

# Literatuurstudie naar de betekenis van de christelijke openbaring volgens Paul Ricoeur en Gianni Vattimo

Literatuurstudie naar de betekenis van de christelijke openbaring volgens Ricoeur en Vattimo

Martin Dorst

S1029646

Gert-Jan van der Heiden

Aantal woorden: 15382

19-09-2021

Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of arts" in de filosofie Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Martin Dorst, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden. Plaats: Dordrecht datum: 19-09-2021

## Inhoud

Samenvatting.....	5
Inleiding.....	6
Hoofdstuk 1: openbaring in de Schrift; hermeneutische analyse van Ricoeur .....	10
Profetisch discours .....	12
Narratief discours.....	13
Prescriptief discours.....	15
Wijsheidsliteratuur.....	17
Hymnisch discours.....	18
Openbaring als manifestatie .....	19
Het religieus discours en de referent als openbaring .....	20
Openbaring als grond voor het belijden van het geloof .....	23
Hoofdstuk 2: Openbaring als permanente openbaring; Vattimo over <i>kenosis</i> , secularisatie, <i>veritas</i> en <i>caritas</i> .....	26
De permanente openbaring .....	26
<i>Kenosis</i> .....	28
Secularisatie als transitie van <i>veritas</i> naar <i>caritas</i> .....	30
Wat overblijft; een gesecculariseerd openbaringsbegrip .....	32
Hoofdstuk 3: Openbaring als ethisch principe of als reflectie op het eigen in-de-wereld-zijn .....	34
Conclusie .....	43
Literatuur.....	45

## Samenvatting

In deze studie wordt een godsdienstwijsgerig onderzoek verricht naar het begrip 'openbaring'. De filosofen Paul Ricoeur en Gianni Vattimo worden vergeleken aangaande hun opvatting van het begrip openbaring. Om dit in kaart te brengen, is er gebruik gemaakt van de methode van een literatuurstudie naar het denken van beide filosofen aangaande openbaring. Beide denkers stellen dat openbaring niet gaat over het onthullen van waarheid. In plaats hiervan suggereert Ricoeur dat openbaring gaat om de relatie tussen God en de mens. Vattimo op zijn beurt stelt dat de kern van de christelijke openbaring gevonden wordt in de *praxis* van de naastenliefde (*caritas*). Het meest opvallende verschil tussen de openbaringsbegrippen van beide denkers is hoe er over transcendentie binnen hun opvatting van openbaring wordt nagedacht.

## Inleiding

Binnen religieuze teksten kan er gesproken worden over openbaring. Het gangbare idee aangaande openbaring is dat God door zijn profeten heen spreekt en op deze wijze zichzelf en zijn plan voor de mensheid bekend maakt. God inspireert dus de profeet en stelt hem hiermee in staat om kennis over het wezen van God of van gebeurtenissen die zich in de toekomst zullen voltrekken aan zijn medemensen te verkondigen. Wanneer de profeet profeteert, spreekt hij in een dergelijk geval niet namens zichzelf, maar hij komt slechts tot profeteren omdat God door hem heen spreekt en hem dus inspireert. Veelal is de veronderstelling dat openbaring louter een rol speelt binnen profetische geschriften. In de Bijbel zijn meerdere profetische geschriften terug te vinden, zoals bijvoorbeeld de geschriften van de oudtestamentische profeten Jesaja en Jeremia of het nieuwtestamentische *Openbaringen*.

De Franse filosoof Paul Ricoeur (1913-2005) zet zich echter af tegen de veronderstelling dat openbaring slechts in profetische geschriften een rol speelt. Volgens Ricoeur dient openbaring niet gereduceerd te worden tot het idee van 'inspiratie'. Ofwel het idee dat niet de profeet spreekt, maar dat God door de profeet heen spreekt en zich op deze wijze bekend maakt aan de mensen. De gangbare veronderstelling van openbaring is dat de mens door openbaring een bepaalde kennis over de toekomst van 'bovenaf' aangereikt krijgt. Openbaring zou in dit geval gaan over de onthulling van een bepaalde waarheid of kennis die de mens vanuit God aangereikt krijgt. Ricoeur bepleit echter 'een pluralistische en polysemische opvatting' van het begrip openbaring (1980, p.48). Deze ruimere opvatting gaat niet uit van openbaring als de onthulling van waarheid, maar van openbaring als manifestatie. Wat openbaring als manifestatie precies inhoudt en wat het verschil is tussen deze twee opvattingen van openbaring, zal in deze scriptie aan bod komen.

In *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation* (1977) bepleit Ricoeur deze ruimere opvatting van het begrip openbaring, omdat openbaring volgens hem niet louter in profetische geschriften tot uiting komt. Ook in andere Bijbelse discoursen, zoals de narratieve, de wijsheidsliteratuur, de hymnen en het prescriptief discours, is er sprake van openbaring. Ook toont Ricoeur aan dat openbaring in deze andere discoursen dan het profetisch discours, op een andere manier tot stand komt en niet slechts op de wijze van 'inspiratie'. Door openbaring niet alleen als een vorm van kennis te zien die door God wordt aangereikt, maar als manifestatie, toont Ricoeur de relevantie van openbaring voor het subject aan. Ricoeur

stelt namelijk dat openbaring op twee manieren van belang is voor het subject. Ten eerste biedt openbaring het subject de mogelijkheid om het eigen leven anders te zien en om op het eigen handelen te reflecteren. Ten tweede draagt de openbaring eraan bij dat het subject handvatten aangereikt krijgt om zijn geloof op te kunnen belijden.

Een andere filosoof die een alternatief idee aangaande openbaring uitwerkt, is de postmoderne Italiaanse filosoof Gianni Vattimo (1936-heden). Waar Ricoeur analyseert hoe het concept van openbaring in de Bijbelse geschriften tot uiting komt en hoe openbaring bijdraagt aan het zelf-verstaan van het subject, gebruikt Vattimo het concept van openbaring om over de menselijke geschiedenis te spreken als een redding die aan de gang is. Dit doet Vattimo door de openbaring niet als een afgesloten domein te zien, maar over de openbaring te spreken als een voortgaande openbaring. Met andere woorden openbaring heeft niet alleen betrekking op het verleden, maar de openbaringsgeschiedenis zet zich ook voort in het heden en de toekomst.

Secularisatie is volgens Vattimo een belangrijk onderdeel is van de openbaringsgeschiedenis. De secularisatie doet haar intrede volgens Vattimo bij de dood van Jezus aan het kruis. Hij bestempelt de kruisdood van Jezus als de gebeurtenis waarmee er een eind is gekomen aan de mogelijkheid van absolute waarheid. Doordat een geloof in een absolute waarheid of een morele superioriteit niet langer mogelijk is, komt er volgens Vattimo ruimte voor de kern van de christelijke openbaring. Deze kern van de openbaring vindt hij in de praktijk van de naastenliefde. Dus Vattimo ziet openbaring als een continu proces dat zich in onze samenleving voltrekt en ons wegvoert van het idee van absolute waarheid en ons richting de praktijk van de naastenliefde laat bewegen. De kern van de christelijke openbaring is voor Vattimo gelegen in naastenliefde (*caritas*). *De caritas* is in het denken van Vattimo de inhoud van de openbaring van God. Vattimo ziet de incarnatie namelijk als de gebeurtenis waarbij God zijn transcendente natuur afgelegd en hierdoor is een geloof in absolute waarheid (*veritas*) niet langer mogelijk. Door de openbaring van God speelt dus niet langer het geloof in absolute waarheid in religies, maar komt de praktijk van de naastenliefde centraal te staan. In de samenleving voltrekt dit proces, waarmee er een afscheid wordt genomen van het geloof in absolute waarheid zich via de secularisatie. Het openbaringsbegrip wat uit de filosofie van Vattimo spreekt lijkt dus een transitie te zijn van het geloof in absolute waarheid naar een praktijk van naastenliefden.

Hoewel Ricoeur en Vattimo beide bedreven hermeneuten zijn, werken zij het idee van openbaring op verschillende wijze uit. In deze scriptie zal verhelderd worden hoe beide filosofen met het idee van openbaring omgaan en hoe zij tot hun standpunten komen. Wanneer er in deze scriptie over openbaring gesproken wordt dan betreft het de religieuze (christelijke) openbaring. Dit onderzoek naar de betekenis van het openbaringsbegrip bij Ricoeur en Vattimo, speelt zich dus af binnen de grenzen van de godsdienstwijsbegeerte.

In het eerste hoofdstuk zal er ingegaan worden op de analyse van Ricoeur aangaande het wezen van de openbaring. In dit hoofdstuk zal verhelderd worden hoe openbaring in verschillende discoursen tot uiting komt. Het zal duidelijk worden dat openbaring voor Ricoeur gaat over de relatie tussen God en de mens. Ook zal er behandeld worden wat Ricoeur bedoelt met openbaring als manifestatie en wat deze vorm van openbaring betekent voor het zelf-verstaan van het subject. In het tweede hoofdstuk zal besproken worden hoe Vattimo openbaring opvat als een voortgaande openbaring. Hierin zal verhelderd worden hoe secularisatie volgens Vattimo een belangrijke rol speelt in de christelijke openbaring en hoe de christelijke openbaring leidt tot de door Vattimo veronderstelde kern van het christendom, de *caritas*. In hoofdstuk drie zullen de denkbeelden van beide denkers tegen elkaar afgezet worden. Er zullen duidelijke parallellen tussen deze twee denkers te zien zijn, maar ook verschillen hun gedachten over openbaring op wezenlijke punten. Een opmerkelijk verschil is gelegen in de betekenis die openbaring heeft voor het subject. Voor Ricoeur is openbaring namelijk een manier om het eigen leven op een andere wijze te zien en te reflecteren op het eigen handelen. Ook draagt de openbaring bij aan de mogelijkheid voor het subject om zijn geloof te kunnen belijden. Bij Vattimo lijkt de betekenis van openbaring voor het subject een stuk lastiger te duiden. Vattimo's opvatting van openbaring lijkt eerder een beschrijving te zijn van hoe de geschiedenis zich ontvouwt. Een geschiedenis waarin het geloof in absolute waarheid plaats dient te maken voor de *praxis* van de naastenliefde. Het meest opmerkelijke verschil is hoe transcendentie een rol speelt binnen de openbaringsbegrippen van beide denkers. Bij Ricoeur raakt het subject door de openbaring bekend met het wezen van God en zijn doel met de menselijke geschiedenis. Door middel van de openbaring kan het subject dus bekend raken met hetgeen hem transcendeert. Vattimo neemt echter door zijn secularisatiethese afscheid van iedere vorm van transcendentie. In de openbaring gaat het voor Vattimo dan ook niet om het bekend raken met het transcendente. Openbaring is binnen



het denken van Vattimo eerder een opvatting van de ontvouwing van de menselijke geschiedenis. Het openbaringsbegrip van Vattimo is dan ook op te vatten als een 'gesecculariseerd' openbaringsbegrip.

## Hoofdstuk 1: openbaring in de Schrift; hermeneutische analyse van Ricoeur

Om helder te krijgen hoe Ricoeur openbaring opvat en welke rol transcendentie binnen dit begrip speelt, is het belangrijk om te begrijpen waarom Ricoeur af wil van het idee van openbaring als ‘onthulde waarheid’. Door openbaring slechts als ‘onthulde waarheid’ te karakteriseren doet het volgens Ricoeur geen recht aan de oorspronkelijke betekenis van het begrip openbaring (1980, p.48). Binnen de gangbare opvatting van openbaring als ‘onthulde waarheid’, gaat men ervan uit dat in de openbaring kennis over God of zijn plan voor de toekomst tot uiting komt. In de openbaring kan dus kennis over toekomstige gebeurtenissen voorspeld worden en deze kennis kan geverifieerd of gefalsificeerd worden. Het waarheidsbegrip wat dus bij deze gangbare opvatting van openbaring hoort, is waarheid in de klassieke zin van het woord, namelijk waarheid als *adaequatio* (Ricoeur, 1980, p.62).<sup>1</sup> Echter, het draait voor Ricoeur in de openbaring niet slechts om het onthullen van kennis aangaande toekomstige gebeurtenissen. Door middel van een hermeneutische analyse van oudtestamentische discoursen<sup>2</sup> toont Ricoeur aan dat openbaring veel diverser is en stelt op basis hiervan dat men eerder over openbaring als manifestatie dient te spreken. In het idee van openbaring als manifestatie gaat het niet langer om ‘onthulde waarheid’ en hier komt dan ook een ander waarheidsbegrip dan *adaequatio* bij kijken. Voordat er gekeken zal worden naar wat openbaring als manifestatie betekent, zal er eerst gekeken worden naar de reden waarom Ricoeur zich afzet tegen het idee van openbaring als ‘onthulde waarheid’.

Ricoeur maakt in *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation* helder waarom de opvatting over openbaring als ‘onthulde waarheid’ tekortschiet. Ricoeur komt tot dit standpunt door te onderzoeken op welke wijze er binnen verschillende Bijbelse geschriften over openbaring gesproken kan worden. Hierbij vergelijkt hij de karakteristieken van de verschillende discoursen om aan te tonen dat openbaring niet alleen gaat over kennis van toekomstige gebeurtenissen. Openbaring draait ook om het bekend raken met het wezen van God. Met andere woorden, door middel van openbaring raakt de mens bekend met het transcendente en dit is een stuk diverser dan slechts kennis aangaande de toekomst. Op dit punt vormt zich een eerste uitgangspunt van Ricoeur ten aanzien van het begrip openbaring; het discours

---

<sup>1</sup> Wanneer er gesproken wordt over ‘onthulde waarheid’ dan wordt er binnen deze scriptie telkens bedoeld op waarheid als *adaequatio*.

<sup>2</sup> Ricoeur spreekt in zijn tekst *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation* over Bijbelse discoursen. Een toegankelijker en accuratere term zou ‘genres’ zijn. Om hier toch zo dicht mogelijk bij het werk van Ricoeur te blijven wordt zijn term discours in deze scriptie aangehouden.

van een tekst is bepalend voor de manier waarop er sprake is van openbaring in een tekst (1980, p.58).

Zoals al in de inleiding gesteld is, wordt er veelal verondersteld dat openbaring slechts in profetische geschriften voorkomt. De gedachte is in dit geval dat God de profeet in deze geschriften geïnspireerd zou hebben en dat de profeet op basis van deze inspiratie tot het profeteren van Gods woorden komt. Ricoeur stelt dat dit leidt tot een opvatting van openbaring als 'onthulde waarheid' en noemt een dergelijke opvatting 'autoritair en ondoorzichtig' (1980, p.47). Deze 'autoritaire' opvatting van openbaring komt volgens Ricoeur bij de onderwijzende autoriteit van de katholieke kerk vandaan (1980, p.47). De vaste leerstellingen en het vaste interpretatieve schema van de katholieke kerk zouden namelijk de vrije interpretatie van de Schrift door de gelovigen in de weg staan (1980 p.47). Zo ook heeft de onderwijzende autoriteit van de katholieke kerk een specifieke opvatting van openbaring aan haar volgelingen nagelaten, namelijk de te nauwe opvatting dat openbaring slechts in het profetische discours voorkomt en dus enkel gaat over het bekend raken met kennis over toekomstige gebeurtenissen. Deze reductie van openbaring tot inspiratie, zou volgens Ricoeur leiden tot een psychologisering van de Bijbelse geschriften (1980, p.67 & 1988, p.149). Men zou er in dit geval vanuit gaan dat de opvatting van openbaring in het profetische discours op de gehele Bijbel van toepassing is. Ofwel men gaat ervan uit dat God de gehele Bijbel aan de mens gedictieerd heeft (1980, p.67). In het psychologiseren van de Bijbelse geschriften probeert men de intenties van de auteur (in dit geval zou God de primaire auteur zijn) te achterhalen en aan de hand hiervan de betekenis van een tekst te duiden. Deze gedachte is problematisch voor Ricoeur, want men zou op zoek zijn naar een absolute betekenis die in de Schrift verborgen ligt zonder een onderscheid te maken tussen de verschillende discourses die de Schrift rijk is. Hiernaast gaat Ricoeur ervan uit dat er bij het interpreteren van een tekst geen absoluut juiste interpretatie gevonden kan worden (Lacocque&Ricoeur, 1998, p.xi). Hij stelt namelijk dat een auteur zijn eigen intenties met het schrijven van een tekst niet kan overzien en dat de betekenis van een tekst hier dan ook niet aan ontleend kan worden. Echter, hij stelt dat de tekst zelf als een autonome bron van betekenis gezien dient te worden (Lacocque&Ricoeur, 1998, pp.xii-xiii). Ricoeur stelt daarom dat er een ruimere opvatting van het begrip openbaring nodig is, die niet leidt tot het achteraf psychologiseren van de Bijbel en zo recht doet aan de verscheidenheid aan discourses. Dit ruimere begrip van openbaring is

dus voornamelijk nodig om openbaring ook in andere soorten Bijbelse geschriften dan de profetische teksten te kunnen herkennen. Ricoeur laat in *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation* zien dat openbaring naast profetische teksten ook in de hymnen, de wijsheidsliteratuur, de narratieve en in prescriptieve teksten voorkomt en dat openbaring binnen dit soort geschriften een andere rol vervult dan louter 'inspiratie' of 'onthulde waarheid'. In deze meerduidige opvatting van openbaring zal het duidelijk worden dat openbaring gaat om het bekend raken met Gods handelen in de geschiedenis en de relatie tussen God en de mens. Dit ruimere openbaringsbegrip draagt eraan bij dat het subject zijn eigen leven op een andere manier kan zien en kan reflecteren op het eigen handelen. Ook levert openbaring het subject handvatten om zijn geloof te belijden. In de volgende paragrafen zal uitgewerkt worden op welke wijze er in de verschillende Bijbelse discourses van openbaring sprake is.

#### Profetisch discours

Het eerste discours dat Ricoeur behandelt in *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, is het profetisch discours. Het typerende aan het profetisch discours is volgens Ricoeur dat de profeet niet namens zichzelf spreekt, maar dat het God is die in deze verhalen door de profeet heen spreekt om zichzelf via de woorden van de profeet aan de mensheid bekend te maken. Openbaring binnen het profetisch discours functioneert op de wijze van een dubbele auteur, zo constateert Ricoeur (1980, p.48). De profeet spreekt de woorden van God tot de mens, maar dit kan slechts omdat God eerst tot de profeet heeft gesproken. De woorden in de profetische geschriften zijn dus eerst door God aan de profeet 'gedicteerd', opdat de profeet de woorden van God aan de mens kan overleveren. Of in de woorden van Ricoeur: 'Revelation (dit betreft hier openbaring binnen het profetisch discours) is the speech of another behind the speech of the prophet' (1980, p.49). Hiermee lijkt Ricoeur zich aan te sluiten bij de gangbare opvatting van openbaring, maar hij stelt wel dat een dergelijke opvatting alleen op het profetisch discours van toepassing is. Daarom stelt Ricoeur direct dat dit niet betekent dat openbaring gereduceerd mag worden tot de opvatting van openbaring als het spreken namens een ander. Volgens Ricoeur zou een dergelijke opvatting namelijk problematisch zijn bij de interpretatie van de andere discourses binnen de Bijbel. Door openbaring louter te begrijpen als het spreken van God, loopt men het gevaar om deze opvatting van openbaring ook op de andere – de niet profetische – geschriften te projecteren. Openbaring binnen het profetisch discours zou in dit geval gezien worden als *pars pro toto* om over openbaring binnen

de Schrift na te denken. Hierdoor zou men het idee kunnen krijgen dat de Bijbel in het geheel door God aan de mens is gedikteerd, ofwel of de hele Bijbel gelezen dient te worden alsof alles een dubbele auteur heeft (Ricoeur, 1980, p.49)

Met zijn analyse zet Ricoeur zich af tegen de opvatting dat openbaring slechts over het onthullen van waarheid gaat. Toch zou men zich bij het profetisch discours kunnen afvragen of dit niet overeenkomt met de onthulling van waarheid. Is het immers niet zo dat de profeet profeteert en dat de in deze profetie uitgesproken gebeurtenis zich ook in de toekomst daadwerkelijk kan voltrekken? In dit geval is de profetie met de daaruit voortvloeiende openbaring empirisch te verifiëren en zou er sprake zijn van een aan de mens onthulde waarheid. Hoewel dit inderdaad mogelijk is, is dit volgens Ricoeur niet de belangrijkste betekenis van openbaring in het profetisch discours. James Fodor geeft in een bespreking van Ricoeurs werk helder weer wat de betekenis van openbaring in het profetisch discours is: 'It would be too simple to speak of prophecy as a description of the future in opposition to narrative as a recounting of the past. This facile assimilation of prophecy to inverted narrative, Ricoeur argues, overlooks the dramatic shattering effect of prophecy as regards the memory of the community. *In other words, prophecy's first temporal structure is not prevision or foresight, but the disruption of actual history.* The history that narration establishes as certain and stable is suddenly undermined by the menace announced in the prophecy, *thereby throwing in question the very structure and meaning of history*' (1995, p.229; mijn cursivering). Openbaring in het profetisch discours gaat dus in eerste instantie niet om een voorspelling van de toekomst, maar openbaring plaatst de structuur en de betekenis van de menselijke geschiedenis in kwestie door de dreiging waarover er in de profetie wordt gesproken (Ricoeur, 1980, p.49). De menselijke geschiedenis die in het profetisch discours onder druk komt te staan, is de uiteindelijke openbaring waar de lezer in het profetisch discours mee geconfronteerd wordt.

#### Narratief discours

In het narratief discours komt men een ander betekenis van openbaring tegen. Het eerste wat opvalt binnen het narratief discours, zo stelt Ricoeur aan de hand van het werk van de Franse linguïst Émile Benveniste (1902-1976), is dat de auteur zelf in het verhaal lijkt te verdwijnen en slechts verhaalt over hetgeen er gebeurd is zonder zelf in het verhaal betrokken te zijn (1980, p.50). In de vertelling over de gebeurtenis verdwijnt de rol van de auteur zelf in het verhaal naar de achtergrond. De gebeurtenissen waarover verteld wordt, vormen de kern van

het narratief discours. In het narratief discours staan dus niet de woorden van de auteur centraal, maar vertelt de auteur slechts over een gebeurtenis. In de Bijbelse narratieve wordt door de auteur verteld over een bepaald ingrijpen van God in de menselijke geschiedenis (Ricoeur, 1980, p.51). Naast de personages die in deze verhalen handelen, handelt God binnen deze verhalen ook altijd op de achtergrond. Waar er binnen de profetische geschriften sprake is van een dubbele auteur, zo is er in het narratief discours niet langer sprake van een dubbele auteur, maar juist van een dubbele *acteur* (Ricoeur, 1980, p.50). God is binnen het narratief discours niet degene die door de profeet spreekt, maar de ultieme actor waardoor de geschiedenis ook daadwerkelijk wordt gevormd.

De gebeurtenissen waarover verteld wordt, markeren volgens Ricoeur een belangrijk keerpunt in de geschiedenis van het volk van God (1980, p.51). Het betreft hier geen triviale voorvallen, maar in deze narratieve wordt over Gods handelen binnen de geschiedenis verteld. Het handelen van God is binnen het narratief discours de wijze waarop God zichzelf aan de mens openbaart. Het ingrijpen van God in deze gebeurtenissen markeert een nieuwe tijdsperiode (Ricoeur, 1980, p.50). Voorbeelden van dergelijke verhalen die een nieuwe tijdsperiode inluiden in de Bijbelse geschiedenis zijn bijvoorbeeld, de roeping van Abraham tot aartsvader, de bevrijding van de Israëlieten uit Egypte en het culminatiepunt van de christelijke religie; de dood en opstanding van Christus. Er is volgens Ricoeur in deze verhalen sprake van een nieuwe tijdsperiode, omdat er in deze verhalen twee belangrijke elementen naar voren komen die de geschiedenis markeren. Ten eerste hebben de verhalen geleid tot de stichting van een gemeenschap en ten tweede vond er ook een bepaalde vorm van bevrijding plaats. Of in Ricoeurs eigen woorden: *'These events found an epoch because they have the twofold characteristic of both founding a community and of delivering it from a great danger, which, moreover, may take diverse forms. In such instances, to speak of revelation is to qualify the events in question as transcendent in relation to the ordinary course of history'* (1980, p.50; mijn cursivering). Door de bijzondere karakteristieken uit deze verhalen stelt Ricoeur dat deze gebeurtenissen als transcendent aan het normale verloop van de wereldgeschiedenis gezien kunnen worden. De *exodus* van het volk van Israël is een helder voorbeeld van een narratief waarin deze twee karakteristieken van het narratief discours duidelijk aanwezig zijn.<sup>3</sup> Het volk van Israël wordt binnen dit verhaal door God bevrijd uit de

---

<sup>3</sup> Het verhaal over de bevrijding van het volk van Israël is te lezen in het Bijbelboek Exodus.

onderdrukking door de Egyptenaren en door deze bevrijding werd het volk van Israël een onafhankelijke gemeenschap. Openbaring binnen het narratief discours houdt dus in dat door het handelen van God in de geschiedenis bepaalde gebeurtenissen op te vatten zijn als transcendent aan de daaraan voorafgaande wereldgeschiedenis. Ofwel de gebeurtenissen waarover verteld wordt, markeren een tijdsperiode waarin de geschiedenis een andere wending neemt. Centraal in dit discours staat het handelen van God.

Ricoeur stelt dat er een bepaalde overlap bestaat tussen het profetisch en narratief discours aangaande openbaring. Binnen het narratief discours zou men immers kunnen stellen dat de auteur zijn verhaal vertelt, omdat hij spreekt in de naam van God (Ricoeur, 1980, p.51). Men zou hiermee het narratief discours kunnen reduceren tot de profetische opvatting van openbaring, namelijk openbaring als het spreken van een ander. Toch benadrukt Ricoeur dat we hiermee de uniciteit van openbaring binnen het narratief discours geen recht aandoen, want binnen het narratief discours gaat het volgens Ricoeur niet om wie de auteur is of waarvandaan zijn woorden komen. De rol van de auteur verdwijnt immers binnen het narratief discours naar de achtergrond. Het gaat erom dat het ingrijpen van God in de menselijke geschiedenis in het verhaal naar voren komt. Het doel van de openbaring binnen het narratief discours is dus volgens Ricoeur om te verhalen over Gods handelen in de geschiedenis (1980, p.51).

#### Prescriptief discours

Als openbaring slechts zou voorkomen in het narratief en profetisch discours, dan zou men de geschiedenis die in de openbaring tot uiting komt, op teleologische wijze kunnen opvatten. Hiermee wordt bedoeld dat God zijn spreken en zijn handelen in de menselijke geschiedenis op een bepaald doel gericht is (Ricoeur, 1980, p.52). Openbaring zou in dit geval een teleologie in de geschiedenis aantonen. Toch volgt een dergelijke teleologische opvatting van de menselijke geschiedenis niet per definitie uit de openbaringsgeschiedenis. De Bijbel kent namelijk meerdere discourses dan het narratief en het profetisch discours en binnen deze andere discourses verdwijnt het idee dat openbaring een teleologie in de geschiedenis toont. Een van deze discourses is het prescriptief discours.

Bij het prescriptief discours dient er gedacht te worden aan de wetten die het volk van Israël als leefregels van God mee heeft gekregen, ofwel de *Torah*<sup>4</sup>. In deze geschriften komen voorschriften naar voren die door het volk van Israël in de praktijk gebracht dienen te worden (1980, p.52). In het prescriptief discours heeft openbaring dus als doel om aan de mens bekend te maken hoe hij dient te handelen. Het gaat in het prescriptief discours geenszins om een onthulling gebeurtenissen die zich in de toekomst zullen voltrekken, maar om voorschriften die in de praktijk gebracht dienen te worden (Ricoeur, 1980, p.52).

Ricoeur laat zien dat binnen prescriptieve geschriften ook een mate van overlap met de andere Bijbelse discourses valt te duiden. Wanneer God namelijk de wet aan Mozes openbaart, is God in dit verhaal de actor en Mozes degene die de leefregels aan het volk overbrengt door hetgeen wat God aan hem heeft overgeleverd (1980, p.53). Het prescriptief discours vindt in het Oude Testament plaats binnen het narratief discours. Hiermee wordt bedoeld dat het prescriptief discours binnen het Oude Testament geen discours op zichzelf is, maar dat de wet die God aan zijn volk heeft geschonken, narratief ingebed is (Ricoeur, 1980, p.53). Hierdoor stelt Ricoeur dat de geboden die God aan zijn volk heeft meegegeven in relatie gezien moeten worden met het verhaal over de bevrijding van het volk van Israël. Door deze koppeling van het narratief en prescriptief discours dient de wet van God aan zijn volk op een 'intieme' manier gezien te worden en niet als een oplegging van Gods geboden om de mens te onderdrukken (Ricoeur, 1980, p.53). Ricoeur schrijft: 'The Decalogue<sup>5</sup> is the Law of the redeemed people' (1980, p.53). Hetgeen wat in het prescriptief discours geopenbaard wordt moet dus niet gezien worden als het opleggen van Gods geboden ter onderdrukking, maar de openbaring van de wet is een appel dat op de menselijke wil wordt gedaan. Ricoeur schrijft over de openbaring binnen het prescriptief discours het volgende: 'We see also in what way the idea of *revelation* is enriched in turn. If we may still apply the idea of God's design for humans to it, it is no longer in the *sense of a plan that we could read in past or future events*, nor is it in terms of an immutable codification of every communal or individual practice. *Rather it is the sense of a requirement for perfection that summons the will and makes a claim upon*

---

<sup>4</sup> Binnen het jodendom is de Torah om twee redenen van groot belang. Enerzijds wordt er in de Torah verhaald over de roeping van de aartsvaders. Anderzijds heeft God zijn leefregels in deze geschriften aan het volk van Israël meegegeven. Op deze tweede reden wordt hier geduid.

<sup>5</sup> Onder de decaloog worden de tien geboden verstaan. In Exodus 20 is het verhaal te lezen over de ontmoeting tussen God en Mozes op de berg Sinai. Tijdens deze ontmoeting op de berg geeft God aan Mozes de tien geboden mee.



*it'* (1980, p.54; mijn cursivering). Ricoeur bemerkt dat in het prescriptief discours openbaring niet langer een teleologische opvatting van de geschiedenis toont. Niet langer gaat openbaring om een beschrijving van de geschiedenis, maar openbaring in het prescriptief discours is een appel dat op de menselijke wil gedaan wordt. Openbaring is in het prescriptief discours dus een aansporing voor de mens om tot perfectie te komen door gehoor te geven aan de door God gegeven leefregels.

### Wijsheidsliteratuur

Het vierde discours waarbinnen er sprake is van openbaring, is de zogeheten wijsheidsliteratuur<sup>6</sup> uit de Bijbel. De centrale thematiek van de wijsheidsliteratuur duidt Ricoeur als een vertelling over de 'ellende en grootsheid van de mens' (1980, p.55). Ricoeur stelt dat binnen de wijsheidsliteratuur de begrippen *ethos* en *kosmos* met elkaar verbonden worden. Hiermee duidt Ricoeur erop dat binnen de wijsheidsliteratuur de mens dient te handelen (*ethos*) in de omstandigheden waarin hij zich bevindt (*kosmos*). Wijsheidsliteratuur gaat dus bijvoorbeeld over hoe de mens kan omgaan met het lijden, de dood en eenzaamheid (Ricoeur, 1980, p.55). Over het lijden binnen de wijsheidsliteratuur schrijft Ricoeur: 'Wisdom does not teach us how to avoid suffering, or how magically to deny it, or how to dissimulate it under an illusion. *It teaches us how to endure, how to suffer suffering. It places suffering into a meaningful context by producing the active quality of suffering* (1980, 55; mijn cursivering). In wijsheidsliteratuur wordt de mens dus handvatten geboden om met het lijden om te gaan. Hierbij dient er niet gedacht te worden aan het volledig te boven komen van het lijden, maar het gaat er binnen de wijsheidsliteratuur om dat men het menselijk lijden als betekenisvol kan zien. Het leert het subject om te gaan met het lijden dat hem overkomt.

Een ander belangrijk punt dat Ricoeur maakt aangaande de wijsheidsliteratuur, is hoe dit discours zich verhoudt tot de andere Bijbelse discourses. In het profetisch, narratief en prescriptief discours kan er over openbaring als een ontvouwing van een goddelijk plan gesproken worden. In het profetisch en narratief discours gaat dit goddelijk plan over de geschiedenis en hoe God deze geschiedenis stuurt. In het prescriptief discours kan er niet meer over een goddelijk plan gesproken worden dat betrekking heeft op de menselijke

---

<sup>6</sup> Onder de wijsheidsliteratuur kunnen de volgende Bijbelboeken ondergebracht worden: Job, Psalmen, Spreuken, Hooglied, Prediker.

geschiedenis, maar het goddelijk plan betreft hier God die zijn geboden aan de mensen meegeeft om hiernaar te handelen. Binnen de wijsheidsliteratuur kan er echter volgens Ricoeur niet op een soort gelijke wijze over openbaring als Gods plan voor de mens gesproken worden. Binnen de wijsheidsliteratuur is God namelijk niet degene die spreekt, noch is God een actor in dit discours, maar God gaat slechts als bron van wijsheid vooraf aan de menselijke wijsheid (Ricoeur, 1980, p.56). Wijsheid is binnen de wijsheidsliteratuur iets transcendent. Dit wil zeggen dat de mens slechts vanuit wijsheid kan handelen, omdat God als bron van wijsheid aan hem is voorafgegaan. Mocht men toch in de wijsheidsliteratuur binnen de metafoor van openbaring als Gods plan willen blijven, dan is er volgens Ricoeur eerder sprake van een nog onbekend plan, een plan dat voor de mens verborgen is en wellicht het geheim van God is (1980, p.56). Openbaring in de wijsheidsliteratuur is daarom een openbaring van hoop, een hoop die voortleeft, ondanks de omstandigheden waarin de mens zich bevindt. (Ricoeur, 1980, p.56).

### Hymnisch discours

Tot slot behandelt Ricoeur het hymnisch discours. Hieronder worden voornamelijk de Bijbelse geschriften als de Psalmen en Hooglied verstaan. Centraal in het hymnisch discours staan de loftuitingen van de mens jegens God. Binnen het hymnisch discours is er geen sprake van het spreken namens een ander. Het is binnen deze geschriften niet het geval dat God de psalmisten *inspireert* door hen woorden in de mond te leggen waarmee zij vervolgens God dienen te loven, maar de loftuitingen van de psalmisten tot God komen voort vanuit de gevoelens van deze schrijvers voor God (1980, p.59). In het hymnisch discours wordt het *pathos* (het lijden van de mens) overwonnen en de psalmisten brengen dit met hun woorden tot God in de vorm van loftuitingen. Ricoeur bedoelt hiermee dat binnen de wijsheidsliteratuur centraal stond hoe men met het lijden om dient te gaan, ofwel hoe het lijden te lijden, maar in het hymnisch discours is het lijden reeds overwonnen en hiervoor looft de psalmist God met zijn woorden (1980, p.58). De uiting van deze gevoelens in het hymnisch discours duidt Ricoeur aan als openbaring. Volgens Ricoeur zijn de gevoelens die in de hymnen tot uiting worden gebracht transcendent aan de alledaagse gevoelens van de mens (1980, p.58). Binnen de hymnen wordt dus iets tot uiting gebracht wat de alledaagse gevoelens weet te overstijgen en dit is wat Ricoeur als openbaring in het hymnisch discours aanduidt. Met

andere woorden, de loftuitingen binnen het hymnisch discours kennen een transcendent karakter en Ricoeur duidt dit als de openbaring die uit dit discours spreekt (1980, p.58).

### Openbaring als manifestatie

Met het hermeneutische onderzoek van Ricoeur naar het ter sprake komen van openbaring binnen de Bijbelse geschriften, is duidelijk geworden dat openbaring binnen verschillende discourses op geheel andere wijze tot uiting komt. Ricoeur noemt openbaring om deze reden dan ook een 'pluralistisch en polysemisch' begrip (1980, p.48). Immers, Ricoeur heeft aangetoond dat openbaring gaat over het verhalen van de menselijke geschiedenis en Gods ingrijpen hierin, over het bekendmaken van het wezen van God en zijn plan voor de mensheid in het verleden, heden en de toekomst. Ook is openbaring een appel op de menselijke wil en spoort de mens aan om te luisteren naar Gods geboden om tot perfectie te komen. Tevens gaat openbaring over God als bron van wijsheid die aan de menselijke wijsheid voorafgaat en waarmee de mens in staat wordt gesteld om het lijden te lijden en tot slot gaat openbaring ook over de loftuitingen van de mens richting God. In de loftuitingen worden gevoelens tot uiting gebracht die transcendent zijn aan de alledaagse gevoelens van de mens. In al deze facetten, die Ricoeur aanduidt onder de noemer openbaring, staat de relatie tussen God en de mens centraal. Met Ricoeurs analyse is duidelijk geworden dat transcendentie een grote rol speelt in zijn opvatting van openbaring.

Ricoeur heeft met zijn uiteenzetting van het voorkomen van openbaring binnen de verschillende Bijbelse discourses, aangetoond dat openbaring niet slechts als een 'onthulling van waarheid' gezien dient te worden, noch dat openbaring tot louter 'inspiratie' gereduceerd dient te worden. In plaats van over openbaring te spreken in de vorm van 'onthulde waarheid' of 'inspiratie', spreekt Ricoeur over openbaring als *manifestatie*. De eerste vraag die behandeld dient te worden in het spreken over openbaring als manifestatie, is de vraag wat er precies door middel van openbaring manifest gemaakt wordt. De tweede vraag die behandeld dient te worden, is aan wie er geopenbaard wordt en tot slot de vraag door wie of wat de openbaring in gang gezet wordt. In de volgende paragraaf zullen deze vragen beantwoord worden om een beter inzicht te krijgen in hetgeen Ricoeur bedoelt met openbaring als manifestatie.

### Het religieus discours en de referent als openbaring

In een uitgewerkt college van Ricoeur getiteld *Religious language and philosophy* (1974) wordt de vraag behandeld hoe het religieus discours zich verhoudt tot andere literaire discoursen. Ricoeur stelt dat religieuze teksten onder de tak van poëtische geschriften geschaard dienen te worden (1974, p.80 & Casey, 2019, pp.29-30). Het religieus discours vertoont namelijk belangrijke parallellen met het poëtisch discours. Met het poëtisch discours en dus ook met het religieus discours is volgens Ricoeur iets opmerkelijks aan de hand en hierin is ook de crux gelegen voor wat Ricoeur bedoelt met openbaring als manifestatie.

In poëtische geschriften vindt er een vorm van openbaring plaats. Openbaring binnen poëtische teksten komt volgens Ricoeur door de referent in deze geschriften tot stand. Met de referent van een tekst wordt hetgeen bedoeld waarnaar een tekst in de werkelijkheid verwijst. De referent uit poëtische geschriften duidt Ricoeur aan als de poëtische functie van een tekst. Ricoeur spreekt over openbaring in poëtische en religieuze teksten omdat de referent in deze geschriften ervoor zorgt dat er in deze geschriften niet over waarheid in de vorm van *adaequatio* gesproken kan worden. Door het functioneren van de referent in poëtische en religieuze geschriften komt er een andere vorm van waarheid naar voren, namelijk een gemanifesteerde vorm van waarheid (1980, p.66). Ricoeur komt tot dit punt, omdat hij stelt dat er in poëtische en religieuze geschriften geen ostentatieve/descriptieve referent aanwezig is (1980, p.65). Hiermee wordt bedoeld dat er tussen poëtische geschriften en bijvoorbeeld wetenschappelijke geschriften een verschil zit wat betreft het functioneren van de referent binnen deze discoursen. Ofwel wetenschappelijke en poëtische geschriften verwijzen op een andere wijze naar de werkelijkheid. In wetenschappelijke geschriften is er volgens Ricoeur sprake van een descriptieve/ostentatieve referent (1980, p.65). In wetenschappelijke geschriften wordt namelijk de wereld beschreven, zoals zij door de wetenschap is geobserveerd. De referent uit wetenschappelijke geschriften, verwijst dan ook naar de empirische werkelijkheid zoals die door de wetenschap in kaart is gebracht. Doordat de referent in wetenschappelijke teksten descriptief/ostentatief van aard is, betekent dit ook dat de waarheidsclaims uit dit soort geschriften geverifieerd of gefalsificeerd kunnen worden (Ricoeur, 1980, p.65). Doordat de waarheid uit deze geschriften verifieerbaar of falsificeerbaar is, betekent dit dat er in dit soort wetenschappelijke geschriften over waarheid als *adaequatio* gesproken wordt.

In tegenstelling tot de wetenschappelijke geschriften, is er in poëtische geschriften geen sprake van een referent die descriptief of ostentatief van aard is. Ofwel de referent van poëtische geschriften verwijst niet naar de directe empirische werkelijkheid (Ricoeur, 1980, p.65). Toch is er volgens Ricoeur binnen deze poëtische geschriften wel een referent aanwezig (1974, p.81). De referent uit poëtische en religieuze geschriften refereren niet naar de empirische werkelijkheid, maar presenteren aan het subject een mogelijke wereld. Een wereld waarin het subject zichzelf kan projecteren (Casey, 2019, p.34). Dit betekent dat door het lezen van dit soort geschriften het subject zijn eigen leven op een andere manier kan zien en in staat wordt gesteld om op zijn handelen te reflecteren. Ricoeur stelt dus dat er in poëtische en religieuze teksten nieuwe manieren van in-de-wereld-zijn<sup>7</sup> aan het subject worden getoond (1974, p.79). In andere woorden, in poëtische en religieuze teksten worden nieuwe vormen van het leven leiden aan het subject getoond. Deze nieuwe vormen van het leven leiden is wat Ricoeur openbaring noemt (1980, p.66). In openbaring als manifestatie verneemt het subject dus door de openbaring geen kennis van de empirische werkelijkheid, maar iets meer fundamenteels komt in poëtische en religieuze geschriften tot uiting, namelijk andere manieren om het eigen leven te zien (Casey, 2019, p.32).

Met Ricoeurs analyse naar hoe de referent in poëtische geschriften functioneert, wordt duidelijk dat openbaring als manifestatie het subject een nieuwe manier biedt om het eigen leven te zien en hiermee een mogelijkheid aanreikt om op andere wijze te handelen. Ook zet Ricoeur met deze analyse zijn punt kracht bij dat openbaring binnen het religieus discours niet gaat om de onthulling van waarheid. Hetgeen waarover wordt gesproken in poëtische en religieuze geschriften verwijst namelijk niet naar de empirische werkelijkheid en hiermee vervalt de mogelijkheid om de waarheid uit deze geschriften te verifiëren of te falsificeren. In het poëtisch en religieus discours kan er niet langer over waarheid in de vorm van *adaequatio* gesproken worden.

Dat Ricoeur stelt dat er geen empirische waarheid uit religieuze teksten spreekt, betekent niet dat er helemaal geen waarheid in religieuze teksten te vinden is. Integendeel, volgens Ricoeur is er namelijk een secundair opmerkelijk aspect aan religieuze geschriften, namelijk dat er geclaimd wordt dat er in deze teksten waarheid te vinden is. Ricoeur schrijft: *'because this*

---

<sup>7</sup> Ricoeur ontleent de term in-de-wereld-zijn aan de filosofie van Martin Heidegger. Deze term mag hier begrepen worden als: een wijze waarop het subject zijn eigen leven op een nieuwe manier kan interpreteren.

*kind of discourse does not merely claim to be meaningful, but also to be true.* This claim must be understood on its own terms. It implies that we do not yet recognize the truth value of this kind of language if we do not put in question the criteria of truth which are borrowed from other spheres of discourse, mainly the scientific one, whether we invoke a criterion of verification, or a criterion of falsification.' (1974, pp.71-72; mijn cursivering). Zoals uit dit citaat blijkt, stelt Ricoeur dat religieuze teksten niet alleen betekenisvol zijn voor de mens, maar dat deze teksten ook een vorm van waarheid bezitten. De vraag is wel hoe deze waarheid opgevat dient te worden. Gezien de referent binnen de religieuze geschriften niet descriptief/ostentatief van aard is, is de waarheid die in religieuze teksten geopenbaard wordt geen waarheid die geverifieerd of gefalsificeerd kan worden. De waarheid die uit religieuze teksten spreekt, door middel van de openbaring, is dus een waarheid van een andere orde. Ricoeur noemt deze waarheid die in religieuze teksten geopenbaard wordt een gemanifesteerde vorm van waarheid (1980, p.66). Als de waarheid uit religieuze geschriften dus niet epistemologisch van aard is, wat is dan de waarheid die als manifestatie in religieuze geschriften geopenbaard wordt? De betekenis van de geopenbaarde waarheid als manifestatie, is volgens Ricoeur te vinden in de rol die de waarheid voor het subject speelt.

De crux zit bij deze gemanifesteerde vorm van waarheid in hetgeen Ricoeur op andere plaatsen in zijn werken 'de kwestie van de tekst'<sup>8</sup> noemt. De kwestie van een tekst is een synoniem voor hetgeen hierboven aangeduid is als de referent van een tekst (1980, p.64). Het gaat bij 'de kwestie van de tekst' in het geval van een religieuze tekst niet om de empirische werkelijkheid, maar om nieuwe mogelijke manieren van in-de-wereld-zijn die aan het subject geopenbaard wordt. Zoals eerder gesteld zijn het deze nieuwe manieren van in-de-wereld-zijn die Ricoeur in religieuze geschriften als openbaring duidt. Ricoeur schrijft hier het volgende over: 'But why call it revelatory? [de kwestie van de tekst] Because through all the traits that it recapitulates and by what it adds, *the poetic function* [ook synoniem voor de referent] incarnates *a concept of truth that escapes the definition by adequation* as well as the criteria of falsification and verification. *Here truth no longer means verification, but manifestation, i.e., letting what shows itself be.* What shows itself is in each instance a *proposed world, a*

---

<sup>8</sup> Ricoeur gebruikt naast de term referent meerdere begrippen om de referent te duiden. De referent uit poëtische geschriften duidt hij als de poëtische functie van een tekst. In zijn meer algemene hermeneutische beschouwingen gebruikt Ricoeur de term 'kwestie van de tekst' om over het referentiele functioneren van een tekst te spreken.

*world I may inhabit and wherein I can project my own most possibilities.* It is in this sense of manifestation that language in its poetic function is a vehicle of revelation' (1980, p.66; mijn cursivering). De waarheid in religieuze geschriften, is dus een waarheid in de vorm van manifestatie, ofwel een waarheid die nieuwe manieren van in-de-wereld-zijn openbaart. Deze waarheid als manifestatie biedt het subject concrete mogelijkheden om het leven anders te zien en op een andere wijze te handelen (Ricoeur, 1974, pp.80-81 & 1980, p.64).

Samenvattend kan er dus het volgende gesteld worden. Religieuze teksten verwijzen niet naar de empirische werkelijkheid. De waarheid die uit religieuze geschriften spreekt, is dan ook geen empirische waarheid, maar een gemanifesteerde vorm van waarheid. Deze gemanifesteerde vorm van waarheid is een nieuwe manier van het eigen leven zien. Ofwel in de openbaring wordt een nieuwe wereld aan het subject geopenbaard, waarin hij zichzelf kan projecteren. Hierdoor kan het subject op een andere manier zijn eigen leven zien en reflecteren op zijn handelen (Casey, 2019, p.34). Het wordt duidelijk dat Ricoeur openbaring ziet als een functie van poëtische en religieuze teksten, die de lezer concrete nieuwe mogelijkheden van in-de-wereld-zijn aanreikt.

#### Openbaring als grond voor het belijden van het geloof

Met deze gemanifesteerde vorm van waarheid is volgens Ricoeur nog iets anders opmerkelijks aan de hand. De waarheid die geopenbaard wordt in religieuze teksten is namelijk een waarheid die enerzijds iets aan het subject bekend maakt, maar tegelijkertijd merkt Ricoeur op dat er in de Bijbelse openbaring ook altijd iets fundamenteel verborgen blijft (Ricoeur, 1980, pp.60-61 & Casey, 2019, p.27). Om dit punt te illustreren haalt Ricoeur de passage uit Exodus aan waarin God aan Mozes bekend maakt hoe Hij genoemd dient te worden.<sup>9</sup> In deze bekendmaking onthult God niet zijn werkelijke naam, maar alleen hoe hij door zijn volk aangesproken wil worden, namelijk als Jahweh (doorgaans vertaald als 'ik ben die ben'<sup>10</sup>). Het volk van Israël heeft hiermee een naam gekregen op basis waarvan ze God kunnen aanroepen. Doordat het volk van Israël weet hoe zij God kunnen aanroepen, wordt het volk van Israël een mogelijkheid aangereikt om hun geloof te belijden. Het volk weet immers door de

---

<sup>9</sup> Exodus 3: 14-15

<sup>10</sup> Doordat het Hebreeuws geen tegenwoordige tijd van het werkwoord zijn kent, zijn er meerdere mogelijkheden om Jahweh te vertalen. Een interessante vertaling wordt door een leerling van Ricoeur, Richard Kearney, gemaakt in zijn werk *The God Who May Be*, hierin vertaalt hij Jahweh als 'ik zal zijn die ik zal zijn' en vat hierdoor God op als een belofte die aan de mens gemaakt is. De doorgaans klassieke vertaling luidt echter 'ik ben die ik ben' en dit is hier ook de vertaling waar Ricoeur vanuit gaat.

bekendmaking van God zijn naam tot wie zij hun gebeden en beklag kunnen richten (Ricoeur, 1980, p.60). Tegelijkertijd blijft er nog iets verborgen in deze openbaring van God zijn naam, namelijk de werkelijke naam van God. In de openbaring wordt er op deze wijze iets onthuld, maar blijft er tegelijkertijd iets fundamenteel verborgen. Dit punt is belangrijk voor Ricoeur om aan te geven waar de geopenbaarde waarheid uit de Schrift toe dient, namelijk als grond voor de mens om zijn geloof te belijden. Ricoeur stipuleert waarom het van belang is dat de geopenbaarde waarheid geen volledige waarheid betreft: 'But to say that the God who reveals himself is a hidden God is to confess that *revelation can never constitute a body of truths* which an institution may boast of or take pride in *possessing*. So to dissipate the massive opacity of the concept of revelation is also at the same time to overthrow *every totalitarian form of authority which might claim to withhold the revealed truth*' (1980, p.61; mijn cursivering). Ricoeur maakt in bovenstaande citaat duidelijk dat de geopenbaarde waarheid geen waarheid is die men kan uitbuiten voor het eigen gewin. Ofwel men kan zich geen meester maken van de geopenbaarde waarheid. In tegenstelling is deze vorm van waarheid juist een waarheid die een autoritair waarheidsbegrip onderdruk zet en slechts dient als grond voor het subject om zijn geloof op te belijden.

De betekenis van de openbaring die uit de Bijbelse geschriften spreekt, is voor het subject dus tweeledig te duiden. Ten eerste wordt middels de openbaring het subject bekend gemaakt met het wezen van God en zijn plan voor de mensheid. Dit is te zien in hoe openbaring tot uiting komt in de verschillende Bijbelse discourses. God maakt hierin zichzelf bekend door te spreken door zijn profeten en door zijn handelen. Echter, leidt dit niet tot een autoritaire waarheid waar iemand zich meester van kan maken, dit gezien er in deze geopenbaarde waarheid iets fundamenteel verborgen blijft. Deze niet-autoritaire vorm van waarheid reikt de mens echter wel handvatten aan om zijn geloof te belijden. Ten tweede draagt de openbaring eraan bij dat de mens nieuwe manieren van het leven leiden en handelen wordt aangereikt. De openbaring die door het lezen van religieuze teksten tot stand komt, dient als grond voor reflectie op het eigen in-de-wereld-zijn.

Hiermee komt de inzet van Ricoeur aangaande openbaring tot haar eindpunt. Met zijn analyse van de oudtestamentische discourses is helder geworden dat openbaring niet slechts gezien kan worden als 'inspiratie' of als 'onthulde waarheid'. In plaats hiervan wordt openbaring 'polysemisch en pluralistisch' opgevat, dit zodat openbaring ook binnen de niet-profetische



discoursen herkend kan worden. De betekenis van openbaring in haar meest oorspronkelijke zin, dient volgens Ricoeur gevonden te worden in het gegeven dat openbaring een basis biedt voor de mens om zijn geloof te belijden en dat het andere manieren van in-de-wereld-zijn toont. (1980, p.48).

## Hoofdstuk 2: Openbaring als permanente openbaring; Vattimo over *kenosis*, secularisatie, *veritas* en *caritas*

Bij de hedendaagse filosoof Gianni Vattimo komt men een andere uitwerking van openbaring tegen. Hoewel Vattimo niet zoals Ricoeur met een uitgebreide hermeneutische analyse het thema van de openbaring behandelt, komt zijn opvatting aangaande het wezen van de openbaring binnen zijn werken tot uiting. In het werk *ik geloof dat ik geloof* (1998) komt een beschrijving naar voren van Vattimo's opvatting van openbaring, zo schrijft hij: 'De openbaring onthult geen waarheid als object, ze spreekt over een in gang zijnde redding' (1998, p.41). Om helder te krijgen wat Vattimo met deze beschrijving bedoelt, zal er eerst gekeken worden hoe Vattimo over openbaring algemene zin nadenkt. Daarna zal er bestudeerd worden op welke wijze er door de openbaring sprake is van een redding die in gang gezet is.

### De permanente openbaring

In *ik geloof dat ik geloof* wijdt Vattimo een kort hoofdstuk aan de christelijke openbaring (1998, pp.41-42). Openbaring wordt soms opgevat alsof het iets is dat tot het verleden behoort. In de Bijbel zouden bepaalde profetieën uitgesproken zijn en die zouden vervolgens tot vervulling zijn gekomen. Met de vervulling van deze profetieën zou de openbaringsgeschiedenis ten einde zijn gekomen. Vattimo stelt echter dat de openbaring niet vanuit dit perspectief van een afgesloten domein gezien moet worden, maar hij stelt dat openbaring gezien moet worden als iets wat ook betrekking heeft op het heden en de toekomst (Vattimo, 2003 pp.31, 33). Om dit punt kracht bij te zetten, benadrukt Vattimo dat met de komst van Jezus meerdere openbaringen uit het Oude Testament tot vervulling zijn gekomen, maar dat Jezus zelf de traditie van de openbaring ook weer heeft voortgezet (1998, p.41). Openbaring zet zich dus nog steeds voort en dient als een voortgaand proces opgevat te worden. In het licht van openbaring als een voortgaand proces spreekt Vattimo over 'permanente openbaring'. Met andere woorden, de openbaringsgeschiedenis is voor Vattimo niet ten einde gekomen met de komst van Jezus, maar wordt ook in het heden en de toekomst voortgezet. Zo schrijft Vattimo: 'Vanuit dit gezichtspunt is het allerminst een schandaal om de Bijbelse openbaring te zien als een verhaal dat vervolgd wordt, waarin wij betrokken zijn en dat zich dus niet leent voor een 'herontdekking' van een doctrinaire kern die voor eens en altijd gegeven en gelijk is' (1996, p.41). De christelijke openbaring behoort niet enkel aan het verleden toe, maar is ook een op de toekomstgerichte openbaring. Gezien de openbaring als

een voortgaande openbaring op te vatten is, betekent dit dat er niet een eenduidige boodschap uit de christelijke openbaring onttrokken kan worden, maar dat de boodschap van de christelijke openbaring steeds opnieuw geïnterpreteerd dient te worden (Vattimo, 2003, p.33). Door de openbaring als een voortgaande openbaring te beschrijven, is openbaring binnen het denken van Vattimo een dynamisch begrip (Smedes, 2016, p.208). Het behoort niet louter toe aan het verleden en het spreekt evenmin één eenduidige boodschap uit (Vattimo, 1998, p.41).

Vattimo stelt in zijn beschrijving van openbaring dat openbaring geen waarheid als object behelst. Hiermee bedoelt Vattimo dat openbaring niet gaat om het onthullen van een empirische waarheid. Openbaring gaat dus net als bij Ricoeur om iets anders dan waarheid als *adaequatio*. Nu dient echter wel de vraag gesteld te worden waar de christelijke openbaring toe dient als het niet gaat om het onthullen van waarheid. Het doel van de openbaring kan uit de eerder benoemde omschrijving van Vattimo's openbaringsbegrip gefilterd worden. De omschrijving luidde: 'De openbaring onthult geen waarheid als object (*veritas*), ze spreekt over een in gang zijnde redding' (in cursief is mijn toevoeging; 1996, p.41). Om te ontcijferen wat Vattimo hier bedoelt met dit spreken over een in gang zijnde redding, moet gekeken worden naar hoe Vattimo in zijn werk *Het Woord is Geest geworden (2003)* over de kern van de openbaring spreekt. In het volgende citaat wordt duidelijk omschreven wat Vattimo als de kern van de christelijke openbaring ziet en hoe deze kern van de openbaring tot uiting dient te komen: 'Het inzicht dat ook andere godsdiensten waarheid bevatten, dat bij vele christelijke theologen begint door te breken [...] vereist een intensieve inspanning om de geestelijke lezing van de Bijbel te ontwikkelen, evenals die van vele dogma's uit kerkelijke traditie, *totdat de kern van de openbaring zichtbaar wordt, dat wil zeggen: de liefde*' (2003, p.52; mijn cursivering). Vattimo stelt hier dat de uiteindelijke kern van de christelijke openbaring gelegen is in de liefde. De liefde waar Vattimo in dit citaat over spreekt, heeft hij op vele andere plekken in zijn werken aangeduid met de uit het Latijn ontleende term *caritas* (vrij vertaald; naastenliefde) (1998, p.60; Girard&Vattimo, pp.71-72). Het spanningsveld van de christelijke openbaring lijkt voor Vattimo gelegen te zijn tussen enerzijds de waarheid (*veritas*) en anderzijds de naastenliefde (*caritas*). Veelal wordt er over openbaring gedacht als een onthulling van een bepaalde waarheid (*veritas*), maar dit is volgens Vattimo niet het

uiteindelijke doel van de openbaring. Het uiteindelijke doel van de openbaring is de verwezenlijking van de *caritas*, ofwel de naastenliefde.

### *Kenosis*

De aanleiding voor deze opvatting van openbaring, die niet draait om het bekend raken met *veritas* maar om *caritas*, ontleent Vattimo aan zijn opvatting over de betekenis van de incarnatie van Jezus. De incarnatie van Jezus staat in het denken van Vattimo symbool voor een afwijzing of een ontleding van iedere vorm van transcendentie, in de vorm van het geloof in absolute waarheid, een laatste grond of morele superioriteit (Vattimo, 1998 p.29; Caputo&Vattimo, 2007, p.90). Met andere woorden, aan de hand van de incarnatie wijst Vattimo de klassieke metafysica, die van een hoogste orde of Zijnde uitgaat, van de hand. Vattimo stelt namelijk dat bij de incarnatie God heeft verkozen om zijn goddelijke natuur achter zich te laten en volledig mens te worden (1998, p.38). In de incarnatie maakt het transcendente, ofwel Jezus als God, plaats voor het immanente, Jezus als mens. Het is met de vleeswording van Jezus (*incarna*; tot vlees maken) dat er volgens Vattimo een einde is gekomen aan iedere mogelijkheid van transcendentie (Harris, 2014, p.291 & Vattimo, 1998, p.49). Met de incarnatie van Jezus en daarmee de aflegging van zijn goddelijkheid, is er volgens Vattimo een einde gekomen aan de mogelijkheid van een laatste grond of een metafysisch beginsel. Dit betekent ook dat men niet langer van absolute waarheid uit kan gaan, dit gaat namelijk ook uit van het idee van een hoogste Zijnde (Girard&Vattimo, 2008, p.9). Vattimo duidt de transitie van het transcendente naar het immanente, die voor hem logischerwijs volgt uit de betekenis van de incarnatie, met het Griekse woord *kenosis*. Deze term ontleent Vattimo aan een brief van Paulus aan de gemeente te Filippenzen. De term *kenosis* kan men vrij vertalen als zelf-ontleding (Harris, 2014, p.291). Door de *kenosis* wordt het volgens Vattimo duidelijk dat er niet langer van een hoogste waarheid uitgegaan kan worden, maar dat de mogelijkheid van iedere vorm van absolute waarheid tegelijkertijd met Jezus aan het kruis is gestorven (Caputo&Vattimo, 2007, p.90).

Met de *kenosis* is er voor Vattimo dus een einde gekomen aan de mogelijkheid van absolute waarheid of een laatste grond (Vattimo, 2011, p.53).<sup>11</sup> In plaats van het geloof in een absolute waarheid, is Vattimo een pleitbezorger voor een relativistisch waarheidsbegrip

---

<sup>11</sup> Een voorbeeld van een laatste grond is bijvoorbeeld het idee van God als *causa sui*. Hierin wordt God gezien als de oorzaak van zichzelf. Hierdoor wordt God als de eerste oorzaak gezien waarmee de keten van causaliteit in de wereld is gekomen. God wordt binnen dit idee dus als laatste grond aangevoerd.

(Girard&Vattimo, 2008, p.48). Volgens Vattimo heeft het geloof in een hoogste waarheid in de menselijke geschiedenis geleid tot bepaalde vormen van geweld, bijvoorbeeld in de vorm van exclusivisme of fundamentalisme. Wanneer men van een hoogste waarheid uitgaat, wordt namelijk de ene waarheid of opvatting boven de andere verkozen (Vattimo, 2011, pp.58-59). Nu er echter door de *kenosis* een einde is gekomen aan de mogelijkheid van absolute waarheid of een laatste grond, wordt het mogelijk om de kern van de christelijke openbaring tot uiting te laten komen, namelijk de verwezenlijking van de *caritas* (1998, p.34). De verwezenlijking van de *caritas*, betekent voor Vattimo dat men van een relativistisch waarheidsbegrip uitgaat. Men stelt dan niet langer de ene waarheid boven de andere, want dit zou leiden tot vormen van geweld. Het uitgaan van een absolute waarheid zou voor Vattimo direct tegen *caritas* ingaan. Hierom dient men verschillende waarheden naast elkaar te laten bestaan om zo de *caritas* te verwezenlijken.

Openbaring gaat voor Vattimo dus over de overgang van het geloof in absolute waarheid naar de praktijk van de naastenliefde. Openbaring kan hierdoor gezien worden als een opvatting van hoe de geschiedenis zich ontvouwt, namelijk aan de hand van de *kenosis*. De *kenosis* bewerkstelt de transitie van het geloof in *veritas* naar de *praxis* van de *caritas*. Frits De lange beschrijft de operationalisering van *kenosis* bij Vattimo op de volgende wijze: 'Vattimo uses the concept of *kenosis* as the hermeneutical key to the interpretation of the Christian legacy' (2002, p.26). De *kenosis* is binnen het denken van Vattimo de wijze waarop de nalatenschap van het christendom geïnterpreteerd wordt. Zoals duidelijk is geworden, ziet Vattimo deze nalatenschap van het christendom voornamelijk in de betekenis van de *kenosis*, ofwel de transitie van het geloof in *veritas* naar de *praxis* van de naastenliefde. De vraag is nu echter wel hoe Vattimo deze transitie in de praktijk ziet. Ofwel hoe vindt *kenosis* haar uitwerking in de samenleving? De praktische uitwerking van deze transitie ziet Vattimo terug in de secularisatie. Hij beschrijft het proces van secularisatie dan ook als een belangrijk onderdeel van de christelijke openbaringsgeschiedenis (1998, p.40 & 2003, p.28). In de volgende paragraaf zal besproken worden hoe de secularisatie deze transitie verwezenlijkt en hoe de secularisatie een belangrijk deel van de openbaringsgeschiedenis uitmaakt.

### Secularisatie als transitie van *veritas* naar *caritas*

Het is opmerkelijk dat Vattimo de secularisatie omschrijft als een belangrijk onderdeel van de christelijke openbaringsgeschiedenis. Over het algemeen wordt secularisatie door gelovigen gezien als een destructief proces voor religies, dit omdat secularisatie ertoe zou leiden dat religie uit onze samenlevingen dreigt te verdwijnen: met de verdwijning van religie zou er iets zinnigs voor de mens en haar samenlevingen wegvallen. Door de secularisatie zou religie namelijk verworden tot een privéaangelegenheid en de samenleving zou het dan moeten stellen zonder de invloed van religie binnen het publieke domein (Smedes, 2016, p.204). Vattimo beschouwt secularisatie echter niet als een negatief proces, maar ziet het als een positief gegeven voor de doorontwikkeling van religies (1998, p.38). Het beginpunt van de secularisatie vindt volgens Vattimo plaats bij de dood van Jezus aan het kruis. Met de kruisdood van Jezus is ook het geloof in absolute waarheid of een laatste grond ten einde gekomen, ofwel de kruisdood van Jezus is ook het einde van de mogelijkheid van transcendentie (Caputo&Vattimo, 2007, p.90). Vattimo ziet de secularisatie dus als het proces waarin de afzwakking van absolute waarheid en van metafysische claims tot stand komt. In *Het Woord is Geest geworden* (2003) behandelt Vattimo uitgebreid de verhouding tussen de religie en zijn opvatting van secularisatie.<sup>12</sup> Doordat het geloof in de absolute waarheid met de kruisdood van Jezus ten einde is gekomen, veronderstelt Vattimo dat hiervoor in de plaats een relativistisch waarheidsbegrip dient te komen. De omarming van dit relativistisch waarheidsbegrip houdt in dat Vattimo pleit voor een pluralisme aan waarheden, waartussen geen onderlinge vaststaande hiërarchie bestaat (Girard&Vattimo, 2008, p.51). De omarming van een dergelijk relativistisch waarheidsbegrip heeft directe gevolgen voor de status van religies. Religieuze waarheid kan immers niet langer als de hoogste vorm van waarheid beschouwd worden, maar het is slechts één van de vele mogelijke waarheden. Toch stelt Vattimo dat de afbreuk van deze absolute waarheid louter positief is. Hierdoor gaat het religies namelijk niet langer om het zoeken naar absolute waarheid (*veritas*) en de verdediging van deze religieuze waarheid (apologetiek), maar kunnen religies zich richten op de *praxis* van de naastenliefde (1998, p.38).

---

<sup>12</sup> Om dit denken over de secularisatie te ondersteunen beroept Vattimo zich op het denken van Nietzsche en Heidegger. In hun werk ziet Vattimo namelijk 'filosofische aankondigingen', zoals hij het zelf noemt, die leiden tot een afzwakking van de mogelijkheid van een absolute waarheid of een laatste grond. Deze 'aankondigingen' zijn de Nietzscheaanse 'dood van God' en het Heideggeriaanse 'einde van de metafysica'. In *Het woord is Geest geworden* behandelt Vattimo deze ideeën en hun doorwerking in de maatschappij op uitgebreide wijze.

Het wordt nu duidelijk waarom Vattimo de secularisatie karakteriseert als een belangrijk onderdeel van de christelijke openbaringsgeschiedenis. De secularisatie is namelijk voor Vattimo de uitwerking van de *kenosis* in de samenleving. Met andere woorden, de secularisatie realiseert de transitie van *veritas* naar *caritas* in de samenleving. Het gevolg van deze transitie heeft, zoals eerder gesteld, ook directe gevolgen voor de invulling van de religies. Het afscheid van absolute waarheid leidt immers tot een relativistische waarheidsopvatting waarin ook 'waarheid'<sup>13</sup> in andere geloven gevonden kan worden (2003, p.52). Tevens laat Vattimo zien dat deze transitie leidt tot een hernieuwde opvatting van hoe er door gelovigen en kerkelijke instituten met de Schrift omgegaan dient te worden. Niet langer dient er een meest ware/juiste interpretatie uit de Schrift onttrokken te worden, alsof er sprake zou zijn van een gefixeerde betekenis, maar dienen er verschillende interpretaties naast elkaar te kunnen bestaan. In *Het Woord is Geest geworden* duidt Vattimo deze vrije hermeneutiek aan als een vergeestelijking van de Schrift (2003, p.33). Met deze vrije hermeneutische methodiek neemt Vattimo afstand van de klassieke Bijbelinterpretaties (letterlijk, allegorisch, moreel en anagogisch), zoals deze binnen de scholastiek bedreven werd (2003, p.32). In de hermeneutiek dient het in zijn optiek niet te draaien om het zoeken naar een meest ware interpretatie, maar dient elke interpretatie mogelijk te zijn, zolang de interpretatie de grens van de *caritas* niet overschrijdt (Vattimo, 1998, p.59 & Vattimo, 2003, p.71). Ofwel iedere interpretatie dient mogelijk te zijn, zolang de interpretatie maar niet aanzet tot een vorm van geweld.<sup>14</sup>

Door deze ontwikkelingen van het secularisatieproces verdwijnt het dogmatisme en het fundamentalisme uit de christelijke religie naar de achtergrond. In plaats hiervan komt de kern van de christelijke openbaring naar voren, de praktijk van de *caritas*. De redding die in gang is gezet, waarover in de beschrijving van Vattimo's opvatting van openbaring werd gesproken, dient dan ook in dit licht gezien te worden. Door de christelijke openbaring, ofwel de *kenosis*, wordt de transitie van *veritas* naar *caritas* in gang gezet en juist in die transitie is redding gelegen. De redding houdt een bevrijding in van het geloof in een absolute/superieure

---

<sup>13</sup> Waarheid wordt hier bewust tussen aanhalingstekens geplaatst, dit omdat waarheid in deze zin niet opgevat dient te worden als waarheid als *adaequatio*, maar als waarheid die betekenisvol voor het subject is.

<sup>14</sup> Geweld moet in deze context zeer breed opgevat worden en heeft niet alleen betrekking op de fysieke vorm van geweld. Lezingen waarin bijvoorbeeld bepaalde bevolkingsgroepen, genders of seksuele voorkeuren worden benadeeld, gelden binnen deze context ook als vormen van geweld.

waarheid en de vormen van geweld die hieruit voortkomen, maar in plaats hiervan wordt een oproep tot het ethisch handelen vanuit naastenliefde gedaan.

De *caritas* waarover Vattimo spreekt, dient niet opgevat te worden als een substituut voor absolute waarheid. Middels het secularisatieproces is er immers een einde gekomen aan iedere vorm van absolute waarheid. De *caritas* is volgens Vattimo slechts een ethisch principe en doet geen uitspraken over de werkelijkheid. Vattimo schrijft hier het volgende over: ‘The *scriptural revelation* was not delivered to give us knowledge of how we are, what God is like, what the “natures” of things or the laws of geometry are, and so on, as if we could be saved through the “knowledge” of truth. The only truth revealed to us by scripture, the one that can never be demythologized in the course of time—*since it is not an experimental, logical, or metaphysical statement but a call to practice—is the truth of love, of charity* (Rorty&Vattimo, 2002, p49-50; mijn cursivering)’. Vattimo maakt hier duidelijk dat de *caritas* een oproep tot ethisch handelen is en dat het geen uitspraak is over de werkelijkheid. Hierdoor kan het volgens Vattimo niet gesecculariseerd worden en is het om deze reden dan ook dat de *caritas* het enige is dat overblijft wanneer de samenleving volledig gesecculariseerd is. Immers, slechts hetgeen wat uitgaat van een bepaalde waarheidsclaim dient volgens Vattimo gesecculariseerd te worden. Dit gezien deze waarheidsclaim kunnen aanzetten tot vormen van (metafysisch) geweld, omdat men de ene waarheid boven de andere verkiest.

Om enigszins zicht te krijgen op welke wijze Vattimo over openbaring wil spreken, dient men vele losse fragmenten en begrippen binnen zijn werken aan elkaar te verbinden. Toch zullen de hoofdlijnen inmiddels verhelderd zijn. De christelijke openbaring gaat over de verlaging of zelf-ontleding van God, hetgeen Vattimo met de term *kenosis* duidt. Door deze verlaging van God is er aan elke mogelijkheid van transcendentie een einde gekomen en gaat het in religies niet langer om het zoeken naar *veritas*, maar om de praktijk van de *caritas*. Juist in de secularisatie van de samenleving ziet Vattimo de *kenosis* gerealiseerd worden.

Wat overblijft; een gesecculariseerd openbaringsbegrip

Bij Ricoeur werd het duidelijk dat openbaring onder andere gaat over de relatie tussen God en de mens. God maakt zich volgens Ricoeur door middel van de openbaring aan de mens bekend. Middels de openbaring raakt de mens dus bekend met het transcendente wezen van God. In de godsdienstwijsgerige opvattingen van Vattimo lijkt echter helemaal geen plaats te zijn voor transcendentie. Juist met zijn opvatting van de *kenosis* neemt Vattimo radicaal



afstand van iedere vorm van transcendentie (Harris, 2014, p.291). Zo ook vindt men geen aanleiding om een vorm van transcendentie toe te schrijven aan Vattimo's openbaringsbegrip. Het is namelijk juist zo dat in hetgeen Vattimo als de christelijke openbaring duidt, de *kenosis*, iedere vorm van transcendentie van de hand wordt gewezen. Ofwel in de openbaring wordt niets transcendent onthuld, maar wordt onthuld dat er geen transcendentie is. Het openbaringsbegrip van Vattimo is in wezen (om hier in Vattimo zijn terminologie te blijven) een geseclariseerd openbaringsbegrip. Het blijft echter onduidelijk welke rol het subject of God eigenlijk in Vattimo's opvattingen over openbaring speelt. In zijn omschrijving van openbaring stelt Vattimo dat de mens betrokken is in het proces van openbaring. Hoe de mens nu precies in de openbaring betrokken is, blijft echter tamelijk vaag. Het meest voor de hand liggende is dat wanneer de mens handelt vanuit naastenliefde, hij gehoor geeft aan het appel dat van de openbaring uitgaat. Doordat Vattimo de precieze rol van het subject in de openbaring niet preciseerd, lijkt openbaring eerder een beschrijving te betreffen waarin hij beargumenteert dat het geloof in *veritas* plaats heeft moeten maken voor de praxis van de naastenliefde. Openbaring lijkt dus eerder te beschrijven hoe de *kenosis* door de geschiedenis heen werkt. Hiermee is het eerder een proces dat zich *volens* of *volens* voltrekt dan dat de mens verantwoordelijk is voor de tot stand koming van de openbaring.

### Hoofdstuk 3: Openbaring als ethisch principe of als reflectie op het eigen in-de-wereld-zijn

Door grondig de openbaringsbegrippen van beide filosofen bestudeerd te hebben, is het duidelijk geworden dat er op bepaalde vlakken overeenkomsten bestaan, maar dat er ook op verschillende punten een duidelijk verschil aanwezig is. Voordat er op deze overeenkomsten en verschillen ingegaan wordt, dienen er eerst een aantal triviale opmerkingen gemaakt te worden over de verschillende werkwijze van beide denkers.

Het is opvallend dat Ricoeur zijn opvatting van openbaring volledig ontleent aan een hermeneutische analyse van oudtestamentische teksten. Ricoeur vergelijkt verschillende discoursen uit het Oude Testament om te bepalen hoe binnen deze discoursen openbaring steeds op een andere wijze tot uiting komt. Binnen deze analyse neemt Ricoeur verschillende facetten van een tekst in ogenschouw. Hierin zijn voornamelijk het discours en de kwestie van de tekst (ofwel de referent) van belang. Het discours bepaalt voor Ricoeur de wijze waarop het begrip openbaring in een tekst tot uiting komt. Een helder voorbeeld hiervan is de opmerking die Ricoeur plaatst aangaande openbaring in het narratief discours. Men zou immers kunnen veronderstellen dat er binnen het narratief discours alsnog sprake is van openbaring als het spreken namens een ander, ofwel de dubbele auteurs-functie zoals dat binnen het profetisch discours het geval is. Toch stelt Ricoeur dat dit niet het geval is, omdat het binnen het narratief discours draait om de vertelling van een gebeurtenis in de geschiedenis en Gods handelen daarin. Doordat dit de kern van het narratief discours is, dient ook het openbaringsbegrip hieraan gelieerd te worden. Het discours is dus bepalend voor de wijze waarop er over openbaring gesproken dient te worden en het is om deze reden dat Ricoeur voor een 'polysemisch en pluralistisch' openbaringsbegrip pleit. Het opmerkelijke is dat Ricoeur in zijn analyse van het openbaringsbegrip de nieuwtestamentische teksten niet behandelt. Een reden hiervoor kan zijn dat de nieuwtestamentische teksten onder dezelfde discoursen geschaard kunnen worden als degene die Ricoeur in het Oude Testament aantreft. Een vervolgstudie zou kunnen onderzoeken of dit ook daadwerkelijk het geval is of dat het religieus openbaringsbegrip van Ricoeur nog verruimt kan worden aan de hand van de nieuwtestamentische teksten.

Waar Ricoeur zich voornamelijk met analyses van oudtestamentische teksten bezighoudt, beroept Vattimo zich daarentegen volledig op het Nieuwe Testament door zijn openbaringsbegrip aan het idee van de *kenosis* op te hangen (dit begrip komt in het Nieuwe

Testament pas voor). Met de incarnatie van Jezus is immers voor Vattimo geenszins de mogelijkheid tot openbaring afgesloten. Hoewel er met de incarnatie profetieën tot vervulling zijn gekomen, stelt Vattimo dat Jezus de openbaringsgeschiedenis ook weer voortzet. Vattimo hangt zijn openbaringsbegrip dus niet op aan een hermeneutische analyse van verschillende discoursen, maar karakteriseert openbaring als een proces van *kenosis*. Het verschil tussen discoursen lijkt bij Vattimo dus niet van belang te zijn om openbaring te duiden, maar eerder dient het begrip openbaring aan de hand van de *kenosis* geïnterpreteerd te worden. Immers, De lange stelt dat *kenosis* als de hermeneutische sleutel binnen het denken van Vattimo fungeert om de christelijke nalatenschap, waarin de openbaringsgeschiedenis een belangrijke rol speelt, te duiden.

Hoewel de godsdienstfilosofische opvattingen van Vattimo interessante nieuwe ideeën met zich meebrengen, bijvoorbeeld zijn hernieuwde kijk op het begrip secularisatie, krijgt Vattimo vanuit het academische veld ook de nodige kritiek (Vašek&Javorská, 2015, p.971). Hoewel Vattimo, net als Ricoeur, een hermeneutische filosoof is, lijkt juist de hermeneutische methodiek in zijn werkwijze niet tot nauwelijks aanwezig te zijn. Voornamelijk wordt dit veroorzaakt door het gegeven dat Vattimo bij het bedrijven van hermeneutiek sterk leunt op de Nietzscheaanse uitspraak 'er bestaan geen feiten, slechts interpretaties', een uitspraak die hij zelf veelvuldig in zijn werken gebruikt (2011, p.7; 2007, p.43). Aan de hand van deze uitspraak wil Vattimo aangeven dat er geen juiste of meest ware interpretatie mogelijk is, maar dat elke interpretatie even valide is, zolang het de grens van de *caritas* niet overschrijdt (2007, p.43; 1998, p.59). Met andere woorden elke interpretatie is legitiem, want Vattimo gaat niet uit van één meest ware of juiste interpretatie, zolang de interpretatie niet aanzet tot vormen van (metafysisch) geweld. Vanuit de theologische hermeneutiek leidt dit tot een kritiek op Vattimo, omdat sommige vinden dat hij nogal losjes omgaat met de interpretatie van Bijbelteksten. Zo stellen Vašek&Javorská aan de hand van het werk van Depoortere dat Vattimo's interpretatie van *kenosis* onvolledig is. Vattimo ontleent de term *kenosis* uit de brief *Filippenzen* om over de verlaging van God te spreken. Verderop in de brief *Filippenzen* wordt er ook over de verhoging van God gesproken (2015, p.971). Vattimo benadrukt echter alleen het aspect van de verlaging of zelf-ontleding van God en laat de verhoging van God volledig buiten beschouwing.

Opvallend genoeg stelt Vattimo dat in het boek *Le conflit des interprétations* (1969) van Ricoeur de hermeneutiek van Ricoeur in het betreffende boek in de meest radicale zin onder hetzelfde *adagium* van 'er bestaan geen feiten, maar slechts interpretaties' geschaard kan worden (2003, p.53). Toch is Vattimo terughoudend om dit al te stellig te beweren, want hij brengt de nuance aan dat een dergelijke interpretatie van Ricoeurs werk verdergaand is dan Ricoeur wenst te gaan (2003, p.53). Toch merkt Vattimo blijkbaar een bepaalde verwantschap op tussen de hermeneutiek van Ricoeur in *Le conflit des interprétations* en zijn eigen hermeneutische methodiek. Deze verwantschap ligt voornamelijk in het gegeven dat beide denkers ervan uitgaan dat interpretatie nooit vanuit het niets mogelijk is, maar altijd op een bepaalde manier bemiddeld is (Vattimo, 2003, p.53). Hiermee wordt bedoeld dat het subject niet vanuit het niets tot interpreteren komt. Om tot interpretatie te komen, heeft het subject altijd een bepaalde 'input' nodig van de wereld om hem heen. Op dit punt heeft Vattimo gelijk, want dit is ook in de werken van Ricoeur terug te vinden. Ricoeur verzet zich in zijn hermeneutische methodiek tegen de leus van René Descartes: *cogito ergo sum* (vrij vertaald: ik denk dus ik ben) (1980, p.68). Volgens Ricoeur is het subject geen opzichzelfstaand denkend bewustzijn. Aan het bewustzijn van het subject dient eerst een interpretatie van de wereld om hem heen vooraf te gaan (Doorman&Pot, 2014, p.207). Interpretatie komt dus niet vanuit het niets tot stand, maar wordt bemiddeld door de wereld om het subject heen. Met andere woorden, beide denkers stellen dus dat interpretatie altijd ergens *over* moet gaan. Op dit punt is er dan ook een verwantschap tussen de hermeneutische methodiek van beide denkers te bemerken.

Toch is de wijze waarop Ricoeur hermeneutiek bedrijft geheel anders dan de wijze van Vattimo. Hoewel Ricoeur ook stelt dat teksten geen gefixeerde betekenis kennen, maar autonome bronnen van betekenis zijn, veronderstelt hij niet zo'n vrije interpretatie als Vattimo. Binnen de hermeneutiek van Ricoeur spelen namelijk de eigenschappen van een tekst een rol in de interpretatie, zoals het discours en de referent van een tekst. Dit werd ook duidelijk in zijn analyse van het openbaringsbegrip. In de hermeneutiek van Vattimo wordt er geen aandacht besteed aan dit soort eigenschappen van teksten, maar wordt de hermeneutische methodiek volledig vrijgelaten en zijn alle interpretaties aan elkaar gelijk. Het is dan ook op dit punt van deze vrije hermeneutiek dat Vattimo de nodige kritiek krijgt. Binnen Vattimo's hermeneutische methodiek kan er namelijk geen verschil gemaakt worden tussen

verschillende interpretaties. Hoewel dit één van de kerngedachtes van Vattimo's denken is, levert het vanuit theologisch oogpunt problemen op. Er valt hierdoor namelijk geen onderscheid aan te brengen tussen een christelijke of een atheïstische lezing van teksten (Vašek&Javorská, 2015, p.980). Indien er geen differentiatie aangebracht kan worden tussen een atheïstisch of een christelijke lezing, dan komt hiermee de betekenis van zowel religieuze als atheïstische interpretaties onder druk te staan. Waarom zou men een christelijke interpretatie verkiezen boven een atheïstische lezing of *vice versa*? Hierop kan de filosofie van Vattimo geen antwoord geven en men kan zich afvragen of hiermee ook geen belangrijke elementen van zowel een christelijke als atheïstische lezing van teksten verloren gaat. Beide lezingen kunnen namelijk een unieke kijk op bepaalde zaken geven en juist het verschil tussen deze verschillende lezingen kan betekenisvol zijn. Niet alleen vervagen de grenzen tussen atheïstische en religieuze interpretaties, maar ook kan er binnen het denken van Vattimo niet langer zinvol over transcendentie nagedacht worden. Dit betekent dat er niet langer zinvol nagedacht kan worden over het oneindige tegenover het tijdelijke, het onsterfelijke tegenover het sterfelijke et cetera (Vašek&Javorská, 2015, p.981). Hiermee verliest de mens de mogelijkheid om op een zinvolle wijze over dit soort thematieken na te denken en hoe de mens zich tegenover het transcendente dient te verhouden. Randall Styers stelt dan ook dat Vattimo de mogelijkheden om op een nieuwe manier over transcendentie na te denken in zijn filosofie onbenut heeft gelaten (2007, p.71).<sup>15</sup>

Ook Ricoeur krijgt kritiek op zijn benadering van het openbaringsbegrip. Niet zozeer is zijn methodologie het mikpunt van kritiek, maar eerder de aannames die Ricoeur doet waarmee hij zich afzet tegen de gangbare opvatting van openbaring (Roberts, 2011, p.43). Roberts stelt dat Ricoeur zijn afkeer tegen het idee van openbaring als inspiratie te radicaal is. Volgens Roberts verzet Ricoeur zich namelijk slechts tegen één specifieke vorm van inspiratie, namelijk inspiratie die ervan uitgaat dat de Bijbel volledig door God aan de mens gedicteerd zou zijn. Ricoeur ziet hiermee, volgens Roberts, minder radicale opvattingen van inspiratie over het hoofd. Zo stelt Roberts dat de middeleeuwse scholastische filosoof Thomas van Aquino zich ook verzette tegen de gedachte dat de Bijbel volledig door God aan de mens gedicteerd zou zijn. Dit belemmerde Thomas van Aquino echter niet om alsnog op een zinvolle wijze over

---

<sup>15</sup> Dergelijke nieuwe manieren om over transcendentie na te denken zijn door andere postmoderne filosofen wel naar voren gebracht. Bijvoorbeeld door de filosofen Slavoj Žižek, Jean-Luc Nancy en Richard Kearney.

goddelijke inspiratie na te denken (Roberts, 2011, p.44). In de zienswijze van Thomas van Aquino wordt God namelijk alsnog als de 'schrijver' van de Schrift gezien, maar wordt de menselijke inbreng in dit proces niet ontkend (Roberts, 2011, p.44).

Een ander aspect waar Ricoeur volgens Roberts te stellig is, is zijn afkeer tegen de inbreng van de kerk op de opvatting van openbaring. Volgens Ricoeur leidt de kerkelijke opvatting tot een te 'autoritaire en ondoorzichtige' voorstelling van het begrip openbaring. Door zich op deze wijze af te zetten onderwaardeert Ricoeur de bijdrage die de kerk heeft gehad in de interpretatie van de Schrift (Roberts, 2011, p.45). Roberts stelt namelijk dat de kerkelijke leer over interpretatie van de Schrift een belangrijke rol heeft gespeeld in het verstaan van de Schrift voor de gelovigen. Roberts verwijt Ricoeur dat hij haast een vijandige houding ten opzichte van de kerkelijke leerstellingen aanneemt (2011, p.46). Dit doet voor Roberts geen recht aan de belangrijke rol die de kerk heeft gespeeld het geloofsleven van mensen.

Het laatste punt van kritiek wat Roberts levert op de analyse van Ricoeurs openbaringsbegrip, is de vraag welke rol God speelt in de totstandkoming van de openbaring. Openbaring geschiedt namelijk bij Ricoeur in het lezen van religieuze/poëtische teksten. In deze teksten worden nieuwe vormen van het eigen leven zien aan het subject geopenbaard. Openbaring lijkt bij Ricoeur dus een immanente structuur van een tekst te zijn in plaats van dat de openbaring tot stand komt door inspiratie vanuit God (Roberts, 2011, 47-48). Openbaring bij Ricoeur lijkt dus los te staan van een handelende partij, maar komt tot uiting door de structuur van een tekst.

Nu de eerste opmerkingen over en kritieken op beide openbaringsbegrippen aan bod zijn gekomen, is het tijd om de openbaringsbegrippen van beide denkers met elkaar te vergelijken. Een eerste opvallende parallel tussen beide denkers is dat zij beiden stellen dat het in de openbaring niet gaat om de onthulling van een empirische waarheid. Beide filosofen lijken zich bewust van het gevaar dat uitgaat van openbaring begrepen als de onthulling van empirische waarheid. Voor Vattimo heeft het geloof in absolute waarheid of een laatste grond altijd iets gewelddadigs in zich. Het één wordt boven het ander verkozen en dit kan leiden tot fundamentalisme en exclusivisme. Ricoeur op zijn beurt benadrukt dat er in de openbaring ook altijd iets verborgen blijft, zodat de waarheid die geopenbaard wordt niet voor de uitbuiting van het eigen gewin gebruikt kan worden.

Volgens sommigen zou er ook een parallel gevonden kunnen worden in de stelling dat openbaring door middel van teksten tot ons komt. Bij Ricoeur is het namelijk zo dat openbaring een functie van poëtische en dus ook van religieuze teksten is. Hierdoor wordt het subject de mogelijkheid geboden om zijn eigen leven anders te zien en te reflecteren op zijn handelen (Casey, 2019, pp.42-43). Ook bij Vattimo zou openbaring door middel van interpretatie van de Schrift tot uiting komen. De dialoog die het subject aangaat met de Schrift zou het subject tevens veranderen (Van der Ham, 2012, p.35). Ofwel volgens Van der Ham, zou het subject bij Vattimo door het lezen van de Schrift tot openbaring kunnen komen en deze openbaring zou het subject kunnen veranderen.

Vattimo spreekt zelf ook over openbaring die uit de Schrift spreekt. Op dit punt heeft Van der Ham dus gelijk. Toch lijkt de algehele uitleg van het openbaringsbegrip van Vattimo door Van der Ham niet precies genoeg. Hoewel Vattimo enigszins verheldert wat hij onder het begrip openbaring verstaat, blijft uiteindelijk zijn bespreking van het openbaringsbegrip binnen al zijn werken op een zeer abstract niveau. Het openbaringsbegrip van Vattimo lijkt eerder een beschrijving te zijn van zijn visie op de ontwikkeling van de geschiedenis. Een ontwikkeling, in gang gezet door de *kenosis*, waarin het geloof in de *veritas* plaats dient te maken voor de praktijk van de *caritas*. Wat hierin de inbreng van het subject is, blijft binnen het werk van Vattimo onduidelijk. Men zou echter wel kunnen stellen dat de openbaring van de *caritas* begrepen moet worden als een appel dat op de menselijke wil wordt gedaan. In deze interpretatie van openbaring zou de mens aangezet worden tot de praktijk van de naastenliefde. Hoewel men aan de hand hiervan kan stellen dat openbaring op het subject betrekking heeft en Vattimo dit ook zelf lijkt te suggereren, betekent dit nog niet dat dit het subject door de openbaring ook veranderd. Er is in mijn optiek te weinig aanleiding in de werken van Vattimo te vinden om te mogen stellen dat openbaring leidt tot een verandering van het subject, zoals als Van der Ham dat doet.

In tegenstelling tot Van der Ham, stellen Vašek&Javorská dat de geopenbaarde waarheid bij Vattimo tot uiting komt in het gesproken woord in plaats van het geschreven woord (2015, pp.975-976). In mijn optiek moet dit opgevat worden als dat de naastenliefde waarover in de schrift gesproken wordt, in het gesproken woord in de praktijk wordt gebracht. De waarheid<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Het betreft hier niet de vorm van waarheid als *adaequatio*, maar een relativistische waarheid die door middel van dialoog tot stand komt.

die in de dialoog tot stand komt, brengt volgens Vašek&Javorská ook een transformerende werking met zich mee. Door deze transformerende werking wordt er niet langer uit gegaan van één absolute waarheid, maar van een waarheid die in de dialoog tot uiting komt (Vašek&Javorská, 2015, pp.975-976). Deze waarheid die in de dialoog tot uiting komt, dient begrepen te worden als *caritas*. In de dialoog kunnen meerdere waarheden naast elkaar bestaan zonder dat de ene boven de andere prevaleert. Wanneer Vašek&Javorská dus spreken over een transformatie die de openbaring teweeg brengt, dan betreft dit in mijn optiek een transformatie die de *caritas* omarmt en het geloof in absolute waarheid achterlaat. Deze interpretatie lijkt mij meer recht doen aan het denken van Vattimo dan de interpretatie van Van der Ham waarin gesteld werd dat openbaring een verandering voor het subject met zich meebrengt.

Een ander verschil tussen de openbaringsbegrippen van Ricoeur en Vattimo is hoe openbaring opgevat kan worden als Gods plan. Bij Ricoeur zijn opvatting van openbaring, kan openbaring binnen verschillende discoursen opgevat worden als het bekend raken met Gods plan. Hoewel er in de filosofie van Vattimo een 'eindpunt'<sup>17</sup> te vinden is, dit is het punt waarop de secularisatie haar culmineerpunt vindt, is het niet correct om dit eindpunt op te vatten als Gods plan. Het eindpunt van de secularisatie is voor Vattimo gelegen in het nihilisme. Dit nihilisme is het punt waarop er niet langer sprake is van absolute waarheid of een laatste grond. In het nihilisme komt de *caritas* in haar volledigheid tot uiting en kunnen alle waarden en interpretaties naast elkaar bestaan zonder hier een vaststaande hiërarchie in aan te brengen. Het nihilisme van Vattimo is dus geen nihilisme waarin waarden en interpretaties er niet meer toe doen, maar waarin de ene waarheid of interpretatie niet boven de ander wordt verkozen. Deze opvatting van nihilisme wordt dan ook als 'optimistisch nihilisme' aangeduid (Van der Ham, 2012, p.37). Met andere woorden, het nihilisme is het punt waarop de metafysica met haar gewelddadige pretenties volledig overwonnen is en slechts de *caritas* overblijft. Dit eindpunt vloeit eerder logisch voort uit de secularisatiethese van Vattimo dan dat er hier sprake is van Gods plan. Het spreken over openbaring als Gods plan zou ook een uitgaan van transcendentie en dit laat de filosofie van Vattimo niet toe. Er is ten slotte door de *kenosis* een einde aan elke vorm van transcendentie gekomen. Dit is één van de punten

---

<sup>17</sup> Door hier over een eindpunt te spreken wordt niet op een eschatologisch eindpunt gedoeld, maar het eindpunt betreft hier een staat waarin de secularisatie tot haar culmineerpunt komt.



waarop de openbaringsbegrippen van beide denkers verschillen. Bij Ricoeur kan er binnen sommige discoursen gesproken worden over openbaring als zijnde Gods plan. Bij Vattimo kan er niet langer over openbaring als Gods plan voor de mensheid gesproken worden. Het lot van de nihilistische horizon die door de filosofie van Vattimo geschetst wordt, ligt in de handen van de mensen zelf.

Het grootste verschil tussen Ricoeur en Vattimo betreft de rol van transcendentie binnen hun openbaringsbegrippen. Bij Ricoeur gaat openbaring onder andere over het vertrouwd raken met het wezen van God en zijn plan met de mensheid. Nooit in volledigheid, want in de openbaring wordt iets onthuld, maar blijft er tegelijkertijd iets verborgen. Het eerder aangehaalde voorbeeld van de bekendmaking van de naam van God is hier een duidelijk voorbeeld van. Door de openbaring van God aan Mozes, heeft het volk van Israël een naam gekregen om God mee aan te roepen, toch is dit niet de werkelijke naam van God. Er wordt iets geopenbaard over het wezen van God, maar tegelijkertijd blijft er iets fundamenteels verborgen. Men zou kunnen stellen dat in de openbaring de mens bekend raakt met het transcendente, maar nooit op zo'n manier dat men het transcendente volledig kan bevatten. In de openbaring raakt de mens bekend met het transcendente, maar niet als een object van kennis. Doordat de mens geen volledige kennis van het transcendente in de openbaring overgeleverd krijgt, behoudt het transcendente ook daadwerkelijk haar transcendente status.

In tegenstelling tot Ricoeur, is bij Vattimo elke vorm van transcendentie afwezig in zijn openbaringsbegrip. Opmerkelijk is dit allerm minst, want zoals Harris al stelde, betekent secularisatie voor Vattimo een afscheid van iedere vorm van transcendentie. Het openbaringsbegrip van Vattimo, dient opgevat te worden als een gesecculariseerde vorm van openbaring. De openbaring onthult niets transcendent, maar onthult dat er geen transcendentie is. De openbaring bij Vattimo is dus niet gericht op het bekend raken met het wezen van God. Het wezen van God is niet het object van de openbaring, maar de praktijk van de religie komt centraal te staan binnen Vattimo zijn opvatting van openbaring. De gesecculariseerde vorm van openbaring lijkt zich dus diametraal ten opzichte van Ricoeur zijn opvatting van openbaring te verhouden. Een belangrijke reden hiervoor ligt in hoe beide denkers zich tot transcendentie, hierbij het wezen van God en Jezus inclusief, verhouden. Ook Pallesen komt tot een soort gelijke conclusie, zo schrijft hij: '[...], Ricoeur explicitly opposes a kenotic reading as senseless' (2008, p.53). Om dit punt te onderbouwen beroept Pallesen zich

op het werk *Naming God* van Ricoeur, waarin Ricoeur schrijft: 'And what is the resurrection if it is not an act of God homologous to that of the exodus? Hence a Christology without God seems to me as unthinkable as Israel without Yahweh (2008, p.53-54; mijn cursivering). De *kenosis* welke zo'n centrale rol speelt in de opvatting van Vattimo over de incarnatie als zelf-ontleding van God, is in de optiek van Ricoeur betekenisloos. In het spreken over Jezus dient er volgens Ricoeur ook over God gesproken te worden, maar het is juist God die in het denken van Vattimo naar de achtergrond verdwijnt door de aflegging van zijn transcendente natuur.

Tot slot zou ik willen besluiten met een laatste overeenkomst tussen de openbaringsbegrippen van Ricoeur en Vattimo. In de openbaring lijkt een oproep gelegen die een relevant perspectief voor hedendaagse gelovigen met zich meebrengt. Beide denkers koppelen openbaring namelijk ook aan een ethische handelen. In andere woorden, in de openbaring wordt ook iets gezegd over het handelen van de mens. Natuurlijk dient er opgemerkt te worden dat beide denkers op geheel andere wijze tot dit standpunt komen. Bij Ricoeur wordt de mens door de openbaring bekend gemaakt met Gods leefregels en kan door dit na te leven streven om tot perfectie te komen. Openbaring doet een appel op de wil van de mens. Bij Ricoeur krijgt de mens deze leefregels vanuit God, ofwel een transcendente gebeurtenis gaat hier aan de *praxis* vooraf. Dit is terugzien in de ontmoeting tussen God en Mozes op de berg Sinaï. In dit verhaal geeft God zijn leefregels voor het volk van Israël aan Mozes mee. Bij Vattimo vloeit het gebod van de naastenliefde juist voort uit zijn afwijzing van iedere vorm van transcendentie. Niet langer is het de waarheid die het menselijk bestaan dient te regeren, maar het is de *caritas* die dient te regeren. Openbaring behelst dus bij beide denkers een oproep aan de mens. Een oproep om op het eigen leven te reflecteren, naar Gods geboden te luisteren en daarnaar te handelen. Ook is het een oproep om ons te richten op de praktijk van de naastenliefde en zo het geweld wat voortkomt uit het geloof in absolute waarheid te overwinnen.

## Conclusie

Concluderend kan er gesteld worden dat de openbaringsbegrippen van Ricoeur en Vattimo beide zinvolle bijdragen hebben geleverd aan de conceptualisering van het begrip openbaring. In de analyse van Ricoeur is duidelijk geworden dat het niet afdoende is om slechts over openbaring na te denken als inspiratie, dit zou immers kunnen leiden tot een opvatting dat de Schrift volledig door God gedictieerd zou zijn. Hierin zou openbaring binnen het profetisch discours als *pars pro toto* gezien worden. Echter, het is juist het voorkomen van openbaring in andere discourses dat een nieuw licht werpt op hoe men over openbaring kan nadenken. Het is middels de poëtische functie die in de religieuze geschriften voor komt dat de openbaring binnen de Schrift tot uiting komt. Openbaring reikt het subject de mogelijkheid aan om het eigen leven te zien en op zijn handelen te reflecteren. Hierin is de betekenis van Ricoeur zijn opvatting van openbaring gelegen. Het is door middel van het lezen van religieuze geschriften dat er een nieuwe manier van in-de-wereld-zijn aan het subject wordt geopenbaard. De openbaring doorbreekt dus de mens zijn vaste kijk op de werkelijkheid en reikt hem de mogelijkheid tot reflectie aan. In de openbaring raakt de mens bekend met God en zijn plan voor de mensheid. Ofwel, in de openbaring raakt de mens bekend met hetgeen hem transcendeert, maar nooit in de volledigheid. Belangrijk is het namelijk om er rekening mee te houden dat er in de openbaring ons nooit een volledige 'waarheid' aan wordt gereikt, maar dat de geopenbaarde waarheid een waarheid is waarin iets onthuld en tegelijkertijd verborgen wordt. De God die zich openbaart, is tegelijkertijd de God die verborgen blijft. Hoewel Ricoeur in zijn openbaringsbegrip ruimte biedt aan het transcendente, vragen critici zich af of dit wel voldoende naar voren komt. Het is namelijk onduidelijk welke rol God speelt in de totstandkoming van openbaring. Openbaring lijkt eerder voort te komen door een zelf-genererende immanente functie van teksten en kan niet direct toeschreven worden aan het handelen van God.

Ook Vattimo heeft een gedegen bijdrage geleverd aan de conceptualisering van openbaring. Zijn bijdrage ligt voornamelijk gelegen in het kritieke punt waar de openbaringsbegrippen van Vattimo en Ricoeur van elkaar verschillen, namelijk de rol die transcendentie in de openbaring wordt toebedeeld. Eerder heb ik het openbaringsbegrip van Vattimo geduid als een gesecculariseerde vorm van openbaring, ofwel een vorm van openbaring waarin transcendentie geen rol speelt. Het spreken over transcendentie kan in sommige gevallen een afschrikwekkend werking op mensen hebben. Men zou dan iets of iemand van een hogere

orde moeten veronderstellen en dergelijke aannames kunnen leiden tot het metafysische denken vanuit één hoogste waarde. Dit denken vanuit één hoogste waarheid kan leiden tot fundamentalistische en uitsluitende denkbeelden. In de postmoderne tijd is dit soort fundamentalistische denken dat uitgaat van één juist perspectief op de werkelijkheid zwaar onder druk komen te staan en religie wordt daarom steeds vaker eerder gezien als een bepaalde levensfilosofie of een levenspraktijk dan dat er een theodicee aan ten grondslag ligt. Vattimo's openbaringsbegrip lijkt goed aan te sluiten bij deze nieuwe uitingsvormen van religie, die zich niet langer richten op het ontdekken van het wezen van God, maar op religie als levenspraktijk. Door het werk van Vattimo wordt het voor de religieuze zinzoeker die niet te veel met het 'bovennatuurlijke' van doen wil hebben mogelijk om zich bezig te houden met het onderwerp van de openbaring. Men kan zich afvragen wat de betekenis van de christelijke openbaring is zonder een God te moeten veronderstellen die hem transcendeert. De betekenis van de christelijke openbaring is, in het geval van Vattimo zijn denken, gelegen in de transitie tussen *veritas* en *caritas* die het teweegbrengt. Ook dient de openbaring niet langer gezien te worden als een afgesloten domein, maar als iets dat zich ook in de huidige tijd weet door te zetten. Dit betekent ook dat het vraagstuk van de openbaring en de oproep tot naastenliefde, die er voor Vattimo vanuit gaat, vandaag de dag relevant blijft en iets van ons verwacht. Men dient zich wel af te vragen of Vattimo niet te snel ieder vorm van transcendentie afschrijft. Immers zijn er ook steeds meer hernieuwde perspectieven op transcendentie, die voorbijgaan aan het uitsluitende en dichotome karakter van de klassieke metafysica.

Tot besluit mag men zich afvragen of de betekenis van de christelijke openbaring gedacht kan worden als een oproep tot reflectie, gehoorzaamheid aan God zijn geboden en het leven vanuit een praktijk van naastenliefde. Duidelijk is immers geworden uit de analyse van Ricoeur en Vattimo hun opvatting van openbaring dat het in de openbaring geenszins draait om het bekend raken met een bepaalde empirische waarheid. De christelijke openbaring stelt daarentegen het subject in de mogelijkheid om op zijn eigen bestaan en handelen te reflecteren, en roept de mens op tot het verwezenlijken van naastenliefde. In deze omschrijving van de christelijke openbaring kan een amalgamatie gevonden worden tussen de openbaringsbegrippen van Ricoeur en Vattimo. Wel blijft de vraag staan welke rol voor God in de openbaring is weggelegd. Om werkelijk gehoor te kunnen geven aan de praktische

oproep die van de openbaring uitgaat en om niet te verzanden in discussies over de rol die het transcendente toebedeelt dient te krijgen, dienen we misschien te berusten in de woorden van de middeleeuwse theoloog Meister Eckhart: 'over God wil ik zwijgen' om er vervolgens aan toe te voegen, 'maar over de naastenliefde nimmer'.

#### Literatuur

Casey, P. J. (2019). Ricoeur on truth in religious discourse: a reclamation. *Horizons*, 46(1), 24–52. <https://doi.org/10.1017/hor.2019.7>

Fodor, J., & Zimmerman, J. A. (1998). Christian hermeneutics: Paul Ricoeur and the refiguring of theology. *International Philosophical Quarterly: Ipq*, 38(1), 86.

De Lange, F. (2002). Kenotic Ethics: Gianni Vattimo, reading 'the Signs of Times' in: Onno Zijlstra (ed.), *Letting Go. Rethinking Kenosis*, Bern 2002, 25 – 68.

Doorman, M., & Pott, H. J. (2014). *Filosofen van deze tijd* (Twaalfde, herziene druk). Prometheus, Bert Bakker.

Girard R., Vattimo, G., Antonello, P., & Valk, J. M. M. de. (2008). *Waarheid of zwak geloof? : dialoog over christendom en relativisme* (Ser. Filosofie in dialoog). Pelckmans

Harris, M (2014) Vattimo, kenosis and St Paul, *International Journal of Philosophy and Theology*, 75:4, 288-305

LaCocque André, Ricoeur, P., & Pellauer, D. (1998). *Thinking biblically : exegetical and hermeneutical studies*. University of Chicago Press.

Pallesen, C. (2008). Philosophy of reflection and biblical revelation in Paul Ricoeur, *Studia Theologica*, 62:1, 44-62, DOI: 10.1080/00393380802013228

Ricoeur, P., & Mudge, L. S. (1980). *Essays on biblical interpretation*. Fortress Press.F

Ricoeur, P. (1998). *Critique and conviction*. Columbia university Press.

Ricoeur, P. (1974). Philosophy and religious language. *The Journal of Religion*, 54(1), 71–85.

Roberts, K. A. (2011). Revelation, scripture and church: theological hermeneutic thought of james barr, paul ricoeur and hans frei - by richard r. topping. *Religious Studies Review*, 37(1).

Rorty, R., Vattimo, G., & Zabala, S. (2005). *The future of religion*. Columbia University Press.

Smedes, T. A. (2016). *God, iets of niets? : de postseculiere maatschappij tussen 'geloof' en 'ongeloof'*. AUP.

Styers, R. (2007). Gianni Vattimo and the Return of the Sacred. *Annali D'Italianistica*, 25, 47-75.  
Retrieved August 6, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/24016156>

Vašek Martin, & Javorská Andrea. (2015). “weak thought” and christianity: some aspects of vattimo’s philosophy of religion, confrontation with otakar funda. *Religions*, 6(3), 969–987.  
<https://doi.org/10.3390/rel6030969>

Vattimo, G., & Jansen-Bella, L. (1998). *Ik geloof dat ik geloof* (Ser. Boom essay). Boom.

Vattimo, G., & Valk, J. M. M. de. (2003). *Het Woord is Geest geworden: filosofie van de secularisatie*. Agora.

Vattimo, G. & Valgenti, R. (2011). *\_A Farewell to Truth\_*. Columbia University Press.