

# De verhoudingen van openbaring en ervaring toegespitst op de ethiek

W.H. Velema (Emeritus-hoogleraar)  
Departement Ethiek & Diaconiologie  
Theologische Universiteit  
APELDOORN  
Nederland

## Abstract

### The relationship of revelation and experience – focused on ethics

*This article deals with issues regarding the interpretation of Scripture. The first issue dealt with concerns the relationship between revelation and experience. Several modern models for this relationship are discussed critically. In this article a salvation-historical model is proposed – a model in which the terms de-contextualising and recontextualising are used. Both terms are interpreted within an ethical context. The main stand taken is that revelation is intended to be 'experienced', but our experience is not a substantial part of revelation. The relationship of revelation and experience is characterised by an 'in order'-structure. This view implies that the character of revelation is communicative, although revelation is independent of our experience. In the article an attempt is made to outline the pneumatological character of the hermeneutics of the Reformation.*

## 1. Het thema

Het onderwerp voor deze artikel is een belangrijk onderwerp en raakt eigenlijk heel de theologie. Het is bovendien een uiterst praktisch onderwerp, vooral nu we het toespitsen op de ethiek. In de verhouding van deze twee – openbaring en ervaring – vallen verstrekkende beslissingen (Labuschagne, 1995:14-31).

- Onder *openbaring* verstaan we de daad van God, waardoor Hij Zichzelf in woorden en werken openbaart, opdat wij Hem zullen kennen. De openbaring doorloopt een geschiedenis en is communicatief van aard (Van Genderen & Velema, 1992:37-39).
- Onder *ervaring* verstaan wij de ondervinding die een mens opdoet én wat hij door ondervinding leert. In verband met het thema gaat het vooral over de ondervinding van God, die we opdoen in de omgang met Hem door Zijn Woord en Geest. Het gaat ons dus speciaal om geloofservaring (Velema, 1996:99 e.v.).

Wat is eigenlijk de spanning in het thema? In Europa wordt dikwijls gesteld: De openbaring is geen boodschap die kant en klaar uit de hemel op aarde wordt bezorgd. Neen, de openbaring is een gebeuren en doorloopt een geschiedenis. Van die geschiedenis maakt onze ervaring een niet weg te denken deel uit (Labuschagne, 1995:14-31). Openbaring kan niet zonder ervaring. De geloofs-ervaring behoort tot de openbaring. Zo vormen openbaring en ervaring een tweeenheid. Men kan proberen ze uit elkaar te halen. Dat lukt slechts ten dele. Wie de ervaring wegdenkt, houdt geen openbaring over. Wie over openbaring wil spreken, kan dat niet doen zonder de ervaring erbij te betrekken. In alle openbaring spreekt onze ervaring mee. En onze geloofservaring is wezenlijk bestanddeel van de openbaring. De onderscheiding tussen openbaring en ervaring is dus volstrekt theoretisch. In feite is ze niet te voltrekken.

Deze nieuwe visie op openbaring is te danken aan de onvrede van velen vanwege de te geringe plaats van de mens in het openbaringsgebeuren. Tezeer viel in het verleden de nadruk op openbaring als werk van God. De mens kwam er niet aan te pas. Men denke aan het Rapport "God met ons" en aan de commentaren waarin achtergrond en motivering van dit Rapport werden besproken (Velema, 1981). Uiteraard is de aandacht voor en de nadruk op de plaats van de mens te danken aan de *Aufklärung*. Door haar is de subjectiviteit van de mens ontdekt. De mens als subject van zijn eigen leven, ook van zijn leven als gelovige moet tot zijn recht komen.

In wat pregnante vorm leidt dit tot de stelling, vooral door Bultmann geformuleerd en gehanteerd: alle spreken over God is tevens spreken over de mens. Mijn reactie is dan: hoe pretentius is dit gedacht, alsof over God niet gesproken kan worden zonder dat je ook over de mens spreekt. Dan is de mens wezenlijk deel van het spreken over God. Waar blijft dan de *Aseïtas Dei*? (Van Genderen & Velema, 1992:239).

Intussen kunnen we niet heen om de vraag welke inbreng de mens heeft in het spreken over God. Die vraag raakt niet alleen het verstaan (de kennis) van God, maar ook het zijn van God. Het is niet alleen een noëtische, maar ook een ontische vraag.

Wie de inbreng van de mens via de factor ervaring in de openbaring wil natrekken, kan een lijn tekenen van 1 tot 99. Precies zoals in de vroegere verhouding van natuur en genade de ene stroming veel gewicht gaf aan de pool *natuur* met evenredige vermindering van aandacht voor de *genade* (Wentsel, 1970), zo is het ook in de relatie *openbaring* en *ervaring*. Naarmate de ervaring als constituerende factor meer gewicht krijgt, in diezelfde mate verliest de openbaring van Gods kant aan kracht en inhoud. Wel moet men bedenken dat heel het proces openbaring wordt genoemd.

In elk geval treft men in bovenstaande tekening het oude schema van het synergisme aan.

## 2. Een rooms-katholieke benadering

De rooms-katholieke auteur Wil Veldhuis (Veldhuis, 1994) heeft over ons onderwerp een instructief boek geschreven, getiteld *De taal van God*. Hij tekent de verhouding van openbaring en ervaring binnen het rooms-katholieke denken. Allereerst de oude tweedeling van openbaring als een leer die door God is aangereikt. De openbaring wordt dan benaderd vanuit een sacrale werkelijkheidsdefinitie, die in zekere zin los staat van onze dagelijkse werkelijkheidservaring.

Daarnaast tekent Veldhuis nog 7 posities (Veldhuis, 1994:31-48). Ik zal ze hier niet natekenen noch bespreken. Alleen vermeld ik zijn eigen oplossing: Geschiedenis als de taal van God. Het vrij ingewikkelde betoog komt hierop neer dat onze ervaringen het kader vormen waarbinnen wij van heils- of onheilservaring spreken. Dat wil dus zeggen dat onze ervaringen ons het middel en de maatstaf aanreiken om in de Bijbel heils- dan wel onheilservaring op te sporen. Wat dan als heil ervaren wordt, dat wordt God genoemd. Jezus Christus is in de heilsgeschiedenis het absolute hoogtepunt. Onze interpretatie maakt de geschiedenis tot Woord van God. God bedient Zich van de mens als (openbarings-) middel; wel te verstaan van de interpreterende mens. Om het kort te zeggen: onze creatieve interpretatie (product van het verwoorden van onze ervaring) is onderdeel van Gods openbaring. Ons hermeneutisch ervaringskader ontleend aan en genormeerd door de reflectie op onze ervaring, is beslissend voor wat wij als openbaring van God bestempelen.

Dit is een eigentijdse vormgeving van het probleem, die we in verschillende variaties tegenkomen.

## 3. Drie modellen voor de verhouding van openbaring en ervaring

Zelf zou ik de volgende modellen willen tekenen, zoals we die in de hedendaagse theologie aantreffen. Het gaat mij om de hoofdlijnen. Er zouden detailleringen gegeven kunnen worden waardoor men binnen deze drie modellen nog onderverdelingen kan aanbrengen. Veldhuis heeft dat gedaan. Hij komt daardoor tot een groter aantal posities dan de nu door mij te noemen drie.

Daar is allereerst het model, dat de persoonlijke ervaring van God en het goddelijke gelijkstelt met openbaring. Deze positie komt erop neer dat wij God ontmoeten in heilservaringen, en dat wij in de gebeurtenissen Gods hand zien. Wij geven God namen (Van Peursen, 1991; 1993). Deze theologen blijven van

openbaring spreken. Daarmee is dan het feit, het gebeuren bedoeld. Dat dit feit met God verband houdt en (iets van) Hem openbaart, is echter onze interpretatie. Wij schrijven het gebeuren aan God toe. Wij kwalificeren het als openbaring. Alles wat we over boven zeggen, komt van beneden, ook als wij zeggen, dat het van boven komt, is de bekende formulering van Kuitert voor deze positie (Kuitert, 1974:29; 105-109). Ik noem dit *het directe subjectivisme*. Er is wel een gebeuren buiten ons. Dat dit gebeuren openbaring van God is, is onze conclusie. Wij hechten vanuit onze inzichten en binnen ons ervaringskader aan dit gebeuren de term openbaring. De kennis omtrent het openbaringskarakter van het gebeuren komt van onszelf. De norm ligt ook bij ons.

Daar is een ander model. Dit maakt gebruik van een omweg. Stond voor het vorige model de gesloten cirkel centraal, dit tweede model is te visualiseren in een ellips met twee brandpunten. De werkelijkheid buiten ons heeft vanuit zichzelf naar ons toe openbaringswaarde. God openbaart Zich in en door de werkelijkheid. Dat is het ene brandpunt. Nu moeten de zich openbarende God en onze werkelijkheid op elkaar worden aangesloten. Dan krijgen we als resultaat het zogenaamd bipolariteitsmodel, waarvan H. Berkhof de ontwerper is (Berkhof, 1985:41-78). Heitink heeft zich in zijn dissertatie hierbij aangesloten (Heitink, 1977:116-118).

De crux van dit bipolariteitsmodel is hierin gelegen, dat onze ervaring van wat God doet en daarmee onze interpretatie, een beslissend onderdeel is van Gods openbaring. God openbaart Zich, maar moet Zijn plaats, Zijn aandeel delen met ons mensen. Onze ervaring is deel van het openbaringsgebeuren. Ik noem deze positie die van *het indirecte subjectivisme*. Het gaat een omweg vergeleken met de eerste positie. Er is sprake van een gedeelde eerste plaats, waarop God en mens beiden recht hebben. Vandaar de ellips in plaats van de cirkel.

Er is nog een derde model. Hierbij wil ik de naam van Dingemans (Dingemans, 1991) noemen. De prediker en de hoorder brengen samen het Woord van God tot leven en tot spreken. De kerkdienst is de ontmoetingsplaats. De openbaring is eigenlijk een circulair communicatiegebeuren, waarbij de hoorder, de prediker en het Woord een rol spelen (Velema, 1994:35-38). In plaats van de tweepoligheid vallen we hier terug op de gesloten cirkel, waarbinnen verschillende krachten werken. Er komt echter niets van buiten. Alles ligt binnen de cirkel besloten. Het moet tot leven, tot spreken, tot verwoorden gebracht worden.

Deze derde positie houdt het midden tussen het eerste en het tweede model. Zij wekt de indruk dichter bij de tweede positie te liggen, maar in feite vertoont ze meer overeenkomst met de eerste. Ik typeer haar als *een collectief circulair communicatiegebeuren*.

Deze positie is ten diepste subjectivistisch, omdat de maatstaf in onszelf of mede in onszelf ligt. Wij zijn (mede) constitutief voor het openbaringsgebeuren. Dit is een vorm van het aloude synergisme. Wie in de openbaringsleer dit synergisme (Van Genderen & Velema, 1992:229-231) hanteert, kan het uit geen ander hoofdstuk van de dogmatiek weren. Het breidt zich uit tot alle loci. Niet in de laatste plaats tot de soteriologie (en de pneumatologie). De Reformatie heeft juist op dit terrein het synergisme afgewezen en bestreden.

#### 4. De opdat-structuur van de openbaring

Ik kom nu tot een eigen benadering van de probleemstelling. De hermeneutische problematiek van de theorie, de derde positie, laat ik achter me. Mijn inzichten liggen in de buurt van die van Noordegraaf, al geef ik soms aan andere formuleringen de voorkeur (Noordegraaf, 1991).

Laat ik voorop mogen stellen, dat de openbaring gericht is op ervaring. In deze gerichtheid ligt de legitimiteit van de relatie tussen de beide termen van het thema. De gerichtheid van de openbaring op ervaring noem ik de *opdat-structuur van de Schrift* (Velema, 1994:119-122). “Deze zijn geschreven, opdat gij gelooft, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God en opdat gij, gelovend, het leven hebt in Zijn naam”, lezen we aan het slot van het evangelie naar Johannes (Joh. 20:31). Vergelijkbare doelzinnen vindt men in 2 Timotheüs 3:16 en Romeinen 15:4.

Openbaring en ervaring corresponderen met elkaar. Ze zijn niet zonder meer elkaars correlaten. Wie ze correlaten noemt, kan zich moeilijk aan het bipolariteitsmodel onttrekken. Ze corresponderen met elkaar in deze zin: openbaring is gericht op ervaring. Geloofservaring is vrucht van openbaring.

De kernvraag is of er alleen van openbaring is te spreken, als ze in onze ervaring wordt verstaan en verwerkt. Deze vraag kan noch wil ik bevestigend beantwoorden. Hoezeer openbaring op ervaring is gericht, ze is ook daar waar ze niet gelovig wordt verwerkt of beantwoord.

Een duidelijke indicatie (bewijs) daarvoor zijn de woorden uit Jesaja 6:9-10:

Toen zeide Hij: Ga, zeg tot dit volk: Hoort aldoor – maar verstaat niet, en ziet aldoor – maar merkt niet op. Maak het hart van dit volk vet, maak zijn oren doof en doe zijn ogen dichtkleven, opdat het met zijn ogen niet zie en met zijn oren niet versta, zodat het zich niet bekere en genezen worde.

Het is opmerkelijk dat deze woorden door onze Heere Jezus Christus in Zijn onderwijs worden aangehaald. Alle vier evangelisten hebben de verwijzing naar deze tekst doorgegeven (Matt. 13:14-15; Marc. 4:12; Luk. 8:10; Joh. 12:10; zie ook Hand. 28:26, 27 en Rom. 11:8).

Deze verhardende werking van het Woord wordt in de opvatting van een circulair communicatiegebeuren onmogelijk gemaakt. Van ongelooft en ongehoorzaamheid is ook bij dat model wel te spreken, maar op een lager niveau, namelijk nadat ik of wij samen hebben vastgesteld wat openbaring is. Dan is ongehoorzaamheid ten diepste ongehoorzaamheid aan onszelf. In dit verband is ook belangrijk wat Petrus schrijft in 1 Petrus 1:10-12. Het blijkt dat profeten dingen zeiden, waarvan ze de strekking zelf niet geheel verstonden. Ze spraken als het ware boven zichzelf uit.

## **5. Ervaring in de Schrift zelf**

Behalve het hierboven gestelde is ook in de Schrift zelf sprake van ervaring van gelovigen (en van ongelovigen). Die ervaring is zelfs een onderdeel van de openbaring. Ze is daarmee verweven.

Dit maakt het thema extra ingewikkeld. Hoe moeten we de in de Schrift opgenomen ervaring als deel van de openbaring honoreren? Komen we dan terecht bij een van de hierboven geschetste modellen?

Ik denk als voorbeeld vooral aan de Psalmen (Velema, 1996:120-124). Ze zijn liederen waarin de geloofservaring wordt beleden of beschreven. Wat is het openbaringskarakter en het openbaringsgehalte van de Psalmen? Voor het antwoord op deze vraag herinner ik aan Gods wijze van doen, aan Zijn omgang met mensen. Figuren als Mozes, Jesaja en Jeremia worden door God niet alleen geroepen, maar ook op hun negatief antwoord, op hun aarzeling en gebrek aan vertrouwen aangesproken. Ze worden verder onderwezen en voortgeleid. God neemt hun reactie op in het openbaringsgesprek met hen. Hetzelfde doet de Heere Jezus.

God openbaart ons Zijn waarheid, mede in de vorm van een gesprek. De openbaring heeft niet altijd de vorm van een gesprek. Er zijn vele woorden die rechtstreeks tot mensen worden gesproken, zonder dat hun antwoord gehoord wordt. Wel wordt er ook in zulke woorden op de situatie van mensen ingegaan. Ze worden aangesproken daar waar ze zijn. Soms wordt hun reactie vermeld, maar niet altijd. We denken aan de woorden van de Heere Jezus. De Bergrede is er een voorbeeld van dat wel tot de mensen gesproken wordt, terwijl het antwoord van mensen daarin nauwelijks voorkomt. Als uitzondering zie men de laatste verzen van Mattheüs 7:21-23. Hier dient het antwoord van mensen om de ernst van Jezus' woorden te onderstrepen.

Er zijn echter ook vele gesprekken, in zeer verschillende situaties, waarin de reactie van mensen op Jezus' woorden mede het gesprek bepaalt. In het oog springende voorbeelden zijn het gesprek met de samaritaanse vrouw (Joh. 4:4-26), en dat met Simon, de Farizeeër (Lucas 7:36-50). Er zijn veel meer van deze

gesprekken. Het woord van mensen is bestanddeel van wat Jezus zegt. De woorden van Jezus zijn mede bepaald door het antwoord van mensen. Zonder dat antwoord zou het gesprek er gewoon niet zijn! Dan zouden ook Jezus' woorden er zò niet zijn! Toch kan men niet zeggen, dat deze woorden van mensen zelf openbarende woorden zijn. Ze zijn opgenomen in wat Jezus zeggen wil. Ze zijn aan Zijn woorden dienstbaar gemaakt. Hij heeft in al die gesprekken het eerste en het laatste woord.

Hoe is dit indienstnemen van de reactie van mensen door het openbaringswoord te verklaren? De openbaring is gericht op mensen, en vraagt om de (gelovige) reactie van mensen. God gaat zo ver in Zijn neerbuigende goedheid (condescentie) naar mensen toe, dat Hij zelfs hun reactie verwerkt om Zijn woord des te krachtiger en te duidelijker te doen overkomen. Dat het antwoord van mensen in Gods openbaring een plaats krijgt, wil niet zeggen dat die openbaring mede door mensen geconstitueerd wordt. Dat het zo toegaat, onderstreept juist dat het Gods woord is dat geopenbaard wordt. Het karakter van dat woord is dat het voor mensen is bestemd. Welnu, die bestemming wordt nog eens extra onderstreept doordat het antwoord van mensen – van tijd tot tijd, niet steeds – in het openbaringswoord wordt opgenomen, zonder dat het soevereine en het gezaghebbende van dat Woord wordt aangetast. God heeft het eerste en het laatste woord. Daarom is het woord van mensen van andere aard, dan het woord waarbinnen het een plaats krijgt. Het mensenwoord mag klinken om het Godswoord te versterken en te ondersteunen (zie Velema, 1996:120 e.v.). Uit het voorbeeld van het gesprek met de Samaritaanse vrouw mag duidelijk zijn, dat vrouwen evenzeer als mannen als subject van ervaring worden gezien.

Hetzelfde kan gezegd worden van de Psalmen.

We nemen opnieuw de woorden en de werken van onze Heere Jezus Christus als voorbeeld. Wie over gesprekken of wonderen van Jezus preekt, kan er niet omheen, de mensen wie het betreft in de preek te betrekken. Hoe doen we dat? Zij zijn niet het subject van de geschiedenis. Zij zijn – als we ons zo mogen uitdrukken – het belanghebbende voorwerp. Het gaat Christus om de dienst die Hij met woord en daad aan hen verricht. Dat is exact de plaats van de dichter en zijn volk in de Psalmen. Hij spreekt in de eerste persoon enkelvoud of meervoud. Hij is op het eerste horen het subject. Wie theologisch-homiletisch de stand van zaken bekijkt, moet concluderen tot een subjectswisseling. De dichter roept tot God. Hij spreekt, smeekt en schreeuwt. De Psalm staat in de Bijbel om het antwoord dat de dichter van God verwacht, te horen. Dan is het God die spreekt en handelt. De dichter, die subject was, wordt het adres, het belanghebbend voorwerp. De spreker wordt de toegesprokene. Alleen als we deze subjectswisseling weten te voltrekken, ontlopen we het gevaar dat de ervaring van de dichter als openbaring wordt bepreekt. We zijn theologisch-homiletisch tot die subjectswisseling verplicht. Dan doen we

recht aan het feit dat, hoezeer de mens in de Bijbel en in de preek ook aan het woord komt, God het eerste en het laatste woord heeft – ook in een preek over de Psalmen (zie Velema, 1996:124 e.v.).

Is het terecht om hier te spreken van openbaring gehuld in de ervaring van mensen? Neen, hier zou ik de term *subjectswisseling* willen gebruiken. We hebben te bedenken dat God hier Subject (met een hoofdletter) en de dichter subject (met een kleine letter) is. Zo bewegelijk, zo vitaal en existentieel effectief is Gods openbaring.

Onze kennis is van relationele aard. Het is altijd kennis van de een in relatie tot de ander of het andere. Inzake de kennis van God staan we voor de vraag of onze verwerking van de door Hem aan ons geschonken kennis medebepalend is voor onze kennis van Hem. Er is een stroming in de moderne hermeneutiek, die kennis van God onmogelijk acht buiten de kennis van onszelf om. In het begin van paragraaf 3 heb ik daarop reeds gewezen. Hier moeten de namen van M. Heidegger en vooral H.-G. Gadamer genoemd worden (zie voor hen De Knijff, 1980:104-115).

De vooronderstelling van deze positie is echter dat God op hetzelfde vlak als de mens staat, terzake van de openbaring. Wij menen dat God de eerste is die tot de mens spreekt. De openbaring heeft prioriteit in de kennis die de mens van God ontvangt (zie Velema, 1993:23-35).

## **6. Op het veld van de pneumatologie**

Het is goed er aan te herinneren dat we dit probleem in het Schriftvraagstuk als zodanig aantreffen, en niet alleen in de toegespitste gevallen, waarover ik hierboven schreef.

God gebruikt de mens. De Geest is echter de auteur. Mensen hebben geschreven (en gesproken) in hun menselijkheid. Noordegraaf citeert Van Houwelingen, die zegt: God houdt het auteursrecht (Noordegraaf, 1991:25).

Behalve de menselijkheid is daar ook het historisch karakter van Gods openbaring. Hiermee bedoel ik niet de historische genormeerdheid, maar wel het historische gesitueerd zijn van het menselijk spreken. Gods openbaring doorloopt een geschiedenis. Geschiedenis betekent op zijn minst verandering, soms of vaak: voortgang in de geschiedenis. Zij wordt steeds nadrukkelijker naar de komst van Jezus Christus toe. Dit historisch karakter is evenzeer als de menselijke kant een pneumatologische categorie. God gebruikt mensen met alles wat zij zijn en hebben, ook met alles wat zij niet zijn en niet hebben. We zijn hiermee op het veld van de pneumatologie.



De Geest van God handelt in de geschiedenis. Dat is erg algemeen gezegd. Hij werkt in op mensen, die zich op een bepaald punt of in een bepaalde periode van de geschiedenis bevinden. Het probleem van openbaring en ervaring brengen we onder in het pneumatologisch kader van de openbaring. Dat wil zeggen: de openbaring komt van de Geest en neemt mensen in dienst. De Geest bedient Zich van mensen. De openbaring is gericht op mensen en kan alleen door mensen verstaan worden in de kracht van de Geest. Oorsprong, functionering en effectuering van de openbaring is een voluit pneumatologische zaak. Hierbij mag de mens die gebruikt wordt en dus ervaart, nooit uitgespeeld worden tegen de Geest met een hoofdletter.

We kunnen deze verbinding alleen goed leggen en vasthouden als we dat doen vanuit de drie sola's van de Reformatie: het *Sola Gratia*, *Sola Fide* en *Sola Scriptura*. Dat wil zeggen: het is God die in genade handelt door het Woord. Hij openbaart Zich en roept tot geloof.

De prioriteit van de openbaring onderstrepen we zonder de aandacht te verliezen voor de reactie van de mensen. Juist vanuit een gereformeerde pneumatologie horen ze bij elkaar, openbaring en ervaring. De crisis in verband met de openbaring gaat terug op het verlies of de miskening van de gereformeerde genadeleer – en daarmee ook op een aantasting van de gereformeerde Godsleer. Dit verlies beperkt zich niet tot één locus, maar werkt door in heel de theologie.

We komen tot een afronding van het eerste deel van de probleemstelling. Is ervaring normatief voor de openbaring? Neen, ervaring is product van de openbaring, wil men: zij is haar effect. Ervaring is niet de zaak van de openbaring zelf. Nemen wij dan geen vooronderstellingen mee? Ja zeker, voor een deel zijn die kritisch gevormd onder de heerschappij van het Woord. Er zijn echter ook cultuur-historisch bepaalde vooronderstellingen. Wij moeten steeds weer onder de kritische toets van de Schrift doorgaan en onszelf met onze vooronderstellingen onderzoeken.

De kernvraag is of wij geloven dat de Schrift daarvoor gegeven is en daartoe bij machte is. Van de vele plaatsen (waaronder ook 2 Petr. 1:19-21) noem ik nu Hebreë 4:12, 13:

Want het Woord Gods is levend en krachtig en scherper dan enig tweesnijdend zwaard en het dringt door, zo diep, dat het vaneenscheidt ziel en geest, gewrichten en merg, en het schift overleggingen en gedachten des harten; en geen schepsel is voor Hem verborgen, want alle dingen liggen open en ontbloot voor de ogen van Hem, voor wie wij rekenschap hebben af te leggen;

Ook Psalm 119:105: "Uw woord is een lamp voor mijn voet en een licht op mijn pad."

We geloven dat het Woord deze werking en uitwerking, deze kracht en effectiviteit heeft. Het antwoord is inderdaad een zaak van geloof.

Het Woord van God breekt door onze vooronderstellingen, onze tegenwerpingen en onze (contrast) ervaringen heen. Denk aan wat met Mozes, Jesaja en Jeremia gebeurde. God Zelf stelt Zich present. Gods openbaring is per definitie niet bepaald noch beperkt, niet gekortwiekt noch gehandicapt door onze ervaring. Daarmee hoeft ze ook niet aangevuld of verrijkt te worden. Waar dat wel gebeurt, verliest ze veelmeer haar kracht, in plaats van daardoor effectiever te worden.

## **7. In de ethiek**

En nu naar het onderwerp ethiek. Wat is de ervaringscomponent in het openbaringsmoment van de tekst? Ik herinner eraan dat de geboden de kleur en de geur hebben van de tijd waarin ze zijn gegeven. Nog iedere zondag komen de os en de ezel van het oude Israël, via de lezing van de Tien Geboden, onze eredienst binnen – van een bepaalde cultuur-historische geur en kleur gesproken.

Denk aan de bepaling in verband met het eerstgeboorterecht van de zoon van de niet beminde (Deut. 21:15-17). David werd door Nathan niet bestraft, omdat hij er een vrouw bijnam, wel omdat hij die vrouw aan haar man ontstal en haar echtgenoot liet doden. Een ander probleem is dat van de overheid. Men denke aan passages als Romeinen 13:1-7, 1 Timotheüs 2:1-7, 1 Petrus 2:13-17 en Marcus 12:13-17.

Zijn deze uitspraken tijdgebonden? Het is beter te zeggen: ze zijn tijdbepaald, maar ze hebben een wijdere strekking dan de eigen tijd. Paulus ruimt het instituut van de slavernij niet op, maar legt wel de bijl aan de wortel ervan.

Is de zogenaamde narratieve ethiek een oplossing? Darwell J. Fashing gaat in deze richting. Elders herinnerde ik aan de Amerikaanse Mennoniet W. Janzen. Deze bespreekt verschillende modellen van teksten. Elk van deze vijf modellen wil hij tot hun recht laten komen: de Decaloog, de profeet, de priester, de koning en de wijsheid (vgl. W. Janzen, 1994:106-186, besproken door Velema, 1995: 252-254).

De winst van het narratieve model is dat de situatie van toen en die van nu naar elkaar toe gebogen worden. Ervaring is de brug van toen naar nu, en van de beweging in omgekeerde richting. De tekst is dan gemakkelijker herkenbaar en toepasbaar. Ze is wendbaar en flexibel. Er is geen sprake van principes, maar van parallellen en paradigma's – beide met een snelle en soepele toepassing. Voor onze inventiviteit en creativiteit is volop ruimte. Je loopt zomaar het verhaal binnen en je gaat er ook zomaar weer uit naar het nu toe. De ervaring van

liefde, van de hulp, van de nabijheid zijn elementen die het goed doen. De openbaring ten aanzien van ethische vraagstukken wordt niet weggewerkt. Ze komt te staan in het krachtenveld van de herkenbare, bereikbare en overdraagbare ervaring. Het model van de narratieve ethiek is in de grond van de zaak er een van parallel en paradigma als geraamte. Het verhaal is het vlees, de opvulling.

Hierop is echter dezelfde kritiek te maken, als welke Trimp (1991:193-195) heeft uitgebracht op het concept van narratieve homiletiek. Ik vat zijn kritiek die uit vier punten bestaat samen in het verwijt van een vrijzinnige ervaringstheologie, die ons leven en dat van de openbaring op een lijn stelt. Daarmee wordt – hoe pretentius – de Bijbel van zijn gezag beroofd en gemaakt tot een algemeen menselijk verhaal.

Mijn conclusie ten aanzien van het narratieve model is: men laat het normatieve vallen. Het narratieve is eigenlijk een existentialisering en een experientialisering van het gebod. De mens herkent zichzelf in het verhaal. In de toepassing legt hij zichzelf uit. Het is mijn ervaring, die ik genormeerd, gelegitimeerd en gepraktiseerd zie in het Bijbelverhaal.

Het valt buiten het bestek van deze paragraaf in te gaan op publicaties van S. Hauerwas (1984; 1985a; 1986b; 1986c). In zijn werk neemt het verhaal een belangrijke plaats in. Dat hangt samen met het feit dat hij de ethiek behandelt in het kader van de christelijke gemeente. Voor een analyse van samenhang van ecclesiologie en ethiek zie men het in 1990 in Erlangen verdedigde proefschrift van Reinhard Hütter (1993). M. Walton heeft in zijn proefschrift een interessant overzicht gegeven van Hauerwas' benadering onder de titel "Envisioning Christian community". Hij behandelt ook andere theologen (Walton, 1994:101-203).

Hiermee is niet gezegd, dat aandacht voor het narratieve onjuist is. Integendeel, evenzeer als er speciale aandacht voor de *chokma*-literatuur en voor de briefvorm van de apostelen is, is de aandacht voor het narratieve gerechtvaardigd en zelfs noodzakelijk.

Zelf zou ik willen uitgaan van de reformatorische belijdenis dat de Schrift, onder de leiding van de Heilige Geest, duidelijk en inzichtelijk is. Niet onze hermeneutiek en filosofie, maar de Schrift zelf is haar eigen uitlegster. De Schrift is in haar historische voortgang een eenheid. Dat betekent verrijking wat de zaak betreft, en verlies wat de verpakking betreft. Elders heb ik in dit verband gesproken van *het heilshistorisch model* (Velema, 1987).

We moeten het tijdbetrokken zijn onder ogen willen zien. We mogen het niet ontkennen of wegwerken. Het is onder leiding van de Heilige Geest

pneumatologisch gepositioneerd. Dit laatste noem ik het situationele of contextuele.

Juist bij de honorering van het letterlijke en het grammaticale van de tekst stuiten we op dit contextuele. Wij aanvaarden niet, zoals de narratieve methode wel doet, een meervoudige schriftzin. Het gaat ons om de zakelijke en daarmee tegelijk ook de geestelijke strekking van de letterlijke tekst.

## **8. Decontextualisering en recontextualisering**

We moeten in zekere zin een recontextualisering toepassen. Wat zegt God in het gegeven van die tijd als blijvend gebod voor onze tijd? Denk aan wat in het spreken over de slavernij de blijvende, normatieve betekenis is: het moeten (blijven) gehoorzamen.

Hierbij komt ook een analyse van onze eigen situatie. Wat is hiervan de kern? Onze situatie is niet normatief. In die situatie ligt een vraag opgesloten, die we moeten lospellen uit de contemporaine context. Er vindt dus tweërlei ontleding plaats: van de context van de tekst en van de context van onze situatie.

- Ik gebruik hier de termen *decontextualiseren* en *recontextualiseren*. Uit het verband mag duidelijk zijn, dat ik met beide termen bedoel enerzijds het blijvende van het Woord van God uit zijn context los te maken. Dat is decontextualiseren. Deze boodschap moet dan in een nieuwe situatie, in de hedendaagse context, vertolkt, toegepast en in praktijk gebracht worden. Dat is recontextualiseren. Voor deze recontextualisatie is kennis van de context van de Bijbel nodig, maar evenzeer kennis van de context waarin de bijbelse boodschap nu vertaald en gepraktiseerd moet worden. Met beide termen poog ik recht te doen aan de prioriteit van de openbaring en aan het feit dat zij in een historische gestalte tot ons komt, terwijl ze in onze eigen historische situatie gestalte moet krijgen. Zo tracht ik het openbaringsgegeven niet los te maken, maar wel te onderscheiden van de historische gestalte waarin het ons is overgeleverd. Bij de toepassing geldt een zelfde onderscheiding. Het woord van God (ook in de ethiek) valt nooit samen met de context: toen niet en nu niet. In het verleden heb ik voor deze onderscheiding wel de termen *gehalte* en *gestalte* gebruikt.

Dan moeten we het blijvend normatieve overbrengen. Dat noem ik binnen het heilshistorische model de applicatiemethode. Deze term acht ik beter bruikbaar dan die van taalbrug.

- *Applicatie door recontextualisatie*. In dit verband zijn woorden die Paulus gebruikt in Filippenzen 1:9-11 en in Kolossenzen 1:9-11 belangrijk: liefde, fijngevoeligheid en aanvoelingsvermogen.

We moeten alle gegevens van de Schrift en van onze tijd in de overweging betrekken. Bijvoorbeeld bij het milieuvraagstuk: eerbied voor de schepping, rentmeesterschap, genoeg in het gebruik, tegelijk matigheid, duurzaamheid met het oog op latere generaties, en inventiviteit (De Knijff, 1995). Onze genoegens zijn niet de hoogste norm, al hoeft het genoegelijke gebruik niet zwart gemaakt te worden. Hoe zijn we in het gebruik van het milieu dienstbaar en hoe brengen we een evenwicht aan tussen bewerken en bewaren?

Ik noem orgaantransplantatie. Daarbij zullen in elk geval de volgende vragen aan de orde komen: De betekenis van ons lichaam. Wie heeft daarover te beschikken? Het doorzien van het medisch technicisme, dat zich van het lichaam meester wil maken. De maakbaarheid van de gezondheid. Is dat onze intentie als we een ander willen helpen? Spelen geloof en liefde wel een beslissende rol?

Men kan bij de besteding van geld en goed vergelijkbare vragen stellen (Velema, 1996:11-44).

## 9. Ons levensverhaal

Mag ons levensverhaal (naast dat van de Bijbeltekst) een rol spelen? Doet onze bevinding er iets toe? Ja, maar ze is geen normatieve component. Ze behoort tot de context die ontleed moet worden.

In de lijn van de openbaringshistorie moeten we decontextualiseren en recontextualiseren. Dit laatste wil zeggen: appliceren vanuit de prioriteit van de openbaring.

Men zou dit kunnen toepassen op onderwerpen als het huwelijk, waarvoor de normatieve structuur is gegeven, en op de verzorgingsstaat. Publieke en sociale gezichtspunten zijn daarbij bijbels normatieve gezichtspunten.

Openbaring en ervaring is een thema dat voor de ethiek grote importantie heeft. We laten de openbaring niet opgaan in ethische ervaring. Ze is wel op praktische ethiek gericht.

## Bibliografie

- BERKHOF, H. 1985. Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer. Nijkerk : Callenbach. Vijfde herziene druk.
- DE KNIJFF, H.W. 1980. Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek. Kampen : Kok.
- DE KNIJFF, H.W. 1995. Tussen woning en woestijn. Milieuzorg als aspect van christelijke cultuur. Kampen : Kok.

- DINGEMANS, G.D.J. 1991. Als hoorder onder de hoorders. Kampen : Kok.
- HAUERWAS, S. 1984. The peaceable kingdom. A primer in Christian ethics. Notre Dame-London : Indiana.
- HAUERWAS, S. 1985. Character and the Christian life. A study in theological ethics with a new introduction by the author. San Antonio : Indiana.
- HAUERWAS, S. 1986a. Suffering presence theological reflections on medicine, the mentally handicapped, and the church. Notre Dame : Indiana.
- HAUERWAS, S. 1986b. Vision and virtue. Essays in Christian ethical reflection. Notre Dame : Indiana. Tweede druk.
- HAUERWAS, S. 1986c. A community of character. Towards a constructive Christian social ethics. Notre Dame : Indiana. Vierde druk.
- HEITINK, G. 1977. Pastorale hulpverlening: Inleiding in de pastorale theologie en psychologie. Kampen : Kok.
- HÜTTER, R. 1993. Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- JANZEN, W. 1994. Old Testament ethics. A paradigmatic approach. Louisville-Kentucky : John Knox.
- KUITERT, H.M. 1974. Zonder geloof vaart niemand wel. Een plaatsbepaling van Christendom en Kerk. Baarn : Ten Have.
- LABUSCHAGNE, C.J. 1995. Zin en onzin over God: Een kritische beschouwing van gangbare Godsvoorstellingen. Zoetermeer : Boekencentrum. Tweede druk.
- LEHMANN, P. 1987. Christologie und Politik. Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- NOORDEGRAAF, A. 1991. Leesbril of toverstaf. Over het verstaan en vertolken van de Bijbel. Kampen : Kok Voorhoeve.
- TRIMP, C. 1991. Narratieve homiletiek? (*In van Genderen, J. red. Ten dienste van het Woord. Opstellen aangeboden aan prof. dr. W.H. Velema. Kampen : Kok. p. 180-195.*)
- VAN GENDEREN, J. & VELEMA, W.H. 1992. Beknopte Gereformeerde Dogmatiek. Kampen : Kok.
- VAN PEURSEN, C.A. 1991. De Naam die geschiedenis maakt. Het geheim van de bijbels Godskennis. Kampen : Kok.
- VAN PEURSEN, C.A. 1993. De verborgen Aanwezige. Godservaringen in bijbelse verhalen. Kampen : Kok.
- VELDHUIS, W. 1994. De taal van God. Een theologische reflectie over de wijze waarop God Zich openbaart. Baarn : Gooi & Sticht.
- VELEMA, W.H. 1981. Het Rapport, God met ons, over de aard van het Schriftgezag van de Geref. Kerken in Nederland. *Theologia Reformata*, 24:269-288.
- VELEMA, W.H. 1987. Wet en evangelie. Kampen : Kok.
- VELEMA, W.H. 1993. Wie is God? Leiden : Groen.

- VELEMA, W.H. 1994. De plaats van de hoorder in de prediking. *Theologia Reformata*, 37:28-45; 114-132.
- VELEMA, W.H. 1995. Vijf en twintig jaar ethiek. *Theologia Reformata*, 38:248-273.
- VELEMA, W.H. 1996. Door het Woord bewogen. Leiden : Groen.
- WALTON, M. 1994. Marginal communities. The ethical enterprise of the followers of Jesus. Kampen : Kok
- WENTSEL, B. 1970. Natuur en genade. Een introductie en een confrontatie met de jongste ontwikkelingen in de rooms-katholieke historie inzake dit thema. Kampen : Kok.

