

Schrift lezen

Omtrent het selectief omgaan met de Bijbel

T. van den Hoogen

Christenen lezen de Bijbel in perikopen; in de eredienst, bij wetenschappelijk-theologische studie, tijdens bezinnings-bijeenkomsten, aan het begin van vergaderingen, enz. Elk ander enigermate omvangrijk boek lezen we ook in gedeelten uit, of we raadplegen gedeelten ervan. Hebben deze twee verschijnselen dezelfde betekenis?

Op het eerste gezicht zou men dat kunnen denken. Want uit praktische overwegingen zijn we wel gedwongen om een groter geheel van teksten in kleinere stukken door te nemen. En wij kennen de Bijbel als zo'n omvangrijk, welomschreven en vaststaand geheel van teksten.

Toch zijn er ook verschillen. Want wanneer christenen de Schrift in perikopen lezen, doen ze dat niet om de Bijbel uit te lezen. In elke perikope op zich achten ze de Schrift zelf aanwezig. Om de Schrift zelf te kennen, behoef je niet de hele Bijbel uit te lezen, hoewel de grote variëteit aan teksten wel de rijkdom van de Schrift kan onthullen. Bovendien lezen christenen in een perikope van de Schrift het Woord van God. Daarom spreken ze van Heilige Schrift. Om het Woord van God te leren kennen, behoef je niet de hele Bijbel uit te lezen, ook al kan de rijkdom van het Woord van God zichtbaar worden in de verscheidenheid van de teksten.

Nu kennen wij het Woord van God, voorzover het wordt uitgedrukt in de Heilige Schrift, sinds jaar en dag als een vast en welomschreven geheel van teksten, als een lijst van boeken, als een canon. Die canon is veelal bij het lezen van de Schrift een nauwelijks bereflekteerde veronderstelling. Waarom grijpt men eigenlijk naar een tekst uit die lijst, indien men tijdens de eredienst of bij een andere gelegenheid uit de Heilige Schrift wil lezen? Heilige Schrift is blijkbaar in die lijst te vinden, een lijst

bovendien die sinds jaar en dag als één boekwerk, onder één titel wordt gedrukt en uitgegeven: de Bijbel.

Een aardig voorbeeld van die vanzelfsprekendheid trof ik onlangs aan in een kontaktbulletin van de Katholieke Theologische Hogeschool van Amsterdam (mei 1986). Dr. J. Engelen, die daar kort geleden promoveerde op een studie over 'Johannes zeven: afbakening, samenhang en lezen', zegt in dat bulletin het volgende: 'Mijn studenten op de pedagogische akademie blijken steeds weer verwonderd wanneer ze een beetje gaan verstaan hoe de Bijbel werkt. Vooral nadat ik hen duidelijk heb gemaakt dat je de Bijbel moet zien als een bibliotheek van boeken. Het is een boek van boeken. En als je de Bijbel wilt lezen, moet je eerst weten wat die boeken met elkaar te maken hebben. (...) Je moet weten dat elk bijbelboek zijn lens focust op een onderdeel van het vlak '(Babylon)-Egypte-woestijn... Jerusalem-De Tempel', en dan zie je een paar voeten: een mens, dé mens? de Messias? En als je dat weet, krijgt elk bijbelboek een eigen rug. En al die ruggen bij elkaar hebben één rugtekst: de Bijbel'.

Opvallend is de beweging van 'buiten' naar 'binnen': je komt de Bijbel eerst tegen als een boek. Om de omvang van die bibliotheek te begrijpen, dien je naar de kern te zoeken (canon in de canon). In die kern zie je een weg, en een mens die daarop loopt. Vandaaruit begrijp je ook het geheel als zodanig. Hier loopt de benadering weer van 'binnen' naar 'buiten'.

In dit artikel wil ik nagaan of die canon zelf een betekenis heeft voor het verstaan van de Schrift, en derhalve ook voor het verstaan van het Woord van God. Is die canon een uitgangspunt dat, vooraf aan elke interpretatie van een tekst daaruit, het gezag van die tekst waarborgt en daarmee direkt of indirect de interpretatie van die tekst bepaalt? Of is de canon alleen een kontingente indicatie, ook al is ze nagenoeg niet meer veranderbaar, voor de omvang van die teksten die christenen als Heilige Schrift verstaan?

Dat probleem is niet zuiver academisch. Het heeft verband met en het antwoord heeft repercussies voor het concrete christelijk leven. In het kader van dit themanummer van *Praktische Theologie* wil ik aldus tot een antwoord komen op de vraag wat men dient te verstaan onder een selectieve lezing van de Schrift, en op de vraag in hoeverre deze theologisch te verantwoorden is.

1. De Bijbel - Heilige Schrift - Woord van God

In de inleiding zijn drie begrippen onderscheiden: Bijbel, (Heilige) Schrift, en Woord van God. In deze paragraaf wil ik het onderscheid en de samenhang daartussen verduidelijken, aan de hand van enkele historische gegevens over het ontstaan van de canon. Ik beperk me tot de canon van het Nieuwe Testament.

W. Marxsen heeft eens geschreven dat het probleem van de canoniciteit van een bijbeltekst gedefinieerd kan worden als het probleem van de 'overdraagbaarheid van de autoriteit' van die tekst¹). Canoniek is een tekst, wanneer deze niet alleen voor de eerst-bedoelde lezers een bepaald gezag heeft, maar dit gezag zich ook laat uitbreiden tot andere, nieuwe lezers(-kringen). Marxsen merkt daarbij op dat van dergelijke overdraagbaarheid ook sprake is wanneer blijkt dat latere teksten autoriteit krijgen door terug te verwijzen naar eerdere teksten; zelfs indien tijdens dat proces een herinterpretatie van die eerdere teksten plaats vindt.

Deze omschrijving van canoniciteit is nog formeel, en als zodanig wel noodzakelijk, maar niet voldoende om zicht te krijgen op het probleem van de canoniciteit van Nieuw Testamentische teksten. Als zodanig is deze omschrijving ook bruikbaar voor bijv. de geschriften van Augustinus. Toch rekenen de christelijke kerken deze niet tot de canonieke Bijbel. Behalve een formeel aspect heeft canoniciteit kennelijk ook een inhoudelijk aspect. Daarover handelt de volgende paragraaf. Maar ik begin met een nader onderzoekje naar dat formele aspect. Dat komt gemakkelijk aan het licht via enkele gegevens omtrent de ontstaansgeschiedenis van de nieuwtestamentische canon²).

'Schrift' (grafè) staat bij Jezus, zijn eerste leerlingen, en zeker tijdens de eerste honderdvijftig jaren van het christendom nog voor: de Wet, Profeten en Geschriften. En tijdens die hele periode staat de omvang van dit (griekse) 'Oude Testament' nog allerminst vast. De christenen gebruiken veelal de Septuagint-vertaling, en pas in de tweede helft van de vierde eeuw gaat men de canon van het 'Oude Testament' nauwkeurig aanpassen aan de hebreeuwse canon. De precieze lijst van oudtestamentische boeken blijft overigens tot op de dag van vandaag een punt van meningsverschil in de christelijke kerken.

Voor dit moment is echter vooral belangrijk dat 'Schrift'

aanvankelijk alleen naar de Wet, Profeten en Geschriften verwees. In de eerste fase van de canonvorming van het Nieuwe Testament beriep men zich behalve op Schrift ook op het 'Woord van de Heer', dat eerst mondeling werd rondverteld, en later ook in geschreven verzamelingen de ronde deed. Later deden daarnaast geschreven verzamelingen van brieven van Paulus de ronde. In het midden van de tweede eeuw vormt zich de zogenoemde Vier-evangeliën-canon. In de vijftig jaren die daarop volgen, wordt deze volledig erkend en wordt ook een groep van apostelgeschriften, waaronder in elk geval de Paulus-brieven, daarmee principieel gelijkgesteld. Tegen het einde van de tweede eeuw wordt voor het eerst een soort grens getrokken: wat niet in deze twee groepen van geschriften staat, mag niet langer in de eredienst worden voorgelezen. En daaraan kan geen algemene geldigheid als 'regula fidei' worden toegekend.

Twee aspecten in deze ontwikkeling verdienen een extra nadruk. Ten eerste is het belangrijk om vast te stellen dat in de loop van twee eeuwen een min of meer vaste lijst van teksten voor christenen hetzelfde gezag kreeg als eerder al 'Schrift' had. Hierbij dient men niet te vergeten dat voor de christenen reeds vanaf het begin het 'Woord van de Heer' een norm was die hoger gesteld werd dan de Wet, Profeten en Geschriften. Dat blijft wanneer later de vier-evangeliëncanon en de apostelgeschriften geacht worden het Woord van de Heer betrouwbaar te vertolken.

Ten tweede is het van belang om op te merken dat het stellen van grenzen aan die lijst van teksten sterk beïnvloed werd door konfliktsituaties. Het belangrijkste konflikt uit die eerste twee eeuwen in deze was ongetwijfeld de strijd om de canon van Marcion, die - onder verwerping van de joodse canon - een nieuwe canon had opgesteld na zijn definitieve afscheiding van de christelijke gemeente in Rome. Hoe men historisch ook oordele over de invloed die dit gehad heeft op de vorming van de nieuwtestamentische canon, men kan hieruit in ieder geval besluiten dat het gezag van die zich vormende nieuwtestamentische canon niet bepaald werd doordat er een grens aan die lijst gesteld werd. Het gezag van die lijst kwam niet uit die begrenzing voort. Evenmin vindt de grens haar bepaling direct vanuit de inhoud van die teksten. In de eerste twee eeuwen worden die teksten als canoniek erkend, die geacht worden van een apostel te stammen, respectievelijk: onder diens autoriteit

geschreven te zijn, en die voor de 'catholica ecclesia' bestemd zijn. Hier ziet men de konkretisering van de definitie van Marxsen: canoniciteit betreft de overdraagbaarheid van autoriteit.

Het overdragen van deze autoriteit was evenwel op het einde van de tweede eeuw nog geenszins voltooid. Het zou nog twee eeuwen duren, tot het einde van de vierde eeuw en het begin van de vijfde, voordat in de 'gehele kerk' van Oost en West de huidige zevenentwintig boeken als canon golden. In de Griekse kerk gebeurde dat in 367, in de zg. 39e paasbrief van Athanasius. In de Romeinse kerk werd deze canon van Athanasius door paus Innocentius I in 405 bevestigd. Overigens betekenden deze beslissingen niet dat daarmee het proces van receptie overal in de kerk voltooid was. Bovendien mag men niet vergeten dat tijdens deze ontwikkelingen in verschillende gemeenschappen ook nog lange tijd teksten als canoniek gegolden hebben die tenslotte toch verworpen zijn. Tenslotte zijn er nog in de late Middeleeuwen en de beginnende Reformatie, o. a. bij Luther, kritische geluiden te bespeuren ten aanzien van de canoniciteit van de 27 boeken van het Nieuwe Testament. Maar deze kritiek heeft niet doorgezet.

In de moderne tijd veroorzaakt het historisch-kritisch onderzoek nieuwe problemen rond de canon. Het criterium voor autoriteit was immers geweest: een tekst stamt van een apostel en is voor de gehele kerk bedoeld. Zodra modern historisch onderzoek twijfel oproept bij het auteurschap van een aantal teksten in het Nieuwe Testament, komt de vanzelfsprekendheid die langzaam aan gegroeid was omtrent het samenvallen van inhoudelijke norm en deze lijst, weer ter discussie te staan. Precies in het licht van dat historisch onderzoek staat de lijst niet meer a priori garant voor inhoudelijke autoriteit. In de mate dat men de historische kontingentie van de huidige canon onderkende, werd natuurlijk ook de vraag dringender waarop die tot dusverre aan de gehele kerk van Oost en West overgedragen autoriteit dan wél berustte.

Ik meen dat deze vraag de kern is van de discussie die momenteel rond de canon gevoerd wordt, althans in systematisch-theologisch opzicht. Men kan vaststellen dat ondanks dat historisch onderzoek de lijst van 27 boeken nog altijd als overdraagbare autoriteit geldt in de christelijke kerken. Maar men dient nu onderscheid te gaan maken tussen formele en

inhoudelijke autoriteit. Dat valt niet meer samen.

Formeel gesproken zijn alle teksten uit de lijst van 27 boeken even gezagvol. Barrett heeft gelijk als hij opmerkt dat men hier niet Huxley's beroemde aforisme kan laten gelden: 'all animals are equal, but some animals are more equal than others'. Een tekst is canoniek, of ze is dit niet; ze kan niet een klein beetje canoniek zijn³). Men kan deze formele canoniciteit nog verder bepalen. Ze houdt vooral in dat andere teksten en boeken niet-canoniek zijn⁴). Formeel is de canon een afgrenzing, en dat blijft ze ook wanneer de christelijke kerken de lijst zouden uitbreiden of kleiner maken; hetgeen overigens niet te verwachten is⁵). Dit laatste punt illustreert overigens dat, hoe formeel ook, die canon toch het resultaat is van een kontingente reeks beslissingen. Het had ook anders kunnen lopen, en de geschiedenis laat dat zien. Men kan niet van een noodzakelijke omvang van de canon spreken.

En dat brengt ons weer terug bij de kernvraag: als de huidige canon het resultaat is van een kontingente reeks beslissingen, is de formele autoriteit niet voldoende om het gezag ervan te funderen. Deze vraag herkent men in de discussie over de canon telkens wanneer de vraag rijst of de canoniciteit een kerk-probleem of een openbaringsprobleem is. Natuurlijk is canoniciteit een kerk-probleem. Het zijn immers christelijke gemeenten en hun voorgangers en leiders geweest die verantwoordelijk zijn voor die reeks van beslissingen. Barr heeft dan ook gelijk met zijn stelling dat de canon tot op zekere hoogte het gezag van de kerk en haar identiteit ondersteunt, als de gezagvolle verkondigster van het Woord Gods. Men kan met een dergelijke redenering overigens gemakkelijk terecht komen in wat ooit genoemd is: een pathologische hermeneutische cirkel⁶). Deze houdt in dat de Kerk zich voor haar gezag beroept op de canonieke Bijbel, die zij zelf als zodanig heeft voortgebracht.

Door te stellen dat de canon formeel een kerk-probleem is, is echter nog helemaal niet gezegd dat dan de ecclesiologie boven de christologie wordt verheven - iets waartegen Kasemann voortdurend waarschuwt - of dat de Schrift wordt miskend als norma normans ten opzichte van de traditie. Wanneer gezegd wordt dat de ecclesiologie bepaald moet worden vanuit de christologie, en dat de Schrift norm is voor de Kerk, spreekt men al over het inhoudelijke gezag van de teksten uit de canon. Maar waarop berust dat gezag dan? Christenen zullen misschien

antwoorden: in die teksten beluisteren we het Woord van de Heer, of: daarin spreekt het Woord van God.

Een voor de hand liggende tegenvraag luidt dan: waarom spreekt dat Woord nu juist in deze reeks van teksten, en wel dusdanig gezagvol dat allerlei andere, niet-canonieke teksten hieraan getoetst kunnen worden, resp. in dit licht gelezen kunnen worden?

Die vraag kan men niet afdoende beantwoorden door erop te wijzen dat deze lijst van teksten voor een belangrijk gedeelte uit het oer-christendom stamt, of teruggaat op leerlingen die Jezus persoonlijk hebben ontmoet, of juist gezag gekregen heeft in de krisistijden van gnosis en montanisme. Dergelijke antwoorden houden namelijk nog onvoldoende rekening met de in de vraag verborgen betekenisstelling tussen: teksten vs. Woord van God; geschiedenis vs. openbaring.

Het is in het licht van dit probleem interessant om een tekst te citeren van Kümmel. 'De grens van de nieuwtestamentische canon is daarom historisch gesloten, zakelijk echter steeds opnieuw te bepalen. En in zoverre deelt de canon slechts in de historische toevalligheid en ongewisheid, maar eveneens in de uniciteit en onvoorwaardelijke betekenis van het reddend handelen van God in Jezus Christus. En evenmin als wij het Christusgebeuren in eenzinnige formuleringen kunnen vatten, kunnen we de canon eenzinnig begrenzen die het getuigenis van dit gebeuren bevat. Dat is misschien voor de theoloog een probleem, waaraan deze zich overigens niet mag onttrekken. *Voor de gelovige is de onzekerheid over de grens van de nieuwtestamentische canon een verwijzing naar de incarnatie van de Logos*'⁷). In deze tekst worden op een uitdagende manier de drie onderscheiden begrippen hernomen: de Bijbel, (Heilige) Schrift en Woord van God. De Bijbel, juist in haar contingent karakter, is een plaats waar zichtbaar worden kan hoe de openbaring van God zich in 'schrift' en in 'woord' voltrekt. Precies die begrippen 'schrift' en 'woord' zeggen iets specifiek over de openbaring van God, zoals de leerlingen van Jezus, staande in de joodse traditie, deze openbaring verstaan hebben.

2. Een canon in de canon?

'Voor de gelovige is de onzekerheid over de grens van de nieuwtestamentische canon een verwijzing naar de incarnatie van

de Logos'. Met deze zin introduceert Kümmel, geweld of ongewild, een probleem dat bekend staat als dat van de 'canon in de canon'. Voor hem zijn de boeken van het Nieuwe Testament blijkbaar alleen een verwijzing naar de incarnatie van de Logos.

Men kan heden ten dage het probleem van de canoniciteit niet verder ontwikkelen, zonder in te gaan op dit probleem. Aan de hand van de discussie hierover zal ik proberen na te gaan, welke aspecten ervan (nog) waardevol zijn voor de kwestie die ik op het einde van de vorige paragraaf aansneed.

'Canon in de canon' zou ik eerst willen omschrijven, en wel als een materieel-kwalitatieve selectie uit de Bijbel die in één of meerdere deeltradities van het christendom als fundament van de Schrift geldt, en daarom haar gezag onderbouwt⁸). Wanneer het vandaag de dag over nieuwe canoniciteit gaat, is deze materieel-kwalitatieve selectie een veel belangrijker discussiepunt dan de vraag naar de formele canon.

Dat was trouwens ook de overtuiging van bijv. Luther, getuige zijn bekende uitspraak: 'Das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher (des Neuen Testamentes; TvdH) zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christus treiben oder nicht...'⁹). Christus vormde voor Luther overigens niet alleen de grond van het schriftgezag, maar ook de begrenzing ervan. Hoewel het woord grens hier een andere betekenis heeft dan in het citaat van Kümmel, gaat het ook Luther om een 'canon in de canon'. Want 'Christus treiben' houdt voor hem in: de rechtvaardiging verkondigen.

De 'rechtvaardiging van de zondaar' en de 'incarnatie van de Logos' zijn twee duidelijke voorbeelden van een materieel-kwalitatieve selectie die geldt als fundament van de Schrift. In beide gevallen gaat het immers om de heilsrelatie tussen God en de mensen, en Christus vervult in die relatie een doorslaggevende rol. Die relatie wordt in beide gevallen op een bepaalde manier verwoord. Rechtvaardiging en incarnatie zijn woorden die de openbaring van God ter sprake willen brengen, maar als gesproken en geschreven woorden geven ze tegelijk een bepaalde interpretatie van die openbaring. Deze interpretatie wordt beschouwd als het fundament van de Schrift, dat wil zeggen: als de verwoording van het werkelijk heilsnoodzakelijke in de boodschap van het Evangelie die ons Gods mysterie openbaart¹⁰).

Met nadruk heb ik in mijn definitie van een 'canon in de canon' het woord 'selectie' gebruikt, en niet het woord 'centrum'. Het

gaat volgens mij niet om de bepaling van het centrum van de Bijbel, of van de Schrift. Vanuit de discussie over de canon in de canon zou ik willen laten zien dat het niet zinvol is om het woord centrum te gebruiken, resp. om te spreken over de Schrift als een geleed geheel, dus als een samenstel van delen die vanuit een kern in hun samenhang begrepen kunnen worden. Er zijn naar mijn oordeel drie redenen om dit model te verlaten. Op de eerste plaats kan men zich afvragen of het historisch en literair wel mogelijk is een dergelijke kern te reconstrueren. Op de tweede plaats steekt achter dit model de veronderstelling dat het mogelijk is een bepaald leerstuk, of een bepaalde theologie als de meest kernachtige te selekteren. Op de derde plaats steekt achter dit model een bepaalde opvatting over de verhouding van taal en werkelijkheid. Het probleem van de canon in de canon kan dus gedefinieerd worden op drie manieren: als een literair probleem, als een dogmatisch probleem en als een hermeneutisch probleem. Ik zal nu alle drie de invalshoeken bespreken, en laten zien dat al de genoemde veronderstellingen kritiek behoeven.

2.1. De canon in de canon als literair probleem

Reeds in de discussies van de jaren zestig was ieder het erover eens: men kan op literaire gronden niet uitmaken waaruit een canon in de canon zou moeten bestaan. E. Kasemann heeft hierover in 1960 een opstel geschreven dat op dit punt nog niets aan waarde verloren heeft¹¹). Hij voert drie argumenten aan. De evangeliën in het Nieuwe Testament verschillen zozeer van elkaar in ordening van de stof, selectie en vormgeving ervan, dat men moet spreken van een niet-reduceerbare variatiebreedte. Die variatie wordt nog groter wanneer men ook rekening houdt met de overige boeken van het Nieuwe Testament. Ze vertonen een grote hoeveelheid theologische posities die vaak niet met elkaar te verzoenen zijn en die elkaar zelfs bekritisieren. En Kasemann voegt eraan toe - alsof hij de historische kontingentie van deze canonieke teksten nog eens wil onderstrepen - dat de stemmen in het Nieuwe Testament slechts een minderheid vormen ten opzichte van de vele stemmen die de boodschap verder droegen zonder schriftelijk in deze canon gedocumenteerd te raken.

Dat het oordeel van Kasemann nog steeds overeind staat, blijkt uit een recentere publikatie. Barrett komt in 1983, zij het via een

andere argumentatie, tot dezelfde bevinding. Literair gezien is het onmogelijk om van een canon in de canon te spreken¹²). Zou men willen zoeken bij datgene wat Jezus leerde, dan rijst onmiddellijk de vraag bij welke Jezus men gaat zoeken. De evangeliën alleen al geven immers meerdere beelden van Jezus, en er is niet buiten die beelden om met volstrekte zekerheid vast te stellen wat tot Jezus' leer behoorde. Als tweede mogelijkheid overweegt Barrett de brieven van Paulus, met name de vier hoofdbrieven. Bezwaren hiertegen zijn echter dat Paulus zichzelf zeker niet verstaan heeft als de unieke interpreet van Jezus en diens boodschap, maar vastgehouden heeft aan de gelijkwaardigheid met de apostelen uit Jerusalem. Bovendien bestonden er van meet af aan meerdere subcentra in het christendom, waar uiteenlopende interpretaties van Jezus en diens boodschap bestonden. Barrett oppert als derde mogelijkheid om de Johanneïsche literatuur te kiezen als een canon in de canon. Een eerste bezwaar hiertegen is dat ook deze literatuur een bepaald sub-centrum van het christendom vertegenwoordigt. Bovendien is het Johanneïsche beeld van Jezus, hoe betrouwbaar het ook kan zijn, dermate door heel specifieke elementen uit dat milieu bepaald dat het moeilijk kan gelden als toetssteen voor alle andere binnenbijbelse Jezusbeelden.

Het blijkt dus niet mogelijk op historische en literaire gronden een tekstgeheel te bepalen dat als norm van alle andere nieuwtestamentische teksten kan gelden. Nu moet men natuurlijk voor ogen houden dat de vraag naar zo'n norm van huis uit geen historische of literaire vraag is. Het gaat immers om de vraag naar een kwalitatieve selectie die als fundament van de Schrift kan gelden. Dat is een dogmatische vraag¹³).

Toch wil ik dit punt niet besluiten zonder erop te wijzen welke konnotatie het woord 'selectie' krijgt als je op literair-kritische wijze de ontstaansgeschiedenis van de Bijbel bekijkt. Selectie betekent dan niet: een deel uit het geheel nemen. Dat betekent het wél, zolang men de nu als canonic geldende Bijbel als uitgangspunt neemt. Binnen die veronderstelling kan men bijv. proberen het evangelie van Johannes uit het geheel van de overige teksten van de Bijbel te nemen. Maar literair-kritisch betekent selectie veeleer: rekonstruktie. Elk binnenbijbels tekstgeheel is een literaire rekonstruktie van eerdere teksten, van

eigen opvattingen en ervaringen van de auteur, en mede bepaald door het subcentrum waarin die rekonstruktie zou dienen te functioneren.

Een aantal van de rekonstrukties zijn in de lijst van boeken terechtgekomen die later als grens en toetssteen ging functioneren. maar waarom zou je dan vragen naar de eenheid, resp. naar het centrum van die lijst van rekonstrukties? In de discussies blijkt telkens weer dat die vraag niet wordt ingegeven door literaire maar door dogmatische overwegingen.

2.2. De canon in de canon als dogmatisch probleem

De erkenning van het feit dat de waarneming van het fundament van de Schrift geschiedt door selectie, heeft Kasemann als historicus ertoe gebracht te schrijven dat de bestaande canon niet alleen alle konfessies fundeert, maar ook alle sekten en dwaalleren. 'Want uit de kerkelijke traditie laat zich zo goed als alles rechtvaardigen'¹⁴). Dezelfde Kasemann oordeelt als dogmaticus dat men daarom nog niet tot een kerkelijke leer (dogmatiek) moet komen die alle opvattingen wil harmoniseren. Hij meent dat de inhoud van de Schrift toch zó kenmerkend, en vooral onderscheidend bepaald moet kunnen worden dat deze in één zin onder woorden gebracht kan worden¹⁵). Volgens Kasemann spreekt die ene zin over de rechtvaardiging van de zondaar. Dat is het centrum van de canon. De verwijzing naar die kern geeft aan de kerk en aan de theologie de gewenste duidelijkheid en richting, én de noodzakelijke prikkels en afbakeningen. Prikkels en afbakeningen gaan hier hand in hand. Want Kasemann redeneert hier in de lijn van Luther: fundament van de canon is de Christus justificans, en als zodanig is deze ook de innerlijke grens van de canon.

Deze stellingname van Kasemann is om meerdere redenen illustratief. Op de eerste plaats blijkt eruit dat het dogmatisch probleem van de canon in de canon nauw samenhangt met de vraag naar de eenheid van de kerk. Typerend hiervoor is ook de reactie die H. Küng indertijd geschreven heeft bij Kasemann's artikel¹⁶). Küng beschouwt Kasemann's visie op het fundament van de Schrift als het resultaat van een selectie (Auswahl). Hij brengt daar tegenin dat het gezien de historische en theologische diversiteit van de Bijbel beter is om uit te gaan van het principe

van de katholiciteit. En hij omschrijft dat als het vasthouden aan de volle openheid en vrijheid voor het geheel van het Nieuwe Testament¹⁷). Hij verwijst daarbij naar de oude kerk, die én Paulus, én de Handelingen én de Jakobusbrief, enz. tot canonieke teksten verhieft.

De stellingname van Kasemann is nog om een tweede reden illustratief. Er blijkt ook uit dat bij de dogmatische vraag naar een canon in de canon eigenlijk de leer of dogmatiek gehanteerd wordt om grenzen te trekken. Het kenmerkende van de Schrift vergt blijkbaar dat men het afgrenst van niet-kenmerkende visies. Kasemann benadrukt dat de rechtvaardiging, opgevat als centrum van de Schrift, de strijd binnenbrengt in de geschiedenis van de kerk, nl. tussen geloof en ongeloof. En vijftien jaren later schrijft iemand als Schrage dat het midden van de Schrift niet logisch bepaald kan worden middels reductie, maar dat het integendeel het uitgangspunt is. Je verneemt het door het horen van het Woord dat de hoorder voor een beslissing plaatst. Natuurlijk erkent Schrage dan wel dat die hoorder een historisch bepaalde mens is, en dat dit van invloed is op de wijze waarop het Woord wordt verstaan. Maar, schrijft hij, 'bij het daaruit voortkomende 'bemiddelingspluralisme' mag niet zomaar open blijven hoe de bemiddelde canon in de canon tegenover de 'verbale pluriformiteit' eigenlijk nog kritische betekenis krijgen kan'¹⁸).

Het citaat van Schrage is kenmerkend voor de verschuiving van de vraag die zich momenteel voordoet. In de uitdrukking 'canon in de canon' verwijst het tweede woord 'canon' naar de Bijbel, terwijl het eerste woord verwijst naar Schrift. Op het moment dat erkend wordt dat de Schrift alleen in historische bemiddelingen gehoord wordt, is het dogmatisch probleem een hermeneutisch probleem geworden. Dat neemt niet weg dat dan nog zinvol de vraag naar de kritische betekenis van de Schrift tegenover de interpretaties ervan gesteld kan worden. Maar die vraag kan niet meer opgelost worden door selectie van een leerstuk of theologie binnen de Bijbel. Overigens biedt de argumentatie die Küng eertijds gaf, ook geen houvast. Want ze berust op een drogreden. Het is natuurlijk goed om zo groot mogelijke (wat is 'vol' in deze?) openheid voor het gehele Nieuwe Testament te ontwikkelen. Maar dat Nieuwe Testament is zelf door een proces van selectie tot stand gekomen, met als duidelijk doel op bepaalde momenten grenzen te kunnen trekken. En hoe kan men

in redelijkheid van iemand vragen open te staan voor het geheel van het Nieuwe Testament, als men weet dat daarin een veelheid van zelfs met elkaar in konflikt zijnde theologische en kerkelijke opties aanwezig is? Zodra men in dat geheel gaat wegen en kiezen, is men van hieruit bezig met een verstaansproces.

Ook dit punt wil ik echter niet besluiten zonder te vragen wat 'selektie' betekent in het licht van de dogmatische vraag naar een canon in de canon. Eigenlijk gaat het niet om de bepaling van het meest centrale leerstuk in de Bijbel. Veeleer zoekt men naar de omschrijving van wat ik zou willen noemen: de kritische vraag die de Schrift aan haar hoorders stelt. Die kritische vraag ligt overigens besloten in een bevrijdende boodschap. Precies die samenhang is kenmerkend en onderscheidend voor de Schrift.

Heeft het nu nog zin om de Schrift dan te willen begrijpen als een geled geheel, met een kern of midden van waaruit het geheel als zodanig, en de delen als delen van het geheel begrepen kunnen worden?

2.3. De canon in de canon als hermeneutisch probleem

Het zal tegen de achtergrond van de bovenstaande punten niet vreemd meer klinken, om iemand als Berkhof te horen zeggen dat het zoeken naar een canon in de canon 'in wezen niet terzake doet'¹⁹). Hij schrijft: 'de openbaring van God gaat elk menselijk bevattingsvermogen te boven. Ze kan door geen mens adequaat vertolkt worden, zelfs niet door een getuige van de grootte van Paulus. Ze laat zich niet in een formuleerbare 'centrale gedachte' onderbrengen'²⁰).

Toch maakt Berkhof iets verder in zijn boek 'Christelijk geloof' (1985) een onderscheid tussen een viertal 'kringen' in het Schrift-getuigenis²¹). De eerste kring omschrijft hij als het 'onmiddellijk getuigenis aangaande God en aangaande de woorden en daden waarin Hij zich reddend openbaart'. Als voorbeelden geeft hij onder meer het verhaal over uittocht en intocht, en over Jezus en zijn opstanding. De tweede kring bestaat uit 'de inzichten die direkt op dit getuigenis berusten en er de konsekwentie van zijn'. Hier zijn voorbeelden onder andere de belijdenis van schepping en van rechtvaardiging. De derde kring wordt gevormd door 'de voorstellingen die deze inzichten beeldend of anderszins uitdrukken en nader uitwerken, zonder dwingend verband met deze inzichten'. Men denke bijvoorbeeld

aan voorstellingen aangaande schepping en hemel. De vierde kring tenslotte zijn 'de voorstellingen die wel aan de drie genoemde kringen gerelateerd worden, maar niet daaruit gevoed worden en veeleer aan andere (sociale en religieuze) tradities zijn ontsprongen'. Voorbeelden hiervan zijn onder meer de driedeling van de kosmos en de positie van de vrouw.

Berkhof voegt aan deze uiteenzetting toe dat de Schrift uit alle vier de kringen is opgebouwd. Maar vanuit dat geheel valt licht op de onderdelen, en in dat licht kunnen die onderdelen als meer centraal of als meer perifeer worden bepaald.

Berkhof illustreert hiermee dat men wel afscheid kan nemen van de uitdrukking 'canon in de canon', maar dat daarmee de vraag of de Schrift als een geheel dient te worden beschouwd, nog volop in de aandacht blijft. Hij maakt overigens een ordening die convergeert met de onder katholieke theologen levende gedachte van een 'hiërarchie der waarheden'²²).

In Berkhofs gedachtengang ligt het centrum van het evangelie bij 'het onmiddellijk getuigenis aangaande God en aangaande de woorden en daden waarin Hij zich reddend openbaart'. Om dat centrum liggen de volgende cirkels heen. Zo spreekt ook Schoonenberg van de christelijke kernboodschap, het kerygma, dat 'vooral een gebeuren is waarin Gods heilmededeling aan ons in Christus wordt aangezegd en aangenomen'²³). Berkhof maakt een onderscheid tussen getuigenis, inzichten en voorstellingen. Dat lijkt op de gedachtengang van Schoonenberg, die onderscheid maakt tussen centraal en perifeer in de mate dat de waarheden niet alleen naar hun verwoording, maar ook naar hun inhoud verder van dit kerygma afstaan. Berkhof noemt het getuigenis onmiddellijk. Dan zijn inzichten dus niet-onmiddellijk, maar wel innerlijk met dit getuigenis verbonden. Voorstellingen zijn eveneens niet-onmiddellijk, maar bovendien niet innerlijk met deze inzichten verbonden.

Deze soort gedachtengang is, ondanks haar ogenschijnlijke helderheid, toch niet van problemen ontbloot. Het meest kenmerkende ervan, en theologisch ook het meest waardevolle, ligt in het onderscheid tussen 'getuigenis' en 'inzicht' c.q. 'waarheid' en daarmee verbonden voorstellingen. Dat onderscheid maakt duidelijk dat het cognitieve aspect van het geloven genormeerd wordt door de heilservaring die besloten ligt in het onmiddellijk vatten van het getuigenis. Dit laatste is het fundament van de Schrift²⁴).

Maar dan is wel belangrijk te weten wat met 'onmiddellijk' bedoeld kan zijn. Er kan toch niet mee uitgesproken worden dat het getuigenis vóór-talig is. Dat zou in zichzelf onmogelijk zijn: een voortalig getuigenis. Het verhaal over Jezus' opstanding bijv. hoort in de eerste kring thuis, zegt Berkhof. Maar verrijzenis der doden is toch ook een der doorslaggevende inzichten in de christelijke traditie aangaande de bestemming van de mens (antropologie); dus hoort het ook thuis in de tweede cirkel. Bovendien is het ook een kultuurbepaalde voorstelling: dus hoort het ook thuis in de derde cirkel. En wanneer Paulus de kracht van de verrezen Heer uitlegt in termen van een bepaalde kosmologie, kun je die laatste toch niet losmaken van zijn getuigenis. Als je dat getuigenis immers zonder die kosmologie uitdrukt, zul je naar een andere kosmologie moeten zoeken, om de volle strekking van zijn getuigenis te horen.

Nu zegt Berkhof ook zelf dat alle cirkels met elkaar verbonden zijn. Maar dat lost de vraag niet op wat dan met het woordje 'onmiddellijk' bedoeld kan zijn. Ik meen dat het geheel van zijn gedachtengang logisch blijft, indien men er mee bedoelt: concreet. Het onmiddellijk vatten van het getuigenis betekent dat degene die het Woord hoort, dit in zijn concrete betekenis verstaat. Dat je verstaat dat het over je eigen concrete leven gaat. Dat je tot het inzicht komt: dit gaat mij aan. Precies dat inzicht gaat vooraf aan, en is de norm van de cognitieve explicitering en theoretische doordenking van hetgeen in dat 'dit' en in dat 'mij' en in dat 'aangaan' mee-geweten wordt. Maar dan is het beter om het woordje 'onmiddellijk' te vervangen door 'concreet'. Dan vermijdt men de suggestie dat er in het vatten van het getuigenis niets mee-geweten wordt. Op het moment echter dat men datgene, wat mee-geweten wordt expliciteert, doordenkt, verantwoordt, komt men op het niveau van de algemeenheid. Daarom spreken we dan van inzichten en voorstellingen²⁵).

Ook in het licht van dit derde punt kan ik proberen te omschrijven wat met 'selectie' bedoeld wordt. Op dit niveau wil ik deze term omschrijven als het concreet vatten van het getuigenis van Gods reddende openbaring in Christus.

2.4. *Canoniciteit*

Hierboven heb ik driemaal geprobeerd het begrip selectie te

omschrijven. Met behulp hiervan kan ik nu een poging doen om het begrip 'canoniciteit' opnieuw te omschrijven. Het kernprobleem ervan zit in de relatie tussen enerzijds het concreet vatten van het getuigenis aangaande Gods reddende handelen en anderszijds de literaire rekonstrukties in de Bijbel. Die zijn immers zelf ook de neerslag van dergelijk concreet vatten van het getuigenis. De teksten van de Bijbel hebben betekenis als Schrift, telkens wanneer ze áls een dergelijke neerslag worden verstaan. Er is sprake van canoniciteit van deze teksten wanneer het verstaan ervan als Schrift het concreet vatten van het getuigenis van Gods reddend handelen bemiddelt. Over die bemiddeling gaat de volgende paragraaf

Hier wil ik nog eens de vraag herhalen of het nu nog zin heeft de Schrift dan voor te stellen als een geleed geheel. Ik wil daarbij vooraf opmerken dat elke voorstelling van de Schrift als geleed geheel eigenlijk al een nadere reflexieve uitwerking is van het concreet vatten van het getuigenis. In die zin is elke invulling van dat geleed geheel reeds theologische synthetisering en systematisering. Het voorbeeld van de opstanding dat ik zojuist noemde, maakt dit duidelijk. De tweede, de derde en zelfs de vierde cirkel volgen niet chronologisch op de eerste, maar staan ermee in een dialektisch verband. Het concreet vatten van het getuigenis wordt door die drie cirkels bemiddeld, en is van die bemiddeling de norm. Die bemiddelingen kan men ordenen, ten opzichte van elkaar en ten opzichte van het getuigenis. Omdat daarbij ook datgene wat in het concreet vatten van het getuigenis wordt mee-geweten geordend wordt, bevat de ordening ook de vragen en perspectieven die voor mij besloten liggen in de ervaring 'dit gaat mij aan'. Er is dan ook sprake van het kwalitatief aspect van de selectie, inzoverre die ordening een ordening is die intentioneel op het verstaan van de Schrift gericht staat. Er is sprake van het materieel aspect van de selectie, inzoverre die ordening mede gebeurt op grond van keuzes uit het tekstmateriaal uit de Bijbel. Canoniciteit betreft dus de bemiddeling van de bijbeltekst als Schrift in het concreet vatten van het getuigenis, en in de synthetisering en systematisering van dit vatten, dat immers een materieel kwalitatieve selectie uit de Bijbel impliceert.

Heeft het dan nog zin om van de Schrift als een geleed geheel te

spreken? In het licht van het voorafgaande zou ik zeggen dat het dan alleen kan gaan om het gegeven dat de Schrift als een geleed geheel gedacht kan worden. Elke nadere uitwerking daarvan is immers reeds theologie. Er bestaat geen geleed geheel in de Schrift buiten een dergelijke theologie om, als het ware vooraf aan theologie.

Nu hoeft men dat allerminst als een erg magere oogst te beschouwen. Dat de Schrift als een geleed geheel gedacht kan worden, heeft immers reeds twee belangrijke, positieve gevolgen. Daardoor komt er op een significante wijze ruimte voor een dynamisch proces van schriftinterpretatie. Het inzicht in de Schrift als een geleed geheel relativeert namelijk in dubbele zin de kerkelijke verplichting om geloofswaarheden te houden; het maakt deze verplichting betrekkelijk en legt de norm ervan bloot. Bovendien geeft het inzicht in de Schrift als een geleed geheel boeiende mogelijkheden voor de oekumenische dialoog.

Toch houden hiermee nog niet alle vragen op. Ik wees er al op dat zowel in het ontwerp van Schoonenberg als in dat van Berkhof de taal een belangrijke rol speelt bij de bepaling van meer centraal of meer perifeer. De mate waarin een tekst méér tijd- en kultuurbepaalde voorstellingen en gedachtengangen impliceert, maakt veel uit voor haar plaats in één der cirkels. Dat criterium is begrijpelijk en van belang, vooral in het aangegeven perspectief. Op deze wijze doet men recht aan het verlangen om de heilsbetekenis van de Schrift weer in het centrum van de aandacht van kerk en theologie te plaatsen, en de geloofsverplichting te relativiseren. Maar theoretisch is dat criterium niet zo erg helder, omdat er immers geen voortalig getuigenis bestaat. Ik verduidelijkte dat al aan het voorbeeld van de opstanding. In de hermeneutiek die werkt met het model van het gelede geheel, is nog onvoldoende doordacht dat degene die de Schrift hoort, dit eerst en vooral doet via een tékst waar men vóór staat en dat dit vraagt om een nadere bepaling van de rol van de tekst als tekst in het proces van het horen van de Schrift. Daar komt nog bij dat degene die zegt: dit gaat mij aan, in dat woordje 'mij' ook als subjeet positie kiest. Ook dat dient nader doordacht te worden in zijn betekenis voor het horen van de Schrift.

3. Gods openbaring: de ruimte tussen Schrift en lezer

Als men in een tekst uit de Bijbel de Schrift hoort, blijft men

niettemin vóór die tekst staan. Die bewering vraagt nu om toelichting.

De uitdrukking 'vóór de tekst staan' ontleen ik aan P. Ricoeur²⁶). Met die uitdrukking probeert deze een wijsgerige synthese te formuleren die bestaat uit elementen van de zogenoemde geesteswetenschappelijke hermeneutiek en uit elementen van de strukturalistische semiotiek. Wanneer men beide stromingen globaal wil karakteriseren, kan men dat als volgt doen. In de eerstgenoemde benadering gaat het erom de zaak van de tekst te verstaan. In de laatstgenoemde richting wil men de werking van de tekst verklaren. Eén van de grote verschillen tussen beide stromingen gaat schuil achter het woordje 'tekst'. In de geesteswetenschappelijke hermeneutiek wordt 'tekst' opgevat als 'vertolking'. De tekst brengt interpretatief een zaak ter sprake die in het proces van interpretatie opnieuw door de lezer van de tekst ter sprake gebracht wordt. In de semiotiek wordt de tekst opgevat als 'weefsel'. De tekst is een weefsel van tekens die alleen in relatie tot elkaar een waarde hebben. Van dat weefsel kan men op verschillende niveaus (oppervlaktestructuur; dieptestructuur) de wetmatigheden analyseren en aldus begrijpen welk programma de tekst heeft, hoe de tekst opereert.

3.1. *Woord-schrift-woord*

Om het dilemma tussen beide benaderingswijzen te overwinnen, ontwerpt Ricoeur een hermeneutisch model dat de structuur heeft van: woord-schrift-woord.

De geschreven tekst (schrift) is niet 'sui generis', betoogt Ricoeur. Ze gaat terug op het spreken. Inzicht in wat spreken is, is dan belangrijk voor het inzicht in wat een tekst is.

In spreken wordt iets aan iemand meegedeeld omtrent een (eventueel denkbeeldige) werkelijkheid. In spreken ligt daarom een verwijzing met waarheidspretentie naar die werkelijkheid besloten. Die werkelijkheidsreferentie is overigens vervat in de tijd- en kultuurbepaalde kondities waarin de spreker verkeert.

Zodra nu het spreken als tekst gedokumenteerd wordt, verandert de wijze waarop we toegang hebben tot die werkelijkheidsreferentie, met haar waarheidspretentie. De tekst wordt autonoom tegenover de intentie van de spreker. Ze

overleeft ook de situatie waarin de spreker het woord voerde. De werkelijkheidsreferentie van de spreker is nog slechts bereikbaar voor anderen door het lezen van de tekst.

De overgang van spreken naar tekst ziet Ricoeur overigens niet zozeer als een chronologische opeenvolging van acten. Hij beschouwt veeleer die overgang als een van de konstitutieve aspecten van de tekst. Die overgang houdt namelijk vervreemding in én ontgrenzing. De werkelijkheidsreferentie is losgemaakt van de spreker, én toegankelijk gemaakt voor vele anderen.

Nu is in de geesteswetenschappelijke hermeneutiek vaak betoogd dat de tekstinterpretatie erop gericht is om die vervreemding weer ongedaan te maken. Dat zou dan gebeuren zodra de lezer de zaak waarover de tekst gaat, opnieuw verstaat. En dit vergt hoe dan ook een samenvallen van de horizon van de tekst en die van de lezer. Op dit punt erkent Ricoeur het argument van de semiotiek. In de lijn daarvan brengt hij naar voren dat die vervreemding ook een onopgeefbare konditie is voor de interpretatie. Als ik de werkelijkheidsreferentie in de tekst op het spoor kom, hef ik de tekst als tekst niet op maar veronderstel ik deze juist. Daarom moet men aandacht geven aan de werking van de tekst, in de semiotische zin van het woord. Ricoeur vervangt het woord tekst daarom door 'tekstwereld'.

In die term ligt besloten dat een tekst eerst en vooral een produkt is. Men kan de structuur van dit produkt analyseren zonder de auteur ervan te hoeven kennen. Ook de intentie van de auteur kennen is daarvoor niet van belang. Het gaat om de codes en boodschappen die in de tekst aanwezig zijn, en om de ontwikkeling van de binnentekstuele relatie daartussen. Natuurlijk kan men een tekst dan plaatsen in een bepaalde reeks van teksten. En men kan dan de verschuivingen bestuderen in de werking van de teksten. Maar dat kan alleen op voorwaarde dat die tekst gehandhaafd blijft als een eigen, relatief autonoom produkt; als een wereld-in-zich.

Dat de tekst een wereld-in-zich genoemd wordt, houdt ook in dat tussen de tekst en de lezer de differentie primair staat, en niet de analogie. De vraag is niet zozeer of de zaak van de tekst overeenkomsten vertoont met onze belevings- en ervaringswereld. Veeleer wordt de tekst, ook de meest

contemporaine tekst, beschouwd als een andere mogelijkheid, een ander ontwerp van een wereld dan de onze, die van de lezers.

Daarom zegt Ricoeur dat elke lezer die op zoek is naar de betekenis van een tekst, eerst en vooral vóór de tekst staat. In plaats van over 'de zaak van de tekst' te spreken, spreekt hij dan ook over de 'wereld van het produkt'.

Is er dan nog sprake van verstaan van de tekst? Ricoeur wil dat verstaan niet opgeven, maar hij wil ook dit moment van alteriteit niet meer loslaten. Daarom omschrijft hij verstaan als: zichzelf verstaan ten overstaan van de tekst. Verstaan is er op gericht een relatie tot stand te brengen tussen het 'zelf' van de lezer, en 'de wereld van het produkt'. Bijna bijbels omschrijft hij deze relatie met de zin: ik, de lezer, vind mijn zelf slechts door het te verliezen. De tekst verstaan is alleen dan mogelijk indien ik met verbeeldingskracht naar andere mogelijkheden speur om mijn 'zelf' en mijn 'wereld' inhoudelijk te bepalen. Zich de tekst toeëigenen komt dus neer op zichzelf toeëigenen op een nieuwe wijze, ten overstaan van de tekstwereld.

Hier komen we dan bij de derde term in de drieslag woord-schrift-woord. Ook het spreken ten overstaan van de tekst is een overgang die konstitutief bij de tekst als tekst hoort. Maar men kan nu de relatie tussen woord-schrift-woord natuurlijk ook anders opschrijven: schrift-woord-schrift. Daarmee wordt duidelijk dat het spreken ook niet 'sui generis' is, maar gekonstitueerd wordt door zijn relatie tot het schrift. Woord en schrift zijn beide gelijk-oorspronkelijk in dit model. Het gaat er niet om te vragen welke het eerste was, omdat het hier gaat om een reflectie over de structurering van onze altijd reeds talige werkelijkheid.

3.2. Fiktie en praxis

Op het einde van paragraaf 1 schreef ik dat de Bijbel, juist in haar kontingent karakter een plaats is waar duidelijk kan worden dat de openbaring van God zich in woord en schrift voltrekt. In het licht van Ricoeurs hermeneutisch model moet men zeggen dat de Bijbel, i.c. het Nieuwe Testament, een reeks van uiteenlopende 'tekstwerelden' is. Als zodanig vormt deze reeks niet alleen een barrière om de openbaring van God concreet te kunnen vatten,

maar ook een onopgeefbare voorwaarde ervoor. Gods openbaring moet men dan echter niet opvatten als 'de zaak van de tekst'. Dat zal ik nu trachten te verduidelijken.

Ten overstaan van die bijbelse reeks van tekstwerelden kan de lezer tot een nieuw zelf- en wereldverstaan komen. Dat verstaan komt echter niet tot stand door het samenvallen van de tekstwereld en de wereld van de lezer. Dan zou er geen sprake meer zijn van de tekst als tekst. Verstaan, ook gelovig verstaan komt in dit model veeleer tot stand door het bewust scheppen van een ruimte tussen de wereld van de tekst en die van de lezer.

Die ruimte is er niet vanzelfsprekend. Ze komt tot stand wanneer de lezer positie kiest ten overstaan van de tekst. Met die ruimte bedoel ik dus niet de 'garstige breite Grabe der Geschichte' (Lessing). De zogenoemde geesteswetenschappelijke hermeneutiek is reeds een grootse poging om deze kloof te overbruggen. Op dat punt vertoont dit model echter een innerlijke ambivalentie. Want deze historische kloof ontstaat, meen ik, uit de vraag of men de werkelijkheid die in de tekst ter sprake komt, ook als een 'wereld' kan herkennen, dus als een zinhorizon voor menselijk handelen, beleven en denken. Die vraag zelf op haar beurt is gegeven mét het doen van historisch-kritisch onderzoek. Dat scheidt de kloof door haar bevestiging van het verleden als verleden, en roept de vraag om verstaan op.

Het scheppen van de kloof, én de vraag naar verstaan zijn innerlijk met elkaar verbonden. Dat komt omdat in onze cultuur, waarvan die historisch-kritische methode een produkt en een producente is, het begrip 'wereld' een historische betekenis gekregen heeft. De zinhorizon van menselijk handelen, beleven en denken staat in een kritische korrelatie tot het projekt van de menselijke vrijheid dat veranderend op de wereld van de mens inwerkt. Ook al dient men steeds opnieuw de ideologische en absurde aspecten in dat vrijheidsprojekt bloot te leggen, dat neemt niet weg dat de menselijke wereld-voor-ons alleen als een historische werkelijkheid begrepen kan worden. Daarom is het voor ons alleen dan mogelijk om de tekst als een mogelijke mensenwereld te begrijpen, indien die tekst als een historische opgevat kan worden. Dat gebeurt juist wanneer gezegd wordt dat de tekst een produkt is. In de geesteswetenschappelijke

hermeneutiek probeert men echter achter dat produktaspekt door te dringen tot de zaak die de kern ervan uitmaakt. En men meent dat dit principieel mogelijk is, omdat onze horizon en die van de tekst, de horizon van toen en nu kunnen samenvallen. Daardoor kan de zaak van de tekst ook voor ons betekenisvol worden.

Nu kan men over dat samenvallen van de horizonten naïeve voorstellingen koesteren. Dat is het geval wanneer men de eigen historische kontekst en de veranderingsprocessen die optreden in de geschiedenis, niet voldoende serieus neemt. Maar men kan ook een kritische theorie over dat samenvallen ontwikkelen²⁷). In een dergelijke theorie heeft men niet alleen oog voor die veranderingsprocessen, maar ook voor de vervreemdende, en ideologische aspecten in het vrijheidsproject van toen en van nu. In zo'n theorie zal men bijvoorbeeld weigeren om de bijbeltekst op voorhand te lezen als een tekst over 'de mens'. Men zal vragen naar de sociale en historische kontekst van die mens; naar diens oorspronkelijkheid en ideologie, naar diens vrijheid en macht, naar diens man- of vrouw-zijn. Daarom spreekt men in een kritische theorie niet graag over het samenvallen van de zinhorizonten. Men zal liever spreken van een 'wederzijds kritische korrelatie' (Schillebeeckx) of van een 'kritische rekonstruktie' (Schüssler-Fiorenza).

Toch is er één veronderstelling die de kritische hermeneutiek deelt met de geesteswetenschappelijke. Beide overwinnen de kloof, geschapen door het historisch-kritisch onderzoek, door het zoeken naar analogieën in de wereld van de tekst van toen en de wereld van de lezer van nu. Een interessant voorbeeld daarvan biedt Schüssler-Fiorenza. Ze schrijft in haar boek 'In memory of her' (1983): 'christelijke feministes doen er beter aan de herinnering aan het lijden en de hoop van onze zusters van voorheen in ons gemeenschappelijk patriarchaal verleden niet te laten voor wat ze is, maar hun lijden en strijd op te eisen in en door de subversieve macht van het 'herinnerde verleden'²⁸). Er bestaat dus, ook in deze toepassing van de zogenoemde *memoriathesis* van J.B. Metz, een mogelijkheid om door heel de geschiedenis heen de vele gestalten te herkennen van het patriarchaat, en om in die telkens elders en anders levende, daardoor onderdrukte vrouwen 'zusters' te herkennen. Hier is duidelijk sprake van een dergelijk analogie-principe.

Laat ik hiermee de strekking van het hermeneutisch model van Ricoeur eens vergelijken. Het begrip 'tekstwereld' verwijst bij hem naar de binnentekstuele werkelijkheid; niet naar een buitentekstuele kontekst. Verstaan gebeurt ten overstaan van die tekstwereld. Niet de analogie, maar de differentie bepaalt de relatie tussen tekst en lezer. In lezen en analyseren staat de tekst vóór ons als een andere zinhorizon van menselijke vrijheid. De herkenning van onze eigen wereld gebeurt door de ontdekking dat deze de niet-tekstwereld is. Je moet bewust ruimte scheppen tussen de tekstwereld en onze wereld en niet proberen de zaak achter het produkt vandaan te halen.

Die ruimte is er allereerst omdat de tekstwereld haar andersheid ontleent aan de wetmatigheden van het schrijven en het produkt ervan. De tekstwereld blijft altijd de andere; ze is in die zin altijd fictie, en nooit praxis. De term fictie staat hier niet synoniem met fantasie of illusie. Ze drukt alleen uit dat het om 'schrift' gaat. Praxis verwijst naar onze vrijheid en onze wereld; naar de opties die wij daarin maken. In het hermeneutisch model van Ricoeur gaat het niet zozeer om het onderscheid tussen 'de tekst van toen' en 'de lezer van nu'. Het gaat veeleer om de differentie tussen fictie en praxis. Je zou moeten zeggen dat de fictie altijd ten overstaan van de praxis tot stand komt; dus in die overgangsrelatie tot de praxis een van haar konstitutieve momenten heeft. En omgekeerd heeft praxis ook steeds plaats ten overstaan van fictie, en is ook die relatie een konstitutieve. Spreken hoort nog bij de praxis. Maar op het moment van het schrijven en lezen ontstaat er fictie, als een nieuw produkt dat is ontheven aan (niet: verheven boven) de praxis. Zo ontstaat er op het moment van spreken en handelen ook iets nieuws, een gebeurtenis die is ontheven aan (niet: verheven boven) de fictie.

Een bepaalde fictie, bijvoorbeeld de teksten van de Bijbel, en een bepaalde praxis, bijv. zusterschap, komen niet vanzelf ten overstaan van elkaar te staan. Dat gebeurt alleen dan wanneer 'ik' ook lezer wordt en wanneer de lezer ook 'ik' gaat zeggen. Anders gezegd: bewustzijn, en het bewuste zijn dat daarvan de korrelatie is, is doorslaggevend voor de praxis. Wie tot het bewustzijn en bewuste zijn van zusterschap komt, zegt: dat is mijn bestemming, dat is mijn wereld. Wie leest, zegt: mijn bestemming ligt aan gene zijde van die tekstwereld. Wie leest, zegt ook: ook

de tekstwereld is een werkelijke bestemming van concrete mensen. Wie kiest, zegt: en mijn werkelijkheid is anders. Op deze wijze scheppen we bewust ruimte tussen fictie en praxis. Nu gaat het niet meer om een kloof en de overbrugging daarvan. Het gaat om het vasthouden van die ruimte.

Het grote belang van die ruimte is dat daardoor het 'ik' en de 'tekst' geen van beide de relatie meer kunnen beheersen. Beide worden ontdaan van hun centrum-positie. De fictie maakt duidelijk dat mijn bestemming ook altijd een 'andere bestemming' is. En zo maakt de praxis duidelijk dat geen enkele fictie de nieuwheid van de menselijke ervaring kan vervangen of ondervangen. De ruimte tussen fictie en praxis volhouden, tussen Bijbel en positie kiezen, haalt beide uit de concurrentiepositie ten opzichte van elkaar. Want het gaat dan niet meer om de vraag wat centraal staat, zonder dat het ene (de Bijbel) of het andere (de praxis) kunnen worden opgeheven. Wanneer men ten overstaan van een concrete praxis de teksten van de Bijbel begint te lezen, begint men ze immers te reconstrueren. In dat lezen wordt de tekst pas tot tekst. Dus in dat lezen komt ook haar eigen tekstwereld, als een andere mogelijkheid ten overstaan van mijn praxis naar voren. Dat impliceert dat mijn praxis veranderbaar is.

Nu is in de kritische hermeneutiek vaak naar voren gebracht dat niet alle keuzes zich kunnen beroepen op de Schrift. Men heeft een diep geworteld besef van de sociale, economische en kulturele verschillen tussen de wereld van Jezus van Nazareth en die van ons. Diens opties kunnen daarom niet zonder kritische bemiddeling worden nagevolgd. En in die bemiddeling worden juist die verschillen en een analyse van onze situatie verdiskonteerd. Maar bemiddeling acht men wel mogelijk. En ik denk dat men deze mogelijk kan achten omdat men uiteindelijk allerlei categorieën, bijv. Vader, armoede, gerechtigheid, zonde enz. als analoge categorieën hanteert.

Binnen deze hermeneutiek ligt de zogenoemde 'matrix' (het leesrooster) in de vragen, analyses en reflekties omtrent onze situatie besloten. Om dan te voorkómen dat exegese omslaat in eisegese, en dat zodoende het eigen karakter van de nieuw-testamentische boodschap niet herkend wordt, doet men een beroep op historisch-kritisch onderzoek. Hier ziet men iets

merkwaardigs gebeuren. Het historisch-kritisch onderzoek roept de vraag naar hermeneutiek op; en deze hermeneutiek heeft dit onderzoek juist nodig om tot verstaan te kunnen komen.

Ik meen aan deze tweesiachtigheid te kunnen ontkomen met behulp van het model praxis-fiktie-praxis, dat men ook kan omschrijven als fictie-praxis-fiktie. In dit model is de doorslaggevende vraag niet waar de matrix ligt. De analyse van de tekst en de analyse van de eigen werkelijkheid blijven staan ten overstaan van elkaar. De Bijbel vertoont een reeks van uiteenlopende, soms zelfs met elkaar konflikerende tekstwerelden. Ten overstaan van vele van die tekstwerelden kan ik positie kiezen. Die positie wordt primair bepaald in onze eigen wereld. In die wereld en geschiedenis kan ik ook het getuigenis omtrent Gods reddend handelen concreet vatten. Maar die positie wordt dan ook ten overstaan van een aantal van die bijbelse tekstwerelden bepaald. Dit kan van ons (onder andere) ecclesia maken: dat we precies ten overstaan van die tekstwerelden in onze wereld en geschiedenis positie kiezen, en niet ten overstaan van bijv. de tekstwereld in de Odyssee. Gelijksoortig daarmee is konstitutief voor een ecclesia dat ze in onze wereld en geschiedenis de Geest van Jezus als een persoonlijke gestalte van Gods reddend handelen hoort getuigen, en niet de verschijningen van Zeus. Afhankelijk van de materiële selectie, en afhankelijk van onze positie in wereld en geschiedenis zal de concrete ruimte tussen Schrift (fiktie) en geloven (praxis) er dus vaak anders uitzien. Daarom moet een 'ecclesia' ook wel een 'huis met vele woningen' zijn. Anders kan de Schrift, precies voorzover ze in de Bijbel formeel gecanoniseerd is, niet tot haar recht komen.

Het kwalitatieve aspect van de selectie omschreef ik in de vorige paragraaf als het concreet vatten van het getuigenis omtrent Gods reddend handelen. Ik kan er nu aan toevoegen dat dit concreet vatten twee dimensies heeft: fictie en praxis. Het getuigenis van Gods reddend handelen hoor je in de wereld en in de geschiedenis, ten overstaan van de Schrift. En je hoort het in de Schrift, ten overstaan van de wereld en geschiedenis.

Hoor je in beide domeinen (Schrift en wereld/geschiedenis) hetzelfde getuigenis? Die vraag kun je nu niet meer beantwoorden voordat er een concrete ruimte tot stand gebracht wordt. Je kunt wél stellen dat er geen getuigenis te horen is buiten

een materieel kwalitatieve selectie en buiten een positiekeuze om.

Hoort ieder hetzelfde getuigenis? Die vraag moet ontkennend beantwoord worden. Maar dat is geen zwakte van de Schrift, noch van ons of van de 'ecclesia'. Dat zegt eerder iets over de wijze waarop God zich openbaart. Als het getuigenis van Diens reddend handelen in de ruimte tussen fictie en praxis te horen is, openbaart God zich ook in deze ruimte. Gods openbaring valt niet samen met de Schrift; want dit blijft een getuigenis dat vervat ligt in een menselijke tekstwereld, en God is groter, want telkens weer anders dan zo'n tekstwereld. Gods openbaring valt evenmin samen met onze wereld en geschiedenis. Want deze blijft een getuigenis dat vervat is in een menselijk vrijheidsproject en haar zinhorizon. En God is ook telkens weer nieuw ten aanzien van deze menselijke werkelijkheid. Maar indirect, binnen hun eigen telkens weer andere mogelijkheden hebben christenen aldus gezocht naar contouren van Gods aanwezigheid. 'De Schrift is geen werk dat vastligt en bewaard kan worden in een museum of op een altaar... Juist omdat zij het Woord van God is... is zij als elke aanwezigheid van God: om naar haar toe te komen, moet men van haar wegtrekken; men weet wat ze is in de mate dat men van haar wegtrekt en haar de rug toekeert... Het Woord van God is in de ruimte die deze stap openmaakt²⁹).

Noten:

- 1) Vgl. W. Marxsen, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons aus der Sicht des Exegeten*, in: E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon* (afgekort als NTK), Göttingen 1970, 233-246; hier: 236.
- 2) Vgl. K. Aland, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons*, in: NTK, a.w. 134-158; en W.G. Kummel, *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons*, in: NTK, a.w. 62-97.
- 3) Vgl. C. Kingsley Barrett, *The centre of the New Testament and the Canon*, in: *Die Mitte des Neuen Testaments* (FS. E. Schweizer), Göttingen 1983, 5-21; hier: 6.
- 4) Vgl. J. Barr, *Holy Scripture. Canon. Authority, Criticism*, Oxford 1983, m.n. 23-49.
- 5) Vgl. Aland, a.a. 151 vv.
- 6) De term komt uit de kring van theologen die op het einde van de zestiger jaren kwamen tot een positieve receptie van een aantal inzichten van de zg. kritische theorie van de Frankfurterschule; voor een overzicht, mét een kritische evaluatie, zie: E. Schillebeeckx, *Geloofsverstaan, interpretatie en kritiek*, Bloemendaal 1972, m.n. 162-216; hier: 198.
- 7) Kummel, a.a. 97. Ik zou zelf overigens geen onderscheid willen maken, op dit punt althans, tussen gelovige en theoloog. Het

- onderscheid is adekwater te formuleren als dat tussen geloofspraxis en haar intellectuele vragen. Dat doet meer recht aan de gelovigen, en ook aan de theologen onder hen.
- 8) Het begrip 'materieel-kwalitatieve selectie' ontleen ik aan: H. Witte, 'Alnaargelang hun band met het christelijk geloof verschillend is'. Wording en verwerking van de uitspraak over de 'hiërarchie' van waarheden van Vaticanum II (2 delen), Tilburg 1986. Zelfs de fundamentalisten maken een materieel-kwalitatieve selectie, vgl. J. Barr, De fundamentalistische schriftopvatting, in: Conc. 16 (1980) nr. 8, 73-78.
 - 9) Geciteerd bij G. Gloege, Zur Geschichte des Schriftverständnisses, in: NTK, a.w. 13-40; hier: 29.
 - 10) Vgl. Witte, a.w. 112-131.
 - 11) E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: NTK, a.w. 124-133.
 - 12) Barrett, a.a. 15.
 - 13) Vgl. ook W. Schrage, Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion, in: Rechtfertigung (FS. E. Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 415-442.
 - 14) Käsemann, a.a. 402.
 - 15) Id., 406.
 - 16) H. Küng, Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontrovers theologisches Problem, in: NTK, a.w. 175-204. In een nawoord bij dit artikel, dat oorspronkelijk stamt uit 1962, schrijft Küng dat hij anno 1972 niet meer van een kontroverse zou willen spreken.
 - 17) Id., 192.
 - 18) Schrage, a.a. 426.
 - 19) H. Berkhof, Christelijk geloof, Nijkerk 1985, 89.
 - 20) T.a.p.
 - 21) A.w. 93-94.
 - 22) Vgl. Witte, a.w. 239 vv.
 - 23) Vgl. P. Schoonenberg, Historiciteit en interpretatie van het dogma, in: TvT 8(1968) 278-311; hier: 292.
 - 24) Reeds in het vroege artikel van Diem kan men die nadruk op het getuigenis vinden; vgl. H. Diem, Das Problem des Schriftkanons, in: NTK, a.w. 159-174 (oorspr. 1952).
 - 25) Ik denk dat het wijsgerig overigens niet korrekt is om de inzichten te ordenen vóór de voorstellingen; vgl. P. Jonkers, Filosofie en religie bij de jonge Hegel (1800), in: Bijdragen, 45 (1984) 28-42.
 - 26) Vgl. P. Ricoeur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Evang. Theol., (Sonderheft) München 1974, 24-45.
 - 27) Een recent voorbeeld van een dergelijke kritische hermeneutiek is te vinden bij: E. Schüssler-Fiorenza, In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins, London 1983.
 - 28) Id., 31.
 - 29) Vgl. J. Pohier, Quand je dis Dieu, Paris 1977, 53.