

ONZELF ALS EEN ANDER

Evangelistiek:

van techniek naar hermeneutiek.

dr F. de Lange

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar evangelistiek aan de Theologische Universiteit te Kampen op vrijdag 7 mei 1993

'Ist es möglich dass es Leute gibt, welche "Gott" sagen und meinen, das wäre etwas Gemeinsames?'

Rainer Maria Rilke[\[1\]](#)

'Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui.'

Michel de Montaigne[\[2\]](#)

Meneer de rector, dames en heren,

Evangelistiek? Wat is dat eigenlijk? Heeft dat iets met een rekbaar evangelie van doen?' Die vraag, mij niet door een vreemdeling in het Jeruzalem van de gereformeerde theologie gesteld, maar door een godgeleerde die daarin zijn sporen heeft verdiend, verplicht ieder die het vak beoefent tot een weerwoord. Omdat de evangelistiek alleen aan gereformeerde theologische instellingen bekend is, zal het noemen van de naam van het vak ook bij theologen, afkomstig uit een andere dan de gereformeerde traditie - bijvoorbeeld de Groningse -, gefronste wenkbrauwen kunnen oproepen. Ook zij hebben recht op opheldering. Het feit dat aan de instellingen waar het vak wel deel uitmaakt van het curriculum zijn status en inhoud op zijn minst onduidelijk is, noopt in de derde plaats tot een nader ingaan op de kwestie. Ik refereer hier alleen aan een jarenlang slepende discussie over de encyclopedische status van het vak aan deze Universiteit, zonder daar nu langer bij stil te willen blijven staan. Reden genoeg in elk geval om de vraag: wat is evangelistiek? aanhangig te maken, in het bijzonder wanneer men er

hoogleraar in wordt. Ik wijd er mijn hele rede aan. Ik doe dat in een tweetal stappen. Allereerst richt ik mij op de geschiedenis, en stel de vraag waar het vak vandaan komt en wat het ooit inhield. Vervolgens doe ik een poging om aan te geven wat wij er ons vandaag bij kunnen voorstellen.

1. Evangelistiek als techniek

1.1. Dankzij en ondanks Kuyper

De naam 'evangelistiek' is afgeleid van het woord 'evangelisatie'. De inhoud van het vak is nauw verbonden met de plaats en de rol die de evangelisatie in de geschiedenis van de Gereformeerde Kerken heeft ingenomen c.q. gespeeld. Dat is een bonte historie, die op zichzelf reeds alle aandacht verdient.^[3] Ik kan in dit verband slechts zijdelings op haar in gaan en zal haar alleen ter sprake brengen voorzover zij van belang is met het oog op de evangelistiek.

Wanneer we dan allereerst een blik werpen op de vorige eeuw, is de oogst nogal schraal, voor evangelisatie en evangelistiek beide. Ook al zal men niet kunnen beweren dat de Gereformeerde Kerken nooit veel van evangelisatie (of: inwendige zending' zoals men haar aanvankelijk nog noemde) wilden weten, toch zal men veilig kunnen stellen dat 'de prediking van het evangelie aan hen die vervreemd zijn van de dienst des Heeren en die afgedwaald zijn van de kerk, om hen terug te leiden tot den Heere en tot de kerk van Christus' - om een synodale omschrijving uit 1923 te geven^[4] - er nooit hoge prioriteit heeft gekregen. In de jonge afgescheiden kerken van de vorige eeuw was - onder meer onder invloed van het Réveil - zeker een aanzienlijk potentiaal aan evangelisatorisch elan aanwezig.^[5] Toch zoekt men in het curriculum van de Theologische School te Kampen vanaf 1854 tevergeefs naar expliciete aandacht ervoor in het theologisch onderwijs.^[6] De belangstelling die met name in de jaren zeventig voor de evangelisatie opleefde,^[7] taande - anders dan die voor de zending - al weer in de jaren tachtig, tijdperk van organisatie en consolidatie van het zich emanciperend gereformeerde volksdeel.^[8] Antithese i.p.v. openheid, sociaal isolement ter wille van de sociale strijd in plaats van missionaire bevlogenheid om het heil van anderen kenmerkten de gereformeerden in die periode. Men moest tot na de eeuwwisseling wachten op een nieuwe impuls voor het evangelisatiewerk.^[9]

Naast deze factoren van meer conjuncturele aard, is er ook sprake van een structurele moeite van gereformeerden met evangelisatie, meer door principieel-theologische dan door sociologische motieven gevoed.

'De kerkdeuren staan toch elke zondag open!' was een geveleugeld gezegde in gereformeerde kring, dat lange tijd het wantrouwen tegen elke vorm van 'opzettelijke'[\[10\]](#) evangelisatie verried. De leer van de uitverkiezing maakte de gereformeerden wars van elk methodisme, de leer van het verbond van elke individualisme. Niet de redding van de enkele ziel, maar de kerstening van het openbare en innerlijke leven ter ere Gods stonden centraal; niet het geloof van de zich bekerende enkeling beschikte over de genade, maar de verkiezende vrijheid van de soevereine God zelf.[\[11\]](#)

Voeg daarbij - in de derde plaats - het feit dat alle nadruk werd gelegd op de politieke en maatschappelijke emancipatie van de gereformeerden, zodat het 'geharnaste', meest strijdbare kerkelijk kader vooral te vinden was in de organisatie van het christelijk onderwijs en de christelijke politiek, de evangelisatie daarentegen werd overgelaten aan mensen met minder harde koppen en scherpe geesten, en men heeft een beeld van de 'stiefmoederlijke plaats' die de evangelisatie binnen de Gereformeerde Kerken innam. Aldus Brillenburg Wurth in 1946, toen hij constateerde, dat het veeleer de typische 'zaaltjes-mensen' waren, - 'niet bepaald een type van breed, krachtig, mannelijk Christendom' - die in het evangelisatiewerk de toon aangaven.[\[12\]](#) Dat van deze evangelisatie geen ophef werd gemaakt in de vorm van een apart vak in de theologische encyclopedie spreekt dan ook voor zichzelf.

Dat Abraham Kuyper in zijn Encyclopedie der heilige Godgeleerdheid als eerste expliciet melding maakt van evangelistiek als mogelijke naam voor een theologisch vak, mag ons de oren doen spitsen, maar stemt tegelijkertijd de verwachtingen niet bepaald hoog over de eventuele inhoud van dat vak. De eerste druk van de Encyclopedie verscheen twee jaar na de Vereniging van Afscheidenen en Dolerenden, in 1894. Alle nadruk lijkt bij Kuyper te liggen op de opbouw van de kerk en de kerstening van de samenleving. Zijn theocratische blikveld zag verder dan het zieleheil van de enkeling; zijn horizon omvatte heel de cultuur, bestreken door de gemene gratie Gods. Die een mens weliswaar niet zalig maakt, maar niettemin de zonde 'in zijn loop stuit', zodat men ook buiten de kerk in de cultuur een genadig God kan ontmoeten. Ja, zodat men zelfs soms moet zeggen dat de 'wereld mee- en de kerk tegenvalt'.[\[13\]](#)

Wanneer wij hier dan Kuyper als 'Urheber' van het vak evangelistiek willen beschouwen dan hebben we eerder het oog op deze cultuurtheologie, dan op zijn visie op evangelisatie. Maar behalve de zaak, hebben we ook de naam evangelistiek aan Kuyper te danken.

Zijns ondanks, weliswaar, omdat hij er in de eerste plaats iets anders onder verstond en in de tweede plaats het woord toch maar liever niet gebruikte. Kuyper onderscheidt een viertal hoofdgroepen waarin zich naar zijn overtuiging heel de theologische encyclopedie laat ordenen. Naast de bibliologische, de ecclesiologische en de dogmatologische groep, poneert hij een diaconiologische groep.^[14] In de ecclesiologische groep keert zijn verstrekkende onderscheid tussen de kerk als instituut en als organisme terug als encyclopedische boedelscheiding tussen institutaire vakken en organische vakken. In de laatste, diaconiologische groep resulteert dit onderscheid opnieuw in een tweedeling: die tussen didaskalische, presbyteriale en diaconale enerzijds en laïcale vakken anderzijds. Tot de eerste groep behoren vakken als homiletiek, catechetiek, maar ook een vak als prosthetiek. Het 'toevoegen (*prostithenai*) aan de kerk' acht Kuyper een taak die de kerk als instituut toekomt. Dit vak, dat later zendingswetenschappen is gaan heten, doet - aldus Kuyper - 'onderzoek naar de beste wijze, om de nog ongedoopten die buiten Christus' kerk staan, te kerstenen.'^[15] Het is dus als de andere '-ieken' in zijn *Encyclopedie*, een praktisch vak, een 'kunde'. Hij overweegt dan even de naam 'evangelistiek' voor deze 'evangelisatie- (lees: zendings-)kunde', maar ziet daar toch van af, omdat de term misverstanden zou kunnen wekken. "Evangelistiek" is door de valsche positie van wat men thans "Evangelisten" noemt, onduidelijk', oordeelt Kuyper. Bij 'evangelisten' denkt hij aan de orthodoxe voorgangers in de zgn. 'evangelisaties' binnen de Nederlands Hervormde Kerk, die wel preekten, maar niet de sacramenten bedienden.^[16]

De institutaire kerk is dus subject van de zending; maar hoe zit dat nu met de evangelisatie, de verkondiging van het evangelie onder hen die - naar het toen gebruikelijke onderscheid - niet vreemd zijn áán, maar vervreemd zijn ván kerk en evangelie? De term 'evangelisatie' gebruikt Kuyper om bovengenoemde redenen al helemaal niet. Hij is evenmin gecharmeerd van de term 'Innere Mission'. De boedelscheiding die in de termen inwendige en uitwendige zending gemaakt wordt, suggereert een innerlijke verwantschap die naar Kuypers mening helemaal niet bestaat. De term 'missie' is in de eerste plaats in het geheel niet op gedoopten van toepassing, oordeelt hij.^[17] Maar bovendien is evangelisatie ook geen taak van de kerk als instituut, maar van de kerk als organisme. Vandaar dat Kuyper de zaak onderbrengt in de laïcale vakken, speciaal de organische laïek, die de kerstening van het huiselijke en het sociale leven bestrijkt.^[18]

Evangelisatie is bij Kuyper, samenvattend, dus lekenwerk, zaak van particulier initiatief. Maar terwijl de kerstening van het sociale en

maatschappelijke leven in christelijke organisaties breeduit zetelt in de ecclesiologische vakken, moet de evangelisatie genoeg nemen met een ondergeschoven plekje in de theologische encyclopedie. In elk geval lijkt het geen vak om er een aparte hoogleraar voor te benoemen. Die mag er wel zijn in de 'Evangelistiek', als men nu eenmaal aan die naam hangt; maar noem dat vak dan liever prosthethiek of zendingswetenschappen; anders wekt men slechts misverstanden.

Ziedaar de schrale oogst bij Kuiper, als men de evangelistiek tenminste zou willen ophangen aan de evangelisatie. Men zou dat laatste echter ook kunnen weigeren en voor die weigering steun kunnen vinden bij dezelfde Kuiper. Het grensverkeer tussen ongelof en geloof, waarmee zich de evangelistiek bezighoudt, wordt immers niet slechts in de evangelisatie, maar dankzij Kuipers brede cultuurvisie ook elders in de encyclopedie bedreven; de theologie is wat Kuiper betreft allesbehalve een navelstaarderig vak. Ik wees al op de ecclesiologische groep, waar de kerk niet slechts 'institutaar' op zichzelf betrokken is, maar ook ('organisch') op de wereld. Maar ook in de dogmatologische groep komt behalve de gelovige ook de anders- of niet-gelovige in het blikveld. Naast de diathetische en de thetische vakken, die het dogma opsporen (o.a. symboliek, dogmengeschiedenis) respectievelijk binnendringen (de dogmatiek en de ethiek) onderscheidt Kuiper ook de antithetische vakken, op hun beurt weer onderverdeeld in polemieken (die de strijd in eigen boezem beslecht, het geschil tegen de ketterij), de elenctiek (het vak dat de antithese tegen de pseudo-religie tot studieobject heeft) en de apologetiek (de weerlegging van de pseudo-filosofieën).[\[19\]](#)

Men kan zeggen: dat is alles rijkelijk antithetisch; de ongelovige komt de theologie wel binnen, maar alleen om er vervolgens gevloerd te worden. Wel in beeld, maar niet aan het woord. Dat is waar. En dat zou in de gereformeerde theologie na Kuiper alleen nog maar erger worden, als het isolement geen middel meer is, maar doel wordt in zichzelf, en de antithese van praktisch en organisatorisch steeds meer principieel wordt.[\[20\]](#) Over die antithese - en over hoe opgelucht wij mogen zijn dat zij verdwenen is - kom ik straks nog te spreken. Hier signaleer ik alleen het feit dat de niet-gelovige in de Kuiperiaanse theologie op zijn minst niet slechts het theologische gezichtsveld binnenkomt om bekeerd, maar ook om weerlegd te worden. Dat biedt, bij alle benauwdheid die ons bij de strijdlust van Kuiper (maar vooral van zijn epigonen!) kan overvallen, toch al een wat ruimhartiger beeld van de mens: hij of zij is niet alleen een zondige ziel, die gered moet worden, maar ook een te duchten verstand dat om respect en intellectuele scherpzinnigheid vraagt. Cultuur is niet bij voorbaat

synoniem met zonde, maar deelt in Gods (algemene) genade. De Kuypers van de Encyclopedie dient niet los gelezen te worden van die van de Gemeene Gratie.

De stof voor de evangelistiek bij een zo gelezen Kuypers is dus veel ruimer dan men op grond van zijn oordeel over evangelisatie zou vermoeden. Deze brede cultuurklanken worden echter pas weer aangeslagen door G.Th. Rothuizen, die in de jaren dat hij het vak doceerde - van 1964 tot 1987 - Kuypers opnieuw ten nutte maakte voor de evangelistiek, maar dan binnen het kader van een na-oorlogse, zich seculariserende cultuur.^[21] In de evangelistiek, zoals zij door de kuypersiaan^[22] Rothuizen werd bedreven, vindt men dan ook weinig (of mag men zelfs zeggen: geen?) aandacht voor de evangelisatie, maar des te meer daarentegen voor de cultuur.

1.2. 'Wij' tegenover 'zij'

Na de lufte van ± 1880 tot rond 1920 krijgt de gereformeerde evangelisatie wat meer wind in de zeilen. De synode van Utrecht doet er in 1923 zelfs uitdrukkelijk een uitspraak over. 'De Evangelisatie bedoelt degenen, die vervreemd zijn van Gods Woord en van de dienst des Heeren te roepen tot den Heere en dus ook tot de Kerk des Heeren', oordeelde men, er aan toevoegend: 'Deze arbeid aan de afgedoonden behoort naar het Woord van God tot de roeping van de kerk van Christus. De opzettelijke evangelisatie dient uit te gaan, voor zijn minst te staan onder leiding van den kerkeraad.'^[23] De evangelisatie vindt dus plaats onder de verantwoordelijkheid van de kerkeraad. En daarmee, kan men constateren, laten de gereformeerden - althans op dit punt - Kuypers achter zich. Het toegenomen belang dat tijdens het interbellum aan de evangelisatie wordt toegekend resulteert uiteindelijk in een leeropdracht voor een gereformeerd hoogleraar. In 1945 krijgt G. Brillenburg Wurth naast de ethiek, als eerste ook de evangelistiek toegewezen, omdat hij zich als predikant persoonlijk sterk voor de evangelisatie had ingezet.^[24]

Kuypers Encyclopedie wordt in de loop van deze jaren a.h.w. gedeeltelijk herschreven. De evangelistiek - een naam die nu wél wordt geaccepteerd omdat ook de 'evangelisatie' nu voor vol wordt aangezien - ontvangt een theologische opwaardering en mag in de rij gaan staan bij homiletiek, catechetiek, poimeniek en andere '-ieken'. Evangelistiek wordt evangelisatiekunde, een methodenleer, een techniek. Zij leert aanstaande dominees hoe zij evangeliseren moeten.

Het voor kerkelijk gebruik geschreven Handboekje voor de evangelistiek dat D. van Swigchem in 1950 schreef, is in zijn stilzwijgen veelzeggend: het stort zich direct in de evangelisatie[25], zonder zich om een omschrijving van de evangelistiek te bekommeren.

Welnu, men kan blij zijn met zoveel expliciete aandacht voor de evangelisatie en de evangelistiek. Zij nam na de oorlog alleen nog maar toe.[26] Desondanks kijkt men met hedendaagse ogen vreemd aan tegen de beperkte reikwijdte en inhoud die er in die tijd aan werd verleend, als ook tegen de manier waarop beide tot elkaar veroordeeld werden. Van de gedachte dat de wereld mee valt en de kerk tegen hield men zich verre. Evangelisatie en evangelistiek werden bepaald door de ongeschokte zekerheid binnen de eigen groep, het eigen geloofsgelijk en een scherp en vernietigend beeld van de niet- en anders-gelovige en buiten-kerkelijke. 'Subject', 'object' en 'methoden' voor de evangelisatie moesten alleen nog worden bepaald, maar waren, eenmaal vastgesteld, zelf boven alle twijfel verheven.[27] Evangelistiek hoefde in dit geloofs- en cultuurpatroon ook niet meer dan een techniek te zijn, omdat de gelovige, het evangelie zelf, de niet-gelovige gesprekspartner en de cultuur slechts één, eenduidige interpretatie toestonden: die van de gereformeerde leer, waarin, zoals ik het iemand eens heb horen uitdrukken, er slechts twee soorten meningen golden: de hunne en de verkeerde. In de geschriften van G. Brillenburg Wurth, een sensibel seismograaf van de zich aankondigende verschuivingen, een figuur op 'de grens van de breuklijn' van twee werelden, wordt voor het eerst de hand in eigen boezem gestoken, en met een pijnlijke eerlijkheid getekend waartoe deze vlucht in een principiële antithese leidde: er waren 'geestelijk waterdichte schotten gevormd', schrijft hij in 1946, 'waardoor de verschillende groepen onder ons volk innerlijk volslagen vreemden waren geworden. Wij leefden elk in een totaal andere geestelijke wereld. Wij hadden wederzijds van elkaar niet het minste begrip. Wij verstonden de taal der anderen evenmin meer, als zij onze taal verstonden.' [28]

Hermeneutiek begint daar waar verstaan niet meer vanzelf spreekt. Dan is een methodenleer niet voldoende, maar moet zij worden aangevuld met een verstaansleer. Dan vraagt de techniek om hermeneutiek. Welnu, het duurde tot ongeveer in de jaren zestig voordat in de theologie die binnen de synodaal Gereformeerde Kerken werd bedreven (en dus ook in de evangelistiek) de vanzelfsprekendheden werden aangetast. Tot zolang - de socioloog J. Hendriks spreekt van de derde fase in de emancipatie van de kleine luyden, die van de 'bereikte doeleinden' [29] - overwoog het sociaal isolement, gold de buitenwereld als een bedreiging en ontbraken de

contacten buiten de eigen kring nagenoeg geheel. De positieve inschatting van de eigen 'in-group', waarbij men zichzelf niet slechts als superieure kern van de samenleving, als 'gideonsbende', als 'keurtroepen', maar als representant van de samenleving tout court; niet meer als een kerk, maar als de kerk zelf beschouwde, correspondeerde met een uiterst negatief beeld van anderen, de 'out-group'.^[30] Tussen 'ons' en de 'ander' gaapte zo'n kloof, dat dit 'ons' niet eens de overkant zag, laat staan een confrontatie met 'de ander' waagde. Om maar niet te spreken van een vereenzelviging met deze ander, 'onzelf' als 'een ander'. 'Wij zeggen, dat wij het weten en hebben en dat die arme mensen, die voor ons zitten, het niet hebben en niet weten', aldus F.W. Grosheide in deze jaren, 'Wij zeggen, dat wij de waarheid in pacht hebben. Dat is een hoog standpunt. Men wil daar niet aan in den tegenwoordigen tijd en toch is het de eenige manier.'^[31]

Deze houding van zelfgenoegzaamheid tekende ook de evangelisatie in die periode. Wie het Handboek voor de Gereformeerde Evangelisatie (uit 1939) opent, kan wat dat betreft zijn hart ophalen. Ik verwijs hier niet naar de beginselen van Gereformeerde evangelisatie (het 'Gereformeerd' met een hoofdletter geschreven) waarmee het boek opent^[32], maar vooral naar het hoofdstuk dat ingaat op de 'Gesteldheid van de afgedoolden, geestelijk en psychologisch'.^[33] Het spreekt boekdelen, zowel over het beeld dat men van anderen had, als over het zelfbeeld dat men er op na hield. Er wordt een in hedendaagse ogen bizarre typologie ontwikkeld van de afgedoolden, die (letterlijk) als object van evangelisatie golden. Om een indruk te geven: allereerst worden de niet-kerkelijk religievreemden van de kerkelijke religievreemden onderscheiden. Tot de eerste categorie behoren dan 1. De criminelen (vervolgens weer uiteengelegd in minderjarige, meerderjarige criminelen en criminaloïden); 2. De achterlijke afgedoolden (weer in minder- en meerderjarigen onderscheiden); 3. De onverschilligen ('Op deze laatsten moet allereerst ons oog gericht zijn, om van hen een goede geestelijke diagnose te verkrijgen'); 4. De theoretische Evangeliebestrijder, een categorie die vervolgens weer wordt onderverdeeld in de buitenkerkelijke religieuzen, de 'gemoedelijke moderneren' (met hen valt nog te praten) en de aanhangers van andere godsdiensten. Tenslotte worden de 'diepstgezonkenen' ter sprake gebracht, de alcoholici, bedelaars en prostituée's, van wie de vraag nog is of ze nog wel als object van evangelisatie kunnen gelden. Het is alsof men een cultureel antropoloog het oerwoud ziet intrekken om wilde volksstammen te catalogiseren.^[34]

Dat was 1939. Maar ook het Handboekje van Van Swigchem uit 1950 ademt - zij het wat minder - nog een zelfde geest van zelfverzekerdheid, waarin het sociaal isolement en de antithese domineert.^[35] Blijkbaar ként de gereformeerde in zijn of haar kennissenkring nu persoonlijk wel niet-gelovigen (dat was in de jaren dertig eerder uitzondering dan regel)^[36], maar hij of zij wordt nog steeds opgeroepen om ze wel zeer omzichtig te benaderen. 'Nodig de ongelovige kennissen dan ook eens in uw eigen kring, maar spreek er dan van te voren over met de mede-christenen, die "in het complot" zijn, hoe de avond door te brengen.'^[37] De eigen geloofstwijfel wordt niet ontkend, maar mag beslist geen dominant thema worden. Al te veel ruimte om hem tegenover anderen ter sprake te brengen, wordt de evangelisator niet gegund. 'In ons spreken moet meeklinken ons eigen geloof. En bij gelegenheid moeten we ook wel iets zeggen van onze eigen geloofsstrijd en geloofsrust. Dit blijft echter op het tweede plan. Wanneer we teveel over onszelf spreken, komen we in Piëtistisch vaarwater.'^[38] Het 'gesprek' met de anders- of niet-gelovige - voorzover het deze naam mocht dragen - vindt in deze periode uitsluitend plaats in termen van een exclusieve 'wij-groep' tegenover een buitengesloten 'zij-groep', een zich aan de waarheid warmend 'binnen' tegenover een koud, dwalend 'buiten'.^[39] De oproep van en de toon waarmee Herman Bavinck zijn rede op het evangelisatiecongres van 1913 had beëindigd schijnt dan inmiddels vergeten te zijn. Bavinck wees er toen op dat de evangelisatie altijd

'moet geschieden naar dezen regel, dat wij het hebben ontvangen om niet en dus ook behooren te geven om niet. Daardoor zien allen, die aan dezen heerlijken maar zwaren arbeid zich wijden willen, in de eerste plaats zich voor deze vraag gesteld, of zij zelve inderdaad ontvangen hebben wat zij wenschen te brengen aan anderen (...) Alle kerkelijk chauvinisme zij dus der Evangelisatie vreemd!'^[40]

De gevers als de ontvangers van het evangelie; de bezitters als zij die er vreemd aan zijn - onszelf als een ander; een theologische inversie van verhoudingen, antidotum tegen elke vorm van valse zelfverzekerdheid.

Blijkens de deplorabele staat waarin het verkeert, en gezien de aantekeningen en onderstrepingen in het exemplaar van van Swigchems Handboekje voor de evangelistiek uit de bibliotheek van de Theologische Universiteit hebben studenten het als verplichte studiestof in het kader van dit vak moeten bestuderen. Dat het klimaat in de Gereformeerde Kerken in de loop van de jaren vijftig en zestig

veranderde en de opvattingen over evangelisatie navenant, kan men uit de kantlijn van dit boekje opmaken. Bij de opmerking dat ook in Roomse streken evangelisatie wel nodig is, maar dat in Protestantse streken 'de Rooms en in doorsnee beter (zijn), en vaker als Christenen, zij het dwalende Christenen, te beschouwen', staan ettelijke vraag - en uitroep tekens.[41] Rondom de zinsnede: 'Er gaan duizenden verloren voor eeuwig', 'en dat terwijl een sterke, zuivere kerk met vele echte (?) christenen vlak bij hen leeft', heeft zich een hele pennestrijd tussen studenten in de kantlijn afgespeeld. Ook daar zijn met potlood dikke vraagtekens gezet. Maar daarnaast heeft iemand anders er toch weer een driewerf 'ja' in inkt aan toegevoegd. Dat echter op zijn beurt weer geschreven is over een uitgedomd woord, dat zo diep in het papier is gegrift, dat het niet uit te wissen viel: 'Ontzettend!'[42] In sommige boeken spreken de marges meer dan de tekst.

1.3. Het toverwoord 'communicatie'

Ook de evangelisatie - en nauw samenhangend daarmee de inhoud van het vak evangelistiek - onderging in de loop van de jaren zestig en zeventig binnen de Gereformeerde Kerken haar 'stille revolutie' (G. Dekker).[43] Het sociale isolement maakte plaats voor integratie in en aanpassing aan een zich snel moderniserende en seculariserende cultuur, de introvertie van een antithetische theologie werd opgegeven ten gunste van openheid voor de oecumene. De opeenvolgende werkformules van de deputaten evangelisatie geven blijk van een zich ontwikkelende visie, die ook haar weerslag op het vak evangelistiek zal hebben. Zo werd in 1951 evangelisatie door deputaten nog omschreven als: 'de verkondiging van het evangelie aan degenen die buiten staan, opdat zij terugkeren tot Christus en zijn kerk'. In de daarop volgende jaren wordt de concentratie op de eigen kerk (het element van de 'terugkeer') minder en de verkondiging bovendien niet meer uitsluitend als woordgebeuren maar als een complete bestaanswijze beschouwd. De 'afgedoolden' van eertijds worden gesecculariseerd, die vaak nog nooit een kerk van binnen hebben gezien. Maar zij worden als zodanig serieus genomen: 'evangeliseren wordt in onze tijd steeds meer: met mensen op weg gaan vanaf het punt, waar zij zich bevinden.'[44] In het extreem positieve zelfbeeld van de vooroorlogse kerk zijn ondertussen ook scheuren gekomen; de verdeeldheid van de kerken wordt niet meer heroïsch gedragen[45], maar als schuldig makende ongeloofwaardigheidsfactor erkend. Het sociaal groepsisolement maakt plaats voor de ervaring van 'ontscherming' van het gemeentelid.[46] Tegelijk wordt de evangelisatie niet meer als taak van een commissie of zelfs van de kerkeraad beschouwd, maar als structuurkenmerk aan heel de gemeente opgedragen.[47] In het

concept van de 'evangeliserende gemeente' klinkt Hoekendijks model van de 'kerk als functie van het apostolaat' door.[\[48\]](#) De eertijds luidruchtig gegalmde Psalm 122: 'Kom ga met ons en doe als wij' wordt vervangen door een hoogst timide 'Kom, ga met Jezus'.[\[49\]](#) Maar wat moet men onder evangelisatie verstaan, wanneer de kerk - ook de eigen - niet meer van zelf spreekt, het evangelie zelf ook aan contouren verliest, en ook het beeld van de buitenkerkelijke diffuus wordt? In 1973 wordt - door deputaten opnieuw[\[50\]](#) een werkformule opgesteld, die antwoord op die vraag poogt te geven. Zij luidt:

'In het geheel van Gods opdracht verstaan wij onder evangelisatie die kommunikatieve bestaanswijze en werkzaamheid, waarbij de gemeente(leden) als deelgenoot(en) in Jezus' zending, uitnodigt(en) om te delen in het bevrijdend handelen van de Heer. [\[51\]](#)

Het theologische uitgangspunt in de Missio Dei - sinds Evanston (1954) in de oecumenische beweging geïntroduceerd - springt meteen in het oog; subject van de evangelisatie is niet meer de kerk, maar Jezus; de kerk heeft geen enkel streepje voor in zijn bevrijdend handelen, behalve dan dat zij de opdracht heeft anderen uit te nodigen ook daarin te delen. Maar uit nog een kenmerk blijkt dat men meer dan alleen maar gekeken heeft naar de Wereldraad (waartoe de Gereformeerde Kerken in 1970 als lid toetraden). Ik doel op de introductie - in navolging van zendingstheologen als Kraemer[\[52\]](#) en Hoekendijk[\[53\]](#) - van de term 'communicatie van het Evangelie', die ook in de evangelistiek, zoals zij in de jaren zeventig en tachtig aan deze Universiteit is bedreven, als 'sleutelbegrip' werd gehanteerd. Niet in het minst omdat de massa-communicatiedeskundige - en zelf een groot communicator - O. Jager hier het vak aan het profiel hielp dat het nu nog heeft. In de studiegidsen van de THHK tijdens de jaren zeventig vindt men zijn formulering, die als doel van het onderwijs in de evangelistiek stelt, 'dat de afgestudeerde theoloog wetenschappelijk, en dus kritisch kan ingaan op vooronderstellingen, motieven, methoden en knelpunten van de communicatie van het evangelie tussen christenen en niet-christenen in de westerse situatie'. Ook in de Inleiding in de evangelistiek van Verkuyl wordt 'communicatie' een sleutelterm. 'Evangelistiek is de wetenschappelijke bemoeienis aangaande de communicatie van het Evangelie van het Koninkrijk Gods vanuit de gehele gemeente in haar eigen omgeving door de proclamatie van het evangelie, door gemeenschap, door diakonia en door participatie in de worsteling om gerechtigheid.'[\[54\]](#)

Ter toelichting op de introductie van deze term wees het toenmalige Evangelisatiecentrum niet alleen op de aangebrachte verbreding van de verbale woordverkondiging tot een complete bestaanswijze, maar treedt ook de notie van het 'gesprek' voor het voetlicht. Als een echt twéégesprek nu opgevat, en niet als monoloog met toehoorder.^[55] Wij bespeuren in diverse situaties een groeiende openheid en bereidheid van mensen om naar andersdenkenden te luisteren vanuit het besef, dat men elkaar iets te vertellen heeft. Het begrip 'kommunikatief' laat zowel ruimte voor de directe verkondiging als voor het gesprek, waarin het evangelie ter sprake gebracht kan worden.^[56] 'Kommunikatie wil vooral de nadruk leggen op de noodzaak de ander serieus te nemen. D.w.z. dat wij bereid moeten zijn om naar hem te luisteren.(...) Vanuit zo'n gemeenschappelijke beleving, of in elk geval vanuit het zich hebben ingeleefd in elkaars situatie en gevoelens, is het mogelijk de boodschap van het evangelie voor die mens, in zijn situatie, door te geven. Serieus nemen van de ander betekent ook, dat (...) hij ons ook wel eens wat te vertellen zou kunnen hebben. (...) Het is dus een "heen-en-weer", en niet een benadering vanuit een ivoren toren.'^[57] De communicatie van het evangelie: een trendy modewoord of werkelijk het toverwoord voor de evangelistiek, nu gereformeerden niet meer tegenover de samenleving staan, maar voluit geïntegreerd zijn in haar open, plurale en dialogische cultuur? Is dat begrip in staat om de grenzen tussen geloof en ongeloof te localiseren, te analyseren, en eventueel te overbruggen?

1.4. Geloofscrisis

Ik meen dat men in de theologie - en zeker in de praktische - zijn voordeel zal kunnen doen met communicatieleer.^[58] Maar ik heb ook mijn twijfels, zeker als men héél zijn theologie op communicatieve leest wil schoeien en daarbij het existentialistische en personalistische communicatiebegrip van K. Jaspers e.a. vervangt door het cybernetische communicatiemodel uit de systeemtheorie en de informatietechniek.

In de eerste plaats: het begrip communicatie groeit al gauw uit tot een soort conceptueel monstrum, omdat het teveel moet dekken. Het wordt enerzijds als een theologische categorie gebruikt, maar tegelijk en anderzijds moet het ook de methoden en technieken van de geloofsoverdracht omvatten. De communicatie van God met mensen, de communicatie van het Evangelie, de communicatie tussen mensen; incarnatie, apostolaat, ethiek - het begrip communicatie dreigt een soort 'container-begrip' te worden, waarin heterogene taalvelden gemakkelijk dooreen gaan lopen en de communicatieterminologie

tenslotte hoogstens nog metaforische, en geen beschrijvende waarde meer heeft.[\[59\]](#)

Men hoeft - dat in de tweede plaats, maar daarmee zeg ik niets nieuws - geen marxistisch ideologecriticus te zijn, om te constateren dat wie communicatie als dominant begrip hanteert te weinig oog kan hebben voor conflicten.[\[60\]](#) Zo men communicatie als kernbegrip wil aanhouden - en iemand als Habermas doet dat met goede argumenten - moet men van meet af aan rekening houden met het feit dat zij wel eens 'systematisch verzerrt' zou kunnen zijn. Elke communicatietheorie moet minstens door een kritische maatschappijtheorie worden gecompleteerd.[\[61\]](#) Het communicatiebegrip loopt het gevaar van een personalistische versmalling, als het te veel op 'Ik-Gij'- categorieën wordt gestoeld.[\[62\]](#) Mensen communiceren wezenlijk anders al naar gelang zij 'persoon', dan wel collega, consument of cliënt voor elkaar zijn.[\[63\]](#) Zodat ook 'evangelie' in elk van die gevallen weer wat anders betekent.

De bezwaren worden - ten derde - groter naarmate men het communicatie-begrip meer vanuit de informatietechniek vult. Het communicatie-technische begrip veronderstelt een teveel en een te weinig, schetst de geloofssituatie enerzijds te rooskleurig, anderzijds te somber. Om met dat laatste te beginnen: het 'code' en 'decoderingsdenken' veronderstelt dat de boodschap bij de ontvanger onbekend is, tot na haar decoding. Toegepast op de evangelisatie: de niet-gelovige heeft aanvankelijk geen flauwe notie van wat het evangelie behelst, en is daarin de antipode van de gelovige. Deze spreekt over een vreemde, niet begrepen wereld. Maar delen gelovige en niet-gelovige dan niet dezelfde wereld met elkaar? Is het christelijk geloof niet het resultaat van een publiek gesprek over een publieke gebeurtenis (Jezus Christus) met een publieke geschiedenis in een hun beiden bekende wereld? Gelovigen en ongelovigen delen meer met elkaar dan beiden soms voor waar willen hebben. Een zelfde wereld die om interpretatie vraagt. Het code-begrip is niet geschikt om dat tot uitdrukking te brengen; het verloochent zijn militaire afkomst uit de spionage niet.[\[64\]](#) Maar vervolgens: het informatie-technische denken veronderstelt niet alleen een te grote onbekendheid met het evangelie, maar ook een te grote bekendheid ermee. De technische termen 'zender', 'ontvanger', 'code' etc. veronderstellen immers dat het hier om (althans in principe - want er kan natuurlijk behoorlijk wat 'ruis' in het proces van informatieoverdracht zitten) eenduidige en kenbare variabelen gaat. Wanneer we uitgaan van de klassieke vraag: 'Wie' zegt 'wat' door middel van 'welke kanalen' tegen 'wie' met welk 'effect'? als vertrekpunt van de communicatieleer (H.D. Lasswell), en haar

vervolgens op de geloofsoverdracht willen toepassen, moeten we wel weten wat evangelie is, en door wie het aan wiemoet worden overgedragen. In de communicatietheorie wordt wel gesproken van de 'dubbele structuur van de communicatie', te weten het niveau van de zaak waarover het in de communicatie gaat (communicatie van) en het niveau van de intersubjectiviteit, de betrekking (communicatie tussen).^[65] Welnu, wat betekent het voor 'de communicatie van het evangelie' en 'de communicatie tussen christenen en niet-christenen' wanneer de zender niet meer weet wat hij of zij zenden moet; er niet meer zeker van is of hij of zij wel zender is en niet veeleer ontvanger; en ook geen preciese notie heeft van wat hij of zij dan wel te ontvangen heeft. Wat gebeurt er wanneer de boodschap zelf 'ruis' lijkt te zijn geworden? Met andere woorden: als de inhoud van het evangelie voor de evangelisten van weleer zijn vanzelfsprekendheid verliest, als christenen niet meer precies weten wat hen christelijk maakt, en wat hen op de keper beschouwd van niet-christenen onderscheidt? In dat geval moet de evangelistiek terugvragen tot achter de techniek van de communicatie en een spade dieper afsteken. Als Ricoeur gelijk heeft met zijn opmerking dat 'hermeneutics begins were dialogue ends'^[66], dan worden we nu opgeroepen tot een hermeneutiek van de communicatie. De communicatieve dialoog stokt. Tussen christenen onderling; tussen gelovigen en hun kinderen, die niet meer naar de kerk gaan. Maar ook het gesprek van christenen met zichzelf en met hun eigen geloofsbiografie en geloofstraditie wil steeds minder vlotten.^[67] Vóór de vraag: hoe dragen wij christenen het evangelie over aan niet-christenen, schuift zich telkens weer die andere: wat heet evangelie, wat heet geloven (d.w.z. hoe verhouden wij ons er toe), en: wie zijn wij dat wij geloven (of niet)?

'Auch wir sind ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen', schrijft Dietrich Bonhoeffer in 1943 in zijn brief aan een dopeling, over wie zojuist de grote woorden van de christelijke traditie zijn uitgesproken, zonder dat het kind ze begrijpt. De volwassen theoloog van de niet-religieuze, mondige mens, maar ook de orthodoxe lutheraan die hij was, plaatst zichzelf, voor wat zijn geloofsverstaan betreft, terug in de positie van deze dopeling. 'Was Versöhnung und Erlösung, was Wiedergeburt und Heiliger Geist, was Feindesliebe, Kreuz und Auferstehung, was Leben in Christus und Nachfolge Christi heisst, dass alles ist so schwer und fern, dass wir es kaum mehr wagen, davon zu sprechen.'^[68] De draagwijdte van dit woord uit 1943 dringt misschien nu eerst tot ons door, wellicht omdat de secularisatie niet voor kerkdeuren heeft halt gehouden en ons inmiddels zelf tot in het bot is gaan zitten. De niet-religieuze mens, dat zijn wij zelf, daar waar

wij eerlijk zijn (J.T. Bakker). Hoe deze nieuwe situatie te duiden? Ongetwijfeld als één die tot verlegenheid stemt. De kloeke geloofstaal van weleer is menig gelovige op de lippen bestorven. Tot meer dan een stamelen en stotteren komt het vaak niet. Menigeen ervaart dit verlies van een vertrouwde traditie als uiterst pijnlijk. Maar moet de huidige geloofscrisis alleen als bedrukkende armoede worden geïnterpreteerd, of staat zij ook een wat vrolijker duiding toe? We worden weer op de aanvang van de doop teruggeworpen, schrijft Bonhoeffer - als dat niet hoopvol is. 'Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums', lezen we in het vervolg van deze doopbrief, muss neugeboren werden' (vgl. Joh. 3:3).[\[69\]](#) We staan blijkbaar niet alleen aan het eind van een tijdvak, maar ook aan het begin van een ander; er sterft niet alleen een oud christendom, er wordt ook een nieuw geloof geboren, dat nog wacht op zijn doop, op een nieuw Pinksteren.

De evangelistiek kan zich naar herkomst, maar ook naar inhoud verbonden blijven weten met de traditionele gereformeerde visie op evangelisatie: de verkondiging van het evangelie aan hen die vervreemd zijn van het evangelie. Maar zij moet het nu ook aandurven om zichzelf als 'vervreemd van', wellicht 'vreemd aan' het evangelie te beschouwen; het subject van evangelisatie als zijn eigen object, de theoloog als niet-gelovige, onszelf als een ander te zien. 'Er is momenteel een dringender taak dan het bekeren van mensen uit andere geloofstradities, nl. mensen te bekeren tot een authentiek belijden van hun eigen geloof', aldus Ilse N. Bulhof in een behartenswaardig woord.[\[70\]](#)

Wat is er gebeurd met de evangelisten van weleer, dat zij niet meer in eerste instantie anderen, maar zichzelf als object van hun evangelisatie zijn gaan beschouwen? Illustratief in dit verband is de weg van Okke Jager, mijn leermeester en voorganger. In zijn boekje Eigentijdse verkondiging, een 'beschouwing over de vertolking van het Evangelie in het taaleigen van de moderne mens' uit 1967, wordt de vertolking vooral opgevat als een vertaalprobleem. Het gaat Jager om de verstaanbaarheid van het 'altijd nieuw blijvend Evangelie'. Hij vertrekt vanuit het vertrouwen van 'de zelfuitleggende kracht van het Evangelie', terwijl hij het als zijn theologische vertaalopdracht beschouwt om 'wat de bijbel oorspronkelijk heeft bedoeld' in het taaleigen van de moderne mens over te zetten. 'De moderne mens (...) moet meegenomen worden een andere, hem onbekende wereld binnen, om dáár tot zijn verrassing te bemerken hoe goed hij zich er als modern mens kan bewegen. Hij moet over een drempel heen geholpen worden.'[\[71\]](#) Het wat van de 'objectieve heilsfeiten'[\[72\]](#) staat vast, en

ook van het wie als adres van het evangelie bestaat een welomlijnd beeld: de moderne mens is de post-traditionele, functioneel denkend en levende mens, de 'voorgrodmens, zonder distantiebesef, zonder hiernamaals. Hij heeft geen notie van het numineuze.'^[73] Er is nog een plaatje van hem te maken, omdat hij zich op distantie bevindt. Het wie van de verkondiger wordt bovendien verondersteld wéét te hebben van wat zijn verkondiging behelst. 'Wij mogen niet in kwesties van woordgebruik vluchten voor het feit dat het er uiteindelijk alleen maar om gaat of wij nog iets te zeggen hebben', noteert Jager weliswaar aan het slot van het boek met nadruk.^[74] Maar in het voorafgaande maakt hij niet de indruk dat er wérkelijk reden bestaat om aan dat laatste te twijfelen.

Dat wordt in de loop der jaren anders. 'Geloven wij nog wel?' schrijft Jager tien jaar later, inmiddels (sinds 1973) evangelistiek docerend in Kampen. 'Wij weten!', riep de negentiende eeuw; 'O ja?', vraagt de twintigste.' In een prekenbundel met de veelzeggende titel Een tijd van twijfel schetst hij zijn gereformeerde gehoor een veranderde kerk in een veranderende wereld. 'Lange tijd leek het tamelijk eenvoudig, een christen te zijn; dat was hoofdzakelijk een kwestie van je afzetten tegen anderen. Organisatorisch waren we nogal naar binnen gekeerd; ook in het geloofsleven waren we introvert, gericht op het persoonlijk heil van de enkeling, en als enkelingen wisten we ons binnen dat gemeenschappelijke klimaat geborgen.' Maar dat is verleden tijd, constateert Jager. 'Wij zijn terecht te komen in een ontwikkeling waarvan niemand het verloop kan voorspellen, wij zijn op drift geraakt', preekt hij in 1977.^[75] In 1990, in zijn laatste boek - ik moet me tot reuzensprongen beperken^[76] - zijn de fronten verlegd: niet meer de ongelovige 'moderne mens', maar de gelovige zelf is voorwerp van verkondiging geworden. Jager schrijft over de geloofscrisis en verheelt niet dat het ook de zijne is. 'Misschien zal het geloof tijdelijk inkrimpen tot verlangen naar geloof. Of misschien zal blijken dat het geloof voortaan nooit méér kan zijn dan dat.'^[77] Is het met zo'n flinterdun geloof dan niet uiteindelijk gedaan met de evangelisatie? Zij zal er in elk geval anders uit komen te zien. De christelijke geloofsverhalen, aldus Jager, kunnen zo tot onze verbeelding spreken dat we er door in de ban raken en wij ze op onze manier gaan navertellen. 'Dat navertellen wordt de nieuwe missionaire activiteit, ook in de dialoog met andere godsdiensten.'^[78] Geloven wordt een narratief experiment, waarvan de uitkomst niet bij voorbaat vaststaat. De niet-gelovige kan op zijn hoogst uitgenodigd worden om deelgenoot van dat experiment te worden. De evangelistiek houdt zich nog steeds op aan de grenzen van geloof en ongelooft. Die grenzen blijken echter niet meer tussen kerk en wereld te lopen, maar dwars

door de gelovige theoloog zelf getrokken te moeten worden. De tijd van evangelistiek als evangelisatietechniek is voorbij. Niet meer het communicatie-proces staat ter discussie, maar de inhoud van de te communiceren 'boodschap' en de identiteit van de 'zender' zelf. Van die discussie is de niet-gelovige geen object, maar van meetaf aan deelgenoot. Immers, niet-gelovig - wij zouden het zelf kunnen zijn.

II. Evangelistiek als hermeneutiek

2.1. Een heilzame onteigening

'Wir selbst sind wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen', schreef Bonhoeffer. Als dat waar is, kan evangelistiek niet uitsluitend een methodenleer van de evangelisatie meer zijn, maar vraagt zij om een verstaansleer. Niet communicatie, maar interpretatie is het sleutelwoord van de evangelistiek. De afstand tot eerdere omschrijvingen en invullingen van het vak lijkt daarmee danig opgerekt. Toch zou ik willen pleiten voor een zekere continuïteit met de gereformeerde traditie. Zowel met de nauwe verbondenheid daarin tussen evangelistiek en evangelisatie, als ook met de inhoud van dat laatste begrip. Evangelistiek kan nog steeds als bezinning op evangelisatie gelden, als onder dat laatste traditiegewijs 'de verkondiging van het evangelie in onze naaste omgeving aan hen die ervan vervreemd of vreemd aan zijn' wordt verstaan. De term verkondiging werd afgeschreven, omdat hij te preekstoelachtig en te verbaal, en te weinig dialogisch en diakonaal klonk. Die motieven waren terecht. Geen apostolaat zonder diakonaat. Maar betekent dat het één het ander vervangt? Dat zou wel eens een verlegenheidsoplossing kunnen zijn, waarbij men het netelige probleem van het omstrede spreken over God wil omzeilen.^[1] Bovendien onderschat men licht de macht en de kracht van het woord. Ook spreken is handelen, ook taal is een daad. De wereld moet niet geïnterpreteerd, maar veranderd worden, sprak Marx. Maar de wereld wordt ook veranderd, door haar anders te interpreteren. Zonder taal is de mens slechts een stervend dier. Taal geeft aan mensen het vermogen om nieuwe, andere dingen mogelijk en belangrijk te maken.^[2] Zij is niet slechts een instrument om de dingen te hanteren, maar schept zelf werkelijkheid. 'Evangelisatie of communicatie van het christelijk geloof is de totale beïnvloeding door de totale christelijke gemeenschap op de totale omgeving', aldus J. Verkuyl. Maar een zo 'totale' term, loopt het gevaar tenslotte niets bijzonders meer te zeggen.^[3] Beter lijkt het mij om, in de lijn van het specifieke woord-karakter van de vroegere evangelisatie, het waagstuk van het heilzaam of bevrijdend ter sprake brengen van God als

een zelfstandige daad te blijven beschouwen. En dus voor de evangelistiek als een afzonderlijk thema van bezinning.

Het bevrijdend ter sprake brengen van God 'voor hen die daarvan 'vervreemd' c.q. daaraan 'vreemd' geworden zijn.' Ook die toevoeging kunnen we in het verlengde van de traditie maken. Maar alleen als we haar durven te radicaliseren. De verkondigers in het gesecculariseerde Westen moeten nu zichzelf als 'vervreemd van' en 'vreemd aan' hun eigen verkondiging durven beschouwen, zichzelf als een ander willen zien. Evangelisatie in een radicaal gepluraliseerde, geïndividualiseerde en gesecculariseerde cultuur is geen grensverkeer meer tussen een in- en outgroup, een 'binnen' en een 'buiten', maar eerder een innerlijk tweegesprek van een plurale, in zichzelf verdeelde ziel, gevoerd ten overstaan van anderen. Het gesprek van de theologie met de gesecculariseerde westerse cultuur is tegelijk ook een gesprek van deze cultuur met zichzelf over haar christelijke oorsprongen. Subject en object van de evangelisatie wisselen daarbij voortdurend stuivertje. Er bestaat geen culturele 'buiten'-positie meer (zo zij al ooit bestaan heeft), die een theologisch 'binnen-zijn' zou rechtvaardigen. De gelovige staat niet meer met het hem of haar 'vertrouwde' evangelie tegenover de niet-gelovige ((G+E) <-> N) , maar zij aan zij met de niet-gelovige tegenover het 'vreemde' evangelie, dat telkens opnieuw moeten worden toegeëigend ((G+N) <-> E). Als we dan onder hermeneutiek de systematische bezinning verstaan op de kunst om vertrouwd te raken met wat ons vreemd (geworden) is, dan kunnen we evangelistiek omschrijven als een hermeneutiek van het evangelie, in gesprek^[4] met de hedendaagse westerse cultuur. Of ook (het hangt er maar van af waar men begint, maar het doet er niet wezenlijk toe): een hermeneutiek van die cultuur, in gesprek met het evangelie. Op zoek naar plekken in onze westerse cultuur waar God bevrijdend ter sprake wordt gebracht.

Hermeneutiek: de bezinning op het vertrouwd raken met wat ons vreemd (geworden) is.^[5] Dat kunnen teksten zijn, maar ook personen, beelden en symbolen, gebeurtenissen, verhalen en tradities. Bij alles wat we doen, interpreteren we. Bij het lezen van een tekst, maar ook bij het verrichten van een handeling, bij het horen van een preek, maar ook bij het oversteken van een straat. Er is maar weinig in ons leven dat volstrekt eenduidig is. De ons omringende wereld bestookt ons nu eenmaal niet met computer-bits, maar met een waaier van (vaak dubbel- of meerzinnige) symbolische betekenissen. Wat gebeurt er wanneer wij deze betekenissen interpreteren? Dat is de vraag die de hermeneutiek zich stelt.

Dat is een bredere opvatting, dan die de theologie tot in onze eeuw gewoon was te hanteren; Onder hermeneutiek verstond men aanvankelijk alleen de techniek van bijbelinterpretatie. Maar wie 'teruggeworpen is op de aanvangen van het verstaan' moet achter de techniek terug, betoogde ik zojuist, en dat geldt ook hier. Ik denk dat de uitbreiding van de reikwijdte die de hermeneutiek in de theologie in onze eeuw heeft ondergaan, precies de omvang van het verlies in vanzelfsprekendheid van het christelijk geloof traceert. Voor wat vanzelf spreekt is immers geen interpretatiekunst nodig; alleen wat vreemd (geworden) is, vraagt om (hernieuwde) toeëigening. En als dat niet lukt, voor een verklaring waaróm het dan niet lukt.

De hermeneutiek begon haar geschiedenis in de filologie en de theologische exegese: als de leer die de regels van de interpretatiekunst van klassieke en heilige teksten opspoorde. Maar zij breidde zich - vanaf Schleiermacher, via Dilthey, Heidegger tot Gadamer en Ricoeur - uit tot een verstaansleer tout court.^[6] Het verstaan van betekenissen, aldus Heidegger, is een structuurkenmerk ('existentiaal') van héél ons menszijn. De interpretatie van teksten is daarvan slechts een facet. Voor het 'verstaan' van de waarheid omtrent heel ons bestaan, voegde Gadamer er vervolgens aan toe, is een wetenschappelijk-methodische geest ontoereikend; zij kan alleen door een persoonlijke, intensieve omgang met betekenissen wordt ontsluitend.^[7]

Ook in de theologische hermeneutiek heeft zich deze uitbreiding van leesteknik tot verstaansleer voltrokken.^[8] Aanvankelijk gold alleen de verhouding tussen de beide Testamenten als vindplaats van hermeneuse; hoe interpreteert men het Oude Testament vanuit het Nieuwe? Historisch, allegorisch, moreel, mystisch-anagogisch? De betekenis van Wet en Profeten binnen het Nieuwe Testament is noch vanzelfsprekend, noch eenduidig, en daarom voorwerp van hermeneutiek. De interpretatiekunst maakte dus van meet af aan deel uit van het hart van de christelijke traditie, alleen al vanwege het feit dat de evangelieboodschap een herlezing van de Tenach omvat. De moderne hermeneutiek maakte echter behalve de verhouding tussen het Oude en Nieuwe Testament, ook de verhouding tussen de Nieuw Testamentische geschriften onderling en die tussen ons en de bijbel als geheel tot voorwerp van interpretatie. Zolang men het Nieuwe Testament uitsluitend als een eenduidig, mechanisch geïnspireerd Woord Gods beschouwde, een monolithische canon, leidde dit hermeneutisch probleem een slapend bestaan. Het ontwaakte echter in de moderne tijd, toen ook het Nieuwe Testament als (veelal nog steeds als heilige, maar minstens ook profaan te lezen) tekst werd beschouwd, die niet direct samenvalt met het Christusgebeuren zelf. Het besef dat de evangeliën

niet Christus zelf zijn, maar naar Hem verwijzen; dat zij dat bovendien niet met één stem, maar met meerdere, soms naar vorm en inhoud zeer verschillende, doen - dat inzicht had een katalyserend effect op de hermeneutiek.

Ook binnen de bijbel zelf wordt er volop aan hermeneutiek gedaan. De apostel Paulus is een mooi voorbeeld van hoe de zgn. 'hermeneutische cirkel' werkt: na door Christus te zijn gegrepen (Damascus!), moet hij proberen dit gegrepen zijn door Christus zelf te begrijpen. Er komt hem iets of iemand tegemoet die een claim op hem legt en zijn aandacht blijvend vasthoudt; de Christuservaring heeft het primaat. Maar om te weten wat (of wie) men ervaren heeft en wat de betekenis van deze ervaring is, is de produktieve en creatieve denkwerk van de theoloog Paulus nodig. De distantie in het verstaan in de verhouding tot het oorsprongsgebeuren in Jezus moet al interpreterend worden overbrugd. Alleen hij of zij die zich in deze verstaanscirkel begeeft, zal het religieuze beslag dat op hem of haar gelegd is betekenisvol ter sprake kunnen brengen, en het tenslotte kunnen vervoegen en verbuigen in zijn of haar eigen levensgrammatica (de 'applicatio'). De brieven van de apostel Paulus lezen we als vrucht van zulk een hermeneutische arbeid. Bij hem zien we bovendien dat in de interpretatie van het Christusgebeuren niet alleen het lees- en begripsvermogen, maar het hele bestaan wordt aangesproken; dat kerugma en dagelijks leven elkaar wederzijds uitleggen en op elkaar betrokken worden in het éne 'in Christus zijn'. Theologische hermeneutiek is blijkbaar niet alleen een kwestie van exegese, maar minstens ook van ethiek.

Wanneer er binnen de Schrift zelf zoveel hermeneutiek te vinden is, hoeveel te meer erbuiten. De moderniteit vervult misschien wel de rol van ontdekker van de hermeneutische oer-situatie waarin we ons bevinden, maar - het werk van R. Bultmann zou die indruk kunnen wekken! - is zeker niet de schepper ervan.^[9] De hermeneutische situatie is gegeven met de christelijke traditie. De claim die het verhaal en de persoon van Jezus op ons legt is soms misschien minder heftig dan bij Paulus en het Christusgebeuren is in onze gesecculariseerde tijden voor velen zo in intensiteit afgezwakt dat het niet meer behelst dan een machteloze vraag om aandacht van een tekst en een traditie die nu eenmaal tot de klassieken van onze cultuur behoort. Zolang de bijbeltekst echter die aandacht krijgt, m.a.w.: zolang hij daadwerkelijk gelezen en naverteld wordt, verlangt ook de vraag 'Wie is Christus voor ons vandaag?' om een antwoord, een vervoeging en verbuiging in de grammatica van onze cultuur. Door hem te lezen en hem temidden van anderen te verhalen redden de lezers de bijbeltekst uit de vervreemding, waarin hij zonder hen zou blijven bestaan, weerloos en stom. Zij stellen

zich bloot aan wat hij wil zeggen, omdat ze misschien meer dan anderen door het verhaal gegrepen zijn; omdat ze het zo vaak hebben horen vertellen, dat ze er niet meer onder uit kunnen (de kerkmensen en zij misschien, die het ooit waren); of domweg vanwege het feit dat het hun beroep is (de exegeten-theologen). De verhouding tussen ons 'die geloven'(1), de God in wie wij geloven (2), de tekst die van God verhaalt (3) en de traditie waarin hij overgeleverd is (4), is daarmee een plurale en complexe verhouding geworden, een interpretatieproces van trial and error, dat constant in beweging is en niet in één beeld is stil te zetten. Deze dialectiek tussen receptie (blootstelling) en productie (een creatief ontwerp) is eigen aan elk traditieproces, dus ook aan het christelijke.

Het is dit hermeneutisch bewustzijn van creatieve distantie, van heilzame onteigening die in de evangelistiek als een positief te waarderen proces vruchtbaar gemaakt dient te worden. De 'geloofscrisis' waarin zich het westers christendom vandaag bevindt is een complex gegeven. Zij past in geen enkel monocausaal verklaringsmodel (ook niet in dat van de 'secularisatie-theorie'). Ik ken geen simpele oplossingen die ons er van zouden kunnen verlossen. Men zal haar echter op zijn minst beter uit kunnen houden als men er ook het goede en gezonde van inziet en als zodanig weet te waarderen. Het christelijk geloof zou er in dit verband wel bij varen, wanneer de grenzen tussen gelovigen en niet-gelovigen wat minder scherp komen te liggen. Wanneer de gelovige zichzelf niet meer achter de bijbeltekst verschuilt, maar hem als zijn of haar tegenover beschouwt, en probeert zich 'er vóór' te verstaan. Ik zou er voor willen pleiten, ons 'teruggeworpen worden op de aanvangen van het verstaan' niet alleen als een duister noodlot te beschouwen, een 'Godsverduistering' die wij nu eenmaal moeten ondergaan, noch het als een vertoon van armoede te zien van een verwekelijkt en verdund christendom, maar minstens ook als een kans tot een nieuw geloofsverstaan. De onteigening van het evangelie dat ons ontnomen wordt, zou zelf wel eens vol evangelie kunnen zitten. Juist in het feit dat ons veel afgenomen wordt, wordt ons veel geschonken. Ter ondersteuning van die stelling wil ik in het volgende wat materiaal aandragen.

2.2. Het gesprek als model van interpretatie

Wat doen wij wanneer wij een tekst, een persoon, een gebeurtenis, een symbool, een traditie, een cultuur interpreteren? Wij raken er mee 'in gesprek'. Het gesprek kan als het paradigmatische model van de hermeneutiek worden beschouwd, wordt dat sinds Gadamer in elk geval gedaan.^[10] Het gesprek is natuurlijk een metafoor. Maar niet een willekeurige. De dialoog is gegeven met het oermenselijke feit van de taal

zelf.^[11] Elke vraag die gesteld wordt vraagt om antwoord, elke bewering die mensen doen zoekt instemming, elk bevel dat gedaan wordt wil gehoorzaamd worden. Zelfs in de innerlijkheid voeren we een dialoog; de dianoia, om met Plato te spreken, is een dialoog van de ziel met zichzelf.^[12] Mensen zijn op het gesprek met anderen aangewezen, omdat ze als cultuurwezens betekeniszoekers en symbooldragers zijn. Betekenis krijgen menselijke ervaringen pas, nadat ze in 'taal' - in de brede zin verstaan als: 'elk symbolisch betekenisstelsel' - worden uitgedrukt.^[13]

Het gesprek kan als model worden beschouwd voor elke act van interpretatie, die mensen ondernemen. Of het nu om een gesprek onder vier ogen, om de interpretatie van een kunstwerk, een vreemde cultuur of een religieuze tekst gaat, wij zijn 'in gesprek', een dialoog van vraag en antwoord. Interpretatie bezit een vraag- en antwoordstructuur: wij begrijpen iets alleen dan, wanneer we het als antwoord op een vraag beschouwen.^[14] In het interpretatieproces gaat het erom deze vraag tot de onze te maken, haar ons 'toe te eigenen', opdat het antwoord van de ander of het andere (de tekst, persoon, gebeurtenis etc.) voor ons ook eventueel tot de mogelijkheden gaat behoren.^[15] De ander of het andere kan in overdrachtelijke zin als een volwaardige gesprekspartner worden beschouwd, met wie wij ons onderhouden over de betekenis van de 'zaak' die tussen ons beide 'ter sprake' wordt gebracht.

Er is veel kritiek geuit op deze gespreksmetafoor als model voor interpretatie. Het spreken is zijn onschuld verloren. Sinds Marx zou de taal niets anders zijn dan een versluierde uitdrukking van politiek-economische wanverhoudingen. Sinds Freud zou de agenda van elk redelijke gesprek bepaald worden door het onbewust driftmatige; sinds Nietzsche zou elk geloof in grammatica nog geloof in de gestorven God zijn; sinds Foucault zou elk discours door interne, verborgen uitsluitingsprocedures worden beheerst, complexe relaties tussen kennis en macht. 'Parler, n'est jamais neutre.' (L. Irigaray). Is er niet veeleer ideologiekritiek nodig, in plaats van hermeneutiek? En wie spreekt er eigenlijk? Structuralisten hebben in het spoor van De Saussure op de structuur- en systeemkenmerken van de taal gewezen, die geen subject in een tekst meer toelaten. Taalfilosofen volgden Wittgenstein en Heidegger in hun stelling dat de taal geen instrument is in handen van een pre-linguïstisch zelf, maar dat zij er eerder is dan wij. Wij behoren de taal eerder toe, dan zij ons. 'Die Sprache spricht' (Heidegger); 'ça parle' (Lacan). Deconstructivisten tenslotte hekelen in het spoor van J. Derrida het 'phono-' en 'logocentrisme' van de westerse metafysica. Juist door de viva vox van het levende gesprek als paradigma te kiezen wordt men slachtoffer van de illusie dat interpretator en interpretandum beide present (en dus re-presentabel) zouden kunnen zijn en is men blind voor de afwezigheid van ontelbare betekenissen. Meer

dan het voeren van een gesprek kan het lezen van een tekst dienen als basismetafoor van interpretatie. 'Il n'y a pas de hors-texte' (J. Derrida). 'Alles is tekst', aldus het credo van de deconstructivisten, 'en er is niets dan tekst buiten de tekst'.

Het is kritiek van gewicht, die een hermeneut niet naast zich neer mag leggen. Zij vereist minstens dat elke hermeneutiek van de communicatie wordt gecompleteerd door een hermeneutiek van de argwaan. Vervolgens, dat men oog krijgt voor het onherleidbare eigen karakter van het textuele. Het werk van Paul Ricoeur wijst er echter op dat men de bovenstaande kritiek kan integreren, zonder de basismetafoor van het 'gesprek' (nu als 'discours') op te hoeven te geven. Hij verdisconteert ten volle de kritiek op de romantische herkomst van het gespreksmodel, die hermeneutiek nog als een dialoog tussen de geest van de lezer en de (verborgen) intentie van een auteur opvatte. Deze psychologiserende hermeneutiek spande de interpretatie in haar geheel op het raster van de intersubjectiviteit. Maar wanneer betekenissen vorm aangenomen hebben in een tekst, een kunstwerk, in het algemeen in een symbolische structuur, hebben ze een objectieve status verkregen die niet herleid kan worden tot de intenties van de auteur, maar een eigen, relatief autonome zeggingskracht ('sense') bezitten. Dat geldt voor geschreven teksten, zo wezenlijk in onze cultuur, maar ook voor alle uitingen van cultuur, die zich verzelfstandigen ten opzichte van hun oorsprong. Intentionele handelingen, handelingspatronen en -praktijken, maar ook een menselijke biografie of een bepaalde periode in de geschiedenis kan men als een 'tekst', een oeuvre beschouwen dat 'gelezen' dient te worden opdat men het verstaat. Zo kunnen mensen een 'open boek' voor elkaar zijn, of kan de apostel de gemeenteleden van Corinthe als 'brieven van Christus' aanspreken, 'niet met inkt geschreven, maar met de Geest van de levende God' (2 Cor. 2:2v.) Het gaat in dit verband niet om toevallige metaforen, maar om beelden die diep verankerd liggen in de culturele aard van ons mens-zijn. De methode van textuele interpretatie kan dan ook wel als een 'paradigma' van elke interpretatiekunst worden gezien.^[16]

De overgang van spreken naar schrijven is dus niet slechts een verandering van medium; in dat geval, aldus Ricoeur, 'explodeert' als het ware de dialogische situatie.^[17] Een tekst verkrijgt, vanaf het moment dat hij geschreven staat, een semantische autonomie, relatief onafhankelijk van de schrijver, van de historische context waarin hij ontstond, en van de bedoelde lezer. Dit impliceert onder andere dat het niet meer mogelijk is om nog te denken dat alle betekenissen die een rol spelen in de intermenselijke communicatie in een 'persoonlijk gesprek' nog volledig present of re-representabel zouden kunnen zijn. In een ontmoeting krijgen we hoogstens een paar regels uit de tekst die de ander is te lezen,

lichten slechts een paar betekenissen op, die weer verwijzen naar ontelbare afwezige. Mensen zijn boeken die we nooit uit krijgen, en waarin we telkens weer opnieuw moeten beginnen te lezen. En behalve auteurs, zijn zij ook lezers van hun eigen boek, dat ze vaak zelf niet begrijpen.

Van dat alles legt Ricoeur zich nauwkeurig rekenschap af, zonder ondertussen de dialogische basisstructuur van de hermeneutiek op te willen geven.^[18] Een 'tekst', zegt hij - en ik benadruk nogmaals dat het begrip in overdrachtelijke zin kan worden gebruikt - blijft immers een 'discours', d.w.z.: een door mensen vorm gegeven verhaal, door iemand verteld aan iemand, over iets ('reference'). Al raken we het spoor van betekenissen wel eens bijster, teksten zijn geen kiezelsteentjes die we vinden in het zand. 'Wie zegt wat over wat tegen wie'? is en blijft de vraag waaraan elke interpretatie ontbrandt, ook al wordt dit 'verstaan' van de inhoud eerst via de omweg van het 'verklaren' van de vorm mogelijk.^[19] Al is het subject van de tekst niet meer achter de tekst zelf aanwezig, maar alleen in de objectieve structuur, de grammatica, de stijl en het literaire genre van de tekst zelf, desondanks spreekt hier een 'wie'. Ook al is het de 'menschheid in het algemeen', er is een mens aan het woord. En al heeft de tekst nu zoveel adressaten als er lezers zijn, een potentieel universeel publiek, hij blijft een menselijk 'wie' als hoorder houden. Zonder lezers die een tekst wakker lezen slapen zijn betekenissen in en sterven zij af. En tenslotte, ook al lijken teksten soms alleen naar zichzelf of 'intertextueel' naar andere teksten te verwijzen, zelfs de meest poëtische teksten refereren nog - direct dan wel indirect - aan een externe wereld; zij zeggen altijd 'iets over iets'.^[20] Zo wortelen zij in de cultuur, zo worden zij inzet van de geschiedenis. Teksten voegen door hun beschrijving of herschrijving van de wereld nieuwe mogelijkheden toe aan het beeld dat wij van onze wereld hebben, of vormen een pro-ject van een nieuw zelfverstaan, een andere, voor ons mogelijke wereld.^[21] Het gaat er niet om de wereld achter de tekst te reconstrueren, maar om ons de wereld die hij ontwerpt, een wereld-voor-de-tekst, toe te eigenen als een voor ons mogelijke verbeelding van onze wereld, een nieuw wereld-voorstel.^[22]

Wanneer men het 'second order'- karakter van het gespreksmodel goed in het oog houdt, kan men de dialogische structuur van de interpretatie ook toepassen op het christelijk geloof. 'Ons' geloof is het resultaat van ons 'gesprek' met de christelijke traditie. Die traditie omvat een bonte verzameling van teksten, verhalen, symbolen en instituties die ten slotte teruggaan op (en getoetst willen worden aan) die ene gebeurtenis, de persoon en het verhaal van Jezus. Geloven wil zeggen: zich de betekenis van die christelijke oergebeurtenis proberen eigen te maken, te vertalen

in een actueel, creatief project van zelfverstaan en wereldduiding. Zich zo bloot willen stellen aan een intensieve omgang met die traditie, dat het beeld van de wereld dat zij oproept nieuwe mogelijkheden voor onszelf, binnen onze eigen wereld creëert. Een ervaring te weeg brengt van: 'Hé, ben ik dat ook? Is de wereld ook zo? Kan ik ook zo leven?'. Zo kan het interpretatiegesprek van een gebeurtenis tot een 'geboortenis' worden. Een 'disclosure' te weeg brengen, een openbaring, die tot een 'ja' uitnodigt: geloof.^[23]

'Wie zegt wat over wat tegen wie?' is ook in de geloofsinterpretatie de vraag. 'Wie' - dat zijn in dit geval primair de bijbelschrijvers, die in narratieve evangeliën, johannëische symbolen, paulinische leerformules, pastorale brieven (het 'wat', de 'sense') getuigen van Jezus en het heil dat in hem besloten ligt ('over wat'; de 'reference') tegenover ons, latere lezers en hoorders (het 'tegen wie'). De toegang tot dat veelvormige bijbelse getuigenis is bemiddeld door een (opnieuw) complexe en bonte christelijke traditie. Een 'tekst' bij een tekst. Die het getuigenis van de Schrift verhelderen, maar ook verduisteren kan. De kerk heeft echter de dialoog met de Schrift tot normatief criterium ('canon') van haar eigen traditieproces verheven. De Schriften zijn de beslissende leeswijzer bij de traditie en niet omgekeerd.

2.3. Onszelf op het spel gezet

Aan dit gesprek met de bijbeltekst hebben biblietiek en dogmatiek hun handen al vol. Eén facet, lijkt mij echter voor de evangelistiek van groot belang: de positie van het gelovige subject in het interpretatieproces. Wat betekent het 'ik' in 'ik geloof' en het 'mijn' in: 'mijn geloof' eigenlijk? Aan het model van het hermeneutische gesprek laat zich m.i. goed illustreren hoe precair het 'ik' van het 'ik geloof' is, hoe weinig 'wij' eigenaar zijn van ons 'eigen' geloof. En hoezeer dat wat wij 'geloven' noemen, het afstand doen van onszelf impliceert, en de toeëigening van een ander, vreemd zelfverstaan. Dat geldt niet alleen voor tijden van geloofscrisis, maar is kenmerkend voor het christelijk geloven van alle tijden en plaatsen.

Wezenlijk voor dit gesprek is dat wij niet blijven wie wij waren. Alleen wie het risico wil lopen zichzelf zó te verliezen, zal zichzelf vinden. Aan de toeëigening van een mogelijke levensvisie en manier van leven gaat een onteigening van onszelf vooraf.^[24]

Hoe gaat dat proces van zelfonteigening (bijbels gesproken: 'bekering') in zijn werk? ^[25] Christelijk geloven is gegrepen worden door Christus en niet meer los kunnen komen van zijn persoon en verhaal. Hij wordt ons echter alleen present gesteld in bijbelse teksten, die van het - extra-tekstuele - gebeuren dat in en met Hem plaatsvond getuigen. Het spel van het geloof wordt uitsluitend over de band van de bijbel gespeeld. Wie Jezus wil 'ontmoeten', zal zich met de bijbelse traditie moeten willen inlaten.

De interpretatie-reis begint (1) met de verwachting die wij koesteren, dat een gesprek met de christelijke traditie de moeite van het risico waard is. Die verwachting is de eerste stap in, en tegelijk een voorwaarde voor het gesprek. Waar doen mensen die verwachting op? Hier doet de 'hermeneutische cirkel' zijn werk óf hij faalt. In het eerste geval wordt de verwachting dat de christelijke traditie ons iets oplevert, door die traditie zelf gevoed. Zij prepareert onze vraaghorizon al voordat wij haar antwoorden goed en wel hebben leren kennen. Zo verstrengeld is zij met de oorsprongen van onze westerse cultuur. In die zin is de christelijke traditie 'klassiek': voor zoveel geslachten vóór ons leverde zij de taal waarmee zij hun wereld hebben beschreven, dat wij in elk geval niet zomaar meer om haar heen kunnen. ^[26]

Echter: hermeneutiek begint daar waar de dialoog wordt verstoord, zo hoorden we Ricoeur. Het gesprek met de traditie is het ideale geval; het conflict ermee de dagelijkse werkelijkheid. Daar waar teksten en tradities hun eensluidendheid en vanzelfsprekendheid verliezen, m.a.w. wanneer hun vraag niet meer direct de onze is blijft ook hun antwoord ons vreemd. ^[27] Is dat nu ook niet met de christelijke traditie het geval? Zij lijkt antwoorden te geven op vragen die wij niet meer hebben; en omgekeerd, op de vragen die ons bewegen lijkt zij het antwoord schuldig te moeten blijven. Waarom zouden we ons eigenlijk nog met haar inlaten, binnengaan in het donkere woud van die traditie, als we niet zeker weten er ergens een plek licht te vinden?

Maar of de bijbeltekst nu wrevel wekt of verwachting, zij claimt onze aandacht, doet een appel op ons aandachtsvermogen, dat levend wordt gehouden in de cultuur, op zijn minst door de kerk. Wie dán 'the risk of interpretation' (D. Tracy) wil nemen, raakt in het hart van het werkelijke gesprek betrokken. Dat gesprek draagt wezenlijk (2) het karakter van een spel. Het is een conversatie en geen debat, waarbij bij voorbaat al stellingen worden betrokken door de deelnemers. ^[28] Wat de betekenis van de tekst is ('sense'), naar welke werkelijkheid hij verwijst ('reference') - op welke vraag hij precies wil antwoorden, of die vraag ook de onze is - het staat niet bij voorbaat reeds vast. Omgekeerd breng ik als

lezer ook een wat vage agenda mee voor het gesprek; misschien weet ik nog niet eens precies wat mijn werkelijke vragen zijn en hoop ik dat de tekst mij dáár meer duidelijkheid over verschaft.

De spelmetafoor verheldert op haar beurt weer die van het gesprek.^[29] Wie een bepaald spel speelt moet zich immers laten meenemen door de dynamiek, die er eigen aan is. De spelers spelen in zekere zin niet hun eigen spel, maar laten zich spelen. Elk spel is als het ware een gespeeld worden. De voetballer die voortdurend moet nadenken over de beweging die zijn voet moet maken om de bal te raken, zal nooit scoren. Het dansend paar dat op zijn tellen blijft passen (of zijn passen blijft tellen) raakt uit de maat, en zal nooit aan de zwier kunnen gaan. Spelers van welk spel dan ook moeten in zekere zin afstand doen van zichzelf, van hun gewone zelfbewustzijn, om het spel goed te kunnen spelen. Subject van het spel zijn niet zichzelf, maar is het spel, dat door hen tot leven komt. Het spel gaat dan 'als vanzelf'.

De spelmetafoor verheldert een wezenlijk kenmerk van de interpretatie: niet de 'lezer', noch de 'tekst', maar het vragen dat hen beide beweegt, het zoeken naar de zaak die hen beide drijft, houdt de dynamiek van hun ontmoeting gaande. Zij zal, als het gesprek eenmaal op gang is, het roer ervan overnemen en het verder sturen.^[30]

Degene die wij tot nog toe waren wordt zo letterlijk 'op het spel gezet'. Zodra wij de drempel van het gesprek overgaan, stemmen wij er mee in dat wij onszelf loslaten als de mens die wij tot nog toe waren. Wij moeten even helemaal niemand en nergens meer willen zijn, een ogenblik verlangen naar de val van onze eigen autonomie.^[31] Dat doen we niet zomaar. Er moet daarvoor ook heel wat op het spel staan. Maar dat laatste geldt dan ook zeker in het gesprek met religieuze teksten, die als de bijbelse, de pretentie in zich dragen ons op het spoor van de ultieme werkelijkheid, ons diepste zelf, te brengen. Ik moet er dan rekening mee houden dat de bijbeltekst uiteindelijk mij interpreteert, in plaats van het omgekeerde. Zelfs de 'gelovige' die wij op grond van onze traditie waren (stel dat wij dat waren) moeten we achter ons willen laten.

Wie deze kunst van het loslaten niet beheerst en zich verbeten aan het eigen schamele ego vastklampt, zal nooit tot een ander zelfverstaan kunnen komen, in kunnen gaan op de voorstellen die ons daartoe worden aangereikt door de Schriften. De identiteit die we dan ontvangen is geen eigen inbreng of prestatie van de lezer, maar een geschenk van de tekst, nadat de subjectiviteit van de lezer in de irrealis is gezet.

In het hermeneutisch gesprek laat het opgeschorte 'ik' zich in met een tekst die een mogelijke wereld en een mogelijk zelfverstaan beschrijft. In het evangelie heet die wereld-van-de-tekst: 'rijk Gods', of: 'eeuwig leven', of: 'een nieuwe aeon'. Zij vormt geen intentie die achter de tekst verborgen zou liggen, maar een wereld ervóór, een projectie van de tekst, door hem zelf in verhalen, symbolen en doctrines onthuld. Zij behelzen een voorstel over hoe ik, lezer, mijn wereld opnieuw zou kunnen bewonen en nodigen mij uit om daarop in te gaan. Ja zeggen tegen dit voorstel is: instemmen met een ander zelf dan wie ik tot nog toe was. Via (3) de toeëigening van het wereldvoorstel van de tekst begrijpen wij wie wij uiteindelijk zijn en kunnen zijn. Het gelovig antwoord: 'Dat is de ware beschrijving van de wereld waarin ik woon en wil wonen', is daarmee tegelijk een antwoord op de identiteitsvraag: 'dat ben ik ten diepste zelf'.

De kortste weg van mijn aanvankelijke 'ik' naar een rijker 'zelf' loopt dus niet direct en 'binnendoor', maar via de omweg van het gesprek met de tekst. Het hermeneutische zelf is wezenlijk bemiddeld.^[32] De mens die wij ten diepste zijn en kunnen worden, bevindt zich niet in ons, maar in het tussen van het gesprek met de traditie. Zichzelf verstaan, is een zich verstaan-voor-de-tekst, 'se comprendre devant le texte'. Nadat wij eerst onszelf zijn afgenomen, worden we aan onszelf uiteindelijk weer teruggegeven. Zo ruil ik het 'ik', dat zich opwierp als meester van zichzelf, in tegen het 'zelf', discipel van de tekst.^[33] Als lezer vind ik mijzelf door mijn zelf te verliezen. Al is een dergelijke hermeneutiek niet alleen op religieuze teksten van toepassing, zij kent een evangelisch moment.^[34]

2.4. 'Ik-ben-een-ander'?

Voor dit nieuwe zelfverstaan zullen we ons trotse, zelfgenoegzame moderne 'ik' moeten durven verliezen. Maar daarom hoeft niemand te treuren; het ligt immers al in fragmenten uiteen. Het ego dat zichzelf ooit transparant tegenwoordig dacht te kunnen zijn en zichzelf genoeg was, blijkt allang 'geen baas in eigen huis' meer te zijn (Freud). Wat overblijft is een gewond, versplinterd en gebroken Cogito, een zieltogend zelf, bezweken onder de hamerslagen van de kritiek van Marx, Freud en Nietzsche (Ricoeur).^[35] Wat houdt mijn 'ik' nog meer bijeen dan de data van de burgerlijke stand, de genetische erfenis van mijn voorouders en het 'karakter' dat in mijn opvoeding is gevormd?^[36] Wat is het 'zelf' nog meer dan een soort bindmiddel, dat zijn samengestelde delen verenigt als Brussel de lidstaten van de Europese Gemeenschap?^[37] Het substantiële ik is één van onze meest gekoesterde illusies. Terwijl we toch allang kunnen weten dat onze identiteit - ik verwijs slechts naar het werk van G.H.

Mead^[38] - door en door geïmpregneerd en gestructureerd is door de verwachtingen van anderen. Meer nog, dat - en ik noem alleen de naam van R. Girard^[39] - wij bezéten worden door het mimetische verlangen van en naar anderen. Zit er niet veel meer van anderen in onszelf dan van ons zelf? Ontmoeten wij niet reeds in het meest eigene van ons zelf (in onze lichamelijke, de erotiek, de nadering van de dood) het ons vreemde, het andere van onszelf (Levinas)?^[40] Van het op te geven zelf hoeft niemand hoog op te geven.

*Ik wou dat ik wist wie ik was,
maar al zie ik mij helder als glas,
dan zie ik vierhonderd personen verwonderd
te kijk lopen onder het glas.*

(Hans Andreus)^[41]

Inzicht in het illusionaire karakter van het substantiële 'zelf' zou ons tot de vlucht in de zelfloosheid kunnen verleiden. 'Wie ben ik?' 'Je est un autre' antwoordde Arthur Rimbaud, en zijn grammaticale verwarring wordt door postmodernisten gretig tot een hoogtepunt opgedreven; een filosofische dronkenschap waarin niemand tenslotte meer weet wie hij of zij is. Elke identiteit - ook de persoonlijke - kan worden gedeconstrueerd tot differentie. En als het 'ik' van het Cogito rijp is voor deconstructie, hoeveel te meer dan dat van het Credo.^[42] Hoeveel benen om op te staan heeft het 'ik geloof' eigenlijk nog als het 'ik' alle grond onder de voeten verliest?

Ik citeer nog eens uit Jagers Een tijd van twijfel, waarin hij voor de kerkganger het effect van heel de 19e eeuwse subject- en religiekritiek van Feuerbach tot Freud registreert. 'Als ik mijn geloof apart neem, als ik het in mijn handen neem en ik ga het eens aan alle kanten bekijken, dan zeg ik: wat zit er in? Daar zit tien procent napraterij in. Dat mag niet meedoen, dat valt weg, tussen mijn vingers. En dan nog tien procent opvoeding, tien procent traditie, wég. Wat blijft er dan nog over? Tien procent farizeïsme, tien procent zelfmisleiding, tien procent angst wat-zullen-de-mensen-ervan-denken?, dat valt allemaal weg; wat houd ik over?'^[43] Het 'ik geloof' lijkt ons op deze manier tegelijk met ons 'ik' uit handen te worden geslagen. Meer dan een morsige inktvlek op het witte

vel van de tijd, een dunne huid om een vreemd en weerbarstig lichaam ben 'ik' niet.

En toch. Moeten we nu van de weeromstuit de illusie van een substantieel 'ik' voor de lichthoofdigheid van het gewichtloze 'zelf' inruilen? Zoals de theologie zich tegen het narcisme van het zelfgenoegzame moderne 'ik-en-geen-ander' te weer stelde, zo verdient ook de frivole roekeloosheid van het postmoderne 'ik-ben-een-ander' het nodige verzet. Het 'onszelf als een ander' mag in zijn logische paradoxaliteit hoog opgevoerd worden - veel hoger wellicht nog dan ik het hier doe. Maar we kunnen de dialectiek die in deze verdubbeling zit niet stilzetten in een identificatie van 'ik = een ander'. Het metaforische 'als' is hier tegelijkertijd zowel een 'ik ben wel een ander' als een: ik ben het toch ook weer niet'.^[44]

Het hierboven geschetste hermeneutische concept van 'zelf' valt noch in de valkuil van het substantialisme, noch in die van een eindeloos 'differentisme'. In het eerste geval (van het substantialisme) blijven mensen hoogstens 'dezelfde' (idem) en worden zij nooit een persoonlijk 'zichzelf' (ipse). Een numerieke identiteit, die in haar reis door de tijd gelijk blijft als een steen in de rivier op weg naar zee: hij verliest onderweg hoogstens wat scherpe randjes. In het laatste geval (dat van het postmodernisme) is er van identiteit geen sprake meer, uitsluitend van een duizelingwekkende differentie. Maar kunnen mensen zo postmodern zijn, zonder ophouden mens te zijn? Ook in een gefragmentariseerde en gedifferentieerde cultuur proberen zij toch een zekere coherentie in hun leven aan te brengen. En als zij het niet willen, dwingen anderen hen er toch wel toe?^[45]

Hoe laat deze bescheiden samenhang zich denken, als de weg naar een substantieel 'ik' is afgesloten? Het is met een mens als met een verhaal: wat er met je gebeurt tussen begin en eind laat zich doorgaans in een intrige zetten, in een plot vertellen. Deze 'narratieve identiteit' is een uiterst fragiele, die ook zomaar weer omver kan worden geworpen en kan worden herzien, al naar gelang men zijn levensverhaal weer anders gaat 'lezen'. Maar desondanks verschaft deze vertelstructuur ons de mogelijkheid van een identiteit, waarmee we tot een zeker 'zelf', een ipse worden. Het substraat van ons bestaan, onze genese en onze genen, ons karakter en onze lotgevallen, vormen het ruwe, gegeven materiaal van wie wij 'zijn'. Maar een mens is meer dan dat schamele ego. Wij zijn niet alleen dat waar wij vandaan komen, maar ook datgene waarnaar toe wij op weg zijn; naast een archeologie van het subject, is er ook een teleologie van het subject mogelijk en terwille van onze menselijkheid wenselijk.^[46] De ordening naar achteren van ons leven

staat in dienst van een herschikking naar voren. Met behulp van onze verbeeldingskracht structureren we het substraat van ons leven (dat wat ons tot idem maakt) tot een 'zichzelf', een ipse. Wij stellen dat ene verhaal samen met behulp van vele verhalen, die ons worden aangereikt. Zij dienen als spiegels waarin zich een biografie retrospectief reflecteert, maar fungeren ook als vensters, waardoor we ons oriënteren op onze toekomst. Deze verhalen vormen een verstrengeling van feiten en ficties, waarin we ons herkennen als de mens die we, alles wel beschouwd, zijn of ook zouden zijn; verhalen die ons leiden bij te nemen beslissingen of uitnodigen tot onvermoede initiatieven.

Wij leven niet bij één verhaal alleen. Wij lezen ze bij Homeros of Vergilius, in Mulisch, Mann of Musil, maar ook in Story of Privé; horen ze bij de kapper, in de kroeg en in de kerk; van ouders, vrienden, burens, leraren en van de t.v.. Mensen kunnen hun leven met van alles en nog wat beschrijven. En bepaald niet iedereen leest boeken. Maar elk mens is een symbolenlezer en -schepper, en omhangt zichzelf met een kleed van metaforen. 'Every human life is a poem', schrijft Rorty^[47] - maar dat gaat ook op voor hen die nooit één gedicht lezen.

Er zijn duizend en één verhalen die zich aan ons opdringen en zich als beschrijving van ons leven aandienen. We lijken verpletterd te worden onder dat bonte veelvoud, dat ons niet één, maar vele 'zelven' opdringt. Desondanks scheppen wij ons uit dat bonte spectrum van symbolen, teksten en verhalen gaandeweg een persoonlijke woordenschat, om daarmee ons leven zo adequaat mogelijk te beschrijven. We omschrijven ermee wat wij in onze vrienden prijzen en in onze vijanden laken, wat onze korte termijn-plannen en lange termijn-projecten zijn, wat onze diepste hoop en grootste wanhoop is. Zo meten mensen zich - met een term van R. Rorty - een 'final vocabulaire' aan: 'a set of words which they employ to justify their actions, their beliefs and their lives.'^[48]

Het bijbels a b c is slechts één kandidaat onder vele die zich aandient om de sleutelwoorden in zo'n 'laatste vocabulaire' te leveren. Wie het echter leert spellen, vervoegen en verbuigen zegt daarmee op den duur: 'ik geloof'. De identiteit van het gelovig 'ik' ligt dan niet opgesloten in een substantiële 'kern', maar in de voortdurende praktijk van de eigen levens- en wereldbeschrijving. Daarin vertelt men wie men, alles wel beschouwd, is en zou kunnen zijn. Dat kan in een gedicht, maar ook in een gebaar, in een spreken, maar ook in een zwijgen, in een gebed maar ook met een vloek.

Zulk een concept van 'narratieve identiteit' roept naast oplossingen ook problemen op.^[49] Maar het levert mijns inziens voor de theologie een

vruchtbaarder begrippenapparaat dan het kantiaanse concept van het transcendentale 'ik' dat ooit door K. Barth werd ingezet om de verhouding tussen het 'ik' en 'zijn' geloof te verhelderen; het 'ik' van het 'ik geloof' is - aldus Barth - een schepping Gods dat niet voor empirische waarneming toegankelijk is. Zo wordt niet alleen God zelf maar ook nog het subject van geloven tot een geloofsstuk verheven.^[50] Dit concept, waarbij men uit angst voor het oerwoud van het empirische 'ik' zijn heenkomen zoekt in de woestijn van het transcendentale 'ik' (W. Benjamin), is een noodsprong, die door Bonhoeffer terecht als een vlucht in de onzichtbaarheid is bekritiseerd.^[51]

Het ik is geen 'ding' (Sartre), ook geen metafysisch ding, maar een door en door aardse dialoog; het is niet kogelrond, maar principieel kwetsbaar, open en onafgesloten. De coherentie die het heeft, is voorlopig en uiterst fragiel. En dat geldt ook voor 'ik' van het 'ik geloof'. Er kan geen sprake zijn van geloof als een soort eigendom van het 'ik', een substantieel attribuut bij een substantieel subject. Het geloof is geen 'boodschap' die men als 'zender' over zou kunnen dragen aan derden, 'ontvangers'. Mensen hebben zichzelf, noch hun geloof present, laat staan dat God hun eigendom zou zijn. Toch doen christenen vaak alsof. Zij zijn als de wind, die door de takken ruist, en dan van de boom zegt: hij is van mij. Of als mensen die zelfs van de zon die op hen schijnt of van de bliksem die hen treft, nog zeggen: zij zijn mijn bezit (R.M. Rilke).^[52]

Wie geen eigenaar van God is, kan niet over Hem beschikken en anderen ook niet aan 'God' helpen. 'Geloof' is vrucht en inzet van een dynamisch vraag- en antwoord-spel met de christelijke traditie. Het wordt geschonken aan wie minstens het risico van dat spel wil aangaan. Het is een mystiek spel, ondanks zijn speelsheid niet altijd tot ons genoeg en met een ernstige ondertoon. De ontmoeting met het Licht kan - zoals bij Hans Andreus - zo uit de hand lopen, dat het 'zelf' waarin zij resulteert voor het 'ik' waarmee zij begint een onherkenbare ander is geworden, een 'niemand die ik ken'.

Je loopt door me heen

alsof ik er niet ben.

Je woont me uit, spookt

in me, breekt

mijn mond open:

Ik kom niet van je weg,

zegt niemand die ik ken.^[53]

2.5. Grenzen aan de ironie

Het beeld van interpretatie-als-spel is ondertussen verleidelijk: het zou kunnen suggereren dat elk religieus interpretatieproces uit loopt op een mystiek zelfverlies, dat een muur van zwijgen om zich heen optrekt, een allerindividueelste emotie die zich hoogstens in een allerindividueelste expressie uit (vgl. Paulus' ervaringsverhaal in 2 Kor. 12, 1 - 5).

Zeker, de confrontatie met de zaak waar het in de bijbelse verhalen en teksten om gaat zal tot een schok van herkenning kunnen leiden, die een crisis in het zelfverstaan en een nieuwe visie op de wereld te weeg brengt. In het evangelie is dat ook de bedoeling, het wil ons niets minder dan de 'waarheid' omtrent onszelf en de wereld ontsluiten. Maar dat neemt niet weg dat deze ervaring eerst in haar betekenis en draagwijdte verstaan kan worden na (4) een verklarende analyse van de structuur en de objectieve betekenis ('sense') van de verhalen en teksten die haar bemiddeld hebben. Verstaan is een zaak niet van waarheid of methode (Gadamer), maar van waarheid en methode (Ricoeur).^[54] Hier moet de gelovige zich willen laten gezeggen door de exegeet, de historicus en de systematicus. Zij onderwerpen met behulp van een scala aan kritische methoden de tekst en zijn verstaansgeschiedenis aan een nader onderzoek, toetsen beide kritisch, maar proberen ook het geloofsverstaan systematisch verder te ontwikkelen. Een dergelijk karwei vereist een apollinische afstand, die elk dionysisch gegrepen zijn door de zaak van Jezus koeltjes tussen haakjes zet. Tijdelijk weliswaar: het is in ons gesprek met de christelijke traditie immers begonnen om een uiteindelijk verstaan van wie wij 'ten diepste' zijn, van wat het leven 'alles wel beschouwd' inhoudt, van wie God 'ten laatste' voor ons is. Van 'verstaan' leidt de weg via 'verklaren' opnieuw tot 'verstaan'.

Hoeveel publiek recht van spreken heeft echter dit geloofsverstaan? luidt vervolgens de nieuwsgierige vraag van de evangelistiek, die ik hier tenslotte aan de orde wil stellen. Hoe allerindividueelst geloven ook is,

elke interpretatie claimt, zodra zij eenmaal uitgesproken wordt, geldigheid en wordt daarmee in principe een aanvechtbare zaak, inzet van schermutselingen in het grensgebied van geloof en ongeloof. Elke gelovige die ingaat op deze uitdaging doet ook in zekere zin aan theologie: hij of zij verhoudt zich reflexief tot zijn of haar eigen geloof en dat van anderen. Vaktheologen doen dat in het kader van de wetenschap. Zij gaan een gesprek aan met medelezers van dezelfde teksten, die zich ook tot eenzelfde persoonlijk risico van interpretatie hebben willen laten verleiden. Met hen, die daarbij tot soortgelijke conclusie zijn gekomen, maar ook - en daarop richt zich m.n. de evangelistiek - met hen, die op welke reden dan ook, de dialoog als mislukt beschouwen. Wie de Ene Juiste Religieuze Lezing van de wereld en van ons leven claimt vergeet dat het eschaton nog toekomstmuziek is. Geloof heeft een anticiperend karakter. Het is een waagstuk, een weddenschap op de waarheid.^[55] Desondanks kunnen de verschillende lezingen minstens op hun relatieve adekwaatheid worden getoetst.^[56] Voor deze toetsing is de theologie aangewezen op het gesprek met de cultuur. De hermeneutische dialoog begint opnieuw, voor een tweede ronde.

Hoe zijn dáárbij nu de rollen verdeeld? Moet de kerkelijke theoloog zichzelf andermaal in de waagschaal stellen, nu in het gesprek met niet-christenen? Zichzelf weer als een ander zien? In zeker opzicht: ja. De interpretatie van het christelijk geloof is geen eigendom van de gelovigen of van de kerk alleen, maar behoort toe aan heel de cultuur.^[57] Ik denk dat we ook in het reflexieve geloofsgesprek andermaal ons 'onzelf' moeten weten te relativiseren. Ook dát gesprek is een hermeneutische omweg waarlangs wij leren begrijpen wie wij zijn. Ook díe anderen - niet-christenen - zijn 'teksten' die zichzelf ter lezing aanbieden en een adekwate beschrijving claimen van onszelf en onze wereld. Ook het waagstuk van díe interpretatie zullen we aan moeten durven. Een apologetiek zonder dat risico is die naam niet waard. Hoe zou de theologie eigenaar kunnen zijn van haar geloofsinterpretatie, als de gelovige zelf zijn of haar geloof niet bezit? De kerkelijk theoloog zal zich moeten oefenen in het rollenspel van een plurale cultuur: hij of zij zal nu eens het masker van de cultuur, dan weer dat van de academie, en dan weer dat van de kerk - de hoofddeelnemers aan het geloofsgesprek - moeten opzetten.^[58] Zichzelf voortdurend als een ander moeten kunnen zien. Stuivertje moeten kunnen wisselen tussen nu eens een vereenzelviging met het westerse wetenschapsbegrip, dan weer met de navolging van Christus, dan weer met een radicaal gesecculariseerde cultuur. Ook de identiteit van een kerkelijk theoloog is conflictueus, open en voorlopig. Hoe gelovig is een theoloog eigenlijk, en wat gelooft

hij of zij precies? We krijgen nooit een laatste woord. Het subject van de apologetiek speelt voortdurend met zichzelf verstoppertje.

Maar betekent dit dat hij of zij zich ook geheel afwezig maakt in het theologische discours? Is een theoloog een Adam (of Eva) die als hem of haar gevraagd wordt: 'waar ben je?' zich in het struikgewas verbergt en 'niet-thuis' geeft? Ook hier, op reflexief nivo, biedt het postmodernisme ons een verleidelijke 'kiekeboe'-strategie aan: de oplossing van de spanning van het 'ikzelf-als-een-ander' in de mimicry van 'ik = een ander'. De theoloog wordt dan een ironicus, die net als elk ander mens op zoek is naar een laatste vocabulaire, maar daarbij - met Rorty - zo onder de indruk is van die van anderen dat hij voortdurend geplaagd wordt door een radicale twijfel aan zijn eigen. Die vervolgens geen argumenten bij de hand heeft om zijn beschrijving van de wereld en van zichzelf argumentatief te funderen en tenslotte niet meer in een van de taal onafhankelijke werkelijkheid kan geloven, waartoe de ene beschrijving dichter zou kunnen naderen dan een andere. Ironici zijn mensen, 'never quite able to take themselves seriously because always aware that the terms in which they describe themselves are subject to change, always aware of the contingency and fragility of their final vocabulary and thus of their selves.'^[59] Rorty schetst als enige alternatief voor de positie van de ironicus die van de metafysicus, die nog wel tot het Ware Wezen van de Werkelijkheid meent te kunnen doorstoten.^[60] Moet de theologie zich nu in het getto van die metafysica laten terugdringen óf zichzelf maar bedrinken aan de roes van het totaal 'gedecentreerde' subject?

Misschien is er een andere positie mogelijk, waarbij de theoloog niet hoeft te vluchten in een alles relativierende postmoderne ironie, noch zichzelf met een pre-moderne metafysica voor elk gesprek met de cultuur hoeft te diskwalificeren. 'Hier sta ik, maar ik kan ook altijd nog weer anders', zegt de postmodernist, wars van het geweld waarmee mensen worden vastgenageld op hun standpunten, door anderen en door zichzelf.^[61] Maar zoals men ironicus kan worden omwille van de ethiek, zo kan men de ten top gevoerde ironie eveneens om praktisch-ethische redenen weigeren. De ethiek namelijk van: 'een mens een mens, een woord een woord'. Wat zou men denken van een Luther die aan zijn legendarische: 'Hier sta ik, ik kan niet anders', schertsenderwijs had toegevoegd: 'Maar als u er echt last van hebt zal ik een beetje opschuiven.'^[62]

Dat men moet staan voor wat men zegt geldt op zijn minst al om wetenschaps-ethische redenen. Terwijl het hermeneutische gesprek niet per se argumentatief van aard is, is het wetenschappelijke vertoog dat

wel. Het is een gesprek met restrictieve regels. Regels, zoals: luister naar de ander en respecteer hem of haar; zeg wat je bedoelt; maar ook: meen wat je zegt; wees bereid je interpretatie te verdedigen, en haar bij te stellen of te laten vallen zodra je merkt dat zij niet te handhaven is.^[63] In die volgorde.

Maar niet alleen de reflexieve theoloog, ook de gelovige zelf kan er niet onderuit te staan voor wat hij of zij zegt; op het beslissende moment 'ik' te zijn, en geen 'ander'. Hier is niet alleen de rolconsistentie van de wetenschapper, maar ook de praktische coherentie van de persoonlijke identiteit in het geding. Ook al kent onze narratieve identiteit open grenzen en is zij principieel instabiel, wij kunnen niet telkens 'een ander verhaal ophangen'. Onze identiteit gaat niet op in narrativiteit, maar wortelt uiteindelijk in een ethiek van trouw blijven aan zichzelf. We kunnen onszelf niet eeuwig blijven spiegelen aan verhalen van anderen, maar moeten - en als we niet willen dan worden we er door anderen wel toe gedwongen - eens daaruit een keus maken: zo en zo ben ik, en zo niet. Zichzelf zijn, betekent in dit verband uiteindelijk: trouw blijven aan een eenmaal gekozen laatste vocabulaire, ten overstaan van anderen en van zichzelf.^[64] De uitspraak 'ik geloof' draagt daarom - net als 'ik beloof' - een performatief karakter. Door het uit te spreken verplicht ik mijzelf ook te doen wat ik zeg dat ik doe.^[65] Daar kan ik het volgende moment niet zomaar weer achter weg lopen. De vraag 'wie ben ik?' is hier dezelfde als 'waar sta ik?' en: 'waarvoor sta ik?'

De ruimtelijk analogie waarmee de identiteitsvraag hier wordt beantwoord, is niet toevallig.^[66] Vanaf het moment dat we in de menselijke taalgemeenschap binnentreden nemen we daarbinnen een plaats in. Weten wie ik ben is weten vanuit welk perspectief ik spreek en tegen wie. Aanvankelijk (als kind) wordt ons dat perspectief gewezen, later (als volwassene) kiezen we het ook zelf. We beslissen dan zelf waar we willen 'staan' en welk 'standpunt' we innemen. Ook als we dan niet kiezen, kiezen we. Wij zijn eenvoudig niemand zonder een aantal 'strong evaluations', oordelen over wat wij belangrijk en onbelangrijk, goed en slecht, mooi en lelijk vinden. Deze kwalitatieve onderscheidingen vormen voor ons een horizon van waarden, waartegen wij onszelf aftekenen. Het geloof is zo'n kwalitatieve onderscheiding. 'Wat wij werkelijk geloven', betekent immers niets anders dan: 'dat waaraan wij met heel ons leven gehecht zijn'.^[67]

Zo wijst het praktisch-ethische fundament van onze identiteit grenzen aan de postmoderne ironie. Nog voordat het object van het geloofsgesprek (de fides quae) ter sprake is gebracht, ben ik, zodra ik het gesprek erover entameer, ertoe verplicht, om 'ik geloof, hier ben ik' te zeggen. Wee de

godgeleerde echter, die zichzelf dan nooit als een ander heeft leren zien. Die niet tegelijk zichzelf voortdurend voorhoudt: 'Maar wie ben ik, dat ik dit zeg?'

Noten Deel I:

[1] R.M. Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Zürich 1948, 28.

[2] M. de Montaigne, Les Essais, Parijs 1924 [1580/1588], II,1, 337.

[3] Zie J.D. te Winkel, Kiezen en delen; Over de politieke en sociale implicaties van het christelijk geloof in de communicatie van het evangelie van het Rijk Gods door de missionaire gemeente in de eigen omgeving, Amsterdam 1977, m.n. hfdst. I en II. Vgl. ook D.W. van der Laan, Enkele lijnen in de geschiedenis van de Gereformeerde evangelisatie, Leusden z.j. [1976] (Uitg. Evangelisatiecentrum).

[4] F.W. Grosheide, Handboek voor de Gereformeerde Evangelisatie, Kampen z.j. [1939], 9.

[5] Van der Laan noteert: 'In de kerken van de Afscheiding valt een sterke missionaire geladenheid op.' (a.w. 4). De veronderstelling dat het tot 1923 heeft moeten duren voordat de kerk de evangelisatie als een kerkelijke taak ter hand nam is dus een misvatting. De synode van Utrecht sprak weliswaar toen pas uit: 'Deze arbeid aan de afgedoolden behoort naar het Woord van God tot de roeping van de kerk van Christus', maar deed daarmee in feite niets anders dan de draad van de synode van Groningen oppakken, die al in 1872 had verklaard: 'dat heel de Christelijke Gereformeerde Kerk een zendingskerk is in ons vaderland.' (van der Laan, a.w. 15v., resp. 5).

[6] Zie H. Bouwman, Onder veilige hoede; De Theologische School te Kampen gedurende de jaren 1854 - 1924, Kampen z.j.

[7] Te wijzen valt dan op de in 1876 gehouden 'Inwendige Zendingsconferentie', uitgaande van de Provinciale Synode der Christelijk Gereformeerde Kerk in Noord-Holland, de oprichting van de gereformeerde zondagsschoolvereniging Jachin (1871) en het gereformeerde traktaatgenootschap Filippus (1878). Maar ook 'reeds veel vroeger' werd - aldus prof. Lucas Lindeboom (1845 - 1933), ziel en voorvechter van de evangelisatie in deze periode - er door deze kerken 'met ijver en kracht geëvangeliseerd' (Hendriks, a.w. 142; vgl. van der Laan, a.w. 3 - 9; Te Winkel, a.w. 7 - 17).

[8] Hendriks, De emancipatie van de gereformeerden; Sociologische bijdrage tot de verklaring van enige kenmerken van het huidige gereformeerde volksdeel, Alphen aan de Rijn 1971, 142.

[9] Tekenend in dit verband zijn twee Evangelisatiecongressen, de eerste in 1913 in Amsterdam, de tweede in 1916 in Rotterdam. Lindeboom is achter beide de drijvende kracht. Voor een sociologische verheldering van de 'windstilte' in de jaren daarvoor (de term is van Van der Laan, a.w. 10) zie Hendriks, a.w. 212vv.

[10] De 'opzettelijke evangelisatie werd van de 'onopzettelijke' onderscheiden. 'Onder de eerste verstaan we al die openbaringen van Christelijk

leven, die niet bepaald bedoelen afgedoolden het Evangelie te brengen, maar die niettemin daartoe kunnen dienen en ook menigmaal dienen.' (Grosheide, a.w., 13). Vgl. D. van Swigchem, Handboekje voor de evangelistiek, Kampen 1950, 22 en J. Douma, Evangelistiek, Kampen 1982, 9. Vgl. ook G. Brillenburg Wurth/ W.A. Wiersinga, Het evangelie in een ontkerstende wereld, Kampen 1953, 13v. die aan de termen 'georganiseerde' en 'onorganiseerde evangelisatie' de voorkeur geven.

[11] Voor de 'Gereformeerde bezwaren tegen de Evangelisatie', zie Grosheide, Handboek voor Gereformeerde Evangelisatie, 13 - 16. Vgl. ook Hendriks, a.w., 148. Meer recent wijdt ook J. Douma een heel hoofdstuk van zijn Evangelistiek aan de verhouding tussen evangelisatie en uitverkiezing (a.w. 49 - 59). Douma concludeert dat de samenhang tussen Gods souvereiniteit en onze verantwoordelijkheid weliswaar logisch niet doorzichtig te maken is, maar in ons bidden en handelen wel voortdurend wordt erkend. Daarom erkenne men het één (de souvereiniteit van God), zonder het andere (evangeliseren) na te laten.

Dat gereformeerden niet alleen koeltjes, maar zelfs vijandig tegenover de evangelisatie konden staan, bewijst de brochure van K.J. Kapteijn, De Evangelisatie der Gereformeerden en de Gereformeerde Evangelisatie (1923), die haar als een 'schadepost voor de Gereformeerde en Calvinistische levensopvatting' beschouwt (gecit. bij Douma, a.w. 24).

[12] G. Brillenburg Wurth, De evangelisatie in verband met de politieke en sociale ontwikkeling van ons volk, Kampen 1946, 19vv.; vgl. ook de opmerking van Wurth/ Wiersinga, Het Evangelie in een ontkerstende wereld, 77 over 'wat vroeger nogal eens gedacht werd, dat wie in de gemeente voor niets anders deugde altijd nog wel voor evangelisatie bruikbaar was.'

[13] A. Kuyper, De Gemeene Gratie, Kampen z.j., II, 13. Vgl. in zijn spoor: H.M. Kuitert, 'De wereld valt mee', in: Kerk buiten de kerk, (ter zake IV), Utrecht/Baarn 1969, 55 - 91. Over Kuyper en de cultuur, zie: S.J. Ridderbos, De theologische cultuurbeschuwing van Abraham Kuyper, Kampen 1947 en A.A. van Ruler, Kuypers idee eener christelijke cultuur, Nijkerk z.j. [1940].

[14] A. Kuyper, Encyclopedie der Heilige Godgeleerdheid, Kampen 1909 (2e herziene druk), III.

[15] idem, 518v.

[16] Douma, a.w. 23.

[17] idem, 522.

[18] idem, 550 - 553.

[19] idem, 435 - 484.

[20] Voor Kuyper, vgl. van Ruler, a.w. 92: 'De antithese wordt nooit principieel, altijd alleen maar praktisch gemotiveerd.' Voor zijn volgelingen, zie Brillenburg Wurth, De evangelisatie in verband met de politieke en sociale ontwikkelingen van ons volk, 22v.: 'Wij neigden er dikwijls toe de "anders-

denkenden" (...) te zien als de onbesneden Filistijnen, die wij in den Naam des Heeren te verhouwen hadden. (...) En hoe zelden was een ernstige poging aangewend hen als mensen te zien en als mensen hen voor Christus en het Evangelie te winnen!' Voor de verschuiving in de motivering van de antithese, zie ook Hendriks, a.w. 183v..

[21] Vgl. F. de Lange, 'Vroom en mondig. De theologie van G. Th. Rothuizen', in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 1990 (1), 1 - 29.

[22] Zo wenste Rothuizen zichzelf ook te beschouwen, vgl. zijn 'Aard en karakter. Ontboezemingen van een kuyperiaan', in: J. van Gelderen e.a. (red.), 100 + 10. De Gereformeerde Kerken in Nederland en haar Hogeschool te Kampen, Kampen 1975, 196 - 204.

[23] Van der Laan, a.w. 15.

[24] Sola Gratia; Schets van de geschiedenis en de werkzaamheid van de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken in Nederland, 1854 - 1954, Kampen 1954, 371: 'Dat hem tevens het onderwijs in de evangelistiek werd opgedragen, was te verstaan, daar hij zich ook op het gebied van de evangelisatie had bewogen en daaraan een belangrijk deel van zijn kracht gegeven had.' Aan de V.U. duurt het tot 1967, voordat J. Verkuyl aan zijn leeropdracht missiologie (het vak waarin hij in 1965 benoemd was) de evangelistiek krijgt toegevoegd (van der Laan, a.w. 49; vgl. ook Van Swigchem, a.w. 11: 'Een hoogleraar in de Zendingsvakken was er jaren eerder dan één in de "Evangelistiek". Zelfs thans wordt dit vak wèl in Kampen, maar niet aan de V.U. gedoceerd.' (zie ook idem, 35)).

[25] Van Swigchem, a.w.. De indeling van het boekje: 'Het arbeidsveld', 'De arbeiders', 'De methode', 'De praktijk'.

[26] Onder de kop 'Wind in de zeilen' noteert Van der Laan, a.w. 21vv. eerst het 3e evangelisatiecongres in 1946 en in datzelfde jaar de benoeming van deputaten voor de evangelisatie; vervolgens de oprichting van het Evangelisatiecentrum en de "Nijenburgh" te Baarn in 1947, waarna hij verslag doet van de toegenomen activiteiten die hieruit resulteerden in de daaropvolgende jaren.

[27] Vgl. de omschrijving van 'Evangelistiek' in de 2e druk van de Christelijke Encyclopedie (F.W. Grosheide/G.P. van Iltterzon [red.], Kampen 1956: 'Evangelistiek is de wetenschappelijke bestudering der vraagstukken, die de achtergrond der evangelisatie uitmaken en van de methoden waarlangs deze geschieden moet. Haar stof zou kunnen worden ingedeeld in: het subject, het object en de methoden der e.; waarbij onder andere ter sprake komt: God en de wereld, kerk en de wereld, onkerkelijkheid en secularisatie, aanknopingspunt en apologetiek, gespreks- en groepsmethodiek.' (De 1e druk (Kampen 1925) maakt nog geen melding van het vak.) Voor een verwante opvatting: Douma, a.w. 5: 'Evangelistiek is de wetenschappelijke bezinning op de roeping van de kerk om in haar eigen omgeving het evangelie te verbreiden onder hen die van het evangelie vervreemd, of die daarmee onbekend zijn.' Of kortweg: '... op een systematische bezighouden met wat evangeliseren is en moet zijn.' Hij plaatst de evangelistiek in het spoor van Kuyper in de diakoniologische vakken.

[28] Brillenburg Wurth, De evangelisatie in verband met de politieke en sociale ontwikkeling van ons volk, 23. Vgl. A. Dekker, 'Bij de grens van de

breuklijn; De zoekende onrust van prof. dr. G. Brillenburg Wurth' in: J. van Gelderen e.a. (red.), 100 + 10, 114 - 120.

[29] Hendriks, a.w. 218vv.

[30] Hendriks, a.w. 223, 244.

[31] F.W. Grosheide, Gereformeerde Evangelisatie, Delft z.j., 42. Hij tekent hierbij wel aan dat het een gevaarlijk standpunt is: 'Zekerheid mag geen hoogmoed worden.'

[32] Van de hand van F.W. Grosheide, die evangelisatie omschrijft als: 'de arbeid der kerk, die bedoelt de afgedwaalde bondelingen terug te brengen tot den Heere Christus en tot Zijn kerk' (a.w. 1). Hoewel Grosheide evangelisatie onder niet-gereformeerde leden van andere kerken uit de Reformatie afwijst (de R.-K.-kerk is een geval apart!), raadt hij samenwerking met deze kerken op het gebied van de evangelisatie af (a.w. 27v.).

[33] Geschreven door S.O. Los, a.w. 49 - 92.

[34] Ondanks het feit dat bij Brillenburg Wurth / Wiersinga, Het evangelie in een ontkerstende wereld een andere toon wordt aangeslagen en niet meer de antithese domineert, maar de secularisatie (niet voor niets achten de auteurs in 1953 dit 'nieuwe Handboek voor de Gereformeerde Evangelisatie' (a.w. 5) nodig!), vinden we ook hier nog een gedetailleerde typologie van de ongelovige. Onderscheiden worden het type van 'de afvallige', de teleurgestelde, het 'Demas'-type (naar 2 Tim. 4, 10), het type van de relativist, de 'religieuze zoeker', het 'indifferentie' type en (in een aanhangsel) het sectetype (a.w. 118 - 135).

[35] Al klinken er nu ook andere tonen mee: 'Wie alléén staat op kantoor of in fabriek, tussen enkel andersdenkenden, heeft het wel heel moeilijk.' (Van Swigchem, a.w. 23).

[36] Hendriks, a.w. 150v.

[37] idem, 23.

[38] idem, 40.

[39] Douma, a.w. 10 hanteert de metafoor 'buiten' nog steeds.

[40] H. Bavinck, 'Evangelisatie', in: P.A. Diepenhorst (red.), Christendom en Maatschappij, serie 5, nummer 9, Utrecht 1913, 33v.

[41] idem, 23, vgl. 55. In deze jaren werd er nog afzonderlijk 'evangelisatie in Noord-Brabant en Noord-Limburg' bedreven (vgl. G. Dekker, De stille revolutie; De ontwikkelingen van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990, Kampen 1992, 87).

[42] idem, 13. De hele passage (onder het kopje 'Droeve gevolgen van dit tekort') luidt: 'Er gaan duizenden verloren voor eeuwig, omdat ze niets anders hoorden dan de moderne prediking: Als je maar goed leeft, komt 't wel in orde! Hier heeft de Herv. kerk een vreselijke verantwoordelijkheid. Maar er gaan ook

duizenden verloren, omdat hun helemaal niets meer gepredikt wordt, en dat terwijl een sterke, zuivere kerk met vele echte (?) christenen vlak bij hen leeft. Dat is de vreselijke verantwoordelijkheid van de Geref. Kerken (Ezech. 33).' Vgl. ook idem, 23: 'Wij laten mensen, met wie we dagelijks omgaan, onkundig van de ware verlossing en vrede in het leven. Laten ze voor eeuwig verloren gaan, zonder een woord te zeggen!'

[43] G. Dekker, a.w., die het keerpunt in het veranderingsproces plaatst rond 1950.

[44] Van der Laan, a.w. 59.

[45] Vgl. Grosheide, a.w. 28: 'Ik antwoord, dat we hier, zoo goed als in de Zending, het gevolg moeten dragen van een schuldige gedeeldheid. Ze moge ons door de Evangelisatie nog meer tot schuld worden!'

[46] Het woord is van Van der Laan, a.w. 56.

[47] Een beslissende stap is in dit verband het rapport Kerk in perspectief (door deputaten voor de evangelisatie in 1969 aan de Gereformeerde synode aangeboden), dat 'de gemeente als draagster van al Gods bedoelingen' aanmerkt (a.w. 48, 62).

[48] Vgl. J.C. Hoekendijk, De kerk binnenste buiten, Amsterdam 1964. De in 1955 herziene kerkorde wijdt 10 artikelen aan zending en evangelisatie; de oude kerkorde daarentegen slechts één (vgl. Dekker, a.w. 86).

[49] Van der Laan, a.w. 64.

[50] In 1967 was nog de volgende omschrijving gelanceerd: 'Onder evangelisatie verstaan wij - binnen het geheel van de opdracht van de kerk in de wereld - de verkondiging van het evangelie in woord, daad en levenswijze - zowel in het dagelijkse leven van de gemeenteleden als in het georganiseerd werk - aan degenen die buiten het evangelie leven, opdat zij geloven en - met ons - gelovende het leven hebben in "Christus'naam".' (van der Laan, a.w. 64). De nadruk op verkondiging is gebleven (al is zij niet meer louter verbaal), evenals die op het 'buiten' (al is zij niet meer gericht op terugkeer tot de kerk).

[51] idem, 65.

[52] H. Kraemer, Communicatie; Een tijdvraag, Den Haag 1957. Kraemer onderscheidt een 'communicatie tussen' (mensen) van een 'communicatie van' (het evangelie), maar poneert vervolgens hun diepere samenhang en eenheid in de menswording van Christus. Immers, theologisch is het zo dat, 'de communicatie van de Christelijke boodschap, wanneer deze beantwoordt aan zijn goddelijke doel, dat wil zeggen in Christus een nieuw schepsel tot leven wekt, tezelfdertijd in principe de rechte communicatie tussen, de rechte intermenselijke relatie tot stand brengt.' (a.w. 13). Kraemers visie op communicatie is personalistisch en existentialistisch geïnspireerd. Hij verwijst herhaaldelijk naar R. Mehl, K. Jaspers, G. Gusdorf, en beschouwt communicatie als synoniem met 'de mogelijkheid van het werkelijke gesprek' (idem, 67). De term massa-communicatie omschrijft hij als 'erg dubieus'. 'Werkelijke communicatie is altijd persoonlijk.' (idem, 87).

[53] Hoekendijk, a.w. 56vv. spreekt over 'apostolaat als communicatie met de weggenoot'. Het communicatie-begrip moet bij hem dat van de 'verkondiging'

vervangen, door 1. een complete manier van leven te omvatten, die meer is dan een 'preek', 2. een deelname van het apostolaat aan het werkelijke leven van de ander te impliceren; werkelijke communicatie veronderstelt 'communio' (a.w. 72vv.).

[54] J. Verkuyl, Inleiding in de evangelistiek; met medewerking van dr. O. Jager, Kampen 1978, 50v. Verkuyl introduceert de term als synoniem van het Nieuw Testamentische 'euangelizomai' ('het overbrengen, communiceren van het goede nieuws der bevrijding met woord en daad.' (a.w. 17)), maar laat haar ook op de methoden en technieken slaan, die bij deze communicatie kunnen worden gebruikt. Hij citeert daartoe A. van der Meiden: 'Evangelistiek zonder theorie van een praktische communicatie is de beschrijving van een schip dat in het dok ligt.' (a.w. 51). Voor Verkuyl behoort de evangelistiek dan ook 'zonder twijfel geheel tot de praktische theologie' (a.w. 53). Vgl. ook zijn Inleiding in de nieuwere Zendingwetenschap, Kampen z.j. [1975], 19, 23.

[55] Zo nog P.J. Roscam Abbing, Het gesprek met buitenkerkelijken, I en II, 's Gravenhage 1954.

[56] Van der Laan, a.w. 67.

[57] Verkondigen of kommuniseren? Overwegingen bij de term "de communicatie van het evangelie van het Rijk Gods", Uitgave Evangelisatiecentrum Leusden z.j., 14.

[58] Vgl. bijv. G.D.J. Dingemans, Als hoorder onder de hoorders; hermeneutische homiletiek, Kampen 1991, 143vv.

[59] Zie m.n. A. van der Meiden, Mensen winnen; een verkenning van de relatie tussen ethiek, propaganda en apostolaat (diss. Utrecht), 1972, 110v., over de incarnatie als de 'encoding' van Gods 'signaal' dat door ons gedecodeerd kan worden. Van dezelfde: Alleen van horen zeggen...; bouwstenen voor een communicatieve theologie, Baarn 1980. Vgl. ook J. Rinzema, Het verhaal verder vertellen...; Beschouwingen over communicatievragen in de geloofsoverdracht, Kampen 1991.

[60] Aldus terecht Douma, a.w. 69vv., die in het pleidooi voor 'communicatie' de antithese niet meer herkent.

[61] J. Habermas, 'Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz', in: J. Habermas / N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt am Main 1976, 101 - 141.

[62] Vgl. C. Hamelink, Perspectives for Public Communication; A Study of the Churches' Participation in Public Communication, 34 - 50. Hamelink wijst om deze reden een 'theologie van de communicatie' af. 'Inadequacy here can be defined by the lack of analysis of the social reality within which public communication takes place.' (a.w. 49).

[63] Ook K. Jaspers - de filosoof van 'Ich bin nur in Kommunikation mit den Anderen' - onderscheidde nadrukkelijk tussen beide vormen van communicatie, die hij als resp. 'existentielle Kommunikation' en 'Daseinskommunikation' uiteenlegde (K. Jaspers, Philosophie, Berlijn 1932, II, 50vv.).

[64] Ik verwijst hier naar de kritiek van O. Marquard op de communicatietheoretici (door hem misprijzend 'Code-Knacker' genoemd): 'Die

Code-Knacker gehen aus von der grundsätzlich fremden, unverstandenen Welt, die Hermeneutiker von der grundsätzlich vertrauten, schon verstandene Welt: darum ist die hermeneutische Rekursinstanz nicht der "Code", sondern die Geschichte.' (O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen; Philosophische Studien, Stuttgart 1981.

[65] J. Habermas, 'Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz', 105.

[66] Paul Ricoeur, Interpretation Theory; Discourse and the Surplus of Meaning, Fort Worth (Texas) 1976, 19, 32.

[67] Vgl. bijv. H. Wiersinga, Geloven bij daglicht; Verlies en toekomst van een traditie, Baarn 1992, met op p. 153 de opmerking: 'dat het eigenlijke probleem niet ligt in de methode - de wijze van overdracht - maar in de inhoud van wat overgedragen wordt.'

[68] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1973 (Neuausgabe), 327 ('Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge').

[69] idem (curs. fdl). Vgl. M. Trowitzsch, "'Auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen". Bemerkungen zu Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik', in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 1992 (3), 292 - 314, 301.

[70] Ilse N. Bulhof, 'Spiritueel humanisme', in: Streven, december 1992, 1255 - 1266, 1262.

[71] O. Jager, Eigentijdse verkondiging; Beschouwingen over de vertolking van het Evangelie in het taaleigen van de moderne mens, Kampen 1967, resp. 86v., 89, 95.

[72] idem, 77.

[73] idem, 31.

[74] idem, 137.

[75] O. Jager, Een tijd van twijfel; Preken over levensvragen, Kampen 1977, resp. 60, 65.

[76] Voor een bescheiden schets van Jagers theologie, zie: F. de Lange, 'Het heilige verzet tegen de domme feiten', in: Communiqué, (Uitgave TUK), 9e jrg. nummer 1, oktober 1992, 3 - 22.

[77] O. Jager, Oude beelden spreken een nieuwe taal; Geloven na de geloofscrisis, Baarn 1990, 21v.

[78] idem, 10.

Noten deel II:

[1] Vgl. Van der Laan, a.w. 71, de balans opmakend: 'Gestart als evangelisatiewerk, heeft het zich ontwikkeld tot werk dat veel meer een diakonaal stempel draagt, een stukje dienstbetoon.'

[2] R. Rorty, Contingency, irony, and solidarity, Cambridge 1989, 39.

[3] Verkuyl, Inleiding in de evangelistiek, 44. Vgl. de uitspraak van M. Arias (Nairobi 1975): 'Het gaat in de evangelisatie om de communicatie van het totale evangelie aan de totale mens in de totale wereld.' (gecit. idem, 19). Ik deel hier de kritiek van J. Douma, a.w. 72.

[4] De notie van het 'gesprek' zal hier beneden verder worden uitgewerkt.

[5] P. Ricoeur, Interpretation Theory, 91; Van dezelfde auteur: Du texte á l'action; Essais d'hermeneutique, II, Parijs 1986, 75vv.

[6] Vgl. H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1986 (Gesammelte Werke Band 1), 300: '... dass ihre [d.w.z. van de hermeneutiek] Aufgabe überhaupt nicht ist, ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären unter denen Verstehen geschieht.' Voor een kort overzicht van de geschiedenis van de hermeneutiek, zie Ricoeur, Du texte á l'action, 75 - 100.

[7] Gadamer, a.w. . De esthetica geldt voor Gadamer als model van deze interpretatiekunst, en niet de wetenschap; hermeneutiek is meer een artistieke dan een wetenschappelijke discipline. Deze op Dilthey teruggaande polemisch-eenzijdige nadruk op het 'verstehen' tegenover het 'erklären' is in het werk van Ricoeur vervangen door een complementaire benadering die in het interpretatieproces een wezenlijke plaats inruimt voor de methodische analyse (vgl. P. Ricoeur, Du texte á l'action, 142vv., 197vv.; idem, Interpretation Theory, 71vv.

[8] Voor het volgende: P. Ricoeur, Le conflit des interprétations; Essais d'herméneutique, Parijs 1969, 373 vv.

[9] idem, 380.

[10] Gadamer, a.w. 391vv. Ricoeur omschrijft Wahrheit und Methode als 'une apologie passionnée du dialogue que nous sommes' (Du texte á l'action, 100).

[11] Op die stelling berust ook Habermas' concept van het communicatieve handelen: 'Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.' (J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1981, I, 387, vgl. idem, Nachmetaphysisches Denken; Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988, 75).

[12] Ricoeur, Interpretation Theory, 15.

[13] Niet dat daarmee de postmoderne stelling 'alles is taal' wordt onderschreven; echter: 'tout, n'accède au sens que sous la condition d' être porté au langage'. (P. Ricoeur, 'Approches de la personne', in: Esprit, Mars-Avril 1990, 3/4, 115 - 130, 120. Vgl. idem, La métaphore vive, Parijs, 1975, 385v.).

[14] Gadamer, a.w. 375 vv., in navolging van R.G. Collingwood. In hoeverre hij hierbij Collingwood niet 'verkeerd' interpreteert, laat ik hier in het midden (vgl. A. van Heijst, Verlangen naar de val; Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek, Kampen 1992, 115vv.).

[15] De 'toeëigening' impliceert dus geen bezitsverhouding (zie onder), maar brengt bestaansperspectieven als mogelijkheid binnen bereik. Vgl. Gadamer, a.w. 265: '... dass wer versteht, sich auf Möglichkeiten seiner selbst hin entwirft.'

[16] Ricoeur, Du texte à l'action, 183 - 211. De metafoor van 'de wereld als tekst' is al heel oud en in de christelijke traditie sinds Augustinus duidelijk present (vgl. De civitate Dei XX, 14 n.a.v. Openb. 20, 12). Vanaf F. Bacon verkrijgt zij echter een nieuwe impuls: het ene 'boek van de natuur' spreekt - in weerwil van art. 2 van de NGB - voor de moderne natuurwetenschapper blijkbaar duidelijker taal dan het andere, de Heilige Schrift (vgl. naast Gadamer, a.w. 185, 353vv. de monografie van H. Blumenberg over dit onderwerp: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1981).

[17] Ricoeur, Interpretation Theory, 29.

[18] idem, 23: '... the concepts of intention and dialogue are not to be excluded from hermeneutics, but instead are to be released from the one-sidedness of a non-dialectical concept of discourse.'

[19] Vgl. D. Tracy, Plurality and Ambiguity; Hermeneutics, Religion, Hope, Londen 1988, 61.

[20] Ricoeur, Interpretation Theory, 36: 'My contention is that discourse cannot fail to be about something. In saying this, I am denying the ideology of absolute texts.' Vgl. idem, 26, 30 en ook Ricoeur, La métaphore vive, 273 vv. Ricoeur hanteert in dit verband G. Frege's onderscheid tussen 'sense'(Sinn) and 'reference' (Bedeutung): 'The "what" of discourse is its "sense", the "about what" is its reference.' (Interpretation Theory, 19).

[21] De 'Einfühlung' in de geest van de auteur als doel van het interpretatieproces wordt daarmee als een romantische illusie afgewezen. Het gaat niet om een 'zich verplaatsen in een ander', maar om een nieuw zelfverstaan (Vgl. Ricoeur, Du texte à l'action, 225).

[22] idem, 100 vv.; In Temps et Récit, Parijs 1983, I, 105vv. werkt Ricoeur deze theorie van produktieve verbeelding in zijn concept van 'mimesis I, II, III' uit.

[23] Ricoeur, Interpretation Theory, 23 vv.; vgl. David Tracy, The Analogical Imagination; Christian Theology and the Culture of Pluralism, Londen 1981. Het door I.T. Ramsey in de theologie geïntroduceerde 'disclosure' (Religious Language, New York/Londen 1957) kan in dit verband als synoniem van Gadamer's meer geschiedfilosofisch geïnspireerde 'Horizontverschmelzung' worden opgevat.

[24] Ricoeur, Interpretation Theory, 23vv.

[25] Vgl. voor het volgende m.n. Tracy, The Analogical Imagination, 154vv.

[26] Vgl. bijv. M. ter Braak, Van oude en nieuwe christenen - De nieuwe elite, Amsterdam 1961, 99, die ondanks zijn nietzscheaans geïnspireerde aversie tegen het christelijke geloof moet erkennen: 'Onze taal is de taal, die het Christendom ons heeft leren spreken; onze begrippen zijn de begrippen, die het Christendom ons heeft leren denken.'

[27] Vgl. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen; Philosophische Studien, Stuttgart, 1981, 117: 'Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht: wozu - wenn man doch den Text hat - brauchte man sie sonst?'

[28] Vgl. Gadamer, a.w. 384: 'Verständigung im Gespräch ist nicht ein blosses Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.' J. Habermas versmalt het gesprek teveel tot argumentatie, reden waarom in zijn communicatiemodel zo weinig ruimte is voor mythe, kunst en religie. Al impliceert elke interpretatie een geldigheidsclaim, dan nog wil zij niet in elke conversatie (meteen) ter sprake gebracht worden. Vgl. Tracy, Plurality and Ambiguity, 23, 118²⁸.

[29] Voor het volgende: Tracy, Plurality and Ambiguity, 16vv. en Gadamer, a.w. 107vv.

[30] Tracy, Plurality and Ambiguity, 18.

[31] Vgl. Van Heijst, a.w.

[32] Ricoeur, Du texte à l'action, 29: 'Le plus court chemin de soi à soi, est la parole de l'autre qui me fait parcourir l'espace ouvert des signes.'

[33] 'se comprendre, c'est se comprendre devant le texte. Dès lors, ce qui est appropriation d'un point de vue est désappropriation d'un autre point de vue. Approprier, c'est faire que ce qui était étranger devient propre. Ce qui est approprié, c'est bien la chose du texte. Mais la chose du texte ne devient mon propre que si je me désapproprie de moi-même, pour laisser être la chose du texte. Alors j'échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte.' (idem, 54).

[34] Ricoeur, Le conflit des interprétations, 24 vv.. Vgl. Marc. 8, 35.

[35] Een constant thema in het werk van Ricoeur, vgl. bijv. Le conflit des interprétations, 20vv.

[36] P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, Parijs 1990, 140 vv.

[37] Vgl. D. Hume, A Treatise of Human Nature, Londen 1984 [1739], 309: 'I cannot compare the soul more properly to any thing than to a republic or commonwealth, in which the several members are united by the reciprocal ties of government and subordination'.

[38] G.H. Mead, Mind, Self and Society, Chicago 1934, m.n. deel III.

[39] Vgl. bijv. R. Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Parijs 1978, m.n. boek III.

[40] R. van Riessen. Erotiek en dood; met het oog op transcendentie in de filosofie van Levinas, Kampen 1991, 199. Vgl. ook: J. Kristeva, L'Étranger à nous-mêmes, Parijs 1988.

[41] Hans Andreus, Verzamelde Gedichten, Amsterdam 1985, 768.

[42] Voor een theologische radicalisering van deze positie, vgl. Mark C. Taylor, Erring: A Postmodern A/Theology, Chicago 1984.

[43] Jager, Een tijd van twijfel, 67.

[44] Vgl. Ricoeur, La métaphore vive.

[45] Ricoeur, Temps et Récit, III, 442 vv. ; idem, Soi-même comme un autre, Parijs, 1990, 137 vv.

[46] P. Ricoeur, De l'interprétation; Essai sur Freud, Parijs 1965, 407vv.

[47] Rorty, a.w. 35.

[48] idem, 73: 'It is "final" in the sense that if doubt is cast on the worth of these words, their user has no noncircular argumentative recourse. These words are as far as he can go with language' (vgl. idem, 37vv.).

[49] Aldus een eerlijke Ricoeur in: Temps et Récit, III, 446. Vgl. naast het werk van Ricoeur ook bijv. A. MacIntyre, After Virtue; A Study in Moral Theory, Notre Dame (Ind.), 1981, 211; Ch. Taylor, Sources of the Self; The Making of Modern Identity, Cambridge 1989, 47, 288v.. Hoewel ook zij levensverhalen duiden als 'enacted narratives', leggen zij minder nadruk dan Ricoeur op de bemiddelende en produktieve rol van het lezen van 'teksten' in het zelfverstaan (Vgl. Soi-même comme un autre, 187vv.).

[50] Vgl. voor deze figuur van de transcendentale subjectiviteit bijv. K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932, I/1, 258: 'Der Mensch ist Subjekt des Glaubens. Nicht Gott, sondern der Mensch glaubt. Aber gerade dieses Subjektsein des Menschen im Glauben ist eingeklammert als Prädikat des Subjektes Gott...' Voor kritiek op deze vorm van 'epistemologische inversie' (T.F. Torrance), zie H.M. Kuitert, Wat heet geloven; Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken, Baarn 1977, 210vv..

[51] Bonhoeffer wenste het gelovige 'ik' niet met Barth als een soort 'himmlische Doppelgänger' van de aardse te beschouwen, maar het geloof in eenheid met het 'empirische Gesamtich' in de gemeenschap van de kerk te funderen (Akt und Sein; Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, München 1976 [1931], 77vv.). In zijn gevangenisbrieven komt hij terug op Barths 'dialektischem Verweis darauf, dass ich nicht über meinen Glaube verfüge und daher auch nicht einfach sagen kann was ich glaube.' Hij wijst er op dat deze theologische constructie er niet toe mag leiden dat de gelovige de verantwoordelijkheid voor zijn of haar geloof kan afschuiven. 'Alle diese Gedanken, so gerechtfertigt sie an ihrem Ort sein mögen, entbinden uns nicht von der Redlichkeit uns selbst gegenüber.' (D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 415 ('Entwurf einer Arbeit')).

[52] 'Du musst nicht bangen, Gott. Sie sagen: mein/zu allen Dingen, die geduldig sind./ Sie sind wie Wind, der an die Zweige streift/ und sagt: mein Baum. (...) Sie sagen mein und nennen das Besitz./ wenn jedes Ding sich schliesst, dem sie sich

nahn,/ so wie ein abgeschmackter Charlatan/ vielleicht die Sonne sein nennt und den Blitz. (...) Wer kann dich halten, Gott? Denn du bist dein,/ von keines Eigentümers Hand gestört,/ so wie der noch nicht ausgereifte Wein,/ der immer süsser wird, sich selbst gehört.' (R.M. Rilke, Das Stunden-buch, Frankfurt am Main 1972 [1905], 86vv.)

[53] Hans Andreus, Verzamelde Gedichten, 819.

[54] Tracy, The Analogical Imagination, 152¹⁰⁷.

[55] Vgl. W. Pannenberg, 'Wahrheit, Gewissheit und Glaube', in: idem, Grundfragen Systematischer Theologie (Gesammelte Aufsätze Band 2), Göttingen 1980, 226 - 264, m.n. 234, 247.

[56] Vgl. Ricoeur, Interpretation Theory, 78v.: het interpretatieproces schrijdt voort via 'guesses', die met behulp van een 'logic of probability' aan een 'validation' worden onderworpen. Op een dergelijke manier, spiraalsgewijs, komt men tot de meest waarschijnlijke lezing van een tekst waaraan men een relatieve superioriteit boven andere toekent. Zowel het dictaat van de ene juiste lezing van fundamentalisten als de volstrekte betekenis anarchie van deconstructivisten is daarmee afgewezen: 'it is true that there is always more than one way of construing a text, it is not true that all interpretations are equal.' (a.w. 79).

[57] Tracy, The Analogical Imagination, 110v.

[58] idem, 3vv.

[59] Rorty, a.w. 73v.

[60] idem, 75 vv.; 90.

[61] Marquard, a.w. 111.

[62] Vgl. Tracy, Plurality and Ambiguity, 91.

[63] idem, 19. B. Lonergan bracht de voorwaarden elegant op een noemer: 'Be attentive, be intelligent, be responsible, be loving, and, if necessary, change.' (idem).

[64] Vgl. Ricoeur, Temps et Récit, III, 447, en Soi-même comme un autre, 176vv.; 197v., 405vv. onder verwijzing naar m.n. Levinas.

[65] Ricoeur, Interpretation Theory, 14.

[66] Vgl. voor het volgende Taylor, Sources of The Self, 25vv.

[67] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 415: 'Was glauben wir wirklich? d.h. so, dass wir mit unserem Leben daran hängen?'