

HET BELANG VAN DE HERMENEUTIEK

Naar aanleiding van

H.W. de Knijff, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1980

Inleiding

Dit boek biedt wat de ondertitel belooft: een historisch overzicht van de manieren waarop men in de loop van de kerkgeschiedenis getracht heeft de bijbel te ontsluiten. Als zodanig is het echt een leerboek: informatief en breed, deskundig ordenend, vol verwijzingen naar verdere literatuur. Wat het extra waardevol maakt, is dat de auteur de historie schetst vanuit een thematisch gezichtspunt: hij laat zien hoe men bij het vertolken van de bijbelse boodschap altijd weer positie moest kiezen inzake de verhouding van ‘het (eeuwige) woord’ en ‘de (contingente) geschiedenis’. Daarmee bereikt hij dat er een rode lijn door het boek heenloopt, hetgeen de verwerking van de stof ten goede komt. Aan de andere kant is *Sleutel en slot* ook in die zin een leerboek, dat het de lezer aan het werk zet. Het maakt de indruk het resultaat te zijn van een lange reeks colleges, maar dan in ingedikte vorm. Dat betekent dat je er moeite voor moet doen om de belangrijke inhoud te ontsluiten. Wanneer je voornamelijk gericht ben op het verzamelen van feitenkennis – wat zo gemakkelijk gebeurt wanneer je een studieboek voor een tentamen bestudeert! -, is de kans groot dat het belang van De Knijffs uiteenzettingen je ontgaat. Je zult ze als boeiender ervaren, wanneer je deze sterk geconcentreerde stof om zo te zeggen ‘aanleent’ met meer gedetailleerde informatie en beschouwingen over achtergronden. Maar voor alles is nodig dat je je eigen praktijkervaring met bijbellezen inbrengt in de verwerking van dit boek. Dan zal blijken hoeveel inzicht het geeft en kan het je onthullen welke hermeneutische positie jijzelf als bijbellezer inneemt!

Daarmee geef ik de richting aan die ik bij de bespreking van dit boek wil inslaan. Het gaat mij in deze lezing niet om *Sleutel en slot* zelf, maar veeleer om het belang van het onderwerp dat erin ter sprake komt. Naar aanleiding van het boek wil ik enkele hoofdthema’s onder de loep nemen, verhelderen, en de relevantie ervan aanwijzen. Verspreid door de lezing heen nodig ik de lezer een aantal keren uit om praktijksituaties te plaatsen in het kader dat geschetst wordt en tot zelfreflectie te komen. Tijdens de TSB-bespreking op 14 oktober a.s. zal zeker ook naar de uitkomsten dáárvan gevraagd worden.

1. Waarheid en geschiedenis

Gedurende het afgelopen TSB-seizoen kwam expliciet de vraag aan de orde, hoe je moet preken over historische stof.¹ Het is niet zo moeilijk om de gemeente achtergrondinformatie te verstrekken die licht werpt op gebeurtenissen die in de bijbel verteld worden over een ver verleden en een vaak heel andere cultuur. Maar daarmee kan de prediker natuurlijk niet volstaan. Het zal erom gaan de gemeente een *boodschap* te brengen die uit die oude bijbelse geschiedenis opklinkt. Maar hoe doe je dat? De praktijk wijst uit, dat maar al te gauw een kloof ervaren wordt tussen de hoorder van vandaag en de geschiedenis die bepreekt wordt. Wat moeten wij ermee, dat Jehu onder de Baälpriesters een massaslachting heeft aangericht (II Koningen 10) en dat Paulus in Lystra gestenigd is (Handelingen 14:19)? Wat gaat dat ons aan? Ziedaar de centrale vraag die in het boek van De Knijff gesteld wordt. Want hoe je het ook wendt of keert: de Bijbel

¹ Heel pregnant naar aanleiding van de lezing van prof. Dr. K.R. Veenhof over “Bijbelse geschiedenis of Geschiedenis van Israël?” op 22 januari 2000. Veenhof merkte op dat naar zijn gevoel in onze kerken tegenwoordig weinig over de ‘bijbelse geschiedenis’ gepreekt wordt.

is een bij uitstek historisch boek. Als wij geloven dat de Here God juist door dit boek tot ons spreekt, ontkomen wij er niet aan om na te denken over de vraag hoe wij die twee bij elkaar krijgen: de soms zo archaische geschiedenis aan de ene kant, en de boodschap die God ermee heeft aan de andere.

Het is de vraag of deze polariteit op heel de Bijbel toepasbaar is. Bijbelboeken als Spreuken en Prediker zijn niet duidelijk gestempeld door de heilsgeschiedenis. De boodschap van deze wijheidsboeken ligt naar het lijkt dichterbij de 'natuurlijke' Godskennis. Dat is voor de theologie van Barth, waardoor De Knijff zich sterk geïnspireerd weet, moeilijk te verteren. Die wil aan de schepping geen zelfstandige plaats toekennen, vanuit een fel wantrouwen tegen elke natuurlijke theologie. Barth, hierin kennelijk gevolgd door De Knijff, zet alles op de kaart van de geschiedenis, en legt het scheppingswerk van God dan ook uit als een heilsdaad, en zo als het begin van de heilsgeschiedenis. Aanvankelijk vind hij met dit ontwerp steun bij de vooraanstaande oudtestamenticus Gerhard von Rad. Het is echter veelzeggend dat die in het boek dat hij aan de wijheidsboeken wijdde, *Weisheit in Israel*, het scheppingshandelen van God niet meer zo exclusief uitlegt als 'heilshistorisch handelen'. Nog uitgesprokener is Claus Westermann, die het Oude Testament uit twee draden geweven ziet: die van de geschiedenis van reddingsdaden, en die van de zegen als continu scheppingshandelen van God. Naar mijn mening was die correctie onontkoombaar. Zo heeft het inderdaad iets gewrongens om heel de geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek exclusief te beoordelen vanuit de vraagstelling: "Hoe zit het met de verhouding geschiedenis/boodschap?" Dat neemt natuurlijk niet weg dat helderheid op dit punt veel licht kan werpen op wat bijbellezers en theologen beweegt bij hun uitleg van het evangelie. Daarom vind ik het toch geen ongelukkige greep van De Knijff om steeds weer die vraag te stellen: "Slaagt deze uitlegger van de bijbel erin om zowel aan de boodschap als aan de geschiedenis recht te doen?" Zijn bevindingen zijn niet hoopgevend. In de praktijk van het uitleggen van de bijbel wordt maar al te vaak hetzij de geschiedenis, hetzij de boodschap prijsgegeven. De Knijff betreurt dat, en ziet in dit schip op het strand een baken in zee. Hij concludeert namelijk, dat heel de geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek demonstreert, dat de Bijbel niet echt voor ons opengaat wanneer je een van beide polen niet genoeg aandacht geeft.²

Een treffend voorbeeld van de eerste eenzijdigheid is te vinden bij Nico ter Linden. Met zijn befaamde motto 'wel waar, maar niet echt gebeurd' hakt hij de knoop op uiterst simpele wijze door: de waarheid, de boodschap, wordt ontkoppeld van de geschiedenis. Je houdt prachtige verhalen over, maar ook niet meer dan dat. Het harde oordeel van De Knijff over de 'Amsterdamse School' van Breukelman past ook hier: "De bijbel is prediking; en die prediking leidt tot en leeft in het verhaal. En in het verhaal vinden en beleven wij het (herschreven) verhaal van ons leven. ... Maar als men dit alles losmaakt van de historische basis, dan wordt de bijbel *literatuur* – bij wijze van spreken een meesterlijke roman, een meeslepend verhaal, *fiction*." (161,163).

Begrijpelijk genoeg reageert de orthodoxie op enormiteiten als die van Ter Linden door te hameren op het aambeeld van de historiciteit van het bijbelverhaal. Het gevaar bestaat dan wel dat men in die richting doorschiet en vervalt tot een andere fatale eenzijdigheid. Zo hanteert de rationalistische orthodoxie van de 17^e eeuw de bijbel als een 'encyclopedische informatiebron', waarmee ze het historisch bericht als het ware loswrikt uit het predikings-kader van de bijbel. Het gevolg is dat zij een dorre, kille en soms bizarre beeldvorming van de geschiedenis overhoudt.³, waardoor ze bijna onvermijdelijk de behoefte aan mystiek-allegorische uitlegging oproept.⁴ Heden ten dage lijkt het fundamentalisme de erfgenaam te zijn van dit rationalisme.

² "Als slotsom van ons historisch overzicht kunnen wij stellen: de geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek laat zien, dat wij 'waarheid' en 'historie' bijeen moeten houden, om aan het specifieke van *deze* waarheid – van *dit* Woord – en van *deze* geschiedenis recht te kunnen doen." (169)

³ Zie voor voorbeelden a.w. 61.

⁴ A.w. 62.

In onze eigen traditie manifesteerde het probleem zich in de discussie rond de tegenstelling heilshistorische – exemplarische prediking, zoals die in de jaren dertig en veertig van de twintigste eeuw in de Gereformeerde Kerken in Nederland gevoerd is.⁵ Voorstanders van een prediking die de heilsgeschiedenis aan de orde stelt, werden niet moe te benadrukken dat perikopen moeten worden bepreekt in hun samenhang met de heilshistorie, en dat het niet aangaat buiten die samenhang om een brug te slaan van de perikoop naar de hoorder van nu. Hun verwijt aan de ‘exemplarische’ methode was, dat zij die samenhang verwaarloosde en de bijbelse geschiedenissen behandelde als louter voorbeelden (=exempels) voor ons. De exemplarische prediking zou gemakkelijk kunnen ontaarden in moralisering, psychologisering, antropologisering en spiritualisering.⁶ Illustratief zijn de volgende regels uit een preek van K. Schilder uit 1936 over Handelingen 1:14:

“Het evangelie is geen levensroman, en geen familieroman, en geen boek van levens- en vriendschapstragediën, ook niet van zulke tragediën, die zich afspelen rondom den Zoon des Mensen. De Schrift spreekt ons niet over de *mensen*, ook niet over de *vrome* mensen, doch zij verhaalt ons de grote werken *Gods*; zij verhaalt, wat *God* gedaan heeft en nog doet tot openbaring van zichzelf als Schepper en Herschepper in Jezus Christus, en tot behoudenis der wereld door den Zoon, dien Hij gezonden heeft.”⁷

Van hun kant merkten de voorstanders van de ‘exemplarische methode op, dat de heilshistorische prediking gevaar loopt over de hoofden van de hoorders heen te gaan en te ontaarden in een kil, christocentrisch objectivisme. De aandacht voor de *heilshistorie* zou ten koste gaan van die voor de *heilsorde*.⁸

Deze discussie staat vooral bekend als een homiletisch debat. Van belang is op te merken, dat ze ook een hermeneutisch karakter heeft. Het gaat hier om de vraag naar de goede uitleg van de bijbel. Zo beroepen de voorstanders van de heilshistorische prediking zich op de overbekende regel ‘lezen in het verband’. Zie goed dat zij daarmee hun *hermeneutische* uitgangspunt tot gelding brengen: het motto ‘lezen in het verband’ is een uitlegkundige regel! Omgekeerd hebben de voorstanders van de exemplarische prediking eveneens een hermeneutische reden voor hun kritiek op de heilshistorische prediking: zij gaan ervan uit, dat je de Bijbel niet goed uitlegt wanneer een kloof blijft bestaan tussen de geschiedenis en de hoorder, hetgeen naar hun gevoelen dreigt te gebeuren bij een exclusief heilshistorische aanpak.



Eerste uitnodiging tot zelfreflectie. Ga eens bij jezelf na, wat er gebeurt als je historische stof van de bijbel leest. Lukt het je er een boodschap van God in te horen? Zo ja, hoe ‘werkt’ dat dan? Herken je iets van wat in de discussie over heilshistorisch-exemplarisch ter sprake kwam?

Het boeiende is, dat zo in die oude discussie het belang oplicht van een kwestie die De Knijff veel aandacht geeft. Het betreft de vraag naar de eigenlijke inhoud van de hermeneutiek. Dat het vak de uitleg, de verklaring, de vertolking van teksten betreft is buiten kijf. Maar hoe ver reikt dat? Heeft de hermeneutiek voornamelijk een ‘technisch’ karakter, zodat zij kan volstaan met het

⁵ Zie daarover de dissertatie van Sidney Greidanus, Th. D., *Sola Scriptura. Problems and Principles in Preaching Historical texts*, Kampen 1970.

⁶ Zie Greidanus, a.w. hoofdstuk 3.

⁷ K. Schilder, *Preken II*, Goes 1954, 94.

⁸ Vgl. voor de discussie ook B. Holwerda, *De heilshistorie in de prediking*, in: “...Begonnen hebbende van Mozes...”, Kampen 1974, 79-118.

geven van een aantal “zakelijke regels, die de uitlegging dienen” (22) – bijvoorbeeld de regel ‘lezen in het verband’? Of komt er voor het begrijpen van een tekst meer kijken en gaat het inderdaad om het overbruggen van de kloof tussen tekst en hoorder, zodat het essentieel is om bijvoorbeeld de vraag te stellen “Wat zegt mij deze geschiedenis”? Dan wordt de centrale vraag voor de hermeneutiek: “Wat is verstaan eigenlijk?” Dan wordt geanalyseerd, wat we precies bedoelen als we zeggen dat we een tekst ‘begrijpen’. De Knijff laat zien dat de modernere hermeneutiek zich inderdaad op die laatstgenoemde manier met de uitleg van teksten bezig houdt, en dat zij daar goede redenen voor heeft.

Het verdere programma voor deze lezing is hiermee gegeven. Ik wil allereerst ingaan op de hermeneutiek in meer beperkte zin, de methodiek van het verstaan. Daarbij zal ik concreet ingaan op een tweetal manieren waarop men geprobeerd heeft de Bijbel in zijn historisch karakter te ontsluiten, resp. de allegorische en de christologische methode. Vervolgens wil ik aandacht geven aan de nieuwere vraagstelling van de hermeneutiek. Daarbij wil ik een pleidooi voeren voor het serieus nemen van problemen die de orthodoxie misschien te lang heeft laten liggen.

2. Allegorie en typologie

De allegorische methode houdt in, dat men teksten zinnebeeldig uitlegt. De Knijff zegt kort en bondig: “Zij zoekt iets achter de woorden.”⁹ Sommige teksten verdragen geen andere dan een zinnebeeldige uitleg; dat zijn als zodanig allegorieën. Een bekend voorbeeld uit de Bijbel is Prediker 12:2-6. De gelijkenis van de zaaier, ofschoon zelf geen allegorie, krijgt een uitleg die wel allegorische trekken heeft, zie Mattheüs 13:18-23. Boeiend is Galaten 4:21-31, waar Paulus een uitgesproken allegorisch gebruik lijkt te maken van de geschiedenis van Hagar en Sara. De apostel ontwaart in dat bekende verhaal een onvermoede boodschap! Ziedaar de aantrekkingskracht van het allegorische bijbellezen: ogenschijnlijk eenvoudige teksten geven op deze wijze een veel diepere inhoud prijs dan men er zo op het oog in aantroft. De schaduwzijde is evenwel fors. Het gevaar van inlegkunde is namelijk levensgroot. Niet zelden is de zinnebeeldige betekenis die men aan een tekst toekent volkomen uit de lucht gegrepen. De boodschap die men in een tekst leest lijkt er dan met de haren te zijn bijgesleept.

Men vergelijk het vrijmoedig gebruik van de allegorische methode van Augustinus. In een preek over David en Goliath wijst hij erop, dat de vijf stenen die David in zijn herderstas deed (I Samuël 17:40), staan voor de vijf boeken van Mozes. Dat hij evenwel slechts met één steen wierp (vs 49), duidt erop dat de wet slechts vervuld wordt waar eenheid heerst, namelijk de eenheid van de liefde. Het heeft ook een diepere betekenis dat David het harnas van Saul uittrok: dat beduidt het afleggen van de oude mens en het aandoen van de nieuwe.¹⁰

Een dergelijke wijze van Schriftuitleg roept vraagtekens op. Naar het gevoel van menigeen laat Augustinus de geschiedenis van David en Goliath op deze manier buikspreken! Het verband tussen de eigenlijke geschiedenis en de boodschap die hij eruit haalt, is voor ons niet helder. Zo blijkt, hoe vruchtbaar de vraagstelling van De Knijff is: inderdaad ervaren wij deze uitleg als dubieus, doordat geschiedenis en boodschap niet echt met elkaar in verband lijken te staan. Ziedaar het goed recht van het pleidooi voor heilshistorische prediking: laat toch vooral de geschiedenis spreken, en misbruik teksten niet als kapstok om boodschappen aan op te hangen die je ergens anders vandaan haalt.

⁹ A.w. 14.

¹⁰ Zie A. Sizoo, *Augustinus. Leven en werken*, Kampen 1957, 207v.

Toch is daarmee niet alles gezegd. Want geldt het verwijt dat wij geneigd zijn Augustinus te maken ook niet Paulus, als die ‘een diepere zin’ (letterlijk *ἀλληγοροῦμενα*, Galaten 4:24) leest in de geschiedenis van Hagar en Sara? Voor ons is dit een verbazende manier om het evangelie terug te lezen in de geschiedenis van de aartsvaders. Wij waren er niet op gekomen, en – wat belangrijker is – het valt ons zwaar om in te zien hoe deze ‘diepere zin’ ook echt ontspringt aan de geschiedenis van Hagar en Sara. Hier doet zich de historische en culturele afstand tussen Paulus en ons gevoelen. Daarmee is evenwel nog geen oordeel geveld over deze methode van Schriftuitleg. Want voor ons mag het betoog moeilijk te volgen zijn – naar alle waarschijnlijkheid hebben Paulus’ tijdgenoten meer moeite gehad met de eigenlijke *boodschap* van Galaten 4:21-31 dan met zijn allegorische *methode*. Die was namelijk in het hellenistische Jodendom zeer aanvaard.¹¹ Hetzelfde geldt van Augustinus en van de oude kerk in het algemeen. Het gebruik van de allegorische methode deelde men met niet-christenen, maar men kwam tot een geheel andere uitkomst. Dat mag tot enige relativisering van onze bedenkingen tegen deze manier van bijbellezen leiden. Besef ook, dat de oude kerk werd geconfronteerd met felle kritiek op de Bijbel. Zo heeft Celsus in 178 een strijdschrift gepubliceerd waarin hij het christendom onder andere aanviel op het zijns inziens vulgaire, tegenstrijdige en obscure karakter van de inhoud van de Bijbel. Een eeuw later was het de neoplatonist Porphyrius (232/33-304/05) die zich een verklaard vijand van de christenen betoonde. Hij richtte zijn pijlen onder andere op de evangelisten en apostelen, die hij als zwendelaars beschouwde; hij werd niet moe in hun geschriften aan te wijzen wat hij als onzinnig en onbetrouwbaar opvatte. De kerk heeft het met die aanvallen moeilijk gehad en er iets van vervolging in ervaren. Men was er zich van bewust dat die vervolging ook niet kon uitblijven: het evangelie van de Gekruisigde roept onvermijdelijk de haat en spot op van de zijde van de wijsheid van deze wereld. Tegelijk zag men zich voor de vraag gesteld, of het dragen van dit kruis ook inhield dat men zich moest laten welgevalen door de culturele elite te worden afgeschreven als cultuurbarbaren. Men kende ook de drang om op te komen voor de heilige naam van Christus, en de Bijbel in bescherming te nemen tegen al die verachting. Voor de intellectuelen onder de christenen was dat zelfs een levensnoodzaak: voor hen was het onverdraaglijk dat de keuze voor het christelijk geloof zou neerkomen op een keuze voor het domme onverstand. Zij zochten integendeel naar een manier waarop zij *als* intellectuelen christen konden zijn. Zo nam de geletterde Augustinus de kritiek van de Manicheeërs op het Oude Testament zeer serieus, en kon hij zich pas gewonnen geven aan het evangelie toen hij van Ambrosius geleerd had hoe die kritiek weerlegd kon worden. In dit kader past het dat een belangrijk deel van de oude kerk haar toevlucht zocht tot de allegorische omgang met de bijbel, vooral met het Oude Testament. Dat was een apologetische noodzaak: alleen op deze wijze kon men staande houden, dat de Bijbel in het algemeen en het Oude Testament in het bijzonder, alle tegenstrijdigheden en aanstootgevende zaken erin ten spijt, ten volle als het Woord van God golden. Niet toevallig is de oudkerkelijke grootmeester van de allegorese, Origenes, de man geweest die de handschoen tegen Celsus opnam. Met name in de strijd tegen de gnosis is het van groot belang geweest, dat de christenen met behulp van de allegorese het Oude Testament zijn blijven erkennen als Heilige Schrift. Niet toevallig moest Marcion weinig van de allegorese hebben.¹² Het is van belang om voor deze insteek oog te hebben, wil men tot een billijke beoordeling komen van het allegorisch lezen van de Bijbel.

Daar komt nog iets bij. Wij mogen dan getraind zijn in het zoeken naar de strikt letterlijke en historische zin van bijbelteksten - ook wij ontkomen soms niet aan toepassingen die berusten op zinnebeeldige verklaringen. Menige christen die bijvoorbeeld met psalm 149:5 zingt “De boze

¹¹ De Knijff, a.w. 12v. Zie ook Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986, 72,73.

¹² De Knijff schrijft: “Het is opvallend, dat Marcion er toe neigt de allegorische methode te verwerpen. Hij heeft geen belang bij oudtestamentische openbaring en vindt de belangstelling van de allegorische uitlegger voor het Oude Testament dus onpassend!” a.w. 15.

vijand is verslagen!” denkt daarbij aan de overwinning op de boze, hoewel het tekstverband daartoe geen aanleiding geeft. Bij de viering van het avondmaal laat ik met regelmaat psalm 22:11 zingen:

Gij needrig volk, gij zult gezeten wezen
Aan een festijn! Die God zoekt moet Hem prijzen!
O, haal uw hart op aan zijn gunstbewijzen,
Die eeuwig zijn.

De berijmer, K. Heeroma (=Muus Jacobse), geeft daar bepaald aanleiding toe, maar dit is natuurlijk niet de historische betekenis van vers 27 van de onberijmde psalm. Niettemin houd ik dit voor een legitiem bijbelgebruik. Het is de Bijbel zelf die ons op het spoor zet om te zoeken naar een betekenis achter de woorden. Zo wordt in Exodus 15:16 op zeer opmerkelijke wijze beschreven hoe de Edomieten, de Moabieten en de bewoners van Kanaän (vers 15) het onderspit delven als Israël optrekt naar het beloofde land:

Ontzetting en schrik overviel hen,
Door uw geweldige arm verstarde zij als een steen,
Terwijl uw volk, HERE, doortrok,
Uw volk, dat Gij hebt verworven, doortrok.

Ten onrechte betreft F.C. Fensham in zijn commentaar op Exodus¹³ de tweede helft van het vers op de doortocht door de Schelfzee. Nee, onmiskenbaar wil het vers zeggen dat de Israëlieten *opnieuw* tussen twee muren doortrekt, maar nu door een drooggevalle zee van *volkeren!*¹⁴ Daarmee krijgt de doortocht door de Schelfzee dus een zinnebeeldige betekenis. Van belang is wel op te merken, dat de historische betekenis daarmee niet wordt ontkend. Hier is sprake van een *typologische* en niet zozeer van een *allegorische* toepassing.¹⁵ Het verschil is dat de typologie niet los staat van het historisch verloop van gebeurtenissen, terwijl de allegorie als het ware opgesloten blijft binnen het verhaal.¹⁶ Intussen maakt deze typologische omgang met bijbelteksten duidelijk, dat wij er niet altijd zijn met een puur letterlijke, historische verklaring. God ontwikkelt zijn eigen stijl in de geschiedenis, en dat betekent dat dingen terugkomen, steeds weer opnieuw. Daardoor wordt het mogelijk om bijbelse geschiedenissen in hun eigenheid te lezen en er toch ook boodschappen aan te ontleen die ver boven de historische bepaaldheid uitgaan. De Knijff maakt erop attent, dat het bijbellezers in vroegere tijden gemakkelijker afgang om te zoeken naar de betekenis achter de woorden, doordat zij heel de werkelijkheid als ‘heenwijzend’ ervoeren: “Niet de tekst is allegorisch, de wereld is het!”¹⁷ Hij beseft dat dat voor ons anders ligt: hij kenschetst onze beleving van de werkelijkheid als ‘zakelijk-functioneel’.¹⁸ Dat belet hem niet kritiek te oefenen op ‘een positivistisch ingestelde wetenschap’ die ‘al te gemakkelijk ... meer dan duizend jaren schriftuitlegging naar de prullemand van bizarre kloosterlingen’ verwijst.¹⁹ Ik denk dat hij gelijk heeft. Zeker, het blijft zaak om waakzaam te zijn; maar al te gauw leidt de typologische en zeker de allegorische methode van bijbellezen tot

¹³ Verschenen in de reeks De prediking van het Oude Testament, Nijkerk 1970, 85.

¹⁴ Ik ontleen het voorbeeld aan M.A. Beek, Wijkende wegen, in: *Spelregels. Een bundel essays over hermeneutische regels en hun toepassing in de theologie*, Amsterdam 1967, 38-40. Beek op zijn beurt beroept zich op N. Lohfink.

¹⁵ A.w. 40.

¹⁶ Vgl. De Knijff, a.w. 36, die opmerkt dat de allegorie verwijst naar een “stilstaande woordwereld”, terwijl de typologie te maken heeft met “historische voortgang”. Gezien in dit licht is Galaten 4:21-31 niet enkel allegorisch te noemen. Zie ook het zeer informatieve excurs over deze perikoop dat P. A. van Stempvoort geeft in zijn commentaar op Galaten in de reeks *De Prediking van het Nieuwe Testament*, Nijkerk 1972, 157.

¹⁷ A.w. 31.

¹⁸ A.w. 30. Overigens: eigentijdse dichters kunnen verrassend dicht bij die werkelijkheidsbeleving uitkomen. Vgl. Jan Wit in gezang 479:3: “’t Is alles een gelijkenis van meer dan aards geheimenis.”

¹⁹ A.w. 35.

willekeur. Maar zonder gevoel voor ‘de diepere zin’ zal ons bijbellezen op een andere plek uit de bocht vliegen. Bij voorzichtig gebruik zijn allegorie en typologie middelen om geschiedenis en boodschap op elkaar te betrekken.

Zelf heb ik in een preek over II Samuël 18 en 19:1-8 tamelijk vrijmoedig van de typologie gebruik gemaakt, door David te schetsen als prototype van het innerlijk conflict dat de vader in hem met de koning in hem had. Van daaruit heb ik de lijn doorgetrokken naar de Here God, die eenzelfde innerlijk conflict kent: als Vader wil Hij sparen, als Koning is Hij op gerechtigheid uit. Zo heb ik vanuit dit hoofdstuk Jezus Christus gepredikt als Degene die zowel het vaderschap als het Koningschap van God volledig tot gelding doet komen. Ik realiseerde me dat van strikt historische exegese geen sprake was, maar houd het erop dat het legitiem was om deze boodschap uit deze hoofdstukken af te leiden.



Tweede uitnodiging tot zelfreflectie. Maak jezelf er eens van bewust in hoeverre je bij het lezen en toepassen van bijbelgedeeltes gebruik maakt van allegorieën of typologieën. Spreekt bijvoorbeeld gezang 290 je aan? Heb je recent preken gehoord waarin dominees met een allegorie of typologie werkten bij de uitleg van bijbelteksten?

3. De christocentrische uitleg

Aan deze manier van bijbeluitleg is voor alles de naam van Luther verbonden. De Knijff geeft enkele sprekende citaten van hem:

“Men kan niet anders prediken dan over Jezus Christus en het geloof.”

De Schrift is “een zuiver afgeronde gouden ring zonder naad, ze bevat maar één leerstuk: Christus.”²⁰

Hij maakt gelukkig ook duidelijk dat dit principe bij Luther niet leidt tot nietszeggende algemeenheden die het eigene van de bijbeltekst overwoekeren. Waar het om gaat, is dat de bijbeluitleg slechts dan geslaagd is te noemen wanneer men in het bijbelwoord de stem van de Goede Herder kan opmerken. Dat betekent voor Luther, dat de bijbel slechts dan verstaan wordt wanneer het evangelie van genade alleen eruit opklinkt. Alles draait dan ook om de goede verhouding van wet en evangelie. Helaas is de uiteenzetting van De Knijff op dit punt zo beknopt dat de pointe de lezer gemakkelijk ontgaat. Vanwege het belang ervan zal ik er hier dieper op ingaan.

Om gevoel te krijgen voor wat Luther hoog zit hoeft je alleen maar te denken aan moralistische bijbeluitleg. Een goed voorbeeld van een hermeneutiek die ‘mores leert’ is die van Spinoza. Bij hem “is het de deugd die de eigenlijke inhoud van de Schrift vormt. Daartoe dient dit boek en daartoe zoekt het de weg van de inkleding.”²¹ Spinoza is niet de laatste geweest die de bijbel zo uitlegde. Wat is er de afgelopen dertig jaar in veel Gereformeerde Kerken naar hartelust gemoraliseerd. Dé boodschap die kerkgangers meekregen was: “Denk aan de medemenselijkheid!” of: “Wees tegen de kernbewapening!” of: “Pas op voor

²⁰ A.w. 39.

²¹ De Knijff, a.w. 66.

vreemdelingenhaat!” Nog deze zomer hoorde ik in een Gereformeerde kerkdienst een preek over Lucas 9:51-60 die bijna geheel opging in het voorschrijven van enkele twintigste-eeuwse deugden: Jezus zou ons in deze verzen vooral leren tolerant te zijn en op te passen voor een slaperig bestaan. De grote vraag is natuurlijk, of een dergelijke prediking van deugdzaamheid wel recht doet aan het eigene van het evangelie. Nog afgezien van de vraag of al die ‘deugden’ overeenkomen met het goede leven dat de Here van ons vraagt – het probleem is, dat het niet helpt om mensen die niet deugen te zeggen hoe het moet. Dat is het punt van Luther: wij mensen deugen niet, en daardoor is elk appèl op ons om het beter te doen machteloos en vergeefs. Erger nog: het maakt de zaak alleen maar erger. Al die oproepen stellen alleen maar scherper in het licht dat er met ons niets te beginnen valt. Ze maken op zijn best radeloos: wéér horen we hoe het eigenlijk zou moeten, en weer moeten we constateren dat we er niets van terecht brengen. “Ik ellendig mens, wie zal mij verlossen uit het lichaam dezès doods?” (Romeinen 7:24) Het antwoord op deze vraag is bekend: “Gode zij dank, door Jezus Christus onze Heer!” (Romeinen 7:25) Dat heeft Luther dus bewogen: het inzicht dat het evangelie van Jezus Christus uit de benauwdheid voert waarin de prediking van de wet ons brengt. Voor hem stond vast dat dat niet het einde zou betekenen van de goede werken. Integendeel: pas dan zal het tot werkelijk goede werken komen, als wij het hardnekkige en ten diepste goddeloze voornemen opgeven om in eigen kracht deugdzaam te zijn, en gaan leven van genade. Zo werd voor Luther helder dat de Bijbel allesbehalve het heilzame Woord van God is als slechts de wet er als boodschap uit wordt gehaald. In dat geval toont de Bijbel alleen maar het grimmige gelaat van de HERE, die zegt: “Vervloekt is een ieder, die zich niet houdt aan alles, wat geschreven is in het boek der wet, om dat te doen.” (Galaten 3:10) De Bijbel gaat pas open als het reddende evangelie wanneer het evangelie van Gods vrijspraak en de belofte van de geest erin wordt opgemerkt. Samen vormen wet en evangelie de boodschap van de opstanding: de wet doodt en bereidt zo het evangelie voor dat doet leven.

Wat Luthers beschouwing nu vooral zo diepzinnig maakt, is dat hij gezien heeft dat de wet zich niet laat opsluiten in bijvoorbeeld het Oude Testament, of de tien geboden. Dat wordt wel vaak gedacht en beweerd, maar het is een versimpeling. Gerhard Ebeling zet uiteen dat de zaken subtieler liggen. De wet is overal waar de hoorder voelt dat er een appèl op hem wordt gedaan om zelf het heil tot stand te brengen. Het evangelie daarentegen bestaat daarin, dat het de hoorder zo ver brengt dat hij van genade durft leven en niets meer van zichzelf verwacht. Zo gezien verwijst de ‘wet’ dus naar een machteloos mensenwoord en het ‘evangelie’ naar het machtige Woord van God.²² Het bedrieglijke is nu, dat de prachtigste heilswaarden uit de Bijbel de uitwerking van een wet kunnen hebben, terwijl omgekeerd de meest strenge geboden kunnen overkomen als evangelie! “Een en hetzelfde woord kan als wet treffen of juist als evangelie worden vernomen. Men kan de verschijning van Jezus, ook en juist het kruis, zo op zich laten inwerken dat men daaruit in uiterste scherpte de stem van de wet verneemt. En men kan bijvoorbeeld het eerste gebod zo verstaan, dat iemand daaruit de stem van het evangelie tegemoet klinkt.”²³

Het is duidelijk dat dit grote consequenties heeft voor de uitleg van de Bijbel. Zelfs het evangelie van genade zal een gesloten boek blijven, wanneer de bijbellezer er niet op toegaat met de sleutel van de overgave aan Christus. De aanzegging van vergeving en vrijspraak, van troost en bijstand, slaat dan om in een machteloos en nerveus makend gebod: “*Ik moet geloven; ik moet vertrouwen.*” Omgekeerd ook: de krachtigste vermaningen uit de Bijbel zullen opengaan als evangelie voor wie zich in de vrijheid voelt staan van de begenadiging door God. Dat bedoelt Luther als hij pleit voor een christocentrische hermeneutiek. Het zal erom gaan dat alle bijbelwoorden betrokken worden op Jezus Christus, de Goede Herder die in het centrum staat van het evangelie. Gebeurt dat niet, dan blijft de reddende waarheid van de Bijbel toegesloten.

²² Zie zijn *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981⁴, 130-134.

²³ A.w. 147, vertaald door mij (vdD).

Mijn indruk is dat hiermee in preken te weinig rekening wordt gehouden. Nog te vaak wordt de hoorder naar huis gezonden met het gevoel “Er moet weer wat.” Zo hoorde ik enige tijd geleden een preek over Handelingen 8:39 waarin de prediker zich ten doel stelde ons hoorders tot blijdschap te bewegen. “De kamerling ging zijn weg met blijdschap”: is dat ook voor ons niet de bedoeling? We kregen er flink van langs: christenen lopen veel te vaak rond met een lang gezicht. De preek eindigde met een zweepslag: “Wees blij!!!” Het effect was dat ik knorrig huiswaarts fietste...

Lag dat aan mij? Van Luther heb ik geleerd dat het op z'n minst ook aan de prediker lag. Hij was, zijns ondanks, in het vaarwater van de wet terecht gekomen, hoezeer hij de naam van Christus in de preek ook vele malen noemde. Op het moment dat hij de preek eindigde was hij nog niet echt aan het evangelie toegekomen. Ik kreeg te weinig in handen om boven het machteloze gevoel van ‘moeten’ uit te komen.



Derde uitnodiging tot zelfreflectie. Herken je het, dat evangeliewoorden niet echt bevrijdend op je overkomen? Klopt het, dat dat te maken heeft met het gevoel te worden teruggeworpen op eigen (geloofs)vermogens? Wat is in dit opzicht jouw ervaring met preken die je hoort?

De christocentrische hermeneutiek van Luther heeft niet geringe vragen opgeroepen. De belangrijkste is wel, of hij er wel recht mee doet aan de hele bijbel. Bekend is dat hij het ‘was Christum treibet’ gehanteerd heeft als canon binnen de canon. Alles in de Bijbel wat zijns inziens niet geheel strookte met het evangelie van de begenadiging van de goddeloze, zoals bijvoorbeeld de brief van Jacobus, werd door hem gediskwalificeerd.²⁴ Men kan zich ook afvragen of het Oude Testament bij Luther wel helemaal uit de verf komt. Interessant is in dit verband de wezenlijk andere kijk op het Oude Testament die bij Calvijn te vinden is.²⁵ Zelf houd ik er rekening mee dat in zijn spoor inderdaad onbevanger over bijvoorbeeld de schepping en de wijsheid gepreekt kan worden zonder dat meteen de link gelegd wordt naar het evangelie van de vrijspraak van de goddeloze. Tegelijk komt het mij voor dat we waakzaam moeten lijven: hoe gauw wenkt bij preken over het boek Spreuken niet het moralisme, en bij preken over de schepping een stoïsch voorzienigheidsgeloof. De christocentrische hermeneutiek van Luther dient in elk geval een horzel in de pels van de gereformeerde bijbeluitlegger te zijn!

4. De nieuwere hermeneutiek

In de bundel *Revolte in de theologie*²⁶ schrijft M. de Jonge een bijdrage die als titel heeft *Theologie als hermeneutiek*. Hij betoogt daarin dat de omslag in de opvatting van ‘hermeneutiek’ behoort tot de ingrijpende vernieuwingen van de theologie in de twintigste eeuw. In aansluiting aan het spraakgebruik van Ernst Fuchs spreekt hij van *oude* en *nieuwe* hermeneutiek. Wat is het verschil? “Onder hermeneutiek verstaat men van oudsher de theorie van het uitleggen, de *ars interpretandi*. De hermeneutiek stelt de vraag, hoe men een tekst, of enige andere uiting van de menselijke geest, dient te benaderen om die naar de daarin tot uitdrukking komende bedoeling te

²⁴ Zie De Knijff, a.w. 44.

²⁵ A.w. 50.

²⁶ De neerslag van veertien colleges in het kader van de toenmalige Theologische Etherleergang van de NCRV, uitgegeven bij Callenbach, Nijkerk, in 1968.

verstaan.”²⁷ De Knijff spreekt in dit verband van ‘uitleggingskunde’ (17). Het gaat daarin om de juiste methode van (bijbel)uitleg. De nieuwe hermeneutiek is veelomvattender, doordat zij het begrip ‘interpretatie’ veel ruimer neemt. Zij gaat ervan uit, dat niet alleen ‘teksten’ geïnterpreteerd moeten worden, maar ook historische gebeurtenissen (“Wat heeft dat te betekenen?”), het menselijk leven (“ik snap mezelf niet”), ja, in feite de hele werkelijkheid (“wat is de zin van alles wat bestaat?”). Wanneer men de hermeneutiek op deze manier opvat, namelijk als de theorie van het ‘verstaan’ in het algemeen, is zij niets anders dan een soort filosofie geworden.²⁸ Zo spreekt de Knijff dan ook van een ‘omvattende filosofie of antropologie’ (17, vgl. 76), gericht op de ‘ontsluiting van de totale werkelijkheid’ (33). Nu blijven dit gemakkelijk grote woorden waarvan het concrete belang onduidelijk is. Daarom is het geen luxe dat De Knijff in het achtste hoofdstuk van zijn boek aandacht besteedt aan twee vooraanstaande vertegenwoordigers van de nieuwe hermeneutische filosofie, Heidegger en zijn leerling Gadamer. Vooral die laatste toont in zijn beroemde *Wahrheit und Methode* (1960) aan, hoe bepalend de uitgangspunten van de nieuwe hermeneutiek zijn voor onze omgang met de Bijbel.

Wezenlijk is, dat die ruime opvatting van het begrip ‘interpretatie’ samenhangt met de aardverschuiving in de westerse filosofie die te typeren is met de verlegging van het accent van het ‘objectieve’ naar het ‘subjectieve’. Van Nietzsche is de uitspraak afkomstig “Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen!”²⁹ Daarmee is het afscheid van de ‘objectieve’ werkelijkheid in opperste radicaliteit geformuleerd. Hij wil zeggen, dat er geen ‘dingen op zich’ bestaan, waar dan het menselijk subject tegenover staat (Descartes!). Essentieel voor de werkelijkheid is dat zij *relatief* is, dat wil zeggen: niet buiten relaties om bestaat. Ik kan iets slechts kennen vanuit de relatie die ik ertoe heb. Daarmee wordt de menselijke kennis *perspectivisch* van aard: hoe ik dingen ken, hangt af van het perspectief waarin ik ze zie. Vanuit dat perspectief kom ik tot een bepaalde interpretatie, een ander tot de zijne, enzovoorts. Het zal nooit lukken boven die interpretaties uit te komen; er is geen ‘objectief’ gezichtspunt. Het beeld dat ik bijvoorbeeld heb van de stoel waarop ik zit, zal altijd verschillen van het beeld dat een ander ervan heeft; wie beweert de stoel te kennen zoals hij is, praat onzin. Daarmee is niet gezegd dat de diverse interpretaties lood om oud ijzer zijn; het loont de moeite om te zoeken naar een zo goed mogelijke interpretatie.³⁰

Dit perspectivisme werkt door in de filosofie van Heidegger. “Men zou zich een ‘objectieve tekening als van een landkaart kunnen indenken, maar die bestaat niet. Ik ben zelf in het landschap en zie de dingen niet in de ‘objectieve’ orde van een landkaart naast elkaar getekend, maar ‘perspectivisch’; en wandel ik in het landschap, dan zal het mij steeds weer anders aanzien.”³¹ Deze perspectiviteit heet bij Heidegger ‘Geschichtlichkeit’: wij mensen staan niet buiten het historisch proces, maar maken er deel van uit. We staan niet buiten de tijd, zodat we ‘tijdloze’ standpunten kunnen innemen. Nee, we zijn in hart en nieren eindig, in de tijd gevangen, en kunnen zo slechts vanuit onze eigen tijd kijken naar de werkelijkheid om ons heen. Onze interpretatie is per definitie tijd-gebonden! Gadamer neemt dit standpunt over; in een vertolking ervan heet het: “De geschiedenis behoort niet toe aan de duiders ervan, zij behoren de

²⁷ A.w. 74.

²⁸ A.D.R. Polman merkt op, dat de hermeneutiek op deze wijze transcendentiaal wordt: de vraag naar de juiste interpretatie wordt op het begrip ‘interpretatie’ zélf losgelaten. Hij spreekt in dit verband van een copernicaanse omwenteling in de hermeneutiek, die hij ziet beginnen bij Schleiermacher. “Vóór elke uitlegging stelde hij de vragen: Wat is eigenlijk verstaan? Hoe kan ik verstaan? Wat kan ik verstaan?” Zie zijn *In de ban der hermeneutiek*, het eerste deel van zijn (onvoltooid gebleven) *Gereformeerd Katholieke Dogmatiek. Een compendium*, Kampen 1969, 22.

²⁹ G.C. van Niftrik vermeldt dit motto in zijn artikel *De ‘historische’ Jezus der hermeneutische theologie*, in: C.J. Bleeker e.a., *Spelregels. Een bundel essays over hermeneutische regels en hun toepassing in de theologie*, Amsterdam 1967, 177. Hij geeft helaas geen bronvermelding.

³⁰ Vgl. A.J. Plaisier, *De mens in het geding. Een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche*, Zoetermeer 1996, 61-72.

³¹ De Knijff, a.w. 107.

geschiedenis toe. Het menselijk kennen is niets anders dan een flakkeren op de gesloten stroomkring van het leven, waardoor interpretanda en interpreteren worden meegevoerd.”³²

Wie had dat gedacht: in de populaire notie van ‘tijdgebondenheid’ werkt dus het denken van mensen als Heidegger door. Let wel: hij benadrukt hier de ‘tijdgebondenheid’ van de mens die bezig is de werkelijkheid, bijvoorbeeld de Bijbel te interpreteren. Dat is wat anders dan erop hameren dat een ‘historisch’ document als de Bijbel tijdgebonden is, al zou Heidegger ook dat niet ontkennen. Heidegger en Gadamer willen ons ervan doordringen dat wij vanuit onze tijdgebondenheid lezen en verklaren. Wie denkt bij het bijbellezen de objectieve betekenis vast te stellen vergist zich.



Vierde uitnodiging tot zelfreflectie. Roept de hierboven weergegeven analyse herkenning bij je op? Heb je er wel eens over nagedacht, in hoeverre jouw bijbellezing bepaald wordt door het perspectief waarin jij tot de Bijbel staat? Herken je je eigen ‘tijdgebondenheid’ bij het bijbellezen? Kun je bijvoorbeeld vaststellen dat je nu andere dingen uit een tekst haalt dan tien jaar geleden? Probeer je ook eens bewust te maken van de invloed, die het leven dat je leidt als inwoner van een welvarend land in het Westen, kan hebben op de lezing van bijbelteksten.

Het zal nu duidelijk zijn dat het verstrekkende gevolgen heeft, dat de hermeneutische filosofie haar uitgangspunt neemt in de notie van het verstaan, van de interpretatie. Zo komt de kentheorie er heel anders uit te zien: het opbouwen van vaste, ontwijfelbaar zekere kennis op basis van de rationaliteit, maakt plaats voor een proces van voortdurende bijstelling en toetsing van de duiding van de werkelijkheid.³³ Verder neemt de belangstelling voor de functie en het wezen van de taal toe. Door Heidegger beïnvloede theologen als Ernst Fuchs en Gerhard Ebeling zien het heil in Christus niet toevallig als *Sprachereignis* of *Wortgeschehen!*³⁴ Maar waar het in deze lezing natuurlijk om gaat, is dat deze verstaans-filosofie ook consequenties heeft voor de bijbelse hermeneutiek. Daraover nog enkele opmerkingen.

Het nieuwe van ‘de nieuwe hermeneutiek’ bestaat in de eerste plaats hierin, dat zij met grote nadruk de aandacht vestigt op het subjectieve element in het interpreteren. De opvatting wordt afgewezen, als zou het verklaren van teksten vragen om een zo ‘objectief’ mogelijke houding. Het is vooral de historisch-kritische methode, die het mikpunt van kritiek is. Die maakt zich immers sterk voor een streng wetenschappelijke, objectieve benadering van de tekst, waarbij het geloofsleven van de interpreet niet ter zake doet.³⁵ Maar juist die opvatting van ‘objectieve wetenschappelijkheid’ moet het ontgelden in de hermeneutische filosofie: men kan niet tot de werkelijkheid naderen buiten de relatie om die men tot de werkelijkheid heeft. “Door voorstanders van de hermeneutische benadering wordt algemeen de gedachte onderschreven dat het subject van de interpretatie niet inwisselbaar is. Men verzet zich tegen de gangbare opvatting dat wetenschappelijke resultaten in principe onafhankelijk zijn van degene die wetenschap

³² Th.C.W. Oudemans, *Gadamers wijsgerige interpretatieleer*, in: Th. De Boer e.a., *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*, Meppel 1988, 55.

³³ Zie voor een christelijke invulling van die verschuiving J. Hoogland, *Orthodoxie, modernisme en postmoderniteit*, in: G. van den Brink e.a., *Filosofie en theologie. Een gesprek tussen christen-filosofen en theologen*, Amsterdam 1997, 146-151.

³⁴ De Knijff, a.w. 130.

³⁵ Zie mijn TSB-lezing (L-10) over *De historisch-kritische methode*, blz. 12-14.

bedrijft. De subjectiviteit van de interpreter is geen storende factor die uitgeschakeld moet worden, maar in tegendeel de mogelijkheidsvoorwaarde van elk begrijpen.”³⁶

Nu kondigt dit accent op de onmisbare subjectieve inbreng van de interpreter zich reeds aan, lang voordat Heidegger en Gadamer hun verstaans-filosofie ontwikkelden. De Knijff wijst erop dat de grote romantische theoloog Schleiermacher wat dit betreft baanbrekend werk heeft verricht. In een weergave van Schleiermachers opvatting schrijft hij: “Indien wij teksten willen begrijpen, moeten wij meer doen dan vaststellen en verklaren. Als wij alleen verstandelijk begrijpen, dan is er geen enkele garantie, dat wij een auteur ook werkelijk *verstaan*. *Verstehen* – dat wordt bij Schleiermacher de categorie-bij-uitstek, om aan te duiden wat dit geheel andere soort ‘begrijpen’ inhoudt.”³⁷ Wat houdt dat precies in, dat ‘verstaan’? Niets minder dan dat men een ‘verstandhouding’ krijgt tot de auteur, zo, dat auteur en lezer beiden geraakt worden door dezelfde zaak.³⁸ In het beroemde theologische testament van Luther komt dat al naar voren:

Vergilius in zijn herdersgedichten en boerenliederen kan niemand verstaan, als hij niet vijf jaar herder of boer is geweest. Cicero in zijn brieven (dat durf ik beweren) verstaat niemand, wanneer hij niet twintig jaar doorkneed werd in de grote politiek. De Heilige Schrift mene niemand voldoende te hebben geproefd, wanneer hij niet honderd jaar met de profeten de gemeente geleid heeft.³⁹

Zo kan Schleiermacher pleiten voor een ‘invoelend verstaan’. “In een bepaalde zin geldt: hoe subjectiever, hoe objectiever; hoe meer ik zelf geraakt wordt door de zaak, die in de tekst aan de orde is, hoe beter ik de tekst versta. Het subjectieve wordt een grondvoorwaarde voor goede tekstverklaring.”⁴⁰

Nu werkt Schleiermacher dit ‘Verstehen’ psychologisch uit. Hij meent dat de lezer slechts dan een tekst ‘verstaat’, wanneer hij con-geniaal is geworden met de schrijver, om zo te zeggen in zijn huid kruipt, zijn oorspronkelijke gedachten op het spoor komt en zo zijn werk re-construeert. Het is nog altijd een populaire benadering: verdiep je in de auteur om zo beter te kunnen begrijpen wat hij wil zeggen. Toch is er ook kritiek op gekomen. Werkt het inderdaad zo, dat je een tekst beter verstaat als je vat krijgt op de intenties van de auteur? En is het ideaal, om te komen tot een reconstructie van de oorspronkelijke bedoelingen van de schrijver, wel te realiseren? Het is Hans-Georg Gadamer geweest die deze kritische vragen indringend gesteld heeft en zelf gekomen is met een veel minder psychologische kijk op het verstaan. Er kan in dit verband geen sprake van zijn, zijn diepzinnige beschouwingen uitvoerig weer te geven. Ze zijn echter zo belangrijk, dat ik niet wil nalaten enkele hoofdlijnen te schetsen.

Allereerst brengt hij gewichtige argumenten in tegen de gedachte, dat het mogelijk is om te komen tot een reconstructie van de oorspronkelijke betekenis van een tekst. Hij voert aan, dat je als lezer nooit aan je eigen plaats op de lijn van de geschiedenis kunt ontsnappen. Je neemt jezelf als modern mens altijd mee, als je teruggaat naar teksten in het verleden. Dat geldt trouwens niet alleen van teksten; ook muzikale creaties uit het verleden zullen wij nooit tot klinken kunnen brengen op de manier waarop ze toentertijd geklonken hebben.⁴¹ Zuivere reconstructie van het verleden is onmogelijk, omdat wij het verleden benaderen vanuit ons moderne bewustzijn van de dingen. Het ingewikkelde is, dat dat bewustzijn mede gevormd is door de teksten en kunstwerken uit het verleden waar we onze aandacht op richten. Zo is onze eigen gereformeerde traditie gevormd door de manier waarop ons voorgeslacht de Bijbel las. In

³⁶ G.A.M. Widdershoven in zijn inleidende hoofdstuk van de in noot 31 genoemde bundel *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*, Meppel 1988, 12.

³⁷ *Sleutel en slot*, 77.

³⁸ A.w. 78,77.

³⁹ A.w. 45.

⁴⁰ A.w. 78.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975⁴, 159v.

die zin heeft de Bijbel invloed gehad op onze beleving van de werkelijkheid, dieper dan wij ons vaak bewust zijn. Maar dat betekent, dat wij ons nooit een voorstelling kunnen maken van de indruk die de Bijbel op zijn eerste lezers gemaakt heeft! Gadamer spreekt in dit verband van de ‘Wirkungsgeschichte’ van teksten. “Werken kunnen niet los gezien worden van de geschiedenis van hun effecten. ... Wie bewustzijn heeft van de effectieve geschiedenis is niet meer zo naïef dat hij gelooft dat er staat wat er staat.”⁴² Bij het verstaan hebben wij inderdaad te rekenen met onze eigen horizon en de horizon van de tekst die we bestuderen. Maar het is onmogelijk om over je eigen horizon heen te springen en je te verplaatsen in die van de tekst. Het zal er veeleer om gaan dat die twee horizons versmelten.

Dat is evenwel – en daarmee komt dat andere punt aan de orde - geen psychologisch proces, als zouden zich de intenties van de auteur en de onze mengen. Bij Schleiermacher dreigt te gebeuren, dat alle aandacht uitgaat naar de vraag *waarom* iemand iets schreef. Volgens Gadamer is de hoofdzaak van een tekst echter niet gelegen in de zelfexpressie van de schrijver. Het gaat er bij het lezen en verstaan niet om dat wij – puur historisch – begrijpen hoe een auteur tot zijn mening komt, maar dat wij het zakelijk gewicht van wat hij schrijft overwegen. Vergelijk het voeren van een gesprek. Enkel nagaan hoe een ander er toe komt iets te denken en te zeggen leidt er misschien wel toe dat men de ander beter gaat begrijpen, maar resulteert niet in toegenomen kennis. En toch is dat het waartoe het voeren van een gesprek ook dient: samen zien verder te komen in het verstaan van de werkelijkheid.

Gadamer wijst er in dit verband op dat je een tekst kunt opvatten als het antwoord op een vraag. Voor het verstaan van zo’n tekst is essentieel, dat die vraag ook jou bezig houdt. Als je het gevoel hebt dat een tekst antwoord geeft op een vraag die de jouwe niet is, ‘zegt’ zo’n tekst jou niets. Pas wanneer de vraag waarop de tekst een antwoord geeft ook *jouw* vraag is, kun je gaan verstaan wat een tekst werkelijk wil zeggen.⁴³

Zelf heb ik het waarheidsmoment in deze analyse ervaren toen ik de afgelopen zomer bezig was met het voorbereiden van preken over het bijbelboek Hosea. Aanvankelijk ervoer ik een grote afstand tot Hosea. Het boek ‘pakte’ me niet. Ik overwoog om van de prekenserie af te zien. Toen besloot ik mij verder te verdiepen in het boek. Ik bestudeerde de historische achtergronden ervan. Anders gezegd: ik bracht de historische ‘horizon’ van Hosea in kaart. Daarbij merkte ik hoezeer ik binnen een geheel andere horizon leef. Toch kwam het inderdaad tot een ‘versmelting’ van horizons. Ik ontdekte namelijk, dat de vraag waarop Hosea antwoord geeft, ook de mijne is. Kort samengevat: in de strijd met het Baälisme moest hij antwoord geven op de vraag, of het geloof in de HERE echt niet kan samengaan met geloof in de welvaart, in de productie, in de oerkrachten van het leven. Maar die vraag is wel degelijk ook de mijne: de wereld om mij heen stelt mij die vraag doorlopend! Zo werd het antwoord van Hosea een antwoord op mijn eigen vraag, en ging het zeer tot mij spreken dat hij de dienst aan de HERE van de Baälsdienst afgrenst als een religie van recht en persoonlijke liefde. Toen was ik zover dat ik over Hosea kon preken. De horizon van dit bijbelboek en die van mijzelf waren samengekomen; ik had de boodschap begrepen, ‘verstaan’.

Maar wat wordt hier de betekenis van ‘verstaan’ geïntensiveerd! Het komt neer op wat M. de Jonge opmerkt: “Pas wanneer de kloof tussen verleden en heden overbrugd is, mag men werkelijk zeggen, dat de tekst uit het verleden verstaan is.”⁴⁴ Boeiend is, dat Gadamer ook de ‘toepassing’, de ‘applicatie’ rekent tot het verstaan van een tekst: je hebt pas begrepen wat je leest als je het kunt toepassen.⁴⁵ Nu is dat op zichzelf niets nieuws; De Knijff citeert een uitspraak van Augustinus die niet minder verstrekkend is:

⁴² Th.C.W. Oudemans, *Gadamers wijsgerige interpretatieleer*, in: Th. De Boer e.a., *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*, Meppel 1988, 56.

⁴³ Vgl. *Wahrheit und Methode* 356: “Der Text muss als Antwort auf ein wirkliches Fragen verstanden werden.”

⁴⁴ *Revolte in de theologie* 75.

⁴⁵ “Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einem konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das

Het doel van de hermeneutiek is ‘dat men begrijpt: de volheid, het doel van de Wet en van alle Heilige Schriften is de liefde’ (tot God en de naaste); ‘wie denkt de Heilige Schriften of welk deel ook daarvan te hebben begrepen, maar niet begrijpt, dat hij door dat inzicht die dubbele liefde tot God en tot de naaste moet opbouwen, heeft er nog niets van begrepen.’⁴⁶

Het is aardig om op te merken hoezeer deze benadering strookt met de kritiek op een exclusief gebruik van de heilshistorische methode. Voorstanders van exemplarische prediking wezen op het gevaar dat die methode nalaat de kloof te overbruggen tussen de geschiedenis en de hoorder. Welnu, als het ‘verstaan’ van de Schriften inderdaad impliceert dat zij hun invloed uitoefenen op je leven, dan kun je inderdaad niet volstaan met een tekstuitleg die niet verder komt dan het aanduiden van Gods grote daden in de geschiedenis.

Nabeschuwing

Niet voor niets ben ik uitvoerig ingegaan op de nieuwere hermeneutiek. Ik meen dat zij accenten plaatst die wij niet mogen verwaarlozen. Het komt mij ook voor, dat zij helderheid schept inzake de onvoldaanheid die velen ervaren bij het beluisteren van preken. Voor die onvoldaanheid weet men niet zo gemakkelijk woorden te vinden. Je kunt kreten horen als “De dominee moest eens wat praktischer preken!” Of: “Preekte de dominee maar wat actueler...” Of: “Alles wat hij zei was waar, en toch miste ik wat...” Ik zou willen stellen, dat die onvoldaanheid op een hermeneutisch tekort duidt. De prediker doet verwoede pogingen om de Schriften uit te leggen, maar heeft nog niet bereikt dat de hoorder het gevoel heeft ze *verstaan* te hebben. Tot dusverre heeft de orthodoxie veel minder werk gemaakt van het aanpakken van dat hermeneutische probleem dan de moderne theologie. Ik betreur dat.⁴⁷ Ik vrees ook dat de orthodoxie het zichzelf daarmee veel te gemakkelijk maakt. Waarschuwen tegen ‘subjectivisme’ en ‘ik-gerichtheid’ is beslist te goedkoop. Wij (aanstaande?) predikanten zullen echt hard aan het werk moeten om die belangrijke taak, het brengen van het evangelie, te volbrengen in het besef dat ‘verstaan’ alles te maken heeft met het overbruggen van kloven.⁴⁸ Daarbij kan het kennis nemen van de nieuwere hermeneutiek helpen. Dat is de reden waarom ik deze lezing de titel meegegeven heb *Het belang van de hermeneutiek*.

Dr. Ad van der Dussen
Eindhoven, september 2000

der gegebene Text für uns ist. Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiss sich als eine solche Wirkung.” *Wahrheit und Methode*, 323.

⁴⁶ *Sleutel en slot*, 23.

⁴⁷ Zo vind ik het heel teleurstellend dat de dogmatiek van Van Genderen en Velema nauwelijks aandacht besteedt aan de (nieuwere) hermeneutiek. In het register van onderwerpen wordt bij het woord slechts drie maal naar een pagina verwezen. Wie die bladzijden vervolgens raadpleegt wordt over de hermeneutiek niet wijzer. Een misser, zou ik zeggen.

⁴⁸ Het thema waarmee de EO enige tijd geleden enig stof deed opwaaien, *De boodschap en de kloof*, is natuurlijk puur hermeneutisch van aard.