

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

Meer vertrouwen, minder vervreemding?

MORE TRUST, LESS ALIENATION?

Notwithstanding the differences between the three responses to ‘Alienation and Trust’, they agree in their criticism of a lack of ‘trust’, based on the reliability of God. The element of alienation is neither recognised nor even discussed in these responses. In our reply, we distinguish three aspects in their criticism: a) a lack of faith, b) a lack of openness to the realities behind the interpretations, and c) the modernistic subject-object distinction. We point out the specific character of the faith that is implied in our hermeneutic approach, i.e. a faith that springs from dealing with given confessions as meaningful to our existence. As a result, hermeneutic questions cannot be ignored, nor can the danger of misinterpretation. Especially in times as indifferent or hostile to religion as ours, this danger cannot be passed over by emphasising God’s self-evident presence, or the mutual dependency of God and the believer.

De drie reacties op ons artikel van Marcel Sarot, Wouter Slob en Edward van ’t Slot vertonen, bij alle verschillen, een opmerkelijke overeenkomst in hun kritiek. Die komt er kort gezegd op neer dat het ‘vertrouwen’ van de theoloog veel groter mag zijn dan wij doen voorkomen door hermeneutische vragen als urgent naar voren te halen. Oftewel: meer vertrouwen, minder vervreemding. Het moment van vervreemding lijkt zelfs geen herkenning op te roepen, maar te worden afgedaan als knieval aan het academische klimaat aan openbare rijksuniversiteiten, modernisme, of gebrek aan geloof in de eigen rationaliteit van het Paasevangelie. Tegenover onze inzet benadrukken de drie auteurs dat het vertrouwen dat theologie mogelijk maakt, alleen gebaseerd kan zijn op een ‘betrouwbaarheid Gods’ waardoor God – in weerwil van onze visie – toch wel degelijk met ‘een heerlijke vanzelfsprekendheid’ aanwezig is, of zich bekend maakt. Het gaat erom dat gelovigen steeds opnieuw die vanzelfsprekende God hebben herkend en erkend. Dit als basis voor theologie nemen, betekent dat de theoloog moet geloven. En wie wat meer ‘feeling’ heeft voor het orthodoxe geluid zou daar ook helemaal niet voor hoeven terugschrikken. Die orthodox georiënteerde theoloog zou bovendien in onze benadering van systematische theologie de werkelijkheid van God los van ons geloof, onze interpretaties of verhalen missen. Wij doen geen recht aan God, nemen God onnodig in

bescherming in plaats van met vrolijk vertrouwen over God te spreken. Wie hermeneutische vragen centraal stelt is kortom te voorzichtig, te minimalistisch, en problematiseert de theologische situatie onnodig.

Dat onze hermeneutische inzet zo wordt uitgelegd, wordt weerspiegeld in het gebrek aan aandacht bij alle drie de auteurs voor het aspect van vreemdheid en vervreemding dat wij in ons artikel naar voren halen. Daarmee doelen wij enerzijds op het ‘vergeten van het heilige’ in de moderniteit, en anderzijds op de moderne religiekritiek. Onze tijd wordt daardoor in zoverre bepaald dat er sprake is van een ‘herontdekking van het heilige’ door de religiekritiek heen. Kennelijk herkennen de drie auteurs dit niet als wezenlijke kenmerken van onze tijd en de vragen over religie die nu leven. Zij analyseren onze tijd wellicht anders. Het zou de discussie hebben verdiept als zij dit zelf expliciet hadden opgemerkt, en hadden aangegeven waarom zij die vervreemding niet als urgent beschouwen en de hermeneutische reflectie als gevolg daarvan dus evenmin. Het zomaar poneren van de herkenbare, vanzelfsprekende aanwezigheid van God als basis voor de theologie zonder in te gaan op de mogelijke kritiek of juist de onverschillige reactie daarop in onze tijd, bijvoorbeeld zoals door ons weergegeven, verbaast ons. Dit zou natuurlijk wel kunnen betekenen dat onze hermeneutische inzet inderdaad een eigen karakter heeft, en dat wij ons punt hebben gemaakt. Bij deze constatering willen we het niet laten. We zijn het aan onze hermeneutische inzet verplicht, om ons te laten bevragen op onze interpretatie, en die van de ander zo goed mogelijk te begrijpen en ermee in gesprek te gaan. We doen dat door op drie aspecten van die ‘vanzelfsprekende aanwezigheid’ van God in te gaan, die deels overlappen of in elkaar overlopen.

Gebrek aan geloof

Ten eerste wijzen alle drie de auteurs op een of andere manier op het ontbreken van het moment van ‘geloof’ in onze weergave van wat nu belangrijk is voor een systematische theologie. Volgens Sarot vereist onze benadering geen geloof maar ‘slechts een open en kritische houding, waarin men bereid is te leren van het interpretandum in zijn alteriteit’ [Sarot29]. Dat verbindt hij aan de houding van theologen aan een openbare universiteit. Deze analyse verbaast ons, voor zover wij in het artikel geloof juist ter sprake brengen als we de kern van de hermeneutische vraagstelling verhelderen: de hermeneutische cirkel van ‘geloven om te begrijpen en begrijpen om te geloven’ [SBJH7]. We vermoeden echter dat het hier genoemde ‘geloven’ bij Sarot te weinig gewicht in de schaal zal leggen. Goed, je moet een bepaalde betrokkenheid hebben bij het ‘interpretandum’, een ‘bereidheid te leren’, maar

dat is iets anders dan het geloof waar Sarot op doelt, en waarop ook de andere twee auteurs, zij het minder expliciet, uit zijn. Van 't Slot spreekt zelfs van 'principiële besluiteloosheid' [Slot48].

Als wij echter in ons artikel spreken over 'was uns ergreift' hebben wij het over een aanspraak die ons vanuit Schrift en traditie wordt gedaan, een aanspraak waarvan wij geloven dat die ons aangaat. Het is wat ons betreft niet nodig om daar minimalistisch over te doen: wij verwachten, door de traditie waarin we zelf staan, dat ons in Schrift en traditie heil wordt toegezegd of aangereikt. Maar juist als we dat onderkennen, openen zich de hermeneutische vragen naar wat dat heil dan is, wat wij daaronder verstaan en hoe wij misschien wel helemaal verkeerd begrijpen wat ons tot heil zou strekken, en vanuit welk heil of onheil de stemmen spreken die ons uit Schrift en traditie tegemoet komen om ons over heil en onheil iets aan te reiken. Een confessionele theologie beroept zich niet op rechtstreekse openbaringen, maar op belijdenissen als gestolde ervaringen met Gods openbaring. De omgang daarmee is precies een punt waar de hermeneutische theologie binnenkomt.

Of geloof in de 'steviger' zin daarmee ook een vereiste is voor systematische theologie, zoals Sarot tenminste van de confessioneel gebonden varianten verwacht, is echter de vraag. Kan de God van de openbaring zich ook niet – in onze benadering opnieuw: door de verhalen en getuigenissen van anderen heen – aan de 'ongelovige' bekend maken? Zelfs aan de 'ongelovige' theoloog? Er lijkt geen reden om dat uit te sluiten. Wel zal deze theoloog het interpretandum anders tegemoet treden dan wij als gelovige theologen doen. Op dezelfde manier geldt dit voor het gesprek met andere religies. Wij kunnen ook de stemmen van andere religies vanuit vertrouwen of wantrouwen tegemoet treden, maar niet vanuit hetzelfde voorafgaande geloof – om die term toch maar over te nemen en vast te houden – dat in ons 'Vorverständnis' van Schrift en traditie aanwezig is. Een hermeneutische benadering wil de ander of het andere niet tot object van onderzoek maken, maar tot spreken laten komen. Het kan natuurlijk ook tot spreken komen in tekst die ver van ons afstaat, maar het gesprek dat wij met andere teksten en tradities voeren, zal steeds anders worden gevoerd, zodat de benadering van alle mogelijke religieuze uitingen niet identiek is of methodisch platgeslagen. Het 'geloof' waarover wij spreken is dus niet zo minimaal als de critici lijken te denken, en tegelijk principieel een 'vereiste' voor het vinden van betekenis.

Werkelijkheden achter de interpretaties

Het tweede kritiekpunt dat opnieuw bij Sarot het meest nadrukkelijk wordt benoemd is dat wanneer je alle accent op interpretatiekwesties legt, het de vraag is of systematische theologie nog wel toegang heeft tot 'welijkheden

achter die interpretaties, namelijk de geïnterpreteerde werkelijkheden' [Sarot31]. Want om die 'levende, externe werkelijkheid van God zelf' gaat het uiteindelijk [Sarot32]. Niet dat we tot objectieve waarheid kunnen komen over die werkelijkheid, maar wel in de zin dat het bij het spreken over God gaat om 'cognitieve waarheidsaanspraken, die ontologische juistheid pretenderen' [Sarot32]. Op een andere manier stelt Van 't Slot dit punt van de waarheidsaanspraak aan de orde als hij met Barth aandacht vraagt voor een 'een vanzelf sprekende, vanzelf oplichtende rationaliteit [van geloofsvoorstellingen] die in staat is in principe iedereen te overtuigen en voor zich in te nemen' [Slot45]. En Slob gaat op het punt van waarheid in, als hij waarheid claimen onderscheidt van overtuigd zijn van de waarheid en daarvan getuigen. Dat getuigen is spreken van en niet over God. Daarmee is Slob's positie een heel andere dan die van Sarot, maar beiden argumenteren evenals Van 't Slot voor een 'steviger' verankering van de interpretatie, in werkelijkheden erachter, getuigenis of vanzelf sprekende rationaliteit. Aan dit niveau zouden wij niet toekomen, omdat we in de opnieuw minimalistisch ogende interpretatie blijven steken. Wij hebben 'slechts verhalen en komen niet verder dan dat', spreken niet 'over de werkelijkheid achter die verhalen' [Sarot31].

Het onderscheid tussen interpretatie of verhaal aan de ene kant, en werkelijkheid los daarvan anderzijds zouden wij zo niet maken. Maar als we voor het moment meegaan in deze onderscheiding, zouden we willen benadrukken dat we geen streep willen halen door die werkelijkheid achter de verhalen, maar naar onze overtuiging geen directe toegang hebben tot die werkelijkheid. Als we die directe toegang wel hadden, zouden we misschien de hermeneutische omweg niet nodig hebben. Dan zouden we misschien ook de verhalen niet nodig hebben. Niet dat wij dat liever hadden: de 'omweg' via de verhalen is van grote rijkdom, en verbindt ons ook als gelovigen. We zouden eventueel (met Sarot) kunnen zeggen dat die achterliggende werkelijkheid 'normatief' is, maar we vrezen onze eigen heerszucht zodra we die achterliggende werkelijkheid ter sprake brengen. Bovendien schuilt er niet alleen áchter de verhalen, maar ook vanuit de verhalen naar vóren toe, een werkelijkheid: de werkelijkheid die door de verhalen wordt opgeroepen in ons leven. Hoe zouden we ons gedragen, wat zouden we doen, als dat wat in deze verhalen betuigd wordt, de werkelijke stand van zaken zou zijn? Om ons door die werkelijkheid te laten gezeggen hebben we het moeizame gekruip door de verhalen heen steeds opnieuw nodig. We kunnen niet zeggen dat we het intussen wel weten. In die zin is hermeneutiek onontkoombaar, maar dat is geen dwingelandij, doch meer iets als een voortdurend appel.

Misschien hebben we hiermee te veel de indruk gewekt het ‘vertrouwen’ vooral in onze eigen interpretaties te zoeken in plaats van een toevertrouwen aan wat/wie niet uit onszelf voortkomt maar waardoor/door wie wij worden aangesproken. En misschien hebben we gesuggereerd dat de vervreemding vooral aan gene/goddelijke zijde ligt, terwijl het ons te doen was om vervreemding van en wantrouwen aan onszelf. Voor zover het de drie auteurs gaat om het recht doen aan de heiligheid of ‘onbeschikbaarheid’ van God, die altijd onze interpretaties overstijgt zijn we het natuurlijk met elkaar eens. Wij zijn misschien meer beducht voor de machtsaanspraak die schuilt in ieder refereren aan een werkelijkheid achter de verhalen, terwijl onze gesprekspartners wijzen op de corrigerende kracht die er ook in kan schuilen.

Subject-object scheiding

Ten derde is er het punt dat Slob het meest uitwerkt maar ook een ondertoon vormt bij de andere twee: het tegen elkaar uitspelen van het eigene en het vreemde of andere, het subject en het object, mens en God. De waarheid is aan het zicht onttrokken, wij kunnen haar niet kennen, alleen onze eigen duiding ervan geven. Slob houdt het voor mogelijk dat deze polarisatie, die naar zijn idee het centrale kenmerk van de moderniteit is, kan worden overwonnen. Hij ziet een alternatief in een ‘werkelijk relationele benadering’ waarin mens en God elkaar wederzijds bepalen, en wederzijds afhankelijk zijn. Sarot en Van ’t Slot analyseren onze benadering niet als modernistisch. Hun alternatief voor onze positie is minder uitgewerkt, maar gaat in de richting van realisme (Sarot), of een rationeel spreken vanuit de opstanding (Van ’t Slot). Maar ook bij hen moet de toegang tot het transcendente object op een of andere manier gemakkelijker of directer zijn dan wij doen voorkomen.

Het lijkt allereerst de vraag of het subject-object schema bij Slob's relationele benadering wel helemaal verdwijnt. Wanneer Jezus door het getuigenis van zijn leerlingen wordt erkend op zo'n manier dat God daardoor tot spreken komt, is er toch niet alleen de eigen overtuiging bij de leerlingen, maar ook Jezus door wie die overtuiging in het leven wordt geroepen. Hij is een ‘tegenover’ van de leerlingen en daarmee toch ook ‘object’. Een relatie is toch altijd een relatie met iemand anders en het lijkt ons daarom de vraag of een relatie wel werkelijk boven het subject-object schema uit kan komen, tenzij er sprake is van een volledig in elkaar aanwezig zijn.

Anderzijds is het terecht aandacht te vragen voor het feit dat de hermeneutiek zich heeft ontwikkeld binnen modernistische denkschema's. Aan delen van de hermeneutische traditie kan inderdaad verweten worden dat ze het subject-object denken bevestigt. Toch is ook binnen die traditie met name door Ricoeur veel aandacht besteed aan het getuigenis, waarvan hij de

epistemologische status situeerde tussen een objectief verifieerbare waarheidsclaim en een puur subjectieve opinie in. Denk aan de getuigenissen die we in een rechtszaak horen. Dit doorbreekt het strikt modernistische schema. Maar doorbreekt het ook de hermeneutische benadering? Wij menen van niet. Immers, juist getuigenis houdt altijd een verbinding met wat er is gebeurd, met de persoon over wie getuigenis wordt afgelegd.

Maar het getuigen is niet het enige. Het is ook nodig om over God te spreken, hoe 'oneigenlijk' of secundair dat op de keper beschouwd ook mag zijn. In de theologie kunnen we niet met het getuigenis alleen volstaan, maar moeten we daar ook op reflecteren, al was het alleen maar om de geesten te onderscheiden en verkeerde of kwalijke getuigenissen te kunnen weerspreken. Het getuigen leidt tot een behoefte om (verschillende) getuigenissen te wegen en te beoordelen. En het 'spreken over' leidt tot een behoefte om tot getuigen te komen. Er zit nog wel een denkstap tussen het poneren dat de Bijbel een boek is dat van God spreekt, en de conclusie dat de waarheid ervan niet ter discussie gesteld mag worden. Die stap blijft bij Slob onbenoemd. Alleen door de divinatorische kracht te isoleren kom je tot zulke schijnbaar ferme statements dat de Bijbel zelfs geen affirmatie toelaat, maar alleen in zijn aanzeggende kracht beluisterd kan worden. Het divinatorische moment is voor Schleiermacher geen alternatief voor een 'methodische' hermeneutiek, maar sluit daarbij aan. Hij wilde deze verbinden in één geheel. Het spannende van de Bijbel is ook dat daarin affirmatie en negatie, transformatie en revolutie van belijdenissen, geloofsuitspraken en geloofsverhalen voortdurend naast elkaar te vinden zijn.

Vervreemding

Misschien kun je met een realistisch spreken over God, vrolijk vertrouwend op de divinatorische kracht van ons gelovig erkennen, jongeren enthousiast maken, zoals Sarot wil, en wie wil dat niet. Die jongeren leven echter ook in een wereld die voor het merendeel onverschillig en deels vijandig staat tegenover dit spreken. Als ze niet in een beschermde enclave binnen die wereld zijn opgegroeid, zijn deze jongeren zelfs deel van die wereld. Wij zijn dat in ieder geval wel als we in ons artikel het moment van vertrouwen steeds vergezeld laten gaan van dat van vervreemding. De hermeneutische reflectie die daarmee op gang komt is volgens ons kenmerkend voor onze tijd. God is altijd als anders gezien, maar in onze tijd geldt dat heel pregnant. Dat theologie van die constatering niet kan leven, is duidelijk. Ze is echter evenmin geholpen met vrolijke 'binnen-pret' die verder niemand begrijpt, ook de collega theoloog zelf soms niet. Laten we elkaar daarom bevragen op wat de betekenis is van

de menswording van God in deze tijd, van de mogelijkheid van je verplaatsen in, of zelfs één worden met God of Christus, of, bescheidener, van aangesproken worden. Aan dat bevragen hebben wij een bijdrage willen leveren. We beogen niet alleen onze eigen inzet onder woorden te brengen en te beargumenteren, maar juist ook reacties uit te lokken. Het lijkt ons van groot belang voor de systematische theologie in onze tijd om elkaar te bevragen op en verantwoording af te leggen van de weg waarlangs we tot valide theologisch kennis komen. We danken de drie auteurs voor hun bijdrage aan dit soort theologisch gesprek.

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.