

# 'Tussen Schrift en preek'

door J.C. Vaessen

Hoofdartikel van *Postille 50*, 1998, p.9-29, waarin de interpretatiemodellen worden beschreven die in een preekanalyse worden opgespoord. De volgorde hier kan enigszins verschillen met die van de analyse. Daarom is achter elk model de corresponderende code opgenomen. Elke code die begint met 1, neemt z'n uitgangspunt in de (bijbel)tekst, 2. start in de (bijbel)lezer en 3. zoekt - met Paul Ricoeur - naar een creatieve ontmoeting tussen tekst en lezer. Deze zoektocht wordt in het artikel geïllustreerd met een interpretatie van Psalm 131. Door op de code te klikken gaat u rechtstreeks naar de corresponderende tekst. Overigens worden de codes in de analyse nog verder gedifferentieerd.

## Inhoud

Tussen Schrift en preek

1. Retoriek en hermeneutiek
2. Schriftinterpretatie vanaf de Verlichting
  - 2.a De onbevangen/naïeve lezing van de Schrift ([1a](#))
  - 2.b De historische kritiek ([1b](#))
  - 2.c De vrije meditatie, Schleiermacher ([2a](#))
  - 2.d Het gerichte invoelen, Dilthey ([2b](#))
  - 2.e Het structuralisme ([1c](#))
  - 2.f Gadamer's Wirkungsgeschichte ([2c](#))
    - (1) Het inbrengen van vooroordelen
    - (2) De distantieering
    - (3) De horizonversmelting
  - 2.g Evaluatie
3. De creatieve verbeelding bij Ricoeur
  - 3.1 De taal ([3a](#))
  - 3.2 De tekst ([3b](#))
  - 3.3 Metaforen en symbolen ([3c](#))
    - (1) De metafoor
    - (2) De argwaan
    - (3) Het symbool
    - (4) Het verband tussen metafoor en symbool
  - 3.d Verklaren en begrijpen in het récit ([3d](#))

## 1. Retoriek en hermeneutiek

Het maken van een preek is een kunst en wel de kunst van het integreren van het wetenschappelijk betoog en het literaire verhaal met behulp van de creatieve verbeelding. Met

deze bewering bedoel ik eigenlijk twee dingen. In de eerste plaats, dat alles wat met preken te maken heeft zich voor een groot deel afspeelt en start binnen de menselijke werkelijkheid. Dat betekent niet dat het zich daartoe beperkt, maar wel dat over hetgeen voorbij de grenzen van die menselijke werkelijkheid ligt geen absolute zekerheid kan worden verkregen. We zullen dan ook alle mogelijkheden te hulp moeten roepen die de creatieve verbeelding ten dienste staan om überhaupt over die transcendente werkelijkheid iets te kunnen zeggen. In de tweede plaats bedoel ik, dat zowel het wetenschappelijk betoog als het literaire verhaal die functie kunnen vervullen en wel in één beweging. In een eerdere Postille is de verhouding tussen deze twee gepresenteerd als een dilemma, dat zo oud is als de weg naar Rome<sup>(1)</sup>. Met de Franse filosoof Paul Ricoeur zou ik beide nu eens niet in een antithetische, zelfs niet in een complementaire maar in een dialectische verhouding tot elkaar willen plaatsen<sup>(2)</sup>. Als God met mensen te maken wil hebben, dan wil Hij ook met de menselijke werkelijkheid te maken hebben. En het voordeel van die menselijke werkelijkheid is nu juist, dat tegenstellingen er niet uitmonden in een logisch nulpunt, dat wordt voortgebracht door de tegenstrijdigheid van twee beweringen, noch in een fysiek nulpunt, dat resulteert uit het evenwicht van twee tegengestelde krachten, maar tot een productieve tegenstelling kan worden, waardoor iets heel nieuws ontstaat. Wellicht ontvangen we door de dialectiek van betoog en verhaal, van betekenis geven en betekenis ontvangen wel een heel nieuwe kijk op het Koninkrijk van God, zodat dat Rijk zelfs in mensenlevens gestalte kan gaan krijgen en wij er concrete vormen aan gaan geven.

In de kunst is er altijd een tweerichtingsverkeer gaande: er wordt zowel betekenis ontvangen als gegeven. In preken is dat naar mijn gevoel niet anders. De vaak negatieve associaties die het woord 'preek' oproept konden nog wel eens wortelen in de betekenis die het woord 'retoriek' in de loop der tijd heeft gekregen. Zij wordt meestal verbonden met de betekenis die een redenaar aan de werkelijkheid heeft gegeven en in een rede verwoord en het effect dat die rede heeft op hoorders. Het woord 'retoriek' krijgt zodoende een manipulerende bijklank: beperkt tot de macht van de redenaar in plaats van verrijkt door de beredeneerde zaak. Waar het meestal om gaat in de retoriek is de relatie die de spreker heeft met zijn of haar gehoor en de betekenissen die daarin worden (door)gegeven. De relatie die de spreker heeft met de werkelijkheid, waaruit betekenissen worden ontvangen en die in de rede worden geïnterpreteerd, komt slechts zelden ter sprake en is dan meestal eenduidig en niet interpretatief van aard.

In de klassieke retoriek lag dit anders. Daar werd weliswaar de attitude van de spreker en de psychologie/sociologie van de hoorder verbonden met het belang van de zaak<sup>(3)</sup>, maar dat betekende nog niet dat de interpretatie van deze zaak er volstrekt eenduidig was. Aristoteles' retorica wordt uitgedrukt in termen van de waarschijnlijkheidslogica en het filosoferen over de 'aard van de zaak' staat daar dan ook hoog in vaandel. Ricoeur illustreert dit vooral met betrekking tot de metafoortheorie<sup>(4)</sup>. Het nadeel bij Aristoteles is alleen, dat hij de metafoor zag als een stijlfiguur, dat werkt op het niveau van de benoeming, van het woord. Het beeld van de dominee als herder bijvoorbeeld werkt als een mooi idyllisch plaatje, als een versiering die de predikant bevestigt in z'n pastorale hoedanigheid als leider van de groep. Voor Ricoeur echter werkt de metafoor op het niveau van een hele zin of complete uitdrukking. En in elke taalkundige zin is een dialectiek gaande van structuur en gebeuren, van het statische aan het systeem refererende zelfstandig naamwoord en het dynamische in de tijd gebeurende werkwoord, van tijdloos object en tijdgebonden subject. Daardoor wordt de taal een levendige werkelijkheid, waarin niet alleen maar eenduidige betekenis wordt ontvangen vanuit blijvende objectieve structuren, maar waarin ook betekenissen worden gegeven door verdwijnende interpreterende subjecten. De metafoor breekt vaststaande betekenisstructuren open, ze werkt

schokkend en geeft een nieuwe kijk op de werkelijkheid door twee niet met elkaar te rijmen werkelijkheden toch met elkaar in verband te brengen. Als de predikant de Christologische implicaties van het herderbeeld bij zijn eigen predikantschap gaat betrekken krijgt dat predikantschap een heel andere betekenis en is de verandering van leiden in lijden slechts dragelijk vanuit het geloof in de Opstanding. Zo wordt ook de retoriek, met name als zij wordt verwoord in metaforen tot een krachtig middel om de werkelijkheid op nieuwe manieren mee te duiden. In de retoriek - en dat zowel in verhalen als in betogen als in verhalende betogen - wordt dan niet alleen eenduidige betekenis door-gegeven en het effect er van op hoorders gemeten, maar worden ook betekenissen ontvangen vanuit een niet eenduidige werkelijkheid op grond van al dan niet bewust genomen hermeneutische beslissingen.

Ik heb in mijn promotieonderzoek juist deze vraag naar het tot stand komen van de betekenis van een bijbelgedeelte in het hoofd van de dominee - zich bevindende tussen Schrift en preek - centraal gesteld<sup>(5)</sup>. Van een aantal predikanten heb ik preken over het bijbelboek Ruth gekregen om ze op het gebruik van interpretatiemodellen te onderzoeken. Het blijkt, dat predikanten bij hun bijbelinterpretatie veelal onbewust interpretatiemodellen gebruiken, die ook in de filosofie, de theologie of meer algemeen in de 'tijdgeest' werkzaam zijn geweest vanaf de Verlichting. Een aantal van deze modellen zullen we in de volgende paragraaf nader bezien. Het 'wetenschappelijk betoog' dat ik daar wil houden is 1) dat interpretatiemodellen cumulatieve grootheden zijn die vorige ontwikkelingen in zich opnemen en verder uitwerken en 2) dat deze ontwikkeling in de tijd in direct verband staat met de tijdgeest in het algemeen en de filosofie in het bijzonder en ook preken beïnvloedt.

Predikanten ontvangen niet alleen betekenis vanuit de verhalen en de betogen in de bijbeltekst die zij lezen, in hun interpretaties geven ze met behulp van nieuwe verhalen en betogen ook weer nieuwe betekenissen aan wat ze hebben ontvangen. Er is een tweerichtingsverkeer gaande tussen de tekst en de lezer. De bijbeltekst krijgt op deze manier weer volop het recht om zich op z'n eigen manier te manifesteren en de bijbellezer krijgt het recht om in de wereld van die tekst op z'n eigen creatieve manier te participeren. Retoriek is hier metaforische kracht die wordt gevoed vanuit de in de Schrift verborgen symbolische rijkdommen die zij exploreert, waardoor geheel nieuwe betekenissen zich een weg kunnen banen in onze geest. Deze Ricoeuriaanse gedachte zal ik bij de bespreking van Ricoeurs interpretatiemodel illustreren met een eigen interpretatie van Psalm 131. Daarin probeer ik met behulp van de creatieve verbeelding het wetenschappelijk betoog en het literaire verhaal met elkaar te integreren in een dialectische verhouding.

## **2. Schriftinterpretatie vanaf de Verlichting**

Er zijn sinds de Verlichting verschillende ontwikkelingen geweest in de manier waarop de bijbel werd geïnterpreteerd en die ontwikkelingen stonden altijd in direct verband met de ontwikkelingen op het vlak van wetenschap en filosofie. In een heel ruwe schets kunnen we om te beginnen spreken van de natuurlijke grondhouding. In dit voor-kritisch begrijpen zijn subject en object één en hun onderlinge verhouding is nog niet geproblematiseerd (*de onbevangen naïeve lezing*). Dit verandert met de rationaliteit van de Verlichting. Daarin worden subject en object van elkaar gescheiden. Er komt historische en rationele distantie en het subject probeert zijn object wetenschappelijk te verklaren en gaat er van uit dat zijn rede,

als onderdeel van de 'Rede' daar toe ook in staat is (*de historische kritiek*). In die zin kan men hier nog spreken van vóór-kritische epistemologie of kenleer.

Met Kant komt er vervolgens kritische distantie tot de Rede zelf. Er kan - voortbouwend op Kant - voortaan onderscheid worden gemaakt tussen de objectiviteit van het *Ding an sich*, de staat der dingen zoals ze in werkelijkheid zijn, maar zoals we ze niet kunnen kennen, en de objectiviteit van de evidentie, zoals 'de dingen' aan ieder subject verschijnen. In Kants objectiviteitsbegrip worden beide polen toch met elkaar verbonden doordat het kennende subject begrippen creëert, waarin de vormen, waarin de dingen aan onze zintuigen verschijnen worden verbonden met categorieën als tijd en ruimte, die niet uit de ervaring kunnen worden afgeleid, maar er al waren voordat wij ze gingen ervaren. De verhouding subject - object in het kennen wordt in deze kritische epistemologie dus problematisch en wordt na Kant ook steeds meer vanuit het subject ingevuld. De verhouding wordt dan zo verklaard, dat het subject wezenlijk onderdeel is van zijn interpretatie en deze ook richting geeft (*Schleiermacher, Dilthey en het structuralisme*).

Op deze kritische distantie in het kennen komt met de ontologie van Heidegger een reactie. Heidegger zoekt weer 'het erbij horen', maar nu in de realiteit die onder elk kennen ligt, namelijk in het zijn. Hij probeert het zijn van het wezen mens te begrijpen, dat slechts bestaat, 'is' door te begrijpen. Dit begrijpen is van een andere orde dan het voor-kritische begrijpen. Zij is door de kritische distantie heen gegaan en zoekt een nieuwe manier van begrijpen door de distantie die de kritiek heeft geschapen te transcenderen in een nieuw soort nabijheid: het zijn (*Gadamer's Wirkungsgeschichte*). In het post-modernisme heeft dit ook nieuwe vormen van spiritualiteit tot gevolg, waarin 'objectief' niet meer de waarde heeft van 'voor ieder subject evident', maar van 'komend van de andere kant'. En dat kan enerzijds principieel voor ieder subject anders zijn en anderzijds leiden tot een holisme, dat het hele universum omvat.

Al deze verschillende manieren van interpreteren van de werkelijkheid vonden door de eeuwen heen ook hun weerslag in de interpretatie van de bijbeltekst in preken. Zo is bijvoorbeeld de vernieuwende hermeneutiek in de bijbelinterpretatie van Schleiermacher direct verbonden met de kritiek van Kant en met de negentiende eeuwse romantiek van het Piëtisme. En ook in de actuele prediking komen ze in verschillende combinaties nog steeds te voorschijn - vaak zonder dat de predikant zich daar zelf van bewust is.

## **2.a De onbevangen/naïeve lezing van de Schrift**

De hele bijbeltekst geldt als direct door God ingegeven. De menselijke factor wordt gezien als 'passief' of eventueel als 'onwillig' werktuig van Gods Geest. Ieder woord van de bijbel heeft Goddelijk gezag. Er wordt uitgegaan van de fundamentele overeenkomst tussen het denken, de existentiële geloofs- en levenservaringen van de mensen in de tekst en van de lezers van die tekst. Er is geen of nauwelijks historische distantie. De instelling van de lezer behoort receptief en gehoorzaamend te zijn. Er worden geen kritische vragen aan de tekst gesteld. Er is veel waardeerende aandacht voor religieuze en sociale gehoorzaamheid van personen in de tekst, niet voor hun kritische creativiteit. Ongehoorzaamheid wordt negatief gewaardeerd. In het verlengde hiervan kan ook gehoorzaamheid worden gevraagd aan, of worden gesteund op gezaghebbende personen of instanties buiten de tekst. In preken over Ruth bijvoorbeeld zijn dat vaak Paulus of Jezus, maar ook rabbi's, Catechismus en eigentijdse theologen. Tenslotte is bij de analyse opgevallen, dat in de naïeve lezing er zonder meer van wordt uit gegaan, dat

genade boven recht gaat. Deze spannende relatie wordt niet vanuit de bijbeltekst zelf uitgewerkt, maar - veelal met beroep op Paulus of Catechismus - als een formule en interpretatief kader aan die tekst opgelegd.

Het uitgangspunt is hier dus, dat het mogelijk is om Gods wil te leren kennen, omdat het ook mogelijk is om Zijn Woord te leren kennen, zoals Hij dat heeft bedoeld en geschreven. Het doel van dit leren kennen van Gods wil is, dat die wil ook werkelijk in ons leven hier en nu gestalte krijgt. Menselijke interpretatie kan de bijbeltekst alleen maar geweld aan doen, is totaal overbodig en brengt de gemeente alleen maar in verwarring.

## **2.b De historische kritiek**

Langs rationele weg, die een historische afstand houdt, probeert men de tekst en de betekenis van de tekst objectief binnen het kader van de tijd van het ontstaan te reconstrueren. De betekenis vanuit de geest van de schrijver zelf wordt opgespoord. Daartoe probeert men ook allerlei gegevens achter de tekst te achterhalen: de ontstaanstijd, wie de werkelijke schrijver is geweest, de sociale, politieke, culturele en religieuze omstandigheden van die schrijver(s).

Ook hier is het uitgangspunt, dat het mogelijk is om de historische situatie van de Schrift (waarin God werkzaam is) te leren kennen. De eenheid tussen het kennende subject en het te leren kennen object is hier echter niet meer het uitgangspunt. Er is afstand gekomen tussen beide, zowel qua tijd, ruimte, taal, cultuur, enz. Het doel is dan ook niet meer, dat door middel van onze kennis van de Schrift Gods wil direct gestalte krijgt in ons leven hier en nu. Wel kan onze kennis van die wil, zoals zij tot uitdrukking komt in het te leren kennen object, daarbij z'n diensten verlenen. Die kennis is echter meer begrensd dan in de naïeve lezing en de verschillende aspecten van het te kennen object zijn ook veel scherper van elkaar te onderscheiden. In preken wordt de zuiver historische kritiek vaak gebruikt voor sfeertekeningen van de tekst waarover het gaat.

## **2.c De vrije meditatie, Schleiermacher**

Het is vooral Schleiermacher geweest, die de subjectzijde van de interpretatie op principiële wijze in de bijbelse hermeneutiek heeft binnengebracht en wel zodanig dat de subjectieve beleving van een tekst haar gehele betekenis gaat uitmaken. Objectieve, altijd geldige regels voor het uitleggen van een bijbeltekst voldoen niet meer, want de subjectieve beleving kan heel andere uitkomsten opleveren dan de regels. Daarmee wordt de hermeneutiek, als verzameling regels voor de bijbeluitleg, zelf tot een zelfstandige problematiek. In de keuze en de uitwerking van zijn uitlegeregels is de interpreet zelf al een integraal onderdeel van zijn eigen interpretatie.

Het *algemene*, het grammaticale noemt Schleiermacher *objectief*, omdat het daarin om taalkundige kenmerken gaat los van een auteur. Het *bijzondere* noemt Schleiermacher *psychologisch*. Daarin gaat het er om, over de taal heen (die slechts een dienende functie heeft), de subjectiviteit te bereiken van degene, die spreekt. Deze interpretatie bereikt de denk-act, die het discours of de tekst verwekt. En daar gaat het uiteindelijk om in alle interpretatie. In zijn laatste teksten gaat Schleiermacher het psychologische karakter van de interpretatie steeds meer onderstrepen. Het subject, het bijzondere krijgt voorrang op het

algemene, zonder dat hij ze goed op elkaar betrokken samen kan vatten in één groot hermeneutisch systeem.

Schleiermacher gelooft niet in de ongebroken macht van de rede ten aanzien van het metafysische, maar evenmin gelooft hij, dat de zuivere godsdienstbeleving restloos door het zedelijke wordt bepaald. Het religieuze heeft een eigen vermogen en dat wordt door Schleiermacher naast het denken en het doen gesteld, als iets dat denken en doen geheel doordringt en het bewustzijn van de mens bepaalt. Het religieuze bepaalt, zoals de mens zich zelf ten diepste ervaart en op dit bewustzijn moet de theologie (als gelovige reflectie) bouwen. Het menselijk zelfbewustzijn wordt de doorslaggevende hermeneutische sleutel. Zo krijgt bij Schleiermacher het metafysische, dat niet objectief gekend kan worden, een nieuwe betekenis als het religieuze in de subjectieve beleving (het *schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl*).

Voor de interpretatie van de Schrift en ook andere teksten heeft dit belangrijke gevolgen. Natuurlijk moeten eerst de historische en grammaticale aspecten worden gezien, maar los daarvan geeft het aanvoelen van de zaak waar het in de tekst om gaat de doorslag. Door dit *unmittelbar erfassen*<sup>(6)</sup> zoals Schleiermacher het noemt wordt het mogelijk, dat de lezer een auteur beter begrijpt dan dat deze zichzelf ooit heeft begrepen. Het gaat immers om de zaak, die zowel schrijver als lezer in hun eigen subjectieve beleving ervan beweegt. En als het Goddelijk Woord niet meer als zodanig gekend kan worden dan neemt de subjectieve beleving de rol over van de objectieve regels om de Heilige Schrift uit te leggen. In preken speelt deze subjectieve beleving vaak een verborgen rol onder het tekstoppervlak.

## 2.d Het gerichte invoelen, Dilthey

De belangrijkste vraag voor alle geesteswetenschappen is volgens Dilthey: hoe is kennis van de geschiedenis mogelijk? Nog voor de samenhang van een tekst staat de samenhang van de geschiedenis, die hij ziet als een groot menselijk document, als de meest fundamentele uitdrukking van het leven. Met Schleiermacher en tegen de objectieve geest van Hegel is volgens Dilthey

*... de spil van alle menswetenschappen het individu, weliswaar beschouwd in zijn sociale verbanden, maar in wezen op zich zelf*<sup>(7)</sup>.

Vandaar, dat hij zijn uitgangspunt neemt in de psychologie. Gaat het in de natuurwetenschappen om het verklaren van de natuur, in de geesteswetenschappen en in Dilthey's hermeneutiek gaat het om het gericht invoelende, psychologische begrijpen van de geest, het zich verplaatsen in het psychische leven van een ander. Onder het onderscheid tussen 'verklaren' en 'begrijpen' ligt dan ook het wezenlijke verschil tussen natuur en geest. Dilthey wil nu aan het begrijpen van de geesteswetenschappen een even solide - dat is objectieve - basis geven als Kant die aan het verklaren der natuurwetenschappen had gegeven en concepten bedenken voor het begrijpen van de geest, dat is het psychisch leven van de ander.

De hermeneutiek stelt voor Dilthey een dubbele problematiek. Aan de ene kant probeert zij een historische samenhang, een gestructureerd geheel te reproduceren op grond van een categorie tekens, die zijn vastgelegd door het schrift of door welk ander procédé van inscriptie dan ook, dat gelijkwaardig is aan het schrift. Een directe toegang tot het psychisch leven van de ander, zoals bij Schleiermacher, is niet mogelijk. Dat moet worden gereconstrueerd door de geobjectiverde tekens te interpreteren volgens de objectieve regels der filologie. Toch

heeft aan de andere kant deze objectieve kennis van de geschiedenis wel de psychologie als laatste grond. De autonomie van de tekst is slechts een verschijnsel van voorbijgaande en oppervlakkige aard. In de psychologie daarentegen ontmoet de mens een mens, die hoe vreemd hij ook moge zijn nooit zo vreemd is als Kants onkenbare *Ding an sich*.

Het gerichte invoelen van de bijbeltekst volgens Dilthey combineert in de aandacht voor het vreemde psychische leven twee dingen: de projectie van de eigen psychische structuren op en het interpreteren van de geobjectiveerde levensuitingen. Dat resulteert daarin, dat de eigen actuele sociale, politieke, religieuze verhoudingen, die zijn geobjectiveerd in dito instellingen model staan voor het begrip van de historische objectiveringen in de bijbeltekst. Deze worden in preken dan ook vooral benaderd vanuit de actuele vragen en wel die, die spelen op grotere schaal (sociaal, politiek, religieus) dan die van het individueel-psychische.

## 2.e Het structuralisme

Er zijn vele structuur-analytische interpretatiemethoden. Een gemeenschappelijk element is, dat zij meer belangstelling hebben voor het literaire werk als zodanig en de structuur van de gegeven tekst dan voor wat achter die tekst ligt, zoals de schrijver of de politieke of sociale of religieuze omstandigheden, die aanleiding tot deze tekst hebben gegeven. In principe kan deze ontwikkeling twee kanten op, die in het structuralisme ook allebei zijn vertegenwoordigd. De eerste is naar binnen gericht: een minutieus onderzoek van alle samenstellende delen van een tekst (close reading). Maar ook ging men zich richten op de tekst als geheel: hier gaat het om het grotere verband van het literaire kunstwerk als geheel en als onderdeel van een bepaald literair genre.

Het structuralisme kan extreme vormen aannemen. In de linguïstiek had De Saussure al een onderscheid gemaakt tussen *langue* (synchroon: tijdloos systeem, als object van de structuralistische analyse) en *parole* (diachroon: systeem verstorend gebeuren, dat uit het object verwijderd moet worden). Iemand als Hjelmlev scherpt dit onderscheid nog verder aan, waardoor de *langue* alleen nog als een gesloten systeem van onderlinge relaties en verschillen in zichzelf interessant is en niet meer ergens naar verwijst. Het is door dit loslaten van de band tussen taal en werkelijkheid/referentie, dat het structuralisme tot idealisme van het tijdloze gesloten systeem wordt en tot een zuiver formele wetenschap van abstracte symbolen en verschillen in de relaties tussen constituerende elementen van het systeem. De relatie van tekst en lezer vervalt daarmee ook. De tekst wordt absoluut gesteld door een volledig autonome lezer, die zich zelf via de ontkenning echter ook absoluut stelt.

Minder extreem gaat het toe in de *Amsterdamse School*. Concentratie op de gegeven tekst, zoals die voor ons ligt en niet op de manier waarop die tekst is ontstaan, kenmerkt het werk van degenen, die men tot deze school rekent, aldus K.A. Deurloo<sup>(8)</sup>. Het structuralisme van de Amsterdamse School werkt in de twee genoemde richtingen: het minutieuze onderzoek van alle samenstellende delen van een tekst, de zogenaamde *close reading* en de aandacht voor het grotere verband van het literaire kunstwerk als geheel, als onderdeel van een bepaald literair genre. Van meet af aan is er grote belangstelling geweest voor het vertaalprobleem en voor taal- en stijlvormen binnen de Hebreeuwse tekst. Het eigene van de Hebreeuwse tekst moet worden opgespoord en daarvoor moeten in het Nederlands equivalenten worden gecreëerd. Het hardop lezen van de Hebreeuwse tekst en het zelf vertalen is dan ook het onmisbare begin van elke preekvoorbereiding. Maar ook op een wat breder vlak heeft de hermeneutische vraagstelling altijd een belangrijke rol gespeeld. Het standpunt is dan, dat alle exegetische

methoden hun recht hebben, maar daarbij zijn de eenzijdig diachronische methoden ondergeschikt aan en moeten worden gecorrigeerd door een synchronische benadering. Daarom is het ook de laatste - na-exilische - redactie van de oud-testamentische canon, zoals die door de synagoge (en, in gewijzigde vorm, door de kerk) is overgeleverd, waar men zich op baseert en die men bestudeert.

In preken gaat de aandacht bij een structuralistische lezing van de bijbeltekst vooral uit naar de volgende punten. De betekenis van de namen van de verschillende personen in een verhaal en het verband van die namen met de rol, die de dragers ervan in dat verhaal spelen. De betekenis van belangrijke Hebreeuwse woorden in een tekst. Het genre van de tekst. De plaats van deze tekst in het grotere literaire verband. Er zijn hier verschillende mogelijkheden. Men kan uitgaan van a) de canon van de Tenach, maar ook van b) de canon van de Christelijke bijbel (O.T. en N.T.), of nog breder van c) de rabbijnse of Christelijke literatuur waarin de traditie van de Tenach en N.T. wordt voortgezet (Talmoed, kerkvaders).

## **2.f Gadamer's Wirkungsgeschichte**

### **(1) Het inbrengen van vooroordelen**

De eindigheid is voor Gadamer het kenmerk van de effectieve geschiedenis. De grenzen die Dilthey tussen heden en verleden trok en die Hegel via bewustzijn tot voorwerp van kennis maakte en zo oversteeg, maakt Gadamer tot horizonten in de effectieve geschiedenis. En - zoals Heidegger stelde - de situatie, de gebondenheid aan de wereld en aan het zijn zelf komt eerst en ligt onder het kennen. Zij is gegeven en niet door het kennen manipuleerbaar of door objectivering beheersbaar. Het besef, dat men zich in een situatie, binnen een horizon bevindt, is het besef van de eigen historiciteit. Bij elke horizon houdt iets op en begint iets nieuws en dat is het principe van de eindigheid.

Het oude en het nieuwe staan echter nooit helemaal op zich zelf. Als het oude afsterft, geeft het een erfenis door aan het nageslacht. Het nieuwe erft altijd iets van het oude en is daarmee op niet achterhaalbare wijze verbonden, namelijk door een historiciteit die nooit via objectivering kan worden beheerst. Zo werkt de effectieve geschiedenis door in het menselijk bestaan, het oude, de tradities worden doorgegeven over de verschillende horizonten heen, waar ze worden geïnterpreteerd en tot nieuwe tradities uitgroeien. Het verstaan deelt in deze eindige status van het bestaan. Het verstaan is ook gebonden aan de overgeleverde en gecreëerde tradities binnen de actuele horizon en kan dus niet bestaan in de kennis van een onafhankelijk subject, dat zich bevindt tegenover een te interpreteren object. De interpretatie maakt in zekere zin ook deel uit van zijn interpretandum, zoals hij deel uitmaakt van de geschiedenis die haar eigen gang gaat. Zo kan ook een klassiek werk, een Griekse tragedie of een bijbeltekst niet los gemaakt worden van de lange geschiedenis van variërende interpretaties er van. Het werk is verbonden met z'n geschiedenis van effecten, die de vooroordelen worden van nieuwe verstaanshorizonten en de eigentijdse interpretatie van dat werk mee bepalen. Noch het werk zelf, noch de interpretatie bepaalt op autonome wijze de betekenis. De betekenis groeit in de effectieve geschiedenis van z'n interpretaties, in de tradities en de ermee verbonden vooroordelen die uit die geschiedenis voortvloeien.

Het is voor Gadamer dan ook niet mogelijk om zonder vooroordelen een tekst of de werkelijkheid te benaderen. Vooroordelen zijn nog niet getoetste oordelen, die als anticiperingen het verstaan leiden en die in het concretiseren er van gewijzigd kunnen



worden. Ofwel de interpreter mag weer 'ik' zeggen en zijn of haar eigen vooroordelen naar de tekst brengen, als van meet af aan maar de mogelijkheid bestaat, dat die vooroordelen worden bijgesteld. Daarvoor moet de interpreter zich rekenschap geven van de distantie, die er is tussen de horizon van de tekst, de interpretatiegeschiedenis van de tekst en de eigen horizon, en ook kritisch omgaan met de eigen vooroordelen. In preken worden vooroordelen dan ook - in de zin van Gadamer's interpretatiemodel - nooit zo maar of impliciet weergegeven, maar altijd expliciet en met de bedoeling er iets mee te doen. Die vooroordelen kunnen persoonlijke vooroordelen zijn van de predikant, maar ook vooroordelen, waarvan hij of zij weet dat ze bij de gemeente leven.

## **(2) De distantiëring.**

Aan de hand van klassieke teksten laat Gadamer de dubbelheid zien, die er bestaat in de relatie tussen de lezer en de tekst: de tekst is zowel onbereikbaar als tegenwoordig<sup>(9)</sup>. Onbereikbaar in z'n historische afstand, tegenwoordig als gevolg van de effectieve geschiedenis en ons bewustzijn daarvan. Een tekst kan dus nooit een object worden vanwege z'n historische afstand tot het interpreterend subject, omdat er altijd ook de tegenwoordigheid is door middel van de *Wirkungsgeschichte*. Toch is de afstand er wel en is hermeneutiek een constante worsteling tussen afstand en nabijheid, tussen vervreemding en participatie. Het objectieve kennen van de menswetenschappen en de epistemologie is vervreemdend, omdat ze de afstand tussen subject en object intact houdt en participatie onmogelijk maakt. Als Gadamer dan ook de schrijver beter wil begrijpen dan hij zich zelf begreep, denkt hij niet zozeer in filologische termen van subject (/object), zoals Schleiermacher, maar in filosofische termen van participeren in dezelfde zaak door lezer en schrijver, zoals Kant<sup>(10)</sup>. De zaak krijgt hierdoor een veel grotere zelfstandigheid dan bij Schleiermacher. Waar het dan ook in de geesteswetenschappen om moet gaan volgens Gadamer is het participerende kennen van een zaak op afstand met behulp van verschillende interpretaties, zodat die zaak steeds meer geldigheid en waarheid verwerft.

In preken zal de distantiëring vooral tot uitdrukking komen door de nadruk op de vervreemdende elementen. Er wordt afstand genomen van de tekst, doordat het anders-zijn van de tekst wordt verduidelijkt, maar ook van de eigen vooroordelen, door ze bewust te maken en in een ander licht te plaatsen.

## **(3) De horizonversmelting.**

De effectieve geschiedenis zelf bevat al een afstandselement. De geschiedenis kan slechts doorwerken als er historische afstand is, die in die doorwerking wordt overbrugd. De nabijheid van het verre, het effectieve in de afstand, de spanning tussen het eigene en het vreemde is dus kenmerkend voor het historische bewust worden zelf. Deze spanning zet zich nu voort in Gadamer's begrip van de *Horizontverschmelzung*.

Het element van de eindigheid - belangrijk in Gadamer's *Wirkungsgeschichte*- betekent niet, dat ik ben opgesloten in één bepaald gezichtspunt. Daar waar er een situatie is, is er een horizon en die kan zich verwijden en vernauwen. En er is communicatie mogelijk tussen verschillende soorten bewustzijn, die zich bevinden in verschillende situaties, binnen verschillende horizons. Deze communicatie vindt plaats doordat deze horizons met elkaar versmelten. Dit is volgens Ricoeur een zeer vruchtbaar idee. Het houdt namelijk in, dat we niet binnen gesloten horizons leven en ook niet binnen één unieke horizon. Daarmee wordt

een totaal en absoluut weten uitgesloten en impliceert het begrip horizonversmelting juist de voortdurende spanning tussen het eigene en het vreemde.

Nu vindt de communicatie als gevolg waarvan horizonten uitdijen en met andere versmelten plaats door middel van taal. Zoals bij Heidegger komt bij Gadamer taal niet op de eerste plaats. Taal schept niet, maar geeft in z'n situatie-gebondenheid slechts uitdrukking aan wat er al is binnen z'n eigen verstaanshorizon. In *Wahrheit und Methode* wordt taal dan ook behandeld in het derde en laatste deel, voorafgegaan door wat zij uitdrukt, de esthetiek en de geschiedenis. Toch is voor Gadamer taal belangrijk. Taal kan namelijk de afstanden, die gegeven zijn met het zijn, overbruggen, wat ver is dichterbij brengen, verstaanshorizonten laten uitdijen en inkrimpen, met elkaar laten versmelten en nieuwe creëren. Gadamer gaat zelfs zover, dat hij zegt

*Zijn, dat begrepen kan worden, is taal*<sup>(11)</sup>.

Taal moet hier in brede zin worden opgevat. Hermeneutiek gaat over alles, dat betekenis heeft en dat kan worden uitgedrukt en begrepen in taal, de taal der bloemen, de gebarentaal, de taal van de kunst en ook in mensentaal. Ook het onbedoelde, voor zover het kan worden begrepen, is er belangrijk.

Welnu, in de dialoog, die wij zijn, evenals in het spel kan geen der deelnemers afzonderlijk het verloop bepalen. Het is juist de zaak in het spel, in het gesprek, in een tekst die de deelnemers bij elkaar brengt en hun verstaanshorizonten verlegt, zodat ze er anders uitkomen dan dat ze er ingingen. Dit eindeloze hermeneutische spel, dat in de effectieve geschiedenis wordt gespeeld, dit voortdurende in de interpretatie plaatsvindende gevecht tussen afstand en nabijheid, wordt door Gadamer beschreven in zijn begrip van horizonversmelting. Daarbij is maar één ding zeker, namelijk dat de nabijheid het altijd wint van de afstand, de traditie van de vervreemding, het zijn van het kennen.

In preken is er sprake van horizonversmelting als deze voorkomt in combinatie met de twee voorafgaande fasen: het inbrengen van vooroordelen en de distantiëring. De nabijheid van de zaak van tekst wordt herwonnen doordat de kritische distantie de vooroordelen heeft bijgesteld. De *Wirkungsgeschichte* van de tekst maakt dan duidelijk dat we horen bij de traditie, die de tekst op gang heeft gebracht en we door een diepere verwantschap met de zijswijzen van de tekst datgene, wat de tekst ter sprake brengt, op nieuwe manieren kunnen meebelevan.

## 2.g Evaluatie

Interpretatiemodellen staan nooit op zich zelf. Je zou in de 'tijdgeest' vanaf de Verlichting een soort *geistesgeschichtliche* ontwikkeling kunnen aanwijzen, die Ricoeur aanduidt met: 'eerste naïviteit - kritische analyse - tweede naïviteit'. Daarbij horen *de onbevangen lezing* en *de historische kritiek* bij de onbevangenheid van de eerste naïviteit, *Schleiermacher*, *Diltheyen* *het structuralisme* bij de kritische analyse van Kant en *Gadamers Wirkungsgeschichte* bij het nieuwe begrijpen van de tweede naïviteit, waarin wordt geprobeerd om kennen en zijn in een nieuwe verhouding met elkaar te brengen. Ricoeur doet dat laatste ook, maar weer op een geheel eigen manier. Het principe in deze ontwikkeling is, dat wat vooraf ging op een nieuwe manier wordt gezien en geïntegreerd in een nieuwe manier van interpreteren. In mijn onderzoek is nu gebleken, dat al deze verschillende interpretatiemodellen meestal in

verschillende combinaties in preken kunnen worden opgespoord. Predikanten staan dus ook onder invloed van de tijdgeest, maar de 'mix' van modellen die in hun preken operatief is verschilt per predikant. Opleiding, modaliteit, theologie, sociale en andere achtergronden zijn hier belangrijke beïnvloedende factoren.

Ook is in het onderzoek gebleken, dat de eigen 'mix' van modellen weer verbonden is met heel persoonlijke omstandigheden en zo de tot stand gekomen betekenis mee heeft bepaald. Het theologische betoog van de dominee blijkt ineens veel dichter bij zijn of haar eigen concrete levensverhaal te liggen dan men dacht en het wordt duidelijk dat ook theologie een eindige interpretatie is van oneindige werkelijkheid. Verder geeft een beetje meer inzicht in de eigen hermeneutische processen aan predikanten niet alleen een stukje duidelijkheid in een veelal duister gebied, het bevordert ook hun vrijheid. De onbewust gevoelde dwang vanuit een bepaald model valt wat weg, omdat er keuzemomenten zijn gekomen voor het ene of voor het andere interpretatiemodel. En uiteindelijk weerspiegelt de hermeneutische helderheid de retorische helderheid en bevordert zodoende ook de zeggingskracht van een preek.

### 3. De creatieve verbeelding bij Ricoeur

Voor Ricoeur geldt, dat zoals het kennen geen laatste waarheid is, het zijn de laatste waarheid ook niet kan vormen. Daarom is Ricoeurs tekstuele hermeneutiek een dialectiek van structurele en *wirkungsgeschichtliche* analyse met de tekst als uitgangspunt en de lezer als participant. Kennen noch zijn hebben hier de status van laatste waarheid, maar zijn toegangspoorten tot een werkelijkheid, die weliswaar grenzeloos is, maar die slechts binnen de grenzen van de menselijke vrijheid en op een indirecte manier - via de omweg van de tekst - kan worden gekend en ervaren. Betekenis wordt ontvangen vanuit de tekst door de lezer, doordat hij of zij gaat participeren in de wereld die de tekst voor zich uitwerpt en er al participierend nieuwe betekenissen aan gaat geven. En als de tekst de bijbeltekst is, dan gaat het in die wereld om niets minder dan om het Koninkrijk van God.

#### 3.1 De taal

*1 Here, mijn hart is niet hovaardig,  
mijn ogen zijn niet trots;  
ik wandel niet in grootse dingen,  
noch in dingen die te wonderbaar voor mij zijn.  
2 Immers heb ik mijn ziel tot rust en stilte gebracht  
als een gespeend kind bij zijn moeder;  
als een gespeend kind is mijn ziel in mij.  
3 Israël hope op den Here  
van nu aan en voor immer.  
Psalm 131.*

Waar Gadamer eindigt daar begint Ricoeur namelijk in de taal, dat wil zeggen taal als discours, als een geheel van tekens dat ergens naar verwijst. Dat verwijzen kan in de richting gaan van een buitentalige werkelijkheid, waarmee Ricoeur wel degelijk rekent, maar niet anders dan via de nauwe poort van de menselijke taal. Deze dient eerst te worden onderzocht alvorens diepere lagen van het zijn zelf zich kunnen aandienen ook weer in de menselijke taal. Het grondprincipe van Ricoeurs hermeneutiek is de voortgaande dialectiek van structuur en gebeuren, van de taal als statisch systeem van tekens en als dynamisch gebeuren van zeggingskracht. Steeds weer is de statische structuur uitgangspunt en onderzoeksobject, waarvan de grenzen worden vastgesteld en vervolgens opgebroken door de dynamische kracht van de gebeurtenis. Daardoor wordt in een eindeloze spiraalbeweging aan de interpretatie steeds weer nieuwe impulsen verschaft. Daarom ook is het uitgangspunt de taalkundige zin, waarin de dialectiek van systeem en gebeuren, van tijdloos zelfstandig naamwoord en tijdgebonden werkwoord, van blijvend object en verdwijnend subject in de meest kernachtige zin van het woord - dat wil zeggen als fundament van de taal - wordt voltrokken.

Beeldspraak laat mij spelen met beelden. Beelden die vastleggen, beelden die openbreken, beelden die staan, beelden die gaan. Beeldspraak laat beelden spelen ... met mij. Spelen wil ik, spelen met beelden. Beelden zijn leuk. Soms dringen ze zich aan je op, maar je kunt ze ook zelf bedenken. Soms laten ze je een glimp zien van hoe de werkelijkheid in z'n onpeilbare diepten in elkaar zit. En als je ze zelf bedenkt, kun je die zelfde werkelijkheid op een heel andere manier bekijken, misschien kun je zelfs wel een stukje nieuwe werkelijkheid scheppen. Vul oude beelden op een nieuwe manier en er gaat een wereld voor je open.

### **3.2 De tekst**

Wat bij de algemene opvatting van taal als discours impliciet was, de dialectiek van blijvende betekenis en verdwijnende gebeurtenis, wordt bij het discours als tekst expliciet. Er komt afstand tussen tekst en lezer en beide krijgen een zekere mate van autonomie. Voor Gadamer is deze afstand vervreemdend, maar voor Ricoeur is zij juist een produktief moment voor de toeëigening. Omdat kennis van de wereld van de tekst niet op voorhand is gegeven, is het nodig alle mogelijke soorten van ons ter beschikking staande analyse en kritiek te gebruiken om die wereld te leren kennen.

De structuur van psalm 131 is in prachtige harmonie met z'n inhoud: waar het in deze psalm bij herhaling om draait is kinderlijke eenvoud. De herhalingen worden afgewisseld door twee niet herhaalde opmerkingen (in vs 2 en 3), die samen weer de kinderlijke eenvoud uitbeelden en onderstrepen: 'Immers heb ik mijn ziel tot rust en stilte gebracht' en 'Israël hope op den Here van nu aan en voor immer'. Hoe komt een dichter er toe om een hele psalm te vullen met deze kinderlijke eenvoud en om zich zelf daarin voor te stellen als een pas gespeend kind, dat niet meer bij de moeder drinkt en nu zelf z'n eerste stapjes in het leven zet?

Psalm 131 is een wijsheidpsalm uit de late na-exilische tijd, een paar eeuwen na de Babylonische ballingschap, zeg tweede eeuw voor Chr. Het is de vrucht van veel en serieus nadenken over het leven. De oogst van oude en wijze mannen geplukt uit een leven vol ervaringen. De zucht van Kushner, waarin Jobs klacht wordt verwoord, werd door deze mannen vele malen geslaakt. Hoe kan het toch, dat het kwaad goede mensen treft. Rechtvaardige wetsbetrachters worden geslagen door de ene ramp na de andere. En goddeloze nietsnutten gaat het voor de wind. Het beeld van de rechtvaardige God, die de goeden beloont

en de slechten bestraft, verschrompelt meer en meer. De vanuit de verhalen en geschiedenis bekende God, met Wie men van oudsher om ging op voet van vertrouwelijkheid en intimiteit wordt een onbegrijpelijke God. De God, die zijn volk bevrijdt en die de vijanden van zijn volk in het zand laat bijten, staat toe dat zijn tempel wordt onteerd en zijn volk wordt vertrappt door barbaren. De God, die zorg draagt voor de orde in de schepping en in de maatschappij, verbergt zich in de wanorde.

Hier staat een hele theologie op de helling, ja het hele geloof der vaders komt op losse schroeven. Het klopt allemaal niet meer, God is onberekenbaar, onvoorspelbaar geworden. Goed het is misschien wat naïef om te denken, dat we buiten ons eigen toedoen in de misère terecht komen en dat God ons dan wel weer uit Egypte weghaalt. Dat hebben we geleerd in Babel. De profeten hebben ons heel duidelijk gemaakt, dat we daar door onze eigen schuld zijn terecht gekomen. Maar ze hebben ons ook nieuwe hoop gegeven op een toekomst door de ondergang heen. God scheidt een nieuwe orde op de puinhopen, die zijn volk achterliet. Werden Jeruzalem en de tempel niet prachtig herbouwd? Waarom eigenlijk? Om Griekse afgodsbeelden te herbergen? Om het heilige der heiligen te laten ontheiligen door gruwelen die niets met de God van Israël te maken hebben. Het kwaad is ons in de botten gekropen, het zit ons inmiddels in hart, bloed en nieren. Grieks is modern, Grieks is in, het geloof der vaders ouderwets, uit de tijd. Hier en daar zijn nog een paar fanatiekelingen actief om het geloof der vaders te verdedigen, maar ze lijken een verloren strijd te strijden. Alles wat we in de geschiedenis van ons volk hebben geleerd, schijnt niet meer van belang te zijn. Zelfs onze eigen schuld en wil, die Babel boven tafel bracht, is niet meer interessant. Met open ogen, als een stel slachtoffers loopt het volk z'n eigen afgrond in. En dan straks verbaasd uitroepen: help ik val! En God laat het allemaal gebeuren. Hij stuurt zelfs geen profeten meer van enig kaliber, waar nog naar geluisterd wordt. Ieder voor zich, God voor ons allen, God zegene de greep. Onberekenbaar, onvoorspelbaar, onwerkbaar. Waar is de machtige God in deze tijd, die met zoveel machtsvertoon haar onmacht verbergt?

De oude, wijze mannen zuchten en vragen zich af of hun klacht tot in de hemel doordringt. En ze zoeken, ze zoeken naar wegen uit deze nieuwe impasse. De toekomst lijkt een onbekend landschap, waar ze door heen zullen moeten trekken, maar waarin nauwelijks wegen te ontwaren zijn, ja waarin ze misschien zelf nog de wegen zullen moeten aanleggen. De psalmist zucht mee en het is net alsof hij ons wenkt, ons uitnodigt met hem mee te kijken, mee te gaan, het onbekende landschap in. Een interessante man die schrijver van psalm 131. Het ontbreekt hem niet aan moed. Hij is namelijk vastbesloten de stap te zetten. Met de dynamiek van de beweging, waarmee hij z'n korte psalm vult, accepteert hij de gang van het leven zelf. Een dynamiek, die echter ook de geschiedenis van het volk Israël kenmerkt en daar ligt ook tegelijkertijd de bron, waaruit het vertrouwen kan worden geput om wat voor landschap dan ook te betreden. Alleen of met z'n allen. Israël hope op de Here, van nu aan en voor immer.

Ik stel voor om, nu we de wereld, waarin de tekst van psalm 131 is ontstaan, een beetje hebben verkend, deze tekst los te maken van z'n schrijver. Per slot van rekening kan geen schrijver blijvend de invloed van wat hij heeft geschreven bepalen. Ook een bijbelschrijver niet. Elke tekst gaat na publicatie z'n eigen leven leiden. Z'n schrijver kan niets anders doen dan hem loslaten en de uitwerking er van in handen geven van zo iets als de werking van de Geest. Loslaten, dat geldt voor de schrijver, maar zeker ook voor de lezer. De blikrichting van terugkijken, die je als lezer bijna als vanzelfsprekend aanneemt, gaat namelijk veranderen in vooruitkijken. In de analyse kijk je terug, wandel je rond in de wereld van de tekst. In het loslaten, dat op de analyse volgt, kijk je vooruit, ga je in op de uitnodiging van de psalmist om

de onbekende wereld vol voetangels en klemmen, die de tekst voor zich uitwerpt, ook werkelijk te betreden. Beide bewegingen zijn nodig en vullen elkaar aan. Zonder analyse blijft de wereld van de tekst onbekend en is het niet mogelijk om op de uitnodiging van de schrijver in te gaan en samen met hem de wereld te betreden, die hij voor zich ziet. Zonder de dynamiek van het loslaten en samen met de schrijver op weg gaan, blijft de analyse een steriele aangelegenheid en de tekst vreemd en op een afstand. In het samengaan van analyse en dynamiek komt er ruimte voor het avontuur van de ontmoeting tussen tekst en lezer.

### **3.3 Metaforen en symbolen**

#### **(1) De metafoor**

En dan komen de beelden. Een oude wijze man stelt zich zelf voor als een pas gespeend kind. Een prachtige metafoor dit beeld van een kind, dat - net los van de moederborst en geen moedermelk meer nodig heeft - zelfstandig z'n eerste stapjes zet. De metafoor is wel en is niet wat het aanduidt. De oude wijze man is geen pas gespeend kind en toch ook weer wel. Hier wordt een nieuwe weg gebaad door het onbekende ruige landschap, hier wordt op een nieuwe manier tegen de werkelijkheid aangekeken, ja zelfs nieuwe werkelijkheid geschapen. Nicodemus vraagt een paar eeuwen later aan Jezus, hoe kan een mens opnieuw geboren worden, kan een oude man teruggaan naar de moederschoot? Volgens onze psalmist dus wel. Op zijn eigen manier. En de schok is groot. Want wat wil dit beeld eigenlijk zeggen?

Als een gespeend kind bij zijn moeder, als een gespeend kind is mijn ziel in mij. De oude wijze man voelt zich zelf helemaal niet zo oud en wijs. Hij voelt zich heel klein, nog maar net in staat wat vast voedsel tot zich te nemen en hele kleine stapjes te maken in een onzekere wereld. Dat is de eerste schok. Hij, die tot de notabelen van het volk gerekend mag worden, het volk dient te leiden door de nacht, weet het zelf niet meer zo goed. Hij is helemaal niet zo zelfverzekerd als men op grond van zijn positie van hem mag verwachten. En hij maakt er geen geheim van ook. Hij maakt er zelfs een psalm over.

De eerste schok bereidt de tweede voor. Het kleine kind zet slechts z'n stappen bij de gratie van het veilige gevoel, dat zijn moeder achter hem staat en weer op z'n benen zet, als hij valt. Anders zou hij geen stap meer verzetten. Israël heeft dat veilige gevoel altijd bij de Allerhoogste, de God van Israël weggehaald. Dat is ook nu weer het recept. Daarin is dus nog niets veranderd. Israël hoopt op de Here. Maar als de psalmist zichzelf als peuter voorstelt dan stelt hij God voor als moeder. En dat is in een patriarchale cultuur, die God het liefst als koning, herder, echtgenoot, vader, kortom als man voorstelt toch wel aardig nieuw en schokkend.

De derde schok, die deze metafoor van het gespeende kind bij zijn moeder bewerkt is, dat deze oude wijze man het volk Israël een heel nieuwe weg wijst, die alle oude beelden volstrekt relativeert en op een nieuwe wijze vult. De omstandigheden zijn er dan ook naar. Het oude voldoet niet meer. Om deze nieuwe woestijn door te komen zullen andere manieren van geloven ingang moeten vinden. God zal anders beleefd moeten worden. Als een moeder, die haar kind los laat en naar de zelfstandigheid leidt. Als een moeder, die nog liever zelf dood gaat, dan dat ze haar kind in den vreemde zal laten omkomen. Als een moeder, die liever liefde, vastberadenheid en bescheidenheid van haar kind ontvangt dan heldendaden, die de dood in zich dragen.

## **(2) De argwaan.**

'De mens schiep God naar zijn beeld' was, meen ik me te herinneren, een stelling van Feuerbach. Ik denk, dat hij gelijk had en wel in een dubbele betekenis. Waarom zouden we geen beelden voor God hanteren? Het is een bijbelse praktijk. In de bijbel is er alle vrijheid om, al naar gelang de omstandigheden, beelden voor God te bedenken, te introduceren en te gebruiken. Beelden, die het volk van God weer een stapje verder hielpen in de onzekere toekomst. Beelden, die zo uit de eigen leefwereld en levensomstandigheden werden gehaald en gebruikt om iets van de ongrijpbare God te vertellen. Als de omstandigheden veranderen, veranderen de beelden ook. God als herder veronderstelt een andere sociale en politieke setting dan God als koning. Elk nieuw beeld, dat wordt bedacht, is als een nieuwe weg, die door een onbekend landschap wordt aangelegd en de voortgang mogelijk maakt. Daar is niets op tegen.

Waar wel wat op tegen is, is dat één van die beelden absoluut gesteld wordt en voortaan als het enig geldige beeld voor God wordt gebruikt. Dat kan een gesneden beeld zijn, maar 't kan net zo goed een denkbeeld betreffen of een wetenschappelijk paradigma. Daarmee sla je de toekomst dicht en wordt alle vooruitgang onmogelijk gemaakt. We zetten geen stap meer in het onbekende land en gaan liever ten onder met de oude beelden, die niet meer voldoen. Daar is van alles op tegen. Het wordt zelfs verboden in het eerste van de tien geboden, het gebod dat de omgang met God regelt. En ook hier had Feuerbach gelijk, als hij stelt, dat dit gebod nergens zoveel wordt overtreden dan in het westerse denken en in het christendom. God en ook Jezus hebben zich te houden aan de beelden, die wij voor hen hebben bedacht. Hoewel het een natuurlijke neiging schijnt te zijn van elke godsdienst om vast te houden, wat men heeft, gaat men daar in de Schrift toch anders mee om. Als God niet groter, meer, onbegrijpelijker mag zijn dan, wat wij hebben bedacht, dan is God een god geworden, die wij niet voor Zijn aangezicht zullen hebben. Lévinas noemt dat totalitair denken, dat de Geest van God gevangen wil houden in systeempjes, die de bedenker kan controleren en manipuleren. Hoeveel weerstand heeft het beeld van God als Moeder bijvoorbeeld in de afgelopen tijd niet opgeroepen? En toch is het een bijbels beeld. Maar wel een beeld, dat we als westerse cultuur niet accepteren. God mag niet anders zijn dan wij met z'n allen hebben bedacht en zo wordt God een god, die niet veel meer te zeggen heeft.

Eigenlijk zijn we geen stap verder gekomen op onze weg door het onbekende landschap dan de dichter in psalm 131. En dat ondanks al onze theologie, wetenschap en kerkgeschiedenis. Sartre en Nietzsche hebben hun vinger op een gevoelige plek gelegd, toen ze onze angst voor vrijheid en eigen verantwoordelijkheid aan de kaak stelden. Eigenlijk is de psalmist ons voor. Hij gaat op weg. Hoewel met angst en beven, toch ook vol vertrouwen in de nabijheid van de onbegrijpelijke God. Ons rest, denk ik soms wel eens in een sombere bui, nog slechts de angst en het beven.

## **(3) Het symbool.**

Het symbool heeft een dubbele werkelijkheid. Er is eerst de directe, letterlijke zinlaag, waar doorheen een verborgen zinlaag schittert, die wortelt in het zijn, of die nu goed of kwaad is, zelf. Het symbool is geen menselijke taal- of beeldcreatie, zoals de metafoor. In het symbool geeft het voortalige zijn zichzelf prijs in de taal van de letterlijke betekenis. Het symbool probeert ook niet het kwaad bij voorbaat in te kapselen of te controleren in een mythe, die het

heil zeker stelt. Het symbool put uit de onuitputtelijke en verborgen zinlagen van het zijn, goed en kwaad, die wij maar nauwelijks en zeer gedeeltelijk met taal kunnen benoemen.

Nieuwe beelden vullen mijn geest. Een classicale combivergadering over de nieuwe kerkorde. Ter discussie staat de vraag: 'wie heeft het in de nieuwe kerk voor het zeggen?' De dominees in ons subgroepje houden een vurig pleidooi voor de gedachte, dat iedereen even belangrijk is en evenveel te zeggen heeft. Ze gaan zo op in Habermas' idee van de machtsvrije communicatie, dat elke tegenstem verstomt. Als onze tijd om is, hebben we slechts dominees horen spreken en vraagtekens kunnen lezen op de gezichten van hen, die niet of nauwelijks aan deze communicatie hebben deelgenomen. En wat de Schrift of God te zeggen zouden gaan hebben in onze nieuwe kerk, is ook nog niet helemaal duidelijk.

Het 'ik' van de dominee schijnt bij voorbaat de verdenking op zich te laden te zijn verwickeld in één of ander machtsgebeuren, dat sowieso al in een kwaad daglicht staat. 'Ik' mag geen macht of gezag meer hebben, zelfs niet als dat ergens op stoelt. Kennis, integriteit, inzicht, ze vormen niet meer een basis om een publiek toe te spreken. Je zou eens meer kunnen lijken dan een ander, de schijn kunnen wekken om de ander je wil op te leggen. 'Ik' mag mijzelf niet absoluut stellen, de domineeskerk is passé, dat willen we toch echt niet meer, 'ik' ben maar zo betrekkelijk, zo relatief, zeker als dominee. Het doet me toch allemaal wat denken aan het absolute 'zo is het en niet anders', dat in een donderpreek van de kansel wordt af gebulderd door een dominee, die ook geen 'ik' zegt, zij het vanuit een andere beweegreden.

Het vervelende van het ego is, dat het zich niet zo maar uit de weg laat ruimen. Je kunt het ego al relativerend onder de grond schoffelen, maar dan komt het als zodanig onherkenbaar in zeer absolute vormen weer boven. Zodra het ego namelijk niet meer ter discussie mag staan, stelt het zich zelf absoluut. Hoe feller je als dominee de domineeskerk verwerpt, hoe stiller je diezelfde domineeskerk in je verwerping aan het realiseren bent. Eigenlijk is relativering niet veel anders dan de verabsolutering van het relatieve. Een symbool van macht, waarin onder de letterlijke zinlaag van relativering een indirecte zinlaag van verabsolutering is verborgen en zodoende nog enige zekerheid geeft.

Waarom geeft de wetenschap, dat we in onze westerse cultuur inmiddels de relativering ook al weer voorbij zijn zo'n onheilspellend gevoel van verwarring, leegte en onzekerheid en dient de toekomst zich aan als een onbekend en donker landschap? Betekent dit het einde van het avondland? Voldoen onze grondstellingen niet meer? Is er iets nieuws nodig? Ik denk het wel. Ik denk, dat de oude controverse tussen Plato en Aristoteles ons nog steeds parten speelt. Plato wijst naar boven, naar het absolute Idee, Aristoteles daarentegen wijst naar beneden, naar de relatieve eenheden waaruit de hele werkelijkheid is opgebouwd. We doen na vijftienving eeuwen nog steeds ons best om het absolute en het relatieve uit elkaar te houden en komen zo langzamerhand tot de ontdekking, dat dat helemaal niet gaat. Dat het één een vermomde vorm is van het ander en dat beide ergens verband houden met macht in en over een onzekere situatie. En daarmee komen de grondstructuren van ons westerse denken op de helling. En dat is, geloof ik, echt wel onheilspellend. Wat nu?

Plato's speculatieve idealisme ten aanzien van het onveranderlijke Idee mag dan met het transcendente, de geest of God rekening houden, de kennis ervan is maar voor zeer weinigen weggelegd. Voor de elite, bij Plato wordt die gevormd door de filosofen. Een luxe van de 'overtuigde gelovigen', die gepaard gaat met minachting voor al het lagere, het materiële, dat niet geestelijk is. Daar heeft Aristoteles terecht tegen geageerd. Met zijn belangstelling voor de soorten, de plantjes en wat ook maar gerubriceerd kan worden, heeft hij ons de schoonheid



en de waarde van de materie en van alles wat klein en bescheiden is, weer teruggeven. Alleen ging dat weer ten koste van de aandacht voor het transcendente, voor de Schepper van al dat moois. Geeft de combinatie van het goede van deze twee filosofen niet een richting aan voor een mogelijke weg uit onze culturele crisis, uit de impasse die voorbij de relativering lijkt te liggen. Is het niet de moeite van het proberen waard om het absoluut stellen van onze westerse cultuur te beëindigen en het goede ervan te combineren met het goede van andere culturen? Is het niet een aardig idee om psalm 131 niet tot een vreemde cultuur uit een ver verleden te rekenen, maar te betrekken in onze eigen nabije toekomst? Als een lied, dat zicht geeft op het onbekende land, dat voor ons ligt en waarin de psalmist ons uitnodigt om samen met hem op weg te gaan? Immers heb ik mijn ziel tot rust en stilte gebracht, als een gespeend kind bij zijn moeder.

#### **(4) Het verband tussen metafoor en symbool.**

Ik mag spelen, zingen, stapjes zetten, groeien naar zelfstandigheid, liefhebben, want God is met haar moederlijke zorg bij mij en zal mij leren te worden als Zij. Navolger van Christus zijn betekent denk ik verantwoordelijk worden en zelf stapjes terug doen om ruim baan te geven aan het nieuwe leven, dat God scheidt en het met zachte kracht omringen en beschermen. Je oefenen in bescheidenheid in plaats van in heldendaden die de dood in zich dragen van anderen en van jezelf. En uiteindelijk betekent het zelfs liever zelf dood gaan dan de andere in de afgrond laten storten. Immers niets kan ons toch scheiden van de liefde van de Heer. Haar moederlijke zorg omgeeft ons tot in de dood, de ondergang van een cultuur en door dood en ondergang heen tot in het Koninkrijk van God. In dat vertrouwen kan het leven gewoon ook heel leuk zijn.

Ik ervaar zelf het dominee zijn vaak als het rijden op een paard. De dominee als ruiter dus. Maar die metafoor zit vanuit bijbels oogpunt boordevol machtssymboliek! zult u misschien tegenwerpen. Jezus kwam niet voor niets op een ezel Jeruzalem binnenrijden op Palmzondag en niet als een trotse koning hoog te paard. Zeker, het paard komt er meestal niet goed af in de bijbel. Het is het statussymbool bij uitstek van de macht, omdat er oorlogen mee werden gevoerd en wil werd opgelegd. Maar de machtssymboliek gaat nog verder. Het bedwingen van een vurig paard zegt iets over de innerlijke kracht en macht van z'n berijder, omdat die in staat blijkt te zijn om te heersen over de oerkrachten der natuur.

Waarom zie ik de dominee dan toch graag als ruiter en gebruik ik een metafoor, die machtssymboliek oproept? We zouden oude beelden op een nieuwe manier vullen. Dat gebeurt in de hele Schrift en wel heel in 't bijzonder in het Evangelie. Daarom wil ik in dit beeld van paard en ruiter nu eens niet uitgaan van de berijder, maar van het rijdier. Ik zie het paard niet als een oerkracht, dat bedwongen moet worden, maar als een schrikachtig wezen, dat gerustgesteld moet worden. Er bestaat een prachtig verhaal over het paard van Alexander de Grote. Iedereen was bang voor dit vurige dier en niemand kon bij hem in de buurt komen behalve de keizer zelf. En zo werd de legende geboren, dat de machtige keizer de machtigste hengst van de hele land bereed. In werkelijkheid was het dier echter heel bang en wel bang voor z'n eigen schaduw. Met heel veel geduld ontdekte Alexander uiteindelijk wat de bron was van z'n angst en als hij z'n hest wilde bestijgen zette hij hem voortaan met z'n hoofd naar de zon, zodat hij z'n eigen schaduw niet kon zien. Dit was de enige positie waarin het paard wilde stil staan en het z'n berijder toestond om hem te bestijgen. Alexander was de enige die dit wist en hij hield z'n geheim dan ook zorgvuldig bewaard zolang z'n paard leefde en hem van de ene veldslag naar de andere droeg.

Maar, denkt u wellicht, als de dominee ruiter is, dan is de gemeente een misschien wel edel maar toch redeloos dier. Kan dat maar zo? In het herderbeeld wordt de gemeente ook geschilderd als een stelletje redeloze dieren voor wie het gras van buurman altijd lekkerder is dan het eigen weiland. Dus op zich kan hier geen probleem liggen. Ook Plato helpt ons een handje als hij de rede voorstelt als een wagenmenner die twee totaal verschillende paarden slechts in de dynamiek van de beweging in bedwang kan houden. Daarbij staat het ene paard voor de lagere materiële behoeften en het andere paard voor de hogere geestelijke behoeften in elk mens - dominee en gemeentelid. Wat de echte weerstand oproept in dit beeld van ruiter en paard is de machtssymboliek die wij al eeuwen lang in dit rijdier hebben geprojecteerd en waarnaar het alleen al door z'n 'adel' verwijst.

Het grote geheim en de basis van alle rijkunst is echter de ontspanning. Vanuit de ontspanning stel je je paard gerust en kun je hem met hele kleine, bijna onmerkbare hulpen laten doen wat je wil, terwijl het paard er zelf ook plezier in houdt om samen met je te werken. Schrikt hij ergens van dan moet je eerste reactie zijn: ontspannen, teugels laten vieren. Ga je je zelf ook spannen, benen optrekken, teugels kort houden, dan kun je er donder opzeggen, dat ie zich tegen je gaat verzetten, je van z'n rug afgooit en op hol slaat. Iedere ruiter weet namelijk, dat als hij werkelijk de strijd met een paard aanbindt, hij deze strijd onherroepelijk verliest. Het paard is toch sterker. Macht bestaat zo lang zij wordt verleend en een ruiter kan zo lang op een paard blijven zitten, tot deze hem van z'n rug afbukt. Wie wind zaait zal storm oogsten, dat geldt wel heel sterk bij het rijden op een paard.

Als echter het element strijd uit de ruitermetafoor verdwijnt, dan verdwijnt ook de angel van de machtssymboliek uit dit beeld. Wat overblijft is prachtig. Wat is heerlijker dan langs het strand of over een breed bospad te galopperen. Wat is er mooier dan te voelen, dat het paard je bedoelingen raadt en na een lichte druk met je kuit je plannen harmonieus uitvoert. Wat is er fraaier dan samen over een hindernis te zweven of te genieten van de zonnestralen die door het bladerendak van het bos priemen. Het is heerlijk om je één te voelen met je paard, om te genieten van dit brok natuur, zoals het in de lente door wei dartelt, om het te zien gedijen bij een goede verzorging. Goed jij bent degene, die stuurt, maar hij was er eerder. Dat maakt je klein en dankbaar, dat hij je op z'n rug duldt en wil dragen. En als vanzelfsprekend ben je dan ook verantwoordelijk voor z'n welzijn. Nietzsches angst voor de vrijheid wordt op deze manier niet langer gecompenseerd door de lust naar macht, maar verandert in innerlijke kracht en vreugdevolle verantwoordelijkheid.

Zo ongeveer ervaar ik zelf het dominee zijn. Niet alleen in z'n verhouding met de gemeente, maar ook in z'n verhouding met de Schrift, met de tijdgeest, met het hele scala van hermeneutische mogelijkheden, zoals die in de retoriek van preken tot uitdrukking komt. Daar zit vaart in, volop dynamiek, volop inspanning bij iedereen, maar vanuit de ontspanning van de blijde boodschap, dat de Heer leeft en ons met Zijn moederlijke zorg omringt. Als ik denk aan de voortgang van de christelijke traditie voorbij de relativering, dan is het in dit soort dynamische, bewegende beelden, die ontstaan vanuit rust en vertrouwen. En weet u wie over het algemeen de beste ruiters zijn? Kinderen. Zij zijn namelijk veel minder kwetsbaar dan volwassenen, omdat ze onbevanger zijn en minder last hebben van angst.

### **3.d Verklaren en begrijpen in het récit**

Het récit bij Ricoeur is een moeilijk vertaalbaar woord, dat zowel het wetenschappelijk betoog als het literaire verhaal in zich herbergt<sup>(12)</sup>. Volgens Ricoeur hebben beide alles met

elkaar te maken en zijn eigenlijk niet van elkaar te scheiden. Interpretatie is namelijk voortgaande dialectiek van verklaren en begrijpen, waarbij een eerste onbevangen lezing wordt gevolgd door een kritische analyse met een verklaring die op zijn beurt tot een nieuw maar nu kritisch begrijpen leidt. En ook dit nieuwe kritische begrijpen kan aanleiding geven tot nieuwe verklaringen en zo de dialectiek van het geven en ontvangen van betekenis gaande houden. Een tekst, wetenschappelijk of literair, heeft referenties in de werkelijkheid en wil door middel van de erin aanwezige verbeeldingskracht iets zeggen, ergens op doelen. Die tekst maakt zich los van z'n schepper, krijgt een zekere autonomie en ook de lezer heeft de vrijheid om met z'n eigen referentiekader de wereld van die tekst te betreden en de wegen te ontdekken en te gaan, waar de tekst op doelt. Zo is het interpretatieproces een nooit ophoudend proces. Elke tekst - ook de bijbeltekst - heeft een zekere voorlopigheid, die nieuwe teksten in het leven roept en de voortgang van de traditie waarborgt. Welke richting die voortgang zal nemen blijft open, want de werkelijkheid van tijd en ruimte is niet eenduidig. Zo wordt de hoop op een betere toekomst niet ingekapseld in gesloten denksystemen, maar blijft levend.

Totaliteitsaanspraken van een idealistische speculatie op de manier van Plato betekenen het einde van de interpretatie en kapselen de waarheid in, die echter altijd groter is dan de voorstellingen, die de mens er van kan maken. Daarmee verwerpt Ricoeur alle aanspraken op menselijke autonomie tegenover de God van Israël, die ook is God van de Schrift en God van hemel en aarde. Het kennen is altijd ten dele, want de mens is eindig. Ook zijn theologie is eindige interpretatie van oneindige werkelijkheid. Alleen God is oneindig en de uiteindelijke samenhang van de dingen ligt dan ook in handen van deze oneindige en ook persoonlijke God. In de bereidheid kind te zijn van deze God liggen kansen voor het christelijk geloof: liefde en vertrouwen tussen God en mens en tussen de mens en z'n naaste, echte ethiek, dat wil zeggen mee-lijden met de lijdenden, hoop midden in de wanhoop, onbevangen moed in de onzekerheid.

Uitgangspunt van de interpretatie bij Ricoeur is dan ook niet de lezer, maar de tekst. De kern ligt vervolgens in de ontmoeting van de lezer met die tekst. Teksten kunnen werelden openen en een nieuw zelf-verstaan bewerkstelligen. Dit nieuwe zelf, dat voortkomt uit het begrijpen van de tekst staat lijnrecht tegenover het ego, dat claimt aan dat begrijpen vooraf te gaan. De tekst gaat vooraf aan het ego. Misschien heb ik een spel gespeeld met beelden rond psalm 131. Maar dat spel heeft geresulteerd in het verlies van mijn machtswellustig ego. Zo heeft de tekst veeleer een spel met mij gespeeld, waardoor ik op een nieuwe manier ben komen te staan tegenover God en mijn naaste. Ricoeur besluit zijn boek *Interpretation Theory*, waarvan ik het schema heb gevolgd bij mijn interpretatie van psalm 131, met de stelling:

*Het is de tekst, met z'n universele kracht om de wereld te openen, die een zelf geeft aan het ego*<sup>(13)</sup>.

En als dat zelf afkomstig is uit het Koninkrijk van God, waarover de bijbeltekst nu eenmaal spreekt, dan is dat hoopvol.

#### Noten

1. Zie: M. Den Dulk, 'Betoog of verhaal: een verwarrend dilemma', in *Postille 48*, Zoetermeer, 1996, p.7-30.
2. De term 'dialectiek' wordt hier ingevuld vanuit de filosofie van Ricoeur en is van een geheel andere orde dan de term 'dialectiek' in de *dialectische* theologie.
3. Zie: M. Den Dulk, 'Betoog of verhaal: een verwarrend dilemma', in *Postille 48*, Zoetermeer, 1996, p.13.

4. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975 p.13-51.
5. J.C. Vaessen, *Tussen Schrift en preek*, Kampen, 1997.
6. H.W. de Knijff, *Sleutel en slot*, Kampen, 1980, p.77.
7. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, 1986, p. 83.
8. K.A. Deurloo, 'Exegese naar de Amsterdamse traditie' in: *Inleiding tot de studie van het Oude Testament*, onder redactie van A.S. van der Woude, Kampen, 1986, p. 188-198.
9. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, p.290 v.
10. A.w., p.198 v.
11. A.w. p.478.
12. Ricoeur behandelt dit uitgebreid in zijn driedelig werk *Temps et récit*, Paris, 1983,'84,'85.
13. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, Texas, '76, p. 95.