

Ricoeur en de Bijbelse hermeneutiek: werkwoorden van geloven. In gewijzigde vorm verschenen in *Bijdragen* 68.3 (2007) 298-317.

Inleiding: de scheiding tussen theologie en filosofie

In zijn boek over het menselijke 'zelf als een ander', dat ik nog steeds beschouw als de rijpste neerslag van Ricoeurs denken, schrijft Ricoeur in de inleiding dat hij 'zijn filosofische geschriften verdedigt tegen de beschuldiging een crypto-theologie te zijn.' En met evenveel alertheid wil hij er voor waken aan het Bijbelse geloof een crypto-filosofische functie toe te kennen. Ricoeur stelt voorop dat tussen filosofie en Bijbels geloof geen verhouding van vraag en antwoord bestaat. Het Bijbelse geloof voegt voor hem vervolgens ook niets toe aan wat de filosofie en de ethiek te zeggen hebben over wat goed en verplichtend is. En tenslotte kan het geloof ook niet de ultieme fundering bieden die de filosofie niet geeft of zelfs voortdurend onderuit haalt.¹ Het moge duidelijk zijn dat Ricoeur een scherpe scheiding tussen filosofie en theologie voorstaat, dat hij geen enkele intentie heeft om een christelijke filosofie te ontwerpen, dat hij zich niet als theoloog wil opwerpen, maar ook niet zomaar zich als filosoof wil richten naar wat de Bijbel (die je, los van theologie of joods/christelijk geloof ook als cultureel erfgoed kunt beschouwen) te zeggen heeft. Zo gesteld lijkt het een vrij zinloze onderneming om iets te schrijven over de relatie tussen Ricoeur en de Bijbelse hermeneutiek. De Bijbel brengt het domein van het geloof in de filosofie in, en dat lijkt een grensoverschrijding te zijn waar Ricoeur blijkbaar geen behoefte aan heeft.

Toch valt er wel iets te zeggen over de relatie tussen Ricoeur en de Bijbelse hermeneutiek. Ricoeur is immers een hermeneutisch filosoof, die de hermeneutiek op allerlei vlakken van de filosofie wil gestalte geven. Je zou kunnen stellen dat, ook al wil Ricoeur geen Bijbels-hermeneutische bepaling van de filosofie, de filosofie toch op zijn minst fungeert als een algemeen, overkoepelend theoretisch kader, waarbinnen de Bijbelse hermeneutiek als toegepaste hermeneutiek een plaats krijgt. Zo heeft Ricoeur regelmatig gesproken over de Bijbelse hermeneutiek als een 'regionale hermeneutiek' binnen het grote verband van een filosofische hermeneutiek.² Als toegepaste hermeneutiek zou de Bijbelse hermeneutiek zich moeten schikken binnen het *organon*, het grotere verband van de algemene hermeneutiek. Ricoeur is echter ook de eerste om toe te geven dat deze keurige verdeling niet opgaat. De toegepaste Bijbelse hermeneutiek neemt inderdaad categorieën uit de algemene hermeneutiek op (zoals het tekstuele aspect, de wereld van de tekst en het betekenisproces van toe-eigening), maar geeft daar zo'n eigen wending aan, dat ze vervolgens de algemene hermeneutiek probeert aan haar wendingen ondergeschikt te maken.³

Zo dringt zich onherroepelijk het Bijbelse en theologische denken op aan de filosofische hermeneutiek. We zien dan ook dat op dezelfde bladzijden van *Soi-même comme un autre* waar Ricoeur zo kordaat zijn filosofie verdedigt tegen de verdenking van crypto-theologie en een strikte boedelscheiding wil toepassen tussen filosofie en theologie, er gelijktijdig andere relaties in het spel komen. Geen relatie van vraag en antwoord tussen filosofie en theologie, maar wel een appèl van het Bijbelse gedachtegoed, dat wil uitnodigen tot een doordachte stellingname. De filosofie benoemt wat moreel goed of rechtvaardig is, en daar kan de theologie inderdaad niets aan toevoegen. Maar het Bijbelse geloof kan wel een ander perspectief inbrengen: aan het perspectief van de rechtvaardigheid voegt de theologie het perspectief van de *agape*, de liefde. Daardoor ontstaat een heel eigen dialectiek tussen

¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990) 37-38.

² Bijv. in 'Herméneutique philosophique et herméneutique biblique' in : Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II* (Paris: Seuil, 1986) 119-133 (oorspr. art.: 1975).

³ Ricoeur, *Du texte à l'action*, 119.

liefde en gerechtigheid.⁴ Als het geloof de pretentie opgeeft een ultieme fundering te bieden, en zich beperkt tot het zijn van een ‘foi sans garantie’, een geloof dat zich op een contingente traditie baseert en van daaruit steeds tot bewuste keuzes komt, ontstaat uiteindelijk wel een theologische claim tot de filosofie, namelijk om deze te bewaren voor filosofische *hybris*, die voortdurend dreigt in de Cartesiaanse ambitie om het menselijke zelf in zichzelf te funderen.⁵

Zo blijkt er dus meer te zeggen te zijn over de relatie van de filosofie van Ricoeur tot de Bijbelse hermeneutiek dan op het eerste gezicht lijkt. Dat ‘meer’ wil ik in het onderstaande proberen te vatten in enkele werkwoorden: luisteren, spreken, handelen, stilvallen en geloven. Rond deze werkwoorden laten de implicaties van Ricoeurs omgang met de Bijbelse hermeneutiek zich goed uitdrukken.

Ricoeur in vogelvlucht

Alvorens deze werkwoorden de revue te laten passeren, wil ik de lezer duidelijk maken dat de relatie tussen filosofie en theologie, of algemene en Bijbelse hermeneutiek, voor Ricoeur een wezenlijk thema in zijn hele oeuvre is geweest. Wanneer we vragen naar Ricoeurs omgang met de Bijbelse hermeneutiek, richten we ons niet op een kortstondige flirt of te verwaarlozen deelaspect, maar krijgen we op een unieke wijze zicht op het geheel van Ricoeurs filosofische werken.

Voordat ik me wend naar die werken, richt ik me op Ricoeurs achtergrond. Paul Ricoeur is opgegroeid in een protestantse familie.⁶ Het protestantisme van Ricoeurs familie kenmerkte zich vooral door een dagelijkse Bijbellesing en gebed. Deze hebben Ricoeur zo beïnvloed, dat hij stelt zijn hele leven tussen de polen van het Bijbelse en het rationeel-kritische te hebben gezworven. Zijn filosofische kennismaking verliep van het eigennuttige neothomisme van zijn middelbare schooleraar Roland Dalbiez, via de Franse reflexieve traditie van Lachelier en Lagneau naar de existentialistische filosofie van de personalist Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel en Karl Jaspers.⁷ Aan Marcel en Jaspers zouden Ricoeurs eerste werken gewijd zijn.⁸

Tot een eigen filosofie komt Ricoeur vooral door zich te verdiepen in de fenomenologie van E. Husserl, wiens werk hij in de jaren dertig al had leren kennen, en in wiens *Ideen* Ricoeur zich tijdens een langdurige krijgsgevangenschap in de Tweede Wereldoorlog verdiepte. Op dit werk zou Ricoeur na de oorlog promoveren. Vertaling en commentaar op de *Ideen* gingen gepaard met de publicatie van een zelfstandige monografie over de aard van het menselijke willen en zijn begrenzingsen.⁹ Deze eerste stap op het stoutmoedige traject van een grootse filosofie van de wil lijkt het gebied van geloof en rede te verlaten. Hier gaat het veeleer om de vrijheid van het menselijke willen, beperkt door wat hem onbewust drijft en door het geobjectiveerd raken van het willen. ‘God’ komt hier alleen als (Kantiaans) limietidee naar voren, als uitdrukking van het absolute, waartoe de menselijke

⁴ Enkele fundamentele artikelen van Paul Ricoeur, waarin deze zienswijze wordt uitgedrukt, zijn gebundeld in Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1995). Ik zal voornamelijk naar deze bundel verwijzen (=FS). Zie voor de oorspronkelijke teksten F.D. Vansina, *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography (1935-2000)* (Leuven: Peeters, 2000). Voor het ‘tegoed’ van het Bijbelse denken ten opzichte van de filosofie, zie in FS vooral de artikelen ‘The Logic of Jesus, the Logic of God’ 279-283; ‘Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule’ 293-302; ‘Love and Justice’ 315-329.

⁵ Ricoeur, *Soi-même*, 38.

⁶ Vgl. Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Hachette Littératures, 1995) 15-16.

⁷ Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995) 12-14.

⁸ Paul Ricoeur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Paris: Esprit, 1947, 2000²); Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Paris: Temps présent, 1948).

⁹ Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950, 1988²).

vrijheid zich als contingent verhoudt.¹⁰ Daarmee worden ‘God’ of ‘geloof’ geen onbeduidende onderdelen voor een filosofie. De relatie contingent-absoluut is voor Ricoeur allesbepalend in het beschrijven van de aard van het menselijke willen. Maar we kunnen ook niet zeggen dat er van theologie of Bijbelse hermeneutiek een inhoudelijke bijdrage uitgaat. Waar Ricoeur zich hier toe verhoudt, is een transcendentaal-filosofisch godsbeeld.

Blijkbaar is dit een filosofische gestrengheid die Ricoeur zichzelf oplegt. Maar het bloed kruipt waar het niet gaan kan. Het is fascinerend om te zien hoe allerlei theologische motieven naar voren komen, wanneer Ricoeur zich uit op het vlak van gelegenhedsgeschriften, vooral waar het gaat om de interpretatie van historische fenomenen. In zijn beschouwingen over historische waarheid gaat Ricoeur zelfs ronduit spreken van ‘theologische perspectieven’. En we lezen zelfs stoutmoedig over een ‘epische theologie’: een denken dat ‘het gelaat van God’ wil benoemen zoals zich dat als een verhaal of epos ontvouwt van mens tot mens.¹¹ Hier lijkt de latere Ricoeur van de narrativiteit zich reeds aan te kondigen (een aspect dat veelal over het hoofd wordt gezien). Wat vooral naar voren komt is de ambiguïteit die de theologie inbrengt, de bescheidenheid. De mens wordt in een heteronome relatie gesteld. Dit beschouwt Ricoeur als een heilzame kritiek op het autonomiestreven van de Cartesiaanse filosofie. In de geschiedfilosofie brengt de theologie thema’s als eschatologie en hoop in, en daarmee een ander perspectief van beschouwing. We kunnen ons voorstellen dat Ricoeur veel sympathie zal krijgen voor Jürgen Moltmanns theologie van de hoop. Verder zijn het de kritische Barth, vooral de jonge Barth met zijn consequente dialectiek, en de cultuurfilosofische theologie van Paul Tillich die Ricoeur aantrekken. In al hun verschillen gaat het om majeure pogingen om een zelfstandige theologie ten opzichte van de filosofie neer te zetten. Dat zal Ricoeur niet navolgen, maar het heeft wel zijn belangstelling.

Op de uitwerking van een ‘epische theologie’ heb ik Ricoeur niet meer kunnen betrappen. Maar wel komt het veld van de Bijbelse hermeneutiek expliciet in beeld. Dat gebeurt in *La symbolique du mal* (1960), waar Ricoeur het traject voortzet van een beschouwing over de menselijke wil, zoals begonnen in *Le volontaire* en voortgezet in *L’homme faillible* (1960).¹² Meer nog dan door het willen is Ricoeur gefascineerd door alles wat het willen begrenst. Een heel boek heeft hij gewijd aan de feilbare mens, die binnen een eindig en contingent perspectief zijn leven leidt. Maar Ricoeur ziet nog een filosofische stap van de mogelijkhedenvoorwaarden van de feilbaarheid naar de feitelijke fout. In zijn filosofische reflectie wil hij nalopen hoe het menselijk besef van feitelijke fouten tot stand komt. Dat reflectief ‘nalopen’ is een vorm van verbeeldingskracht, en die verbeeldingskracht brengt Ricoeur tot de uitdrukkingsvormen van de menselijke verbeelding waarin dit besef naar voren komt. Er is nog een consequentie verbonden aan Ricoeurs voorgenomen reflectie over het feitelijke kwaad. Het bewustzijn van fouten is veelal een religieus besef. Daarmee komt religie en het religieuze opnieuw voor Ricoeur in beeld. En zo lezen we in het eerste gedeelte van zijn symboliek van het kwaad over de symbolische vormen van smet en zonde en het schuldbesef dat daaraan verbonden is. Daarmee wordt voor Ricoeur een centraal inzicht neergezet: er bestaat geen pure ervaring van het kwaad; deze ervaring is altijd vormgegeven, bijvoorbeeld in een besef van zonde of smet. Deze talige vormgeving noemt Ricoeur ‘symbool’. In het tweede deel van het boek brengt Ricoeur religieuze mythen over oorsprong en uitweg van het kwaad ter sprake, als een verhalende vorm van symbolen, waarin een menselijk besef van het kwaad wordt uitgedrukt. Ricoeur kan hier putten uit rijke

¹⁰ Ricoeur, *Volontaire*, 455.

¹¹ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1955, 1964³). Zie wel het voorbehoud dat Ricoeur maakt in de inleiding, waar hij zich toch vooral een historisch georiënteerde filosoof wil weten (p. 11-12).

¹² Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2 : Finitude en culpabilité* (Paris : Aubier, 1988), bevattend : *L’homme faillible* (1960) en *La symbolique du mal* (1960).

religieuze tradities. Daarbij beperkt hij zich niet tot de Bijbelse tradities maar beschouwt ook uitgebreid godsdiensten uit de antieke oudheid. Een zekere voorkeur voor het Bijbelse gedachtegoed kan hem daarbij niet ontzegd worden.¹³

In de conclusie van *La symbolique du mal* maakt Ricoeur de balans op van zijn filosofische beschouwing over de uitdrukkingsvormen van het besef van het kwaad. ‘Het symbool geeft te denken,’ luidt zijn conclusie.¹⁴ Dat moeten we heel letterlijk nemen. De talige expressievormen van de menselijke ervaring dragen iets bij aan de filosofische reflectie, iets wat op de wijze van pure reflectie niet tot stand kan komen. Als deze door taalvormen gevoede reflectie ‘hermeneutiek’ mag heten, wordt hier voor Ricoeur de hermeneutiek geboren.¹⁵ Hier krijgt hij zijn eigenheid ten opzichte van de fenomenologie zoals hij die in het spoor van Husserl heeft leren kennen. Zijn optiek wordt die van een fenomenologische hermeneutiek, of die van een hermeneutische fenomenologie.¹⁶ In dit spoor zal Ricoeur zich verder filosofisch ontplooiën. Dat leidt tot grote hermeneutische positiebepalingen over het wezen van interpretatie als menselijke geestesarbeid, in gesprek met het oeuvre van Freud, over de creatieve interpretatie zoals die in metaforen gestalte krijgt, en over de menselijke omgang met de onmogelijk te bevatten tijd, zoals dat in verhalen tot uiting komt.¹⁷

Deze eigenstandige filosofische inzet neemt bij Ricoeur de beduchtheid weg om zich met de theologie en het veld van het religieuze in te laten. In zijn boek over Freud neemt hij het, tegen de teneur van de psychoanalyse in, op voor het meerdere wat het religieuze aan de filosofie te bieden heeft.¹⁸ Een groot potentieel aan creativiteit wordt erdoor bij de mens aangeboord. Zelfs de zwaarbelaste Thomistische traditie van een ontotheologie met zijn analogisch denken krijgt een plaats als een zekere vorm van creatieve causaliteit tussen God en mensen, zoals de metafoor die ook wil neerzetten.¹⁹ En in *Temps et récit* is het de theologie van Augustinus die Ricoeur diep leidt in de aporieën van de tijdservaring.²⁰ Daarnaast verschijnen er talloze artikelen waarin aspecten uit de Bijbelse hermeneutiek en theologie verwerkt worden of expliciet uiteengezet worden.²¹ De publicatie van *Penser la Bible* (1998), waarin Ricoeur samen met André LaCocque zes oudtestamentische kernteksten becommentarieert, mag gelden als culminatie van deze filosofisch-Bijbels hermeneutische interesse.²² Of zou je wellicht eerder nog het houden van de Gifford-lectures in 1986 moeten noemen, waarin Ricoeur uitgebreid inging op de theologische en Bijbels-hermeneutische

¹³ De voorkeur die Ricoeur in *La symbolique du mal* heeft voor het model van de Adamitische mythe is hem vaak verwijtend onder de neus gewreven.

¹⁴ Ricoeur, *Symbolique*, 480.

¹⁵ Vgl. voor een recente beschrijving van deze ‘geboorte’ Rob Plum, *Spreken over God. Een theologische vergelijking tussen het symboolbegrip van Paul Ricoeur en Ernst Bloch* (Kampen: Kok, 2005).

¹⁶ Ricoeur, *Du texte*, 55-72.

¹⁷ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965) ; Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris : Seuil, 1975) ; Paul Ricoeur, *Temps et récit I-III* (Paris : Seuil, 1983-1986).

¹⁸ Ricoeur, *De l'interprétation*, 510-529.

¹⁹ Ricoeur, *Métaphore vive*, 344-356, met name 350.

²⁰ Ricoeur, *Temps et récit 1*, 19-54; *2*, 19-36. Vgl. Isabelle Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur* (Paris : Editions facultés jésuites de Paris, 2004). Ricoeur laat zich vooral leiden door zijn leeservaringen met de *Confessiones*. Het is, met Bochet (p. 18), zeer opmerkelijk te noemen dat een werk als *De civitate Dei* bij Ricoeur geen plaats krijgt, wat bij zijn reflectie over geschiedenis en kwaad voor de hand had gelegen. Dit werk vinden we pas terug in Ricoeurs late *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000). Interessant is de verwerking van *De trinitate* in Paul Ricoeur, ‘L’attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres. Un schème pour la théologie philosophique ?’ *ArchFil* 69 (2001) 21-29.

²¹ Vgl. de bundels *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969) 373-486 ; *Essays on Biblical Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1980); *Lectures 3*. Een recente bibliografie van Ricoeur, met speciale aandacht voor de Bijbelse hermeneutiek, wordt gegeven in François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School* (Paris : Cerf/ Editions Saint-Augustin, 2004) 655-763.

²² Paul Ricoeur, André LaCocque, *Penser la Bible* (Paris : Seuil, 1998).

aspecten rond de vorming en de beschouwing van het menselijke zelf? Interessant genoeg leidde de publicatie van deze lezingen tot *Soi-même comme un autre* (1990), waarin de referenties tot theologie en Bijbel tot het minimum werden teruggebracht, en Ricoeur zijn ferme uitspraken over het vermijden van crypto-theologie deed.²³

Ricoeur, theologie en Bijbelse hermeneutiek

Ricoeur wil dus expliciet een filosoof zijn en geen theoloog. Maar dat belet hem niet om rijkelijk te putten uit theologische en Bijbelse bronnen. De hermeneutiek van religieuze teksten brengt hem tot zijn uiteindelijke fenomenologische hermeneutiek. Daarmee wordt de Bijbelse hermeneutiek meer dan een van de vele velden van toepassing voor de hermeneutiek, maar een wezenlijke gesprekspartner voor de filosofische hermeneutiek. Het is interessant om Ricoeurs wending tot de hermeneutiek te vergelijken met de hermeneutische wending van Gadamer, die in hetzelfde jaar als Ricoeurs *Symbolique du mal* zijn *Wahrheit und Methode* liet verschijnen.²⁴ Het is duidelijk dat beiden zoeken naar andere vormen van filosofische reflectie en dat beiden open staan voor aangereikte vormen uit taal en cultuur. Gadamer laat zich daarbij inspireren door de esthetica, en komt via het Kantiaanse oordeelsvermogen, de Duitse romantische traditie en Duitse levensfilosofie uit bij Heidegger, die hem het kader verschaft om tot zijn conceptie van omgang met teksten en zijn beroemde idee van horizonversmelting te komen. In deze conceptie is er ook plaats voor een Bijbelse hermeneutiek. Maar die zal altijd in de sfeer van een mogelijke toepassing blijven en vormt voor Gadamer geen constitutief element. De zaken liggen anders voor Ricoeur, die in de omgang met Bijbelteksten zijn wending tot de hermeneutiek krijgt aangereikt en er altijd op terug zal blijven komen.

Ricoeur positioneert zich als een hermeneutisch filosoof die zeer bewust religieuze teksten en vooral zijn omgang met Bijbelteksten inzet in zijn filosofische reflectie. In het beschrijven van deze filosofische houding heb ik tot nu toe onbevangen de woorden theologie en Bijbelse hermeneutiek door elkaar gebruikt. Dat moet wel gepreciseerd worden. Als het gaat om theologie moeten we bij Ricoeur een zekere terughoudendheid bespeuren. Dat heeft niet uitsluitend te maken met de vooronderstellingen van een geloof in God waarmee de (kerkelijke) theologie werkt. Het heeft er meer mee te maken dat theologie een vorm van conceptueel denken is. Als het daar om gaat, heeft de filosofie zelf voldoende in huis, en kan ze weinig met de concepten die ontwikkeld zijn in het denken over God om haar taak van het denken over de mens uit te drukken. Het wordt anders waar in de theologie symbolische vormen een rol gaan spelen, metaforen, verhalen en andere religieuze uitdrukkingsvormen. Hier komt de volle, levende taal naar voren met zijn eigen expressie en zijn eigen waarde voor de reflectie. Daar wordt de theologie voor Ricoeur interessant. Hier bespeurt hij een potentieel aan creativiteit, bevrijdend vermogen en toekomstgerichtheid dat voor de conceptuele filosofie een onderbelicht aspect van de werkelijkheid is gebleven.

We kunnen als voorstellen dat Ricoeur moeite heeft met iemand als Bultmann, die een proces van ontmythologisering voorstaat.²⁵ Bultmann wil de religieuze expressievormen terugbrengen tot een existentiële kern, terwijl voor Ricoeur het filosofisch belang juist is gelegen in het beeldende vermogen van die talige vormen. Daarin worden aporieën van het leven samengebracht en voorgesteld op een wijze die minstens aan de filosofie vragen stelt,

²³ In de oorspronkelijke Gifford Lectures heeft Ricoeur de laatste twee lezingen gewijd aan 'Het zelf in de spiegel van de Schriften' en 'Het zelf onder een (profetische) roeping'. Deze overwegingen tussen Bijbelse hermeneutiek en filosofie heeft hij, vanwege de scheiding tussen filosofie en theologie, uit *Soi-même* weggelaten, maar daarin wel verantwoord (*Soi-même*, 35-38). De laatste lezing is ook zelfstandig gepubliceerd (*FS*, 262-275).

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1960, 1990⁶).

²⁵ Paul Ricoeur, 'Préface à Bultmann,' in : *Conflict des interprétations*, 373-392.

en wellicht ook mogelijk antwoorden aanbiedt. De religieuze voorstellingen en taalvormen moeten niet worden gereduceerd tot concepten. Juist in hun vormenrijkdom hebben ze filosofisch iets in te brengen. Omgekeerd blijft daarmee het recht van het conceptuele als een eigen mogelijkheid tegenover de figuratieve taal staan.²⁶ Als het er opeens komt is er vooral een methodisch onderscheid tussen theologie en filosofie, maar geen wezenlijk verschil. We kunnen Ricoeur er dan zelfs op betrappen dat hij spreekt van ‘osmoseverschijnselen’ tussen het religieuze en het filosofische domein.²⁷

Ik kom nog even terug op het woord vormenrijkdom, want daarin laat zich uitdrukken wat Ricoeur als eigens heeft ingebracht in de relatie tussen filosofische en Bijbelse hermeneutiek. Het is gebruikelijk om een onderscheid te maken tussen theorie en praktijk. De theorie heeft dan te maken met de algemene beschouwing, de praktijk met het concrete en met de toepassing. De twintigste eeuw heeft wel laten zien dat dit een heilloos onderscheid is. Het woord ‘praxis’ is opgekomen voor de bereflecteerde praktijk, teneinde uit te drukken dat de praktijk zijn eigen reflectievormen heeft. Ricoeur voegt aan de theorie en de praxis een derde gebied toe: dat van de poëtica, het scheppende en vormende aspect, dat tussen beschouwen en handelen, tussen theorie en praxis instaat. Daarmee komen we dicht bij een oude, Kantiaanse drieslag. Maar waar bij Kant de religie een plaats krijgt onder de noemer van de praktische rede, schept Ricoeur een verband tussen religie, Bijbel en het esthetische, wat bij Kant als het oordeelsvermogen van de rede een plaats krijgt. Het eigene van teksten is hun beeldende vermogen, en in dat beeldende vermogen ligt een eigen reflectievorm besloten. Dat gaat ook op voor religieuze teksten en voor de Bijbelse hermeneutiek. De Bijbelse hermeneutiek wordt gewoonlijk bepaald door vragen van tekst en context: hoe wordt de zeggingskracht van een tekst bepaald door zijn historische of tekstuele context? En wat heeft een tekst te zeggen over de context eromheen en erachter? Bij een hermeneutiek van de Bijbelse poëtica komen daar vragen bij naar de zeggingskracht van Bijbelse vormen en het specifieke van hun duidende karakter. Daarover hieronder meer.

Ricoeur heeft zelf zijn denken gekarakteriseerd als een dialectiek van kritiek en overtuiging. ‘Kritiek’ betreft de pool van de filosofie, het conceptuele denken; ‘overtuiging’ betreft de pool van het geleefde leven en zijn vormen. Voor Ricoeur staan deze twee polen niet gescheiden tegenover elkaar. Er is sprake van een ‘subtiele vermenging’ van kritiek en overtuiging in allerlei gradaties.²⁸ We zouden ook kunnen stellen dat er een dialectiek is tussen het conceptuele, speculatieve denken en het ‘belichaamde’ denken, in symbolische vormen verpakt, een dialectiek tussen denken en gedachtegoed. Daarmee wordt een spanning uit het vroege werk van Ricoeur, die tussen absoluut en contingent, op hermeneutische wijze ingevuld. Die dialectiek tussen denken en gedachtegoed vinden we terug in het hele oeuvre van Ricoeur.

Dat brengt mij tot een probleem. Want wanneer de Bijbelse hermeneutiek zo verweven is met het hele filosofisch-hermeneutische project van Ricoeur, dan wordt het moeilijk om daarvan een bondige weergave te geven. Het is dan niet voldoende om een weergave te geven van de artikelen waarin Ricoeur zelf expliciet spreekt van Bijbelse hermeneutiek. Dan moeten eigenlijk alle thema’s van het werk van Ricoeur aan bod komen: de hermeneutiek van het kwaad, het gesprek met de psychoanalyse, het creatieve taalgebruik van de metafoer en de mimetische figuratie van het verhaal, de hermeneutische boog van toenadering tot de wereld van een tekst, de taak van de lezer, de handelingsfilosofie van Ricoeur, zijn politieke filosofie, de geschiedfilosofie en zijn epistemologie... Daarbij moet dan eigenlijk ook nog de oogst van

²⁶ Zo ook op een ander vlak in discussie met Hegel, ‘Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion,’ *Lectures* 3, 41-62.

²⁷ Ricoeur, *La critique et la conviction*, 245.

²⁸ Ricoeur, *La critique et la conviction*, 11.

vijftig jaar theologische verwerking van Ricoeurs oeuvre in beschouwing worden genomen.²⁹ Ricoeurs interesse in de theologie van Barth, zijn worsteling met Bultmann, zijn omgang met Tillich, de theologie van de hoop, zijn kennismaking met de joodse traditie en de joodse filosofie, het besef van een interculturele en interreligieuze hermeneutiek... Het zou allemaal een plaats moeten krijgen.

Dat kan niet binnen het bestek van dit artikel. Daarom kies ik voor het noemen van enkele werkwoorden, waarin ik het specifieke van Ricoeurs Bijbelse hermeneutiek tracht te vatten. Centraal daarin staat, en dat is niet verwonderlijk voor een hermeneutiek, het werkwoord spreken. Maar aan het spreken gaat het luisteren vooral. En het spreken leidt tot handelen. Spreken en handelen worden beperkt door een stilvallen. Met het werkwoord geloven wil ik deze waaier van werkwoorden besluiten. Als er iets is wat Ricoeur tot een postmodern denker maakt, dan is het het feit van deze waaier, waarin werkwoorden met elkaar verweven zijn, naar elkaar verwijzen, elkaar oproepen en elke vorm van reductie verhinderen.³⁰

Luisteren

Aan het begin van zijn artikel over het 'spreken over God' schrijft Ricoeur: 'Slechts weinig auteurs hebben de gave of het talent om te schrijven over "Wat ik geloof". Maar meer dan één hoorder van de christelijke prediking kan klaar staan om rekenschap te geven van de wijze waarop hij begrijpt wat hij heeft gehoord en verstaan. Ik ben een van die hoorders.'³¹ Met deze stellingname kent Ricoeur aan zichzelf een bescheiden rol toe. Het citaat getuigt van een typische protestantse geloofsinvulling, waarin het christen-zijn wordt beleefd als een staan als hoorder onder het appèl van het geopenbaarde Woord.³² Het citaat is ook typerend voor Ricoeur, met de intentie om rekenschap te willen geven van zijn geloof. Geloven en reflectie sluiten elkaar daarbij niet uit. Als Ricoeur het vervolgens heeft over zijn geloof, dan is dat een geloof dat welbewust geworteld is in de context van een traditie.

Dat lijkt enigszins een hermeneutische doodoener. Elke hermeneutiek zal zich bezighouden met het gegeven hoe een taaluiting voortkomt uit een wijder verband en verwijst naar een wijder verband. Tekst en context zijn bekende termen, die in geen enkele hermeneutiek kunnen ontbreken. Voor Ricoeur is het echter zeer essentieel te beseffen dat een taaluiting voortkomt uit een situatie, zelf een situatie creëert en aan de lezer een nieuwe situatie geeft, ook als het gaat over de taaluiting van het spreken over God. In zijn hermeneutiek van het verhaal heeft Ricoeur dat uitgedrukt in de termen prefiguratie, configuratie en refiguratie, maar het gaat om een gegeven dat voor elke taaluiting opgaat. De feitelijke taaluiting berust op voorgaande talige capaciteiten. Die capaciteiten laten zich in algemene zin uitdrukken: de mogelijkheden tot spreken, tot luisteren, de mogelijkheden van het spreken als taaldaad, zoals ze in de Angelsaksische filosofie uitgebreid zijn onderzocht. Maar het gaat ook om meer specifieke tradities, waarin een spreker en een hoorder geworteld

²⁹ Zie hiervoor de bibliografie van F.D. Vansina, *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography (1935-2000)* (Leuven : Peeters, 2000) en het genoemde boek van Amherdt, *L'herméneutique philosophique*. Als aanvulling daarop vooral nog Mechteld Jansen, *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur* (Gorinchem: Narratio, 2002); Maureen Junker-Kenny, Peter Kenny (eds.), *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur* (Münster: Lit, 2004).

³⁰ Als er iets is wat Ricoeur niet tot een postmodern denker maakt, dan is dat het feit dat er voor hem zoveel meer dan het talige speelt. Verder zie ik bij hem een klassiek-filosofische vraag terugkomen: wat is de mens? Het vertrouwen in de mogelijkheid te vragen naar de mens en de menselijke maat, zonder de mens tot maat van alle dingen te maken, beschouw ik als een overtuiging die minder dan met deconstructie met reconstructie van doen heeft. Vgl. Theo L. Hettema, 'Filosofie van de menselijke maat. De erfenis van Paul Ricoeur,' *Theologisch Debat* 2.3 (2005) 28-31.

³¹ Ricoeur, 'Naming God', *FS*, 21. Vgl. 'Nommer Dieu' in: *Lectures 3* (Paris: Seuil, 1994) 281.

³² Daarbij is het typisch Barthiaans om ook de prediking als gestalte van de Woordopenbaring te beschouwen.

zijn. Die tradities dragen woorden en begripkaders aan, ze geven invulling aan woorden, en ze bepalen ook de reikwijdte en de transformatieve capaciteit van woorden en taaluitingen: wat is er mogelijk en wat kan er veranderen?

Wanneer het gaat om de Bijbelse hermeneutiek moeten we in dit kader eeuwenlange tradities plaatsen. De Israëliëse tradities, met hun worsteling om een vorm van monotheïsme te creëren en een plaats te geven aan een menselijke vorm van leiderschap, de joodse tradities, de christelijke, die erna komen. Door aan de Bijbeltekst vooraf te gaan en deze voort te dragen in de geschiedenis creëren ze een betekeniskader. In dit betekeniskader zou ik het begrip openbaring een belangrijke rol willen geven. Wat zich op het niveau van een tekstuele configuratie aandient als Gods openbaring, wordt voorafgegaan door een hermeneutische prefiguratie waarin de mogelijkheid als reëel wordt ervaren dat God zich openbaart aan mensen, en waarin de mens capabel wordt geacht om deze openbaring te bevatten.

Men kan ten opzichte van deze capaciteiten en mogelijkheden een afwijkende houding innemen, maar ze vormen wel het startpunt van het interpretatieproces. En het is geen bezwaar om vanuit bepaalde tradities tot verstaan te komen. Een andere weg lijkt niet mogelijk te zijn. Zo komen ook religieuze tradities in beeld met hun spreken over God. ‘Spreken over God is iets wat reeds heeft plaatsgevonden in de voorkeurteksten van mijn vooronderstellingen.’³³ Het spannende is, dat Ricoeur weet duidelijk te maken dat deze voorkeur en vooronderstelling een kritische houding niet uitsluit, en juist tot echt verstaan leidt. Misschien is dat voor ons, in een radicaal postmoderne tijd met een gepluraliseerd idioom, nog vanzelfsprekender dan het in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw voor Ricoeur was.

Spreken

Binnen dat betekeniskader dient zich vervolgens het werkwoord spreken aan. Misschien is dat werkwoord niet helemaal correct, want het suggereert het primaat van mondelinge communicatie van een spreker tot een hoorder, als maatgevend model voor alle taaluitingen. Zo kijkt Ricoeur niet tegen de hermeneutiek aan. Hij beschouwt de mondelinge communicatie als een vrij vanzelfsprekende mate van betekenisgeving, vanwege het directe contact tussen spreker en hoorder. Hermeneutiek komt voor hem pas om de hoek kijken wanneer een afstand moet worden overwonnen. Hermeneutiek is voor hem vooral tekstuele hermeneutiek, waarin een taaluiting betekenis krijgt zonder dat de lijfelijke spreker bij de lezer aanwezig is om tot betekenisoverdracht te komen.

Ricoeur heeft al in een vroeg stadium van zijn hermeneutiek de term getuigenis (*témoignage*) ingebracht om het indirecte karakter van de betekenisvorming uit te drukken.³⁴ Een rechter moet afgaan op getuigen om tot zijn oordeel over de waarheid van een situatie te komen. Hij kan niet rechtstreeks het verleden beschouwen en uitspreken wat de waarheid is. Dat die afstand een vruchtbare afstand is, die in iedere tekst een rol speelt, is voor Ricoeur essentieel geworden. Het interessante is natuurlijk dat met de term getuigenis de Bijbelse hermeneutiek ogenblikkelijk in het spel komt. Daar speelt immers de term getuigen, zeker in het Nieuwe Testament, een grote rol. Wanneer Gods openbaring tot spreken komt, gaat dat via getuigen. Daarmee zijn we verre van enige Bijbelse hermeneutiek die suggereert dat God rechtstreeks spreekt.

Hoe komt een tekst dan tot spreken? Dat doet de tekst door een wereld te ontvouwen en aan de lezer aan te bieden. De tekst spreekt door te refereren, is het uitgangspunt van Ricoeur. Zelfs waar een direct object van referentie ontbreekt, blijft tekstuele taal die referentialiteit behouden, en zelfs waar sprake is van poëtische taal blijft er een referentiële functie, namelijk een verwijzing naar de ‘wereld van de tekst’. Vanuit deze referentiële

³³ Ricoeur, ‘Naming God’, *FS*, 218.

³⁴ Paul Ricoeur, ‘L’herméneutique du témoignage’ (1972) in: *Lectures* 3, 107-139.

teksttheorie wil Ricoeur de Bijbel begrijpen. Hij ziet de Bijbel als een openbarende tekst. De Bijbel als openbaring is in de traditie veelal opgevat als een tekst waarin God spreekt. God spreekt in de tekst, zij het door monde van vertellers en profeten. Deze opvatting vindt Ricoeur een verkeerde vorm van teksthermeneutiek. Bij een tekst moet je de betekenis niet vatten door je te richten op de auteur of de veronderstelde auteur, maar op de tekst zelf en de wereld die de tekst ontvouwt voor de lezer. Zo is het ook voor de godsopenbarende betekenis van de Bijbel. Die is niet gelegen in het poneren van God als een auteur achter de veronderstelde auteurs van de Bijbel. Het ‘woord van God’ spreekt in de wereld van de tekst waarnaar de Bijbel verwijst. ‘Spreken over God, nog voordat ik ertoe in staat ben, is iets wat de teksten van mijn voorliefde doen wanneer zij ontheven raken aan hun auteurs, hun redactionele achtergrond en hun eerste bestemming, wanneer zij hun wereld ontvouwen, wanneer zij op poëtische wijze iets ter berde brengen en aldus een wereld openbaren waarin wij zouden kunnen wonen.’³⁵

Het is essentieel voor Ricoeur dat het spreken van de Bijbeltekst iets uitbundigs en meervormigs is. Het staat voor hem buiten kijf dat de poëtische, openbarende referentie van de Bijbel niet in één vorm te vatten is. Zo wijst Ricoeur op de Bijbelse vormenrijkdom en polyfonie van verhalen, profetie, wet, wijsheid en hymne.³⁶ Daaraan zouden de nieuwtestamentische vormen nog zijn toe te voegen.

Een grondige doordenking van creatieve taal, mét behoud van de referentiële functie, heeft Ricoeur gegeven in zijn *La métaphore vive* (1975). In de theologie is deze doordenking dankbaar opgepakt, vooral met het begrip ‘metaforische waarheid’. Meer dan om de concrete beeldspraak die in poëtische teksten wordt gebruikt, gaat het Ricoeur om de poëtische waarheid die erin wordt blootgelegd, een waarheid die zich met de directe referentie naar een voorwerp niet laat uitdrukken, maar gestalte krijgt in de wereld die in de poëtica van een tekst wordt ontvouwd. Er is een betekenislaag in de werkelijkheid die beter door de poëtica van teksten kan worden ontvouwd dan door direct verwijzende taal.³⁷ De nieuwtestamentische gelijkenissen vormen een prachtig voorbeeld van een poëtische wereld die getuigt van een goddelijke openbaring. De gelijkenissen poneren zelf de term ‘Koninkrijk van God’ voor deze wereld, die een hele wijze van leven en ervaren belichaamt.³⁸

Deze poëtisch-referentiële benadering roept grote filosofisch-theologische vragen op. Wat is waarheid, wanneer er referentiële waarde wordt toegekend aan poëtische teksten? Hoe verhoudt die waarheid zich tot historische feiten waaraan je kunt refereren? Is er een eigen religieus gebied tussen waarheid en fictie? Zeker Ricoeurs exploratie van het verhaal in *Temps et récit* heeft aanleiding gegeven tot een uitgebreide theologische doordenking van deze vragen, waar het laatste woord nog niet over gezegd is.³⁹ In Ricoeurs hermeneutiek zijn de polen van tekst en lezer sterk ontwikkeld. Daarbij lijkt de pool van de auteur weg te vallen. Het is de vraag of die accentverschuiving volledig vol te houden is. Ik sta geen hermeneutiek voor die waarheid verbindt aan historische referentie, en een metaforische waarheid als

³⁵ Ricoeur, ‘Naming God’, *FS*, 223.

³⁶ Ricoeur, ‘Naming God; Verder in: ‘Herméneutique de l’idée de Révélation,’ in: Paul Ricoeur e.a. *La révélation* (Bruxelles: Facultés universitaires de Saint-Louis, 1977) 15-54.

³⁷ Vgl. voor een vroege verwerking van deze thematiek Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (München: Kaiser, 1974) en latere publicaties van E. Jüngel.

³⁸ Hermann-Josef Meurer, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols „Gottesherrschaft/Reich Gottes“ (Bodenheim: Philo, 1997). Vgl. ook de praktisch-theologische verwerking van de gelijkenistheorie in Henk Johan Veltkamp, *Pastoraat als gelijkenis. De gelijkenis als model voor pastoraal handelen* (Kampen: Kok, 1988).

³⁹ Vooral in een vergelijking van Ricoeurs hermeneutiek met die van de zgn. ‘New Yale School’. Zie de behandeling in Amherdt, *L’herméneutique philosophique de Paul Ricoeur* 467-590. Vgl. voor deze thematiek ook Edwin Koster, *In betovering gevangen? Over verhaal en rationaliteit, religie en irrationaliteit* (Budel: Damon, 2005).

waarheid in afgeleide zin ziet. Maar wat mij fascineert is, dat je eigenlijk niet anders dan in intentionele zin kunt spreken over de betekenis van de tekst: deze *ontvouwt* een wereld, hij *verwijst*, hij *openbaart*, hij *manifesteert*... Dat zijn allemaal intentionele handelingen, die in het normale spraakgebruik aan een handelend persoon worden toegekend. Moet je dan in dit geval ook niet een zekere mate van auteurschap toekennen aan de tekst, een bepaalde wijze van handelend optreden? Maar hoe verhoudt dat ‘tekstuele auteurschap’ zich tot de feitelijke auteur van een tekst en diens historische achtergrond? Die vraag laat zich niet totaal opzij schuiven. Het is de uitdaging om met de elementen van Ricoeurs hermeneutiek op die vraag een antwoord te geven, die niet van theologische relevantie ontbloot is.

Handelen

Tot nu toe heb ik het werkwoord ‘spreken’ gerelateerd aan de tekst, i.c. de Bijbel. In Ricoeurs hermeneutiek neemt de lezer echter ook een grote rol in. Wat de wereld van de tekst aanreikt, moet door de lezer worden opgenomen, kritisch beschouwd, eigengemaakt en daarmee getransformeerd. Deze actie en reactie van de lezer plaats ik onder het werkwoord ‘handelen’. Dit werkwoord drukt uit dat de lezer een bepaalde capaciteit heeft of ontwikkeld in zijn omgang met teksten en symbolen. Daarmee komen we bij een belangrijke grondtrek van Ricoeurs denken: de mens is een capabel mens, die in het verkennen van zijn willen en wat zijn willen begrenst tot een ontplooiing van zijn capaciteiten komt. Dat is het grondstramen van Ricoeurs antropologische trilogie *Le volontaire et l'involontaire*, *L'homme faillible* en *La symbolique du mal*. Al zijn latere boeken zijn te beschouwen als een uitwerking van de poëtica van de willende mens, zoals die in de symbolische theorie *in nuce* gegeven wordt.

Waartoe is die handelende mens, gevormd door zijn omgang met de ‘verhalen van zijn voorliefde’ dan in staat? Misschien moet hier weer het werkwoord ‘spreken’ worden genoemd, maar nu niet als een ontvouwen van een tekstuele wereld, maar als een daad die wordt uitgelokt door die tekstuele wereld. Spreken is een elementaire vorm van handelen. In zijn meest elementaire vorm is het een uitdrukking van een handelingsbekwaamheid, de uitdrukking dat handelen mogelijk is. Ik grijp terug op mijn constatering dat Ricoeurs hermeneutiek, dus Ricoeurs theorie van zinvol spreken, ontspruit aan een doordachte en voortgezette fenomenologie van het kwaad. Spreken over het kwaad is een elementaire handeling om uit te drukken dat het kwaad niet het laatste woord heeft.

Het spreken in een situatie waarin het directe spreken niet voor de hand ligt, heeft Ricoeur uitgewerkt in de notie getuigenis.⁴⁰ Een getuige vertelt over een gebeurtenis waarnaar niet *sec* verwezen kan worden, als een ‘hard’ feit. In een rechtbank moet een rechter tot een oordeel komen door het horen van getuigen, omdat de feiten hem niet onmiddellijk toegankelijk zijn. De getuige probeert waarheidsgetrouw te vertellen, door bijvoorbeeld bepaalde details weer te geven. Maar we weten allemaal hoe onbetrouwbaar het menselijk geheugen is. Voor een groot deel is het getuigenis van de getuige daarom een zaak van waarachtigheid. Een getuige betuigt iets van zijn eigen persoon, van zijn eigen leefwereld, en daarmee kan hij waarachtig overkomen en een element van waarheid aan zijn getuigenis geven. Zo verwoordt de term getuigenis bij uitstek iets om de Bijbelse hermeneutiek en de verwerking ervan in de joods-christelijke traditie weer te geven. De gelovigen zijn getuigen van een Bijbelse openbaring, die hun tegemoet komt in hun omgang met teksten, en die zij betuigen met hun spreken en optreden.

Gevormd worden door een (canonische) tekst is dus geen zaak van passiviteit voor Ricoeur. De tekst die een wereld vertelt nodigt uit en prikkelt de hoorder/lezer om zelf zijn verhaal te vertellen. De wereld van de tekst maakt het zelfs mogelijk om het eigen

⁴⁰ Paul Ricoeur, ‘L’herméneutique du témoignage’.

levensverhaal te ordenen en tot een zinvol geheel te scheppen.⁴¹ Meer dan een stamelen is de daad van het spreken een zinvol, door een plot geordend spreken.

Dat zinvolle spreken nodigt tenslotte uit tot een stellingname, een spreken waarin men zich uitspreekt: hier sta ik voor (*ici, je me tiens*).⁴² Zo opent zich een ethische dimensie, een ontsluiten naar andere personen toe. De Bijbel speelt in dit zich openen een belangrijke ethische rol.⁴³ Deze functie kan men overigens toekennen aan alle canonische en religieuze teksten en er kan geen enkele exclusiviteit voor de Bijbel aan ontleend worden, nog voor het leven van de gelovige die naar die Bijbel leeft.

Op een andere wijze komt het ‘spreken als handelen’ pregnant naar voren in het werkwoord gedenken. Dit woord vormt een centrale notie in Ricoeurs grote boek over *Gedachtenis, geschiedenis, vergetelheid*.⁴⁴ Als iemand geklaagd zou hebben dat het thema van de historische referentie bij Ricoeur te weinig aan bod zou komen, met alle aandacht voor de poëtische creativiteit, dan komt hij in dit boek uitputtend aan zijn trekken. Ricoeur geeft in dit grote boek een complete epistemologie van historische gedenken. Daarin werkt hij stapsgewijs toe van een neutraal archiveren tot een betrokken gedenken, uitmondend in een beschrijving van de *condition humaine* als een historische conditie, tussen gedenken en los kunnen laten. In dat spanningsveld komt tenslotte ook het thema van het vergeven naar voren. Ricoeur is gefascineerd door de krachten die loskomen wanneer de wederkerigheid van het ‘voor wat hoort wat’ wordt losgelaten. Het boek eindigt met een citaat uit het Hooglied: liefde is sterk als de dood.⁴⁵ Dat is een prachtig getuigenis van hoe een filosofische redenering samenkomt met Bijbels gedachtegoed. Hier heeft Ricoeur de vorm bereikt die hij in de worsteling tussen filosofie en theologie in zijn vroegste werken trachtte te vinden.

Nu is Ricoeurs hermeneutiek van tekst en verhaal uit de jaren tachtig zo rijk geweest, dat dit latere werk nauwelijks theologisch opgepikt is, terwijl een notie als gedenken schreeuwt om uitvoerige Bijbels-hermeneutische bezinning.⁴⁶ Hetzelfde geldt voor Ricoeurs laatste boek *Parcours de la Reconnaissance* uit 2004, waarin gelijksoortige intenties worden uitgewerkt.⁴⁷ In deze zwanenzang van zijn oeuvre schetst Ricoeur het parcours van een epistemologie waarmee men iemand anders in zijn andersheid kan denken, zonder identificatiepatronen. Het boek mondt uit in een beschouwing over de *agape*, die de dwang van de wederkerigheid opheft. Daarin kan identificerende *herkenning*, via *erkenning* van de ander in zijn andersheid, uiteindelijk leiden tot *erkentelijkheid* naar de ander.⁴⁸ Ook de schets van dit parcours schreeuwt om theologische en Bijbels-hermeneutische uitwerking.

Ik wijs er bijvoorbeeld op hoe voor Ricoeur het genre van het verhaal centraal staat voor denken en handelen. Wanneer het gaat over de *agape* komt echter het genre van de hymne (lof, *louange*) naar voren. ‘Het discours van de *agape* is vooral een hymnisch discours; in de hymne verheugt de mens zich in het zien van dat wat hem meer in beslag houdt dan alle andere onderwerpen van zijn bemoeienis. De hymne is, met de woorden van Charles Taylor, een ‘strong evaluation’, gegoten in de vorm van een lied.’⁴⁹ Hymne en liefde zijn niet zomaar hyperbolische vormen van expressie, of vluchttheuvels van de filosofische reflectie, als

⁴¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).

⁴² Ricoeur, *Soi-même*, 198.

⁴³ De betekenis van dit theologisch-ethische ontsluiten exploreerde ik in Theo L. Hetteema, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur’s Hermeneutics* (Kampen: Kok Pharos, 1996).

⁴⁴ Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Paris: Seuil, 2000).

⁴⁵ Ricoeur, *La mémoire*, 656.

⁴⁶ Zie wel Maureen Junker-Kenny, Peter Kenny (eds.), *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur* (Münster: Lit, 2004).

⁴⁷ Paul Ricoeur, *Parcours de la Reconnaissance. Trois études* (Paris : Stock, 2004).

⁴⁸ Drie termen die Ricoeur allemaal met het Franse woord *reconnaissance* kan vatten.

⁴⁹ Ricoeur, *Parcours*, 323.

plekken om te vertoeven voordat men met de reflectie verder gaat. Ricoeur brengt ze in als eigen denkvorm ('strong evaluation'). Het eigene daarvan is nog te weinig doordacht.

Stilvallen

Met werkwoorden als luisteren, spreken en handelen ontvouwt het traject waarin de mens met zijn capaciteiten zich ontvouwt. Religieus en Bijbels gedachtegoed vormen bij die filosofische zoektocht naar de capabele mens een belangrijke bron en gesprekspartner voor Ricoeur. De serie werkwoorden zou kunnen suggereren dat zich een naadloos geheel van werkwoorden aandient, waarmee de filosofische vraag naar de mens beantwoord kan worden, en waarbij het religieuze zijn plaats inneemt. Met die suggestie doen we aan Ricoeur geen recht. Ricoeur confronteert het filosofische denken met de werkelijkheid van het kwaad, en dat leidt tot wat ik noem het stilvallen van het filosofisch discours. In eerste instantie lijkt dit stilvallen bevreemdend. Want we hebben bij Ricoeurs werk over *L'homme faillible* en *La symbolique du mal* gezien hoe de talige betekenisvorming zich laaft aan de idealiteit en realiteit van het kwaad. Het symbool geeft te denken, en het zijn juist de symbolen van het kwaad die de filosofische reflectie voeden. Het is echter ook het veld van het kwaad dat stap voor stap de mogelijkheden van de filosofie ontkracht om tot zinvolle gehelen te komen. Met het 'stap voor stap' verwijs ik naar Hegels dialectiek, die de pretentie belichaamt om tot hogere zinvolle verbanden te komen. Ricoeur verzet zich tegen deze bemiddelende dialectiek. De situatie van het kwaad brengt hem veeleer tot een aporetiek, waarin delen en inzichten niet met elkaar te rijmen vallen binnen een enkel conceptueel verband. Elke vorm van theodicee, waarin dat nog wel getracht wordt, behelst voor Ricoeur een monsterverbond van filosofie en theologie dat aan de realiteit van het kwaad en het lijden van mensen geen recht kan doen.

In de theologie heeft dat inzicht, met een term van Barth, geleid tot een 'gebroken theologie'. Op die weg wil Ricoeur verder denken. Dan vormt het kwaad een 'uitdaging' voor filosofie en theologie.⁵⁰ De uitdaging ligt er niet in om door te denken op de denkpaden die stuklopen, maar om anders te denken en te reageren op de werkelijkheid van het kwaad. Dat andere komt voor Ricoeur allereerst tot uiting in een ethisch en politiek protest. Het stokken van het spreken betekent nog niet dat het protest tegen kwaad en lijden, het handelen zou mogen verflauwen. Zo is er ook in *Soi-même* een gedeelte over de tragiek van het handelen, waarin Ricoeur behandelt hoe de handelende mens wordt teruggeworpen op zijn singuliere levenssituatie en ten overstaan van het kwaad niet met zinvolle, algemene morele handelingen kan reageren.⁵¹ De Griekse tragedie breekt met dit besef onstuimig in bij de morele overtuigingen die de filosofie weet te vormen. Deze irruptie leidt voor Ricoeur tot een nieuwe maxime, een nieuwe morele leidraad van praktische *fronèsis*.⁵² Na het stilvallen van de filosofie en de ethiek, komt er een nieuwe stem op, die zorgt dat niet alle moraal en ethiek wordt weggevaagd door het kwaad. Bij deze stem voegt zich wat Ricoeur een proces van spiritualisatie.⁵³ Deze spiritualisatie biedt ook een vorm van omgang met het kwaad, maar dan zonder enige vorm van prescriptiviteit, zoals de moraal nog zou kunnen bieden, of zelfs exemplariteit. Hier staat het Bijbelse genre van de klacht centraal, zoals dat indrukwekkend in psalmen en in het boek Job naar voren komt. Wat dergelijke klachten verwoorden zijn 'eenzame ervaringen van wijsheid' die zich voegen bij de morele strijd tegen het kwaad. Samen kunnen ze wellicht 'het raadsel van het ware leed, van het *onherleidbare* leed' onthullen.⁵⁴ Onthullen van het kwaad, niet: ontkrachten of tenietdoen. Dat is wat er rest na het stilvallen van de filosofie. Dat is voor Ricoeur geen verbitterde taak. Het neemt voor hem niet

⁵⁰ Paul Ricoeur, *Het kwaad. Een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie* (Kampen: Kok Agora, 1992).

⁵¹ Ricoeur, *Soi-même*, 281-290.

⁵² Ricoeur, *Soi-même*, 290.

⁵³ Ricoeur, *Uitdaging*, 64-69.

⁵⁴ Ricoeur, *Uitdaging*, 69.

weg om te blijven spreken over een filosofie die zoekt naar de capabele mens. Maar dat zoeken vindt wel plaats met een uiterst scherp besef van de limieten van het conceptuele en reflectieve. Dat besef wordt door het Bijbelse gedachtegoed en de Bijbelse genres voortdurend levend gehouden.⁵⁵

Geloven

Het stilvallen van de filosofie onder het bestel van het kwaad houdt ook in dat ik het werkwoord geloven niet kan opvoeren als triomfantelijke culminatie van de serie luisteren, spreken, handelen. Er is voor Ricoeur ook nauwelijks een eigen domein voor het woord geloven, in ieder geval niet in een zin dat aan dat domein apologetische motieven ontleend zouden kunnen worden. Geloven valt voor hem voor een groot deel samen met de daad van het denken.

Zeer beslist heeft Ricoeur dat neer willen zetten in de teneur van *Penser la Bible* (1998), waarin het gedachtegoed uit de theologische traditie wordt verbonden aan de reflectieve spanningen die Ricoeur in de Bijbeltekst zelf aanstipt. ‘Het symbool geeft te denken’, kan men nogmaals zeggen, juist omdat er binnen het symbool of het verhaal gereflecteerd wordt. Er worden gedachten uiteengezet, en dat betekent letterlijk dat verschillende opties en vormen aan bod komen binnen de Bijbel. Zo denkt Ricoeur hardop na of liefde sterk is als de dood, of dat er een kracht is die sterker is dan de dood.⁵⁶ De verschillende Bijbelse stemmen daarover wil hij niet op één noemer brengen. De Bijbelse polyfonie leidt vervolgens tot een brede receptie, waarin ook totaal verschillende concepten en ideeën met een beroep op de Bijbel naar voren kunnen komen. Ricoeur kan zijn fascinatie voor deze vormenrijkdom niet verbergen. Daarin ligt voor hem een grote reflectieve kracht besloten, die hij als filosoof zich ten nutte wil maken.

Zo is ons denken steeds rijk voor hem, volop gevoed door de traditie, door vormende teksten en door aangereikt gedachtegoed. De Bijbel neemt daarin een belangrijke plaats in, als een boek dat een hele levenswijze vormt en voedt. In die vorming kan het woord ‘Bijbels geloof’ vallen. Geloof is dan geen overtuiging die haaks staat op denken, maar een levenshouding die door een ‘bevoorrechte’ tekst wordt gevoed. We kunnen bij Ricoeur uitspraken vinden over het uniek onderscheidende karakter van de Bijbel, maar toch is zijn notie van Bijbels geloven niet te gebruiken voor een apologie van het christelijk geloof. Zo kom ik terug bij waar ik begon: het Bijbelse geloof, dat is het geloof dat zich vormt in een zich verstaan met de Bijbel, is een geloof dat oog heeft voor de vormenrijkdom van de Bijbel, en in spreken, denken en handelen deze rijkdom verwerkt. Uiteindelijk blijft het wel een ‘foi sans garantie’, een geloven dat afhankelijk blijft van een aangedragen voorkeur en een existentiële verwerking. Juist deze positionering in het veld van theologie en filosofie maakt van Ricoeurs filosofie een unieke bijdrage tot de Bijbelse hermeneutiek.

⁵⁵ Vgl. Paul Ricoeur, ‘Le destinataire de la religion: l’homme capable,’ *Archivio di filosofia* 64 (1996) 19-34.

⁵⁶ Ricoeur, *Penser la Bible*, 248.