

Schriftreligies, technologisch gemedieerde religies?

Inleiding

In deze bijdrage beperk ik me tot de grote religies van het Westen: jodendom, islam en christendom, en met name tot de laatste. Deze religies worden ‘schriftreligies’ genoemd, omdat ze gegrondvest zijn op een canon van heilige teksten – respectievelijk de tanach, de koran en de bijbel –, hun God is bovenal een schrijver – niet alleen van hun heilige geschriften, maar in metaforische zin ook van het ‘Boek der Schepping’ –, en hun theologieën zijn vooral geschreven commentaren op bronteksten. Dat wil zeggen, ze zijn enkel mogelijk in een cultuur waarin ‘teksten’ een prominente rol spelen. En dat betekent dat deze religies een technische grondslag bezitten: de uitvinding en introductie van een schriftsysteem, in het bijzonder: van het alfabet. Zonder schriftsysteem geen geschrift, en zonder geschrift geen schriftreligie. Het alfabet is een fonografische techniek waarmee gesproken woorden kunnen worden getransformeerd tot geschreven woorden. Gesproken woorden zijn vooral toegankelijk voor het *oor*, ze zijn *tijdelijk* omdat ze maar even klinken, en ze zijn gebonden aan de *aanwezigheid* van sprekers bij luisteraars. Geschreven woorden zijn vooral toegankelijk voor het *oog*, ze zijn *ruimtelijk* omdat ze verschijnen ergens op een blad papier en binnen een grammaticale structuur, en ze zijn in staat om de *afwezigheid* van schrijvers bij lezers te overbruggen.

De culturele consequenties van deze techniek zijn immens geweest. Maar ze zijn in de loop der tijd zo vanzelfsprekend onderdeel van onze cultuur geworden dat het specifiek technische ervan bijna geheel uit ons bewustzijn is verdwenen. Individuele mensen maakten alleen kennis met dat technische aspect van het schriftsysteem toen ze als zesjarige zelf de overgang van oraliteit¹ naar geletterdheid doormaakten, en met een kroontjespen de klinkers en de medeklinkers tussen lijntjes moesten leren schrijven en zich het woordbeeld eigen moesten maken: boom, roos, vis, vuur. Maar al snel werd die vaardigheid geautomatiseerd en kon men zich werktuiglijk gaan bewegen binnen een wereld die al volledig met schrijfsels en geschriften doortrokken was. Juist door die werktuiglijkheid en dat automatisme verdween het technische aspect van het schriftsysteem uit het bewustzijn; het denken werd namelijk zelf ‘geletterd’.² En voor dat geletterde denken dringen zich allerlei metaforen op die daarbuiten iedere betekenis ontberen: de natuur ‘als een boek’, de geschiedenis ‘als een (raadpleegbaar) archief’, wat begrijpelijk is wordt gevat als ‘leesbaar’ (een ‘open boek’) en wat onbegrijpelijk is blijft een ‘gesloten boek’. Doordat deze technische grondslag in de religie wel aanwezig is, maar uit het bewustzijn verdween, kon zich de valse schijn vestigen dat religie behoort tot een domein dat volledig buiten de techniek ligt.

In deze bijdrage zal ik enige aspecten aangeven van de geweldige betekenis die deze techniek heeft gehad op de religie. Gezien de beknoptheid van onderstaand signalement, zal het noodzakelijk schematisch zijn. Mij ontbreekt de ruimte om uitgebreid in te gaan op de complexe ontstaansgeschiedenis van de geletterde cultuur, op de invloed van de ‘letter’ op de (secundaire) oraliteit die ook in een schriftcultuur aanwezig blijft, op de maatschappelijke verhouding tussen ‘geletterden’ en ‘ongeleterden’ in een schriftcultuur, op de samenhang tussen ‘letter’ en ‘beeld’ in de huidige mediacultuur.

¹ Onder ‘oraliteit’ versta ik ‘ongeleterdheid’, met dien verstande dat een orale cultuur niet slechts ‘analfabetisch’ is – dus een schriftsysteem mist –, maar tevens een aantal vaardigheden en instituten bezit om het ‘geestelijk erfgoed’ van die cultuur te behouden en door te geven – vaardigheden en instituten die in de regel van aard veranderen of verloren gaan in het proces van alfabetisering.

² Volgens Albert Borgmann geeft nagenoeg iedere techniekontwikkeling dit patroon te zien, waarin het aanvankelijke technische karakter gaandeweg op de achtergrond raakt, terwijl de rol van geleverde dienst (*commodity*) naar de voorgrond treedt. (Borgmann, 1984)

Een schrijvende god

‘In het begin was het woord’ – met deze zinsnede begint het Evangelie van Johannes, en ze verwijst naar het boek Genesis, waarin God in het begin de wereld schiep met Zijn woord. Dat scheppingswoord is dan nog een gesproken woord: ‘God sprak: Er zij...’ (Gen. 1, 3-26). Het opmerkelijke is dat deze sprekende god voorkomt in een boek waarvan joden en christenen zeggen dat dat het ‘woord van God’ is... en dat is geen gesproken maar een geschreven woord. Als Auteur van de bijbel ligt de schrijvende god aan het hele boek ten grondslag, maar binnen de bijbel begon alles met een sprekende god. Heeft God ooit leren schrijven? En wanneer was dat? Aan de hand van de bijbeltekst, en geholpen door de historisch-kritische methode, valt daar wel wat over te zeggen. Het meest illustratief in dit verband zijn de teksten die handelen over de ‘wet’.

De oudste versies van de ‘tien geboden’ en de verbondswet (Ex. 20,1-17 en Ex. 20,22-23,13) stammen uit de tweede helft van de dertiende eeuw voor onze jaartelling. Daarin is God nog een exclusief sprekende god. Een wat latere versie (Deut. 29,15-26) eindigt weliswaar met een verwijzing naar zichzelf als ‘dit boek’, maar dat is een toevoeging. Trouwens, latere toevoegingen herinterpreteren ‘Gods spreken’ vaak als het ‘dicteren’ van woorden die dan door Mozes opgeschreven worden. En uiteindelijk kent ook de verbondswet van Ex. 34,10-27 (halverwege de twaalfde eeuw) alleen een god die zich openbaart door te spreken. Volgens de literatuurhistoricus Eric Havelock zijn de liederen en verhalen tot en met de klaagzang van David over Jonatan (2 Sam. 1,19-27, omstreeks 1000 v. Chr.) achteraf op schrift gestelde getuigen van (primaire) oraliteit (Havelock 1991, 59). Pas wanneer halverwege de tiende eeuw het Hebreeuwse alfabet wordt geïntroduceerd, kan het – ‘Jahwistische’ – literaire redactiewerk beginnen, en verschijnen er passages waarin God de Wet eigenhandig schrijft: Ex. 24,12; 31,18; 32,16; 34,1 en 28, en Deut. 5,22.

De conclusie van deze korte exercitie ligt dan ook voor de hand: God leerde schrijven toen in Israël het alfabet geïntroduceerd werd. En binnen een cultuur die allengs geletterd raakte, stond hij zodoende op voorsprong. Want tegenover het geletterde genie van deze god staken de mythische goden, inclusief het Griekse pantheon bleek af. De Olympische goden waren weliswaar achteraf beschreven en bezongen in literaire werken, wellicht mooier, huiveringwekkender en dieper dan die van de tanach en het evangelie. Maar dat kon niet wegnemen dat die goden stuk voor stuk analfabeten bleven. In tegenstelling tot de literaire god van Israël bestond het pantheon van Athene uit een verzameling relicten uit de oraliteit. Want deze goden hoorden thuis in de mythen, en de mythen konden slechts schitteren binnen een orale setting: de ‘liturgische’ *performance* van de poëet of de bard die de mythe voordroeg. En net zoals een mop (moppen tappen is een bij uitstek orale praktijk) verbleekt wanneer die terecht komt in een moppenboek, zo verloor de op schrift gestelde mythe binnen een geletterde cultuur zijn eigenlijke *Sitz im Leben*.

Van oraliteit naar geletterdheid

In deze paragraaf presenteer ik schetsmatig een viertal begrippen vanuit het perspectief van de overgang van oraliteit naar geletterdheid. Van de laatste drie geef ik kort de rol binnen het religieuze denken aan.

Ten eerste: de betekenis van het poëtische en de poëzie. Een orale cultuur bezit weliswaar geen middelen om het verleden schriftelijk vast te leggen of te documenteren, maar ze bezit wel allerlei vaardigheden en instituten om het verleden via overlevering vast te houden. Centraal daarin staat het vermogen tot (collectief) *herinneren*. Zo kende de Griekse cultuur tot in de zesde eeuw het ambt van de *mnemones* (Havelock 1991, 94-95). De *mnemones* waren ‘beroepsherinneraars’; levende archieven die het calendarium, de spreuken en de in het

verleden vastgestelde volzinnen paraat hadden waarin de ongecodificeerde wetten waren vervat. Zonder hun mnemotechnische vaardigheid waarop men een beroep kon doen, zouden de wetten, de genealogieën, de liederen, de gedichten en de verhalen verdampen alsof ze er nooit geweest waren.

In die tijd had ook de poëzie geen exclusief ‘artistieke’ – laat staan ‘literaire’ – betekenis. Ze had namelijk tevens een praktische, politiek-didactische rol. Het rijm, het metrum, de stereotypen van een formule-taal fungeerden als mnemotechnieken; verwant aan breed uitgesponnen ezelsbruggen. Deze poëtische uitdrukkingsvormen waren de dichter behulpzaam bij het geritualiseerde voordragen van een epos dat hij anders nooit had kunnen onthouden.³ Het poëtische, en in het algemeen het musische, ondersteunde het maatschappelijke collectieve geheugen. De moeder der Muzen heette dan ook *Mnemosunè*, d.i. niet zozeer ‘herinnering’ als wel het actief ‘zich in herinnering brengen’ of ‘memoriseren’ (Havelock 1991, 90). Door de introductie van het schrift verloor de poëzie deze praktische, mnemotechnische functie. En nadat zodoende het geheugen ontlast was door het geschrift, kon zich de poëzie specialiseren tot een exclusief *artistieke* talige expressie die zich kon gaan bedienen van het schrift om ‘literatuur’ te worden.

Ten tweede: de notie van ‘geschiedenis’. Om de culturele betekenis van de tekst aan te duiden, zou men een historische vergelijking moeten kunnen maken van de overgang van ‘ongeletterdheid’ naar ‘geletterdheid’ die door de invoering van de tekst werd bewerkstelligd. Maar een dergelijke vergelijking is niet te maken op grond van ‘historisch materiaal’, omdat dat materiaal voor het grootste deel zou moeten bestaan uit tekstuele getuigenissen die we van die eerdere orale fase per definitie niet kunnen bezitten. Voor een historicus – die tot op heden hoofdzakelijk een tekstwetenschapper is – is een verloren gegane primaire orale cultuur onachterhaalbaar geworden, omdat ze misschien wel allerlei artefacten, maar geen gearticuleerde berichten heeft nagelaten (Havelock, 1991, 78vv).

Dat men in de gebruikelijke zin van het woord geen geschiedenis kan schrijven van de overgang van een orale naar een geletterde cultuur, markeert de buitengewoon grote betekenis van de introductie van het schrift. Die laatste is geen object van de geschiedschrijving, maar haar *mogelijkheidsvoorwaarde*. Kortom, voor het moderne, geletterde bewustzijn markeert de introductie van het alfabetische geschrift de overgang van ‘prehistorie’ naar ‘geschiedenis’. Deze situatie is enigszins te vergelijken met de overgang van de ‘prehistorie’ naar de geschiedenis van de muziek, die mogelijk werd met de invoering van de muzieknootatie door Guido van Arezzo († 1050). Van toen af aan bestond de muziek niet meer enkel uit (deels geïmproviseerde) overleveringen, maar kende ze tevens een schriftelijke neerslag waardoor de noodzaak van een directe overlevering van generatie op generatie was uitgeschakeld. Pas toen kon zich paradoxalerwijs de *traditie* gaan vestigen van de westerse muziek die zich achteraf als een geschiedenis liet beschrijven: een geschiedenis van componisten met een naam en hun onsterfelijke werken; een geschiedenis van rolverdelingen tussen componisten, uitvoerende musici en later ook dirigenten; van ontwikkelingen, stijlen, stromingen, scholen en genres, vanaf de nog net anonieme provençaalse troubadours uit de 12^e eeuw tot en met Arnold Schoenberg en later. Voor het moderne bewustzijn, behoort de muziek uit de tijd voor de muzieknootatie tot haar prehistorie.

Maar het geschrift – en dus de techniek van het schriftsysteem – is niet alleen de mogelijkheidsvoorwaarde voor de geschiedschrijving omdat het daarvoor het bronnenmateriaal levert. Het is ook de mogelijkheidsvoorwaarde voor zoiets als ‘historisch bewustzijn’. Omdat geschriften als rechtstreekse getuigenberichten uit een ander tijdperk konden worden opgevat, en omdat men ze chronologisch kon rangschikken en onderling kon

³ Op grond hiervan kwam Milman Parry tot de conclusie dat de homerische dichtwerken in feite op schrift gestelde oraliteit bevatten (Havelock 1991, 62v, 68v; Ong 1988, 20vv).

vergelijken, bezat de historicus een denkbeeldig synoptisch standpunt ten opzichte van de geschiedenis, die hij zich als een chronologische ontwikkeling voor kon stellen; een ontwikkeling op grond van tijdrekening en jaartelling.⁴ Op grond van de getuigenverklaringen van voorhanden geschriften uit het ‘archief van het verleden’ kon hij de opkomst en ondergang van koninkrijken beschrijven, of de wordingsgeschiedenis van zijn eigen natie.

Uiteraard kende ook een primaire orale cultuur haar verhaalde genealogieën en geschiedenissen. Maar die laatste waren wezenlijk iets anders dan *geschiedschrijving*. Ze behoorden onmiddellijk tot de eigen identiteit van de cultuur die men door overlevering inlijfde, belichaamde en doorgaf. Binnen een orale cultuur was deelhebbing aan die cultuur nagenoeg hetzelfde als deelneming aan de mondelinge overleveringen; men bezat daarbinnen niet het vermogen om zich van die overleveringen te distantiëren door daar een object van systematische beschrijving van te maken. Een orale cultuur was eenvoudigweg te *onmiddellijk* ‘historisch’ om zich van die historiciteit te distantiëren, zich daartoe te verhouden en zodoende de eigen historiciteit voor de geest te halen. Een orale cultuur beschikte ook niet over de mogelijkheid om kennis te nemen van ‘overleveringen’ die in haar eigen tijd niet meer de ronde deden. Ze kende, met andere woorden, geen historisch bewustzijn omdat ze volkomen in haar eigen ‘historiciteit’ opgesloten was.

De betekenis van deze notie van historiciteit voor de religie blijkt bijvoorbeeld in de wijze waarop het jodendom zijn geschiedenis niet slechts ‘verhaalt’, maar daar expliciet een *object* voor theologische interpretatie van maakt. Het blijkt echter ook uit het typisch christelijke probleem van de discrepantie tussen de ‘historische Jezus’ (d.w.z. de reële persoon die ooit in Israël rondliep) en de ‘verkondigde Christus’ (d.w.z. de figuur waarover in de evangelies wordt verhaald). Het bewustzijn van deze discrepantie werd in feite gevoed door het besef dat er aan de opschriftstelling van de evangelies enige decennia van orale – liturgische, verkondigende, vermanende – tradities vooraf waren gegaan, en door het wantrouwen van het geletterde denken ten aanzien van de betrouwbaarheid van dergelijke orale tradities. Maar in een orale cultuur kende men enkel ‘verkondigde figuren’, en bezat men geen enkel criterium om aan de betrouwbaarheid daarvan als ‘historische figuur’ te twijfelen.

Ten derde: de betekenis van de wet. Binnen een orale cultuur miste het levende woord de rigiditeit en de standvastigheid van de dode letter. Gaandeweg werd juist deze rigiditeit van de op schrift gestelde tekst beschouwd als een *deugd*. Een schriftelijk contract verschilde van een mondelinge wederzijdse belofte in het feit dat beide contractanten elkaar konden aanspreken met verwijzing naar een ding dat ergens veilig berustte, waar ze niet omheen konden, waarin minutieus alle voorwaarden en sancties konden worden opgesomd, en waarmee niet slechts de getuigen die aanwezig waren geweest bij het plechtig aangaan van het contract, maar in principe iedereen achteraf kon toetsen of het werd nageleefd. Datzelfde gold ook voor contracten in het groot. De gelijke rechten en plichten van de burgers, hun gelijkheid voor de wet, is als beginselverklaring misschien wel denkbaar zonder geschreven wetboek, maar ze lijkt nauwelijks praktisch realiseerbaar, wanneer niemand kan beschikken over een tekst waarin deze rechten en plichten zijn geboekstaafd, nader worden gestipuleerd en voor iedereen geldig verklaard – een geschrift vooral dat beschikt over de voorwerpelijkheid, de openbaarheid en de onbuigzaamheid van wat men zo toepasselijk noemt: een handvest. Zelfs de meest vanzelfsprekende zaken als ‘je houden aan de letter van de wet’ waren in een orale cultuur onmogelijk, want er was geen ‘letter’. Men kon ook niet sjoemelen met de ‘mazen van de wet’, want een wet moet heel precies schriftelijk zijn vastgelegd, wanneer men wil weten wat er nèt niet verboden was.

⁴ De oorsprong van de kalenderchronologie en het schriftstelsel zijn verwant en stammen uit dezelfde tijd.

Wanneer in de bijbel door Jezus wordt gezegd: ‘Eer hemel en aarde vergaan, zal er geen jota of tittel van de Wet vergaan, totdat alles is volbracht’ (Mt. 5, 18), dan wordt daarin een geschreven wet voorondersteld. Voorts zijn de minutieuze wetsonderhouding in het orthodoxe jodendom en de islam niet denkbaar zonder een gecodificeerde wet, die pas mogelijk was na de introductie van een schriftsysteem.

Ten vierde: de betekenis van ‘denken’. Door het schrift konden verbale uitdrukkingen verzelfstandigd worden tot teksten. Gesproken woorden staan nooit volkomen op zichzelf. Ze klinken binnen een totaalsituatie, en bezitten daarbinnen slechts de onzelfstandige status van een *articulatie* – weliswaar een wezenlijk attribuut van een uitdrukking, maar niet de gehele uitdrukking zelf. Geschreven woorden komen echter op zichzelf te staan. Aangenomen dat een geschreven of gesproken zin een gedachte uitdrukt, dan verkrijgen die gedachten door het schrift een objectieve gestalte, een zelfstandigheid, die ze daarvoor niet bezaten. Op schrift gestelde gedachten kan men daarom behandelen als ieder materieel voorwerp; men kan ze bezitten zoals men willekeurige dingen kan bezitten. Zodoende realiseerde de uitvinding van het alfabet iets buitengewoons: zoals men graan in kruiken en wijn in amfora’s kon bewaren en opslaan in een schuur, zo kon men voortaan *gedachten* bewaren in geschriften en opslaan in een kast of een bibliotheek. Men kon ze bezitten zonder ze ooit zelf gedacht te hebben. En zoals men de amfora kon openen om de wijn te proeven, zo kon men nu het geschrift openen opdat de gedachte kon worden geproefd door een levende geest.

Door het alfabet konden gedachten de uitwendige gestalte aannemen van dingen. Een lezer kon deze dingen op een armlengte voor zich houden, om zijn ogen erover te laten dwalen; hij kon deze voor hem geplaatste gedachten aandachtig proeven, beproeven, hernemen, wegen, overwegen, naar waarde schatten. Door dit objectief karakter van de op schrift gestelde gedachten bezat de lezer een zekere distantie ten opzichte van die verzelfstandigde gedachten. De introductie van het alfabet schiep deze nieuwe mogelijkheid: die van een reflexieve (lichaams)houding waarin gedachten niet slechts gedacht worden, maar waarin gedachten objecten voor het denken zijn. “Denken over gedachten” of “oordelen over oordelen” is waarschijnlijk de meest basale begripsomschrijving van ‘filosofie’. En toen dit ‘uitwendige’ lezen van een tekst werd verinnerlijkt tot een denkhouding, toen bleef die houding toch het karakter van een ‘lezing’ behouden; ze werd ‘innerlijk lezen’, *intus legere, intellectus*. Met andere woorden, door de uitvinding en de verbreiding van het schrift veranderde de aard van het denken zelf. Het kon zich ontwikkelen tot systematisch, reflexief *geletterd denken*.⁵

Volgens Havelock is de Griekse ‘schriftrevolutie’ de verklaring achter het ontstaan van de Griekse filosofie (Havelock 1991, 34). Als hij daarmee bedoelt dat na de introductie van het alfabet de filosofie wel *moest* ontstaan in de vorm waarin ze ontstond, dan overdrijft hij vermoedelijk, want de introductie van het schrift in Israël had weliswaar een revolutionaire religieuze betekenis gehad, maar het leidde niet tot ‘filosofie’. Als hij daarmee bedoelt dat de techniek van het alfabet de noodzakelijke voorwaarde was voor de systematische en reflexieve denkhouding die wij toekennen aan ‘filosofie’, dan heeft hij vermoedelijk gelijk. En als hij daarmee zou bedoelen dat de filosofie vanaf haar begin met handen en voeten gebonden is aan het schrift, dan heeft hij zeker gelijk. De filosoof ‘Plato’ bestaat enkel als het corpus van zijn geschriften.

⁵ Alexander Luria deed onderzoek naar ongeletterden in Oezbekistan en Kirgizië. Deze bleken nauwelijks in staat tot ‘systematisch’ of ‘formeel’ denken (Luria, 1968). Tegenover dit gebrek aan ‘formeel’ denken stond een buitengewoon vermogen om willekeurige reeksen woorden te memoriseren door ze in een concrete maar imaginaire verhaalsituatie op te nemen. Dit vermogen bleek echter snel af te nemen met de graad van geletterdheid.

Zowel in de joodse religie als in de Griekse filosofie was het woord ‘schrift’ geworden. In de eerste ging het om het goddelijke Woord en in de tweede om het menselijke denken. Het Christendom – door Nietzsche niet geheel ten onrechte gekarakteriseerd als ‘Platonisme voor het volk’ – was het kind van deze twee ouders. Maar het huwelijk tussen die ouders was niet zonder problemen, en het Christendom is altijd erfelijk belast geweest met de spanning tussen openbaringsgeloof en filosofische rede. “Wat hebben Athene en Jeruzalem met elkaar te maken?” Met die retorische vraag werd al door de christelijke kerkvader Tertullianus (160-222) de vinger op de zere plek gelegd. Het Christendom is er in de twee millennia van haar bestaan nooit helemaal van bekomen.

Maar vanuit het perspectief dat ik in deze bijdrage aan de orde stel, kan de vraag van Tertullianus beantwoord worden met een wedervraag: “Waar anders dan in ‘Jeruzalem’ kon het geletterde denken (‘Athene’) een door en door geletterde godsdienst vinden? En waar anders dan in ‘Athene’ kon de geletterde godsdienst (‘Jeruzalem’) een door en door geletterd denken vinden?” Waren die twee niet door hun *geletterdheid* aan elkaar verwant en zodoende tot elkaar veroordeeld? Dat hoeft allerminst te betekenen dat ze in alle opzichten bondgenoten waren – ‘rede’ blijft ‘rede’ en ‘geloof’ blijft ‘geloof’ –, maar het bestempelde hen onmiskenbaar tot *lotgenoten* voor zover beider gezag afhankelijk was van de rol van het schrift in de cultuur. In die zin behoort de aan het christendom inherente problematiek van ‘geloof’ en ‘rede’ tot de culturele *spin off* van de introductie van de techniek van het alfabet.

Tot slot

Wanneer men zich realiseert in welke mate de ‘archaische’ techniek van het alfabet de gestalte van de grote religies van het Westen heeft bepaald, dan moet men ook gespitst zijn op iedere technologische ontwikkeling die consequenties heeft voor de rol van de letter en de tekst binnen de cultuur. Dergelijke technologische ontwikkelingen hebben zich in het verleden al voorgedaan. Men kan daarbij denken aan de samenhang tussen de introductie van de boekdrukkunst, diens gevolg de mogelijkheid tot grootschalige serieproductie van boeken, en de opkomst van de Reformatie waarin de algemene toegankelijkheid van boeken werd verondersteld; met name door haar benadrukking van de persoonlijke lezing van de bijbel.

Een iets recenter voorbeeld. Vanaf grofweg halverwege de negentiende eeuw werden nieuwe media geïntroduceerd: fotografie (rond 1835), fonografie (1879) en andere beeld- en geluidsdragers. Voordien bezat het geschrift een dubbele mediërende rol. Ten eerste die van een informatieoverdragend medium, bijvoorbeeld als verslag of document. Ten tweede die van een gefixeerde uitdrukking van betekenissen die een interpretatie of uitleg behoeven, met name bij poëtische en religieuze teksten. Vaak bezaten teksten beide functies op een betrekkelijk ongedifferentieerde manier. Zo kon men een bijbels wonderverhaal lezen als een getuigenverslag, en tegelijk als een allegorie. De theologische idee van de ‘meervoudige schriftuitleg’ was daarop gebaseerd. Maar na de introductie van de nieuwe media verloor het geschrift het monopolie op die eerste rol; de informatieoverdracht. Zodoende kwam de nadruk op de tweede te liggen: *de gefixeerde expressie van talige betekenissen*.

Deze laatste rol van de tekst – dus niet als informatie, maar veeleer als expressie – stond centraal in de filosofische hermeneutiek die eveneens vanaf halverwege de negentiende eeuw opkwam.⁶ Deze is namelijk niet geïnteresseerd in ‘platte’ informatieve teksten. En die ontwikkeling valt niet toevallig samen met de introductie van de nieuwe media. In feite is de opkomst van de hermeneutiek de uitdrukking van een herbezinning op het ‘eigene’ van de ‘tekst’, die na de introductie van de nieuwe media werd geforceerd. Men kan dit enigszins

⁶ ‘Hermeneutiek’ is de leer van de juiste interpretatie van teksten. ‘Filosofische hermeneutiek’ is de wijsgerige reflectie op de grondslagen van tekstinterpretatie. Als theologisch/filosofische discipline nam de laatste een aanvang met de uitgave van Friedrich Schleiermachers *Hermeneutik und Kritik* (1838).

vergelijken met de herbezinning op het 'eigene' van het 'schilderij' na de introductie van de fotografie, met abstracte en non-figuratieve schilderkunst tot gevolg.

Maar een betekenisverschuiving van de tekst heeft onmiddellijk consequenties voor het zelfverstaan van schriftreligies. Door de hermeneuticus Wilhelm Dilthey werden de begrippen *Geisteswissenschaft* en *Weltanschauung* gemunt. Vanaf toen zou christelijke theologie een 'geesteswetenschap' – zeg, een interpretatieleer – worden. En ook de religie werd gaandeweg begrepen als 'levens-' of 'wereldbeschouwing' – zeg, een 'werkelijkheidsverstaan' of interpretatieve praktijk. In beide gevallen wordt geopereerd met een notie van 'interpretatie' waarvoor de 'tekstlezing' het paradigma levert, terwijl de 'tekst' wordt begrepen in deze nieuwe, onder invloed van de nieuwe media toegespitste, betekenis. Zodoende zijn de nieuwe media op een indirecte manier van invloed geweest om van de christelijke religie een 'levensbeschouwing' en van de christelijke theologie een 'geesteswetenschap' te maken.

Dit laatste kan echter ook aanleiding geven tot pessimistische toekomstverwachtingen ten aanzien van de schriftreligies. Indien de schriftreligies in het tijdperk van de nieuwe media worden ingekaderd in de hermeneutische betekenis van de tekst, dan is de vraag in hoeverre ze een overlevingskans hebben in een informatiemaatschappij. Want in die laatste domineert nu juist de overdracht en verwerking van informatie – d.w.z. datgene waarop het geschrift ooit het monopolie bezat, maar verloor aan de nieuwe media.

De filosoof Peter Sloterdijk karakteriseerde het humanisme ooit als: '(...) een literair genootschap waarvan de leden door het lezen van een canon hun gemeenschappelijke liefde voor inspirerende afzenders ontdekken.' (Sloterdijk 2000, 20) Maar deze omschrijving geldt evenzeer voor de schriftreligies. Hij komt dan tot de conclusie dat in een multimediacultuur de gezaghebbende geschriften uit het verleden steeds meer het karakter krijgen van een ongelezen 'poste restante', en dat ze afdalen in het archief van een vergeten geschiedenis, waardoor het elan van het humanisme wordt aangevreten. (Sloterdijk 2000, 45-46) Als dit klopt, dan geldt dat evenzeer voor het elan van de schriftreligies. Vanuit een ander perspectief argumenteert De Mul. Hij karakteriseert de huidige cultuur als 'hypermediaal', gekenmerkt door inherente fragmentatie en verstrooiing. Dat betekent in zijn ogen: '(...) dat het christendom vanwege de nauwe verbondenheid met de cultuur van het boek incompatibel is met het hypermediale'; waarna hij concludeert dat '(...) de toekomst van de religie in cyberspace veeleer gezocht moet worden in een virtuele variant van het polytheïsme.' (De Mul 2002, 250) Deze conclusie steunt op de gedachte dat het christelijk monotheïsme gedragen wordt door een eenheidsgedachte die onverenigbaar is met de fragmentatie en verstrooiing die hoort bij het 'hypermediale'.

Deze auteurs trekken verschillende conclusies, maar beiden leggen een verband tussen de crisissituatie van het christendom in het Westen, de teloorgang van de status van de 'letter' (het boek, het geschrift, de tekst), en de opkomst van de nieuwe media. Dat verband is, dunkt me, onmiskenbaar. Maar de vraag is wat hun toekomstverwachtingen waard zijn. Want Sloterdijk en De Mul schrijven nog altijd boeken, en hun eigen denken is nog altijd geletterd. En het is betwifelbaar of het geletterde denken zich wel een adequate voorstelling kan maken van cultureel bestel waarin de letter haar monopolie heeft verloren. De tijd zal het leren.

Literatuur

Borgmann, A (1984). *Technology and the Character of Contemporary Life*. University of Chicago Press, Chicago.

De Mul, J (2002). *Cyberspace Odyssey*. Uitgeverij Klement, Kampen.

Havelock, EA (1986). *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. Yale University Press, New Haven.

- Havelock, EA (1991). *De muze leert schrijven: De culturele gevolgen van de opkomst van het schrift*. Prometheus, Amsterdam.
- Luria, A (1968). *The Mind of a Mnemonist*. Basic Books, New York.
- Luria, A (1990). *Een teveel aan geheugen*. Bert Bakker, Amsterdam.
- Ong, WJ (1988). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Routledge, New Haven.
- Sloterdijk, P (2000). *Regels voor het mensenpark: kroniek van een debat*. Boom, Amsterdam.