

## Worden we een ander mens van bijbel lezen?

### Of: de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan, esthetisch gelezen.

in: C. Houtman, L.J. Lietaert Peerbolte (red.), Joden, Christenen en hun Schrift. Een bundel opstellen aangeboden bij het afscheid van C.J. den Heyer, Baarn 2001, 99 – 115.

Frits de Lange

Wat *doen* bijbelverhalen met hun lezers? Zijn ze in staat mensen te veranderen? Die vraag dient in deze bijdrage als uitgangspunt voor een herbezinning op de verhouding tussen bijbeluitleg en christelijke ethiek. In de inleiding van het artikel wordt de koele verstandhouding tussen exegetische en ethiek geschetst, zoals die tot voor kort bestond. Maar ook de opening voor een hernieuwde toenadering die op basis van recente ontwikkelingen in de ethiek weer mogelijk wordt.

De moderne ethiek was lange tijd exclusief gericht op de handelende mens. Maar een mens is niet alleen actor. Hij is ook een lezer. Daaronder kunnen we in de meest brede zin van het woord verstaan: een interpreter van de symbolische wereld om hem heen. Wie een antropologie ontwerpt van de mens als lezer – we wijden er een paragraaf aan – ziet de morele actor ook als tekstlezer. Als deze morele actor een christen is, zal dat op zijn minst ook de tekst bij uitstek voor christenen zijn: de Schrift.

Maar niet alleen in ethiek, ook in de recente tekstwetenschap is er meer oog en ruimte voor de moraal gekomen. De lezer is niet alleen lezer, maar leeft ook in een wereld. Hij of zij zit niet constant met een boekje in een hoekje, maar *lééft*, leeft *sámen*, geeft vorm aan zijn bestaan, bezint zich op goed en kwaad. De zogenaamde receptie-esthetica (Jauss, Iser) maakt veel werk van dit gegeven. In deze stroming in de literaire hermeneutiek wordt de betekenis van een tekst ingebed in de wereld van deze lezer. Een volgende paragraaf gaat daarop in.

We willen echter niet bij literaire theorie blijven staan, maar ook de proef op de som nemen. Daarom in het tweede deel van het artikel een lezing van de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan, vanuit het perspectief van een op de lezer geöriënteerde hermeneutiek, zoals die met behulp van de receptie-esthetica ontwikkeld kan worden. Met name de nieuwere exegetische, die oog heeft voor het beeldend karakter van Jezus' gelijkenissen (Crossan, Funke), blijkt in dit verband daarbij verrassende resultaten op te leveren. De gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan

daagt de lezer uit tot een reis door de wereld van zijn morele verbeelding, waarbij hij anders thuiskomt dan hij vertrokken is.

### *Inleiding*

De ethiek lijkt zich de laatste halve eeuw aan exegese en hermeneutiek van de bijbel weinig meer gelegen te laten liggen. Ook de christelijke ethiek, en zeker in Nederland. Dat heeft een aantal - op zichzelf plausibele - redenen. De seculiere samenleving lijkt te vragen om een ethiek zonder expliciete geloofsvooronderstellingen. 'Christelijke ethiek' lijkt in dat verband niet meer te kunnen zijn dan de groepsmoraal van en voor christenen. De bijbelse taal waarin ze hun visie op goed en kwaad hullen, vertegenwoordigt het incrowd-jargon van een culturele minderheid.

Gereformeerde ethici passen, zolang ze nog een druppel Kuypertiaans cultuur-elan in hun bloed hebben, voor zo'n sectarisch getto-bestaan. Zij ondersteunden dan ook in het recente verleden deze secularisatie van de ethiek. Zij bouwden aan een ethiek waarin wijsgerige argumentatie, een handvol morele principes, en een sterke oriëntatie op de publieke moraal garant stonden voor een brede communicatie in een seculiere context. De bijbel levert 'het verhaal' bij deze moraal, die echter zelf op eigen benen staat.<sup>[1]</sup> Zo verwijderd de ethiek zich van de bijbeluitleg: in de exegese zou een ethicus immers nooit iets nieuws kunnen horen, hoogstens de redundantie van wat hij uit zichzelf al weet. En de exegese? Zij kan zich, als ze wil, deze boedelscheiding laten welgevalen en zich terugtrekken op de bijbeltekst zelf. Aan de vraag: wat staat er precies? heeft zij immers de handen vol.

Doen bijbeluitleg en ethiek zichzelf en elkaar echter niet te kort? De zin van dit gescheiden optrekken dient te worden heroverwogen. Vanuit de exegese, omdat de vraag wat er in de tekst staat niet los kan worden gezien van de vraag naar de betekenis ervan. Behalve de tekst is er immers ook de lezer, de exegese loopt als vanzelf over in - ook morele - hermeneutiek.<sup>[2]</sup> Vanuit de ethiek ook, omdat de eigen benen waarop 'de' moraal zou staan, de weelde van zo'n last maar moeilijk lijken te kunnen dragen. Moraal blijkt veel rijker en weerbarstiger te zijn, veel meer verweven met de diepste levensovertuiging van mensen ook, dan dat ze gereduceerd zou kunnen worden tot een stel principes, die met behulp van rationele argumentatie aan elkaar gekoppeld worden. Mensen blijken ook in weinig te lijken op de liberale model-individuen die, al contracten sluitend en nut calculerend, hun eigenbelang optimaliseren. In de ethische theorie komt dan ook steeds meer verzet tegen een rationalistische principe-ethiek. Tegenover de discursieve argumentatie eist de narrativiteit haar rechten op, naast de rationaliteit de emotie, de zintuiglijkheid en de passie, naast de principes melden zich de deugden, naast de theorie de praktijken. Fundamenteel lijkt de vraag

te zijn of een ethiek die zich op het model van de moderne natuurwetenschappen oriënteert, wel in staat is om aan de complexiteit van de morele ervaring recht te doen.<sup>[3]</sup> Is er überhaupt wel zoiets mogelijks als ethische *theorie*? Gaat het in de ethiek niet veel meer om wijsheid (*phronesis*), om het doen van het goede zelf, dan om kennis (*episteme*) over het goede? En heeft de moderne ethiek dan ooit van iemand een ander mens gemaakt? Misschien is de beste ethische theorie wel een 'anti-theorie'.

### *Het gesprek dat wij zijn (een literaire antropologie)*

Een ethiek die verdisconteert dat mensen fundamenteel 'in Geschichten verstrickt' zijn, de werkelijkheid lichamelijk waarnemen en door traditie en gewoontevorming in hun handelen zijn geconditioneerd, vraagt om een ander mensbeeld dan het cartesiaanse *cogito*, dat het centrum van de mens in zijn rationele denkvermogen verlegt. Hans Georg Gadamer gaf daarvoor een belangrijke impuls. Hij wees in zijn filosofische hermeneutiek de ethiek weer op het belang van de geesteswetenschappen, van de kunst, de literatuur en de geschiedenis als bronnen van ons moreel zelfverstaan. Zij brengen ons dichterbij de 'waarheid' dan de natuurwetenschappelijke 'methode' alleen.<sup>[4]</sup> In een hermeneutische antropologie zijn mensen voor hun zelfverstaan wezenlijk in gesprek met hun omgeving. Alles interpreterend wat er op hen afkomt, zeggen ze uit wie zij zijn. Mensen *zijn* een gesprek.. Voor Gadamer was dat vooral een gesprek met de traditie, zoals die in teksten en andere historische monumenten onder ons aanwezig is. Hermeneutiek is de kunst van dat gesprek. En voor een theorie van zo'n kunst, hebben we meer aan esthetica (van Kant bv.) en ethiek (van Aristoteles) dan aan de mechanica van Newton.

Wie wij zijn, wat we willen, hoe we behoren te leven - we kunnen die vraag niet meer zonder de (om)weg van een interpretatie van teksten en tradities beantwoorden. Zij hebben ons immers (mede) gemaakt tot wie wij zijn. Wij zien onszelf pas in hun spiegel. Wie eenmaal in de ethiek zo is voorgesorteerd, vindt als het ware weer vanzelf een toegang tot de Schrift. De bijbel is dé klassieker van onze westerse cultuur en heeft onze morele identiteit, samen met de erfenis van Athene en Rome, gemaakt tot wat zij is. Ook een 'seculiere' ethiek zal deze impact van de bijbelverhalen als een oergegeven in ons moreel zelfverstaan moeten onderkennen en willen verdisconteren. Maar bovendien en bij uitstek is de bijbel het boek van de kerk, de gemeenschap van christenen. Niet als exclusief bezit, maar als bron en ijkpunt van haar identiteit. Zij lezen de verhalen intensief, aandachtig en bij voortduring, en kennen er een gezag aan toe in hun levenspraktijk. Zij vragen aan de bijbel niet alleen: wie zij

wij? maar verwachten er ook een antwoord op de vraag, een oriëntatie: wat te doen?

Er is dus alle reden om als ethicus nader toe te zien op wat er gebeurt wanneer mensen de bijbel lezen. Christelijk, maar ook seculier. Wat we goed vinden ligt niet in een rationeel principe verankerd, leiden we niet ter plekke en blanco af uit een weging van de gevolgen van ons handelen, maar is het voorlopige 'resultaat' van een nooit eindigend gesprek met de teksten en tradities die ons hebben gemaakt tot de mensen die we nu zijn. Literatuurtheoretici als Hans Robert Jauss en Wolfgang Iser hebben dit spoor van Gadamer verder gevolgd. Zij hebben de implicaties van het 'gesprek dat wij zijn' doordacht tot in de antropologie toe. Met name W. Iser heeft uit zijn analyse van de 'lezende mens' (en dat is niet alleen de boekenlezer, maar ook de interpreterende tv-kijker) verstrekkende conclusies verbonden voor het mensbeeld. De vraag wie wij zijn beantwoorden mensen niet rechtstreeks, maar altijd via de omweg van hun literaire en artistieke verbeelding. We staan nooit in een directe verhouding tot onszelf. Onze 'identiteit' laten we afhangen van het fictieve beeld van onszelf en van anderen waarmee we ons identificeren. *Identiteit = identificatie.*

In het literaire verbeeldingsproces kunnen we zien hoe dat in zijn werk gaat. Al lezend treden lezers een moment buiten zichzelf, vergeten zichzelf, schorten hun zelfverstaan voor een ogenblik op. Het wordt verlegd in een verhaal. Zij vereenzelvigen zich (negatief of positief) met de personen die daar worden verbeeld. Zo *ensceneren* zij zichzelf. Dat is echter, aldus Iser, geen specialiteit van lezers alleen, maar een menselijke grondtrek die in de lezer paradigmatisch gestalte aanneemt. In de fictieve verbeelding delen we voor een moment onszelf in tweeën.<sup>[5]</sup> Maar ook in het reële, dagelijks bestaan *ensceneren* we onszelf door ons met tal van verschillende rollen die ons worden voorgehouden al dan niet te vereenzelvigen. We spelen onszelf, zonder dat we ooit volledig met onszelf samenvallen.

Met zijn antropologie van de excentrische mens heeft Helmut Plessner naar Iser's mening een geschikt theoretisch kader geschapen voor dit fundamentele 'dubbelgangermotief'. Plessner neemt daarin afscheid van de moderne subjectfilosofie, die uitgaat van een *centrum* van de mens (in het cogito bv.). Maar mensen laten zich juist definiëren als de (enige?) levende organismen die geen centrum hebben. Mens zijn betekent namelijk zich in de verbeelding kunnen verdubbelen. 'Zweigeteilt zu sein ist eine Signatur des Menschen', zegt Plessner. Menselijk bestaan is van zichzelf gescheiden, *ex-centrisch* zijn, in de veruitwendiging waarmee wij onszelf verliezen in wat ons omgeeft. Mens zijn is acteren. We spelen voor onszelf en anderen voortdurend rollen, waarin we onszelf positioneren. Dat betekent dat wij onszelf nooit volledig tegenwoordig zijn, nooit met onszelf samenvallen, nooit geheel 'beschikbaar' zijn voor

onzelf. Wij zijn constant bezig onszelf te scheppen, onszelf in scene te zetten. Een onbegrensd spel, want de eindeloze encenering is de enige manier is om het niet-bezitten-van-onszelf te 'bezitten'.<sup>[6]</sup>

*Wat er met een lezer gebeurt (de receptie-esthetica van Jauss en Iser)*

Iser ontwikkelt zijn 'literaire antropologie' als sluitstuk en slotakkoord van zijn analyse van het leesproces, die hij in *Der Akt des Lesens* had voorgelegd.<sup>[7]</sup> Met Hans Robert Jauss vertegenwoordigt hij de zgn. 'Konstanzer Schule' in de literatuurtheorie. Zij legt de nadruk op de creatieve en productieve rol van de lezer in de betekenisverlening aan een tekst. Hun benadering staat bekend als receptie-esthetica.<sup>[8]</sup> Niet op de intentie van de auteur, noch op de structuur van de tekst, maar op de verbeelding van de lezer ligt alle accent. Wat gebeurt er wanneer iemand een tekst leest, wat *doet* de tekst met de lezer? Zoals een muziekpartituur pas muziek wordt als hij door een speler wordt uitgevoerd, zo krijgt een tekst pas betekenis in de daad van het lezen zelf. Dat verwacht van de lezer ook een artistieke vaardigheid: hij moet de aanwijzingen van de tekst kunnen opvolgen om hem optimaal tot 'klinken' te kunnen brengen. Niet alleen de inhoud, ook de vorm en structuur van een tekst (stijl en genre) moet hij weten te herkennen.

Vandaar de aanduiding esthetica. Zij verwijst naar het kunstzinnige, naar de culturele vorm van het lezen. Maar 'esthetisch' is deze visie op betekenisverlening van teksten ook in een meer basale zin. Zij kwalificeert de fictieve verbeelding van de lezer als een *zintuiglijk* gebeuren. Lezers moeten door een tekst gegrepen zijn, de 'lust van het lezen' (R. Barthes) moet hen hebben bevangen. Alleen zo nemen we deel aan de tekst, worden we 'participerende lezers'<sup>[9]</sup>. Een goede tekst ontroert, onthutst, roept weezin op, of vreugde, gevoelens van intense herkenning of vervreemding.<sup>[10]</sup> We lachen of huilen mee met de personages waarmee we ons identificeren en met wat hen overkomt. Heel de *aisthesis*, letterlijk: al onze vijf zinnen worden in de gebeurtenis van het lezen aangesproken. Lezen laat ons dus niet onberoerd. Soms is het spel met de tekst zo intensief geweest, dat we na lezing niet meer dezelfde zijn als daarvoor. Onze zinnen zijn opnieuw geordend. We zijn een ander mens geworden.

Lezen zo beschouwd, is een handeling van passieve synthese. Enerzijds ondergaan we daarbij receptief de werking van een tekst, anderzijds en tegelijkertijd zetten we onze verbeelding actief en productief aan het werk. Wat gebeurt er nu eigenlijk in dit proces, wat *verandert* er in de lezer precies? Op dit snijvlak van literatuurtheorie en ethiek hebben Jauss en Iser elk baanbrekend werk geleverd. Ik noem een paar elementen uit hun bijdrage, die voor ons van belang zijn.

Jauss ontwikkelt een receptietheorie waarin hij met behulp van klassieke begrippen onderscheid maakt tussen de *poesis*, de *aisthesis* en

de *katharsis* die er in de interactie van tekst en lezer plaats vindt. *Poeisis* staat in eerste instantie voor het creatieve proces van de auteur zelf, maar kan worden voortgezet door de lezer, als de tekst hem daarvoor de ruimte laat of daartoe uitnodigt. Hij treedt dan uit zijn contemplatieve instelling en wordt zelf medeschepper van het werk, door de betekenis ervan te concretiseren binnen zijn eigen levensgeschiedenis en levenscontext. [11] *Aisthesis* staat voor de vernieuwing van de zintuiglijke waarneming die de tekst in de lezer teweeg brengt. Wij zien meer dan voorheen, en zien de dingen anders. *Katharsis* tenslotte – een term ontleend aan Aristoteles' theorie van de tragedie – duidt op de verandering die de lezer in zijn oordeelvorming en levenspraktijk ondergaat en vervolgens communiceert met anderen.

Aristoteles reserveerde de term *katharsis* voor de reiniging van het gemoed van de toeschouwer en zijn verzoening met het lot. Het christelijke Europa stond aanvankelijk kritisch tegenover deze heidense 'zuivering'. In het geloof gaat het niet om verzoening met het lot en de ontlading van het gemoed, maar om het heil in de navolging van Christus. In de Middeleeuwen wordt de reinigingsmetafoor dan ook vervangen door het beeld van de spiegeling. In het passiespel spiegelt de toeschouwer zich aan het lijden van Christus, en verkrijgt zo deel aan het heil. Via *meditatio* komt hij tot *compassio* [12], die op haar beurt weer leidt tot een *imitatio Christi*. Ook al krijgt de *katharsis* zo een eigen, christelijke invulling, de *identificatie* met de theatrale held blijft in beeld. Niet alleen in het passiespel, ook in de preek wordt het belang van deze 'esthetische identificatie' onderkend. Christus en de heiligen fungeren als voorbeelden, waarmee de toeschouwer of hoorder zich kan vereenzelvigen. In de verbeelding vermengt zich zijn of haar leven met dat van het *exemplum*. [13]

Jauss zet zo de antieke en christelijke geschiedenis van de theorie van de tekstlezing in tegen de verkorting en reductie die de receptietheorie in onze tijd onderging. In de vorige eeuw zag Th. W. Adorno geen andere rol voor de lezer meer zag weggelegd dan een slaafse bevestiging van de wereld van de tekst (affirmatie), en geen andere rol meer voor een tekst dan de kritische negatie van de wereld van de lezer. Tussen lezer en tekst gebeurt er echter veel meer dan 'affirmatie' of 'negatie' alleen. Jauss wijst op het goed recht van de *identificatie*: het genot waarmee een lezer zichzelf verliest en terugvindt in een tekst, '... im Selbstgenuss das Ichfremde sich aneignet und am Anderssein des Helden seine eigene Erfahrung erweitert.' [14]

Terwijl Jauss meer de aandacht richt op wat het leesproces psychologisch en communicatief in de feitelijke lezer teweegbrengt, blijft Iser dichter bij de structuur van literaire teksten zelf. Ook hij legt het accent op de actieve rol van de lezer in de betekenisverlening, maar dan vooral voorzover in de organisatie van de tekst zelf hem een rol wordt

toebedeeld. De tekst laat als het ware een plek open voor de lezer, stuurt hem, neemt hem bij de hand, laat – als het goede fictie betreft - de teugels op beslissende momenten ook weer vieren. De tekst laat ruimte voor de verbeelding door dingen niet gezegd te laten, ‘leegten’ (Leerstellen) in de tekstbetekenis in te bouwen. Elke tekst ontwerpt zo een ‘impliciete lezer’. Een lezer die zich bij de hand laat nemen en zich laat meevoeren in de gestructureerde ruimte van de tekst. Deze impliciete lezer is een ideale fictie die in en door de structuur van de tekst wordt verondersteld. Hij moet in de feitelijke, historische echte lezer echter wel worden geactualiseerd.

De betekenis van de tekst als product van verbeelding is uiteindelijk het resultaat van wat Iser een ‘passieve synthese’ noemt: een synthetische activiteit van de lezer, die ontbrandt aan de impuls die er van (inhoud en vorm van) een tekst uitgaat. Zo laat de lezer, in de actieve daad van het lezen, iets aan zich gebeuren dat hij niet in de hand heeft. ‘Durch das was der Leser bewirkt, geschieht ihm auch immer etwas.’<sup>[15]</sup>

Iser wil de traditionele vraag naar wat een tekst betekent, vervangen door de vraag naar wat er met de lezer gebeurt, als hij een fictieve tekst door zijn lezing tot leven wekt. Iser beschouwt de tekst als een actieve instantie, een ‘Wirkungspotential, das im Lesevorgang aktualisiert wird.’<sup>[16]</sup> De tekst organiseert een werkelijkheid in de lezer. De betekenis ligt in het effect dat hij heeft op de lezer die hij beoogt. Een lezer kan veranderen door zich in te laten met een tekst. Meestal kan hij niet eens te zeggen waarin die verandering precies bestaat. Het discursieve, argumentatieve oordelen laat ons hier in de steek. De betekenis van een tekst voor een lezer is niet te reduceren tot een ‘boodschap’, die los van de tekst zelf ook zou kunnen worden geformuleerd. Iser verwijst naar de novelle van Henry James, *The Figure in the Carpet* (1896) waarin een literair criticus achter het ‘geheim’ van een romancier probeert te komen. Noch het intensieve contact met de auteur zelf, noch de analyse van zijn werk brengt hem verder. Maar het leven van een bevriend echtpaar blijkt werkelijk door lezing van het oeuvre van de romancier veranderd. Daarin toont zich het geheim ervan, zonder dat het precies uit te zeggen valt. De betekenis van een tekst is niet verklaarbaar, maar slechts in zijn werking ervaarbaar.<sup>[17]</sup>

Dit laatste maakt de ethiek bescheiden en behoedzaam. Men moet niet denken dat een lezer, na zich in een goed verhaal te hebben verloren, weer tot zichzelf komt met kant en klare handelingsdirectieven.<sup>[18]</sup> Hij weet niet direct wat hem te doen staat, hoogstens – als de wetgeleerde in de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan - heeft hij een vermoeden van wat de analogie van een: ‘Ga heen, doe gij evenzo’ (Luc. 10, 37) voor hem zou kunnen betekenen. Een van Iser's belangrijkste concepten in dit verband is dat van de ‘Leerstelle’: de plek die een fictieve tekst leeg laat voor de lezer. Het zijn de pauzes en breuken in de tekst,

waar de lezer even aan zichzelf wordt overgelaten en de tekst niet evident is over hoe het verder moet met het verhaal. Goede fictie gunt de lezer meer ruimte dan – Iser verwijst naar de thesenroman - een simpel ja of nee. Daar blijkt iets van het onthullende vermogen van de taal, dat een beroep doet op de productieve fantasie van de lezer.<sup>[19]</sup> Misschien zal men, Wittgenstein parafraserend, moeten zeggen dat het ethische ‘zich toont’, maar niet tot onze discursieve wereld behoort.<sup>[20]</sup> De morele rol die fictieve teksten spelen – in tegenstelling tot de ‘opbouwende’ is dan ook vaak een kritische. Eerder een doorbreking van vanzelfsprekendheden dan het voorschrijven van een concrete handelingscode. Het niet gezegde, verzwegene vraagt om de projectie, de ‘bezetting’ door de lezer.<sup>[21]</sup> Een tekst moet de lezer dus ook kunnen verrassen. Hij mag niet voorspelbaar zijn, wil de interactie tussen beiden uiteindelijk vruchtbaar zijn. Wat pragmatische teksten zo min mogelijk mogen hebben (denk bijv. een montagevoorschrift bij een IKEA-boekenkast), moeten goede fictieve teksten in ruime mate bezitten: ruimte voor contingentie.

Iser's analyse levert in dit verband nog een ander vruchtbaar theoretisch inzicht op. Lezen vraagt tijd. Een verhaal heeft een begin en een eind en daartussen kunnen de ogen (en de verbeelding) van de lezer maar op één plek tegelijk zijn. Een lezer die meegaat met het verhaal blijft er dan ook niet vanuit één perspectief punt tegenover gesitueerd. Hij gaat op reis in het verhaal, wandelt er in mee. Hij neemt daarbij successievelijk alle perspectieven in van de personages die hem voor ogen worden gevoerd. Daarvoor schort hij voor de duur van de lezing even zijn identiteit op. De tekst wordt hem tot heden, hij ‘zelf’ behoort even tot het verleden.<sup>[22]</sup> Zolang de lezer leest begeeft hij zich in de illusie even een ander leven geleid te hebben. Zijn ‘zelf’ heeft geen centrum meer, maar splitst zichzelf op en waaiert uit in een veelvoud van identiteiten, zoveel karakters hem maar ter identificatie worden aangeboden. Identiteiten die zich tijdens lezing en herlezing door voortdurende terugkoppeling onderling ook kunnen waarnemen en beoordelen.

Iser spreekt van een ‘System der Perspektivität’ dat tijdens het leesproces in de impliciete wordt opgebouwd. ‘Eine Konstellation wechselseitiger Beobachtbarkeit’, samengesteld uit het geheel van perspectieven van personages, (een eventuele) verteller en lezer van het verhaal.<sup>[23]</sup> Zolang de lezer bij één personage verwijft, verdwijnt het perspectief van een ander naar de achtergrond. Het is nog steeds in zijn herinnering aanwezig. Maar dan niet meer centraal als thema op de voorgrond, maar als het ware vanuit de ooghoeken beschouwd, als horizon. Van belang in dit verband is ook Iser's opmerking dat in dit perspectivische systeem geen enkel gezichtspunt de intentie van een tekst geheel kan representeren. <sup>[24]</sup>De betekenis van een tekst berust in het totaal van wisselende perspectieven.



*De barmhartige Samaritaan, esthetisch gelezen*

Dat het perspectief van de receptie-esthetica vruchtbaar voor een hernieuwd gesprek tussen exegese en ethiek, laat zich illustreren aan de hand van het verhaal van de Barmhartige Samaritaan (Luc. 10, 25 – 37). Ik kies voor dat verhaal, omdat het in de geschiedenis van het christendom geldt als het paradigma voor christelijke naastenliefde. Op de vraag van een wetgeleerde hoe het eeuwige leven te beërven, laat Jezus hem zelf het antwoord geven: door het gebod van de liefde tot God en het gebod tot de liefde tot de naaste aan elkaar verbinden tot één ‘dubbelgebod’. Dit dubbelgebod werd en wordt nog steeds gezien als het centrum van de ethiek van Jezus en de kern van de christelijke moraal. Lucas legt hier met de andere synoptici (vgl. ook Mc. 12, 28 – 34 en Matth. 22, 34 – 40) op unieke wijze de koppeling van Godsliefde (Deut.6,4) en naastenliefde (Lev. 19,8). [\[25\]](#)

De daarop volgende gelijkenis is in de – modernere - exegese lange tijd niet anders gelezen dan als een *illustratie* in beeldtaal bij het dubbelgebod. [\[26\]](#) Na de moraal (het principe), volgt een verhaal (als toelichting). Jezus maakt gebruik van gelijkenissen, aldus Adolf Jülicher die school maakte met deze benadering, ‘weil er fand, wie diese Form vorzüglich geeignet war, die Deutlichkeit und Überzeugungskraft seiner Gedanken zu überhöhen’. De gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan behoort dan bij het genre van de ‘Beispiel Erzählungen.’ [\[27\]](#)

Deze reductie van de gelijkenis tot een narratieve illustratie van een moreel principe is niet alleen kenmerkend voor een bepaalde opvatting van exegese – die de traditie van de allegorese afloste – maar ook van ethiek. Zij domineert in een periode, waarin de ethische theorie zich meet met en spiegelt aan de abstracte transparantie van het natuurwetenschappelijk wetenschapsmodel. In de ethiek verplicht de praktische rede zichzelf - zo luidt de moderne traditie die na Kant school maakte - tot het inzicht waartoe zij daarvoor rationeel-theoretisch is gekomen. Alle accent ligt in dat verband ook in de christelijke ethiek op de semantische en conceptuele analyse van de ratio van het dubbelgebod zelf. [\[28\]](#) De gelijkenis is het bijbehorende plaatje. Het voegt aan het appèl van het gebod niets nieuws toe, maar prikkelt en verdiept op zijn hoogst de morele verbeelding, om het gebod vervolgens ook casuïstisch ‘toe te passen’.

Nu zal men er voor moeten waken om de gelijkenis anachronistisch te willen over-interpreteren. Maar kan men de manier waarop Jezus de wetgeleerde op een ander been zet met Nathan E. Williams niet toch een ‘paradigm clash’ noemen, een steuntje in de rug voor de hedendaagse opvatting van ethiek als ‘anti-theorie’? De wetgeleerde probeert Jezus mee te trekken in een redelijke argumentatie. Maar Jezus weigert

een ethische 'Diskurs'. In plaats daarvan vertelt hij een verhaal en trekt de wetgeleerde op zijn beurt daarin mee. Want is er door theorie ooit iemand een ander mens geworden? In een ethische argumentatie kan men het morele appèl op afstand houden. Zij gaat over de mens in het algemeen, en over wat 'men' behoort te doen. Zij *impliceert* mij hoogstens indirect, te midden van vele (Kant en Habermas zouden zeggen: alle mogelijke) anderen. Maar zij *appelleert* niet direct aan *mij*. De transformerende kracht van het appl van Jezus op de wetgeleerde daarentegen ligt in de uitnodiging om het verhaal zelf te (willen) ondergaan. Het dubbelgebod is vanuit dat narratieve perspectief gezien hoogstens de abstracte condensatie van de gelijkenis.

Dit heeft consequenties voor de opvatting over wat de christelijke ethiek nu christelijk maakt. Het bijzondere, het 'proprium' van de christelijke ethiek tegenover de 'algemene', wijsgerige ethiek werd in het verleden soms in de inhoud van de moraal gelegd (naastenliefde), en als dat niet lukte – want ook niet-christenen blijken veelal goed te weten wat naastenliefde is – in de geloofsmotivatie waarmee christenen aan naastenliefde doen.<sup>[29]</sup> Alle nadruk valt daarbij op de actief handelende mens. De poging om voor de christelijke moraal op deze manier uniciteit te claimen is tot mislukken gedoemd. Men zou dat ironischerwijs met het verhaal van de Barmhartige Samaritaan in de hand ook kunnen voorspellen: de door God geboden moraal wordt ook in de bijbel bij uitstek door *anderen* dan door de eigen ('proprium') religieuze groep belichaamd!<sup>[30]</sup> We waren gewaarschuwd.

Als het accent in de ethiek van principe naar verhaal verschuift, ligt het proprium van de christelijke ethiek niet meer in een exclusieve inhoud of geloofsintentie, maar in de voortdurende en hardnekkige bereidheid om het bijbelse verhaal te ondergaan. Christelijke ethiek is dan de ethiek van die mens die zijn morele zelfverstaan voor een ogenblik opschort, en zich als lezer overgeeft aan het veelvoud van morele rollen die hem in de bijbel ter identificatie worden aangeboden. Dat kan in de kerk, maar ook in de cultuur. Een aantal bijbelverhalen, waaronder bij uitstek dat van de Barmhartige Samaritaan, heeft niet alleen de religieuze, maar de westerse moraal in haar geheel diepgaand gestempeld. Het is breed opgenomen in de cultuur, in de beeldende kunst, de literatuur. Tal van instellingen voor gezondheidszorg dragen zijn naam en diverse westerse landen hanteren een wet die de non-assistentie aan mensen in gevaar bestraft: de *Bad Samaritan Law*. Zolang het verhaal van de Barmhartige Samaritaan wordt gelezen, gehoord, verbeeld, zolang bestaat er christelijke ethiek.

Ook de kerk leest de bijbel. Zij doet dat niet exclusief, maar wel intensief en indringend. Men zou de kerk zelfs kunnen definiëren als de lees- en interpretatiegemeenschap van mensen die zich door de lezing van de bijbel wil laten gezeggen. Mensen die zichzelf niet willen en kunnen

verstaan, zonder de omweg van deze lezing. Zonder hun identiteit aan het vreemde van deze teksten te spiegelen. Zij eisen wellicht daarom meer van zichzelf in hun lezing dan anderen. Zij lezen, als het goed is, gezamenlijker, langer, aandachtiger, vaker, en kritischer.

Een narratieve christelijke ethiek, zoals hier voorgestaan, impliceert een 'literaire' antropologie. Een mensbeeld, waarbij mensen niet in een centrum samenvallen met zichzelf, maar hun identiteit ontstaat in een voortdurend spel van *identificatie* met rollen die in hun omgeving worden aangeboden. Een mens, kan men dan zeggen, is als de personages waaraan hij zich spiegelt, als de rollen waarin hij zich ensceneert (Iser), als de verhalen waaraan hij participeert. Zo geformuleerd is onze identiteit per definitie metaforisch. We kunnen niet zeggen wie wij letterlijk zijn. Alleen symbolisch: in en door middel van de verbeelding participeren we aan een verhaal: zo, *zoals* die en die in dat verhaal, zo willen we zijn (of niet zijn).

Deze fundamentele rol van de metafoor in de wijze waarop wij onze verhouding tot de werkelijkheid vormgeven, is in de 20<sup>e</sup> eeuwse hermeneutische filosofie onderkend. Zij heeft ook een belangrijke impuls gegeven tot een nieuw verstaan van Jezus' gelijkenissen.<sup>[31]</sup> De metafoor is daarin het stijlmiddel bij uitstek om de verhouding tot onszelf, de naaste en tot God tot uitdrukking te brengen. Gods koninkrijk *is als* 'een zeker mens die afdaalde...' Wie wij zijn, wat wij doen, wie God is – het antwoord op die vraag laat zich alleen samenhangend in de dynamiek van wat er dan in het verhaal gebeurt uitdrukken.

#### *De gelijkenis als metafoor (de uitleg van Crossan en Funk)*

Dit nieuwe zicht op de religieuze metafoor bracht John Dominic Crossan in 1973 tot een verrassende kijk op de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan.<sup>[32]</sup> We besteden aandacht aan zijn visie, omdat daarin bij uitstek het perspectief van de 'participerende lezer', zoals in het bovenstaande ontwikkeld, wordt verondersteld.

Jezus verkondigde de komst van het Koninkrijk door middel van gelijkenissen. Hij was een leraar, maar leerde als een dichter, concludeert Crossan.<sup>[33]</sup> Zo kon hij blijkbaar het beste het gebeurteniskarakter van de heerschappij van God tot uitdrukking brengen. God is voor Jezus een 'language event' (*Ereignis*, zegt Crossan Heidegger na), geen onveranderlijk wezen. God is niet de Eeuwige boven ons, maar een Advent in en onder ons.<sup>[34]</sup> De God van Jezus' Koninkrijksprediking daagt zijn hoorders uit om het verleden te herzien, de status quo van de wereld ondersteboven te keren. Hij geeft kracht om daadwerkelijk een ander, nieuw leven te gaan leiden. Wie dat wil ervaren kan niet om de gelijkenis heen blijven lopen, maar moet er in gaan 'wonen'. Immers, 'Parable is the house of God' <sup>[35]</sup>

Crossan wenst de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan daarom niet langer als een 'Beispielserzählung' te verstaan. Dan zou men het verhaal als een allegorie moeten opvatten. Onder allegorie verstaat hij een beeldende manier van spreken, waarbij het beeld de gegeven informatie over de werkelijkheid waaraan het beeld refereert, slechts illustreert. Zo zou de Barmhartige Samaritaan (het beeld) een illustratie zijn van het gebod tot naastenliefde (de referentie). Eerst is er de informatie (het dubbelgebod), en daarna wordt de lezer meegenomen in de gelijkenis (de participatie). Crossan daarentegen wil de gelijkenis als een metafoor in de strikte zin van het woord beschouwen. '... there are also metaphors in which participation precedes information so the function of the metaphor is to create participation in the metaphor's referent.' Het geheim van het beeld geeft zich in dat geval niet onafhankelijk van het beeld (de stijl, structuur, inhoud) zelf prijs.

De gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan is zo'n metafoor. Zij wil de hoorder/lezer betrekken in een werkelijkheid die zich pas openbaart als hij in zijn verbeelding ook daadwerkelijk participeert aan het verhaal.[\[36\]](#) Dat geldt voor alle gelijkenissen die Jezus vertelt. Maar ze hebben elk een andere spits. Zo zijn er gelijkenissen die alle nadruk leggen op de Komst van God, andere die het handelen dat aan die Komst beantwoordt centraal stellen. Weer andere laten zien hoe het Koninkrijk Gods de zekerheid van de status quo verstoort. De Barmhartige Samaritaan beschouwt Crossan bij uitstek als zo'n 'parable of reversal'. Het Koninkrijk Gods 'is als' een wereld waarin de morele coördinaten 180 graden worden omgedraaid, en waar goed en kwaad stuivertje lijken te wisselen. Laatsten worden eersten en eersten laatsten. De Samaritaan, voor de joodse lezer een verachtelijke vijand, wordt zomaar 'goed' genoemd, de priester en leviet, clericale hoeders van de moraal, worden lelijk te kijk gezet. Zo, op deze manier, komt God. 'The hearer struggling with the contradictory dualism Good/Samaritan is actually experiencing in and through this the inbreaking of the Kingdom.'[\[37\]](#)

Crossan werpt verrassend licht op de gelijkenis. Eeuwenlang is de pointe van de gelijkenis in het voorbeeldige, maar bijkans onbereikbare gedrag van de Samaritaan gelegd, dat zo licht afsteekt tegen het ons al te bekende optreden van de priester en leviet.[\[38\]](#) Zo werd de gelijkenis tot een allegorie – in de betekenis die Crossan daaraan geeft - gemoraliseerd. Maar gelezen als metafoor wordt het verhaal tot een kritiek op de gevestigde moraal, een doorlichting van onze morele vanzelfsprekendheden. De lezer die zich inlaat met de gelijkenis is zijn naïeve positieve morele zelfbeeld kwijt. De bordjes 'goed' en 'fout' blijken zomaar dramatisch verhangen te kunnen worden en niet meer synchroon te lopen met maatschappelijke verwachtingspatronen en conventies. De ethiek van het Koninkrijk staat haaks op de gebruikelijke uitdeling van blaam en lof binnen het maatschappelijke instituut 'moraal'.

Crossan lijkt de betekenis van de gelijkenis sterk te concentreren op die ene shockervaring: 'o God, een goede Samaritaan! Dat kan niet.' Maar ook al culmineert de leeservaring daarin, zij gaat daarin niet op. De lezer wordt langer en intensiever betrokken in het verhaal. Zijn vanzelfsprekende morele identiteit wordt door dit verhaal als bij donderslag afgebroken, maar ook in positieve zin weer langzaam opgebouwd.

De lezer laat zich voor de duur van de lezing meevoeren op een fictieve reis, op weg van Jeruzalem naar Jericho. Hij wordt deelgenoot van een relatief eenvoudig opgebouwd verhaal. Er zijn vier personages (slachtoffer, priester, leviet, samaritaan), er is één plot (de hulp van de Samaritaan na de beroving), en – afhankelijk van de beslissing om de raamvertelling waarin Jezus en de wetgeleerde met elkaar in gesprek zijn in de lezing te betrekken<sup>[39]</sup> - er is één verteller (Jezus). De poëtische structuur van de gelijkenis is overzichtelijk. Een aristotelische traditie volgend, kan men haar indelen in vijf korte 'perioden,' ('gedachteneenheden') die zich laten onderscheiden op grond van inhouds- en stijlkenmerken.<sup>[40]</sup>

I

Een zeker mens daalde af van Jeruzalem naar Jericho  
 en viel in de handen van rovers,  
 die hem niet alleen uitschudden, maar ook slagen gaven en weggingen,  
 terwijl zij hem halfdood lieten liggen.

II.

Bij geval daalde een priester af langs die weg;  
 en deze zag hem, doch ging aan de overzijde voorbij.

III.

Evenzo ging ook een leviet langs die plaats,  
 en hij zag hem en ging aan de overzijde voorbij.

IV.

Doch een Samaritaan, die op reis was, kwam in zijn nabijheid,

en toen hij hem zag, werd hij met ontferming bewogen.

En hij ging naar hem toe, verbond zijn wonden,

goot er olie en wijn op;

en hij zette hem op zijn eigen rijdier,

bracht hem naar een herberg

en verzorgde hem.

V.

En de volgende dag

stelde hij de waard twee schellingen ter hand

en zeide: Verzorg hem

en mocht gij meer kosten hebben, dan zal ik ze u vergoeden,

op mijn terugreis.

(Luc. 10, 25-28)

De omvang van periode IV wijst er al op dat de lezer het meest intensief wordt bepaald bij het onverwachte gedrag van de Samaritaan. Ook hij *ziet* het slachtoffer, evenals de priester en de leviet, maar in tegenstelling tot hen, gaat hij niet 'aan de overzijde voorbij', maar 'ging naar hem toe.' De parallellie in structuur leidt tot een climax in de door hem betoonde onvoorwaardelijke hulp.

Maar lezen vraagt tijd. Ook de lezer moet eerst een reis maken. Om te beginnen moet hij zich willen laten identificeren met de reiziger, 'een zeker mens', de 'elckerlyc' die afdaald van Jeruzalem naar Jericho en die wordt overvallen door dieven. Het slachtoffer moet op zijn sympathie kunnen rekenen. Voor even moet de lezer willen zeggen: dat had mij ook kunnen overkomen. Hij moet halt houden en toe willen zien. De akt van het lezen zelf dwingt hem daartoe. De structuur van de tekst beperkt het

blikveld van de lezende ogen voorlopig tot deze episode. Wie zich niet wil verplaatsen in de voor half dood geslagen man aan de kant van de weg kan het verhaal ook niet verder lezen. Hij zal nooit een Samaritaan worden, als hij niet eerst slachtoffer geweest is. De esthetische ethiek die in de gelijkenis wordt verhaald kan niet vanuit één perspectief verteld worden, maar vraagt van de lezer de morele flexibiliteit om zich in korte tijd opeenvolgend met vier personages te identificeren. Zijn morele identiteit *is* identificatie.

Hoe deze identificatie te denken? Jauss brengt de verschillende vormen van interactie tussen lezer en personage in een algemeen model bijeen en onderscheidt daarin een aantal 'modaliteiten'. [41] Een drietal ervan zijn voor ons hier relevant. In de eerste plaats: de alledaagse, onvolmaakte 'held' kan rekenen op *sympathetische* identificatie. Hij roept gevoelens van medelijden op, en zet de lezer aan tot grotere morele handelingsbereidheid en solidariteit. Zijn lotgevallen staan geen leedvermaak toe en zijn niet uit op zelfbevestiging van de lezer, maar maken hem juist minder ingenomen met zichzelf. Het slachtoffer in de gelijkenis vraagt om sympathetische identificatie. De lezer ligt met hem aan de kant van de weg, halfdood en berooid.

Maar veel tijd om daarin te berusten gunt de gelijkenis hem niet. Vanuit de ooghoeken doemt een tweetal 'anti-helden' op. Langzaam worden zij van horizon tot thema. Zij verleiden de lezer tot een – in de termen van Jauss – *ironische* identificatie. De priester en leviet roepen in de lezer heftige gevoelens van vervreemding op, zij provoceren hem; hoe kun je zoiets doen: de ellende van het slachtoffer 'zien' en toch aan de overzijde voorbijgaan? In deze vorm van tegendraadse identificatie wordt de lezer – nog steeds volgens het model van Jauss - aangezet tot een creatieve tegenreactie ('ik zou het anders doen!'), tot een sensibilisering van de waarneming voor soortgelijke situaties in zijn leven ('overkwam mij laatst niet hetzelfde en gedroeg ik mij niet evenzo?') en tot een kritische reflectie op zijn eigen en andermans gedrag (in het geval van de gelijkenis: het ontwikkelen van ethiek). Solipsisme ('ik ben alleen op de wereld en wie doet mij wat') en onverschilligheid bij de lezer worden ontmoedigd. De Samaritaan in passage IV vraagt tenslotte om *admiratieve* identificatie. Hij is de volmaakte held (een heilige, een wijze) die gevoelens van bewondering oproept, een voorbeeld ter navolging. Dat niet in de zin van slaafse imitatie, maar als creatieve persoonlijke vormgeving van een soortgelijk gedrag. (vgl. het 'doet gij evenzo' (homoios) van vs. 37 ). De held is geen ideaalbeeld om bij weg te dromen, maar een voorbeeld ter navolging.

Soort identificatie	Personage	Gevoelens	Gedrag
------------------------	-----------	-----------	--------

<b>Sympathetisch</b>	De onvolmaakte, alledaagse held <i>(slachtoffer)</i>	Medelijden	+Handelingsbereidheid + Solidariteit - zelfbevestiging - leedvermaak
<b>Ironisch</b>	De anti-held <i>(priester, Leviet)</i>	Bevreemding Provocatie	+ Creatieve tegenreactie + Sensibilisering van de waarneming + Kritische reflectie - solipsisme - onverschilligheid
<b>Admiratief</b>	Volmaakte held <i>(Samaritaan)</i>	Bewondering	+ Navolging - Escape in droom - slaafse imitatie

Essentieel voor het verstaan van de gelijkenis is dus de identificatie met het slachtoffer. De eerste klap is hier een daalder waard. Zonder dat begin komt een lezer niet goed aan het eind.

Robert W. Funk legt in zijn uitleg van de gelijkenis de sleutel tot het verstaan ervan in die vereenzelviging. Ook hij biedt een verrassende uitleg, vanuit het perspectief van de participerende lezer. Met Crossan verdedigt Fink de opvatting dat gelijkenissen als de Barmhartige Samaritaan als metafoor verstaan moet worden, en niet 'letterlijk' gelezen moet worden als een voorbeeldverhaal voor wat goed nabuurschap wil zeggen. Sterker nog dan Crossan benadrukt hij echter de constitutieve en creatieve rol van de lezer in de uitleg van gelijkenissen. De lezer wordt uitgenodigd 'to join the narrative and live it out'. De gelijkenis zet de 'normale', oude, vertrouwde wereld op z'n kop, maar is vol van belofte voor hen die bereid zijn die wereld te verlaten. Men zou zelfs kunnen zeggen: het Koninkrijk van God *is* voor Jezus de uitnodiging om de gevestigde wereld te verlaten. [\[42\]](#)



Funk leest de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan vanuit het esthetische perspectief van de hoorder/lezer. 'The "meaning" of the parable is the way auditors take up rôles in the story and play out the drama. Response will vary from person to person and from time to time.' De gelijkenis is daarom in haar betekenis per definitie onafgesloten en blijft zichzelf vertellen. Of beter: 'blijft zijn hoorders "vertellen"'. [43] Funks exegese is te lezen als een toepassing van Iser's concept van de 'impliciete lezer'. Hij gaat nauwkeurig na welke rol, welk perspectief de lezer door de structuur van de gelijkenis krijgt toegewezen. Hij concentreert zich daarbij op de eerste joodse hoorder, de historische lezer. Zodra de lezers niet meer weten wie een Samaritaan was, en hem in plaats van met een 'verachte broeder' gaan identificeren met een 'good fellow' – dat gebeurt al gauw wanneer het christendom zijn joodse bedding ontgroeit - loopt de metaforische kracht uit de gelijkenis weg en wordt hij gemakkelijk tot een 'Beispielserzählung'.

Funks uitleg is 'esthetisch' ook in de primitieve zin van het woord. De elementaire zinnen worden aangesproken. We moeten ons afvragen: waar huilt de lezer, waar lacht hij? Waar applaudisseert hij juichend, waar schaamt hij zich diep? Als de lezer zich werkelijk mee laat voeren, huilt hij om te beginnen mee met het slachtoffer. Wie hij ook is, clericaal of niet, diens lot is vreselijk en vraagt om medelijden. Geen mens kan natuurlijkerwijs zo'n mishandeling zonder weerzin aanzien. [44] Maar dan? Gespannen wacht de lezer met het slachtoffer vanuit de greppel waarin hij achteloos is achtergelaten op wat er gaat gebeuren. Lang duurt dat niet. De priester komt het blikveld binnen, en dan de leviet. Als de lezer tot het religieuze establishment behoort of het een warm hart toedraagt, zal hij protesteren ('Zo zal een priester of leviet niet handelen!') of zich verdedigen ('Inderdaad, zo zou het kunnen gaan. Maar verwijt hen beiden geen onverschilligheid! Ze staan misschien onder tijdsdruk vanwege zwaarwegende religieuze verplichtingen!'). Wie daarentegen niets van tempel of kerk moet hebben, zal triomfantelijk vaststellen: 'zie je wel, precies wat ik dacht.' Deze anti-clericalen blijven – met gevoelens van leedvermaak nu - aan de kant van de weg wachten, nog steeds het perspectief van de beroofde delend. De eersten daarentegen zullen - boos om de miskennis - met priester en leviet op weg gaan naar Jeruzalem. Zij blijven echter daarbij het slachtoffer in de marge hun blikveld houden, als horizon.

Veel ruimte voor discussie is er in deze open plek, 'Leerstelling' in de tekst echter niet. Beide groepen lezer, clericaal en anti-clericaal, worden zij aan zij meegenomen naar de volgende periode in de tekst. Daar wordt een beslissend beroep op hun verbeelding gedaan. Geen van beide groepen zal namelijk de ontferming van en de gracieuze hulp door de Samaritaan verwachten. Zij staan hoe dan ook allebei op een verkeerd been. Hun beider verstaan van goed en kwaad wordt op zijn kop gezet. Het goede wordt in deze gelijkenis immers uiteindelijk niet door een 'good fellow'

gedaan, maar door een doodsvijand. Dit is werkelijke contingentie-ervaring. De tekst creeert daarmee een open ruimte, een 'Leerstelle', waarin de lezer wordt uitgedaagd om zijn conclusies te trekken. Zij liggen in zekere zin daar voor hem klaar, maar de ruimte moet wel door de lezer worden benut. De invitatie moet wel worden aangenomen, de kans moet wel worden gegrepen. De conclusie kan dan zijn: 'zo verrassend als hier hulp uit het niets opdaagt, zo is het ook met het Koninkrijk van God'. Wie in de gelijkenis van begin tot eind mee loopt, het perspectief van het slachtoffer blijft aanhouden, wordt tenslotte uitgenodigd om te delen in een totaal onverwachte daad van genade. Het goede van God komt blijkbaar van volstrekt onverwachte zijde. Funk: 'If the auditor, a Jew, understands what it means to be the victim in the ditch in this story, he/she also understands what the kingdom is all about.'<sup>[45]</sup>

Terwijl voor Crossan in de gelijkenis als 'story of reversal' meer het kritische oordeelsperspectief overweegt, interpreteert Funk de Barmhartige Samaritaan meer vanuit de triomf van de genade: de gelijkenis is voor hem een 'parable of grace'. Zij confronteert de hoorder met de vraag: wie van jullie zal zich willen laten helpen door een Samaritaan? Antwoord: alleen zij die niets te verliezen hebben kunnen zich dat permitteren. Daar hoeft je niets actief voor te doen; slechts het onvermogen om zijn goedheid te weerstaan wordt gevraagd. Als Funk gedwongen zou worden tot de onmogelijke eis om de betekenis van de metafoor in discursieve taal uit te drukken, dan zou hij de 'boodschap' van de gelijkenis tot twee proposities willen terugbrengen:

1. In het Koninkrijk van God komt genade alleen tot hen die geen recht erop hebben haar te verwachten en die haar niet kunnen weerstaan wanneer zij komt.
2. Genade komt altijd uit de hoek van waaruit men haar niet verwacht en niet kan verwachten.<sup>[46]</sup>

Funk concludeert dat de gelijkenis dus niet haar oorspronkelijke lezer opdraagt zich als Samaritaan = als een goede naaste te gedragen, 'but that one can become the victim in the ditch who is helped by an enemy.'<sup>[47]</sup> De identificatie met de underdog opent een mens voor de genade

Ook Funk oriënteert zich dus sterk op de lezer, en volgt zijn blik. Hij laat diens ogen daarbij echter blijvend rusten op het slachtoffer. Bovendien probeert hij het perspectief van de oorspronkelijke joodse hoorder te reconstrueren, die als impliciete lezer door de tekst mede is georganiseerd. Dat levert een verrassend resultaat op.

Toch zal voor de ethiek daarmee niet het laatste woord gezegd zijn. De exegeet zal terecht op het belang van de historische setting van de gelijkenis wijzen. Hij zal telkens weer tot het jaar nul van de tekst willen terugreizen. Maar hij kan daar niet blijven, hij moet weer terug naar zijn

eigen context. De exegeet moet ook hermeneut willen worden. Ook voor de latere, niet joodse lezer blijft gelden (en we citeren Funks oordeel andermaal): ‘The “meaning” of the parable is the way auditors take up rôles in the story and play out the drama. Response will vary from person to person and from time to time.’ [48] De blik van de lezer zal zich aan alle vier personages hechten. Maar naarmate de Samaritaan voor hem als niet joodse lezer meer vreemdeling en minder vijand wordt, zal hij ook meer voorwerp van bewondering dan van verbijstering worden. Het kan niet anders en hoeft ook niet anders. Ook wie de Samaritaan als ‘good fellow’ beschouwt, verstaat de betekenis van de gelijkenis. Verstaan is ook hier altijd *anders* verstaan (Gadamer).

Onze lezing is dus een andere dan die van de eerste hoorder. Zij trekt de betekenis in een eigen richting scheef. Maar trekt zij haar ook uit het verband (de structuur van de tekst)? De winst van een metaforische, op de lezer geöriënteerde uitleg is dat de gelijkenis niet meer tot één identificatiepunt kan worden herleid. Het antwoord op de vraag: Wie is mijn naaste? vereist de wisseling van perspectief van slachtoffer, priester, leviet en Samaritaan. Geen van de personages representeert de betekenis van de gelijkenis volledig, maar met elkaar scheppen ze het ‘perspectivisch systeem’ (Iser) dat de lezer in een passieve synthese construeert. De betekenis is niet in één *exemplum* stil te leggen. De lezer die zich in bewondering identificeert met de helper wéét dus nog steeds dat hij zojuist slachtoffer was, en heeft het voorbijgaan en het niet-helpen van zijn voorgangers nog vers in het geheugen. De aandachtige bijbellezer zal zich nooit eenduidig willen en kunnen vereenzelvigen met de Barmhartige Samaritaan; hij *is* ook slachtoffer, priester en leviet, en dat alles tegelijk.

Zo gelezen, is de gelijkenis meer te beschouwen als een kritische dieptepeiling van het brede spectrum van de morele ervaring, dan als een oproep tot onbaatzuchtige naastenliefde. Zij stoot ons uit onze rol, als wij denken er maar één te spelen. Een mens is nooit alléén slachtoffer, onverschillige voorbijganger, of genereuze helper. Zowel de één als de ander huist in ons, al naar gelang de loop van ons leven en de situaties waarin we verzeild raken. Wie de gelijkenis in deze zin maar lang genoeg op zich in laat werken, wordt minder zeker van zijn morele identiteit. En tegelijk doordrongen van de mogelijkheid dat men in andermans schoenen staat voor men het weet.

---

[1] Vgl. H.M. Kuitert, De rol van de bijbel in de protestantse theologische ethiek, in *Geref. Theol. Tijdschrift*, juni 1981 (81), 65 – 82. Voor een

nadere analyse van deze ontwikkeling binnen de gereformeerde ethiek, zie F. de Lange, 'Zonder applaus – een eeuw (of minder) gereformeerde ethiek', in: W. Stoker / H.C. van der Sar (red.), *Theologie op de drempel van 2000*, Kampen 1999, 199 – 222.

[2] Een mooi voorbeeld vind ik Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996.

[3] Vgl. Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy*, Chicago and London 1990.

[4] H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.

[5] W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt am Main, 1991, 144v. beschouwt dit 'Ausser sich sein' niet als een 'zich transcenderen', maar als een 'zich enceneren' „ In der Maske sich zu überschreiten erlaubt dann, immer anders bei sich selbst zu sein zu können.' Hij citeert C. Castoriades: 'Der Mensch überschreitet seine Definitionen stets wieder, weil er sich selbst *schafft*, indem er etwas schafft und damit auch *sich selbst* erschafft; weil keine rationale, natürliche oder geschichtliche Definition beanspruchen könnte, die endgültige zu sein. Der Mensch ist, was er nicht ist und was nicht er ist'.

[6] Vgl. idem, 148- 155, 504 – 515.

[7] Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976 (1994, vierde druk). Daar vinden we al de in nuce de antropologische consequenties die in *Das Fiktive und Imaginären*ader worden uitgewerkt: '... das im Lesen eine künstliche Spaltung unserer Person geschieht, indem wir etwas, das wir nicht sind, zum Thema erheben.' (251).

[8] Receptie-esthetica verstaat '... das Werk aus seiner Wirkung und Rezeption, die Geschichte einer Kunst als Prozess der Kommunikation zwischen Autor und Publikum, Vergangenheit und Gegenwart.' (H.R. Jaus, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, 1982, 19v.)

[9] Iser, *Der Akt des Lesens*, 314. Vgl. ook: C.A. van Peursen, *De Naam die geschiedenis maakt. Het geheim van de bijbelse godsnamen*, Kampen 1991, hfdst. 1.

[10] Iser, *Der Akt des Lesens*, 56.

[11] Jauss, a.w. 89v.. 'Hier sind wir Autor, denn jeder ist der Autor seiner Lebensgeschichte.' (89v.) In deze zin is *Poiesis* vergelijkbaar met Gadamers concept van 'Anwendung' (a.w. 320vv.)

[12] Een nieuwe term, die aan het traditionele 'misericordia' nu een theatrale connotatie meegeeft (a.w. 175). Hij staat voor 'die Hin-und Her-Bewegung einer reziproken Spiegelung durch welche der Betroffene auch noch im fast körperlichen Mitleiden ein anderes: das Vorbild (sa fourne) seiner *imitatio* erkennen und übernehmen, nicht also in einer *unio mystica* sich verlieren soll.' (a.w. 178) Die wahre compassio (bei Augustin noch *misericordia*), mit der die christliche Dichtung die „Lust am Schmerz“, d.h. die ästhetische Objektivation sympathetische geniessenden Verhaltens durchbrechen will, muss sich als Bereitschaft zur *imitatio* erweisen.' (idem, 181).

[13] In de homiletiek wordt sinds Gregorius de Grote gesproken over *exemplis confundi*. Als de hoorder niet door het abstracte gebod wordt bewogen, dan wel door 'den menschlich nahen Fall', waarmee hij zich 'vermengt' (Jauss, a.w. 187).

[14] Idem, 255.

[15] Iser, Der Akt des Lesens, 244.

[16] Idem, 7.

[17] 'Man möchte es zurückbringen auf etwas, das sich begreifen lässt. Wenn das geschieht, erlischt die Wirkung; denn sie ist Wirkung, solange das durch sie Bedeute in nichts anderes gründet als in dieser Wirkung...' (Iser, Der Akt des Lesens, 41).

[18] Idem, 227.

[19] Iser, a.w. 230, citeert in dit verband Ricoeur: 'macht sich die Sprache als ein Vermögen geltend, das enthüllt, das manifestiert und an den Tag bringt; darin findet sie ihr eigentliches Element, sie wird sich selbst; sie hüllt sich in Schweigen vor dem, was sie sagt.'

[20] L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt am Main 1979 (1921), par. 6.421: 'Es ist klar, das sich die Ethik nicht aussprechen lässt.' Vgl. 6.522: 'Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.'

[21] 'Der Kommunikationsprozess wird also nicht durch einen Code, sondern durch die Dialektik von Zeigen und Verschweigen in Gang gesetzt und reguliert.' (a.w. 265)

[22] 'Je mehr der Text für uns zur Gegenwart wird, desto mehr wird das, was wir sind – jedenfalls für die Dauer der Lektüre – zur Vergangenheit'. (a.w. 215)

[23] idem, 163.

[24] idem.

[25] De koppeling van Godsliefde en naastenliefde is uniek voor Jezus, maar niet exclusief: in het jodendom is dezelfde koppeling, hoewel meer indirect, gangbaar. Het is bij Lucas ook de wetgeleerde zèlf die het dubbelgebod formuleert en Jezus die instemt. Vgl. voor een goed tekstueel overzicht van de parallellen: Gerd Theissen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1997 (2e druk), 339 – 349.

[26] Van Oude Kerk tot en met Reformatie is de gelijkenis vooral gelezen als allegorie: een verbeelding van de heilsgeschiedenis (Origenes), de verhouding Joden en christenen (Ambrosius, met alle anti-semitische gevolgen van dien), de verhouding wet en evangelie (Luther), de genade van Christus (Calvijn, die de Samaritaan met Christus identificeerde). Vgl. Werner Monselewski, *Der barmherzige Samariter. Eine Auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25 –37*, Tübingen 1967, en Hans Gunther Klemm, *Das Gleichnis vom Barmherziger Samariter. Grundzüge der Auslegung im 16/17. Jahrhundert*, Stuttgart e.a. 1973. Zie verder het artikel van Linda McKinnish Bridges, 'History of Interpretation' op <http://www.newmediabible.org/1goodsam/> Vgl. ook het artikel van Riemer Roukema in deze bundel.

[27] Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Darmstadt 1969 (Nachdruck Tübingen 1910), 146, resp. 585 – 598. Ook Theissen/ Merz lijken nog deze lijn te volgen door de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan als een illustratie van Jezus' uitbreiding en verscherping van het dubbelgebod tot de vreemdeling – waarin hij zich volgens hen wèl onderscheidde van zijn joodse omgeving – te tekenen. (a.w. ,345vv.).

[28] Vgl. Bv. Gene Outka, *Agape. An Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven and London, 1972.

[29] Zie voor deze discussie o.m. D.E. de Villiers, *Die Eiesoortigheid van die Christelike Moraal*, Amsterdam 1978.

[30] Vgl. R.S. Downie, *Roles and Values. An Introduction to Social Ethics*, Londen 1971, 15 - 23.

[31] Vgl. O.m. Paul Ricoeur/Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.

[32] In Parables. The Challenge of the Historical Jesus, San Francisco 1973.

[33] Idem 21.

[34] Idem 35.

[35] Idem 33.

[36] Een gelijkenis is ' a metaphor of normalcy which intends to create participation in its referent.... It talks of A so that one can participate in B, or, more accurately, it talks of x so that one can participate in X and so understand the validity of x itself. Its structural pattern is X-in-x.' (idem, 15v. )

[37] Idem 56.

[38] Vgl. de basrecitatief in Bach's Cantate 164 (,Ihr, die ihr euch von Christo nennet'): 'Wir Hören noch des Nächsten Seufzer an! Er klopft an unser Herz; doch wird's nicht aufgetan. Wir sehen zwar sein Händeringen, sein Auge, das von Tränen fleusst; doch lässt das Herz sich nicht zur Liebe zwingen. Der Priester und Levit, der hier zur Seite tritt, sind ja ein Bild liebloser Christen; Sie tun als wenn sie nichts von fremdem Elend wüssten, Sie giessen wieder Öl noch Wein ins Nächsten Wunden ein.'

[39] Zie voor een argumentatie van 'the thesis (...) that the present context of the Good Samaritan parable in 10: 25 – 29 and 10:37 is not original and therefore cannot be used to interpret the meaning of the parable for Jesus', Crossan, a.w. 58vv.

[40] Charles W. Hedrick, 'Poetic Features of the Parable', onder verwijzing naar Aristoteles' Rhetorica 3.8 en 3.9, <http://www.newmediabible.org/1goodsam/>.

[41] Jauss, a.w. 252.

[42] Robert W. Funk, Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition, Philadelphia 1982, 18.

[43] Idem, 34.

[44] Vgl. Rousseau's definitie van *pitié* in zijn Discours sur l'origine de l'inégalité parmi des hommes (1755): 'une répugnance innée à voir souffrir son semblable.' (gecit. Bij Jauss, a.w. 182).

[45] Funk, a.w. 33.

[46] Funk, a.w. 34. Mocht hij het in nog minder woorden moeten zeggen, dan zou hij het zo doen: 'In the kingdom mercy is always a surprise.'  
(idem)

[47] Funk, a.w. 34.

[48] A.w. 34.