

Verschenen in: Kune Biezeveld e.a., *Wie God zegt... Spreken over God in een wereld zonder God* (Kampen: Kok, 2001) 171-182.

Theo L. Hetteema

Het meervoud van de Naam

Paul Ricoeur en het spreken over God vanuit Exodus 3,14

Een belangrijke taak voor de theologie bestaat in de reflectie over het 'spreken over God in een wereld zonder God', zoals de ondertitel van deze bundel het uitdrukt. Ik beschouw het voor de godsdienstfilosofie, het veld van onderzoek waarin ik mij beweeg, zelfs als één van de hoofdtaken om aan deze reflectie bij te dragen. In dit artikel zal ik een bijdrage hiertoe presenteren vanuit de hermeneutiek van de filosoof Paul Ricoeur. Eerst is het echter nodig om enkele facetten van het 'spreken over God in een wereld zonder God' nader te beschouwen. Vanuit de problematiek die daarin naar voren komt, kijken we naar een artikel van Ricoeur uit 1977 over het spreken over God. Ricoeur heeft het in dit artikel over een onreduceerbaar veelvoud van vormen in het bijbelse spreken over God. In het artikel wordt een essentiële plaats toegekend aan het gedeelte uit Exodus 3,13-15, waarin de bijbelse God aan Mozes zijn naam openbaart. In latere artikelen is Ricoeur juist op dit punt verder gegaan. Juist rond deze passage uit Exodus krijgen wij ook zicht op de vragen die opkomen in de interpretatie en vertaling van het bijbelse veelvoud. Vanuit het gedachtegoed dat Ricoeur aanreikt bezien we tenslotte opnieuw de opgave van een 'spreken over God in een wereld zonder God'.

Spreken over God in een wereld zonder God

Ik noem vijf facetten die mij opvallen in het vraagstuk van een 'spreken over God in een wereld zonder God'.

- a. Spreken. Allereerst valt mij de formulering 'spreken' op. In deze formulering zie ik uitgedrukt dat het denken een talige vorm aanneemt. Wanneer we denken nemen we taal en taaluitingen op die ons omringen en we drukken ons vervolgens uit in taal. De mogelijkheden van taal en taalvormen bepalen ons denken. Daarmee is nog niet gezegd dat alle denken opgaat in taal, alsof er buiten taal niets zou zijn. Maar denken krijgt een talige vorm, hetzij in verbale communicatie of in lichaamstaal. Daarmee wordt het onderwerp van een spreken over God een hermeneutische opgave, waarbij hermeneutiek staat voor de reflectie over de act van het interpreteren. Een hermeneutische filosofie of theologie baseren zich op de visie van de mens als levend in een interpretatief bestaan. Deze opvatting vormt voor mij de aanzet om de filosofie van Ricoeur in te brengen bij dit onderwerp.
- b. Spreken over God (1). In de notie 'spreken' wordt niet alleen een talig denken uitgedrukt, maar ligt ook de intentie 'iets te zeggen hebben'. Daarmee wordt het onderwerp 'spreken over God' niet alleen een voorwerp van filosofische of theologische beschouwing, maar ook een opgave. In de mogelijkheid van een spreken over God ligt de pretentie iets over God te zeggen te kunnen hebben. Deze pretentie kan voortkomen uit een cultuuranalyse ('een wereld zonder God') maar kan zich ook baseren op een theologie-interne eis. Naar de letter genomen betekent theologie immers 'spreken over God'. Het onderwerp wordt daarmee bijna een tautologie voor 'theologie bedrijven'. Die richting wil ik niet inslaan en ik wil mij concentreren op de meest letterlijke betekenis van 'spreken over God'.
- c. Spreken over God (2). In de notie 'spreken over God' zie ik nog iets uitgedrukt. 'Spreken over...' impliceert dat er iets aan het spreken vooraf gaat. Er is een God over wie wordt gesproken. Dat deze God aan het spreken vooraf gaat impliceert geen godsbewijs maar het

is wel een hermeneutisch gegeven. In de theologie gaat het om een reflectie over een voorwerp van spreken dat reeds min of meer bepaald is en via een traditie van interpretatie is overgeleverd. Natuurlijk kunnen we het voorwerp van beschouwing ontdoen van allerlei bepalingen en bijvoeglijke naamwoorden. De notie 'God' heeft echter zozeer een hele traditie van metafysica en theologie bepaald, dat deze intellectuele exercitie slechts een schijn van objectiviteit oplevert. Het is zinvoller om uit te gaan van de overgeleverde notie 'God' en deze in de reflectie op te nemen. Aan deze opgave zal ik mij in dit artikel ook houden. Ik druk dat uit door het gebruik van het woord God met een hoofdletter, daarmee verwijzend naar een notie van het goddelijke die in de bijbelse, joodse en christelijke traditie naar voren komt.

- d. Een wereld. Het valt mij verder op in de formulering dat er gesproken wordt over 'een wereld'. De theologische vraag van deze bundel is dus niet zozeer het 'spreken over God in een *tijd* zonder God'. Dat laatste zou een verlies aan capaciteit suggereren, in de zin van: 'Vroeger was het ons mogelijk om over God te praten, maar nu ontbreken ons daartoe de woorden, gezien de culturele situatie waarin wij verkeren; de vraag is wat ons theologisch potentieel voor de toekomst zal zijn'. Een dergelijke vraag problematiseert het theologische staan en verstaan in de temporele ontwikkeling van een traditie. De vraag van deze bundel betreft veeleer een positiebepaling in een wijdere wereld, temidden van andere tradities en vormen. De theologie zoekt haar plaats van spreken, haar *topos*, in een wereld waarin allerlei andere geluiden klinken, omdat ze merkt dat de traditionele *topoi* die tot haar beschikking stonden voor dit spreken niet meer voldoen. De theologie die het spreken in een bepaalde wereld zoekt is zich bewust van het recht van pluraliteit in deze wereld en zoekt een weg om tot spreken te komen of te blijven.
- e. Een wereld zonder God. Dat spreken vindt plaats in 'een wereld zonder God'. Bij dat laatste zou ik vraagtekens willen zetten. In onze wereld wordt volop gesproken over God, over goden en over godsdienst. Zowel in het maatschappelijke veld van Nederland als in de internationale politiek blijkt godsdienst een factor van betekenis, waarin het spreken over God en goden een belangrijke plaats inneemt. Wanneer we de term 'God' verstaan als synoniem voor 'een door een traditie voorgegeven godsbeeld', dan klopt de uitdrukking 'een wereld zonder God' zeker niet. Alom werken door tradities gevormde godsbeelden door in godsdienst en godsdienstige reflectie.

De tegenwerping hierbij is natuurlijk dat het bij deze voorgegeven God of goden niet gaan om de God naar wie in de Bijbel wordt gerefereerd. Dat mag zo zijn, maar het is een illusie om te menen dat er ooit een wereld is geweest waarin wel alom over deze bijbelse God is gesproken. Er is altijd sprake geweest van andere goden en godsdiensten. 'Spreken over God in een wereld zonder God' als recent thema van de theologie betekent vooral dat de theologie zich van deze situatie nu bewust is geworden. Ik wil bij deze theologische taak toegeven dat de theologie spreekt in een wereld zonder referentie aan een bijbelse God. Maar tegelijkertijd stip ik aan dat deze wereld met de christelijke theoloog dezelfde verstaansconditie deelt: spreken vanuit voorgegeven godsbeelden die tot denken leiden.

Bijbelse polyfonie in het spreken over God

Ik wend mij naar een artikel van Paul Ricoeur uit 1977, dat exact de titel draagt van ons onderwerp: 'Nommer Dieu,' spreken over God.¹ Het artikel verscheen in een tijd die theologisch en filosofisch volop in beweging was. Op theologisch gebied zien we in het artikel terug hoe Ricoeur bepaald is door de Barthiaanse theologie, een theologie van het gepredikte en gehoorde Woord van God. Daarnaast is er een duidelijke aandacht voor de hermeneutische theologie zoals van Ebeling, waarin het woord als een gebeuren wordt bestempeld. Ricoeur weet zich geïnspireerd door de bijbelse theologie van Von Rad, maar

evenzeer door de theologie van Moltmann. In dit wijde spectrum van theologiseren kiest hij zijn eigen weg. Dat geldt ook op filosofisch gebied. Tussen de regels door bespeuren hoe het filosofisch gebied bepaald wordt door het structuralisme en het poststructuralisme. Deze filosofische stromingen, hoe verschillend ook, hebben gemeen dat ze uitgaan van betekenissen die binnen een systeem of structuur tot stand komen. Tekstuele betekenis bijvoorbeeld wordt daarmee een tekstinterne grootheid. Hier tegenover houdt Ricoeur een bepaalde notie van referentialiteit staande: teksten gaan ergens over; het discours van een tekst verwijst ergens naar. Zelfs literaire teksten kennen deze verwijzende kracht, door te refereren naar een bepaalde leefwereld. Dat is niet alleen een tekstinterne wereld, de 'wereld van de tekst', het geheel van handelingsmogelijkheden dat in een tekst besloten ligt; het is ook een externe referentie, naar de leefwereld en bestaansconditie van de lezer.

Ricoeur heeft zich in de jaren zeventig uitgebreid beziggehouden met de verwijzende en poëtisch vormende kracht van teksten.² Dit komt tot uiting in zijn *La métaphore vive* uit 1975.³ Meer nog dan over de literaire kracht van de metafoor gaat dit boek over de metaforische betekenis van literatuur en van teksten, waarin een directe verwijzing naar voorwerpen of gebeurtenissen wordt verlaten voor een bredere verwijzingskracht naar een leefwereld. Na zijn metafoor-studie wendt Ricoeur zich tot de betekenisvormende kracht van teksten. Het is specifiek voor teksten dat ze een zekere afstand krijgen van hun oorspronkelijke auteur en communicatieve situatie. Toch behouden teksten betekenis en krijgen zelfs meer betekenis door deze distantie. Deze hermeneutische thema's komen bijeen in het artikel dat Ricoeur schrijft over het bijbelse spreken over God.

Het artikel begint met een positiebepaling in de vorm van een zelfondervraging. Daarin drukt Ricoeur uit dat hij zich niet als dogmaticus of als theoloog wil opstellen. Hij is in eerste instantie een luisteraar, een luisteraar naar teksten. Voor het filosofisch brein is het wellicht onverteerbaar om af te moeten gaan op contingente getuigenissen, neergelegd in teksten. Deze dragen het gevaar van een gesloten cirkel in zich: de lezer wendt zich tot teksten die hij of zij zelf prefereert en hoort er niets anders in dan hij of zij zich wenst. Ricoeur onderkent dit gevaar maar is er ook van overtuigd dat er een vorm van waarheidsbetuiging is die in contingente getuigenissen en verwijzingen wordt uitgedrukt. Het is voor hem hermeneutisch aanvaardbaar om zich tot beperkte getuigenissen en uitdrukkingen te wenden, maar dan wel met de gerichtheid op een 'overmaat aan begrip' van de waarheid (282).

Na deze positiebepaling komt Ricoeur tot de basisstelling van het artikel: het spreken over God is niet slechts een act van de lezer of interpreet maar ligt reeds besloten in de teksten die deze lezer leest. In andere woorden: het spreken over God is geen zaak uitsluitend van de gelovige of de theoloog maar wordt geleid door een tekstuele dynamiek van een spreken over God in de Bijbel zelf. Op het eerste gezicht lijkt dat een vanzelfsprekendheid: zouden we ons als gelovigen of theologen in ons spreken over God niet moeten laten leiden door de manier waarop de Bijbel over God spreekt? Wanneer de Bijbel een tekst is, moeten we ons laten leiden door de manier waarop de Bijbel als tekst over God spreekt.

Nader beschouwd zit er veel vast aan deze stellingname. Een ervaringsgerichte theoloog zal tegenwerpen dat hier een tekstueel karakter boven de geloofservaring gaat: alsof teksten belangrijker zijn dan mensen! Je kunt teksten toch alleen lezen als uitdrukking van een geloofservaring? Hiertegen brengt Ricoeur in, dat we onze geloofservaring uitdrukken in taal. Deze taal gaat vóór onze geloofservaringen. Alleen al het simpele woord 'God' is ons in taal voorgegeven, voordat we een ervaring met God als zodanig kunnen benoemen. We geloven en ervaren via een tekstuele, door de Bijbel gevormde, traditie. Bezwaren kunnen ook komen van een andere zijde. Een openbaringsgerichte theoloog zal als tegenwerping de notie Woord Gods inbrengen. Een woord wordt rechtstreeks tot een hoorder gericht. Wanneer het gaat om de Bijbel als drager van openbaring, als uitdrukking van een Woord Gods, dan hebben we toch de hele omweg van tekstualiteit niet nodig? Daartegen brengt Ricoeur in, dat er een

fundamenteel verschil bestaat tussen een mondelinge dialoog en tekstuele communicatie. In de laatste vorm is er geen rechtstreeks contact tussen spreker en hoorder. Dat levert heel andere betekenismogelijkheden op.

Ricoeur begrijpt de huiver van theologen om met een tekstuele hermeneutiek in zee te gaan. Het lijkt alsof de theoloog wordt omgevormd tot een literair criticus, die zich richt op structuren en dynamiek van een tekst in plaats van op geloofservaring of openbaring. Dat zou een opvatting van omgang met een tekst en hermeneutiek zijn waar Ricoeur ook niet mee in zee wil gaan. Een dergelijke opvatting richt zich op tekstimmanente betekenissen, betekenissen die binnen de structuur van een tekst ontstaan. Ricoeur gaat het veeleer om de referentiële waarde van teksten: een tekst gaat over iets en daarin ligt een belangrijk deel van zijn betekenis. Dat geldt ook wanneer het gaat over het spreken van een tekst over God. Via de tekst van de Bijbel kunnen we niet rechtstreeks refereren naar God als auteur, zoals in de klassieke christelijke hermeneutiek gebeurde. Dat neemt niet weg dat de bijbeltekst naar God refereert. Dat gebeurt via de 'wereld van de tekst'. Dat is ook het punt waar de tekst raakt aan de ervaringswereld van de lezer. Een tekstuele hermeneutiek biedt hiermee een heel eigen positie in het theologische debat van openbaring en ervaring. Het gaat niet eenvoudigweg om goddelijke openbaring die in menselijke ervaringscategorieën wordt uitgedrukt. Wanneer openbaring een communicatieve categorie is, en wanneer wij leven in een christelijke traditie die door de tekst van de Bijbel wordt bepaald, dan blijkt dat zowel openbaring als ervaring door de hermeneutiek van het tekstuele worden gevormd en dat beide elkaar op dit punt ook raken.

Via zijn wereld van de tekst heeft elke tekst een openbarende waarde, in een niet-religieuze zin van het woord. Er wordt een betekenislaag onthuld, geopenbaard, die niet in de directe betekenis van de woorden van de tekst aanwezig lijkt. Deze tekstuele openbaringswaarde wordt voor Ricoeur het uitgangspunt van het spreken over godsopenbaring in het bijbelse spreken. Ook deze openbaring is een vorm van onthulling die in de wereld van de bijbeltekst, zoals deze zich voor de lezer ervan ontvouwt, naar voren komt. De waarheid van deze openbaring laat zich niet toetsen naar de adequaatheid van proposities; deze waarheid ligt veeleer in een waarheidsmanifestatie, het tonen van een hele wereld van bestaan. In deze wereld wordt een begrip van God ontvouwd dat vooraf gaat aan onze dogmatische proposities over God. De theoloog die zich zo een luisteraar weet naar de openbarende tekst van de Bijbel verliest de mogelijkheid en pretentie van fundering en meesterschap van zijn of haar weten over God. Het vereist een reflectieve wending om af te zien van enige metafysische fundering in een onto-theologie of filosofische transcendentale reflectie en zich te wenden naar de origine van het spreken: de openbaringswaarde van de Bijbel als tekst.

Na deze gedachten over tekst, bijbeltekst en openbaring komt Ricoeur tot de kern van zijn betoog. De wereld van de bijbeltekst ontvouwt, naar zijn idee, een meervoudig spreken over God. Dit meervoudige spreken verbindt Ricoeur aan vier grote genres die hij in de Bijbel en met name in het Oude Testament tegenkomt: het verhaal, de profetie, de wet, en de wijsheid en hymne. Deze verbinding van spreken over God aan genres is een opvallende inzet. Het drukt uit, dat het essentiële dat over God wordt uitgedrukt, de dieptedimensie, niet los staat van de vorm. Bij de verschillende genres gaat het niet om verschillende verpakkingen van eenzelfde boodschap maar het gaat om wezenlijk onderscheiden vormen.

Voorop staat voor Ricoeur het verhalende genre. Hierin komt God naar voren als de 'actant van de grote daad van bevrijding' (291).⁴ God komt naar voren in de fundamenteen van de geschiedenis van een gemeenschap. Hij is daarvan de verworteling en grondlegging. Deze fundamentele gebeurtenissen vormen een eigen spreekwijze over God, nog voor er sprake is van een meer letterlijk 'woord Gods'. Een tweede genre is de profetie. Hierin komt God tot uiting achter de gesproken woorden van de profeet. Hij is de stem van de Ander achter de

profetische stem. Het gaat in dit genre niet alleen om een stem tot het geweten maar ook om een gebeuren, net als in het verhalende genre. Voor het profetische genre is immers de eschatologische 'dag des Heren' de komende gebeurtenis waarnaar het genre refereert en waarin God naar voren komt. Een derde genre is het prescriptieve, de wet. Dit genre steunt in zijn godsbenamingen op het verhalende genre: de wet staat in een geschiedenis van een verbond. Het komt ook voor uit het profetische genre, in de wijze waarop de mens wordt aangesproken op capaciteiten. Het liefdesgebed, als culminatie van dit genre, geldt dan als een uiterste ontvouwing van een dialectiek tussen verhaal en profetie, die in de wet samenkomt. Hier komt een God naar voren die verzekert: Ik zal je een nieuwe geest geven (vgl. Ez. 36,26). Tot slot is er ook het genre van wijsheid en hymne. Hier wordt het kader van een verbond overschreden en de mens in het algemeen aangesproken. We hebben God ontmoet in een derde persoon (verhaal), en in de eerste persoon (profetie en wet). In het laatste genre komt God naar voren in de tweede persoon, als aangesprokene. Daarin kan God een verborgen God zijn (als bij Job) of een geloofde God, in de lof en de erkenning van de psalmen.

Alleen al de bandbreedte van grammaticale personen laat zien dat het godsbegrip van het bijbelse spreken niet op te sluiten is in een filosofisch concept. De betekenissen van God circuleren in alle vormen van bijbels discours die over God spreken. Wanneer God de referent is van het bijbelse spreken, het punt waarnaar de bijbelse wereld verwijst, dan krijgen we alleen een beeld van deze referent door het totaal van genres tot ons te laten komen. En zelfs dat geheel van genres geeft nog niet een totaalbeeld van God. De betekenis van God ontsnapt ook aan de referentie van de bijbelse wereld, zelfs in het totaal van de genres.

Onuitputtelijkheid en onvervoegbaarheid van de Naam

Uiteindelijk zijn de verwijzingen naar God limietexpressies, die reiken naar een onnoembare God. De notie van het Koninkrijk van God, en het daaraan verbonden genre van de nieuwtestamentische gelijkenis, is voor Ricoeur zo'n limietexpressie. Bij uitstek komt dit grenskarakter echter tot uiting in het bijbelgedeelte uit Exodus 3,13-15, waarin God zijn naam aan Mozes openbaart als: 'Ik ben, die Ik ben' (Ex. 3,14; NBG-vertaling). In verschillende publicaties heeft Ricoeur gewezen op de theologische rijkdom van deze passage.⁵

De uitdrukking die vertaald wordt met 'Ik ben, die Ik ben' (*ehjeh asjer ehjeh*) getuigt van een grote raadselachtigheid. De uitspraak komt voor in een pericoop over de roeping van Mozes. In het gedeelte dat aan de uitspraak vooraf gaat wordt de manifestatie van God op verscheidene wijzen uitgedrukt. Eerst gaat het om een locatie: de Horeb, de 'berg van God' (*elohim*) (v. 1). Vervolgens wordt gesproken over een 'Engel des HEREN' (*mal'ak yhw*), een oudtestamentische uitdrukking voor Gods presentie (v. 2). In deze uitdrukking komt de Godsnaam *yhw* naar voren, die daarna ook door de verteller wordt gebruikt (v. 4). Dit is de Godsnaam (*yhw*: een archaische vorm van 'hij is/ hij zal zijn') die uiteindelijk leidt naar de openbaring van de naam 'Ik ben...'. Maar eerst wordt er nog een andere naam van God in het gesprek gebracht dat zich tussen God en Mozes ontwikkelt: 'Ik ben de God van Abraham, de God van Isaak en de God van Jakob' (v. 6).

Waar Mozes steeds meer verstrikt raakt in vragen rond zijn identiteit en zending ('Wie ben ik, dat ik naar Farao zou gaan...?', v. 11) klinkt de naam van God steeds duidelijker door. Allereerst is dat in v. 12 waar God zegt: 'Ik ben immers met u!' Dit 'Ik ben' klinkt vervolgens door in het centrale v. 14a: 'Ik ben, die Ik ben'; en klinkt vervolgens na in v. 14b: 'Ik ben heeft mij tot u gezonden'.

Tussen v. 12 en v. 14 ontwikkelt zich dus in drie etappes een nadrukkelijke ontvouwing van de Godsnaam rond het Hebreeuwse werkwoord 'zijn' (*hjh*). Deze ontvouwing is opmerkelijk, omdat het werkwoord *hjh* er zo nadrukkelijk in naar voren komt. Het

Hebreeuws laat het toe om in veel gevallen het werkwoord 'zijn' weg te laten. Zo zien we dat ook in de passage van Exodus 3. In v. 11 lezen we *mi anoki*: 'wie (ben) ik...'; en vooral v. 6 levert ons een belangrijk voorbeeld: *anoki elohe abika*: 'Ik (ben) de God van uw vader...'.⁶ Deze gebruikelijke zinsbouw wordt verlaten voor een vorm waarin *hjh*, 'zijn', wel voorkomt. In v. 12 staat *ki-ehjeh immeka*: 'Ik ben immers met u!'. Opvallend genoeg staat er niet *anoki immeka*: 'Ik (ben) met u'. Het versterkende *ki*, 'immers', is bij de werkwoordsvorm geplaatst. 'Ik BÉN immers met u', zou een goede typografische weergave zijn.⁷ In v. 14a wordt wederom de nadruk op de werkwoordsvorm gelegd. Hier komen we een zin tegen waarin alleen het werkwoord nog figureert: *ehjeh*, 'Ik ben'. De enige bepaling bij dit werkwoord is een herhaling van hetzelfde werkwoord in een relatieve bijzin: *ehjeh asjer ehjeh*: 'Ik ben, [waarvan geldt:] Ik ben'. Het sterke poneren van deze vorm *ehjeh* klinkt tenslotte door in v. 14b: *ehjeh sjelachani alekem*, 'Ik ben heeft mij tot u gezonden'. Op deze plaats is de werkwoordsvorm *ehjeh*, 'Ik ben', geworden tot een vaste uitdrukking, die onvervoegbaar is. De eerste persoons werkwoordsvorm krijgt de functie van een naamwoord. 'IKBEN heeft mij tot u gezonden', zouden we moeten weergeven.

De naam van God is onvervoegbaar en onverbuigbaar. De godsnaam ontsnapt in dit gedeelte aan alle grammaticale logica. Wanneer het werkwoord 'zijn' wordt toegepast op het bestaan en de identiteit van God, dan wordt dit werkwoord tot een limietexpressie, zo drukt Exodus 3 uit. Dat is voor Ricoeur uiterst veelzeggend. Ricoeur verbindt dit gebruik van 'zijn' als limietexpressie aan een genrevermenging die in Exodus 3 plaats vindt. In eerste instantie gaat het om het verhalende genre. Maar binnen dit genre gaat het om het genre van de profetenroeping, en daarmee komt ook het profetisch genre in het spel. Waar het verhalende genre God in de derde persoon uitdrukt en het profetisch genre God in de eerste persoon laat spreken, wordt het in deze combinatie tot een veelzeggende kruising rond het gebruik van het werkwoord 'zijn', een dialectische spanning die niet tot een oplossing komt. In de eerste persoonsvorm *ehjeh* die naar zichzelf verwijst en tot een naamwoord wordt een werkwoordsvervoeging een limietexpressie van Gods zijn.

Deze spanning is in de interpretatie en vertaling door de traditie van jodendom en christendom niet volgehouden. De Septuaginta heeft met de vertaling *Ego eimi ho on*, 'Ik ben de zijnde' gekozen voor de derde persoonsvorm; de Vulgata met *sum qui sum*, 'Ik ben die Ik ben' voor de eerste persoon.⁸ Ricoeur wil de limietexpressie van de uiterste dialectische spanning van Ex. 3 ook niet presenteren als de enige weg in het spreken over God. Naast deze onnoembaarheid is er ook de overvloed van de metaforen, hyperbolen en gelijkenissen. Tezamen scheppen zij de polyfonie van het bijbelse spreken over God (297). Zo is de bijbelse wereld vol van limietexpressies, die genres en vormen oprekken om de onuitsprekelijkheid van God of zijn onuitputtelijkheid weer te geven. Daarin gaan verschillende stemmen en genres samen.

In 'Nommer Dieu' drukt Exodus 3 voor Ricoeur Gods onnoembaarheid uit; andere genres en teksten voegen zich daarnaast met een meer stellende inhoud. In latere artikelen corrigeert Ricoeur deze visie enigszins. Ook het onnoembare van Exodus 3 drukt iets uit over God. De vraag naar het *wie* van God kan in het bijbelse taalveld nooit worden gescheiden van het *hoe* of *wat* van God. Zo bezien is er een vloeiende lijn van het 'Ik ben die Ik ben', via het *sjema* van Deuteronomium 6, 'De Heer is één', naar de Johanneïsche uitspraak 'God is liefde'.⁹ De onbepaaldheid van Exodus 3 leidt niet louter tot een zwijgen of tot negatieve uitspraken over God ('God is niet als...'). De onbepaaldheid heeft eerder een principiële meervoudigheid in zich, geen 'of - of' maar 'en - en'. De godsnaam van Ex. 3,14 is principieel onvertaalbaar maar die onvertaalbaarheid sluit de act van interpreteren en vertalen niet uit. Het leidt veeleer tot een voortdurend opnieuw interpreteren en vertalen. De onvertaalbaarheid van Ex. 3 leidt zo tot een rijke en onuitputtelijke traditie. Het is alleen in de uitgestrektheid van die tradities dat de rijkheid van de tekst tot uiting kan komen.

Ricoeur is bereid om ver te gaan in het serieus nemen van die traditie. Zo is het gemakkelijk om de bijbelse wereld en spreektrant af te zetten tegen het 'Griekse', conceptuele denken van filosofie en theologie. Ricoeur ziet echter in die laatste denkvorm ook iets tot uiting komen van een betekenisvorm die in de dialectische spanning van Ex. 3,14 besloten ligt. Het theologische, conceptuele denken over God heeft zijn wortels in een denkrichting die in de Bijbel besloten ligt.¹⁰ Ricoeur gaat dan zelfs zover om de traditie van een onto-theologie te beschouwen als een ontwikkeling die aan dit vers gerelateerd is.¹¹ Het is de taak van de hermeneut om de spanning die in Ex. 3,14 gelezen wordt over te brengen op de velden van denken die in de traditie naar voren komen. Dan blijkt het *hjh* van dit vers een rijke betekenis in zich te hebben, die met de limietexpressies van de conceptuele taal van filosofie en theologie in gesprek gaat. Meer nog dan een polyfonie van bijbelse vormen naast elkaar komt Ricoeur zo tenslotte uit bij een uiterste extensie van polysemie, meerdere betekenissen van een enkel woord.

Wie God zegt...

Vanuit de facetten die worden opgeroepen bij de vraag naar een 'spreken over God in een wereld zonder God' heb ik een aantal gedachten van Ricoeur ingebracht die voortkomen uit zijn hermeneutische reflectie rond het spreken over God vanuit de tekstuele omgang met de Bijbel. In dit slotgedeelte kijk ik opnieuw naar de vijf facetten die ik in het begin heb onderscheiden.

Ad a. Spreken. De theologische vraag naar een 'spreken over God in een wereld zonder God' is een talig probleem, uitgedrukt met het woord 'spreken'. Met de hermeneutiek van Ricoeur vul ik dit spreken in als een spreken dat volgt op een luisteren, luisteren naar een tekst uit een traditie. Dit luisteren komt voort uit een zekere preferentie voor een tekst en een traditie. Daarmee is het iets contingents, wat niet wegneemt dat er duidelijke sporen en referentie naar een meer algemene waarheid in het luisteren naar voren komt. Het primaire van het luisteren maakt echter wel dat het erop volgende theologische spreken niet de pretentie van een ultieme fundering kan hebben. Dit spreken is per definitie re-reflectief, het reageert op iets wat voorafgaat aan de reflectie.

Ad b. Spreken over God (1). Dat neemt niet weg dat we theologisch over God kunnen spreken en ook iets te zeggen hebben. Dit spreken heeft een grote vrijheid en hoeft het conceptuele niet te schuwen. Een recht van theologisch spreken is er echter alleen wanneer het aansluit bij het object van spreken: de bijbelse openbaring, de waarheidsmanifestatie van de bijbelse wereld. Preciezer nog kunnen we stellen dat de theoloog recht van spreken heeft wanneer hij of zij het karakter van limietexpressie weet te verwerken in het theologiseren. Het is bijvoorbeeld de theologische opgave om de dialectische spanning van de openbaring van Gods naam vast te houden. Daarin ligt een principiële dialectiek van meervoudigheid, die vastgehouden moet worden tussen voortijdige vereenvoudiging en eindeloze pluralisering.¹²

Ad c. Spreken over God (2). Over de gegevenheid en contingentie van het theologische spreken heb ik in het bovenstaande voldoende uiteengezet. Op deze plaats wil ik ingaan op de betiteling 'nommer Dieu,' die ik hier vertaald heb als 'spreken over God'. Eigenlijk is dit een te vlakke vertaling. Het Franse 'nommer' heeft meer de betekenis van noemen en benoemen. 'Nommer Dieu' is veeleer het benoemen van God. Preciezer gezegd is het de act van het 'naam geven wat ik zoek', het benoemen van iets wat vermoed wordt en gegeven ligt maar nog niet tot woorden is gebracht of opnieuw tot woorden gebracht moet worden.¹³ Het benoemen van God verwijst naar de God die vóór de reflectie gegeven is, de God 'van origine' (Fr.: originaire). Juist op dit vlak ligt de noodzaak van een hermeneutische theologie.¹⁴

Ad d. Een wereld. Het spreken in een wereld veronderstelt een situatie van fundamentele pluraliteit. De term 'wereld' is in het bovenstaande regelmatig gevallen in de zin van een betekenislaag die in een tekst wordt geëxposeerd. Vanuit een tekstuele wereld wordt de leefwereld van een lezer gevormd. Met een hermeneutiek die deze interactie serieus neemt is een vorm van theologiseren geboden die op fundamenteel vlak met pluraliteit te maken heeft. Daarmee is pluraliteit niet een bedreiging maar vormt het verschil van werelden voor deze theologie een voortdurende uitdaging. De competentie om daar mee om te gaan zou op het vlak van pluralisme en interculturele omgang vertaald moeten worden.

Ad e. Een wereld zonder God. Spreekt de theoloog in een wereld zonder God? Vanuit het behandelde materiaal moet ik aan de ene kant de waarheid van een 'wereld zonder God' beamen. Wanneer God een wegvliedend punt van referentie is uit de wereld van een tekst, dan moet God als voorwerp van serieus theologisch spreken steeds moeizaam worden bevochten. De referent God moet steeds opnieuw worden benoemd en als oorspronkelijk naar voren worden gehaald, omdat God aan de oppervlakte van tekst en leven verscholen ligt. Dat vereist van de theoloog een voortdurende sensitiviteit in de omgang met de Bijbel.

Aan de andere kant wil ik stellen dat een hermeneutiek die de hierboven ontwikkelde thema's serieus neemt staat in een wereld die vol is van God. Het principiële meervoud van de Godsnaam dat we in de wereld van de Bijbel ontdekken, leidt toe naar een leefwereld waarin we ook God in het meervoud tegenkomen. Omgekeerd leidt het staan in een meervoudige leefwereld tot sensitiviteit voor het meervoud van de Godsnaam in de Bijbel.

Paul Ricoeur is zelf een denker met een ongekende openheid. Met tal van filosofische en theologische stromingen is hij in diepgaand gesprek verwickeld, ook op het vlak van niet-westers denken en cultuur. Die competentie kunnen wij niet allemaal ontwikkelen. Echter in onze hermeneutische taak van een sensitieve omgang met de Bijbel kunnen we een antenne krijgen voor het theologisch spreken in de wereld. Omgekeerd ontvangen we door het staan in een wereld met en zonder God een antenne voor het begrijpen van de bijbelse meervoudigheid. Zo gaat aan het theologische spreken het luisteren vooraf. Daarin ontvangt een theoloog zijn of haar stof en krijgt de theoloog recht van spreken.

Noten

¹ Paul Ricoeur, 'Nommer Dieu' (1977). Ik citeer uit: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994) 281-305. Paginanummers tussen haakjes in de hoofdtekst verwijzen naar *Lectures 3*. Voor andere edities en vertalingen van genoemde boeken van Ricoeur verwijs ik naar F.D. Vansina, *Paul Ricoeur. Primary and Secondary Bibliography, 1935-2000* (Leuven: Leuven University Press/Peeters, 2000).

² In het kader van dit artikel kan ik niet uitgebreid ingaan op de ontwikkelingen in het werk van Ricoeur. Er bestaat echter een grote hoeveelheid inleidingen op het denken van Ricoeur. Met een willekeurige greep verwijs ik naar: J. Mario Valdés, *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination* (New York: Harvester Wheatsleaf, 1991); het themanummer van *Wijsgerig Perspectief* 37 (mei 1997) en mijn *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics* (Kampen: Kok, 1996). Zie ook bovengenoemde bibliografie van Vansina.

³ Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975).

⁴ 'Actant' is een technische term uit de semiotiek van A.J. Greimas. Met deze term duidt Greimas op een aantal fundamentele rollen en -posities die in de structuur van een verhaal aan de orde zijn. De term drukt een fundamentele positie in een geschiedenis, een positie die onder de onmiddellijke laag van de gelezen of gehoorde woorden (het 'manifestatieniveau') ligt. (Verwarrend genoeg gebruikt Greimas hiervoor de term 'oppervlakteniveau'; het is hier voldoende om vast te houden aan de term actant als een fundamentele handelingspositie achter de onmiddellijke gebeurtenissen.

⁵ Naast 'Nommer Dieu' (295-297) in het artikel '*Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?*', oorspronkelijk 1990, opgenomen in: *Lectures 3*, 327-354, met name 337-343; voorts in 'D'un testament à l'autre,' oorspronkelijk 1992, opgenomen in: *Lectures 3*, 355-366, met name 355-356; en tenslotte in het artikel 'De l'interprétation à la traduction,' in: Paul Ricoeur, André LaCocque, *Penser la Bible* (Paris: Seuil, 1998) 335-371.

⁶ Vgl. ook Ex. 4,11: *halo anoki yhwh*, 'ben Ik het niet, de HERE?', waarin de godsnaam tot zelfstandig naamwoord is geworden en het werkwoord ontbreekt.

⁷ Een vergelijking met Ex. 4,12.16 laat duidelijk zien dat in Ex. 3,12 de nadruk valt op het werkwoord en niet op de eerste persoonsvorm. Ex. 4,16 heeft namelijk wel een expliciet persoonlijk voornaamwoord *anoki*, 'ik': *we-anoki ehjeh im pika*, 'en Ik zal met uw mond zijn'.

⁸ Ik laat bij dit korte overzicht het hele probleem liggen van de vraag van de vertaling van het werkwoord *hjh* (zijn/worden/betrouwbaar zijn) en de vertaling van de werkwoordsvorm (tegenwoordige/toekomende tijd). Zie o.a. de behandeling van André LaCocque, 'La révélation des révélations. Exode 3,14,' in: *Penser la Bible*, 305-334, waarin ook een behandeling van de rabbijnse tradities.

⁹ Vgl. met name het artikel 'D'un testament à l'autre' (1992).

¹⁰ Zo de these van het fundamentele artikel 'Fidens quearens intellectum' (1990).

¹¹ Ricoeur, 'De l'interprétation à la traduction.'

¹² Dit aspect zou ik in willen brengen bij de thematiek van monotheïsme en polytheïsme die Kune Biezeveld in deze bundel behandelt. Een meervoudig spreken over God impliceert niet ogenblikkelijk een meervoudig object van spreken. De meervoudigheid is geen argument voor een polytheïstische benadering in de theologie. De meervoudigheid is een prikkel om 'mono-denken' en 'poly-denken' aan elkaar te blijven relateren.

¹³ Vgl. F.O. van Gennep, *Naam geven wat ik zoek. Preken* (Baarn: Ten Have, 1991).

¹⁴ Het voert te ver om uiteen te zetten hoe Ricoeur de referentie naar een oorspronkelijk benoemen van God verbindt aan een kritische taak van de hermeneutiek, die er bij hem zeker ook is. Zie hiertoe ondermeer Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986).