

**PETRUSCHKA SCHAAFSMA, RICK BENJAMINS, MECHTELD JANSEN,
THEO HETTEMA**

Vervreemding en vertrouwen: Over hermeneutiek en theologie

ALIENATION AND TRUST: ON HERMENEUTICS AND THEOLOGY

The authors search for a renewed hermeneutical approach in systematic theology. The reason for this search is given by the urgency of hermeneutic questions in three fields: a) the postsecular social and academic context, b) the theological reflections on the great critiques of religion, and c) the immanent themes of Christian theology. This situation asks for a reflection on the interpretative aspects of alienation and trust. The characteristics of this hermeneutical approach in theology are set out in dialogue with the weak thinking of Caputo and Vattimo, analytical theology, and the radical theology of Dalferth. The outcome of this reconsideration of hermeneutics in a postmodern context is an attitude of daring to trust in the possibility of religious meaningfulness, while modestly distrusting an easy interpretation of this meaning, wherein the complicated situation of theology after the 'death of God' is ignored.

‘Begreifen was uns ergreift’

E. Staiger

De Franse filosoof Jean Greisch noemde in de jaren tachtig van de twintigste eeuw zijn tijd ‘het hermeneutische tijdperk van de rede’.¹ In een latere tekst (2002) houdt hij nog steeds aan deze karakterisering vast, maar laat die volgen door de opmerking dat het nu stiller is geworden rond de hermeneutiek, om daarna te concluderen: ‘En dat is goed zo’.² Zo kan een inflatie van het begrip ‘hermeneutiek’ hopelijk worden voorkomen.

In dit artikel onderzoeken wij de actuele theologische mogelijkheden van hermeneutiek vanuit de vraag: Welk karakter krijgt de systematische theologie wanneer zij hermeneutische vragen als haar kernvragen beschouwt?

1 J. Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris 1985.

2 J. Greisch, ‘Zum Geleit’, in H.J. Adriaanse, R. Enskat (red.), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im Europäischen Kontext*, Leuven 2000, 4.

Wanneer wij die vraag aanvatten, doen we dat vanuit de hierboven bedoelde stilte. Aan die stilte is stevige kritiek voorafgegaan, vooral van denkers die als ‘postmodern’ worden aangeduid en die in zekere zin een radicalisering van hermeneutische inzichten voorstaan. Zij verwijten de hermeneutiek haar vasthouden aan ‘betekenis’ in sterke zin, ondanks het onderkende pluralisme van interpretaties.

Ook beseffen we dat het gevaar van inflatie van de term ‘hermeneutiek’ niet denkbeeldig is, omdat hermeneutische inzichten in allerlei velden en disciplines zijn doorgedrongen. Verstaan is steeds aan de orde bij contact tussen mensen en bij het bestuderen van menselijke uitingen en gedragingen, of die zich nu in het verleden afspeelden, of actueel om ons heen. Het verstaansprobleem is dus ook kenmerkend voor de geesteswetenschappen – een inzicht dat Dilthey verder systematiseerde met het onderscheid tussen ‘erklären’ en ‘verstehen’.

Onder invloed van Heidegger, Gadamer en Ricoeur werd verstaan tot een thema dat de ‘Grundbewegtheit’ van het menselijk bestaan aanduidt. Deze denkers thematiseerden ook de paradox dat ‘voorverstaan’ nodig is om te komen tot begrip van iets anders, maar dat het tegelijk het begrip van het andere, dat altijd vreemd is aan mij in de weg staat. Deze fundamentele opvatting van verstaan in relatie tot de dynamiek tussen het eigene en het vreemde heeft geleid tot de receptie van de hermeneutiek in allerlei disciplines van de mens- en geesteswetenschappen.

Het resultaat is dat interpretatiekunde niet meer alleen in het theologisch vizier komt in verband met Bijbelteksten, maar dat die kunde steeds van belang is: bij het begrijpen van de traditie, en het geloof van de contemporaine ander in de eigen context of veraf, maar ook bij het verstaan van mijzelf, mijn eigen geloofservaringen, en bij uitstek bij het duiden van Gods relatie tot mensen. In dit artikel gaat het over hermeneutiek opgevat als in deze fundamentele zin van belang voor de theologie.

We zullen nagaan wat het oplevert om juist hermeneutische vragen en aandachtspunten naar voren te halen in de theologie van dit moment. Daartoe moeten we eerst een voorlopige onderbouwing geven van onze intuïtie dat juist hermeneutiek een zinvolle kandidaat voor theologische krachtenbundeling lijkt te zijn. We doen dat door de urgentie van hermeneutische vragen binnen drie velden aan te tonen: a) de postseculiere maatschappelijke en academische context, b) de theologische reactie op de grote religiekritieken en c) de immanente thematiek van de christelijke theologie. Vervolgens onderzoeken we hoe een aantal prominente, theologische benaderingen van recente datum zich verhouden tot deze hermeneutische invalshoek. Tot slot maken we

de balans op van deze poging hermeneutiek als inzet voor hedendaagse systematische theologie te doordenken.

De urgentie van een hermeneutische benadering in de theologie

Waarom zouden we in de systematische theologie juist nu prioriteit geven aan hermeneutische vragen, en waarin zouden die vragen dan bestaan? En waarom kan juist een hermeneutische benadering eraan bijdragen dat systematische theologie zinvol kan inspelen op vragen over religie die nu leven? Op die vragen willen we een voorlopig antwoord geven door de urgentie van een hermeneutische benadering vandaag de dag te verkennen.

De urgentie vanuit maatschappij en academie: onttovering en hertovering

Het is inmiddels welhaast gemeengoed om onze tijd aan te duiden als post-seculier. De voorspelde teloorgang van religie als gevolg van de Verlichting blijkt zelfs in de westerse wereld niet plaats te vinden. De secularisatiethese is op de helling gegaan om plaats te maken voor een meer genuanceerde visie, die ook minder drijft op de naoorlogse emancipatie van de eigen religieuze opvoeding met bijbehorende vadermoord. Openlijk wordt bovendien de normatieve vraag gesteld of er, bij alle goeds wat de moderniteit heeft gebracht, niet ook iets verloren is gegaan in de onttovering. Recent wordt internationaal gepubliceerd over de postseculiere tijd als een tijd van ‘re-enchantment’, hertovering, al dan niet in polytheïstische zin.³

Deze postseculiere aandacht voor onttovering en hertovering is niet zonder precedent. We denken dan in het bijzonder aan de hermeneutische wending in het werk van Paul Ricoeur, bij wie we nader stilstaan omdat bij hem de mogelijke redenen voor een wending naar de hermeneutiek goed zichtbaar worden: hermeneutiek komt in beeld als het heilige in de moderniteit herontdekt wordt.

In de laatste pagina's van *La symbolique du mal*, het boek waarin zich begin jaren zestig de hermeneutische wending zichtbaar voltrekt, karakteriseert Ricoeur zijn tijd als een van ‘vergetelheid en restauratie’ van het heilige.⁴ Met restauratie bedoelt hij dan niet – zoals uit het vervolg duidelijk zal worden – herstel van de oude situatie onder afschaffing van de moderniteit, maar het

³ R.L.M. Lee, S.E. Ackerman, *The Challenge of Religion after Modernity: Beyond Disenchantment*, Aldershot 2002; C. Partridge, *Re-enchantment of the West*, London 2005; H. Dreyfus, S.D. Kelly, *All Things Shining*, New York 2011, en de reactie daarop van C. Taylor, ‘Recovering the Sacred’, *Inquiry* 54/2 (2011), 113-125.

⁴ Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris 1988², 480-481 [SdM]; Engelse vertaling *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, 349 [SE].

herontdekken van vergeten betekenissen van het heilige en zich die opnieuw toe-eigenen in een nieuwe ontvankelijkheid die juist in de moderniteit mogelijk is. In en door de kritiek kunnen wij moderne mensen streven naar een tweede naïveteit.⁵ Bij Ricoeur speelt op dit punt een algemene godsdienstwetenschappelijke interesse maar is de primaire aanleiding om religieuze symbolen en mythen te gaan bestuderen een concreet probleem: het kwaad.

Ricoeur vat het kwaad op als de crisis in de band met het heilige.⁶ Juist die ‘heilige’ dimensie van de crisis van het kwaad is men in de moderne tijd ‘vergeten’. Daarom moet het probleem van het kwaad, ook voor Ricoeur zelf, eerst weer worden opgedolven en toegeëigend.

Waar is dat ‘opdelven’ mogelijk? Ricoeur zet zijn kaarten op de symbolische taal van het religieuze spreken over het kwaad, die juist door haar dubbelzinnigheid rijker is dan die van de speculatieve filosofie. Concreet analyseert hij de symbolen en mythen van het oude Midden-Oosten, met name in de Bijbel en de antieke Griekse literatuur, omdat die voor het westerse denken zo bepalend zijn geweest.⁷ Het symbolische karakter van deze taal impliceert dubbelzinnigheid en vraagt dus om duiding. Die duiding komt spontaan op zodra symbolen actief zijn. De interpretatie van de filosoof ligt in het verlengde van die spontane interpretaties. Het interpreteren van de symbolen is een nooit af te sluiten proces, omdat het geen vertaling of verklaring is, maar een transparant maken.⁸ Het mag duidelijk zijn dat we met deze onderneming van opdelven en toe-eigenen door interpretatie van dubbelzinnige taal in hermeneutisch vaarwater zijn terecht gekomen.

Wat hoopt Ricoeur met dit opdelven van vergeten betekenissen te winnen? Het gaat hem om een beter begrip van de mens en zijn band met het heilige.⁹ De relatie tot het heilige is een dimensie van het mens-zijn die Ricoeur niet bij voorbaat als door de kritiek achterhaald wil beschouwen, maar waarvan hij verwacht dat ze serieus genomen moet worden om onszelf te kunnen begrijpen. Op voorhand kan hij echter niet garanderen dat de ‘*répétition en imagination et en sympathie*’ van het religieuze bewustzijn hem

⁵ SdM 482, SE 351.

⁶ SdM 169, SE 5.

⁷ Deze analyse omschrijft Ricoeur zelf als: ‘... to display the multiple and inexhaustible intentions of each symbol, to discover intentional analogies between myths and rites, to run through the levels of experience and representation that are unified by the symbol’, en ten slotte het stellen van ‘the question of truth’: ‘Do I believe that?’ (SdM 483-484, SE 353-354).

⁸ SdM 179, 311, SE 16, 163-164.

⁹ SdM 486-487, SE 355-356.

ook werkelijk daarbij helpt: hij noemt het project een waagstuk.¹⁰ Dit waagstuk veronderstelt vertrouwen. Dat is de enige manier om aan de herontdekking van het heilige te beginnen. Het is tevens het basisprincipe van hermeneutiek, de hermeneutische cirkel van ‘geloven om te begrijpen en begrijpen om te geloven’. Dat is echter geen vicieuze cirkel maar een stimulerende. ‘Dankzij deze hermeneutische cirkel kan ik vandaag nog communiceren met het heilige door het voorverstaan (*précompréhension*) expliciet te maken dat de interpretatie in gang zet. Zo is de hermeneutiek, als verworvenheid van de ‘moderniteit’, een van de manieren waarop deze ‘moderniteit’ zichzelf te boven komt voor zover ze vergetelheid van het heilige impliceert.’¹¹

De urgentie vanuit de theologie: de dood van god en de vreemde God

In het signaleren van de urgentie van aandacht voor de vraag of we in het proces van onttovering niet iets wezenlijks zijn kwijtgeraakt waartoe we ons opnieuw moeten verhouden, hebben we die onttovering tot nu toe beschouwd als een proces van toename van ‘technische rationaliteit’ en vergeten van het heilige. Parallel aan dit proces loopt vanaf de negentiende en begin twintigste eeuw een expliciete religiekritiek, die deels ook als de oorzaak van de onttovering kan worden aangemerkt. Theologen hebben steeds iets herkend in deze radicale religiekritiek en haar in die zin serieus genomen. Ze herkennen het onheil van religieuze sanctionering van macht en status quo, waardoor mensen klein gehouden zijn, tot op het neurotische af.

Het werkelijk onderkennen van deze misvormingen van religie kan niet zonder consequenties zijn voor het beeld dat men van de mens heeft en ook op dat niveau is er herkenning bij de theologie. Het is niet moeilijk een parallel te zien tussen de ‘wil tot macht’ als buiten-morele drijfveer van alle menselijk handelen, en een theologisch begrip van zonde als iets waardoor mens-zijn fundamenteel bepaald is. En juist vanwege dit mensbeeld is religiekritiek in zekere zin intrinsiek aan de religie. De mensen zijn niet in staat God te vatten, niet alleen omdat ze als schepselen hun Schepper niet kunnen begrijpen, maar vooral omdat ze zich geen schepsel weten, meer willen zijn dan schepsel. Onze taal schiet tekort om waarachtig over God te kunnen spreken, maar het probleem van de mens die God desalniettemin wil kennen (Schleiermachers ‘Wuth des Verstehens’) is nog veel ernstiger.

¹⁰ SdM 167, SE 3.

¹¹ SdM 482-483, SE 351-352.

Er is dus een belangrijke theologische reactie op deze grote religiekritieken die, gemotiveerd door herkenning, komt tot (hernieuwde) zelfkritiek en zich afvraagt of er nog religie mogelijk is na de ‘dood van God’. Dit heeft geleid tot de herontdekking van God als vreemde God, en het serieus nemen van het menselijke onvermogen, en vooral de onwil om die vreemdheid te respecteren en de kritiek op onszelf die ervan uitgaat serieus te nemen.

De concentratie op dit element van radicale alteriteit brengt de theologie onherroepelijk in hermeneutisch vaarwater. In de eerste plaats betekent het werken met de categorie van het vreemde of andere dat men zich rekenschap moet geven van de eigen vooronderstellingen, de eigenheid, het vertrouwde. Deze vooronderstellingen zijn enerzijds voorwaarde voor verstaan: in termen van de hermeneutische cirkel zijn ze het begin van ‘geloof’ dat tot ‘begrip’ van het andere kan leiden. Anderzijds staan ze door hun ‘eigenheid’ het ‘begrip’ van het andere in de weg. Bovendien zullen er in het begrijpen of verstaan steeds verschillen van mening zijn, en interpretaties die met elkaar conflicteren.¹² Het is dan de vraag of het mogelijk is dit conflict te laten worden tot een dynamiek waarin de interpretaties elkaar verrijken in nieuwe betekenisvorming. Het hangt van de consciëntieuze verwerking van deze hermeneutische kwesties af of een ‘theologie van het vreemde’ niet een al te gemakkelijk antwoord is op de grote religiekritieken.

Als we zo hermeneutische vragen urgent zien worden in de theologische verwerking van religiekritiek, herinnert dat tegelijk aan het eerste moment van urgentie. Het serieus nemen van het gans andere karakter van God heeft als voorwaarde toch een zeker vertrouwen in de onmogelijke mogelijkheid van ‘gegrepen worden’ door dat gans andere. Tegelijk moet dat gegrepen worden juist in verband worden gebracht met kritiek. Het veronderstelt de kritiek van de god van de speculatieve filosofie of theologie, de god van de onto-theologie. Bij het luisteren naar christelijke prediking moet naast het absolute object (God als hoogste zijn) ook het absolute menselijke subject worden opgegeven. Luisteren sluit uit dat we onszelf kunnen funderen en stelt dus – met een formulering van Ricoeur – de menselijke wil tot ‘meester zijn, voldoende zijn en autonomie’ onder kritiek.¹³ De hermeneutiek is de reflectie die dit proces van

12 ‘If transcendence is indeed a *surplus* of meaning, it requires a process of endless interpretation. The more strange God is to our familiar ways, the more multiple our readings of this strangeness. If divinity is unknowable, humanity must imagine it in many ways. The absolute requires pluralism to avoid absolutism’ (Kearney, *Anatheism*, xiv).

13 P. Ricoeur, ‘Nommer Dieu?’ ‘Naming God’ in *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, 217-235, p. 224.

kritiek en vertrouwen doordenkt en daardoor kan begeleiden. Daarbij is opnieuw verondersteld dat er naast de taal van de filosofie en de theologie, een andere, oorspronkelijke religieuze taal is, waarvoor juist door de kritiek heen ruimte komt. Die taal is dubbelzinnig en polyfoon en moet dus steeds opnieuw worden geïnterpreteerd. De hermeneutiek ziet de mogelijkheid van een geschonken, nieuwe religieuze betekenis niet als compleet geblokkeerd door wat er aan onzuivere religie is. Dit impliceert een vertrouwen op de mogelijkheid van een betekenisvolheid door de kritiek heen.

De urgentie vanuit de christelijke theologie: vervreemding en vertrouwen

Binnen christelijke systematische theologie kan, tot slot, de urgentie van hermeneutische vragen goed verhelderd worden aan de hand van een thema dat momenteel veel aandacht krijgt in theologie en filosofie: incarnatie. Vanuit een christelijk perspectief kan de aandacht voor de vreemdheid van God, in aansluiting bij de moderne religiekritiek, niet gemakkelijk de boventoon voeren. Het christendom ontspringt aan het paradoxale geloof dat die vreemde God zich in het vertrouwde, eigene begeeft, in de aardse, geschapen staat, in een concreet mens, Jezus Christus.

De vraag naar de implicaties van de incarnatie voor de waardering van het ‘vertrouwde’ – en dus de vraag naar de balans van de in de voorgaande paragrafen benoemde houdingen van vertrouwen en vervreemding – komt helder aan het licht in de theologische ethiek. Theologische ethiek probeert toch het goede leven ‘voor God’ te schetsen, en dan liggen zelfrechtvaardiging, en legitimering van de status quo en het machtsmisbruik dat daarbij hoort steeds op de loer. Hiertegen wordt de vreemdheid van God in stelling gebracht als de enige die goed is, en ook als degene die de mens rechtvaardigt op basis van geloof en niet van ‘goede werken’. Anderzijds bevestigt de menswording van God dat de schepping iets goeds is, iets wat God wil en waarmee hij zich zozeer inlaat dat hij zelf schepsel wordt. Theologische ethiek vraagt wat dat besef betekent voor onze kennis van het goede leven op aarde. Vertoont de schepping een bepaalde orde die richting geeft aan het goede leven? En moet de mens als creatuurlijk wezen niet in staat worden geacht die orde te kennen, al is het misschien via de ‘omweg’ van Christus? Kortom, de vraag: hoe moeten we het vertrouwde waarderen: is het ‘te vertrouwen’ of niet?

Aan de hand van Barths worsteling met deze kwestie is goed duidelijk te maken dat we hier op hermeneutische vragen stuiten. In Barths uitleg van de incarnatie vormt de bevestiging van de goedheid van de schepping de grondtoon. Toch is hij juist in zijn ethiek ‘meester van de argwaan’ gebleven en wars van elke natuurlijke kennis van het goede. Bij Emil Brunners idee van ‘ordeningen’ die door God aan de schepping zijn meegegeven en zo menselijk

leven mogelijk maken, stelt hij de fundamentele vraag hoe we daarvan als mensen ooit uit onszelf kunnen weten, en wat dus de zeggingskracht van die orde is buiten de openbaring van God in zijn woord om.¹⁴ Zelf wil hij het in zijn ethiek alleen hebben over het gebod van God voor ieder mens in zijn of haar concrete situatie, en over wat we van God moeten weten om dat gebod te kunnen verstaan, maar niet over een algemene leer van het goede, christelijke leven. Het laatste zou geen recht doen aan hoe God zichzelf in zijn woord laat kennen, als degene die genade schenkt aan zijn schepselen.

De spannende vraag is of je deze onmogelijkheid om God ‘van beneden’, vanuit het aardse, te kennen werkelijk waar kunt maken in je theologiseren. Ook Barth bakent uiteindelijk een aantal ‘bereiken’ af waarbinnen de mens in Christus door God als schepper wordt geboden. Hiervan claimt hij dat we ze zelf niet kunnen ontdekken: we weten er alleen van uit de openbaring.¹⁵ De kritische vraag die hierbij steeds weer gesteld is – niet alleen in relatie tot Barths ethiek, maar ook tot deze theologie van de gans andere God als zodanig – is of er zo niet ongemerkt, en welhaast onder de dekmantel van ‘openbaring’ allerlei aannames de theologie binnensluipen die niet meer als zodanig onderkend kunnen worden. Deze kritiek stuurt aan op een verantwoording waarin hermeneutische vragen centraal staan: Wat zijn de aannames waarmee de openbaring wordt geïnterpreteerd, en in hoeverre zijn die bepaald door minder sterk theologische categorieën als ervaring, of voorgegeven orde?

Rekenen met incarnatie betekent dat het geschapene moreel gesproken nooit als irrelevant kan worden beschouwd en dat we ons moeten verantwoorden over de hermeneutische vraag naar de verhouding tussen het bestaande of de natuur, het geschapene en het goede. Dat incarnatie niet los kan worden gedacht van lijden, sterven en opstanding betekent echter tegelijk dat incarnatie nooit simpelweg vertrouwen op de goedheid van het bestaande kan zijn: God wordt mens om de schepping te verlossen. Die verlossing heeft ook betrekking op de vertroebelde menselijke blik op de schepping en het goede. Het serieus nemen van de zonde geeft dus een volgende hermeneutische complicatie, waarover in een christelijke theologie verantwoording moet worden afgelegd.

Deze vragen zijn bij uitstek urgent voor de theologische ethiek als duiding van het goede leven als schepsel. Een hermeneutische ethiek dringt erop aan dat we rekenschap afleggen van het feit dat we, als we eerlijk zijn, toch vaak

¹⁴ Bijv. KD III/4 20-21, 40-41.

¹⁵ KD III/4, 49-50.

leven in vertrouwen op een zekere goedheid van ons dagelijks voortleven, in al zijn onbeduidendheid, of in elk geval in vertrouwen op bepaalde ervaringen van het goede, schone en zinvolle en een intuïtie van wat slecht of kwaad is.¹⁶ Wie insisteert op de volledige ontoereikendheid van het ‘natuurlijke’ als bron van kennis van goed en kwaad loopt het gevaar in zichzelf gespleten te raken.

Naast deze algemene toespitsing van de hermeneutische kwesties gerelateerd aan het theologische thema incarnatie in de ethiek kunnen nog twee meer specifieke, deels ook recente benaderingen worden genoemd waaruit de urgentie van deze kwesties blijkt. In postmoderne filosofie en theologie is de laatste jaren veel aandacht voor incarnatie uitgelegd als kenosis, zoals bij Richard Kearney die zijn eigen project in zijn boek *Anatheism* omschrijft als een ‘anatheïst hermeneutic of incarnation’.¹⁷ Daarin gaat het dan niet zozeer om de algemene reflectie op de verhouding schepping/natuur die we zojuist noemden maar over hoe het alledaagse plaats van verschijning van het heilige kan worden: ‘epiphanies of the everyday’ (52). Het heilige ziet hij bovendien steeds als het vreemde en andere. Reflectie op dit moment van kenosis als verschijning van het heilige in het alledaagse is een hermeneutische onderneming omdat deze ‘epifanieën’ worden uitgedrukt in verhalen. Die verhalen zijn waagstukken, ‘narrative wagers’ (xvii), die vragen om duiding en zo nieuwe waagstukken en antwoorden oproepen: de hermeneutische cirkel (xviii). De keuze van verhalen is bovendien een persoonlijke en historische, opnieuw een hermeneutische onderkenning, maar een die redt van ‘zowel relativisme als absolutisme’.

Een tweede actuele discussie in de christelijke systematische theologie wordt vooral gevoerd in de kringen van missiologie en inter- of crossculturele theologie en betreft de verschillende lezingen van Jezus in het geheel van de wereldkerk.¹⁸ In confrontatie met de verschillen komt ook de eigen culturele bepaaldheid van de theoloog scherp in beeld. Hier komen hermeneutische vragen wel heel duidelijk op de voorgrond te staan, inclusief die naar de

16 Frits de Lange omschrijft hermeneutische ethiek als ethiek die ‘er van uitgaat dat mensen een onuitgesproken en onbedachte gerichtheid op goed en kwaad bezitten, die zich toont in wat hen raakt en beweegt’; F. de Lange, *Waardigheid. Voor wie oud wil worden* (Reeks Gerōn-publicaties, nr. 2), Amsterdam 2010, 34.

17 R. Kearney, *Anatheism. {Returning to God After God}*, (Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture), New York 2010, 103. In hoofdstuk 6 van dit boek gaat Kearney in het bijzonder in op kenosis en noemt hij bijvoorbeeld ook René Girard als ‘influential advocate of a kenotic faith’ (136).

18 V.-M. Kärkkäinen, ‘Christology in Africa, Asia, and Latin-America’, in D. Burkett (red.), *The Blackwell Companion to Jesus*, Oxford 2010, 375-393.

moeizame aspecten van verstaan: onbegrip, misverstaan, gewelddadige duiding.

Juist wanneer wij de vooronderstelling loslaten dat er een wereldomspannend metaperspectief op religie mogelijk is, ontstaat ruimte voor ontmoeting en botsing tussen verschillende religieuze (tekst)tradities, praktijken en theologieën. Een hermeneutische benadering is dan behulpzaam om wederzijds verstaan, kritiek en begrip tussen verschillende contextuele theologieën te bevorderen. Dit leidt tot een nieuw theologisch zelfverstaan.¹⁹

Hoewel bij een hermeneutische benadering vaak aan teksten wordt gedacht, moeten we in de interculturele theologie en in de missiologie benadrukken dat de ontmoeting met de vreemde *persoon* in zijn of haar culturele en religieuze leefwereld een gelijksoortige hermeneutische benadering vraagt als de vreemde tekst. Beide, de vreemde tekst en de vreemde mens, vragen om een theologische houding die binnen de missiologie en de interculturele theologie vaak omschreven wordt in kenosis-terminologie.²⁰

Mogelijkheden en grenzen van een hermeneutische inzet

Nu de urgentie van reflectie op hermeneutische vragen in de theologie onder woorden is gebracht, willen we de eigenheid van een hedendaagse hermeneutisch georiënteerde theologie nader verkennen aan de hand van enkele exemplarische recente publicaties waarin verschillende theologische ontwerpen worden gepresenteerd. Deze ontwerpen lenen zich goed voor een nadere bepaling van de mogelijkheden en grenzen van een hermeneutische inzet. Eerst wordt de zwakke theologie van Gianni Vattimo en John Caputo besproken, voor wie de vraag naar het zijn niet meer speelt omdat wij slechts met interpretaties van het zijn van doen hebben, ongeveer zoals Kuitert stelde dat God van verbeelding is. Daarna wordt de analytische theologie van Oliver Crisp en Michael Rea aan de orde gesteld, die juist wel streven naar duidelijke kennis

19 V. Küster, *Einführung in die interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011, 55vv, 118vv.; T. Sundermeier, 'Aspects of Interreligious Hermeneutics', in M. Frederiks, M. Dijkstra, A. Houtepen (red.), *Towards an Intercultural Theology*, Zoetermeer 2003, 67-77; R. Schreier, 'Communication and interpretation across cultures', *International Review of Mission* 85 (1996), 227-239; L. Pachau, 'Engaging the "Other" in a Pluralistic World: Towards a Subaltern Hermeneutics of Christian Mission,' *Studies in World Christianity* 8 (2002), 63-80; P.C. Phan, 'Whose Experiences? Whose Interpretations? Contribution of Asian Theologies to Theological Epistemology', *Irish Theological Quarterly* 71 (2006), 5-28. Voor een voorbeeld in de comparatieve theologie, zie M. Moyaert, 'Comparative Theology in Search of a Hermeneutical Framework', in D. Cheetham, U. Winkler e.a. (red.), *Interreligious Hermeneutics in Pluralist Europe: Between Texts and People*, Amsterdam/New York 2011, 161-185.

20 Zie M.Th. Frederiks, 'Kenosis as a Model for Interreligious Dialogue', *Missiology* 33, 2 (2005), 213-218.

van een metafysisch gedachte God en daarin enige verwantschap vertonen met wat in Nederland de ‘Utrechtse school’ wordt genoemd. Tenslotte is er aandacht voor Ingolf Dalferths radicale theologie, die naar de wereld kijkt in het licht van God die zichzelf openbaart, en daarmee een traditie voortzet die teruggaat op Barth en Bultmann.

Zwakke theologie

In *After the Death of God* geven Gianni Vattimo en John Caputo hun onderling verschillende versies van een ‘zwakke theologie’ weer. Vattimo stelt centraal dat het zijn alleen maar verschijnt in zeer uiteenlopende interpretaties en daardoor is verzwakt. Caputo legt er de nadruk op dat God geen sterke macht is die bepaalt wat voorvalt, maar een gebeurtenis die optreedt in wat voorvalt.²¹ Voor beiden geldt dat zij als postmoderne denkers aan het moderne denken voorbij willen komen en daarvoor gebruik maken van een radicale hermeneutiek. In de postmoderniteit wordt gesteld dat de seculiere rede zichzelf niet kan funderen, tenzij ze zich beroept op de metafysica die ze nu juist bestrijdt. Het einde van de metafysica impliceert daarom ook het einde van de rede die de metafysische God ontkent. De zogenaamde ‘dood van God’ is daarom een interpretatie, die op haar beurt met een radicale hermeneutiek kan worden geïnterpreteerd of gedeconstrueerd, waardoor de weg open ligt om opnieuw over God te spreken, niet metafysisch zoals voorheen, maar op een ontledigde of zwakke manier. Daardoor wordt een na-metafysisch geloof mogelijk, dat zichzelf als interpretatie erkent en geen waarheden claimt.

Vattimo stelt dat het zijn ‘zwak’ is geworden, wat wil zeggen dat het niet in metafysische of ontologische termen kan worden beschreven zoals het is. Het zijn verschijnt alleen in hermeneutische interpretaties die een nihilistisch effect hebben, omdat ieder wereldbeeld en zelfs elke wetenschappelijke uitspraak tenslotte niet meer is dan een interpretatie.²² De fundamenteën van het zijn en de zekerheid van kennis lossen daardoor op. Vattimo radicaliseert de hermeneutiek doordat hij geen voorgegeven zijn meer erkent, dat zich als zin en betekenis aandient, maar stelt dat het zijn opgaat in de interpretatie die alleen maar interpretatie is. De interpretatie is daardoor niet zozeer een duiding van het zijn, dat aan de interpretatie voorafgaat, maar ze laat het zijn veeleer verschijnen, op zo’n manier dat geen interpretatie nog kan claimen dat ze het zijn naar waarheid uitlegt. Dat betekent dat de geradicaliseerde hermeneutiek

21 J.D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, New York 2007.

22 G. Vattimo, ‘Toward a Nonreligious Christianity’ in *After the Death of God*, 27-46, p. 39-40.

leidt tot nihilisme, maar Vattimo waardeert dat effect positief, als het tenminste niet bestaat uit rouwbeklag om vastheid die verloren ging. De verzwakking van het zijn in de interpretatie geeft aanleiding om een open, tolerante en democratische samenleving te verkiezen boven een autoritaire of totalitaire maatschappij.

De verzwakking van het zijn door de radicale hermeneutiek correspondeert volgens Vattimo met de *kenosis* van het evangelie. Volgens het evangelie ontledigt God zich van transcendentie, macht en autoriteit door de menswording. De secularisatie is aan de hand daarvan op te vatten als de langzame *kenosis* van God, zoals die sinds Christus is geïnaugureerd. Het is de historische roeping van het christendom om die secularisatie mogelijk te maken. De kern van het christendom ligt dan ook niet in sterke claims of leerstellingen over God, maar in de *caritas*. 'Charity is the presence of God.'²³ Gods ontleding geeft blijk van zijn *caritas* en deze *caritas* vormt de waarheid van het gesecculariseerde christendom dat heeft geleid tot de formulering van mensenrechten en de humanisering van verhoudingen in de samenleving.

Naar de mening van Caputo blijft Vattimo nog teveel steken in de moderniteit en geeft hij toch weer een groot verhaal als hij de secularisatie verbindt met de *kenosis* van God.²⁴ Caputo neemt daar afstand van. Hij wil geen radicale hermeneutiek als verzwakking, maar een radicale hermeneutiek die zich verbindt met deconstructie, waardoor ook de dood van God kan worden gedeconstrueerd en een standpunt kan worden gevonden na de dood van de dood van God.²⁵

De deconstructie laat zien dat iedere interpretatie uiteindelijk een ongefundeerde, subjectieve en onmogelijke interpretatie is, omdat ze van verzwegen vooronderstellingen uitgaat en altijd vertekent. De deconstructie zegt dus niet dat alles interpretatie is – uiteraard is dat zo – maar ze gaat vervolgens vooral de interpretatie te lijf om te laten zien hoe onhoudbaar ze is. De deconstructie haalt daardoor eerst elke interpretatie uit elkaar, om te laten zien door welke strategieën, tegenstrijdigheden of verdringen ze wordt gedreven, maar blijft niet negatief en is geen destructie, omdat ze door haar kritische werk ook mogelijkheden opent voor een nieuwe duiding.

Het verschil tussen de hermeneutiek en de radicale hermeneutiek van de deconstructie laat zich als volgt verwoorden. Waar de hermeneutiek iets als

23 Vattimo, 'Christianity', 45.

24 Caputo, 'Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event', in *After the Death of God*, 47-85, p. 76, 79.

25 Caputo, 'Spectral Hermeneutics', 83.

iets verstaat, wil de deconstructie als een radicale hermeneutiek het ‘als iets’ waarin ‘iets’ verstaan wordt eerst afbreken, met de mogelijkheid dat zich iets nieuws laat zien, zonder dat ooit nog gezegd kan worden, dat dit nieuwe het oorspronkelijke ‘iets’ is dat zich ‘als iets’ liet duiden voordat het werd gedeconstrueerd.

In zijn deconstructieve lezing van de theologie komt Caputo tot een herinterpretatie van God als gebeurtenis (*event*). God is geen wezen of een entiteit, maar een gebeurtenis. Die gebeurtenis is niet iets dat voorvalt, maar iets dat gebeurt *in* wat voorvalt. Er is daardoor geen aanwijsbare gebeurtenis die we God kunnen noemen, maar God gebeurt in de gebeurtenis. De gebeurtenis is daardoor niet aanwezig, maar maakt zich kenbaar *in* het aanwezige. Ze wekt ons verlangen omdat ze ons de belofte geeft van nieuw leven, een nieuw zijn en een nieuwe schepping, en ze nodigt ons ook uit, of roept ons op, om daaraan bij te dragen. Tegelijk is de gebeurtenis iets onmogelijks, omdat ze zich wel aandient in wat voorvalt, maar daarmee niet samenvalt en daarom ook nooit wordt waargemaakt door wat voorvalt, waardoor de gebeurtenis altijd ongeplaatst en onbepaald blijft.²⁶ Met zijn theologie van de gebeurtenis ontwikkelt Caputo net als Vattimo een zwakke theologie. God is geen metafysische entiteit en over God valt niet descriptief te spreken. Taal over God is zelfs niet vooral metaforisch, omdat altijd kan worden gedeconstrueerd wat metaforisch wordt gezegd, maar is vooral poëtisch en evocatief. In de naam van God wordt ons een gebeurtenis beloofd waartoe wij worden opgeroepen. Om de gebeurtenis bidden, smeken en huilen wij in de naam van God en komen wij in verzet tegen wat er voorvalt.

In de zwakke theologie wordt de nadruk niet gelegd op het zijn, dat zichzelf te verstaan geeft, maar op de menselijke interpretatie waarin het zijn wordt uitgelegd. Ze distantieert zich daardoor van alle metafysica en komt zo tegenover de analytische theologie te staan die zich juist op de metafysica wil richten. Een zwakke theologie wil uitspraken over God niet naar hun propositionele inhoud onderzoeken, zoals de analytische theologie, maar deconstrueren. Ze gebruikt geen heldere, eenduidige en logisch te hanteren taal, maar een uitbundige stijl waarmee ze wil evoceren. Ook daarin is ze geheel tegengesteld aan de analytische theologie. Een zwakke theologie blijft hermeneutisch, in zoverre ze nadruk legt op de noodzaak van interpretatie om tot verstaan te komen. Het onoverbrugbare verschil zit echter daarin, dat de zwakke theologie de interpretatie waarin een hermeneutische theologie tot verstaan

²⁶ Caputo, ‘Spectral Hermeneutics’, 47-51.

komt, nog eens interpreteert en deconstrueert, om daarmee tot iets nieuws te komen dat verschilt van wat hermeneutisch wordt begrepen.

Analytische theologie

In de analytische theologie gebruiken godsdienstfilosofen de analytische filosofie om de belangrijkste leerstellingen van het christendom uit te leggen, te doordenken of te verklaren. Omdat zij zich richten op de centrale geloofsuitspraken uit de christelijke traditie – bijvoorbeeld dat God de schepper is, die zich openbaart in de Bijbel en in Christus mens geworden is – en omdat zij die uitspraken doordenken naar hun inhoud, min of meer los van de context, zijn ze gefocust op een groot metafysisch verhaal, ook al dwingt hun analytische verheldering van concepten hen ertoe, dat zij op een veel kleiner gebied werken om tot de grootst mogelijke duidelijkheid te komen. De ambities van de analytische theologie zijn daarbij feitelijk gelijk aan die van de klassieke systematische theologie, die de verschillende geopenbaarde of gevonden waarheden wilde samenvoegen tot één geheel, dat wij kunnen kennen zoals God het kent.²⁷ De analytische theologie wil niet blijven steken in de vragen van de prolegomena, maar constructief werken om de inhoud van de christelijke leer uit te leggen.²⁸ Toch legt ze zelf ook grote nadruk op de methode, die in de prolegomena thuis hoort, door gebruik te maken van de analytische filosofie. Zij kan voor de theologie een goede partner zijn, omdat ze zich niet langer richt op de ‘ordinary language’ filosofie, maar inmiddels voorrang geeft aan de metafysica, naar de uitspraak van Swinburne: ‘The goal is now metaphysical: to give a correct account of what are the ultimate constituents of the world and how they interact’.²⁹

De aanpak van de analytische theologie roept doorgaans vragen of verzet op bij zogenaamde ‘continentale’, hermeneutisch of postmodern georiënteerde theologen. In zijn inleiding op de analytische theologie in de bundel *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, die hij samen met Oliver Crisp uitgaf, legt Michael Rea daarom uit wat analytische theologie wil zijn en welke bezwaren ze oproept, om daardoor het gesprek tussen de scholen op gang te helpen.

De analytische theologie wil de reikwijdte en grenzen bepalen van ons

27 M.C. Rea, ‘Introduction’ in O.D. Crisp, M.C. Rea (red.), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, New York 2009, 1-30, p. 8.

28 O.D. Crisp, ‘On Analytic Theology’, in *Analytic Theology*, 33-53, p. 33.

29 Crisp, ‘On Analytic Theology’, 36, vgl. N. Wolterstorff, ‘How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy’, in *Analytic Theology*, 155-168.

vermogen om kennis van de wereld te krijgen. Binnen die grenzen wil ze ware, verklarende theorieën opstellen op terreinen die buiten het bereik van de natuurwetenschappen vallen, zoals de metafysica en de ethiek. Ze streeft naar een omvattende theorie, die fundamentele entiteiten en eigenschappen definieert.³⁰ Analytische theologen gaan daarbij echter verschillend te werk. Ze voelen zich doorgaans wel aangetrokken tot *foundationalism* en metafysisch realisme, maar zijn daar niet noodzakelijk mee verbonden. Het is heel goed mogelijk dat een analytische filosoof over de menselijke kenvermogens even sceptisch uitkomt als een postmoderne filosoof, maar dat resultaat wordt dan bereikt in een andere stijl, namelijk die van de analyse van begrippen.

Als bezwaar tegen de doelstelling van de analytische theologie wordt aangevoerd dat de waarheid als geheel, zoals God haar ziet, er niet is of dat wij haar niet kunnen vinden. Dat bezwaar komt volgens Rea echter vooral voort uit een vooringenomen verwerping van de zogenaamde onto-theologie, waarin zekere kennis over God mogelijk is en waarin God wordt gebruikt ter verklaring van zaken. ‘Still, those who are theologizing with analytic ambitions typically and naturally find explanatory roles for God to play, and they will typically share the supposition that we can arrive at *clear* knowledge of God, even if that knowledge is not *complete* and some mysteries remain.’³¹ Daarmee is overigens niet gezegd dat de analytische theologie zich met de onto-theologie verbindt, al vertoont ze daarmee wel affiniteit.

Een tweede bezwaar luidt, dat de grote verklarende doelstelling van de analytische theologie vooral past bij een klassiek *foundationalism* dat inmiddels breed wordt verworpen. Het *foundationalism* heeft zich in de geschiedenis van de filosofie als een radicaal empirisme of rationalisme bovendien juist tegen religieuze opvattingen gekeerd, omdat die ongegrond zouden zijn. Dat maakt de verhouding van de analytische theologie tot het *foundationalism* volgens Rea inderdaad gecompliceerd, maar ook dan is het nog steeds mogelijk om vast te houden aan ‘universal standards of rationality’ en de theologie volgens die redelijke normen te ontwikkelen.³²

Als bezwaar tegen de analytische stijl wordt ingebracht dat de nadruk op helderheid, propositionele inhoud en coherentie het eigenlijke doel van de filosofie en de theologie ondermijnt, namelijk te komen tot wijsheid, begrip en morele verbetering, waarvoor metaforen en stijlfiguren nodig zijn om te

30 Rea, ‘Introduction’, 4.

31 Rea, ‘Introduction’, 9.

32 Rea, ‘Introduction’, 15, 17.

overtuigen en te inspireren. De analytische stijl zou zelfs helemaal misplaatst zijn als het gaat over God, omdat God alle menselijke categorieën overstijgt en er dus niet analytisch over God kan worden gesproken.

Rea brengt daar echter tegen in dat de filosofie geen wijsheid hoeft te produceren, maar theorieën moet verhelderen, de consequenties daarvan bloot moet leggen en de tussenruimte tussen de wetenschappen moet opvullen met theorieën die tot toetsbare hypothesen leiden. De analytische theologie doet dat met de centrale leerstellingen van het christendom, die je net als andere proposities kunt verhelderen, kunt onderzoeken op consequenties en in verhouding kunt zetten tot de wetenschappen.³³ Het bezwaar dat we met die stijl niets over God kunnen zeggen, geldt alleen als God alle menselijke categorieën inderdaad volledig en volstrekt overstijgt, maar het is de vraag of dat klopt. Analytische theologen willen de hoop niet opgeven dat het menselijk begrip van God propositioneel kan worden uitgedrukt.³⁴

Een tweede bezwaar tegen de analytische stijl stelt, dat de centrale leerstellingen van het christelijk geloof helemaal niet als proposities zijn bedoeld, maar bijvoorbeeld moeten worden opgevat als grammaticale regels voor een correct gebruik van de geloofstaal. De nadruk op de propositionele inhoud zou zelfs leiden tot een metafysisch theoretiseren over God dat idolatrisch is. Dat bezwaar, beargumenteert Rea, hangt ten diepste samen met de conceptuele analyse die analytici voorstaan.³⁵ Als het concept God bijvoorbeeld wordt geanalyseerd, plaatst de filosoof een door hem nader gedefinieerde term 'God' op de plaats die God in de diversiteit van alle *God-talk* inneemt. Dat is echter niet idolatrisch, omdat de conceptuele analyse het concept God, zoals het in de *God-talk* wordt gebruikt, uitpakt, om tot een exacte beschrijving daarvan te komen. De analytische theologie kan zich op dit punt laten bevragen, maar is niet van plan de deugdelijkheid van de conceptuele analyse daarom te laten vallen. Het verschil tussen een hermeneutische en een analytische benadering van de theologie wordt in de genoemde bundel door Merold Westphal naar voren gebracht. De analytische theologie wil komen tot eeuwige, niet-perspectivische, objectieve waarheid over God en wereld en legt dus nadruk op een theoretisch begrip van propositionele inhouden. De hermeneutische theologie ziet haar primaire taak echter als een gesitueerde interpretatie,

33 Rea, 'Introduction', 17-19.

34 Rea, 'Introduction', 19-21.

35 Rea, 'Introduction', 21vv.

die geen theoretisch begrip, maar praktische wijsheid, goed leven en heiligheid beoogt.³⁶

Het onoverbrugbare verschil tussen de hermeneutiek en de analytische theologie is daarmee aangegeven. Dat wil echter niet zeggen, dat er geen gesprek mogelijk is of dat er geen inzichten uitgewisseld kunnen worden. De conceptuele analyse kan voor hermeneutische theologen bijvoorbeeld behulpzaam zijn om uitspraken over God te verstaan, evenals het hermeneutische verstaan van de *God-talk* een conceptuele analyse kan informeren. De eigen bedoelingen van beide methoden, namelijk te komen tot een menselijk verstaan van God of tot leerstellige kennis over God, blijven daardoor echter onberoerd naast elkaar staan.³⁷

Radicale theologie

In *Radikale Theologie* presenteert Ingolf Dalferth zijn theologie als een voortzetting van die hermeneutische theologie, die na Barth en Bultmann in Duitsland school maakte door Ebeling, Fuchs en Jüngel.³⁸ Het centrale thema van deze theologie is gelegen in het zogenaamde woordgebeuren. Waar Ricoeur de hermeneutiek gebruikte om het heilige te herontdekken, gebruiken deze theologen de hermeneutiek om tot verstaan te komen van het zijn en van God, die zich beide door het woordgebeuren te kennen geven. Het gaat hen daarom niet om de herontdekking van een heilige dimensie van de werkelijkheid, die zij met het begrip God al vooronderstellen, maar om de vraag naar het verstaan van God.

Dalferth beschrijft hoe het zijn zich volgens de Duitse hermeneutische theologie aan ons uitlegt in het woordgebeuren. Door het medium van de taal ontvangen wij het zijn in ons verstaan als zin en betekenis, die wij niet zelf actief produceren of bedenken. Wij zijn eerst het adres van zelfuitleg, voordat wij zelf gaan duiden. Het denken is daardoor een na-denken van wat ons aan betekenis wordt toegespeeld. Daarin is steeds sprake van een ‘surplus aan

36 M. Westphal, ‘Hermeneutics and Holiness’ in *Analytic Theology*, 265-279.

37 V. Brümmer, ‘De ogen van het geloof’ in: T. Boer e.a. (red.), *Van God gesproken: Over religieuze taal en relationele theologie. Opstellen aangeboden aan prof. Dr. Luco J. van den Brom*, Zoetermeer 2011, 95-106, beschrijft op p. 95 zijn ontdekking ‘dat de vermeende kloof tussen analytische en hermeneutische filosofie helemaal niet bestond! Beide hielden zich bezig met dezelfde vraag: de vraag naar betekenis’. Die overeenstemming geldt, zolang de analytische theologie vraagt naar de betekenis van ‘ordinary language’. Als die filosofie, met Swinburne, echter metafysisch vraagt, wat deze wereld constitueert – en op die tak van de analytische filosofie is de analytische theologie van Crisp en Rea geënt – wordt de kloof tussen hermeneutiek en analytische filosofie onoverbrugbaar.

38 I.U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010.

betekenis' omdat het zijn, dat zich in de taal zelf aan ons uitlegt, altijd nieuw kan worden verstaan en nooit uitputtend wordt begrepen.³⁹

Zoals het zijn zichzelf te kennen geeft in het woordgebeuren, zo legt God zichzelf uit in het goddelijke woordgebeuren. Het goddelijke woordgebeuren speelt zich af door de Bijbel, maar woordgebeuren en goddelijk woordgebeuren verhouden zich ingewikkelder tot elkaar dan dat ze simpelweg over twee soorten tekst – Bijbeltekst en overige tekst – kunnen worden verdeeld. De taal, waarin ons het zijn als zin wordt toegespeeld, is namelijk oer-oorspronkelijk taal van God, waarin God zichzelf uitlegt door middel van het zijn dat zich aan ons te verstaan geeft. De samenhang tussen het woordgebeuren en het goddelijke woordgebeuren is dus zodanig dat God zichzelf uitlegt in het zijn dat zichzelf uitlegt.⁴⁰

God geeft zich in het zijn te kennen, maar toch kunnen wij alleen door God tot een authentiek verstaan van het zijn komen. Doordat wij het zijn in onze leefwereld objectiveren, verkorten of proberen te beheersen, verstaan wij het zijn niet zoals het zelf tot ons wil spreken, maar overheersen wij het bijvoorbeeld door technisch jargon. Tot authentieke taal kunnen wij echter komen als wij onszelf uitleggen zoals God ons uitlegt, namelijk als zondaren die gerechtvaardigd worden, zodat wij het zijn van daaruit nieuw verstaan en ons nieuw tot God kunnen verhouden.⁴¹

Dalferth signaleert in de door hem beschreven hermeneutische theologie een aantal fundamentele problemen waaraan hij in zijn eigen radicale theologie wil ontkomen.⁴² Het belangrijkste probleem is dat de hermeneutische theologie aan God en aan het zijn beide een structuur van zelfuitleg heeft toegekend. Dat God zichzelf uitlegt is volgens Dalferth wel correct gesteld, maar dat het zijn zichzelf uitlegt vormt een problematische bewering. Hij stelt daarom scherper dat God zichzelf uitlegt door middel van het zijn.⁴³ Met Gods zelfuitleg herneemt Dalferth een thema dat bij Barth en Jüngel al van belang was en nu zijn eigen radicale theologie bepaalt.

De gedachte dat God zichzelf te kennen geeft door zichzelf uit te leggen, impliceert dat wij het heilige, dat zich als dimensie van de werkelijkheid manifesteert, niet hoeven te herontdekken, maar dat het zichzelf te kennen geeft. Meer nog: wij hoeven het heilige ook niet te identificeren, omdat het zichzelf

39 Dalferth, *Theologie*, 83-97.

40 Dalferth, *Theologie*, 160vv.

41 Dalferth, *Theologie*, 85-87.

42 Dalferth, *Theologie*, 99vv.

43 Dalferth, *Theologie*, 157vv, 250-282.

uitlegt en zichzelf identificeert. Dalferth verwijst met deze gedachte naar Gods zelfopenbaring. God geeft zichzelf als liefde te kennen in Jezus Christus en dat wij God in Jezus Christus kunnen kennen is afhankelijk van de Geest die ons de ogen daarover opent. Zo wordt God door Gods Geest en dus door God zelf gekend als God in Jezus Christus.

Dalferth komt tot zijn radicale theologie wanneer hij stelt dat God zichzelf bekend maakt als aanwezige liefde, die eerst in Christus, maar op grond daarvan in het hele zijn kan worden verstaan. God maakt zichzelf als liefde bekend door middel van het zijn. Wie in dat perspectief naar de wereld kijkt, ziet alles anders, namelijk in het licht van Gods werkzame tegenwoordigheid. Deze radicale wisseling van perspectief sluit het menselijk verstaan altijd in en is steeds aan de context gebonden, omdat mensen alleen in hun context kunnen verstaan hoe God zich door middel van het zijn concreet aan hen als liefde bekend maakt. De wisseling veronderstelt geen religieuze gebeurtenissen in het leven, maar vormt een verandering van het kader waarin alle gebeurtenissen worden gezien. Door deze ‘Orientierungswechsel’ blijft niets wat het was, maar wordt het juist wat het is, namelijk de plaats waar in de schepping de aanwezigheid van de schepper aan de schepselen wordt ervaren. Vanwege het radicale verschil tussen de verschillende perspectieven op de wereld noemt Dalferth zijn hermeneutische theologie een radicale theologie.

Voor een hermeneutisch georiënteerde theologie is het cruciaal dat wij verstaan wat ons te verstaan wordt gegeven, zodat ons denken altijd afhankelijk is van wat ons voorafgaat. In zijn radicale theologie benadrukt Dalferth dit standpunt terecht. Wanneer hij echter stelt dat God zichzelf uitlegt in ons verstaan van God, is zijn uitspraak in zoverre problematisch dat wij nooit objectief kunnen weten in welk menselijk verstaan wij God daadwerkelijk verstaan. Dalferth benadrukt de zelfuitleg van God om uit te sluiten dat ons verstaan van God puur subjectief zou worden. Die opvatting kan als een binnenkerkelijke ontvouwing van gedeeld geloof vruchtbaar zijn. Een hermeneutisch georiënteerde theologie kan echter ook blijven bij een menselijk verstaan van God dat niet wordt geduid als een zelfuitleg van God, omdat deze duiding aan geen enkel verstaan van God extra overtuigingskracht verleent.

Tegenover de zwakke theologie houdt Dalferth eraan vast dat het zijn aan ons verstaan voorafgaat en dus niet alleen maar interpretatie is, ook als het alleen maar geïnterpreteerd toegankelijk is. Hij blijft spreken over God, die zichzelf door zijn zelfuitleg te kennen geeft en daarmee niet alleen aan alle interpretatie voorafgaat, maar deze zelfs bepaalt in zoverre ze zelfuitleg van God is. Dalferth weigert echter om metafysisch over God te spreken, omdat God niet anders beschreven kan worden dan als degene die zichzelf uitlegt en

hij onderstreept bovendien dat het menselijke verstaan van Gods zelfuitleg altijd gesitueerd is. Daarin onderscheidt hij zich van de analytische theologie.

Een hermeneutische inzet

Met een hermeneutische inzet, zoals wij die bepleiten, proberen wij te verstaan wat ons te verstaan wordt gegeven en kunnen we ook tot een verstaan van God komen. Zo'n inzet biedt de mogelijkheid om tussen vervreemding en vertrouwen in te gaan op urgente vragen. Deze hermeneutische inzet hoeft zich niet exclusief over te leveren aan de inzichten van een zwakke, een analytische of een radicale theologie, maar kan zich daarmee tot op wisselende hoogte verbinden.

De benaderingen van de zwakke, de analytische en de radicale theologie laten bovendien zien dat een hermeneutische inzet zijn eigen focus en daarmee ook zijn eigen beperkingen kent. Volgens de zwakke theologie laat een hermeneutische theologie te weinig gelden dat de menselijke interpretaties van God of het zijn nog eens kritisch geïnterpreteerd of gedeconstrueerd moet worden. Volgens de analytische theologie kan ze onvoldoende recht doen aan de propositionele inhoud van uitspraken over God en hun waarheidsclaim. Volgens de radicale theologie geeft God zichzelf te kennen in het zijn, maar moet het menselijke verstaan van God geduid worden als zelfuitleg van God. Het hermeneutische verstaan heeft tegenover de deconstructie, de conceptuele analyse en de zelfuitleg echter haar eigen kracht.

De analytische theologie lijkt ons teveel bepaald door haar vertrouwen in de objectieve waarheid van christelijke leerstellingen, waardoor ze te weinig ruimte biedt aan de vervreemding daarvan, die wordt opgeroepen door de onttoverde wereld en de godsdienstkritiek. De zwakke theologie kent naar onze mening juist een tekort aan vertrouwen dat ons in de interpretatie meer dan alleen maar een interpretatie wordt gegeven. De deconstructie, die wil vrijmaken wat zich aandient in de interpretatie, onteigent ons zozeer van wat ons aanspreekt dat het ons daarvan lijkt te vervreemden, terwijl de radicale theologie dat wat wij verstaan in wat ons aanspreekt te nadrukkelijk identificeert met Gods zelfuitleg.

Daartegenover stelt een hermeneutische aanpak ons in staat om ons tussen vervreemding en vertrouwen te richten op het vreemde dat zich in het eigene aandient en weliswaar altijd ons eigen verstaan is, maar dan nog een verstaan vormt van wat ons van buitenaf te verstaan wordt gegeven. Een hermeneutische inzet in de theologie biedt ons daarmee de ruimte om met andere

benaderingen in gesprek gaan, zonder dat ze die weerlegt of annexeert.⁴⁴ Daarbij behoudt ze haar eigenheid, doordat ze probeert te verstaan, wat ons in ons verstaan te verstaan wordt gegeven.

Balans: bescheidenheid en lef van een hermeneutische benadering

In dit gedeelte wordt de balans opgemaakt van onze poging om, aansluitend bij de urgentie van het moment de betekenis van hermeneutiek als inzet voor de systematische theologie te doordenken. Welk karakter krijgt de systematische theologie wanneer zij hermeneutische vragen als haar kernvragen beschouwt?

Wij schetsten het belang van hermeneutiek als interpretatiekunde voor ons systematisch theologiseren. De vraag hoe wij tot verstaan komen van mensen, teksten en ervaringen is een kernvraag geworden voor al wie iets zinnigs wil beweren over God, geloof en wereld. Steeds blijkt de dynamiek tussen het bekende en het onbekende, het vertrouwde en het vreemde, onze theologie te bepalen en naar nieuwe duidingen te stuwen. Wanneer wij als systematisch theologen onze inzet kiezen in aandacht voor deze verstaansvragen, levert dat in de eerste plaats veel herkenning op tussen de verschillende subdisciplines. Dogmatici, ethici, godsdienstfilosofen en missiologen/intercultureel theologen kijken met belangstelling over elkaars schouders mee, als blijkt dat zij allen, in de context van onttovering en hertovering, ontdekt hebben dat zij geen directe toegang hebben tot God, de wereld, zichzelf, de naaste en het goede leven voor allen. De hermeneutische omweg biedt dan de hoop en het vertrouwen dat de gevulde taal van de geloofstraditie ons iets vertellen en onthullen zal. Ontvankelijkheid en vertrouwen vormen daarmee samen de eerste karaktertrek van een theologie die hermeneutische vragen als haar kernvragen aanvaardt.

Tegelijkertijd reikt die taal van de geloofstraditie ons ook iets aan dat het vertrouwen schokt. Wij zijn in staat haar te misvormen en te misbruiken. De meest argwanende religiecritici maken die schok voelbaar als zij er op wijzen dat de taal van de geloofstraditie voortdurend wordt misvormd en misbruikt. De eigenheid, het vertrouwde, blijkt ons een rad voor ogen te kunnen draaien. Het voortdurend onderbroken worden door godsdienst- en ideologiekritiek is daarmee de tweede karaktertrek van de systematische theologie die een hermeneutische benadering kiest. Er rest ons wel de mogelijkheid om gegrepen te

⁴⁴ De mogelijkheid daarvan blijkt uit de bedoelingen van Crisp en Rea, die het gesprek zelf zoeken, en uit de manier waarop Caputo, 'Spectral Hermeneutics', 80, over de hermeneutiek spreekt en Dalferth de radicale hermeneutiek van Caputo recipieert, *Theologie*, 187-192.

wórden en een veelheid aan met elkaar conflicterende interpretaties van datgene ‘was uns ergreift’, toe te laten en opnieuw kritisch te toetsen.

Juist de christelijke theologie met haar nadruk op Gods menswording zet de vragen naar verstaan voorop. Immers, andere tijden en verschillende contexten vragen in de christelijke traditie om nieuwe vormen van navolging van Christus en dus om interpreteren in plaats van kopiëren. Bovendien komt in de incarnatie zowel een vertrouwen, alsook een kritisch oordeel over de wereld met haar talen en leugens, haar pracht en haar macht, naar voren.

De hermeneutische insteek lijkt een goede kandidaat om ons theologiseren – academisch, in betrokken distantie tot samenleving en kerk – verantwoord en bijdetijds voort te zetten. We hebben echter laten zien dat deze insteek beslist niet de enig mogelijke is en dat de hermeneutische benadering die wij voorstaan, ook haar beperkingen kent. Dalferths radicale theologie benadrukt dat niet-verstaan of misverstaan meer regel dan uitzondering is in het gewone menselijke pogen te begrijpen en te verwoorden wat er is, wat er gebeurt, wat we ervaren. Betekenisgeving bergt het risico in zich van verduistering van de werkelijkheid van God, wereld en mensen. Daarmee verhinderen de betekenisgevers dat wordt onthuld wie zij zijn: verstokte misverstaanders, die een radicale perspectiefwisseling nodig hebben. De gewone hermeneutische benadering is, zo zouden we kunnen zeggen, nog veel te veel ónze benadering, óns perspectief, waardoor we datgene wat ons aan zin en betekenis wordt toegevoerd, missen.

De analytische theologie tapt uit een ander vaatje en heeft de bedoeling met zo groot mogelijke helderheid een samenhangend theologisch geheel op te bouwen. Haar verwijt aan een hermeneutische benadering is, dat door het voortdurend stellen van de verstaansvragen niet wordt doorgepak met het inhoudelijk verduidelijken van kernstukken van de christelijke leer. De hermeneutische benadering komt niet toe aan de eigenlijke taak van de theologie, namelijk om uiterst nauwkeurig en conceptueel te beschrijven wat we kunnen kennen van God en de werkelijkheid zoals God haar ziet. De analytische theologie neemt die taak wél op zich. Het verschil met een hermeneutische benadering is fors. Toch zou onze hermeneutische benadering zich kunnen laten gezegen door de analytische theologie, namelijk in die zin dat wij niet eendeloos in prolegomena blijven steken, maar met alle nadruk op context, situatie en interpretatie, ons toch theologisch uitspreken over de God-talk die wij aantreffen.

Naast radicale theologie en analytische theologie beschreven we nog Vattimo's kenosis-theologie, die een einde maakt aan alle waarheidsclaims en machtsaspiraties van onze interpretaties en Caputo's deconstructie, die een streep haalt door alle interpretatie voor zover zij een verwijzing behelst naar

een bestaande of vaststaande werkelijkheid. Daarmee zetten zij iedere hermeneutische aanpak opnieuw onder spanning. Pretenderen wij met onze hermeneutische benadering niet te veel te begrijpen en te beschrijven middels een verouderd idee van verwijzing naar zaken, mensen en vooral God alsof die voor zulke verwijzing ‘beschikbaar’ zijn?

Er kan geen sprake van zijn dat wij ons behaaglijk nestelen in het midden, tussen radicaal theologische, de analytische en de radicaal-hermeneutische of deconstructieve benadering in. Toch kiezen we in het midden wel onze positie, maar het hoort bij die positie om voortdurend onbehaaglijk gestoord te worden. Bij onze hermeneutische benadering gaan we ervan uit dat wij niet in volledig duister rondtasten, maar dat betekenis en zelfs zin van de dingen, van de mensen en van God aan ons ontsloten kunnen worden. Wij willen ons daarbij laten storen door vervreemding en wantrouwen met name ten opzichte van onszelf. Die vervreemding en dat wantrouwen zijn blijvend. Onze waagstukken in uitspraken of handelingen moeten er voortdurend op bevochten worden en ze blijven er mee omgeven. Wantrouwen blijft geboden ten aanzien van de hele interpretatie-onderneming. Zelfs onze interpretatie van wat interpretatie eigenlijk is, is met belangen verstrengeld, verkleurd, eenzijdig, soms zelfs ronduit onwaarachtig.

Een en ander betekent voor onze benadering ook, dat anderen met andere voorstellen kunnen komen en dat we ons laten gezeggen door zowel mensen vóór ons in de tijd en náást ons in de wereld (intercultureel). Dat er steeds nieuw erts gedolven wordt in oude lagen en tradities, die vaak op heel verrassende wijze weer edelmetaal blijkt te bevatten als zij in een veranderde context in het vuur worden gehouden, lijkt ons *common sense*. Minder vanzelfsprekend, maar wel in een groeiende belangstelling, staat de uitwisseling tussen interpretaties en voorstellen voor een goed leven van mensen die geografisch, sociaal-cultureel en historisch een verschillende achtergrond hebben. De hermeneutische benadering houdt in, dat wij niet kunnen volstaan met het bekend maken en van commentaar voorzien van eerdere voorstellen van generaties voor ons, of onbekende voorstellen van wereldburen naast ons. Wij kunnen ook niet alle voorstellen uit heden en verleden voor even zinnig of onzinnig houden. We kunnen dus niet afzien van het ontwikkelen van een eigen voorstel. Uit interpretatie vloeit hoe dan ook een voorstelling van zaken en betrekkingen voort en dus een nieuw voorstel.

De urgentie van dit moment vraagt om een combinatie van bescheidenheid en lef. Het bewustzijn van de gevaarlijke pretentie om vanuit Gods hoogte en met Gods ogen te kunnen zien vergt een bescheidenheid van benadering van willekeurig welk ‘onderwerp’, maar vooral van God.

Vooral in de westerse wereld missen we God als Aanwezige die er zomaar is, zonder nadere aankondiging, alle scepsis doorbrekend met een heerlijke vanzelfsprekendheid. Dat gemis verbindt ons als wetenschappers en bindt ons aan de bescheidenheid die we in hermeneutische benaderingen van Ricoeur tot en met Caputo menen te herkennen. Alleen al die ervaring van gemis in alle eerlijkheid onder woorden te brengen is een moeilijke, maar dankbare taak voor theologen die hun eigen tijd willen verstaan en met hun eigen tijdgenoten in gesprek willen blijven.

Met dezelfde kracht vergt de urgentie van dit moment om lef. Immers, de beschikbare God is verdwenen, maar velerlei heiligen, heiligheid en heiligs is opnieuw verschenen. Het is de taak van theologen om met lef aan de orde te stellen dat veel nieuwe heiligheid de mensen en de dingen tot ondraaglijke hoogte ophemelt. Het kost moeite en vraagt moed om de vraag te stellen of hier misschien nog onzinniger metafysica aan de orde is dan ooit tevoren.

Hermeneutiek werkt bovendien als verbindende benadering in systematische theologie, omdat zij de particulariteit van uitspraken blijft beluisteren en daarmee ook de particulariteit van religieuze tradities. Voorbij de onto-theologie en de zich daartegen kerende deconstructie, willen we recht blijven doen aan de wisselvalligheden van het gewone dagelijkse leven, waarin mensen interpreterend staan.⁴⁵ Daarin doen zij individueel en in gemeenschappen uitspraken die waarheid claimen, ook over het transcendente. Zij verdienen steun daarbij en komen niet verder met een volledige en principiële besluiteloosheid van de zijde van theologen op basis van een op zichzelf juiste overtuiging van Gods onherleidbare anders-zijn. Talige en beeldende expressies die mensen om ons heen gebruiken voor hun dagelijkse strijd in geloof en ongeloof vatten wij dus niet op als louter verraad en besmetting, maar ook als betekenisdragend en begripvragend. Theologie is daarvan *afhankelijk* en theologie is daarbij *nodig*.

Dr. E.P. Schaafsma, prof. dr. H.S. Benjamins, prof. dr. M.M. Jansen en dr. T.L. Hetteema, zijn als docent resp. hoogleraar verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam. E-mail: epschaafsma@pthu.nl.

⁴⁵ Vgl. L. Boeve, 'Richard Kearney's Messianism: Between the Narrative Theology of Hermeneutics and the Negative Theology of Deconstructionism', in L. Boeve, C. Brabant (red.), *Between Philosophy and Theology* (Contemporary Interpretations of Christianity), Farnham 2010, 7-18.