zonder meer een belangrijke voorwaarde [3].

Vanuit dit perspectief geldt voorts dat de *geschiedwetenschap* een late uitvinding is. Ik ben geneigd om haar als een trage en brede ontdekking te verstaan - ongeveer van de zestiende tot de negentiende eeuw. Deze ontdekking is zo fundamenteel dat ik geneigd ben haar, gebruikmakend van de terminologie van Th. S. Kuhn, als een revolutie - de historische revolutie - te bestempelen, vergelijkbaar met de natuurwetenschappelijke revolutie van Galileï tot Newton [4].

Wat is er zo revolutionair aan deze historische revolutie? In de eerste plaats het ontstaan van een universitaire geschiedbeoefening: het ontstaan van historische subfaculteiten, leerstoelen, een professionele beroepsgroep, etc. In de tweede plaats het ontstaan van een historische methode. In meer technische zin kan men denken aan hulpvakken als chronologie, zegelkunde, handschriftkunde, oorkondenleer, etc. In meer inhoudelijke zin kan men denken aan een methode met behulp waarvan men het verleden werkelijk kan verstaan.

Hier ligt het meest revolutionaire aspect van de historische revolutie. Dit is zo beslissend dat zelfs tegenwoordig velen dat punt nog niet zien, of soms ook niet willen zien. Het gaat hier om de ontdekking van wat ik zou willen noemen de "vreemdheid van het verleden". Vòòr de historische revolutie zag men de mens uit het verleden als een soort tijdgenoot van zichzelf. Men spiegelde zichzelf aan figuren uit het verleden. Men projecteerde het eigen heden in het verleden. Augustinus wordt dan een tijdgenoot, hij is geheel van ons. In de zestiende eeuwse discussie rond Rome en reformatie ziet men dit bijvoorbeeld haarscherp. Wie van na de historische revolutie is, verstaat Augustinus niet als een tijdgenoot, maar als iemand uit een ander universum, als een vreemde. Hij verstaat Augustinus niet als een voorloper van zijn kerkverband of denominatie, maar als een vierde- en vijfde-eeuwer. "Augustinus geheel van ons" is ahistorisch en leidt slechts tot een Augustinus die van een Noordafrikaans bisschop tot een gereformeerde ouderling uit de Alblasserwaard wordt. Augustinus is geen protestant, netzogoed als hij geen piloot is.

Tegelijk erkent de historicus naast deze historiciteit van het verleden zijn eigen historiciteit, de historiciteit van het heden. Aldus bevat alle geschiedschrijving een dubbele relativiteit. Mijns inziens is dit revolutionaire aspect van de historische revolutie één van de grootste ontdekkingen in de menselijke geestesgeschiedenis. Het is in het geheel niet bedreigend voor het christelijke geloof zelf, zolang deze revolutie maar niet wordt verabsoluteerd - dat was het probleem van de negentiende eeuw (E. Troeltsch en vele anderen), waarbij methodische historiciteit leidt tot ontologische en existentiële relativiteit.

Wetenschapshistorisch gezien zijn het mede grote christelijke geschiedschrijvers geweest, die de historische revolutie hebben ontdekt en vormgegeven. Enkele grote toppers zijn de benedictijnse monnik Jean Mabillon in de zeventiende, J. Chr. Gatterer in de achttiende en L. von Ranke in de negentiende eeuw.

Vele hedendaagse historici zeggen dat de historische revolutie - vrijwel noodzakelijkerwijs - gekenmerkt wordt door de neergang van de providentiële geschiedvisie. Ik versta die neergang echter als een cultureel, niet als een wetenschapshistorisch proces.

Wetenschapshistorisch is deze neergang van de providentiële geschiedvisie eerder een onbedoeld bijproduct dan een randvoorwaarde. Historisch gezien zijn de argumenten ertegen ook niet erg sterk. Dat zou je bij een omslag toch verwachten - vergelijk de biologie. Er is hier vooral sprake van mythevorming. In de handboeken praat iedereen voornamelijk iedereen na. Overall kom je Augustinus en Bossuet als hekkeluiters tegen, zonder dat je een inhoudelijke, op de bronnen gebaseerde argumentatie aantreft. Historisch kan dit een feit zijn, wetenschapshistorisch is het niet gerechtvaardigd om de feiten op zich normativiteit toe te kennen.

Ik meen voorts dat men de wetenschappelijke (on)houdbaarheid van christelijk denken over geschiedenis alleen strikt wetenschapshistorisch kan wegen, wanneer men de grootte van iemands bijdrage aan de historische revolutie afzet tegen zijn argumentatieve positie pro of contra het providentiële denken over geschiedenis. In dit opzicht is het niet een populair boekje van Bossuet maar Mabillons *De re diplomatica* (1681) of diens *Traité des études monastiques* (1691) dat men in de evaluatie moet betrekken. Omgekeerd wordt het dan interessant om één van de debunkers van de christelijke optie - Voltaire - eens te evalueren in termen van zijn bijdrage aan de historische revolutie. Ik heb dat in mijn boek gedaan en de oogst was uitermate geruststellend voor mijn eigen positie [5].

(Geschied)wijsgerig perspectief: de open historische werkelijkheid

Vanuit de gestelde *trias historica* komt nu de geschiedfilosofie onder het vuur te liggen van de historische revolutie. De wetenschapshistorische kwaliteit waaraan een geschiedfilosofische positie moet voldoen is dan mijns inziens het zo goed mogelijk op reflexieve diepte brengen van die historische revolutie en haar bestanddelen. Wetenschapshistorisch blijken dan het aristotelisme, het hegelianisme, het marxisme, het logisch-positivisme, het narrativisme en het postmodernisme bijzonder zwak te staan. Ik kan het hier slechts stellen; in mijn boek heb ik ook geprobeerd het aan te tonen. Tegenover de genoemde opties staat de *philosophia christiana* mijns inziens heel sterk, mits men hier kiest voor een bepaalde middenstroom binnen deze grote positie. Ik doel dan onder andere op Johannes Duns Scotus, Thomas Reid en de moderne Angelsaksische christelijke wijsbegeerte. Mijns inziens is hier op zeer consistente wijze een wijsgerig denkklimaat geschapen dat - in het scotisme ontologisch en in het reidianisme epistemologisch - optimaal recht doet aan historische kennis als echte wetenschappelijke kennis van het echt-contingente, open gebeuren. Kernbegrippen in deze optie zijn werkelijkheid, mogelijkheid en kenbaarheid [6]. Ik geef deze optie het etiket van "open historische werkelijkheid".

Vanuit deze optie is de beschuldiging die de christelijke positie altijd krijgt toebedeeld, weerlegbaar. Het betreft hier het punt dat de christelijke optie leidt tot een volstrekt deterministische historische werkelijkheid. De muziek van deze werkelijkheid is geen vrije schepping maar een ponskaart op het draaiorgel van God. Mijns inziens is het inderdaad waar dat er binnen de christelijke traditie bepaalde visies bestaan, die determinisme impliceren. Wie echter de geschiedenis van het determinisme nagaat, ontdekt dat de geschiedenis van het christelijke denken in het scotisme een hoofdstroom bevat die juist fundamenteel zich emancipeert van het noodzakelijkheidsdenken dat de klassieke oudheid als erfenis heeft nagelaten. De ontdekking van de wil als beslissende eigenschap van God leidt tot een doorbreking van het noodzakelijkheidsdenken. De ontdekking van echte openheid, echte keuzeruimte en vrijheid, is echter zo moeizaam verlopen dat ze pas in de

middeleeuwen door Johannes Duns Scotus tot een echte doorbraak is gekomen. Ook van deze ontdekking geldt dat ze zeker geen gemeengoed is. De pot verwijt zelfs vaak de ketel dat hij zwart ziet: er zit juist in Voltaire, het marxisme, structuralisme positivisme en denken in termen van historische wordingsprocessen veel determinisme in immanente zin. Kort gezegd komt deze ontdekking van contingentie er op neer dat openheid of alternativiteit - contingentie - structureel is, en niet temporeel (tijdsafhankelijk). Binnen deze optie is het conceptueel consistent dat - om een voorbeeld te noemen - God in, zeg 1200, kan weten dat in 1600 de slag bij Nieuwpoort plaatsvinden zal, zonder dat het noodzakelijk is dat zij zal plaatsvinden.

Mijn stelling is aldus, dat Gods wil en alwetendheid niet in strijd zijn met de openheid en vrijheid van de geschiedenis. In tegendeel, juist binnen het christelijke denken vanuit de wil is eerst een geschiedenis als open handelingsruimte mogelijk. God versta ik in dit licht als Bron - als vormgever - van de open historische werkelijkheid. Mensen hebben binnen deze werkelijkheid waarvan God de bron is een eigen kleur en scheppende zelfstandigheid.

Naast de weerlegging van het determinisme-verwijt heb ik in mijn boek in positieve zin een christelijke geschiedfilosofie ontworpen. De kern hiervan is 1) een historische kennisleer: Vanuit de betrouwbaarheid Gods is onze kennis van het verleden op grond van de bron ook in principe betrouwbaar; 2) een semantiek: Vanuit Gods spreken is ons spreken als geschapen grootheid communicatief en intersubjectief. De bron is de brug die de maximale afstand tussen heden en verleden kan overbruggen; 3) een ontologie, waarin de openheid en contingentie de historische verklaring structureren. De kern van de historische ontologie is de notie van openheid en contingentie. *Unicité*, onvergelykbaarheid vormt hier historisch gezien het *pièce de résistance* van de historische methode. Bovenop kennisleer, semantiek en ontologie plaats ik dan de historische hermeneutiek, die zich bezig houdt met de interpretatie van de geschiedenis. Ik erken dus geen dictatuur van de interpretatie of interpreet, of van de narratio en de narrator. Het verleden zelf neemt de historicus onder vuur vanuit de bron [\[7\]](#).

Godsdienstwijsgerig/systematisch-theologisch perspectief: De geschiedenis als interactieve ruimte

De wetenschappelijke status van de theologie is op zichzelf problematisch. Dit heeft te maken met de bepaling en de status van haar object. Algemeen erkend is dat het object 'spreken over God' een wetenschappelijk object is. Daartoe beperk ik me op het vlak van het forum. Spreken over Gods handelen heb ik in mijn boek verhelderd door een adequate handelingstheorie uit de "philosophy of action" te introduceren. Ik heb een interactiemodel ontwikkeld en pas dat toe op de relatie tussen mens en mens en die tussen God en mens.

Hiermee heb ik in ieder geval een instrument in handen waarmee ik spreken kan over Gods handelen binnen de historische werkelijkheid.

Daarnaast beargumenteer ik in mijn boek, als onderdeel van mijn alternatieve theorie, dat ook "God" een zinvol wetenschappelijk object is. Om uit deze problematiek van de zinvolheid van spreken over God te geraken, heb ik een aantal strategieën geïntroduceerd. Eén ervan is die van "het bewijs uit het ongerijmde". Het argument ziet er ongeveer als volgt uit:

Wanneer in de positivistische kennisleer de waarneembaarheid van objecten beslissend blijkt te zijn voor hun vatbaarheid voor wetenschappelijke uitspraken, dan geldt dat het verleden volgens dit strikte empirisme fundamenteel onwaarneembaar is, en dus niet vatbaar is voor wetenschappelijke kennis. De empirist ervaart hier geen echt probleem, maar feitelijk heeft hij een consistentieprobleem. Ik beweer niet dat "God" en "het verleden" gelijkwaardige epistemologische complexen zijn. Ik beweer alleen maar dat een versoepeling van een onhoudbaar criterium mogelijkwijs ook ruimte kan bieden voor een epistemische taxatie van "God" of voor een logica van "geloven".

Een meer positieve strategie is die van de ontologische godsbewijzen. In de moderne wijsbegeerte staan de ontologische godsbewijzen relatief sterk - en ik meen dat zij een spreken over God, mits dit voldoet aan bepaalde eisen, tenminste mogelijk maken. Een godsbewijs is ook niet meer dan dat - het is een expliciet axiomatische uitspraak binnen een wetenschappelijke theorie. Elke wetenschap is een verzameling op axiomata gebaseerde uitspraken over de werkelijkheid. De oorsprong van de axiomata is altijd betrekkelijk duister: creativiteit, intuïtie, constructie. Mijn axiomata vinden in het "duistere christelijke geloof" hun oorsprong. So what? Mijn axioma's zijn:

1. Het is mogelijk dat God bestaat

2. Het is mogelijk dat God betrokken is op de historische werkelijkheid

Voor het wijsgerige denken dat zich beweegt tegenover of voorbij het logisch-positivisme - ik denk dan aan de moderne hermeneutiek, het narrativisme en het postmodernisme - geldt dat de argumentatie voor herintroductie van een christelijke optie inzake de historische werkelijkheid niet echt moeilijk is. Wanneer men een christelijke optie een scopus geeft die de grenzen van een hermeneutische horizon, een narratio of een fragment niet overstijgt dan is dit in termen van de eigen innerlijke consistentie van genoemde opties volstrekt acceptabel. Ik kies daar overigens liever niet voor, maar geef - hier schetsmatig aangegeven - de voorkeur aan de hardere benadering van het positivisme waar het de conceptuele structuren betreft op het niveau van de logica, de ontologie, de epistemologie en de semantiek. Het hermeneutische niveau is binnen mijn optie minder basaal dan genoemde

conceptuele structuren. Wel is dit hermeneutische niveau juist voor de geschiedwetenschap bijzonder relevant. De historicus is allereerst een interpreter.

In conditionele zin kom ik dan tot de uiteindelijke lancering van mijn voorstel tot herintroductie van christelijke opties als legitieme wetenschappelijke opties: Wanneer men op wetenschapshistorische, geschiedwetenschappelijke, wijsgerige en theologische gronden de historische werkelijkheid als een door God geconstitueerde open werkelijkheid, waarop God interactief betrokken is, mag verstaan, dan is er voor de geschiedfilosoof, de geschiedtheoloog en de historicus ook een zekere bescheiden interpretatieve ruimte voor het verstaan van de geschiedenis in dit perspectief. Het hierin geïmpliceerde wetenschapsconcept is dat van zo goed mogelijke consistentie, met insluiting van een verwijzing naar de werkelijkheid zelf (wat die ook moge zijn).

Na deze wetenschapshistorische en wetenschapstheoretische loutering van de geschiedtheologie kan de vraag gesteld worden, welke theologie het meest geschikt is voor een goede geschiedfilosofische en geschiedwetenschappelijke optie.

God(s hand)?

Ik heb in het voorgaande het concept van de open historische werkelijkheid geïntroduceerd. De geschiedenis is zo open als het maar kan. Ze is echter niet leeg. Ze is te verstaan in termen van interactie of van een interactionele ruimte.

Voor de uitwerking van de aard van Gods handelen heb ik in kritische zin gebruik gemaakt van de systematische theologie, met name de klassieke eigenschappenleer - een leer die goed uitdrukbaar is in termen van de moderne wijsgerige logica van de eigenschappen.

Ik meen dat de klassieke theologie veel in huis heeft om een goede kandidaat te zijn voor de uitwerking van deze interactietheorie. Het enige dat zij niet zelf heeft gemaakt is de historische revolutie zelf - die was van na haar tijd. Wanneer deze revolutie consistent opgenomen kan worden in de klassieke theologie, dan is dit mijns inziens de best denkbare optie. Kortom: Augustinus plus Ranke.

De uitvoering van deze optie ziet er schetsmatig als volgt uit. Vanuit Gods noodzakelijke eigenschappen (zijn eenheid, bestaan, liefde, wil, almacht, alwetendheid) scheidt Hij een contingente werkelijkheid met daarin contingent-bestaande en -willende actoren. "Historiciteit" of "historische dynamiek" is een objectieve karakteristiek van de gehele historische werkelijkheid. Zij dient echter subjectief te worden ontdekt. Feitelijk kent deze ontdekking drie momenten: 1) pre-historisch bewustzijn (het cyclisme van de Oudheid),

historisch bewustzijn (God die met Israël op weg gaat) en historisch besef (de historische revolutie) [8].

Op conceptueel vlak is binnen deze optie heel veel voorstelbaar. Het onvoorstelbare is voorstelbaar. Het gebeurlijke is onvoorstelbaar uniek en contingent. De geschiedenis als deel van het geheel van Gods werkelijkheid is *beyond imagination*.

Op hermeneutisch vlak volgt de historische interpretatie genoemde conceptuele openheid en voorstelbaarheid. Gadamer's "verstaanshorizon" is hierbij geschikt als hulpmiddel voor mijn positie. Het is dan vooral de zo universeel mogelijke joods-christelijke traditie die als historische vorm van de verstaanshorizon in zicht komt. Binnen deze traditie heeft de geschiedwetenschap een duidelijke functie. Dit is geen bevestigende maar een kritische functie. De geschiedwetenschap zelf wordt door mij op functionele wijze verstaan: zij is middel tot het verstaan van de werkelijkheid inclusief de eigen traditie. Zij kan dan ook weer in kritische zin, en met verwerking van de historiciteit, *plaatsbepaling in de tijd* zijn: niet alleen "duiding" maar ook "houding" (Berkhof). Geschiedwetenschap wordt hier interessanter, want zij is deel van een traditie - welke traditie dan ook. Dan ontstaan er vragen en problemen die tot nadenken en discussie uitnodigen. De geschiedenis krijgt zo juist vanuit een strikt wetenschappelijk concept een functie voor het heden.

Traditie is mijns inziens niet een grootheid die zichzelf doet exploderen in een absolute historiciteit. Het is ook geen statische of tijdloze absolute grootheid, maar is het antwoord van een bepaalde tijd op de openbaring van God. De christelijke traditie is geen vlieger met gebroken touw die stuurloos dwarrelt op de wind maar zij beweegt in alle vrijheid juist dankzij een aanhechtpunt buiten zichzelf. Zonder dit vaste punt gaat de vlieger niet op.

Het is psychologisch ook vertroostend om in een traditie te staan. De joods-christelijke traditie omspannt de eeuwen van uittocht tot Augustinus tot Groen van Prinsterer tot aan de dag van vandaag. De traditie vormt een houvast en een middel tot groei in kritisch denken tegelijk. Bestanddelen uit deze traditie dienen steeds vanuit de vragen die elke tijd opwerpt te worden verwerkt, herzien of gerepareerd. Tussen de totale geslotenheid van een versteende traditie en de totale openheid van het traditieloze kan het historische verband van een open traditie een eigen dynamiek scheppen. In de romankunst komt dit, binnen de in sterke mate parallele context van de joodse traditie, op indrukwekkende wijze naar voren in *The Chosen* en *The Promise* van Chaim Potok.

De christelijke traditie moet zo breed mogelijk genomen worden: joods-christelijk, en dan: orthodox, katholiek, protestants. Zij moet zo klassiek mogelijk zijn. Zij moet elk heden zo goed mogelijk verwerken. Zij moet kritisch zijn. Bijvoorbeeld naar het onderscheid van

historia divina en *historia humana*. Geschiedenis is - met dank aan K. Barth - geüniversaliseerde heilsgeschiedenis.

Ik pleit, wanneer ik spreek over de traditie, er met andere woorden voor, dat de geschiedenis weer een echte functie krijgt. Nu is haar functie vooral wetenschappelijk, maar zij zou veel breder moeten zijn. Zij moet het anekdotische én het detaillistische niveau overstijgen en een betekenis krijgen. Dit kan alleen maar als de wetenschap zelf haar poorten weer opent voor vragen betreffende de oorsprong en de zin van de geschiedenis. Juist de ontdekking van de historiciteit en het scherpe mes van de historische methode kunnen hier fouten, die in het verleden ten aanzien van de duiding van de geschiedenis zijn gemaakt, voorkomen. Maar het ene uiterste is vervangen door het andere en dit is als een wezenlijke verarming te beschouwen.

Pas vanuit een functioneel wetenschapsverstaan wordt denken over geschiedenis weer interessant: wat hebben we aan een oneindig gedetailleerde kennis van het verleden, die door een groep specialisten geconserveerd en uitgebouwd wordt, als deze kennis niet wordt verstaan als antwoord op fundamentele vragen. Juist in het onderwijs komt deze vraag, terecht, voortdurend naar voren.

Men bedrijft met inzet van de eigen persoon geschiedenis. Het persoonlijke element dient mijns inziens opgenomen te zijn in het wetenschappelijk bezig zijn van de historicus. Wanneer wetenschap te bepalen is als het systematisch ontwerpen en oplossen van fundamentele vragen aangaande de werkelijkheid, dan sluit wetenschap - en zeker de geesteswetenschap - de *Sitz im Leben* van de vragenstellende wetenschapper en van zijn vragen niet uit maar in. De onpersoonlijke en inwisselbare vorm van "het-vormige verslaglegging" berust mijns inziens slechts op een onjuist - dat is antiek Grieks, negatief geladen - individualiteitsbegrip. Geschiedschrijving wordt juist vanuit de uitdaging van traditie en werkelijkheid waarvoor de individuele historicus of geschiedfilosoof staat interessant.

Op historisch-hermeneutisch niveau worden uiteindelijk de echte inhoudelijke keuzes gemaakt. De geclaimde interpretatieve ruimte met betrekking tot de bronnen wordt omgrensd door het wetenschappelijke geschiedenisconcept waarin christelijke geschiedbeoefening methodisch het contingentisme als topbijdrage en als paradigma claimt en hanteert. Wanneer aan bepaalde nadere voorwaarden is voldaan, dan is de interpretatieve ruimte van de christen-historicus ruim maar begrensd. Hij heeft geen speelruimte voor opties waarin God en geschiedenis (van het eigen volk of van de christelijke kruisvaarders bijvoorbeeld) met elkaar geïdentificeerd worden. Hij heeft wel speelruimte om eigen

interpretaties te ontwikkelen waarin de geschiedenis als een interactief gebeuren wordt verstaan.

Elk concreet voorstel - ook één dat joods-christelijk geïnspireerd is - heeft een niet al te hoge en een niet al te lage status - hier geldt dat inderdaad de geschiedenis een discussie zonder eind is. Vanuit deze optiek is er mijns inziens, als er überhaupt ruimte voor interpretatie is, de intersubjectief interpreteerbaar als geschiedenis van God en mens.

De gevaren van het zichzelf identificeren met Gods hand in de geschiedenis kunnen zo goed mogelijk worden ondervangen door wat ik hier slechts noem: de ethische optie. Ook hier is zich vergissen een risico. Zoals het in de jaren '30 moeilijk was voor de Duitse kerken om Hitler juist in te schatten, terwijl dat voor ons veel duidelijker is, zo zijn huidige problemen voor ons weer veel ingewikkelder. Tenminste de noodzaak van het uitspreken van een oordeel ligt er in het gebeuren om ons heen besloten. Toch ligt er hier een ruimte om de werkelijkheid te interpreteren, met het risico van dien. Men kan zich vergissen maar men kan zich ook niet vergissen.

Als concreet voorbeeld kan hier het verbijsterende van een figuur als Hitler dienen. Zijn de volgende vragen geen reële en dwingende vragen, die een antwoord behoeven: waarom loopt Hitlers leven steeds op beslissende punten in de richting van de tragedie van de Tweede Wereldoorlog? Gegeven de contingentie van het warme weer en de beslissing van Hitler om op 20 juni 1944 buiten te vergaderen, de dikke eikehouten tafel: waarom mislukt de aanslag op Hitler? Een beroep op de contingentie kan hier voldoende zijn; interessanter wordt het wanneer men een link legt met de interactietheorie: zoals Von Haeften Hitler "interpreteerde" als "een groot vertegenwoordiger van het kwaad".

Als men geen enkele ethiek toelaat, of deze laat opgaan in de historiciteit, dan impliceert dit, dat ook een geschiedschrijving van Auschwitz volkomen neutraal dient te zijn. Laat men haar wel toe, dan is er ook ruimte voor een christelijke ethiek en dan kan ook gesproken worden over een betere of slechtere ethiek. Steeds geldt dat men zich ethisch ook kan vergissen.

De in het voorbeeld naar voren gekomen vraag, als een vraag die volgt uit de gegevenheid van het verloop van contingente gebeurtenissen, is voor mij een belangrijk element van een christelijke geschiedinterpretatie. Het antwoord laat iets oplichten van de interpretatie en dit is ook, binnen de conceptuele, theologische en ethische grenzen, legitiem. Een ander voorbeeld, hoewel zeer delicaat, is de interpretatie van de joodse ballingschap, de holocaust en de terugkeer naar Palestina culminerend in de staat Israël in 1948. Hier is seculier-historisch gezien sprake van een uniek en onvergelijkbaar gebeuren. Waarom ging dit volk niet ten onder in de verstrooiing, maar vond het een eigen staat? Kan men hier gewone historische verklaringen voor geven? Zeker, dit kan. Maar een verklaring vanuit een

theologisch perspectief kan op zijn minst nieuw licht werpen op de geschiedenis van dit volk. Meteen komt de ethische optie in werking met behulp waarvan niet al het gebeuren geïdentificeerd wordt als Gods hand. De eis van gerechtigheid jegens de Palestijnen geldt hier als voorbeeld. Zelfs als men de weg tot de staat Israël als een contingent gebeuren beschouwt - of beter: juist wanneer men dit als een contingent gebeuren beschouwt - wordt de vraag interessant, waarom het dan zo gegaan is als het gegaan is? Het gebeuren is in zijn contingente feitelijkheid betekenisvol; er is betekenisvolle samenhang en synchroniciteit.

Een dergelijke historische interpretatie naar beste kunnen en weten en met inachtneming van de risico's die men loopt maar die men ook moet proberen te overwinnen, is mijns inziens mogelijk. Uiteraard kan ik dit pas in concrete zin hard maken in een eigen historische studie; hier blijft het bij korte aanzetten. De kwaliteit van mijn voorstellen staat of valt uiteindelijk bij de mate waarin zij leiden tot concrete en interessante onderzoeksprogramma's. In dit opzicht heb ik in de toekomst nog een belofte in te lossen. Het fundament voor deze joods-christelijk geïnspireerde visie op historisch besef en historische interpretatie heb ik in mijn proefschrift gelegd - deze omweg op de reis was even noodzakelijk als beslissend [9].

Conclusie

In dit artikel heb ik het probleem van de verhouding tussen christelijk geloof en historische werkelijkheid als een relevant wetenschappelijk probleem gepresenteerd en geanalyseerd. Om tot een zinvol gesprek over de voorgestelde alternatieve optie te komen heb ik een strategie voorgesteld die ik aangeduid heb met de term "trias historica". Voorts heb ik binnen de drie elkaar onder vuur nemende vakgebieden de gestelde problematiek doorgelicht. Op grond hiervan heb ik gemeend dat het wetenschapshistorisch, wetenschapstheoretisch en conceptueel legitiem is om tot een alternatief voorstel te komen, waarin God als bron van de historische werkelijkheid en geloofsconcepten als bron van wetenschappelijke methodologie figureren. Ik nodig een ieder uit om dit alternatieve voorstel onder kritiek te plaatsen. De kern ervan is, dat de wetenschapper de joods-christelijke traditie moet erkennen als belangrijke constituent van de historische revolutie en dat de wetenschapper die in de joods-christelijke traditie staat deze traditie een serieuze rol kan en mag laten spelen bij zijn wetenschappelijke denken over en interpretatie van de geschiedenis.

Noten

[1] Dit artikel is een bewerking van een lezing, gehouden voor de Gereformeerde Theologische Studentenvereniging Voetius, Lunteren, 15 april 1998. Het artikel is uitdrukkelijk bedoeld als een samenvattend artikel ter kennismaking met mijn alternatieve positie inzake geschiedwetenschap en geschiedfilosofie. Voor de uitvoerige argumentatie en de bronnen waarop één en ander is gebaseerd verwijs ik naar mijn dissertatie *Geschiedenis*

bij de Bron. Een onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid in geschiedwetenschap, wijsbegeerte en theologie, Sliedrecht (Uitgeverij Merweboek), 1997.

[2] Zie voor het hier geponeerde *Geschiedenis bij de Bron*, 32 e.v.

[3] Zie bijvoorbeeld L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen 1981.

[4] Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970 (1962).

[5] Zie hiervoor uitvoerig *Geschiedenis bij de Bron*, Deel I, 29 - 264, in het bijzonder 96 - 109.

[6] Zie over het scotisme vooral A. Vos, e.a., *Johannes Duns Scotus. Contingentie en vrijheid. Lectura I 39* (inleiding, vertaling en aantekeningen); A. Vos, *Johannes Duns Scotus*, Leiden 1994.

[7] Zie hiervoor uitvoerig *Geschiedenis bij de Bron*, Deel II, 265 - 380.

[8] Zie hiervoor uitvoerig *Geschiedenis bij de Bron*, Deel III, 381 - 464, in het bijzonder de paragrafen 3 en 5.

[9] Zie hiervoor uitvoerig *Geschiedenis bij de Bron*, Deel III, 381 - 464, in het bijzonder de paragrafen 1,2,4,6-9.

Opmerking

De auteur (1964) is historicus en geschiedfilosoof; hij is docent filosofie aan het protestants-christelijke Insula College te Dordrecht en docent geschiedenis, cultuurgeschiedenis en christelijke geschiedbeschouwing aan Christelijke Hogeschool De Driestar te Gouda. Hij publiceerde, naast zijn dissertatie, diverse artikelen op geschiedfilosofisch vlak.

Van: [administrator](#)
Ewald Mackay
Laatst gewijzigd: 2007-10-29 03:00 AM
