

Nieuwe wegen in de omgang met de bijbel  
Over spirituele hermeneutiek en het spreken over God

Theo L. Hetteema

Gepubliceerd in: *Radix* 37 nr. 2 (juni 2011) 103-113

De Canadees-Amerikaanse zeiler Joshua Slocum is de eerste geweest die de heroïsche prestatie heeft neergezet om alleen rond de wereld te zeilen. Hij deed dat in zijn boot de *Spray* in de jaren 1895-1898 en heeft hierover een voor zeilers klassiek geworden boek geschreven. In het verslag van zijn tocht om de wereld vertelt Slocum hoe hij in 1897 aankomt in Zuid-Afrika, waar hij een uitstapje naar Pretoria maakt. Daar wordt hij geïntroduceerd bij de Transvaalse president Paul Kruger.

His Excellency received me cordially enough; but my friend Judge Beyers, the gentleman who presented me, by mentioning that I was on a voyage around the world, unwittingly gave great offense to the venerable statesman, which we both regretted deeply. Mr. Krüger corrected the judge rather sharply, reminding him that the world is flat. "You don't mean *round* the world," said the president; "it is impossible! You mean *in* the world" (Slocum 1900: 129).

Paul Kruger weigert, als overtuigd christen die de Bijbel letterlijk neemt, te geloven dat iemand rond de wereld kan zeilen. In de wereld van de Bijbel is de aarde immers een platte schijf, dus kan iemand wel rondvaren *in* de wereld maar niet *om* de wereld varen. Krüger staat in die opvatting niet alleen, getuige een eerdere ontmoeting die Slocum heeft met drie Transvaalse geleerden die hem graag willen bewijzen dat de aarde plat is, welke ontmoeting bijna op een handgemeen uitloopt (Slocum 1900: 125-126).

Als er in een eeuw tijd iets veranderd is, dan is het wel dat Laura Dekker op haar zeilreis om de wereld weinig wereldleiders meer zal tegenkomen die zulke dingen beweren. Natuurlijk is er nog steeds een *Flat Earth Society* en zijn er nog steeds christenen die beweren dat de aarde plat is, maar het is heden ten dage goed mogelijk om te beweren een bijbelgetrouw christen te zijn en tevens rond een bolvormige aarde te zeilen of te vliegen.

De wereld is veranderd en dat is aan de bijbelse hermeneutiek niet voorbijgegaan. Dat kan het eenvoudige antwoord zijn op de vraag die *Radix* mij voorlegde: hoe staat het met de bijbelse hermeneutiek, en dan met name die in de Nederlandse gereformeerde traditie? Het is verleidelijk de situatie van de bijbelse hermeneutiek in de huidige culturele situatie te karakteriseren als het vasthouden van een letterlijke interpretatie tegenover toenemende interpretatieve vrijheden. Maar dat is een valse voorstelling van zaken. Wat wij als letterlijke opvatting zien, had een eeuw geleden een heel andere klank. De verhouding tussen letterlijke en niet-letterlijke opvattingen kent ook een geschiedenis die zo oud is als de Bijbelteksten zelf.

We komen er dus niet met een eenvoudig antwoord. Misschien moet ook de vraag een andere wending krijgen. Wanneer ik vraag hoe het staat met de huidige bijbelse hermeneutiek, dan interesseert mij dat vooral vanwege het potentieel dat in de huidige situatie ligt voor de toekomst. Een betere vraag is daarom: wat voor mogelijkheden liggen er in de huidige bijbelse hermeneutiek voor een gereformeerde theologie en geloofsomgang? Om die vraag te kunnen beantwoorden wil ik eerst enkele thema's beschrijven die in de hermeneutiek van de twintigste eeuw naar voren zijn gekomen. Die thema's vragen vervolgens om een afweging binnen het kader van een protestantse, gereformeerde hermeneutiek. Ten slotte komt de vraag

op naar het potentieel van een bijbelse hermeneutiek: in welke richting moeten we het zoeken als het gaat om bijbelinterpretatie?

### *Ontwikkelingen in de hermeneutiek*

Zonder enige pretentie een historisch overzicht te bieden of volledigheid na te streven, noem ik enkele thema's en ontwikkelingen die in de hermeneutiek van de twintigste eeuw naar voren zijn gekomen.

Allereerst signaleer ik een verlies aan geloof in de auteur. De twintigste-eeuwse hermeneutiek is voor een groot deel een geloofwaardigheids crisis. Het geloof in de auteur als een persoon met een vrije, autonome intentie tot schrijven is ondermijnd door een aantal denkers die ooit eens door de filosoof Paul Ricoeur aangeduid zijn als de drie 'meesters van het wantrouwen': Nietzsche, Marx en Freud.

Friedrich Nietzsche heeft een congeniale benadering van teksten uit de christelijke traditie laten vallen. Volgens hem getuigt deze van een slavenmoraal die de mens klein houdt. De werkelijk vrije mens moet zich argwanend opstellen tegen uitingen daarvan en zich zelfs daartegen te weer stellen, teneinde de bron van kracht in de mens open te leggen. Nietsches hermeneutische principe is het vitalisme, de levensdrang van de mens, die niet gefnuikt moet worden door maatschappelijke instituties en teksten die het belang van die instituties constitueren.

Bij hem sluit Karl Marx aan. Ook hij wil niet afgaan op de *face value* van teksten. Net als Nietzsche is hij bewust van de machten en krachten die achter een tekst zitten. Onder het oppervlak van een tekst spelen zich processen af uit de economische strijd in de maatschappij. Wat ogenschijnlijk een vrije, individuele expressie lijkt, heeft een functie binnen de economie van een maatschappij: het sust de gemoederen, ondersteunt een maatschappelijke orde, scheidt vertier dat afleidt van werkelijk protest, of leidt tot emancipatie en bewustwording van de arbeidersklasse.

Als derde in de rij is daar Sigmund Freud, die de mens zoals deze naar voren komt beschouwt als een borrelend vat van psychische krachten die onder het bewustzijn plaatsvinden. Wat we intenderen te zeggen is niet gelijk aan wat we feitelijk naar voren brengen. In onze feitelijke uitingen komt een machts spel tot uiting van *eros* en *thanatos*, de driften van liefde en dood, die bepalender blijken te zijn voor ons gedrag dan onze eigenlijke intenties. Versprekingen en verschrijvingen zijn interessant voor de freudiaanse psycholoog, omdat deze een doorkijkje geven in het krachtenveld van de psyche van een auteur. In de psychologie van Carl Gustav Jung is deze hermeneutische tendens nog verder doorgevoerd. Jungs psychologie concentreert zich op de grote antropologische en culturele symbolen die in menselijke uitingen tot uitdrukking komen. Zonder het te willen of te weten is de mens drager van symbolen, die aan hem en zijn uitingen werkelijk betekenis geven. Niet wat een mens intentioneel beweert, geeft een werkelijke betekenis aan zijn uitingen; de dragende krachten die onder zijn beweringen liggen zijn constitutief voor de betekenis van zijn woorden. De hermeneut moet die dragende krachten op het spoor komen, of ze nu liggen in de psyche van de mens, in de economische operaties van een maatschappij of in de dynamiek van een cultuur.

In de filosofie van Heidegger werd dat tot het meest fundamentele vlak van het zijn doorgevoerd: menselijke intenties en bedoelingen, zoals neergelegd in woorden en teksten, zijn voor een filosofie niet interessant genoeg. Daarin komen nog niet voldoende de fundamentele vragen over het zijn aan bod. Een filosoof moet doorvragen achter wat mensen met hun gedragingen presenteren. Van het niveau van het zijnde moet de filosoof doorboren naar het zijn. Daarbij wordt het voor de latere Heidegger meer en meer de vraag of het

menselijke bestaan en het menselijke zijn nog wel een geprivilegieerde positie heeft om iets over het zijn als zodanig te zeggen. Voor hem heeft de mens met al zijn bedoelingen en zijn hele bestaanswijze duidelijk niet het laatste woord. Dat maakt deel uit van wat met een groot woord 'de dood van het menselijk subject' in de filosofie van de twintigste eeuw wordt genoemd.

In de naoorlogse filosofie is het inzicht verder uitgewerkt dat er meer aan betekenis is in menselijke uitingen en gedragingen dan de bedoeling van een auteur of actor. Via de lijn van Heidegger heeft dat geleid tot de hermeneutiek van Hans-Georg Gadamer. Ook voor Gadamer is de intentie van een auteur niet waar het uiteindelijk om draait. De betekenis van een tekst is in zekere zin zelfs los te maken van een auteur. Een tekst kan meer en anders gaan betekenen dan zijn auteur erin gelegd heeft. Dan blijkt dat een tekst een hele 'horizon' bij zich heeft van betekenispotentieel, een weids geheel van betekenissen en connotaties dat zowel de auteur als de feitelijke tekst overstijgt. Het komt tot werkelijk begrijpen wanneer deze tekstuele horizon versmelt met de betekenis horizon van de lezer (Gadamer 1960). Je zou kunnen zeggen dat de traditionele, auteursgerichte hermeneutiek een regressieve beweging kent. Deze hermeneutiek vraagt vanuit een gegeven tekst terug naar de bedoeling van een auteur of zoekt naar betere kennis van de ontstaansomstandigheden van de tekst. In de hermeneutiek van Gadamer gaat het bij het begrijpen om een progressieve beweging, namelijk de beweging van een tekst naar zijn lezer. Op het snijvlak waar die elkaar ontmoeten speelt het werkelijke begrijpen zich af.

In dezelfde tijd als Gadamer ontwikkelt ook de Franse filosoof Paul Ricoeur zijn hermeneutiek (Ricoeur 1960 en 1965). Ricoeur is kritischer dan Gadamer over de mogelijkheid om tot horizonversmelting te komen. In plaats van versmelting heeft hij het meer over een botsing van werelden. Maar ook voor Ricoeur is het begrijpen van een tekst niet gelegen in het op één vlak komen met de bedoelingen van een auteur, maar in het doorgronden van de 'wereld van de tekst': dat wat een tekst aan betekenispotentieel in zich draagt. Daarvoor zijn volgens Ricoeur kritische methoden onontbeerlijk. Naast het argeloze, herkende en vaak associatieve lezen op het eerste gezicht, moet er een kritische afstand gecreëerd worden die ook betekenislagen openlegt. Daarvoor kan Ricoeur de drie 'meesters van het wantrouwen' goed gebruiken. Met hun kritiek breken ze de intenties van een auteur af, maar leggen daardoor ook betekenissen bloot die op het eerste gezicht verborgen blijven. Ook kan de tijd ons veel geven. In de receptiegeschiedenis van een tekst komen allerlei betekenissen naar voren, die er op het eerste gezicht niet uit zijn gekomen. De verwerking van een tekst in commentaren, kunstvormen en nieuwe uitingen geeft een schat aan bronnen om de betekenisrijkdom van een tekst op het spoor te komen.

Waar in de vooroorlogse hermeneutiek de geloofwaardigheid van een auteur in twijfel kon worden getrokken, ontstaat gaandeweg in de twintigste eeuw een benadering waarin de bedoelingen van een auteur eenvoudigweg minder relevant of interessant zijn, omdat er betekenissen in een tekst kunnen liggen die de bedoelingen van een auteur overstijgen. In het naoorlogse structuralisme is die benadering ook uitgewerkt. Hier wordt de betekenis van een tekst helemaal losgemaakt van een auteur en zijn achtergronden. Betekenis komt tot stand door structurele tegenstellingen binnen een tekst. Dat levert een niet-temporele benadering van een tekst op. In de voorkritische tekstopvatting was een tekst een uitvloeisel van wat een auteur dacht en zei. Door de weg terug te bewandelen van een tekst naar de auteur kon je uitkomen bij de intenties van een auteur en zo een tekst begrijpen. Bij de tekstbenadering van Gadamer en Ricoeur gaat het niet om de weg terug naar de gedachten van een auteur, maar om de weg vooruit, de manier waarop een tekst zich uitspreidt in de ontvangst bij zijn lezers. Voor de structuralisten zijn dat beide dwaalwegen. Het gaat om de structuur van een tekst in zichzelf. Iets krijgt betekenis doordat het zich onderscheidt van andere woorden in een tekst, doordat het een andere plaats in een zinsverband inneemt en een tegenstelling vormt tot

andere tekstuele componenten. Die verschillen kunnen liggen op het niveau van een woord, op het niveau van een zin en op het niveau van een tekst.

In het poststructuralisme is ten slotte die laatste inzet geradicaliseerd. In de poststructuralistische benadering wordt het denken in tegenstellingen tot het uiterste doorgetrokken. In het structuralisme was er een betekenisvol element 'wit' omdat er bijvoorbeeld in een tekst een tegengestelde 'zwart' is. (Daarbij hoeft het woord 'zwart' overigens niet letterlijk in de tekst voor te komen.) Maar evengoed zou je een tegenstelling 'niet-wit' moeten poneren, dat wat zich aan de kleur 'wit' onttrekt, omdat het niet een kleur heeft. De ene tegenstelling roept de andere op – maar dat is ook een eindeloos proces, waarbij je steeds maar door kunt vragen. Er is geen begin en geen einde, maar er is een eindeloos weefsel van contrasten en tegenstellingen dat steeds verder gaat. We zouden onszelf bedriegen als we een tekst zouden herleiden tot een bron, de intentionele auteur, of tot een doel of bedoeling. Dat zijn lijnen en bewegingen die voor een poststructuralist schijnbewegingen zijn, een vernauwing van een blik op het werkelijke weefsel van contrasten in een tekst.

Op zijn slechtst leidt dit poststructuralisme tot een sofistich steekspel, op zijn best laat het een kritisch licht schijnen over alle vooringenomenheid die vroegtijdig een interpretatie wil stopzetten of aan het leesavontuur met een tekst een geforceerde wending wil geven. Het doel van de poststructuralist is om het oneindige weefsel van betekenissen van een tekst te benoemen en alle pogingen om betekenis en interpretatie buiten dat weefsel te plaatsen aan de kaak te stellen. We hebben niets anders dan de tekst en alles daarbuiten (de bedoelingen van een auteur, de ontstaansomstandigheden) zijn slechts constructies van ons – en dus eigenlijk veel artificiëler dan het kunstmatige dat de poststructuralist verweten wordt. En als we al wel ontstaansomstandigheden of receptie in ogenschouw nemen, dan is het als con-text van een tekst, dus eigenlijk als de manier waarop de tekst in een tekstuele omgeving verweven is. Het is vooral dit poststructuralisme, waarvoor de Franse filosoof Jacques Derrida de grote motor is, dat als 'postmodernisme' bekend staat (al reikt de postmoderne stroming verder dan het poststructuralisme). Voor dat postmodernisme zijn contextualiteit en relativiteit belangrijke ijktermen.

In de slipstream van het postmoderne is een grote aandacht voor culturele factoren meegekomen. Wat zijn mechanismen van betekenisbeknotting, hoe worden stemmen gehoord, ook als subversieve onderstroom van een traditie of beweging? Dat zijn de vragen die de postmoderne filosofen stellen en hun bijvoorbeeld een grote interesse geven in postkoloniale literatuur, die zich aan een erfenis van repressie moet ontworstelen.

### *Gereformeerde bijbelse hermeneutiek*

Paul Kruger zou met zijn oren hebben staan klapperen als hij zulke dingen had vernomen. Hij leefde in een gereformeerde wereld waarin de bijbel als bron van betrouwbare godskennis in de prolegomena van de dogmatiek was gezet: dát de bijbel betrouwbaar, helder en genoegzaam was, moest van meet af aan uiteengezet worden, maar kon dan vervolgens gelden als een fundament waar de hele inhoudelijke dogmatiek op voort kon bouwen (zo bijvoorbeeld Bavinck 1998: 348-465).

De hermeneutische ontwikkelingen die ik hierboven beschreef, hebben hun weerslag gekregen in de bijbelse hermeneutiek. De hermeneutische filosofie van Gadamer en Ricoeur (waarbij de laatste zich ook zelf met bijbelse hermeneutiek heeft bezig gehouden: Ricoeur 1998), de kritische hermeneutiek van marxisten of psychoanalytici, de ervaringshermeneutiek van het postmoderne, zoals die bijvoorbeeld in de bevrijdingstheologie tot uiting is gekomen, het bewustzijn van achtergronden, historische contexten en uitwerkingen –

we vinden het allemaal terug in de theologie. Binnen de Nederlandse gereformeerde traditie is zeker ook het probleembewustzijn aanwezig dat deze benaderingen een woord en een weerwoord verdienen (bijv. Van Bruggen 2002; den Hertog 2007; Hoek 2008; Houtman 2006; Loonstra 1999; Zwiep 2009). Zo'n benadering staat in een stevig Kuyperiaanse traditie, waarin gesteld wordt dat het geloof zich niet moet onttrekken aan wetenschap maar alles moet toetsen. Of zoals Berkouwer het verwoordde:

Zo is dan de toetsing van elke benadering, van elke "methode" zinvol en noodzakelijk ... Wanneer het opzienbarende feit, dat het Woord Gods ons tot "onderzoek" roept, wordt verstaan en gehonoreerd, zal de kerk bewaard kunnen blijven voor het vooroordeel, voor dogmatische exegese en traditionalisme, voor de dictatuur van een methode en voor neutraliteit, nu de graphè van de Geest het grote geheim vertolkt en dáárin de kerk vasthoudt in een zeer bijzondere "afhankelijkheid", die het luisteren er voor beschermt, een aangelegenheid van het verleden te worden (Berkouwer 1967: 445).

Nu zou ik in extenso alle vormen van verwerking van de hermeneutische inzichten in exegese en hermeneutiek kunnen bespreken. Dat zal ik echter niet doen. Het gaat mij meer om een fundamenteel probleem, namelijk dat een christelijke hermeneutiek moeite heeft met het tekstuele karakter van de twintigste-eeuwse hermeneutiek. De christelijke hermeneutiek kon goed uit de voeten met een auctoriële hermeneutiek, een hermeneutiek die betekenissen herleidt tot intenties of gevoelens van een auteur. We kunnen weliswaar slecht een beeld van de auteurs van de bijbelboeken krijgen. Veel bijbelboeken zijn anoniem, geredigeerd door leerlingen van de auteur of op naam gezet van een veronderstelde auteur. Maar waar het beeld van een menselijke auteur onscherp is, hebben we altijd de Auteur achter de auteur. In de christelijke hermeneutiek beschouwen we de Bijbel als een geïnspireerd Woord van God. Die inspiratie neemt persoonlijke trekken aan. Het is voor de christelijke traditie geen onpersoonlijke sfeer of geest die een bijbelse auteur bezielt, het is de Heilige Geest, God in persoon zelf, die de auteur bezielt. Als er iets van waarde is en betekenisvol is, dan neemt het persoonlijke trekken aan. Zelfs iets onpersoonlijks als de notie 'Woord van God' krijgt voor ons vooral betekenis omdat we het kunnen verbinden aan het vleesgeworden Woord van God, Jezus Christus.

Ik vind dat een sterk punt van de christelijke hermeneutische traditie. Maar ik beseft ook hoe de bijbelse hermeneutiek in de knel komt vanwege de tendens om persoon en tekst steeds meer los te koppelen. Wat maakt een Bijbeltekst van waarde, wanneer een geïnspireerde auteur er hermeneutisch gezien niet toe doet? We kunnen de inspiratie leggen in de receptiegeschiedenis, of in het ontvouwen van de tekst zelf, die voortdurend een nieuw betekenispotentieel tentoonspreidt. Maar wat is dan het onderscheidende van de Bijbel ten opzichte van andere teksten waarin die focus ook tot uiting komt?

Ik wend me tot Ricoeur om die problematiek van persoon en tekst opnieuw te doordenken. Voor Ricoeur ligt er weinig hermeneutisch belang in de inspiratie van een auteur, ook niet als het gaat om een Bijbelse auteur. Het onderscheidende ligt voor Ricoeur (1994) in de referent van de bijbel, dat waar de bijbel naar verwijst: God. Op het punt van de referentie neemt Ricoeur een klassiek-hermeneutische positie in: hij gaat er vanuit dat een tekst een doel heeft, een bedoeling, een punt waar de tekst naar verwijst. Dat is niet altijd een directe verwijzing. Via de kruising van de werelden van tekst en lezer gaat het om een indirect spel, waardoor de verwijzing juist aan diepgang en kleur wint. Zeker als het gaat om God zou een eenvoudige verwijzing als naar een voorwerp ook niet volstaan. Dan moeten alle connotaties van de wereld van de bijbel en van de lezer meetrillen om iets zinvol te kunnen uitdrukken. Er is Ricoeur veel aan gelegen om de fundamentele pluraliteit in het bijbelse verwijzen naar

God weer te geven. Van meet af aan verwijst de bijbel op allerlei wijzen naar God, via allerlei genres en vormen. Dat kun je niet terugbrengen tot één enkele vorm of kern. De referent God ontsnapt aan elke vorm waarvan je het doel of de bedoeling zou willen vastleggen (1994: 295). De referent God kent een 'vlucht in het oneindige' (1994: 296). Een consequentie daarvan is, dat zelfs de benaming 'God' geen vast ijkpunt is. Ricoeur wijst op de schroom uit het Oude Testament om de Godsnaam te gebruiken (vgl. Hettema 2001) en hij wijst met name op de nieuwtestamentische gelijkenissen van het Koninkrijk van God, waarin de referent 'God' in metaforen rond een Koninkrijk wordt uitgedrukt. God is een grensuitdrukking en juist de metaforische taal van gelijkenissen en verhalen, met hun voortdurend gelijken en niet gelijken op..., vormt de 'matrix' van het spreken over God (1994: 297).

God is de 'aartsreferent' van het theologische spreken (1994:301), dat wil zeggen: in allerlei vormen en bewegingen komt het geloofsspreken steeds weer uit op God, maar nooit direct vatbaar en aanwijsbaar. Met dat voortdurende ontsnappen aan een direct doel lijkt Ricoeur een postmodern denker te zijn. Toch neemt Ricoeur uiteindelijk een vrij klassieke hermeneutische positie in. Hij wil immers zeggen dat een Bijbeltekst doelt op God en zijn Koninkrijk. Dat is het punt waarop een radicaal postmoderne hermeneut zal gaan protesteren. Want evenmin als een tekst een duidelijke oorsprong heeft, heeft een tekst een doel of uiteindelijke gerichtheid voor de postmodernist. Alles wat wij 'oorsprong' of 'doel' noemen is een voortijdige miskennis van de textuur, het verweven-zijn van een tekst. Een postmodernist wil niet denken in termen van referentie, iets waarbij een tekst uitkomt, waar een tekst naartoe wijst.

Niet dat met zo'n benadering een zielloos relativisme gegeven is. Derrida is sterk bezig geweest met de messianiteit van teksten, waarmee hij de radicaliteit van bepaalde teksten heeft willen uitdrukken (Derrida 1997: 29-30). Maar met dat woord messianiteit is precies het probleem aangestipt waar een christelijke hermeneutiek mee worstelt. Als het Derrida gaat om het radicale, dan gebruikt hij het woord messianiteit, maar niet het woord messias. Zo'n persoonlijk woord is voor hem nog te voortijdig bepalend. Hij zal als Jood ook zeker niet die radicale messianiteit willen vastleggen in de persoon van Jezus. Dat is nu precies de uitdaging die een christelijke hermeneutiek wel zou willen aangaan en die ik bij Ricoeur zie terugkomen wanneer hij het netwerk van Godsverwijzingen dat hij betitelt als 'het gedicht van God' verbindt aan 'het gedicht van Christus' (1994: 298-300). Christus heft het veelvoud van de Godsverwijzingen niet op maar brengt ze op unieke wijze samen.

### *Spirituele hermeneutiek*

In de hermeneutiek van Ricoeur zie ik de uitdaging belichaamd om discussies rond Bijbelinterpretatie in de huidige hermeneutiek niet te ontlopen. Dat wel te doen is de weg van het Amerikaanse fundamentalisme, dat botweg hamert op het lezen van de bijbel 'van kافت tot kافت'. Dit vormt een boud en stevig statement en is daarom voor velen aantrekkelijk. Maar het is ook een statement dat in de praktijk gevoelig blijkt voor allerlei ideologieën waar het zich niet van bewust is. De bijbel van kافت tot kافت is een grootheid die niemand kan hanteren. Iedereen blijkt een verborgen of openlijk criterium te hanteren van een canon binnen de canon, om te ordenen en te selecteren wat zich tussen de kافتen van de Bijbel aandient. Bij het statement van een bijbel van kافت tot kافت zal een exegeet onmiddellijk vragen: welke Bijbel? Welke handschriften en edities neem je, op welke vertalingen beroep je je? Vaak blijken dan traditionele argumenten en voorkeuren meer de doorslag te geven dan de gepresenteerde maatstaf van het letterlijk lezen 'van kافت tot kافت'.

In de discussie rond Bijbelinterpretatie kunnen we ook een min of meer gematigd postmodern standpunt innemen, door te wijzen op de relativiteit van een Bijbeltekst of –

pericoop, op zijn contextuele verankering en op het feit dat je zo'n tekst niet regelrecht tot absolute maatstaf kunt maken. Zo zie ik dat bijvoorbeeld in mijn eigen geloofsgemeenschap naar voren komen in een recente brochure over homoseksualiteit, waarin auteurs van vrije evangelische en protestantse huize een verschillend licht op homoseksualiteit laten schijnen (Louwerse 2010). Wanneer het gaat over homoseksualiteit kun je wijzen op de culturele bepaaldheid van de bijbelgedeelten en zelfs op het feit dat er geen absoluut begrip 'homoseksualiteit' bestaat, los van de teksten waarmee we het interpreteren. Zo is 'homoseksualiteit' voor een eerste-eeuws christen als Paulus totaal anders dan voor ons in een eenentwintigste-eeuwse Westerse cultuur. Ook in dit tijdschrift is het bewustzijn van verwevenheid van een tekst met contexten en culturele ervaringskaders gesignaleerd, bijvoorbeeld recent in een discussie over bijbel en huwelijk (Derks e.a. 2010). Iedereen blijkt te interpreteren en te opereren vanuit constructen, ook degenen die pretenderen zonder construct de bijbel te lezen.

Ik kan mij vinden in zo'n benadering, maar ik vind die nog behoren tot de prolegomena van een bijbelse hermeneutiek. Contextuele bepaaldheid en contextueel bewustzijn (gender, maatschappelijke achtergrond) behoren tot het basisinstrumentarium van iedere interpreet. Maar dat instrumentarium kun je volgens mij niet tot principe maken. Dan kan het leiden tot een relativisering waarmee je het vermogen om te raken aan het absolute kwijtraakt. Dat zou, paradoxaal genoeg, een verraad zijn aan de inzet van een poststructuralist als Derrida of aan iemand als Ricoeur die in het voortdurende pluraliseren en recontextualiseren de mogelijkheid zoekt om de ontglippende God te kunnen benoemen. Het zou er mij bijvoorbeeld niet om gaan om door het relativiseren van het huwelijk meer oog te krijgen 'voor de variatie van verbintenissen die de liefde scheidt' (Derks 2010: 19). Dat is allemaal nog poëticaal voorwerk. De werkelijk theologische vraag zou naar mijn mening zijn: hoe verwijzen deze variaties in de liefde naar God? Welke metaforische waarde hebben ze om iets te duiden van de ontglippende referent God of zijn Koninkrijk? Dan zou je beter kunnen formuleren: wie het belang van het huwelijk *intensivert* (in plaats van *relatieveert*) als mogelijke verwijzing naar God, krijgt ook meer oog voor de variatie in verbintenissen die de liefde scheidt. Door zo diep mogelijk door te dringen in de kern van de huwelijkse relatie, kun je zicht krijgen op God, maar dan ook weet krijgen van een God die zich niet laat uitdrukken in één enkele menselijke levensvorm.

In het benoemen van het huwelijk als sacrament hebben de orthodoxe en rooms-katholieke kerken getracht de verwijzing naar God en Christus in een menselijke relatie uit te drukken. Die poging is mijns inziens stukgelopen op een wettische massiviteit. Het benoemen van God als referent bestaat uit een weg van voortgaande metaforiciteit, waarin het 'is' en het 'is niet' in een *via eminentiae* uitmonden, en waarin fundamentalistische uitgangspunten eenvoudigweg niet zinvol meer zijn. Ricoeur stelde ooit: 'Luisteren sluit uit dat je jezelf fundeert. De beweging om te gaan luisteren vereist een tweede beweging van loslaten, het verlaten van een pretentie die nog subtieler en hardnekkiger is dan die van het onto-theologische kennen. Het vereist het opgeven van het menselijke zelf in zijn wil tot beheersing, zelfgenoegzaamheid en autonomie' (1994: 290).

Ik noem die houding spiritualiteit en zou willen pleiten voor een spirituele hermeneutiek (vgl. Hettema 2011). Met 'spirituele hermeneutiek' bedoel ik: een hermeneutiek die de Bijbelomgang en Bijbelinterpretatie gebruikt in het onderkennen van onze weg met God en van Gods weg met ons. Waar het menselijke ego tussen haakjes wordt gezet ontstaat een nieuwe mentale ruimte om God opnieuw te benoemen. Het evangelieverhaal van de Emmaüsgangers (*Lucas 24,13-35*) is exemplarisch voor zo'n spirituele hermeneutiek: al gaande op de weg legt Jezus de Schriften uit. De geloofsleerlingen ontvangen een nieuw begrip van de Schriften. Daartoe moeten ze iets van hun oude interpretatie laten vallen, ze moeten hun huis, dat is hun geestelijk eigendom, op een nieuwe manier openstellen voor de in

hun ogen vreemde gast. Wanneer ze dat doen, krijgen ze een echte ontmoeting met de opgestane Heer.

Voor zo'n spirituele hermeneutiek hebben we als gereformeerde traditie veel in huis. We hebben een traditie van persoonlijke bijbellezing. Het piëtisme heeft altijd geloofservaringen geijkt aan de bijbel. Zeker in Nederland hebben we ook een sterke pneumatologische traditie, waarin geloofsvorming, heiliging en bijbelinterpretatie kunnen samenvallen.

Richtvragen die uit zo'n spirituele hermeneutiek naar voren komen zijn voor mij: wat geeft de bijbelomgang in een bepaalde leessituatie van een tekst of pericoop aan mij om dichter bij het Koninkrijk en de omgang met God te komen? En, als onmiddellijke correctie op een al te individualistische en quietistische benadering: wat geeft de bijbelomgang in deze situatie aan een christelijke gemeenschap om dichter bij het Koninkrijk en de omgang met God te komen? Hoe komt het Koninkrijk van God mij en ons als gemeenschap nader? En hoe vorm ik na het lezen mijn doen en laten zodanig dat die weg en omgang voortgezet worden?

Bij die vragen spelen criteria als letterlijk en figuurlijk geen rol meer. Dat leidt tot een andere benadering van de bijbel. Als het gaat om homoseksualiteit, om maar bij dit voorbeeld te blijven, dan is voor mij niet de vraag: moeten we de bijbel letterlijk nemen of niet in wat ze zegt over homoseksualiteit (of wat we denken dat met homoseksualiteit bedoeld wordt)? De vraag is meer voor mij: welke omgang met homoseksuelen brengt mij als christen en ons als gemeenschap verder in een Koninklijke weg met God? Wat voor plaats geef ik homoseksualiteit in mijn leefwereld en in de gemeenschap waar ik bij hoor? En helpt die plaats mij en ons om de bijbel beter te begrijpen? Waarin zit het gemeenschappelijke of verschillende van ervaringen waarin we God kunnen naderen en Hij ons?

Wie op weg gaat moet bagage laten vallen. Wie de weg van een spirituele hermeneutiek bewandelt moet ook wat laten schieten. Ik laat bijvoorbeeld op die weg de pretentie schieten om een algemene en absolute uitspraak te kunnen doen over wat de bijbel zegt over homoseksualiteit. Ik krijg er een verdiepte bijbelomgang voor terug waarin ik ook een meer verdiepte omgang met mensen en God beleef. Sommige ervaringen en levensverhalen van homoseksualiteit en homoseksuelen krijgen daarin een plaats. Van andere kan ik de plaats nog niet bepalen en van sommige kunnen mijn gemeenschap en ik ze geen plaats geven.

Vanuit een spirituele hermeneutiek en theologie komen er vervolgens kritische vragen naar een theologie en hermeneutiek in andere disciplines. Die kritische vragen betreffen de consequenties van het doen van een theologische uitspraak, de manieren waarop God ter sprake wordt gebracht. Zijn die uitspraken een vorm van zelfbevestiging, die een gegeven ervaringsconstruct verder onderbouwen? Of leiden die uitspraken tot een vorm van zelfontheching? Hoe bepaalt de aard van de uitspraken de inhoud, het spreken over God?

Het zou te gemakkelijk zijn de spirituele Schriftomgang te beperken tot een persoonlijke voorkeur of geloofskeuze. Juist vanuit een spirituele positionering komt een meer algemeen theologisch gesprek op waarin kritische vragen rond het menselijke zelf ten diepste kunnen worden gevoerd. Dat was de inzet van de twintigste-eeuwse hermeneutiek die aanliep tegen een veronderstelde dood van het subject en zocht naar wegen om daar mee om te gaan. In dat spoor valt er nog het nodige te zeggen, meer dan Paul Kruger voor mogelijk zou houden.

## Literatuur

- Bavinck, H. (1998). *Gereformeerde dogmatiek. Deel 1*. Kampen: Kok  
Berkouwer, G.C. (1967). *Dogmatische studiën. De Heilige Schrift II*. Kampen: Kok.



- Bruggen, J. van (2002). *Het kompas van het christendom: ontstaan en betekenis van een omstreden Bijbel*. Kampen: Kok.
- Derks, Marco, Thijs Tromp, Pieter Vos (2010). In de ban van de ring: over het huwelijk als dominant construct in seksegerelateerde kwesties. *Radix* 36 (1), 2-22.
- Derrida, Jacques (1997). Geloof en weten: de twee bronnen van de 'religie' binnen de grenzen van de zuivere rede. In Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Hans-Georg Gadamer, *God en de godsdienst: gesprekken op Capri*. Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans, 9-99.
- Gadamer, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Hertog, G.C. den (red.) (2007). *Tussen leer en lezen: de spanning tussen Bijbelwetenschap en geloofsleer*. Kampen: Kok.
- Hettema, T.L. (2001). Het meervoud van de Naam: Paul Ricoeur en het spreken over God vanuit Exodus 3,14. In: Kune Biezeveld e.a., *Wie God zegt...: spreken over God in een wereld zonder God*, Kampen: Kok, 171-182.
- Hettema, T.L. (2011). Spirituality and Biblical Hermeneutics: the Challenge of Ricoeur's Philosophy. in: J. Verheyden, T.L. Hettema, P. VandeCastele, *Paul Ricoeur: Poetics and Religion*. Leuven: Peeters, 213-227.
- Hoek, Jan (red.) (2008). *Sola Scriptura: de actualiteit van de gereformeerde visie op de Schrift*. Heerenveen: Groen.
- Houtman, Cees (2006). *De Schrift wordt geschreven: op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*. Zoetermeer: Meinema.
- Loonstra, Bert (1999). *De Bijbel recht doen: bezinning op gereformeerde hermeneutiek*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Louwerse, Bert (2010). *Homoseksualiteit: verslag van een extra bondsvergadering op 6 maart 2010*. Velp: Bond van Vrije Evangelische Gemeenten in Nederland.
- Ricoeur, Paul (1960). *La symbolique du mal*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul (1994). Nommer Dieu (1977). In: Paul Ricoeur, *Lectures 3*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul, André LaCocque (1998). *Penser la Bible*. Paris: Seuil.
- Slocum, Joshua (1900). *Sailing Alone Around the World*. New York: Century.
- Zwiep, Arie (2009). *Tussen tekst en lezer: een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek*. Amsterdam: VU University Press.

**Dr. T.L. (Theo) Hettema** is docent aan het Seminarium van de Bond van Vrije Evangelische Gemeenten, gevestigd bij de Protestantse Theologische Universiteit te Utrecht. E [tlhettema@pthu.nl](mailto:tlhettema@pthu.nl).