
Over de brug komen

Over verstaan en vertolken in de prediking

H.C. van der Meulen

Abstract

Biblical preaching is a hermeneutical dialogue between the text of Scripture and the worldviews of the preacher and his listeners. There is no preaching without interpretation. In this article, the recent developments regarding hermeneutics and its relation to homiletics are questioned. Special attention is paid to the frames of understanding a preacher can bring to the interpretation of a text and to five possible homiletical-hermeneutical modes that can be assumed thereby. This leads to a broader and more critical exposition of four homiletical-hermeneutical approaches a preacher can follow.

Homiletiek en hermeneutiek zijn nauw met elkaar verbonden. Het ‘uitgaande van dit Schriftwoord predikte hij’ kan niet zonder beantwoording van de vraag ‘verstaat gij wat gij leest?’ Zowel hermeneutiek als homiletiek hebben de laatste decennia grote ontwikkelingen doorgemaakt. Deze hebben hun stempel ook op de onderlinge relatie tussen beide gezet. In deze bijdrage willen we enige actuele aspecten van die ontwikkeling bespreken, waarbij we toespitsen op het thema van het verband tussen deze twee. We beginnen met het uiteenzetten van enkele hermeneutische gedachten die vandaag de dag een belangrijke rol spelen (1) en geven vervolgens aandacht aan de kwestie van de verhouding tussen de verscheidenheid en eenheid van de talrijk geworden hermeneutische benaderingen. We gaan hierbij uit van de zogenoemde hermeneutische vierhoek (2). Hierna gaan we in op de relatie hermeneutiek – homiletiek, nader gezegd: op het gegeven dat de prediker die een preek voorbereidt kaders van verstaan meebrengt. We spitsen toe op het bij deze voorbereiding volgen van mogelijke homiletisch-hermeneutische modi en het kunnen bewandelen van mogelijke homiletisch-hermeneutische paden (3). Aan een van deze paden, het esthetische pad, besteden we iets meer aandacht omdat dit vandaag de dag sterk in de homiletische belangstelling staat.

1. Tussen tekst en lezer

De kunst van het lezen

De hermeneutische wetenschap houdt zich primair bezig met de interpretatie

van teksten. Men zou hermeneutiek als de kunst van het lezen kunnen betitelen. In de geschiedenis van de hermeneutiek werd dan ook de nadruk gelegd op de kunstregels van de uitlegging van teksten, waarvan de filologie een sterk bestanddeel vormde. Eerst door het werk van Friedrich Schleiermacher en vervolgens onder invloed van Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger en Hans-Georg Gadamer ondergaat de hermeneutiek een aanzienlijke uitbreiding. Niet alleen geschreven teksten en mondelinge uitingen, maar de wereld als geheel en de menselijke existentie in die wereld worden voorwerp van het verstaan.¹

Dat geldt van de hermeneutiek als zodanig, het betreft eveneens de theologische hermeneutiek. Een theoloog houdt zich bezig met teksten: bijbelteksten, religieuze teksten, theologische teksten, en tevens met getuigenissen van bijvoorbeeld de christelijke kunst, met ritën en individuele levensverhalen.² Er is overeenkomst tussen theologie en de overige geestes- en culturele wetenschappen. Het verschil is dat theologie zich naar haar wezen gebonden weet aan bepaalde teksten die voor het christelijk geloof en de kerk als gemeenschap van gelovigen canonieke rang hebben.³

Theologie gaat niet op in hermeneutiek, maar is in al haar disciplines wel (ook) hermeneutisch van aard. De kunst van het verstaan beoefent zij in het lezen van de Schriften, alsmede in het lezen van mensen, wereld, tijd, situatie. Theologische uitspraken moeten aan beide recht doen. Theologische hermeneutiek kent daarom volgens Ulrich Körtner twee criteria: die van de 'Schriftgemässheit' en die van de 'Zeit- bzw. Situationsgemässheit'. Over de rangorde tussen deze twee is Körtner trouwens ook duidelijk: 'Kriterium einer evangeliumsgemässen Theologie ist demnach, inwieweit das gegenwärtige Glaubensbewusstsein durch die auf die Zeit angewandte Schrift bestimmt wird und nicht etwa umgekehrt die Schriftauslegung durch den allgemeinen religiösen Zeitgeist'.⁴

1 Van de vele literatuur noemen we hier: H.W. de Knijff, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1995⁴; Arie Zwiep, *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek. Deel I: De vroege kerk - Schleiermacher*, Amsterdam 2009; W. Stoker, B. Vedder en H.M. Vroom (red.), *De Schriften verstaan. Wijsgerig-hermeneutische en theologisch-hermeneutische teksten*, Zoetermeer 1995; RGG⁴ Band 3, Tübingen 2000, s.v. Hermeneutik; W. Stoker en H. Vroom, *Verhulde waarheid. Om het begrijpen van religieuze teksten*, Zoetermeer 2000; Ulrich H.J. Körtner, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006; Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, London 2002³; Alexander S. Jensen, *Theological Hermeneutics*, London 2007

2 Zie Ulrich H.J. Körtner, *a.w.*, 13, 23.

3 Ulrich H.J. Körtner, *a.w.*, 24.

4 Ulrich H.J. Körtner, *a.w.*, 25.

In deze opmerkingen van Körtner is een fundamenteel en actueel hermeneutisch vraagstuk gelegen. Dit hangt samen met de voorname plaats die vandaag de dag aan de lezer (verstaander) wordt toegekend. De lezer ontvangt, ontdekt, verleent (nieuwe) betekenis en eigent toe. Een tekst blijft gesloten als hij niet uitgelegd en geïnterpreteerd wordt. 'Anders gezegd: teksten moeten *geactiveerd* worden. Zolang dat niet gebeurt, blijven het nietszeggende vlekken inkt op papier: *teksten hebben lezers nodig*'.⁵ De tekst 'zoekt zijn lezer' en is uit op *reader-response*. Kortom: verstaan is receptief en constructief. Zin en betekenis bestaan niet op zichzelf, maar zijn er steeds *voor iemand*. 'Verstehen heisst, dass etwas von jemandem als etwas verstanden wird'.⁶ De vraag naar de verstaander is zodoende een vast onderdeel van de hedendaagse hermeneutiek geworden.

Niet statisch, maar dynamisch

Die lezer is echter niet een gelijkblijvende, uniforme figuur. Er is verscheidenheid van lezers. Hij of zij verandert ook met de tijd en verschilt per context. Reeds de bijbel zelf laat zien dat er steeds geactualiseerd en opnieuw vertolkt wordt.⁷ Een andere context en een nieuwe tijd vragen om een nieuwe vertolking.

Laat een tekstwoord uit het boek Amos bijvoorbeeld eens lezen en vertolken in de *context* van een Nederlandse gemeente waarin de middenklasse ruim vertegenwoordigd is en in een Latijns-Amerikaanse waarvan de gemeentelieden leven in een situatie van armoede en uitbuiting. Contextuele theologieën bepalen ons bij de invloed van de sociaal-maatschappelijke en politieke situatie waarbinnen teksten gelezen worden.

Ook een andere *tijd* vraagt om een andere leeswijze of brengt een ander verstaan mee. Dat toont niet alleen de geschiedenis van de hermeneutiek, ook de persoonlijke levensloop van de lezer laat dat zien. Je biografie, de plaats waar je bent opgegroeid, de gemeente waar je naar de kerk ging/gaat, de kerkelijke traditie waarin je je beweegt, de ervaringen die je in het leven hebt opgedaan, zij alle bepalen mede het verstaan.

5 Arie Zwiep, *a.w.*, 14.

6 Ulrich H.J. Körtner, *a.w.*, 11.

7 Zie C. Houtman, *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006, 77-108 ('Interpretatie binnen het Oude Testament'). Zie ook Bert Loonstra, *De Bijbel recht doen. Bezinning op gereformeerde hermeneutiek*, Zoetermeer 1999, 64-67, waar hij als voorbeeld van actualiserende interpretatie Ezechiël 20 bespreekt.

2. De hermeneutische vierhoek

De dynamische relatie tussen tekst en lezer krijgt in onze tijd volop aandacht. Aan het belang hiervan willen we niets afdoen. Toch is hiermee niet alles gezegd. Er zijn niet alleen de lezer en de tekst; er zijn ook de auteur (of redactor) van de tekst en een door de tekst verwoorde zaak. Verstaan houdt in dat iets dat een auteur geschreven heeft door iemand als iets wordt begrepen. Deze vier componenten treffen we reeds aan in de geschiedenis van Filippus en de kamerling (ook al valt er uit Handelingen 8 niet een hedendaagse hermeneutiek af te leiden). Er is een *auteur* ('de profeet Jesaja'), er is een *tekst* (de boekrol Jesaja in LXX), er is een *lezer* (de kamerling en een medelezer die als gids dient; met een leesstrategie en ook met toepassing: de *reader-response* die uitloopt op het zich laten dopen) en er is een door de tekst verwoorde *zaak*. Deze vier komen in beweging als de tekst in een nieuwe context wordt gelezen. De door de auteur geschreven tekst en wat de tekst zegt, krijgen een nieuwe betekenis, voor de lezer hier en nu. Deze vier componenten behoren tot wat Manfred Oehming 'de hermeneutische vierhoek'⁸ noemt.

Aan de hand van deze vierhoek tekent Oehming hoe de verschillende methoden van bijbeluitleg in de voorbije en in de huidige tijd zich in een van de hoeken hebben opgesteld om van daaruit tot verstaan te komen. Ze vertonen de invloed van filosofische en theologische vooronderstellingen die in een bepaalde tijd vigerend zijn. Hierdoor wordt op een van factoren een zwaar accent gezet, wat tot een zekere eenzijdigheid kan leiden.

Gevaar van eenzijdigheid

De methoden kunnen we daarom bevragen op hun manier van omgaan met de vier factoren. Het geheel gaat uit het lood hangen als een factor allesoverheersend wordt of als andere factoren er niet toe doen. Een eenzijdig lezegerichte benadering kan bijvoorbeeld de vraag naar de auteur gaan onderwaarderen. Terwijl het waar is dat we geen directe relatie met de auteur hebben maar een via de tekst bemiddelde, en bovendien dat de tekst in zekere zin autonoom ten aanzien van zijn auteur is geworden, blijft het van belang te bedenken dat de auteurs bij Israël – in zijn verschillende gestalten toch een geheel vormend – horen en oergetuigen zijn van Gods spreken en handelen. Hun getuigenis kent een universele strekking maar heeft een bepaalde, particuliere inhoud die alles te maken heeft met de plaats van het volk Israël en met het optreden van Jezus Christus in het openbare handelen van God.

8 Zie Manfred Oehming, *a.w.*, 5-6. We vinden ze trouwens ook al beschreven bij John Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, Philadelphia 1984, 200-201.

Het evangelie gaat op de wijze van het menselijk discours de wereld rond. Het gaat echter wel om *dit* evangelie en *dit* heil.⁹

We beseffen ons vandaag de dag dat niet één benadering het monopolie-recht bezit. De verschillende invalshoeken vullen elkaar aan (vgl. diachroon lezen en synchroon lezen).¹⁰ De huidige hermeneutische situatie vertoont echter niet alleen een pluralisering van methoden, maar ook een pluralisering van zin en betekenis. Door het toepassen van de meest verschillende methoden beleeft onze tijd ‘nicht nur eine Sinnfülle, sondern eine Sinnflut’ (Manfred Oehming).¹¹ Deze overvloed kan men waarderen als passend bij de veelkleurige rijkdom van de Schrift, bij de pluraliteit van onze maatschappij en bij de pluriformiteit van de huidige lezers. Toch is het zaak hier kritisch te blijven. De vraag dient zich aan: welke positie neemt de lezer, de vertolker in? Ab Noordegraaf heeft deze vraag aldus op scherp gezet: dient de hermeneutiek als leesbril om lezers te helpen zodat zij gaan zien wat er staat of is zij een toverstaf om de dode tekst tot leven te wekken? Ligt het criterium voor de betekenis in de tekst zelf of in de lezer en zijn of haar bril?¹² Een hermeneutische benadering gaat uit van een voortgaande wisselwerking tussen tekst en lezer. Maar hoe verhouden deze twee polen zich tot elkaar? Anders gezegd: kunnen de bronverhalen in het voortgaande proces van interpretatie nog als kritisch tegenover fungeren?¹³

9 Zie F.G. Immink, *In God geloven*, 173v. Vgl. wat A.A. van Ruler meer dan eens heeft opgemerkt aangaande het heil (en de heilswaarheid en haar waarde) als historische realiteit. Zo bijvoorbeeld ook in verband met het belichten van de waarde van de apostolische traditie: ‘De evangelisten en apostelen verwijzen hardnekkig naar één bepaald historisch feit: Jezus de Christus en zijn opstanding. Zij beweren, dat daarin alle heil voor de mens en de wereld is gegeven. Dat is een wezenlijk christelijke gedachte: de waarheid is historische realiteit. Zo ook: dé waarde is historische realiteit. Alle wezenlijke dingen zijn historische realiteit: de liefde van God tot ons; de verlossing van de mens uit zijn verlorenheid; de oprichting van het rijk op de aarde. Het is alles geschied. Eenmaal eens voor goed. Daarom hebben we het áchter ons. In de zin van: in de rug. We leven en denken vanuit deze ene, grote historische realiteit’: zie A.A. van Ruler, *Waarom zou ik naar de kerk gaan?*, Nijkerk 1971³, 24). Zie ook idem, *Verzameld Werk 1. De aard van de theologie*, Zoetermeer 2007, 282. Vgl. ook S. Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text. Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Grand Rapids/Cambridge 1988, 79vv.

10 Zie Eep Talstra, *Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002.

11 Manfred Oehming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998, 30. Zie ook p. 175-184.

Meerduidigheid en eenduidigheid

Een met dit alles samenhangende vraag is ook deze: kunnen we dan alleen nog spreken van meerduidigheid en niet ook van eenduidigheid? Körtner wil de laatste niet laten vallen. De bijbelteksten intenderen in zoverre eenduidigheid, als ze de eenduidigheid waarmee God zijn belofte respectievelijk zijn evangelie heeft voorzien, ter sprake willen brengen (vgl. 2 Kor. 1:19v.). Die eenduidigheid krijgt ook een plaats in de context van de canon.¹⁴ Toch gaat het om een meerdimensionale eenduidigheid. De teksten van de bijbel hebben een gemeenschappelijke richtingszin, namelijk Christus, maar zijn als zodanig polyseem, respectievelijk polyfoon als een veelstemmige muziek waarin toch een *cantus firmus* te beluisteren is. Teksten moeten daarom in een dialectiek van pluraliserende en singulariserende exegese worden uitgelegd.¹⁵

Wonen in het Woord

Hoe om te gaan met de talrijke, verschillende methoden van uitleg en hermeneutiek?

- 12 A. Noordegraaf, *Leesbril of toverstaf. Over het verstaan en vertolken van de Bijbel*, Kampen 1991, 21; vgl. p. 39. Ook Noordegraaf is zich bewust van de relatie tussen tekst en lezer. Hij waardeert in de moderne hermeneutiek dat zij ons bepaalt bij het door elke lezer meenemen van bepaalde vooronderstellingen, bij de noodzaak een taalbrug te slaan van het verleden naar het heden en zo de woorden van de Schrift verstaanbaar te maken en de uitwerking die teksten in de geschiedenis teweeg brengen. Toch onderkent hij in de moderne hermeneutiek relativistische tendensen, iets dat hij ziet samenhangen met het feit dat in tal van benaderingen de mens en zijn verstaan bepalend wordt. Het 'tegenover' van het bijbels getuigenis dreigt weg te vallen. 'Waarheid is wat de lezer of vertolker als waarheid ervaart of wat hem bevrijdend aanspreekt' (p. 39-40).
- 13 Zie F.G. Immink, *In God geloven. Een praktisch-theologische reconstructie*, Zoetermeer 2003, 190.
- 14 Zie S. Greidanus, *a.w.*, 73vv.. Vgl. ook H.G.L. Peels, 'Stem en tegenstem. Het beeld van God in de theologie van Walter Brueggemann', in: *Theologia Reformata* 49 (2006), 124-143: 'Binnen het geheel van de canon zijn stem en tegenstem niet concurrerend, ook al zingen ze soms tegen elkaar in, maar leveren ze hun bijdragen aan een lied dat één grondmelodie heeft: die van de trouw van de Heilige Israëls' (p. 141). Bij alle verscheidenheid is er toch een zekere eenheid die niet gelegen is in de gang der historie, noch in godsdienstige tradities, noch in ontologische concepten, maar in de weg die de God van Israël gaat met zijn volk en zijn wereld (p. 141). Zich bewust van de misverstanden die het begrip kan wekken, gebruikt Peels de term 'heilsgeschiedenis' om dit verband dat Oude en Nieuwe Testament omvat aan te duiden (p. 141). Zie ook H.G.L. Peels, "'Hoe leest gij?'. Een *lectio christiana* van het Oude Testament', in: *Theologia Reformata* 52 (2009), (236-259) 245vv.
- 15 Ulrich H.J. Körtner, *a.w.*, 148.

Ze willen alle zo goed mogelijk uitleggen, vertolken en een brug van toen naar nu slaan. Oehming¹⁶ merkt op, dat het in iedere benadering moet gaan om het gehoorzaam luisteren naar en het ter sprake brengen van de tekst. Dat is een zaak van wetenschappelijk ethos. Ethos als 'praktische gewoonte' houdt met het oog op de uitlegging in dat de exegeet zich aan de tekst gewent, dat is: in een woongemeenschap met hem leeft, in de tekst woont en in hem thuis is. 'Wer sie (de bijbel, vdM) nicht mit seiner ganzen Existenz bewohnt und ihr zu Hause ist, wird kaum sachgemässe und sachdienende Beobachtungen erzielen können'.¹⁷

Dit wonen in het Woord is een dynamische, steeds voortgaande activiteit waarin we ontdekkingen doen en nieuwe facetten aan de bijbelse boodschap gewaar worden. Dat doen we in het vertrouwen dat deze zichzelf in het gesprek dat wij met de tekst voeren, zal doorzetten (*sacra scriptura sui ipsius interpres*). Het kan dan komen tot een hermeneutische omslag, namelijk: de uitgelegde Bijbel wordt tot Woord dat ons uitlegt. 'Die Schrift erhellt Existenz'.¹⁸ Dit inzicht kunnen we verbinden met dat van de samenhang tussen verstaan en geloof. Het gelovig verstaan heeft er weet van dat verstaan ten diepste *verstaan worden*, dat kennen *gekend worden*, duiden *uitgelegd worden* is. 'Indien iemand zich inbeeldt enige kennis verworven te hebben, dan heeft hij nog niet leren kennen zoals het behoort; maar heeft iemand God lief, dan is deze door Hem gekend' (1 Kor. 8:3; vgl. 1 Kor. 13:12).¹⁹ Dat is voluit een binnenperspectief. Deze onderwaardeert het buitenperspectief niet, maar neemt het op en brengt het 'onder de gehoorzaamheid aan Christus' (2 Kor. 10:5). De wetenschappelijke eis van een zo adequaat mogelijke, kritisch onderzoekende uitlegging blijft staan. Hij krijgt in een theologische hermeneutiek echter een theocentrische spits. Zoals S. Greidanus opmerkt: '...that literary and historical interpretation are incomplete as long as they have missed the text's theocentric focus'.²⁰

3. Homiletiek en hermeneutiek

Homiletiek en hermeneutiek zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Kijken we in het bijzonder naar de voorbereiding van de preek, dan moeten we zeggen dat de hermeneuse hier eigenlijk steeds een rol speelt.

16 Manfred Oehming, *a.w.*, 182.

17 Manfred Oehming, *ibidem*.

18 Manfred Oehming, *a.w.*, 183.

19 Zie Ulrich H.J. Körtner, *a.w.*, 29. Körtner wijst trouwens meermalen op dit door hem pneumatologisch benoemde inzicht: zie p. 31, 33, 48, 55, 92, 173.

20 S. Greidanus, *a.w.*, 104.

De prediker brengt kaders van verstaan mee (Thomas Long)

De prediker gaat niet als een onbeschreven blad naar de tekst. Volgens Thomas Long neemt de prediker in ieder geval de volgende drie kaders van verstaan (*frames of understanding*) mee.²¹ Een eerste verstaanskader is het besef dat de bijbel is geschreven in woorden van mensen aan mensen in een bepaalde tijd, plaats en context. Preken is niet het reciteren van heilige woorden, maar het overzetten van zin en betekenis van toen naar nu. Hiertoe kunnen we volgens Long in navolging van J.C. Beker onderscheid maken tussen de substantie of het blijvend karakter van de tekst (*its coherence*) en de tijdbepaalde interpretaties (*its contingency*).

Dat deze eenvoudig ogende onderscheiding toch iets gecompliceerder is, blijkt uit Longs voorbeelden uit de brief aan de Efeziërs. Wanneer slaven in Efeziërs 6 worden opgeroepen gehoorzaam aan hun heren te zijn, springt de tijdgebondenheid ons meteen in het oog. Toch vormt de beweegreden tot deze gehoorzaamheid ('als aan Christus') evenals die van de oproep aan het adres van de heren hun slaven niet te dreigen ('gij weet immers, dat hun en uw Heer in de hemelen is, en bij Hem is geen aanzien des persoons') een inhoudelijke doorbreking van de gewone sociaal-maatschappelijke orde. Omgekeerd wordt de blijvende inhoud, bijvoorbeeld 'genade' in Efeziërs 2, niet als een abstracte grootheid gepresenteerd, maar uitgedrukt in een bepaalde aan de Schriften ontleende ('vreemdelingen en bijwoners'), maar ook cultureel gekleurde terminologie ('burgerrecht', 'medeburgers en huisgenoten', en 'mysterie' in 3:3,4,9).

Een tweede verstaanskader bestaat in de theologische erfenis die de prediker meedraagt. Ook de gemeente draagt die mee evenals de kerk als geheel. Hierbij moeten we tevens bedenken, dat 'gemeente' en 'kerk' vooral in onze tijd geen eenduidige grootheden zijn. 'De kerk' bestaat niet, maar is een conglomeraat van kerkgenootschappen en richtingen daarbinnen met elk hun eigen vooronderstellingen, ook ten aanzien van de Schrift.²² In ieder geval: er is over deze of gene tekst vaker gepreekt in het verdere verleden of in meer recente tijd. Dat kan een bepaald verstaan kleuren. Ook het behoren tot een bepaalde kerk of denominatie binnen de kerk kan daar een stempel op zetten. Dus, lokale contexten en geloofsculturen spelen een rol in de preekpraktijk.²³

21 Thomas G. Long, *The Witness of Preaching*, Louisville 2005², 56vv.

22 C. Houtman, *a.w.*, 154.

23 Zie hierover ook: Gerrit Immink & Pieter Boonstra, Theo Pleizier, André Verweij, 'Lokale contexten en geloofsculturen in de preekpraktijk', in: F. Gerrit Immink & Cas J. A. Vos (red.), *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*, Zoetermeer 2009, 274-296. Vgl. ook Hans Martin Müller, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin-New York 1996, 278-279.

Als derde verstaanskader noemt Long de omstandigheden van de hoorders. Wanneer vertolking het overbrengen van de betekenis van de tekst naar hier en nu inhoudt, dan vormen de context van de prediker en die van de hoorders hierin een belangrijke component. De hoorders (waaronder de prediker) verlangen naar een woord dat relevant is voor de situatie waarin zij zich bevinden en dat hen in staat stelt op nieuwe wijze met die situatie om te gaan.

Homiletisch-hermeneutische modi

De huidige veelvoud aan methoden van uitlegging en interpretatie maakt het mogelijk verschillende hermeneutische wegen te bewandelen in het proces van het voorbereiden van een preek. We hechten veel waarde aan het verrekenen van de vier factoren die Oehming in zijn hermeneutische vierhoek heeft getekend. Toch zal iedere prediker een van de hermeneutische wegen kiezen. Als uitgangspunt of als leidraad. De keuze voor een bepaalde weg zal zeker ook samenhangen met het theologisch profiel van de prediker.

Burton Cooper en John McClure onderscheiden vier basale theologische modi ('theological modes'), dat wil zeggen: karakteristieke wijzen waarop predikers de theologie, de wereld, de gemeente en ook de interpretatie van de Schrift benaderen. Sommige predikers houden van de 'existential mode', langs welke weg de existentiële problematiek van het mens zijn wordt verbonden met antwoorden die er in de Schrift zijn te vinden. Anderen werken met de 'transcendent mode' en beginnen bij de zelfopenbaring van God en leggen van hieruit relaties met het menselijk bestaan. Nog weer andere predikers kiezen voor de 'ethical-political mode' en richten zich op de sociaal-ethische dimensies van het bestaan zoals 's mensen verlangen naar gerechtigheid. Een vierde benaderingswijze is de 'relational mode' waarin gezocht wordt naar theologische betekenis in het web van persoonlijke, sociale en ecologische verhoudingen dat het bestaan kenmerkt en in de dynamische processen van verandering en groei.²⁴

We zouden aan deze vier nog een vijfde toe willen voegen, namelijk: de esthetische modus. Hierin prefereert de prediker een narratieve of poëtische werkwijze, waarin het Verhaal van God met de verhalen van mensen en waarin levensbeelden en geloofsbeelden met de beelden die de bijbel aanreikt, worden verbonden. Aan het aan deze modus gelieerde pad besteden we straks iets ruimere aandacht.

24 Zie Burton Z. Cooper en John S. McClure, *Claiming Theology in the Pulpit*, Louisville 2003, 10-19. De vier 'modes' worden samenvattend weergegeven door Thomas Long, *The Witness of Preaching*, Louisville 2005², 63.

Homiletisch-hermeneutische paden

In deze genoemde modi kunnen homiletisch-hermeneutische paden worden bewandeld. Ze kunnen worden gebruikt bij het voorbereiden van de preek. Hiermee is niet gezegd dat er niet nog andere paden zijn. Wel zijn ze actueel en interessant genoeg om ze voor het voetlicht te brengen. Aan het laatste pad (in de esthetische modus) besteden we iets meer aandacht omdat deze vandaag nogal in zwang is. We plaatsen tevens enige kritische kanttekeningen.

a. Het existentielle pad

Een eerste pad is dat van de existentielle hermeneutiek, waarvoor ook Oehming zijn voorkeur uitspreekt.²⁵ Deze benadering gaat uit van de overtuiging dat de grondstructuren van het menselijk bestaan (sterfelijkheid, wanhoop en hoop, zorg, schuld, het 'in de wereld geworpen zijn') in de bijbeltekst worden weerpiegeld. Daarom moet elke tekst worden beluisterd op de manier waarop het bestaan wordt opgevat. In de woorden van de overgeleverde tekst komen diepere, existentielle structuren ter sprake waardoor het leven van de mens ook nu nog wordt gekenmerkt. Lezer en auteur hebben, hoewel op onderscheiden wijze, een gemeenschappelijke relatie tot de zaak die in de tekst ter sprake komt. Vergelijk bijvoorbeeld het (geloofs)leven als in angst verkeren, klacht, zucht, dank, bede, lof, aanbedding, vraag naar het waarom zoals die in de Psalmen en Paulus' getuigenis in Romeinen 8 worden verwoord.

Kijken we naar de boven beschreven modi dan kunnen we stellen dat deze weg in de 'existential mode' wordt bewandeld. Het is niet moeilijk Oehmings waardering voor Rudolf Bultmann te herkennen. De grondervaringen van het mens zijn vormen eigenlijk de verbinding om over de brug te komen. Een vraag die opkomt, is: wordt naast de overeenkomst de differentie – we leven in een heel andere cultuur – voldoende verrekend? Een andere vraag is hier hoe de existentialia van het mens-zijn zich verhouden tot het oordelend en bevrijdend handelen van God. Of anders gezegd: kan de in de tekst verwoorde existentielle 'zaak' niet gemakkelijk antropologisch verengd worden? Dreigt niet het gevaar dat het geloof een bijzondere variant wordt van het in alle tijden aanwezige humanum?²⁶

25 Manfred Oehming, *a.w.*, 174, 181. Zie voor een meer uitgebreide bespreking van deze existentielle interpretatie: p. 163-174.

26 Zie E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek deel 1*, Kampen 1978, 138vv. (over R. Bultmanns hermeneutiek).

b. Het relationele pad

Een tweede weg is die van de preek als ontmoetingsruimte. Het is het pad dat Hanneke Schaap-Jonker heeft gewezen.²⁷ Ook al kijkt zij hier in het bijzonder naar de rol van de psychologische eigenschappen van de hoorders, te weten: hun persoonlijkheid, godsbeeld en stemming, ze doet dat binnen het raam van een relationele visie op het preekgebeuren. Dus, relationaliteit kenmerkt het preken en het horen. Omdat haar aandacht speciaal uitgaat naar de luisteraars, begint zij dan ook met het onderstrepen van het gegeven dat horen 'relaties leggen' is. Mensen zoeken naar verbindingen tussen de preek en hun eigen leven. Dat doen ze door middel van drie bewegingen: focussen (waar gaat de preek nu precies over?), dialogiseren (zelf in gesprek gaan met het gehoorde en de eigen levenssituatie) en actualiseren (toepassen en consequenties trekken).²⁸ Hoorders zijn dus 'actieve hoorders', waardoor de boodschap die wordt meegenomen het resultaat is van een coproductie van prediker en hoorders.

Dat is niet alleen een algemene communicatieve constatering, het draagt ook een theologische signatuur omdat het in de kerkdienst, in casu: de preek, om het ontmoeten van God gaat. De preek brengt het spreken en handelen van God met mensen ter sprake opdat de hoorders hiermee, beter gezegd: met Hem in gesprek gaan. Wat de prediker daarom vooral moet doen, is het hanteren van ontmoetingstaal. Dit is affectieve taal, die uitgaat naar het hart. Het is ook ervaringstaal die zich richt op de beleving van de hoorders en ervaring wil bewerken of ruimte schept voor de eigen ervaring, onder andere door stiltes in te lassen. En het is ook concrete en beeldende taal.²⁹

Het spreken van ontmoetingstaal heeft in elk geval deze twee oogmerken: het bieden van gelegenheid tot identificatie en het aanzetten van de hoorders om hun bestaan anders te bekijken of om anders te gaan leven. Het geven van voorbeelden in de preek kan het bereiken van deze doelen dienen. Voorbeelden kunnen ontleend worden aan het dagelijkse leven (school, werk, sport, thuissituatie, ziekenhuis, cultuur, politiek). Ze kunnen ook betrekking hebben op de persoonlijkheid, het godsbeeld en de stemming van de hoorders: hoe sta jij in het leven met alle relaties die erbij horen, welke gevoelens heb je naar jezelf toe, naar andere mensen, naar God?

Het is belangrijk dit op verscheiden wijze te doen, opdat zoveel mogelijk

27 Hanneke Schaap-Jonker, *Ruimte om te horen. Preken en de psyche van de hoorders*, Amersfoort 2009.

28 A.w., 22vv.

29 A.w., 58-60.

hoorders zouden kunnen aanhaken. Schaap-Jonker noemt dit ‘multiperspectivisch preken’. In een verhalende tekst kunnen bijvoorbeeld de verschillende posities en perspectieven van de afzonderlijke personen worden verwoord.³⁰

Kijkend naar de verschillende modi kunnen we zeggen dat de hier homiletisch-hermeneutische weg in een ‘relational mode’ wordt bewandeld. Deze benadering richt onze blik met name op de ruimte die de hoorders in de preek dienen te krijgen. Terecht, maar veiligheidshalve merken we op dat tekst en hoorders in een zodanige relatie tot elkaar staan dat de tekst het primaat heeft. De hoorders (de prediker en de hoorders) zijn weliswaar ‘co-auteur, maar niet hoofdauteur’, zoals Gerd Theissen opmerkt.³¹ Het is de tekst, nader: het Woord waardoor de Geest spreekt, die speelruimte van mogelijkheden voor actief horen en spreken biedt.

c. *Het heroriëntatie biedende pad*

Een derde weg treffen we aan in het model dat Gerrit van Ek heeft getekend.³² Het voor de (laat)moderne lezer vreemde karakter van de tekst honorerend stelt Van Ek dat die tekst niet alleen exponent van de eigen tijd is, maar tevens boven zijn eigen verstaanshorizon uitgrijpt en nieuwe hoorders weet aan te spreken. Dit hangt samen met het feit dat er met de bijbeltekst een spanning is gegeven tussen het bestaande en openheid naar de toekomst. Die spanning kenmerkt trouwens reeds het bestaan als zodanig, want het mens zijn beweegt zich tussen vasthouden en loslaten, blijven en op weg gaan. Dit houdt in, dat een mens telkens weer geroepen wordt zich te heroriënteren. Die roep gaat nu ook uit van de bijbeltekst. Deze heeft heroriëntatie als oogmerk. In het joodse en christelijke denken wordt deze heroriëntatie met een eigen term aangeduid: ‘bekering’ (*tesjoeva* of *metanoia*).

Maar niet iedere heroriëntatie is sowieso ook ‘bekering’. De hier bedoelde heroriëntatie wordt op gang gebracht en gerealiseerd door de Naam (God) waarvan de tekst gewaagt. Via de in de tekst ter sprake gekomen Naam komt het tot ‘eschatologische’, toekomst openende heroriëntatie. Zo is de Naam de dragende grond voor de beweging die door de tekst in gang wordt gezet met het oog op de toekomst.³³ De in de tekst gelegen spanning wil dus een beweging, te weten: een beweging naar voren oproepen. Homiletische exegese richt

30 A.w., 81vv.

31 G. Theissen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994, 74.

32 Gerrit van Ek, ‘Tekst en toekomst! Exegetische en hermeneutische overwegingen bij de preek’, in: Henk van der Meulen (red.), *Als een leerling leren preken. Preekvoorbereiding stapsgewijs*, Zoetermeer 2008, 60-70.

33 A.w., 60vv.

zich dan ook op het ontdekken van die werkzame spanning, van dit ‘kritisch moment van heroriëntatie’. Dit cruciale moment treedt bijvoorbeeld aan de dag in plotselinge wendingen en contrasten in de tekst of woorden die idiomatisch vreemd aan het taaldomein van de tekst lijken te zijn (zoals in 2 Samuël 23:13-17 waar het spreken in militaire sleutelwoorden ineens wordt doorbroken door een offerterm, namelijk ‘uitgieten’). Bekeken vanuit de beschreven modi zouden we hier kunnen spreken van een vorm van een ‘transcendental mode’ (de in de tekst gepresenteerde Naam als grond voor een toekomst openende beweging).

Toch klopt dit niet helemaal. Want deze modus wordt door Van Ek verbonden met een aan het welzijnswerk en de zorg ontleende spreken over de specifieke levensterreinen van het mens zijn, waardoor zijn model handen en voeten krijgt. Het gaat om de levensterreinen: lichaam en geest, sociale relaties, materiële situatie, arbeid en presteren, waarden en inspiratie. Dat deze terreinen – weliswaar op verschillende wijze – in de wereld van de tekst en in die van de hoorders zijn te vinden, maakt een vertaalslag mogelijk.

Deze concretisering van zijn model met behulp van de verschillende levensterreinen doet meer denken aan twee andere modi, vooral aan de relationele en de ethisch-politieke modus. Een vraag die ons hier bezighoudt, is: hoe ziet de relatie eruit tussen de transcendente modus en de beide laatst genoemde? Welke rol speelt de Naam als de verbinding met de levensterreinen wordt gelegd?

d. Het esthetische pad

Een vierde pad dat gegaan kan worden in de preekarbeid wijst Jan Hermelink in zijn discours-semiotisch concept van het ‘mentale beeld’.³⁴ Om de vertaalslag van tekst naar hoorders te maken opteert Hermelink voor een esthetische benadering, nader gezegd: voor een poëtische omgang met de werkelijkheid van de hoorders (de homiletische situatie) en die van de tekst. Een goede aanzet voor een dergelijke omgang vindt hij in het discours-semiotische concept van het ‘mentale beeld’, dat de germanist Eberhard Müske heeft ontwikkeld.

Müske vraagt zich af hoe een literair kunstzinnige tekst zijn specifieke inhoud te verstaan geeft. Nader geformuleerd: hoe brengt een tekst zijn lezers ertoe het door hem gepresenteerde zicht op de werkelijkheid te realiseren?

34 Jan Hermelink, ‘Ausmalen und Hindurchsehen. Das diskurssemiotische Konzept des “mentalen Bildes” in der Predigtarbeit’, in: Uta Pohl-Patalong en Frank Muchlinsky, *Predigen im Plural. Homiletische Aspekte*, Hamburg 2001, 36-45. Vgl. hierover al eerder in het opstel: J. Hermelink en E. Müske, ‘Predigt als Arbeit an mentalen Bildern. Zur Rezeption der Textsemiotik in der Predigtanalyse’, in: *Praktische Theologie* 30 (1995), 219-239.

Hermelink pakt dit uitgangspunt op en maakt de bedoeling van deze benadering duidelijk aan de hand van een eenvoudig lijkend zinnetje: 'Ik heb gisteren bij Rossini weer geen plek gekregen'. Laat deze zin semantisch en syntactisch in orde zijn, de betekenis is zeker nog niet helder. De zin roept om aanvulling en nadere invulling, namelijk die van het zich voorstellen van een passende scène. Bijvoorbeeld het niet hebben kunnen bemachtigen van een kaartje voor een bezoek aan het theater of het aantreffen van een overvol restaurant. De tekst lokt dus een discours uit, waarin de recipiënt zich voorstellingen gaat maken. In het geval van een restaurantbezoek kan men zich bijvoorbeeld de entree, de vele jassen in de garderobe, de bezette tafeltjes, de tijd van de dag, de aanleiding tot het etentje, de reactie van de gastvrouw of kelner, enzovoorts voor ogen halen.

Er is nog meer. Want de scène van het restaurantbezoek is zo toch nog vaag en onbepaald. Dit 'mentale model' bevat witte plekken: waar is het restaurant gelegen? Hoeveel kelners zijn er? Hoe ziet de spijkskaart eruit? Enzovoorts. Het hoort tot het interpreterend discours dat deze witte plekken worden ingekleurd, zodat het tot een concreet mentaal beeld komt. Deze intekening kan door toegevoegde tekst worden gestimuleerd. De tekst kan bovendien beeldelementen aanbieden die bij de lezers of hoorders een ander mentaal beeld oproepen. Een ongebruikelijke afschildering doorbreekt het gebruikelijke beeld en evocert een nieuw beeld. Bij de entree van het restaurant treffen de bezoekers bijvoorbeeld niet een kelner maar een clown aan. De witte plekken kunnen zelfs zo worden ingekleurd, dat de aanvankelijk uitgelokte scène wordt gewijzigd, zodat er een geheel andere voorstelling ontstaat. Om zelf even met Hermelink mee te schilderen: de restaurantbezoekers stuiten bij de entree op twee politieagenten die een kelner geboeid meenemen en in een gereedstaand busje afvoeren. Het oorspronkelijke mentale beeld wordt overgeschilderd zodat het transparant wordt voor een heel andere beeldtaal.

Preekvoorbeeld

Hermelink maakt aan de hand van een preek over Exodus 3:1-12, die Wilfried Engemann in januari 1993 hield, concreet hoe het homiletisch-hermeneutische pad dat in de esthetische modus bewandeld wordt, eruit kan zien.³⁵

De preek begint met het *Memorial* van Blaise Pascal, dat getuigenis aflegt van de zekerheid van het geloof in de God van Abraham, Izaäk en Jakob en dat – het opschrift ervan toont dat ook – als een vurige ervaring wordt herinnerd

35 Zie Jan Hermelink in *a.w.*, 41vv. De preek van Engemann is te vinden in: W. Engemann, *Wider die Verdummung des Salzes. Predigten aus dem Bauch der 'Dicken Marie'*, Leipzig 1993, 137vv.

en bij zich gedragen. Vuur en zekerheid vormen een vreemde combinatie. Deze vreemdheid illustreert Engemann met de voorstelling dat hij net als Pascal lezend aan zijn bureau zit en plotseling de kerstboom in vlam ziet staan... ‘Dan de stem die mij bij mijn naam roept, die mij waarschuwt, mij beveelt dichterbij te komen en de schoenen uit te doen’. Vervolgens wordt Exodus 3:6-10 geciteerd: het spreken van God die de ellende van zijn volk gezien en gehoord heeft en nu Mozes naar de farao zendt. Hierna geeft de preek een resumé van het avondnieuws van een dag in januari 1993: vuur in woningen van asielzoekers op verschillende plaatsen in Duitsland, vuur bij een ongeluk met een tanker vol ruwe olie voor Sumatra en in brand staande Bosnische huizen in de oorlog op de Balkan. Terwijl dat met die kerstboom slechts een nare dagdroom blijkt, gaat het in de nieuwsbeelden om echt vuur. Van een andere aard dan dat van de doornstruik: verwoestend en verterend.³⁶ ‘Er hoeft niemand tegen mij te zeggen: “Trek je schoenen uit”. Die trek je vanzelf van je voeten’.³⁷

Aan het begin van de preek, zo merkt Hermelink in zijn commentaar op dit eerste deel van de preek op, staat dus een ‘mentaal model’ – iemand ervaart een vuur – dat door de hoorders geactiveerd en door hen geconcretiseerd wil worden. Zij stellen zich erbij passende, zintuiglijke scènes voor: opflakkerend licht, oplaaiende vlammen, knetterend geluid, ervaring van hitte en brandgeur. Het zijn intense indrukken die gepaard gaan met ambivalente gevoelens: schrik, angst, impuls om weg te vluchten, maar ook fascinatie die de ogen vasthoudt. Deze conventionele beelden kennen we. Maar dit mentale beeld draagt ook witte plekken: de aard van het vuur, geluiden niet slechts van het vuur maar van mensen, de ruimtelijke positie (Waar sta ik? Dichtbij of ver?), de emotionele houding tussen fascinatie en ontzetting.³⁸

Het komt in de preek tot een verdere inkleuring, waarin het aanbieden van beeldelementen en het zich een voorstelling maken en het zich inbeelden door de hoorders samengaan. De preek presenteert namelijk een volgend beeldelement: het horen van ‘een stem, geen aangename, eerder een schreeuwen’. De witte plek ‘geluiden’ wordt met een herkenbaar beeld ingekleurd. ‘Ik wil juist wegstijgen, dan bereikt me vanuit het vuur een stem, geen aangename, eerder een schreeuwen – en het is te laat. Ik ben verward. Er wordt geroepen uit het vuur, en ik hoor mijn naam zoals Mozes de zijne. Daar krijg ik met angst te maken, omdat ik vrees bij de blusarbeid gehaald te worden. Daar ben ik toch niet tegen opgewassen?’³⁹

36 Jan Hermelink in *a.w.*, 41.

37 W. Engemann, *Wider die Verdummung des Salzes*, 137.

38 Jan Hermelink in *a.w.*, 42.

39 W. Engemann, *Wider die Verdummung des Salzes*, 138 (mijn vertaling, vdM).

Er klinkt nu een andere beeldtaal, duidelijk ontleend aan het Schriftgedeelte (de roeping van Mozes) en verweven met de intense beleving die met de voorstelling van het vuur zijn verbonden. Maar deze worden zo wel in een nieuw licht gesteld: dat van de roeping. Het discours dat bij de hoorders op gang gebracht is, wordt een gesprek met de Roepende. De hoorders worden nog eens, op nieuwe wijze verwickeld, namelijk als door het vuur/Vuur geroepen mensen. Kenmerkend voor deze benadering is dus het werken met een centraal mentaal beeld, waarbij alledaagse en overgeleverde (bijbelse) modelscènes elkaar wederzijds belichten.⁴⁰ Het is model, waarin het homiletisch-hermeneutische pad in de ‘esthetische modus’ wordt gegaan.

Een paar kanttekeningen

Dit esthetische pad is een weg die in de nieuwe homiletiek (‘New Homiletic’), weliswaar op meer dan één wijze, wordt gewezen. Het beeld van de prediker dat hierbij hoort, is dat van de verteller of de poëet. Deze benadering staat sterk onder invloed van de semiotiek, de narratologie en de esthetiek. Hoorders zijn méér dan alleen ontvangers van een bepaalde boodschap, ze zijn subjecten die met hun levensverhaal creatief participeren in het preekgebeuren. Er vindt interactie plaats tussen wat door de prediker geënceneerd wordt en de beleving van de hoorders. Ter vergelijking kunnen we denken aan het kijken naar een kunstwerk, het luisteren naar een boeiend verhaal, het lezen van een gedicht. Niet begrippen of geloofsinhoud (proposities) geven de toon aan, maar ervaring en geloofsbeleving. Het Verhaal van God wordt verweven met de levensverhalen van ons mensen. Zo krijgt de preek een artistieke beweging en een dramaturgische signatuur, hij wordt een ‘gebeuren’, een spel waarin prediker en hoorders gemeenschappelijk betrokken raken. Kortom: de hoorders ‘maken de preek mee’ in de dubbele zin van het woord.⁴¹

40 Jan Hermelink, in *a.w.*, 44.

41 Van vele literatuur over de nieuwe homiletiek noemen we hier: A. Grözinger, *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie Band 2*, Gütersloh 2008, 87-98; Richard L. Eslinger, *The Web of Preaching. New Options in Homiletical Method*, Nashville 2002; Martin Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002; Martin Nicol en Alexander Deeg, *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2005; Alexander deeg en Martin Nicol (Hrsg.), *Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, Leipzig 2010; Kees Bregman, *De stem uit de oneindigheid. Over de talige vormgeving van preken in het licht van poëzie en poëtica van Martinus Nijhoff*, Zoetermeer 2007. Voor een (ook kritische) bespreking van de beweging van *New Homiletic* zie: F.G. Immink, ‘Homiletics: The Current Debate’, in: *International Journal of Practical Theology*, Vol. 8 (2004), 89-121.

Je zou kunnen zeggen: in deze interactieve beweging komen prediker en hoorders samen over de brug.

Vragen die aangaande deze boeiende benadering opkomen en om nadere reflectie vragen, zijn in ieder geval: hoe verhouden het Verhaal van God en de levensverhalen van mensen zich rangordelijk tot elkaar? In welke relatie staan het hanteren van beeldende taal, het in scène zetten en de vrijmachtige werking van de Geest tot elkaar? Kan het verweven van al deze verhalen ook leiden tot een 'confusion of stories' (Long).⁴² Nog een paar vragen: welke positie nemen de taal en het hanteren ervan in? Leesbril of toverstaf? Dreigt niet het gevaar van een zekere autonomie van de taal? Een ander, hiermee verbonden gevaar is dat van het zwaar beklemtonen van het door taal genereren van religieuze ervaring. Maar, zoals Long aangaande het predikerbeeld van de 'narrator/poet' opmerkt: 'There is a deep theological danger in measuring preaching by its capacity to generate religious experience' (...) 'God does not always move us when we desire to be moved, and everything that moves us deeply is not God'.⁴³

Tot besluit

De weg van de hermeneuse is veelzijdig en boeiend. Meegenomen in de hermeneutische spiraal mag de prediker komen tot een verstaan, ook een dieper verstaan van de tekst. Om het evangelie, dat is: blijde boodschap zo te vertolken, dat de hoorders tot een eigen verstaan geraken en hun levensweg opgewekt zouden mogen vervolgen. In zekere zin kan de prediker dan terugtreden. Prediker en hoorders gaan huns weegs, maar anders dan voorheen. Om nog eens naar Handelingen 8 te verwijzen: Filippus reisde verder en ook de hoge ambtenaar van de Ethiopische koningin vervolgde zijn weg. Vol vreugde (Hand. 8: 39-40).

42 Thomas Long, *The Witness of Preaching*, 45.

43 Thomas Long, *a.w.*, 44.