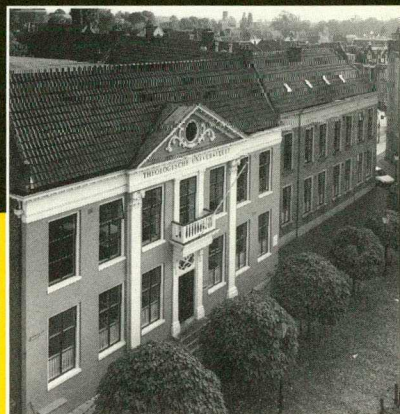


Speuren naar geloof

Jaap H. van der Laan e.a.



LUMINE
TUS
VIDEMUS
LUMEN

ThUK

Speuren naar geloof

Studies rond Geloofspraxis en Pastoraal Handelen
bij het afscheid van Jaap H. van der Laan
als hoogleraar praktische theologie
aan de Theologische Universiteit Kampen.

Jaap van der Laan

Bert Altena

Kick Bras

Joke Bruinsma-de Beer

Denise Dijk

Ruard Ganzevoort

Evert Jonker

Jan Jonkers

Barbara Roukema-Koning

Alexander Veerman

Kampen: Theologische Universiteit
ISBN: 90-73954-49-5

Inhoudsopgave

Woord vooraf <i>Evert Jonker</i>	3
Speuren naar geloof - Ten geleide <i>Ruard Ganzevoort & Jan Jonkers</i>	6
Geloofspraxis en pastoraal handelen – Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de praktische theologie <i>Jaap van der Laan</i>	12
Geloven in onderzoek – Het eigene van de praktische theologie <i>Jan Jonkers</i>	45
Theologie als zwijgen over God? – Praktische theologie als duidingswetenschap van de geloofspraxis <i>Ruard Ganzevoort</i>	60
Mystieke ervaring als object van de praktische theologie <i>Kick Bras</i>	82
De praxis van het bidden – De bijdrage van een empirisch-godsdienstpsychologisch onderzoek aan praktisch-theologische theorieontwikkeling <i>Barbara Roukema-Koning</i>	96
Inculturatie en toe-eigening in de liturgische praktijk <i>Denise Dijk</i>	109
De zoektocht naar de functie van religie in een getraumatiseerde gemeente – Over geloofspraxis als object van de praktische theologie <i>Alexander Veerman</i>	130
Ik ontbreek niet <i>Joke Bruinsma-de Beer</i>	143
Geloofspraxis als bron en doel van de prediking – Enkele homiletische kanttekeningen <i>Bert Altena</i>	153
Bibliografie <i>Jaap van der Laan</i>	166

Woord vooraf

Evert Jonker

U heeft de afscheidsbundel voor Jaap van der Laan in handen, die hem is aangeboden bij zijn afscheid op 2 november 2001 als hoogleeraar Praktische Theologie verbonden aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te Kampen. Naast zijn oratie uit 1994 treft u bijdragen aan van zijn medewerkers en promovendi. Zij laten zich in hun artikelen niet onbetuigd als leerlingen en erfgenamen van een notie, die Jaap van der Laan beschouwt als het essentiële en materiële object van de praktische theologie: *de geloofspraxis*. Ze houden deze realiteit (en dit begrip) in handen, wegen het en beschouwen het als een verkregen talent waarmee gewerkt kan en moet worden. Ieder doet dat vanuit het eigen perspectief en aandachtsveld van onderzoek. Het is verheugend dat u via dit boek getuige en deelgenoot bent van de eigen speurtocht en het eigen geluid van het Kamper onderzoek.

Dit voorwoord lijkt me een goede plek om iets meer over Jaap van der Laan naar voren te brengen. Ik kende hem, behoudens een enkele kortstondige ontmoeting, tot voor kort hoofdzakelijk uit geschriften. Ik hoorde in mijn omgeving wel eens van mensen, die een concepttekst voor een artikel of boek aan hem hadden voorgelegd en dan buitengewoon ingenomen waren met de door hem verschaftе zorgvuldige feedback. Wie leest, vormt zich in meerdere of mindere mate een beeld van de auteur. Als ik beknopt taal geef aan de persoonlijke indruk die ik opdeed aan de kennis die hij mij als lezer door het papier heen aanreikte, dan kom ik tot de volgende aanduidingen: gedegen homileticus in een praktisch-theologische mantel; gewetensvol verstaander en bescheiden volger (op gepaste afstand) van Ernst Lange, die preken als een ambacht ziet en de intentie heeft aan te vangen bij 'iets' uit de situatie van de hoorder; behoedzaam en kritisch observator van het fenomeen van leesroosters voor kerkdiensten; kundig architect van een doordacht en verantwoord schema voor het voorbereiden van een preek, dat fundamenteel een gefaseerde voorbereiding van de kerkdienst beoogt te zijn; bedenker van een verrassend schema voor methodische evaluatie van een preek. Van deze teksten heb ik in het verleden veelvuldig en met vrucht gebruik gemaakt. Het boek over Ernst Lange maakte me aangenaam lui. De weergave en documentatie van de gedachtegangen van Lange zijn in

de handen van Jaap van der Laan zo precies, dat ik als lezer gaandeweg al gauw gesterkt werd in het idee dat dit alles zo betrouwbaar en nauwgezet was neergezet, dat ik het echt niet hoefde na te trekken.

Wat ik me ook herinner is zijn stijl: bewonderenswaardig eerbiedig wordt een positie vertolkt in een argumentatief betoog. Ik genoot van en hoopte op wat hij in zijn teksten tussen haakjes zou zetten: een verheldering, een nuancering of nog iets anders. Als ik in het artikel over de leesroosters (ik typte hier per ongeluk leestroosters) op zoek ga, vind ik te midden van talloze voorbeelden het volgende. De auteur noemt en bespreekt (ook kritisch) verschillende motieven om er leesroosters op na te houden. Hij voelt het meeste voor een motief dat recht doet aan de kerkdienst als een gemeentelijke categorie. 'Een orde doorbreekt de dominantie van de dominee, die de dienst uitmaakt', zegt hij - een uitspraak, die, dunkt me, typerend is voor zijn praktisch-theologische positie. En dan schrijft hij: (gemeenteleden) 'kunnen de lezingen verzorgen (en zich daarop prepareren),..' ¹ Een dergelijke zin met haakjes komt op mij als kenmerkend voor Jaap van der Laan over. Immers voor de argumentatie is het genoeg dat er staat dat gemeenteleden de lezingen verzorgen. Maar hij heeft pastoraal al voorzien, dat daartegen mogelijk bezwaren zouden kunnen opkomen bij de lezer van zijn artikel. Hij suggereert terloops een oplossing en stelt - zo dit nodig mocht zijn - de lezer op voorhand gerust.

Als ik in één woord een karakteristiek voor Jaap van der Laan zou moeten geven, kies ik voor het woord 'vorser'. Van Dale zegt over vorse dat het een ander woord voor 'onderzoeken' is, maar vermeldt ook: 'trachten te weten te komen'. Dat lijkt me treffend uit te drukken wat hij als hoogleraar in zijn wetenschappelijke arbeid doet. De oppervlakkige beschouwer denkt dat een wetenschapper alles weet en daarvan alleen maar hoeft uit te delen. Maar in feite probeert zij of hij te weten te komen en dat vereist nauwkeurig en geduldig spoorwerk. Alleen al de beantwoording en verantwoording van vragen als 'wat wil ik te weten komen?' en 'op welke (mogelijk empirische) wijze?' kosten veel hoofdbrekens.

U zult begrijpen, dat het behalve wat de persoonlijke betrekkingen van zijn medewerkers en leerlingen betreft het ook uit onderzoeksoogpunt heel jammer is dat Jaap van der Laan vanwege zijn gezondheid genooddaakt is met vervroegd emeritaat te gaan. Juist het door hem onderzochte begrip 'geloofspraxis', zo blijkt uit deze bundel, is een bruikbaar object van praktische theologie. In zijn oratie kunt u nalezen, hoe hij in gesprek met Abraham Kuyper, Jaap Firet, Gerben Heitink en Henning Luther zoekt naar de betekenis van dat woord. Natuurlijk, geloofspraxis kan worden opgevat als religieuze handelin-

gen van ambtsdragers of zogenaamde leken. Er kan onder worden begrepen alle vormen van communicatief handelen waarin het geloof wordt gearticuleerd en gepraktiseerd. Verder valt te denken aan de geloofscommunicatie die zich in het hoofd en het hart van de enkeling afspeelt. Jaap van der Laan stemt met de aan deze omschrijvingen gebonden objecten van onderzoek in, maar hij tast tegelijk voorzichtig af of niet ook de (individuele) godsdienstigheid tot het object van de praktische theologie behoort, zoals die expressie vindt in overtuigingen, ervaringen, praktijken, cognities en in de effecten van geloven in het dagelijks leven. En ook is zijn vraag of in die godsdienstigheid niet sporen van Gods handelen te vinden zijn. Jaaps navorsing in de oratie gaat nog een beloftevolle stap verder. Hij tracht te weten te komen op welke manier mensen hun geloof beleven, hoe ze niet alleen handelen in hun leven, maar ook hun leven duiden, doorleven en doorstaan. De praktische theologie vanuit een leken-theologisch perspectief moet er in zijn ogen achter zien te komen hoe mensen omgaan met zinvragen en met wat hen ten diepste aangaat en hoe ze daaraan op hun eigen wijze de vraag naar God verbinden. Hij beseft dat voor de waarneming van die geloofsduiding een wetenschappelijke benadering vanuit een handelingstheoretisch perspectief niet alles van de werkelijkheid van de geloofspraxis in beeld kan krijgen. Op zijn minst is voor een praktische theologie die de theoriegeladen geloofspraxis van mensen wil beschrijven een aanpak nodig, die recht doet aan wat mensen aan geleefd geloof te berde brengen.

De Kamper onderzoeksgroep van praktische theologie laat in dit boek zien hoe ze deze wending naar de veelsoortige leefwereld van (gelovige) mensen heeft opgenomen. Ze heeft het voornemen in dit spoor van Jaap van der Laan verder te gaan. Als zijn opvolger voeg ik me graag bij deze zoektocht naar een theologische theorie en naar geëigende methoden om de geloofspraxis te bezien.

¹ 'Leesroosters voor de zondagse viering. Een informatief overzicht', *Praktische Theologie* 1995/4, 400-425, 416.

Speuren naar geloof

Ten geleide

R. Ruard Ganzevoort en Jan B.G. Jonkers

Op 2 november 2001 nam Jaap H. van der Laan afscheid als hoogleraar praktische theologie aan de Theologische Universiteit Kampen. Zeven jaar eerder, op 16 september 1994 had hij in het openbaar zijn ambt aanvaard met een rede onder de titel *Geloofspraxis en pastoraal handelen*. Die zeven jaar vormen een gemarkeerde periode, ook wanneer ze slechts een uitsnede zijn van een langere betrokkenheid bij de praktische theologie en de ThUK. Na zijn studie in Kampen werd Jaap op 31 juli 1977 predikant te Hemelum met daarnaast een aanstelling als wetenschappelijk medewerker aan de ThUK. Op 1 augustus 1981 volgde een voltijdse aanstelling als docent en op 1 oktober 1993 als hoogleraar. Die periode van zeven jaar heeft een eigen accent door de wijze waarop Van der Laan met de afdeling praktische theologie een koers heeft uitgezet, waarbij hij uiteraard voortborduurde op wat eerder gedaan was (met name zij hier gewezen op het grote onderzoek naar de kerkelijke presentie in een oude stadswijk onder leiding van Kor A. Schippers). Nadrukkelijker dan voorheen richtte hij zich op de geloofspraxis als basis en bron voor de praktische theologie en verzette hij zich tegen een exclusief handelingswetenschappelijke oriëntatie in het vakgebied. Gekoppeld aan het belang dat hij hechtte aan empirisch onderzoek kan nu de stelling verdedigd worden dat Van der Laan een radicale stap heeft gezet in de ontwikkeling van de praktische theologie.

Nu, bij de afsluiting van die periode, is het goed de balans op te maken. De praktische theologie is structureel in ander vaarwater gekomen. Merkte Van der Laan bij zijn inauguratie nog op dat tot zijn spijt de hoogleraarvacature bij het vertrek van Schippers niet vervuld werd, waarmee een verzwakking van de afdeling praktische theologie plaatsvond, bij zijn vertrek is er sprake van een duidelijke versteviging van de praktische theologie. Er is ruimte gecreëerd voor extra aanstellingen, een nieuw zwaartepunt wordt gelegd in de geestelijke zorgverlening, en de theologische universiteit Kampen laat zich in haar missionstatement kenmerken door academische praktijkgeoriënteerde theologiebeoefening.

Hoe zit het met de inhoudelijke balans? Wat heeft de radicale benadering van Van der Laan opgeleverd voor de ontwikkeling van het vakgebied? Die vraag staat centraal in deze bundel. De auteurs zijn als docent of onderzoeker verbonden aan de onderzoeksgroep

praktische theologie van de ThUK en hebben korter of langer met Van der Laan samengewerkt. De opdracht die we onszelf gesteld hebben is zichtbaar te maken hoe de gedachten die Van der Laan in zijn oratie ontvouwd heeft concreet gestalte hebben gekregen in het onderzoek. Met elkaar waren we er namelijk van overtuigd dat Van der Laans benadering een belangrijke en vruchtbare weg zou zijn in de verdere ontwikkeling van het vakgebied. We betreurden het dat Van der Laan zelf door omstandigheden niet de gelegenheid had gehad tot een uitbouw van zijn programmatische aanpak te komen, maar ook zagen we in uitvoerige discussies binnen de onderzoeksgroep en in de projecten die vorm kregen telkens weer gedachten uit Van der Laans oratie materialiseren. Zonder dat hij ooit enige druk in die richting heeft uitgeoefend is zo een benadering van praktisch-theologisch onderzoek gegroeid die sterk geïnspireerd is door wat Van der Laan in 1994 in zijn rede heeft verwoord. Vanwege het belang van die rede voor de ontwikkeling van de onderzoeksgroep en het feit dat ze als uitgangspunt voor de overige artikelen dient is de oratie in deze bundel opnieuw opgenomen.

Het eerste artikel dat daarop volgt maakt duidelijk dat de inspiratie niet betekent dat er geen kritiek of discussie is. Integendeel. Jan B.G. Jonkers komt onmiddellijk met de kritische vraag of de bestudering van de geloofspraxis (volgens Van der Laan het materiële object van praktisch-theologisch onderzoek) niet al ruimschoots plaatsvindt in de sociale wetenschappen, die aan de ThUK binnen de onderzoeksgroep praktische theologie vertegenwoordigd zijn door een socioloog (Jonkers) en een psycholoog (Roukema-Koning). Op de vraag of de benadering van praktisch-theologen afwijkt van die van sociaal-wetenschappers mist hij een antwoord van Van der Laan. Hij vraagt zich zelfs af of er zo niet een verborgen duplex ordo in de Kamper theologiebeoefening zichtbaar wordt. Ook methodisch ziet hij nog geen verschillen tussen de praktisch-theologische benadering van Van der Laan en de sociaal-wetenschappelijke bestudering van geloof. De door anderen gevolgde optie om het theologische te zoeken in een aansluiting bij de geloofstraditie of in een systematisch-theologische reflectie op de geloofspraxis wordt bij Van der Laan ook niet gevonden. Zo valt vooral een terughoudendheid in het spreken over God op, die Jonkers plaatst in het licht van de impasse die ontstaan is in de verhouding van de klassieke geloofsleer en de hedendaagse cultuur.

Deze terughoudendheid wordt vervolgens door R. Ruard Ganzevoort gethematiseerd door de vraag te stellen of theologie misschien zou moeten worden gekenschetst als zwijgen over God. Hij expliciteert de in Van der Laans oratie bescheiden getoonzette radicaliteit en volgt Van der Laan en Henning Luther in het benadrukken van de geloofspraxis als 'leken-theologie'. Kritisch meedenkend met Van der Laans omschrijving van de geloofspraxis zoekt hij het theologische van deze geloofspraxis in het doordenken van het 'gebeuren

tussen God en mensen', waarbij niet slechts het spreken over en tot God, maar ook het aangesproken zijn door God fundamenteel is. Dan valt het op dat Van der Laan – anders dan diverse andere praktisch-theologen – over het spreken of handelen van God zelf geen uitspraken doet. Ganzevoort zoekt een weg door nauwkeurig onderscheid te maken tussen het eerste orde spreken van de mens in de geloofspraxis en het tweede orde spreken van de wetenschappelijk theoloog. De laatste doet dat door op systematische wijze bronnen te bestuderen (voor de praktisch-theoloog liggen die in de praxis) en die in verbinding te brengen met het spreken over God uit andere bronnen (uit de praxis, de traditie, of de Schrift). De theoloog is in de eigen theologiebeoefening telkens spreker van zowel de eerste als de tweede orde, en dient zorgvuldig om te gaan met zowel de verbinding als het onderscheid tussen die twee. Tenslotte schetst Ganzevoort een methodisch model van beschrijven, duiden en handelen, waarbij in elke fase de relatie tussen het lekenperspectief en het wetenschappelijk perspectief en het interdisciplinaire theologische (en ook sociaal-wetenschappelijke) gesprek wordt verhelderd. Ganzevoort verdedigt dat in elke fase van dit model de geloofspraxis prioriteit heeft boven de wetenschappelijke theologie. Afsluitend gaat Ganzevoort nogmaals in op het bij Van der Laan geconstateerde zwijgen over God. Hij stelt dat de praktisch theoloog inderdaad dient te zwijgen over wat verborgen is, maar tegelijkertijd dient te verhelderen waarom hij of zij zwijgt.

Kick Bras neemt vervolgens de draad op door in te zetten bij de ervaringen van het aangesproken zijn, die naast een directe sensatie ook een inhoudelijke duiding impliceren. Hij stelt de vraag of dit ook zou gelden voor 'onmiddellijke', onbemiddelde mystieke ervaringen. Met het oog daarop verkent hij een aantal mystieke ervaringen van Thomas Merton. Daarbij vallen de filosofische formuleringen, het verzet tegen antropomorfe Godsvoorstellingen en het apofatische element op: God gaat al onze concepten te boven. Dat wil niet zeggen dat er niets over God (of de Godservaring) gezegd kan worden, maar dan eerder in termen van liefde dan in termen van verstaan. Daarmee is het geen afwijzing van de 'positieve theologie' die uitspraken over God doet, maar een deconstructie in die zin dat het elke uitspraak als gebrekkige behuizing voor het mysterie opvat. Bras kritiseert de constructivistische benadering wanneer die de epistemologie van de mystieke tradities ongeldig verklaart. Zo werkt hij aan een gelovige praktische theologie die bij het observeren en interpreteren van de geloofspraxis vanuit het standpunt van de leek ruimte laat aan het mysterie van de Eeuwige die zich boven alle menselijke constructies uit, en tegelijk midden in die constructies presentstelt, en daardoor alle constructies altijd weer onder kritiek stelt en transformeert.

Ook Barbara Roukema-Koning richt zich in haar onderzoek op de ervaring van de relatie met God, specifiek op het gebed als

vorm van geloofspraxis. De vormgeving van het gebed is, naar religieuze traditie en naar persoon en situatie, bijzonder gevarieerd. Toch kan vermoed en gedefinieerd worden dat het in alle gevallen gaat om 'het betrokken zijn op "God"'. Deze wijze van definiëren kan vormen van geloofspraxis benoemen als 'bidden', hetgeen voor sommigen als positieve verrassing herkenning oproept en voor hen en anderen nieuwe mogelijkheden opent om hun betrokkenheid op God te actualiseren. In deze betrokkenheid is uiteraard ook het 'zelf' aanwezig met zijn ervaringen, zelfverstaan en godsvoorstelling. Naar de vorm kan gebed gezien worden als ritueel handelen. Zoals gezegd varieert dat rituele handelen naar religieuze traditie, tijd en situatie. Het kan worden aangenomen dat het gekozen ritueel vanwege het symbolische karakter ervan zal samenhangen met het godsbeeld van de bidder. Roukema-Koning maakt die samenhang plausibel aan de hand van de gebedsvorm 'spreken met God', zoals we die in de protestantse traditie kennen. De geritualiseerde vormen van gebed zijn dan ook niet theologisch vrijblijvend. Zo onderzoekend en analyserend dringt de godsdienstpsycholoog diep door in het religieuze gedrag van mensen ('leken') en draagt hij/zij bij aan het onderzoek naar de geloofspraxis.

Een geheel ander voorbeeld van geloofspraxis wordt door Denise Dijk beschreven. Met het zogenaamde 'lekenperspectief' kan het vele kanten op. Zo ook de kant van homo's en lesbiennes. Het 'lekenperspectief' (of, zoals Dijk het formuleert: 'de leefwereld van gelovige subjecten') wil minstens zeggen dat mensen hun ervaringen inbrengen. In de bijdrage van Dijk draait het om de inbreng van homo's en lesbiennes in de liturgie. Zij vormen een minoriteit met minder macht en kunnen hun negatieve ervaringen die daarmee samenhangen niet buiten hun geloofsexpressie laten. Ze bidden als het ware 'met open ogen', hetgeen leidt tot een eigen rituele of liturgische geloofspraxis. Dijk beschrijft in dit verband een oecumenische viering op Roze Zaterdag en ontwikkelt vervolgens een zoekmodel voor liturgisch onderzoek naar dit fenomeen van collectieve geloofspraxis. Daarin vindt actieve toe-eigening plaats van liturgische taal, symboliek en traditie, maar op selectieve wijze vanuit het perspectief van mindermachtigen.

Ook Alexander L. Veerman richt zich op collectieve gestalten van geloofspraxis en op situaties waar scheve machtsverhoudingen in het geding zijn. Geloofspraxis krijgt ook gestalte in situaties van traumatische aard. Een kerkelijke gemeente kan gezien worden als een groep van mensen die hun geloofsbeleving en -expressie met elkaar delen in verhalen, gedeelde geschiedenis en traditie, in processen en relaties van communicatie en ontmoeting. Binnen dit veld van ontmoetingen en communicatie vindt ook hermeneutiek plaats ter interpretatie van de werkelijkheid waarin men gezamenlijk staat. De kerkelijke gemeenschap kan echter opgeschrikt en verscheurd worden als bekend wordt dat een hunner met (altijd hoge!) pastorale verantwoordelijkheid een of meer anderen onder hen seksueel mis-

bruikt heeft. Zo'n situatie van verstoring van de morele en interpretatieve orde wordt door Veerman beschreven. De gevolgen verdienen onderzoek. Weten is hier beter dan verhullen of verbergen. Met name nu – en niet alleen bij bidden (Roukema-Koning) of liturgie vieren (Dijk) – is ook 'de betrokkenheid op God' aan de orde en daarmee de geloofspraxis van gelovigen, persoonlijk en gezamenlijk.

Joke Bruinsma-de Beer verplaatst onze aandacht naar de predikant. Dat betekent niet dat ze van een 'lekenperspectief' of een 'subjectwending' niets wil weten. Integendeel, zij stelt juist de vraag wat deze toewending naar mensen in hun geloven betekent voor het handelen van de pastor. De pastor staat immers bij de uitoefening van zijn beroep voortdurend in interactie met mensen met diepe existentiële ervaringen en vragen. De relatie tussen pastor en pastoraat vraagt zo om nadere exploratie. Hoe wordt deze relatie gedefinieerd en gelegitimeerd? Welke competenties mogen daarin van de predikant verwacht worden? Het aardige van het (nog lopende) onderzoek van Bruinsma-de Beer is nu, dat deze vraag niet alleen voorgelegd wordt aan predikanten zelf, maar ook aan psychosociale hulpverleners. Hierdoor vindt o.a. een perspectiefwisseling plaats tussen leek en professional. In het ene geval is de één leek, in het andere geval de ander. Hoe kijken zij naar elkaar? Maar Bruinsma-de Beer gaat nog een stap verder door ook kerkleden (echte 'leken' dus) te vragen hoe zij tegen de predikant en haar/zijn pastorale handelen aankijken en hoe zij over diens competentie denken.

Zo zijn we bij de predikant uitgekomen. Nu we hier zijn zetten we ook de finale stap, namelijk naar één van zijn centrale functies, waaraan hij zijn aanspreekvorm te danken heeft, het preken. Het is niet verwonderlijk dat we hier de finale zoeken, omdat de homiletiek voluit het hart van Van der Laan heeft. Op dit terrein is zijn deskundigheid bekend en staat hij, mede dankzij zijn dissertatie, bekend als kenner van Ernst Lange. Overigens is de invloed van 'het lekenperspectief' of 'de subjectwending' niet aan de homiletiek voorbijgegaan. Binnen dit vakgebied wordt gesproken over 'de toewending tot de hoorder'. Niet de prediker zelf, niet de exegese of de voordrachtskunst staan centraal in het preek(voorbereidings)proces, maar de hoorder in haar of zijn levenssituatie. Je kunt hier met goed recht wel stellen dat de predikant 'hoorder onder de hoorders' is, maar dat is voor Altena niet radicaal genoeg. De echte consequentie is de hoorders medeverantwoordelijk te maken voor het proces van de prediking. Dat geeft de hoorder een actieve rol en de preek een tot deelname verleidend karakter, waarbij de inhoud 'gestructureerde meerduidigheid' wordt.

Zo staat in deze bundel onderzoek naar 'geloofspraxis' centraal. Eerst is er een insteek vanuit het nadenken over wetenschap, extern vanuit de sociale wetenschappen (Jonkers) en intern vanuit de (praktische) theologie (Ganzevoort). Vervolgens wordt het functioneren van geloofspraxis bekeken (Bras); het functioneren in de gebrui-

kelijke vorm van bidden (Roukema) en liturgie vieren, zij het dat hier een nog steeds vrij ongebruikelijke viering wordt beschreven (Dijk); en het functioneren van geloofspraxis in verstoorde situatie (Veerman). Tenslotte wordt gekeken naar geloofspraxis en het optreden van de predikant; in hoeverre is zij/hij competent (Bruinsma-de Beer) en wat betekent het voor het preekproces (Altena). Met deze 'insteeken' op de door Van der Laan voorgestelde materiële verbreding van het studieobject van de praktische theologie hebben we zijn benadering voortgezet en zullen wij voortgaan. Jammer dat hij niet meer collegiaal aan onze zijde werkt, maar ideëel blijven we verwanten en als mens vrienden.

Geloofspraxis en pastoraal handelen

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar praktische theologie

Jaap H. van der Laan

Mijnheer de rector, dames en heren,

Over de praktische theologie is het laatste woord nog niet gesproken en dat zal ook in dit uur niet gebeuren. Mijn rede zal niet meer kunnen zijn dan een bescheiden bijdrage tot een discussie, die gevoerd wordt sinds de praktische theologie aan het eind van de achttiende eeuw een plaats heeft gekregen binnen het geheel van de al veel langer bestaande academische theologie. Deze discussie spitst zich toe op een viertal grondvragen:

- a) de vraag naar het object van de praktische theologie, naar het veld waarop ze zich richt en waaraan ze haar naam ontleent ¹;
- b) de vraag naar het theologische karakter van de praktische theologie en naar haar plaats binnen het geheel van de theologie;
- c) de vraag naar de wetenschappelijke profilering van de praktische theologie;
- d) de vraag naar de methoden van praktisch-theologische kennisverwerving. Het is de discussie over vooral deze vier grondvragen, die de praktische theologie vanaf het begin begeleid heeft. Met Grözinger kan men zeggen dat de praktische theologie als geen andere van de theologische subdisciplines ² haar eigen zelfverstaan hardnekkig tot thema van bezinning gemaakt heeft -al is het ietwat overtrokken, wanneer hij in datzelfde verband opmerkt dat het huidige landschap van de praktische theologie in hoge mate bepaald wordt door studies over zulke fundamentele vragen (1989:7). Maar ontegenzeggelijk is er op dit terrein een grote hoeveelheid literatuur voorhanden. Mee daardoor is de bestudering van deze grondvragen officieel zelf één van de afstudeermogelijkheden binnen de praktische theologie aan deze universiteit geworden.

Binnen het geheel van de beoefening van de praktische theologie zou ik graag een plaats willen inruimen voor de bestudering van 'geloofspraxis' als op z'n minst gelijkwaardig naast 'pastoraal handelen'. Invoering daarvan raakt uiteraard de vier genoemde grondvragen.

Ter voorlopige oriëntatie (niet meer dan dat): het begrip *geloofspraxis* is onlangs door Tennekes voorgesteld om daarmee aan te duiden dat mensen 'het wandelen met God in hun alledaagse leven willen in-

bouwen - niet alleen in de vorm van ethisch goed handelen, maar ook in de vorm van gebed, meditatie, bijbellezing en dergelijke' (1993:61). ³ Onder *pastoraal handelen* versta ik voorlopig: het handelen van de pastor, haar of zijn beroepsuitoefening.

Mijn rede is als volgt opgebouwd.

1. Allereerst geef ik een overzicht van de ontwikkeling van de praktische theologie binnen de gereformeerde traditie, waarbij ik mij concentreer op de visies van Kuyper, Firet en Heitink. In dit eerste deel zal gaandeweg de plaats van het handelen van de pastor alsmede het theologische karakter ervan duidelijk worden.

2. Vervolgens richt ik mij op het begrip 'geloofspraxis' ⁵ om dat in een aantal velden uiteen te leggen.

3. Ik eindig met een bezinning op de vraag wat de plaats van de bestudering van geloofspraxis kan zijn binnen het geheel van de praktische theologie.

I

De gereformeerde traditie ten onzent is lange tijd gestempeld geweest door Kuyper's visie op de praktische theologie, door hem getooid met de naam 'diaconiologische vakken'. ⁴ Deze vakken houden zich bezig met de vraag 'hoe de werking van het Woord Gods, onder gebondenheid aan zijn ordinantiën, moet worden in stand gehouden' (1909:585). Het is de vraag naar de 'propaganda' van het Woord Gods, aldus Kuyper (586), precieser omschreven: naar 'de ministeriële dienst', die ten behoeve van dat Woord vervuld moet worden' (586). Met de uitdrukking 'ministeriële dienst' doelt Kuyper op het *ambt* 'als het van God verordende middel, om zijn Woord voortdurend tot zijn recht te doen komen' (592) - vandaar ook dat hij zelf éénmaal de term '*ambtelijke vakken*' bezigt (591), een naam die later in de gereformeerde theologie ingeburgerd geraakt is ter aanduiding van de thans ook in onze kring gebruikelijke naam 'praktische theologie'⁵. Het bijzondere van het ambt is nu (juist daarom kiest Kuyper daarvoor), dat het een strikt *theologisch* begrip is, want in een bovennatuurlijke werkelijkheid verankerd ⁶: de 'ambten (zijn) van Christus' wege () ingesteld, en een iegelijk ambt, als orgaan van het kerkelijk organisme, (ontleent) zijn autoriteit uitsluitend aan Christus, den Koning der Kerk' (587). Daarom kan Kuyper bij de latere uitwerking van de diaconiologische vakken ook zeggen dat 'de Ambtsdragers in Christus Kerk tot dienst geroepene en tot dienst uitgezondene personen (zijn), die niet anders mogen zijn dan het orgaan of de hand, waardoor Christus zelf zijn Goddelijken dienst op aarde in zijn Kerk uitricht' (1909a:473), 'om zijn Kerk in stand te houden en uit te breiden' (476). De diaconiologische vakken hebben zich te richten op de vraag 'op welke wijze deze () Ambten behooren bediend te worden. Hierbij () komt het aan op de methode der *diakonia*, op de theorie, die haar praxis beheerschen moet, op de uitvoering van de opgedragen

taak' (473). Kortom: het gaat in de diaconiologische vakken om 'de theorie van het Ambt' (471).

Ik moet hier - met het oog op de strekking van mijn rede - nog aan toevoegen, dat Kuyper zich beslist niet beperkt tot de bijzondere ambten (het ambt van de Dienaar des Woords, het ambt van de Presbyter ⁷ en het ambt van de Diaken ⁸), maar ook het ambt der gelovigen een plaats toekent binnen het geheel van de diaconiologische vakken. De uit het ambt der gelovigen afgeleide laïcale vakken zouden naar zijn inzicht zelfs binnen het geheel van de diaconiologische vakken voorop moeten gaan. Maar dan volgt een voor de verdere ontwikkeling van de gereformeerde praktische theologie belangrijke passage: 'Overmits echter de *Laïcale* vakken in de jongere ontwikkeling der dusgenaamde practische Theologie bijna geheel verwaarloosd zijn, en eerst in den laatste tijd onder de Diaconale vakken min of meer tot hun recht komen, is de studie aan deze vakken gewijd nog van te geringen omvang om ze aldus, naar logische orde, op den voorgrond te plaatsen. De *Encyclo-paëdie* oefent wel critiek op het corpus Theologiae, en wijst wel op bestaande leemten, maar heeft zich toch in hoofdzaak aan de bestaande studiën aan te sluiten. Uit dien hoofde schijnt het raadzaam, vooralsnog de meer tot ontwikkeling gekomen vakken voorop te laten gaan, en eerst daarna voor de *Laïcale* diensten een plaats open te maken' (482v). Het is precies door deze aansluiting aan en bevestiging van de bestaande situatie, dat de mogelijkheid van een heroriëntering van de praktische theologie binnen de gereformeerde traditie onbenut is gebleven. De ontwikkeling na Kuyper laat in ieder geval lange tijd zien, dat in de praktische theologie het ambt tegenover de gelovigen blijft staan als het adres van de ministeriële dienst. ⁹

Was Kuyper in zijn *Encyclopaëdie der heilige godgeleerdheid* vooral geïnteresseerd in de vraag naar het logische systeem van de theologie binnen het logische systeem van de wetenschappen ¹⁰ en zocht hij vervolgens binnen het systeem van de theologie naar het logische systeem van de praktische theologie, in het werk van Furet treffen wij een andere invalshoek aan. Als praktisch theoloog is hij in het bijzonder op zoek naar de wetenschapstheoretische (en dat betekent ook: de theologische) eenheid van de praktische theologie. ¹¹

In zijn proefschrift uit 1968, dat een standaardwerk op het terrein van de praktische theologie is geworden, stelt hij dat de praktische theologie naar zijn inzicht 'profijtelijk (zou) kunnen werken en ook beter een eigen, theologische bijdrage (zou) kunnen leveren, als ze zich niet langer in haar bewegingen laat beperken door het schema van "verticale" vakken (hij noemt in dit verband expliciet: homiletiek, katechetiek, poimeniek, vdl) maar deze ook horizontaal doorsnijdt, nl. door een *leer van het kerkelijk funktioneren* en een *leer van het pastoraal optreden*.

In de leer van het kerkelijk funktioneren gaat het om vragen als deze:

hoe funktioneert (feitelijk en ideeel) de kerk in prediking, onderricht, zielzorg (en eventueel in liturgie, dienstbetoon enz.); hoe moet de gemeente met het oog op deze functies gestructureerd en georganiseerd zijn, enzovoort.

In de leer van het pastoraal optreden gaat het met name om de problematiek van de pastorale communicatie in prediking, onderricht en zielzorg, enz.' (1968:21).

In het woord vooraf bij de tweede druk uit 1973 stelt hij een tweetal wijzigingen voor: de leer van het pastoraal optreden wordt vervangen door 'een *praktisch-theologische communicatieleer*', de leer van het kerkelijk functioneren door 'een *praktisch-theologische structurenleer*' (1968:7). Deze wijzigingen hangen onder andere samen 'met een helderder inzicht in de mogelijkheid en de werkelijkheid van het komen van God langs andere wegen dan die van kerkelijke instituties' (*ibidem*).¹²

Met betrekking tot de leer van het kerkelijk functioneren resp. de praktisch-theologische structurenleer teken ik het volgende aan:

1. In de leer van het kerkelijk functioneren, die hij in zijn dissertatie verder niet uitgewerkt heeft, lijkt mij (op grond van het geciteerde) een tweetal elementen samengevoegd te zijn: a) een empirisch-kritische benadering van de verticale vakken vanuit een praktisch-theologische ecclesiologie en b) het onderdeel gemeenteopbouw als vakintegrerende subdiscipline.¹³

2. Getuige latere omschrijvingen van de praktische theologie staat de leer van het kerkelijk functioneren resp. de praktisch-theologische structurenleer geheel in dienst van en is ze ondergeschikt aan de leer van het pastoraal optreden, resp. de praktisch-theologische communicatieleer. In 1970 definieert hij de praktische theologie als 'een wetenschap () die het *gebeuren* tussen God en mens, voorzover dat geschiedt in het spanningsveld van tussenmenselijke relaties, naar zijn structuren en functies onderzoekt' (1970:329), tien jaar later als 'de theologische theorie omtrent handelingssystemen die het komen van God tot de mens in zijn wereld intermediërend dienen' (1980:34)¹⁴, in zijn afscheidscollege uit 1987 als de theologische theorie van het 'communicatief handelen in de dienst van het evangelie' (1987a). Elk van deze omschrijvingen kan gelden als een variant op resp. nadere precisering van de leer van het pastoraal optreden.

In zijn dissertatie beperkt Furet zich tot het leveren van een bijdrage aan de ontwikkeling van een leer van het pastoraal optreden. Daarbij omschrijft hij de term 'pastoraal optreden' als 'de ambtelijke activiteit van iemand die geroepen is pastor te zijn in actuele betrokkenheid op anderen of een ander voor wie hij pastor heeft te zijn' (1968:24).

Voor zijn uiteenzettingen neemt hij als 'uitgangspunt (), dat het pastoraal optreden intermediair is van het komen van God in zijn woord' (*ibidem*).¹⁵

Met dit uitgangspunt is allereerst het strikt *theologische* karakter van het pastoraal optreden aangeduid (en in het verlengde daarvan van de praktische theologie): het pastoraal optreden is intermediair van *het komen van God in zijn woord*. Ik citeer in dit verband een sleutel-passage: 'Wat is nu het meest essentiële van het pastoraal optreden in prediking, katechese en zielzorg? O.i. is het dit, dat in het toespreken van de gemeente, in het onderrichten van kerkleden, in het terzijde staan van gemeenteleden in de problematiek van hun situatie, er iemand optreedt niet op eigen gezag, niet uit kracht van een eigen superioriteit - in welk opzicht dan ook - maar in de naam van de Heer () en met het woord van God. In het pastoraal optreden in deze gestalten kan veel zijn van het optreden van een spreker, een leraar, een "counselor", maar het eigenlijke en wezenlijke van het pastoraal optreden ligt in de zending van de Heer, de specifieke opdracht van de Heer, die in het optreden van de pastor Zelf verschijnen wil door het woord van zijn openbaring, dat hem is opgelegd en toevertrouwd. Centraal in het pastoraal optreden is niet de aktiviteit van een mens, maar *de daad van God, die via het intermediair van ambtelijke dienst in zijn woord tot mensen komt* (25).

Een leer van het pastoraal optreden zal dan ook moeten inzetten met een grondige bezinning op de vraag 'wat het woord van God is en doet' en vervolgens op de vraag 'hoe de structuur is van het komen van God in zijn woord en van welke aard de dynamiek is, waarin de mens betrokken wordt tot wie God in zijn woord komt' (24). Men zou hier kunnen spreken van een praktisch-theologische leer van het woord Gods als de basis van een leer van het pastoraal optreden.

In de tweede plaats accentueer ik het gegeven, dat Furet het pastoraal optreden typeert als *intermediair* van het komen van God in zijn woord. Deze typering maakt het enerzijds mogelijk én nodig om de verhouding tussen de activiteit van de mens (in casu de pastor) en de daad van God te bepalen, terwijl ze anderzijds consequenties heeft voor de relatie van de pastor tot de mens(en) voor wie hij/zij pastor heeft te zijn.

a) Wat het eerste punt betreft (de verhouding tussen de activiteit van de pastor en de daad van God) neemt Furet nadrukkelijk afstand van Kuyper, bij wie hij het beeld aantreft van de mens als 'een Aeolusharp, waarvan de snaren door het waaien van de Geest bewogen worden, hij is niet zelf een harp speler' (169).¹⁶ Daartegenover (en tegenover soortgelijke instrumentalistische beelden, waarin het handelen van de pastor in feite onzichtbaar gemaakt wordt) stelt hij: 'De wijze van werken van de Heilige Geest is juist, dat Hij aan mensen bevoegdheid en kracht geeft *als mens* God te dienen in zijn komen. De Geest maakt het met bewustheid en overleg optreden *niet overbodig*. Hij maakt dat *mogelijk*, doordat Hij daartoe de mens de vrijheid en verantwoordelijkheid geeft' (175). Furet wil in dit verband echter beslist niet spreken van synergisme of coöperatie: synergisme impliceert naar zijn inzicht de gedachte 'dat de mens in staat is, krach-

tens zijn "natuurlijke" mogelijkheden, een eigen aandeel te leveren naast het aandeel dat God levert' (172). Alsof er sprake zou kunnen zijn van een 'terrein- of taakverdeling tussen God en mens' (Veenhof 1987:4). ¹⁷ 'God handelt (). Maar (Hij) doet dat door mensen in zijn dienst te stellen en hun door de Heilige Geest het charisma, d.i. bevoegdheid en kracht te verlenen om zijn werk te doen' (Firet 1968:172).

Ik zou datgene wat Firet bedoelt willen verhelderen aan de hand van wat Barth schrijft over de vraag wie het subject van de opbouw van de gemeente is. Zonder enige twijfel moet het antwoord luiden: 'Eigentlich, erstlich und letztlich *Gott*, er selber, er ganz allein. Nur diese Antwort ist richtig' (1955:715). ¹⁸ Maar als het ware in één adem voegt Barth daaraan toe, dat God geen anoniem handelende is, maar het is de mens Jezus, in wie en door wie God werkt aan de opbouw van de gemeente (716). Maar wie 'Christus' zegt, zegt: 'Christus en de zijnen', Christus in en met zijn volheid, die de gemeente is. Daarom kan de gemeente als zijn lichaam niet maar een passief object van haar opbouw zijn. De gemeente bouwt zichzelf. Men zal daarom moeten zeggen: zoals haar opbouw *geheel en al het werk van God* resp. van Jezus Christus is, zo is zij ook *geheel en al haar eigen werk* (717). Een soortgelijke formulering treffen wij aan in het spreken van Bohren over de preek: het preken, *geheel en al* besloten in Gods mogelijkheid, wordt in en door de Geest *geheel en al* zaak van de prediker en van de hoorder, wordt in en door de Geest tot *menselijke* mogelijkheid in kunst en techniek. De pneumatologische benadering maakt het mogelijk om recht te doen aan het antropologische aspect - zónder het theologische primaat te loochenen (1971:74).

Wanneer nu het pastoraal optreden getypeerd wordt als *intermediair* van het komen van God in zijn woord betekent dat in ieder geval, dat binnen de praktische theologie het handelen van de pastor voor de volle honderd procent ¹⁹ *als menselijk handelen* in beeld komt en niet op zogenaamde theologische gronden ('het gaat in het pastoraal handelen ten diepste om de daad van God⁵) aan een radicale empirische analyse onttrokken kan worden. ²⁰ Integendeel, empirische analyses worden juist uitgevoerd met het oog op een verbetering van 'het met bewustheid en overleg optreden', waartoe de mens niet alleen de vrijheid maar ook de verantwoordelijkheid gekregen heeft. Door het pastoraal optreden te typeren als *intermediair* van het komen van God in zijn woord maakt Firet in feite de weg vrij voor de ontwikkeling van de praktische theologie als handelingswetenschap - een visie die eerst in de jaren zeventig veld gewonnen heeft ²¹ - onder volledige handhaving van het theologische karakter van de praktische theologie.

b) De typering 'intermediair' heeft ook consequenties voor de relatie van de pastor tot de mens(en) voor wie hij/zij pastor heeft te zijn, precieser gezegd: voor de relatie van de pastor tot 'de mens tot wie

God komen wil, zal het optreden werkelijk intermediair zijn voor het komen van God in zijn woord' (Firet 1968:175). Het intermediair zijn wordt immers per definitie gekwalificeerd door de aard van het komen van God in zijn woord tot de mens.

Het belangrijkste in dit verband lijkt mij het inzicht te zijn, dat 'in het begrip van het woord van God, als dynamische werkelijkheid, de spanningsverhouding tot de aangesproken en reagerende mens geïmpliceerd is' (ibidem). De strekking van dit inzicht wil ik toelichten aan de hand van wat Firet in een artikel uit 1969 opmerkt over het probleem van de applicatie, dat doorgaans geformuleerd wordt als de vraag "Hoe moet het Woord van God toegepast worden op het heden van de mens tot wie de prediking zich richt?" De veronderstelling van deze vraag is, dat er een constante is en een veranderlijke grootheid. De constante is het Woord, de veranderlijke grootheid is het heden van de mens. "Toepassen" wil dan zeggen: het Woord zo prediken, dat de relevantie er van, de betekenis en de geldigheid voor het heden, voor deze mens, duidelijk wordt. Het Woord, dat er al was, wordt als het ware opgenomen en gebracht naar en in een situatie; de vraag is nu maar - en dat is de vraag van de applicatie - hoe het gebracht moet worden. Gaat men uit van de gedachte van het geschieden van het Woord, dan wordt de voorstelling anders en moet de probleemstelling in overeenstemming daarmee gewijzigd worden. Het geschieden van het Woord betekent niet dat het gereedliggende Woord *gebracht wordt naar* een situatie, maar dat het *tot stand komt aan, actueel woord wordt in* een situatie. Voor het geschieden van het Woord is de situatie medeconstitutief (1969:111).²² Het komen van God in zijn woord moet men dan ook niet misverstaan in die zin 'dat er uitspraken van God te horen (zouden) zijn'. Dat geldt al van de Heilige Schrift. 'De dicta Dei vormen met elkaar maar een betrekkelijk klein deel van het boek, dat de kerk "het Woord van God" noemt. "Het Woord van God" is dus niet de optelsom van alle woorden van God; het is een zeer complex begrip, dat woorden van God omvat, maar ook menselijke antwoorden en vragen en tegenwerpingen en klachten en zelfs uitdagingen, aan God geadresseerd' (1968:173). Dat vraagt van de pastor, wil zijn optreden intermediair zijn van het komen van God in zijn woord, dat hij 'deel (heeft) aan het bestaan van de mens tot wie God komt (), dat hij tegenwoordig moet zijn in het heden van de mens, tot wie het woord komt (), dat hij de vraag naar de weg van deze mens tot zijn vraag gemaakt heeft (), dat hij het "nu-zijn" van deze mens door deelname aan zijn situatie kent' (175).

Het intermediair van het komen van God in zijn woord, zoals Firet dat in zijn dissertatie heeft uitgewerkt, is niet exclusief voorbehouden aan het pastoraal optreden. Zoals ik daarstraks al aangaf: in latere publikaties maakt hij duidelijk dat het object van de praktische theologie niet beperkt mag worden tot de praxis van de pastor. Het gaat in bredere zin om het 'communicatief handelen in de dienst van het evangelie' (1987a); de praktische theologie is de 'wetenschap die het

gebeuren tussen God en mens, voorzover dat geschiedt in het spanningsveld van tussenmenselijke relaties, naar zijn structuren en functies onderzoekt' (1970:329).

De ontwikkeling van de praktische theologie in de gereformeerde traditie heeft een voorlopig eindpunt (en tegelijk een hoogtepunt) gevonden in het vorig jaar verschenen handboek *Praktische theologie* van Heitink. In zijn studie hanteert Heitink een onderscheid tussen tweerlei praxis. Praxis 1 vormt het 'eigen' (1993:19), 'directe' (130,166) of 'materiële' (166) object van de praktische theologie. Het is de praxis van de bemiddeling van het christelijk geloof via 'het *intentionele*, nader het *intermediërend* of *mediale* handelen' (19). Deze praxis van de bemiddeling wil Heitink niet beperkt zien tot de bemiddeling in een binnenkerkelijke context. Het 'doorgeven' of de 'overdracht van de christelijke traditie' geschiedt 'via uiteenlopende kanalen. Er is sprake van bemiddeling in de opvoedingssituatie tussen ouders en kinderen, via leerprocessen tussen leerkrachten en leerlingen, in vieringen en uiteenlopende vormen van kerkelijk werk tussen pastores en gemeenteleden. Ook via kranten en tijdschriften, radio en TV en in allerlei organisaties treffen we een dergelijke bemiddeling aan' (20; vgl.165). Het eigen, directe, materiële object van de praktische theologie mag in ieder geval dus niet ecclesiaal, laat staan klerikaal verengd worden.

In zijn definitie ²³ neemt Heitink principieel een tweede praxisbegrip op: de praktische theologie richt zich op de praxis van de bemiddeling van het christelijk geloof *in de praxis van de moderne samenleving*. Het kost enige moeite om de door Heitink bedoelde reikwijdte en functie van dit tweede praxisbegrip (als praxis 2 aangeduid) scherp in beeld te krijgen. Ik noteer de volgende overwegingen en beschrijvingen:

1. Wanneer de definitie beperkt zou blijven tot het noemen van praxis 1, zou dit voedsel kunnen geven aan de gedachte van het bestaan van 'een afzonderlijk levensdomein (), waarin bij wijze van voorschrift louter christelijke waarden en normen zouden gelden'. Maar dat is een illusie. 'Immers, ook gelovige mensen nemen allen volop deel aan de moderne cultuur, die zij inademen via de media en het leven van alledag. Zij zijn mensen, die door de Verlichting zijn heengegaan en de schutkleur van een burgerlijke cultuur hebben aangenomen, waardoor het leven van christenen zich uiterlijk weinig van dat van anderen onderscheidt' (164). Met andere woorden: het verdisconteren van praxis 2 (de praxis van de moderne samenleving) is nodig om praxis 1 (de praxis van de bemiddeling) adequaat te bestuderen. De praxis van de bemiddeling voltrekt zich in de invloedssfeer van de praxis van de moderne samenleving.

2. Een tweede overweging om expliciet de praxis van de moderne samenleving als praxis 2 in de definitie van praktische theologie op te nemen vloeit voort uit de mogelijkheden, die daarin besloten liggen

om te komen tot een adequate indeling van de praktische theologie naar handelingsvelden (165). Eén van de resultaten van het moderniseringsproces dat zich in de voorafgaande eeuwen voltrokken heeft, is de huidige gedifferentieerde samenleving. Het privé-domein en het publieke domein, die vroeger duidelijk met elkaar verbonden waren of tenminste verbonden konden worden, zijn zowel structureel als cultureel uit elkaar gegroeid en hebben zich ten opzichte van elkaar verzelfstandigd (45-47). De theologie - en zeker de praktische theologie - heeft dit gegeven expliciet te verdisconteren. Het met de modernisering ²⁴ gepaard gaande differentiatieproces vraagt om een differentiatie van de bemiddeling van het christelijk geloof: christelijk geloof heeft een veel breder bereik gekregen dan de grenzen van de kerk. 'Zowel naar de kant van het individu als naar die van de samenleving ontstaat een eigen handelingsruimte' (56). 'Vanuit de bemiddeling van het christelijk geloof dienen de sferen van individu, kerk en samenleving als afzonderlijke handelingsvelden te worden verstaan' (93; vgl.56). En elk van deze handelingsruimtes of -velden vraagt 'om een eigen praktisch-theologische benadering' (239). Vandaar dat de in de praxis van de moderne samenleving geïmpliceerde differentiatie in de sferen van individu, kerk en samenleving, via de daaruit voortvloeiende differentiatie van de praxis van de bemiddeling, leidt tot een encyclopedische onderverdeling binnen de praktische theologie: vakgebieden die zich concentreren op het handelingsveld

- mens en religie (het individuele christendom);
- kerk en geloof (het kerkelijke christendom);
- godsdienst en samenleving (het publieke christendom) (238). ²⁵ Zo als gezegd, de bemiddeling in elk van die sectoren vraagt om een eigen benadering: in de sector van mens en religie staat een praktisch-theologische antropologie centraal, in de sector van kerk en geloof een praktisch-theologische ecclesiologie, in de sector van godsdienst en samenleving een praktisch-theologische diakonologie (239). ²⁶

3. In het verlengde hiervan duidt Heitink de praxis van de moderne samenleving zelfs aan als het indirecte object van de praktische theologie (166). Dit is in zoverre wat verwarrend, omdat op een andere plaats in het boek - in aansluiting aan Van der Ven (1990:120) - God het indirecte object van de theologie genoemd wordt (Heitink 1993:114v). ²⁷ Het zou wellicht helderder geweest zijn om met betrekking tot de praxis van de moderne samenleving te spreken van het secundaire object, ter onderscheiding van de praxis van de bemiddeling als het primaire object van de praktische theologie. Met de praxis van de moderne samenleving als (indirect dan wel secundair) object van de praktische theologie bedoelt Heitink aan te geven, dat 'mensen en groepen (sc. op wie de praxis van de bemiddeling zich richt, vdL) binnen de samenleving zich, in religieus en in ander opzicht, op een bepaalde wijze gedragen en daarbij uiteenlopende doeleinden nastreven' (19). De samenleving wordt hier dus gezien 'als een

praxis, een veld van handelen, waarin mensen en groepen gemotiveerd door eigen idealen en gedreven door uiteenlopende belangen, bepaalde keuzen maken en doeleinden najagen. Dat gebeurt in de leefwereld van mensen, in hun onderlinge relaties, in huwelijk en gezin. Dat gebeurt in de wereld van hun dagelijks werk. Dat gebeurt in politieke, economische en maatschappelijke verbanden. Ook hier is sprake van intentioneel handelen dat () al dan niet gegrond is op een bepaalde religieuze overtuiging of levensbeschouwing' (20). Op dit veld van 'het geleefde geloof en het volle leven' (166) is de praxis van de bemiddeling gericht.

Náást de onderscheiding tussen de praxis van de bemiddeling en de praxis van de moderne samenleving lijkt Heitink nog een derde praxisbegrip te hanteren, als hij bij zijn uiteenzettingen over de verhouding tussen theorie en praxis praxis definieert als 'het handelen van individuen en groepen in de samenleving, zowel binnen als buiten de kerk, *die zich in hun leven en samenleven willen laten inspireren door de christelijke traditie en zich willen richten op het heil van mens en wereld*' (148).²⁸ Tegen die achtergrond geeft hij de volgende modelbeschrijving van de wisselwerking tussen theorie en praxis: 'De praktische theologie kiest (sc. in haar onderzoek, vdL) haar vertrekpunt in de situatie, de praxis. Een ervaring die mensen in het leven opdoen (praxis), wordt doordacht vanuit theologische uitspraken (theorie). Deze theorie () blijkt mensen in hun huidige praxis niet meer te kunnen overtuigen. Er worden kritische vragen bij gesteld (). Een nieuw (sc. te verwerven, vdL) theoretisch inzicht stelt kritische vragen bij de bestaande praxis. (Enzovoort.) Mensen worden zich bewust van hun situatie en leren deze in het licht van een verversteteorie met nieuwe ogen te zien. Het zet hen in beweging om zaken aan te pakken en te veranderen, wat leidt tot vernieuwing van de praxis. Dit leidt vervolgens weer tot nieuwe vragen aan de theorie, waardoor een circulair proces op gang komt. *In veel gevallen komt dit proces tot stand door bemiddeling via onderricht, groepswork, gesprek of participatie in een actiegroep, die dit proces stimuleert*' (151 v).²⁹

Het komt mij voor dat dit gebruik van het begrip 'praxis', dat wij alleen in deze passage tegenkomen, de eigenlijke pointe - Heitink zelf gebruikt de term 'cruciaal' (19) - van de onderscheiding tussen praxis 1 (de praxis van de bemiddeling) en praxis 2 (de praxis van de moderne samenleving) vervaagt. Uit de modelbeschrijving zou men zelfs kunnen concluderen dat voor Heitink de praxis van de moderne samenleving (nader: het handelen van individuen en groepen in de samenleving, die zich in hun leven en samenleven willen laten inspireren door de christelijke traditie en zich willen richten op het heil van mens en wereld) het primaire, de praxis van de bemiddeling het secundaire object van de praktische theologie zou zijn. Ik houd het echter op de fundamentele onderscheiding tussen praxis 1 (de praxis van de bemiddeling) als het eigen, directe, primaire, materiële object

van de praktische theologie en praxis 2 (de praxis van de moderne samenleving) als het secundaire object.

Het primaat van de praxis van de bemiddeling is de consequentie van wat Heitink 'het theologische karakter' van de praktische theologie noemt: 'Het gaat in de praktische theologie () om *het handelen Gods* door de dienst van mensen' (19).³⁰ De bemiddeling van het christelijk geloof 'hangt samen met de kern van de christelijke geloofsovertuiging: "het komen van God tot de mens in zijn wereld"'. Met een verwijzing naar Furet (1987:31): 'Dit is "een voortdurend en telkens opnieuw *door het intermediair van menselijke dienst* zich actualiserend gebeuren" (). Gods handelen door *bemiddeling* van menselijk handelen, - aldus Heitinks conclusie - vormt het theologisch zwaartepunt van de praktische theologie' (Heitink 1993:20). Het primaat van de praxis van het bemiddelend handelen heeft tot gevolg, dat de praktische theologie geclassificeerd kan worden als theologische handelingswetenschap (18, 123vv; vgl. 1988:20).

Ik kan mij - tegen de achtergrond van Kuypers visie - tot op grote hoogte in deze door Furet en Heitink ontwikkelde praktische theologie vinden, die ik als volgt samenvat:

- de praxis, waarop de praktische theologie zich richt, dient in theologische termen beschreven te kunnen worden;
- deze praxis mag niet beperkt worden tot het pastoraal handelen, maar vraagt om een verbreding naar het (niet tot professionele pastores beperkte) bemiddelend handelen;
- met als uitkomst een profilering van de praktische theologie als handelingswetenschap.

Zo'n handelingswetenschappelijke praktische theologie zal naar het inzicht van Furet 'tenminste de volgende elementen moeten bevatten:

- dat ze gericht is op concrete handelingsvelden;
- dat ze omwille van het handelen de handelingsituaties en het handelen in de betreffende velden analyseert in hun feitelijkheid en hun potentialiteit;
- dat ze dit doet om - mede op grond van een empirie-transcenderende kritische theorie - voor de betreffende handelingsvelden handelingsmodellen en -strategieën te ontwikkelen' (1980:31v).

II

Toch heb ik - ondanks eerder uitgesproken instemming met deze ontwikkeling van de praktische theologie tot handelingswetenschap (zie Van der Laan 1990:269v; 1993:30v) - aarzelingen bij de exclusiviteit van dit handelingswetenschappelijke concept gekregen, die voortvloeien uit aarzelingen met betrekking tot de concentratie van het materiële object op het bemiddelend handelen. Ik heb dat tot

uitdrukking willen brengen met het eerste woord uit de titel van deze rede: geloofspraxis, als essentieel behorend tot het materiële object van de praktische theologie.

Het is opmerkelijk, hoe weinig binnen de praktische theologie het begrip 'geloofspraxis' nader gespecificeerd is. Wij komen het begrip veelvuldig in de praktisch-theologische literatuur tegen, in tal van varianten, zoals bijvoorbeeld: geloofspraxis (Mette 1978:241; Zulehner 1984:13), de praxis van het geloof (Krause 1966:10), geloof als praxis (Arens 1984:83), gelovig handelen (Van Knippenberg 1989:23), christelijke praxis als geloof (Zulehner 1984:23), christelijke geloofspraxis (Arens 1984:89; Zulehner 1984:13), praxis van het christelijk geloof (Mette 1978:280), christelijke praxis (Mette 1993:202) christelijk-religieuze praxis (Dingemans 1990:139), religieus handelen (Van Knippenberg 1989:16), religieus-communicatief handelen (Van der Ven/Visscher 1985:193; Hermans 1993:171), religieuze praxis (Ziebertz 1993:228). Wat de auteurs daar precies onder verstaan, wordt echter niet duidelijk, behalve dan dat zij daarbij in de regel de praxis van de zogenaamde leek op het oog hebben. Hier ligt naar mijn indruk een ernstige leemte op het vlak van de praktisch-theologische begripsvorming. In het hierna volgende probeer ik een eerste aanzet te geven tot een bepaling van het begrip 'geloofspraxis' vanuit het perspectief van de zogenaamde leek.

1. Allereerst wil ik daartoe rekenen datgene, wat Firet in het kader van een verhandeling over het begrip 'spiritualiteit' aanduidt met de term 'religieuze handelingen': 'als er een fundamentele levensoriëntatie is van religieuze aard, een levende kern van geestelijk in-de-wereld-zijn, dan moet er een handelen zijn dat gericht is op het bewaren en versterken, het onderhouden en verhelderen van die levensoriëntatie' (198:156).³¹ Hij denkt daarbij 'aan "gedrag", dat we (wat onzorgvuldig) als "typisch religieus" kunnen aanduiden: bidden, meditatie, ascese, participatie in de cultus' (155; vgl. 1985:172). Wij kwamen dit veld van geloofspraxis reeds tegen in de eerste voorlopige begripsoriëntatie, waarbij ik Tennekes aanhaalde. In de godsdienst-sociologische literatuur vinden we dit gedrag aangeduid met de term 'religious practice' als één van de vijf dimensies van godsdienstigheid (naast die van 'belief', 'experience', 'knowledge' en 'consequences'). Daarbij wordt doorgaans onderscheid gemaakt tussen rituele vormen van 'religious practice' (in de terminologie van Firet: collectieve en publieke 'religieuze handelingen') en devotionele vormen van 'religious practice' (persoonlijke, in de privé-sfeer voltrokken 'religieuze handelingen').³²

Ik maak erop attent, dat Firet dit veld niet tot het object van de praktische theologie rekent. 'Vanuit praktisch-theologisch gezichtspunt' bestaat er uiteraard wel interesse voor 'de mens die deze dingen doet, (voor) zijn handelen, de belemmeringen tot dit handelen en de eigen waardering van dit handelen' (1981:155), maar dit praktisch-theologisch gezichtspunt -wordt geheel bepaald door de 'gees-

telijke begeleiding' als een 'handelingsvorm', 'die erop gericht (is), mensen te helpen het evangelie te leren kennen en met en uit het evangelie te leven' (151).

Inderdaad kunnen deze vormen van individuele en collectieve 'godsdiensstoefening' (in 'practice' klinkt ook de connotatie 'oefening', 'training' mee!) niet geïdentificeerd worden met het intermediërend handelen en ze zijn daar in strikte zin ook niet van afhankelijk. De vraag is echter, of ze alléén voor de praktische theologie als *praktische theologie* een relevant thema vormen, voorzover de vraag naar geestelijke begeleiding of naar 'bemiddeling van spiritualiteit' (Heitink 1993:259) aan de orde is.

Ik zet hier in feite dus vraagtekens bij de limitatieve opmerkingen van Firet en Heitink. Bij Firet, als hij de praktische theologie definieert als 'een wetenschap () die het gebeuren tussen God en mens, voorzover dat geschiedt in het spanningsveld van tussenmenselijke relaties, naar zijn structuren en functies onderzoekt' (1970:329)³³; bij Heitink, als hij stelt: 'Gods handelen door *bemiddeling* van menselijk handelen, vormt het theologisch zwaartepunt van de praktische theologie' (1993:20). Daartegenover zou naar mijn inzicht het veld van de individuele en collectieve godsdiensstoefening vanuit het perspectief van de zogenaamde leek als een zelfstandig veld met een eigen theologisch gehalte gezien moeten worden. De praktische theologie heeft zich niet uitsluitend of primair te richten op 'het actualiseren en onderhouden van de relatie tussen God en mens, mens en God' (Firet 1980:32) *vanuit het perspectief van het intermediërend handelen*, doch op z'n minst gelijkwaardig *vanuit het perspectief van de zogenaamde leek*, die haar/zijn relatie met God onderhoudt.

Ik merk hierbij terzijde op, dat de liturgiek naar mijn mening een duidelijker plaats binnen het geheel van de praktische theologie krijgt, wanneer ze afgeleid wordt van de geloofspraxis (het lekenperspectief van de liturgie vierende gemeente), dan wanneer ze benaderd wordt vanuit het (bemiddelend) handelen van de pastor.

2. In de tweede plaats wil ik tot 'geloofspraxis' rekenen wat Arens aanduidt met de term 'Handlungen des Glaubens'.

Onlangs heeft hij een theologische handelingstheorie gepresenteerd, die verstaan moet worden 'als kommunikations- bzw. handlungstheoretische Transformation einer Theologie des Wortes Gottes, die deren () praktischen Gehalt sprachpragmatisch expliziert' (1992:12). Het gaat dus om een omzetting van een theologie van het woord Gods in termen van menselijk communicatief handelen.

Dit uitgangspunt brengt met zich mee dat hij zich concentreert op elementaire communicatieve geloofshandelingen, waarin het christelijk geloof gearticuleerd en daarmee gepraktiseerd, 'christopraktisch' gedaan wordt (130).³⁴ Hij onderscheidt daarbij twee hoofdcategorieën: 'Bezeugen als Handlung des Glaubens' en 'Bekennen als Handeln der Kirche' (131-147).

Tot de eerste categorie rekent hij:

- 'Kerygmatisch-missionarisch Bezeugen', waarbij hij aantekent, dat de dragers van het kerygmatisch-missionaire getuigenis niet alleen de kerkelijke ambtsdragers zijn, maar alle christenen, die zich de communicatie van het evangelie eigen maken en in hun praxis de inhoud ervan toegankelijk en zichtbaar maken. Als kerygmatisch-missionaire getuigen maken zij het evangelie van Jezus Christus bekend en verwijzen zij in hun verkondigend handelen naar zijn persoon (131-133);
- 'Diakonisch Bezeugen', waarbij hij de volgende toelichting geeft: wanneer christenen zich naar anderen toewenden, voor hen instaan, hen in hun nood bijstaan en solidair met hen zijn, leggen zij daarvoor getuigenis af van de solidaire praxis van Jezus, ook wanneer dat niet uitdrukkelijk verwoord wordt (133v);
- 'Prophetisch Bezeugen', dat gestalte krijgt waar mensen in de naam van Jezus en van de God van Jezus Christus hun stem verheffen tegen de heersende verhoudingen, waar ze in Gods rechtsgeeding met de wereld, resp. met de goden ingrijpen en voor Hem partij kiezen (134-136);
- 'Pathisch Bezeugen', waarbij Arens denkt aan mensen die vanwege hun geloof vervolging, gevangenis, foltering en zelfs de dood op zich nemen. Doordat zij Jezus op zijn lijdensweg navolgen, is hun lijden een heenwijzing naar zijn lijden, dat daarin zichtbaar wordt. In deze vorm van getuigen komt een bepaalde inhoud niet of niet in de eerste plaats in taal ter sprake, maar lichamenlijk, dat wil zeggen aan het eigen geschonden lichaam (136-138). Met de tweede hoofdcategorie 'Bekennen als Handeln der Kirche' denkt Arens aan het op een gedanken georiënteerd handelen, waarin de geloofsgemeenschap zich verenigt (148). Hij brengt daarbij de volgende onderverdeling aan:
 - 'Gottesdienstliches Bekennen', waartoe hij onder andere de instemming met het Credo rekent, de doopbelijdenis en de schuldbelijdenis (138-141);
 - 'Lehrendes Bekennen', waarbij hij verwijst naar de confessies, waarin de kerk leerambtelijk vastlegt, wat een christen heeft te geloven en te belijden ³⁵ of (reformatorisch) waarin de kerk in een bepaalde qua tijd en ruimte begrensde situatie spontaan en in een zekere voorlopigheid ('bis auf weiteres') het evangelie van Jezus Christus normatief tot uitdrukking brengt (141-144);
 - 'Situatives Bekennen', waarbij hij bij wijze van voorbeeld onder andere de Barmer Erklärung en het KAIROS-document noemt (144-147).

Men kan bij deze uitwerking verschillende kritische kanttekeningen plaatsen. Zo wordt bijvoorbeeld het gesprek van ouders met kinderen of van leerkrachten met leerlingen over de betekenis van het evangelie van Jezus Christus voor het leven van alledag wel heel zwaar theologisch opgeladen, wanneer men dit typeert als een kerygmatisch-

missionair getuigenis. En ten aanzien van het pathische getuigenis is het de vraag, of daarvan alleen gesproken kan worden in situaties van geloofsvervolging - alsof niet óók van het buiten dergelijke situaties plaatsvindende lijden (en de wijze, waarop mensen daarmee omgaan: ook of misschien wel juist in hun protest tegen de volstreekte zinloosheid daarvan ³⁶) een getuigenis kan uitgaan. Überhaupt kan men vragen of Arens er niet een wat al te heroïsch getuigenisbegrip op na houdt - alsof niet ook aspecten van het gewone alledaagse leven (de stijl van leven bijvoorbeeld) in categorieën van een theologische communicatieleer beschreven zouden kunnen worden.

Intussen zal wel duidelijk zijn, dat wij in het getuige zijn in woord en daad te maken hebben met een eigensoortig veld van geloofspraxis als lekenpraxis, dat nauw aansluit bij het bemiddelend handelen in de brede zin, waarop Heitink dat gebruikt. In de bewoordingen van Arens: het gaat om *communicatief* handelen, dat wil zeggen om 'Handlungen, die eine kommunikative Struktur aufweisen, also intersubjektiv, propositional-performativ, textual, situativ sowie verstandigungsorientiert sind' (95). ³⁷

3. In de derde plaats denk ik bij 'geloofspraxis' aan wat men kan noemen de 'intrapersoonlijke geloofscommunicatie'. In zijn omschrijving van 'religiöse Kommunikation' onderscheidt Hermans (1993:173v) drie aspecten: een op de traditie gericht aspect (godsdienstige communicatie houdt altijd een gesprek met de traditie in), een interpersoonlijk aspect (de dialoog met anderen) en een intrapersonlijk aspect (mensen zijn ook met zichzelf in gesprek). Terecht merkt hij in verband met de intrapersonlijke communicatie op, dat deze meestal nauw verbonden is met de communicatie met de traditie en met de interpersoonlijke communicatie, maar ze is daar niet op te herleiden. Ze is gericht op de eigen identiteit van mensen, toegespitst op hun 'zelfdefinitie' (174) ³⁸ - waarbij vragen naar uiteindelijke zin en/of onzin, mee in relatie tot het christelijk geloof, een belangrijke rol spelen. ³⁹

Het zal duidelijk zijn dat de interpersoonlijke communicatie nauw verwant is met wat Arens presenteert als 'Handlungen des Glaubens'. Wat het op de traditie gerichte aspect betreft is het de vraag of wij dat als een zelfstandige categorie moeten beschouwen; het lijkt mij veeleer een aspect te zijn dat per definitie een plaats heeft *binnen* de 'religious practice', de 'Handlungen des Glaubens' en de 'intrapersonlijke communicatie'.

Waar het mij hier om gaat is, dat wij in de intrapersonlijke communicatie inderdaad te maken hebben met een zelfstandig veld van 'geloofspraxis' vanuit het perspectief van de zogenaamde leek ⁴⁰ - al zal de nadere invulling daarvan nog wel het nodige denkwerk vragen. Voorlopig houd ik het op die psychische of geestelijke ⁴¹ processen, die betrekking hebben op het - mee in relatie tot het christelijk geloof - omgaan met existentiële ervaringen, toegespitst op de vraag hoe God verbonden kan worden met a) de eindigheid van het bestaan, b)

de menselijke verantwoordelijkheid en het menselijk falen, c) de beleving van het goede, van geluk, vrede, welvaart en zin, d) het ontvangen van inzicht, en e) het kwaad en het lijden (vgl. Vroom 1988:248vv).

4. Wij hebben intussen drie belangrijke velden van 'geloofspraxis' kunnen aanwijzen, die volop in theologische termen omschreven kunnen worden en in geen van de andere theologische subdisciplines voorwerp van onderzoek zijn.

Ik wil hier de vraag opwerpen of wij binnen de praktische theologie niet een vierde, nog meer omvattend veld van 'geloofspraxis' zouden kunnen onderscheiden.

In het voorgaande hebben wij steeds gesproken over bewegingen: mensen zijn (in woord en daad) in gesprek: met God, met anderen en met zichzelf over God. Die bewegingen kunnen beschreven en geanalyseerd worden. Maar wij kunnen die beweging ook voor een moment stopzetten en als het ware in een momentopname het geloven van mensen portretteren.

Doorgaans wordt hiertoe teruggegrepen op het concept van godsdienstigheid, zoals dat door Glock ⁴² is ontwikkeld en waarvan ik zopas al gebruik gemaakt bij de beschrijving van het eerste veld van geloofspraxis. Ik citeer hier in grote lijnen de samenvatting van Dekker ⁴³: Glock 'onderscheidt vijf dimensies aan de godsdienstigheid van individuele mensen, namelijk die van *belief* (geloofsovertuigingen), die van *practice* (geloofspraktijk), die van *experience* (geloofservaring), die van *knowledge* (geloofskennis) en die van *consequences* (geloofsconsequenties).

De dimensie van de *geloofsovertuiging* gaat uit van de verwachting ⁴⁴ dat een gelovige bepaalde geloofsopvattingen aanhangt, dat hij of zij de waarheid van bepaalde geloofsopvattingen zal erkennen. ()

De *geloofspraktijk* omvat verschillende activiteiten. Glock onderscheidt tussen rituelen en devotie. Rituelen omvatten de collectieve religieuze handelingen die geacht worden door de aanhangers van een religieuze groepering te worden verricht (zoals kerkbezoek en doop). Devotie omvat persoonlijke handelingen van aanbidding en contemplatie, die informeel en niet publiek, maar privaat zijn (zoals persoonlijk gebed en bijbellezen). De dimensie van *geloofservaring* heeft betrekking op het feit, dat alle godsdiensten ervan uitgaan dat de ware gelovige op enig moment een directe, subjectieve kennis van de uiteindelijke werkelijkheid bereikt, dat hij of zij op een of andere wijze contact met (een bovennatuurlijke macht ⁴⁵) beleeft, ervaart. .

De *geloofskennis* heeft betrekking op de verwachting dat gelovigen een zeker minimum aan informatie zullen bezitten over de leerstellingen van het geloof, over de rituelen, over de geschriften en de traditie. Kennis en overtuiging hebben veel met elkaar te maken, maar vallen niet samen: men kan veel kennis bezitten zonder overtuigd te zijn van de waarheid ervan en men kan overtuigd zijn op basis van

heel weinig kennis.

De dimensie van de *geloofsconsequenties* verschilt van de andere vier dimensies. Het gaat om het effect van de andere dimensies in het dagelijks leven van de gelovigen. Glock zelf zegt dat het niet duidelijk is in welke mate de geloofsconsequenties een deel van het geloof zijn, dan wel dat zij er gewoon een gevolg van zijn, maar hij behandelt de consequenties toch wel als een afzonderlijke dimensie' (Dekker 1993:68).

Waar het mij nu om gaat is de vraag, of dit veld van (individuele) godsdienstigheid gerekend mag worden tot het object van de praktische theologie. Ik ben geneigd deze vraag positief te beantwoorden, niet alleen omdat deze dimensies en de reeds genoemde velden van 'geloofspraxis' elkaar gedeeltelijk overlappen, maar ook omdat wij in een momentopname van de godsdienstigheid voor een groot deel te maken hebben met het *resultaat* van het bemiddelende handelen, zoals dat z'n neerslag heeft gekregen in met name de geloofsovertuigingen en de geloofsconsequenties - alsmede in de samenhang tussen de verschillende dimensies.⁴⁶ Theologisch gesproken kunnen wij zeggen, dat wij in de godsdienstigheid in haar vijf dimensies sporen van Gods handelen aan en in het leven van mensen aantreffen.

5. In het begrip geloofspraxis zou ik nog een vijfde, fundamenteel veld willen aanwijzen. Ik wil dat verhelderen met behulp van Henning Luther, die in zijn dissertatie uit 1984 (tegen de achtergrond van een ecclesiaal c.q. klerikaal verengd praxisbegrip) een pleidooi voert voor een 'laientheologische Perspektive' in de praktische theologie (1984:292). Dit pleidooi, waarin wij ook weer grondvragen met betrekking tot het pastoraal handelen tegenkomen, is er niet slechts op gericht om individuele gemeenteleden in een actieve rol te zien en voor de afzonderlijke velden van de kerkelijke praxis het lekenperspectief tot gelding te brengen, maar om de kerkelijke praxis als geheel vanuit het perspectief van de leek te reconstrueren. 'Praktische Theologie als Anwalt der Laienfrage' - daar gaat het hem om (54). In zijn pleidooi komen naar mijn inzicht drie motieven naar voren:

a) Het leken theologische perspectief verhindert, dat mensen louter als adres of object van het bemiddelend handelen worden gezien. Zolang predikanten beschouwd worden als de eigenlijke actrices, de subjecten van hun homiletische, catechetische, pastorale enz. handelen blijven de mensen, die ook bij dit gebeuren betrokken zijn, enkel adressaten of objecten van pastorale interventies (287).⁴⁷ In een dergelijke visie wordt het pastorale of bemiddelend handelen in feite benaderd als *poiesis*, namelijk als 'Herstellung bestimmter Leistungen und Wirkungen'. Wij hebben echter een ander, adequater handelingsconcept nodig, waarin het handelen niet als een monologische, op prestatie gerichte akte wordt gezien, maar als een 'kommunikative(s), intersubjektive(s) Verständigungsprozeß'. Bij een dergelijk handelingsconcept is de vraag naar de subjectiviteit van *alle* betrok-

kenen aan de orde. De niet-ambtelijk betrokkenen (de zogenaamde leken, de gemeente) komen dan niet maar als adressaten of objecten van het handelen van kerkelijke ambtsdragers in beeld, maar als potentieel zelfstandige subjecten en mede-subjecten van een handlingsgebeuren. Het gaat immers om de onderlinge *interactie* van mensen en groepen in de kerk, die elk op heel verschillende wijze en vanuit een heel verschillende betrokkenheid aan het gebeuren participeren (287).

Ditzelfde motief kwamen wij hierboven reeds tegen bij Furet in zijn spreken over het geïmpliceerd zijn van de aangesproken en reagerende mens in het begrip van het woord van God als dynamische werkelijkheid - een visie die overigens ook Heitink geheel tot de zijne rekent: het woord 'bemiddeling' drukt wederkerigheid uit. 'Juist het werk van de Geest () verhoudt zich kritisch tot elke bevoogdende en betuttelende vorm van bemiddeling, die mensen onmondig maakt' (Heitink 1993:164). Daarom geldt de wederkerigheid als één van de basisvoorwaarden 'wil "poiesis" niet los raken van "praxis"' (165).

b) Een tweede motief, dat in het pleidooi van Luther voor een leken-theologisch perspectief doorklinkt, gaat een stap verder. Het betreft de vraag in hoeverre levenspraxis, levenscyclus en levensgeschiedenis tot het zelfstandige thema van de praktische theologie gerekend moeten worden (1984:52).

Daarmee bedoelt hij niet zomaar een voor de praktische theologie belangrijke *thematiek* aan te wijzen, zoals er zovele belangrijke thema's zijn. Het gaat hem om een reconstructie van de praktische theologie, waarin niet meer alleen en niet meer primair het handelen van kerkelijke ambtsdragers voorwerp van reflectie vormt, maar de veelsoortige godsdienstige leefwereld van de zogenaamde leken (292v).

Wat bij Heitink vanuit zijn centrale optiek van het bemiddelend handelen hooguit in beeld komt als het secundaire object van de praktische theologie, wordt door Luther tot in het centrum van het *materiele* object geplaatst: het gaat in de praktische theologie stellig om het handelen van kerkelijke ambtsdragers, maar *in niet mindere mate* om de veelsoortige godsdienstige leefwereld van de zogenaamde leken.

c) In het verlengde hiervan attendeer ik op een derde motief in het pleidooi van Luther: zijn bedenkingen tegen een exclusief handlingswetenschappelijke profilering van de praktische theologie. Wanneer de praktische theologie zich exclusief oriënteert op het handlingsbegrip, wordt geloofspraxis (Luther gebruikt de term 'religiöse Praxis') verengd tot het niveau van activiteiten, die iemand verricht. Hoe het geloof en de godsdienst in de praktijk werken en wat de uitwerking ervan is, wordt dan alleen maar zichtbaar aan handelingen, die voortkomen uit godsdienstige overwegingen en met godsdienstige bedoelingen worden uitgevoerd. Maar daarbij blijft het niveau van het 'Erleben' en 'Erleiden' (ik vertaal dat met 'doorleven' en 'doorstaan') onzichtbaar, terwijl juist op dat niveau zich heel intensieve processen

afspelen, waarin het geloof werkzaam is -, nu niet om handelingen te funderen, maar om ervaringen mogelijk te maken (288). Tot de geloofspraxis behoort daarom naar de overtuiging van Luther dan ook niet alleen de handelingsdimensie, maar ook en tegelijk de zindimensie, die in het doorleven en het duiden tot uitdrukking komt. Het gaat in de geloofspraxis dus om beide: zowel om het *handelen* van subjecten als om het *duiden*, waarmee de subjecten hun leven, dat wil zeggen: hun handelen *en* hun doorleven en doorstaan, een zin (proberen te) geven (289). Als consequentie daarvan heeft de praktische theologie niet alleen te maken met het handelen van subjecten (kerkelijke ambtsdragers dan wel zogenaamde leken), maar in gelijke mate met het doorleven en doorstaan van wat mensen overkomt en de rol die het christelijk geloof daarin speelt resp. kan spelen (288 v). Op deze processen van zinduiding kan een handelingswetenschappelijk opererende praktische theologie niet goed afgestemd zijn, tenzij men er een diffuus handelingsbegrip op na houdt, dat de categorieën van het duiden, doorleven en doorstaan insluit. Maar bij een zo breed opgevat, onspecifiek handelingsbegrip blijft het gevaar van een activistisch misverstaan zeer reëel (290).

Luther illustreert dat aan de hand van een voorbeeld. In het leven stuit ieder mens keer op keer op grenssituaties: falen, schuld, ziekte, dood. Die grenssituaties roepen existentiële vragen op: vragen naar zin/onzin, God/niet God. Ze dagen uit tot godsdienstige reflectie. Welnu, aldus Luther, een handelingswetenschappelijk geconcentreerde praktische theologie heeft al te snel de neiging te denken in termen van pastoraal handelen *aan* de betrokkenen: het gegeven van mensen in grenssituaties wordt onmiddellijk vertaald in een praktisch-theologische bezinning op gelegenheden, pastorale rouwbegeleiding, hulpverlening, crisisinterventie, enzovoort. De wijze waarop de betrokken subjecten worstelend omgaan met die ervaringen komt door deze handelingswetenschappelijke geconcentreerdheid op het pastorale handelen niet zelfstandig in beeld. Maar de godsdienstige dimensie van praxis komt in deze grenssituaties niet pas daardoor tot stand, dat via kerkelijke c.q. pastorale interventies bepaalde godsdienstige inhouden en vormen in deze situaties worden ingebracht om mensen te helpen met de crisis waarin zij verkeren, om te gaan, maar *in* de grenssituaties zelf komt voor de betrokken subjecten de godsdienstige dimensie aan het licht, voorzover zij deze grenssituaties *als* grenservaringen waarnemen (290).

Met dit vijfde veld stuiten wij op de kern van waar het in geloofspraxis om gaat. Het is tegelijk het veld dat de andere genoemde velden van geloofspraxis (de individuele en collectieve godsdienstoefening, de 'Handlungen des Glaubens', de intrapersoonlijke geloofscommunicatie en de vijf dimensies van godsdienstigheid) hun eigenlijke theologische diepte geeft. Vanuit praktisch-theologisch perspec-

tief is de vraag niet zo heel interessant of mensen aan devotionele en rituele vormen van godsdienstoefening doen, maar veeleer de vraag hoe zij *in* deze vormen uitdrukking geven aan en zoeken naar een antwoord op hun existentiële ervaringen, hoe *in* deze vormen - met een onderscheiding van Vroom (1988:248 vv), die ik daarstraks ook al gebruikt heb - de vragen naar a) de eindigheid van het bestaan een plaats krijgen, en naar b) de menselijke verantwoordelijkheid en het menselijk falen, naar c) de beleving van het goede, van geluk, vrede, welvaart en zin, naar d) het ontvangen van inzicht, en de vraag naar e) het kwaad en het lijden. Datzelfde geldt voor de 'Handlungen des Glaubens', de intrapersoonlijke geloofscommunicatie en de vijf dimensies van godsdienstigheid: hoe daarin het omgaan met elementaire bestaansvragen zichtbaar wordt, waar het voor mensen op aankomt in hun relatie met God, met hun omgeving, met zichzelf.

III

In het voorafgaande heb ik geprobeerd een eerste aanzet te geven tot een nadere bepaling van het begrip 'geloofspraxis' vanuit leken theologisch perspectief - dat alles tegen de achtergrond van mijn stelling dat de geloofspraxis essentieel tot het materiële object van de praktische theologie behoort. Met deze uitbreiding van het object van de praktische theologie (ze richt zich niet alleen, laat staan uitsluitend op de praxis van het bemiddelend handelen, maar evenzeer op de geloofspraxis) komt de handelingswetenschappelijke profilering van de praktische theologie sterk onder druk te staan: men kan hooguit bepaalde vormen van de door Arens onderscheiden geloofshandelingen identificeren als handelen in handelingswetenschappelijke zin. Daarin gaat het immers om handelen als een 'willens en wetens iets in de wereld tot stand brengen' (Van den Beld, bij Heitink 1993:152), een 'doelgerichte bezigheid, intentionele en bezige verwerkelijking van doelen door het inzetten van middelen in een waargenomen situatie' (Geulen, bij Heitink 125), 'een onder controle van een actor staande interventie (in de loop van de wereld)' (Van den Beld, bij Heitink 125). De lastige vraag waar wij nu voor staan is, wat de plaats is van de bestudering van geloofspraxis binnen de praktische theologie. Men zou hier kunnen denken aan wat Browning 'descriptieve theologie' als onderdeel ('submovement') van de theologie genoemd heeft.

In zijn *A Fundamental Practical Theology* (1991) verdedigt hij de radicale stelling, dat de theologie als geheel principieel *praktische theologie* is. De hedendaagse theologie wordt naar zijn mening nog teveel beheerst door het theorie-praxis-model: van de theorie naar de praxis, van de geopenbaarde kennis naar de toepassing daarvan (5), waarbij de praktische theologie dus feitelijk als toegepaste theologie figureert. Hiertegenover stelt hij een praxis-theorie-praxis-model: het gaat in de theologie *als geheel* om een beweging van de praxis naar

de theorie en vandaar weer terug naar de praxis (7).⁴⁸ Theologie kan praktisch zijn, wanneer wij haar van meet af aan laten sturen door vragen, die vanuit de praktijk worden ingebracht (5). Dit praxis-theorie-praxis-model zou dus niet het eigene zijn van één bepaalde theologische subdiscipline, te weten: de praktische theologie, maar de grondslag vormen van de beoefening van de theologie als zodanig. Christelijke theologie zou door en door en tot in haar kern praktisch moeten zijn (7). Een dergelijke opvatting van de theologie lijkt hem het natuurlijke resultaat te zijn van de wedergeboorte van het praktisch-filosofische denken en de implicaties daarvan voor de theologie.

49

De consequenties voor de theologische encyclopedie zijn ingrijpend: het (wat Browning in aansluiting aan Farley noemt) protestantse quadrivium: bijbelse vakken, kerkgeschiedenis, systematische theologie en praktische theologie is achterhaald. Binnen een theologie, die zichzelf als geheel verstaat als fundamentele praktische theologie, zullen wij vier 'submovements' moeten onderscheiden, te weten: descriptieve theologie, historische theologie, systematische theologie en strategische praktische theologie (8), welke laatste beweging door hem ook wel aangeduid wordt met de term '*fully practical theology*' (praktische theologie pur sang) (ibidem).

Om zijn visie te concretiseren (zie ook Browning 1991a:31v): theologie als beweging heeft (in zowel onderwijs als onderzoek) in te zetten met een descriptieve theologie: een beschrijving van de theoriegeden praxis⁵⁰, die aanleiding geeft tot praktische vragen, waardoor het proces van de theologische reflectie op gang gebracht wordt (1991:47). In een tweede beweging (binnen de historische theologie) wordt gevraagd naar de werkelijke implicaties van de normatieve teksten uit de traditie, wanneer ze zo eerlijk mogelijk met de in de descriptieve theologie beschreven praxis geconfronteerd worden (49). In de derde beweging, voltrokken binnen de systematische theologie, wordt gezocht naar de relatie tussen de algemene thema's van het christelijk geloof en de algemene vragen, die karakteriserend zijn voor de huidige situatie (51).⁵¹ De vierde beweging, voltrokken binnen de strategische praktische theologie, concentreert zich op een viertal vragen: a) hoe verstaan wij de concrete situatie waarin wij moeten handelen?; b) wat zou onze praxis in deze concrete situatie moeten zijn?; c) hoe kunnen wij kritisch rekenschap geven van de normen, die aan onze praxis in deze situatie ten grondslag liggen?⁵²; d) welke middelen, strategieën en communicatievormen⁵³ zouden wij in deze situatie moeten aanwenden? (55v).⁵⁴

Hiermee lijkt de theologie als geheel in een handelingswetenschappelijk kader of perspectief geplaatst te zijn. Het is echter de vraag of wat Browning als de implicaties van de wedergeboorte van de praktische filosofie voor de theologie ziet noodzakelijk tot deze profilering van de theologie als geheel moet leiden, dat wil zeggen of de herleving van het praktisch-filosofische denken tot consequentie heeft, dat het ge-

heel van de theologie (in zowel onderwijs als onderzoek) zich in beweging moet laten brengen door problemen, die zich in de praxis voordoen en tot een (voorlopige) afronding komt - de kroon op het werk (57) - in het formuleren van concrete handelingsuggesties ter verbetering van de praxis. ⁵⁵ Wel geeft Browning naar mijn mening een inzichtelijk model voor een handelingswetenschappelijk georiënteerde *praktische* theologie (in de klassieke zin), die in ieder geval heeft in te zetten met een descriptieve theologie, en dat is o.a. de beschrijving van geloofspraxis. ⁵⁶

Deze 'descriptieve theologie' zou ik echter niet geheel willen laten opgaan in het handelingswetenschappelijke perspectief van de praktische theologie, maar haar binnen het geheel van de praktische theologie óók een relatief zelfstandige plaats toekennen. Als relatief zelfstandig onderdeel binnen de praktische theologie maakt ze studie van de geloofspraxis vanuit leken-theologisch perspectief, dat wil zeggen: van

- a) de wijze waarop mensen in hun leven gestalte geven aan het geloof;
- b) de wijze waarop mensen in hun leven omgaan met existentiële ervaringen, en daaraan de vraag naar God verbinden;
- c) de wijze waarop het omgaan met existentiële ervaringen vorm krijgt in die gestalten.

De studie en de beschrijving daarvan kan getypeerd worden als een 'multidimensionale hermeneutische onderneming of dialoog'. Browning, aan wie ik deze typering ontleen, merkt in dit verband op, dat het een ernstige vergissing zou zijn te denken dat de descriptieve theologie een sociologische ⁵⁷ taak is, vooral wanneer de sociologie gemodelleerd is naar de strikt empirische natuurwetenschappen. Descriptieve theologie komt daarentegen heel dicht in de buurt van de sociologie, wanneer deze hermeneutisch opgevat wordt. Een hermeneutische sociologie vat haar taak en werkwijze op als een dialoog tussen de onderzoeker en de subjecten, die voorwerp van onderzoek zijn. Dergelijk onderzoek, aldus Browning, noem ik descriptieve theologie, omdat, wanneer het uitgevoerd wordt door een praktisch theoloog, er bijzondere aandacht zal zijn voor de religieuze dimensie in de (geloofs)praxis (1991:47v).

Ik kom tot enkele afrondende overwegingen rond de vraag wat ik mij voorstel bij de beoefening van de praktische theologie aan onze universiteit. Daarbij merk ik vooraf op, dat ik met het voorgaande niet pretendeer het hele veld van de praktische theologie beschreven te hebben. Ik heb mij slechts geconcentreerd op de geloofspraxis vanuit leken-theologisch perspectief, als een mogelijkheid om een exclusieve handelingswetenschappelijke profilering van de praktische theologie te relativeren.

1. Het ligt - gelet op de strekking van mijn betoog - voor de hand, dat

ik een *zelfstandige* bestudering van geloofspraxis binnen de praktische theologie wil bevorderen. Inzicht in de geloofspraxis, de veelsoortige godsdienstige leefwereld van de zogenaamde leken, is een voorwaarde voor het adequaat kunnen functioneren van pastores en anderen, die geroepen zijn tot bemiddelend handelen. Zo'n zelfstandige bestudering van geloofspraxis is volwaardig praktische theologie, die immers - zo heb ik betoogd - haar identiteit niet in exclusieve zin mag ontlenen aan een handelingswetenschappelijke profilering.

2. Voorzover de praktische theologie daarnaast ook een theologische handelingswetenschap is, lijkt het mij in de rede te liggen, dat zij zich aan onze universiteit binnen dat perspectief concentreert op de praxis van het pastorale beroep. Het primaire opleidingsdoel van deze theologische universiteit als *kerkelijke* universiteit is immers, dat ze opleidt tot dienaar des Woords, waarbij uiteraard niet in exclusieve zin aan het gemeentepredikantschap gedacht moet worden: het ambt van dienaar des Woords kent vele vormen.

Vanuit het zoveel bredere begrip 'bemiddelend handelen' gezien, houdt de concentratie op de praxis van het pastorale beroep dus een beperking in, die samenhangt met de aard van dit instituut.

3. Tenslotte: het zal erop aankomen de beroepstheorie van de predikant inhoudelijk te ontwikkelen vanuit de geloofspraxis. Als het in het handelen van de pastor niet meer gaat over de vragen, die mensen ten diepste bezighouden, waar gaat het dan nog over?

Aan het einde van mijn rede gekomen, waarmee ik officieel het ambt van hoogleraar in de praktische theologie aanvaard, past het mij de curatoren van deze universiteit dank te zeggen voor hun besluit mij ter benoeming aan de Generale Synode voor te dragen. De Synode op haar beurt dank ik, blijkens de benoeming, voor het in mij gestelde vertrouwen.

Het zal niet vaak gebeuren, dat iemand als hoogleraar aantreedt, terwijl vier van zijn voorgangers nog in leven zijn: de hoogleraren Bakker, Jonker, Schippers en Runia.

'k Heb niet het voorrecht gehad door professor Bakker in de praktische theologie ingeleid te zijn, maar dat is ruimschoots gecompenseerd door onvergetelijke colleges 'christelijke religie' en dogmatiek, en door persoonlijke contacten.

Het is professor Jonker geweest, die mij indertijd gewonnen heeft voor de praktische theologie, in een periode, dat ik alles even boeiend vond. Maar een mens moet een keer een keus maken. Het is goed, wanneer er docenten zijn die je daarbij een zetje geven - zeker als je 't achteraf voor jezelf als een goede keus beschouwt, want spijt heb ik er nooit van gekregen.

Professor Schippers, die hier vanmiddag - vanwege verblijf in het buitenland - tot ons beider spijt niet aanwezig kan zijn, mag dan geen voorganger in eigenlijke zin heten (zijn vacature werd helaas

niet vervuld), hij is wel jarenlang meebepalend geweest voor het gezicht van de praktische theologie in Kampen. Ik dank hem hier voor wat ik de jaren door van hem geleerd heb, voor zijn inspiratie en ondersteuning en vriendschap.

Mijn directe voorganger, professor Runia, heeft mij in de meer dan twintig jaren van zijn hoogleraarschap in Kampen de ruimte gegeven om mijn eigen weg te zoeken in het vak. Ik ben u daar oprecht dankbaar voor, alsmede voor uw hulp wanneer ik die nodig had en voor uw wijze adviezen (gevraagd en ongevraagd), waarvan ik nog lang hoop te mogen profiteren. Het stemt mij zeer dankbaar, dat u hier vanmiddag aanwezig bent.

Vier voorgangers: ik voel mij een bevoorrecht mens.

Beste collega's van de afdeling praktische theologie,

Wij zijn geen vreemden voor elkaar, trekken al heel wat jaren met elkaar op.

Het werk, waarvoor wij samen verantwoordelijkheid dragen, gaat gewoon door. Ik hoop dat wij dat met plezier en in goede teamgeest mogen blijven doen.

Overige leden van het wetenschappelijk personeel,

Ook wij hebben al een gemeenschappelijke geschiedenis achter de rug, waarvan die met professor De Moor het langst is: hij heeft mij in het midden van de jaren zestig wegwijs gemaakt in het Hebreeuws. Wat ik u allen graag wil zeggen: de verdere ontwikkeling van de praktische theologie beschouw ik als een gemeenschappelijk belang, dat wij hebben. Ik hoop op uw hartelijke medewerking bij die verdere ontwikkeling te mogen rekenen.

Leden van het onderwijsondersteunend en beheerspersoneel, Graag wil ik u danken voor wat ik de afgelopen jaren van u heb mogen ondervinden aan vriendschap en collegialiteit. Een mens kan een slechter werkomgeving treffen. Ik hoop dat onze relatie zo mag blijven.

Dames en heren studenten,

Al vind ik het heerlijk om op mijn kamer te studeren en al heb ik aan de meeste vergaderingen geen echte hekel (behalve dan dat het relatief zo veel tijd vraagt), de mooiste dagen zijn toch die, waarop ik jullie ontmoet. Onze gesprekken ervaar ik als leerzaam en inspirerend. Ik hoop in de komende jaren nog veel van jullie te mogen leren.

Tenslotte bekenden, vrienden, familie, naaste familie, en vooral Rineke en de kinderen: fijn, dat jullie er zijn. Jullie weten, ieder voor zich, wel ongeveer wat ik daarmee bedoel.

Ik dank u allen zeer voor uw aandacht.

¹.De meeste praktisch-theologen, die vanuit de naam 'praktische theologie' hun vakgebied beschrijven, geven te kennen, dat het adjectief uit die naam niet tegenover 'theoretisch' staat, maar in verband gebracht moet worden met het substantief 'praxis'. Praktische theologie is dus theorie/theologie van de praxis.

².Grözinger 1989:7 spreekt van 'theologische Disziplinen'; het lijkt mij juist te spreken van subdisciplines, vgl. Kuitert 1988:2vv.

³.In die zin is het begrip ook gehanteerd in een onderzoek van Van Eck naar geloofscommunicatie in missionaire situaties (1994).

⁴.Voor Kuyper, zie uitvoerig: Van der Laan 1979:154-157.

⁵.Aan de Theologische Universiteit (toen nog Hogeschool geheten) van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen is pas officieel op 1 april 1976 de naam 'ambtelijke vakken' vervangen door 'praktische theologie', zie Van der Laan 1979:154.

⁶.Door deze verankering in een bovennatuurlijke werkelijkheid (Kuyper spreekt van 'een supranatureel karakter' - 1909:587) staat Ambt (Diaconia) op één lijn met Biblia (Sacra Scriptura), Ecclesia en Dogma en is het op grond daarvan 'te coördineren () als een der vier, van elders in dit leven optredende elementen, die tot een eigen groep van Theologische studiën aanleiding geven en de indeeling der Theologische wetenschap beheerschen' (1909a:468). Het 'supranatureel(e) karakter' komt bij de *Biblia* tot uitdrukking in het feit dat 'zij de vrucht der inspiratie is', bij de *Ecclesia* in het feit dat 'zij de vrucht is der wedergeboorte', bij het *Dogma* in het feit dat 'we hierin het resultaat voor ons hebben van de leiding door den Heiligen Geest aan het bewustzijn der Kerk gegeven' (1909:587).

⁷.Op exegetische en kerkrechtelijke gronden stelt Kuyper 'dat de Dienaren des Woords en de *ex officio* "Ouderling" genoemden, *beiden* in het ambt van den Presbyter staan, en men alsoo onderscheid behoort te maken tusschen tweeërlei soort ouderlingen, enkel "*regeerende*", of ook in het openbaar "*leurende*"' (1909a:524v).

⁸.Kuyper spreekt in de paragraaf over de indeling van de diaconiologische vakken niet expliciet over het 'ambt van de Diaken', maar om onduidelijke redenen over het 'ambt voor den dienst der Barmhartigheid of *het Diaconaat*' (1909a:481). In de paragraaf over de diaconale vakken als zodanig wordt pas gaandeweg duidelijk dat hij met het 'ambt voor den Dienst *der Barmhartigheid*' en het '*Diaconale Ambt*' (537) inderdaad het 'ambt van de Diaken' bedoelt: de diaconale vakken hebben immers 'een antwoord op de vraag te geven, *op wat wijze de Diaken zich van zijn ambtsbediening heeft te kwijten*' (ibidem).

⁹.Zo nog recentelijk geformuleerd door Douma 1987:15 (de '*diaconiologische groep*' '*heeft als veld van onderzoek de openbaring van God, zoals zij () verkondigd wordt door het ambt*) en uitgewerkt door Trimp 1987:141-143 (141: 'er (kan) sterke twijfel rijzen terzake van de vraag, of het 'laicale' ambt op een legitieme plaats in het geheel van de diaconiologie aanspraak mag maken').

¹⁰.De Encyclopaedie mag niet rusten, eer ze de Theologie als organisch deel van de algemeene wetenschap begrijpt, en evenzoo de vakken van uitlegkunde, kerkgeschiedenis enz. als organische deelen van de theologische wetenschap doorzien heeft' (Kuyper 1909:3).

¹¹.Vgl. Firet 1968a:18: 'Ik stel mij voor, de veelheid van aspecten te benaderen vanuit de eenheid van het vak'.

¹².Vgl. reeds Firet 1970:340: de praktisch theoloog 'zal erop verdacht moeten zijn dat Gods Woord en Geest andere wegen kunnen gaan dan de vertrouw-

de. Misschien wel heel andere wegen. Zo zou b.v. in onze tijd () misschien een aktie voor mensenrechten voor de praktische theologie relevante praxis kunnen zijn. Om der wille van de zaak van de kerk en om de empirische kerk met haar kritiek te kunnen dienen, zal de praktisch-theologische aandacht vaak zich moeten richten op de wereld buiten de kerk'.

^{13.}Zijn visie op de 'leer van het kerkelijk functioneren' resp. de 'praktisch-theologische structurenleer' heeft hij later gepreciseerd door onderscheid te maken tussen 'ecclesiastiek' en 'oikodomeik' (Firet 1986:588-590). De ecclesiastiek komt sterk overeen met de oorspronkelijke horizontale doorsnede: het betreft 'een (praktisch-theologische) kerk- en gemeentetheorie als fundament en kader van de verschillende praktijktheorieën voor functies van kerk en gemeente: liturgiek, homiletiek, poimeniek, katechetik, diakoniek' (588); met oikodomeik doelt hij op een betrekkelijk nieuw 'verticaal' vak: het gaat daarin 'om een systematische aandacht voor het functioneren van de gemeente en het ontwerpen van adequate structuren daartoe, een aandacht die men met de term "gemeenteopbouw" is gaan aanduiden. Deze activiteit behoeft, een eigen theorie, die met de hiervoor bedoelde kerk- en gemeentetheorie niet kan samenvallen, omdat ze van dezelfde orde is als homiletiek, poimeniek, enz., namelijk gericht op een bepaalde deel-activiteit' (ibidem).

^{14.}Oorspronkelijk gecursiveerd.

^{15.}Oorspronkelijk gecursiveerd.

^{16.}In een voetnoot verwijst Firet als vindplaats naar de zgn. Stone-lezingen (vgl. Kuyper 1899:168) en voegt daar (veiligheidshalve?) aan toe: 'Kuyper spreekt hier overigens niet over een mens of over een ambtsdrager, maar over "het calvinisme"' (1968:169, n.587). Hetzelfde beeld wordt door Kuyper echter ook gebruikt in zijn uiteenzettingen over de diaconologische vakken: 'Gelijk de Aeolusharp rijke tonen hooren laat, als zij in de juiste verhouding tot den suizenden wind wordt geplaatst, maar klankeloos wordt, als de wind met meer op haar snaren speelt, zoo ook is het Ambt rijk in zijn effect, als het onder de beademing van den Christus werkt, maar ontzield en moedeeloos zoodra het die beademing derft' (1909a:474).

^{17.}Veenhof acht het - mee op grond van 1 Kor 3:9 (*synergoi theou*) - zeer wel mogelijk om in termen van coöperatie te spreken (1987:48-52).

^{18.}Het door mij gecursiveerde is oorspronkelijk gespatieerd.

^{19.}Van Ruler sprak van een 'honderdprocentig synergisme', zie Firet 1968:170. Voor een uitwerking van dit beeld, zie Runia 1989:136v; 1992a:205v; Veenhof 1987:45.

^{20.}Zie Bastian 1968:29. In het 'woord vooraf' bij de 2e druk van zijn dissertatie (1973) verklaart Firet: 'In veel opzichten kan ik mij vinden in de door H.-D. Bastian met zoveel kracht verdedigde opvatting van praktische theologie'. Vooral diens kort na het verschijnen van de eerste druk gepubliceerde artikel (= Bastian 1968) 'verraste mij door de overeenkomst in intentie' (Firet 1968:7).

^{21.}Krause staat bekend als degene, die in 1967 als eerste de suggestie gedaan heeft de praktische theologie als handelingswetenschap te classificeren, zie Krause 1967:430 v.

^{22.}Een jaar later zal Firet 'de vraag naar de mens en zijn werkelijkheid als mede-constituerende factoren voor het geschieden van het woord van God' als de 'eigenlijke praktisch-theologische vraag' aanwijzen (1970:329).

^{23.}'Onder praktische theologie als handelingswetenschap wordt hier verstaan de empirisch-georiënteerde theologische theorie van de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving' (Heitink 1993:18).

24. 'Modernisering is een globale term ter omschrijving van veranderingsprocessen, die zich de laatste eeuwen in de samenleving voltrokken hebben. Moderniteit heet het eindproduct dat dit proces heeft opgeleverd' (Heitink 1993:45). In een nadere typering sluit hij zich aan bij de omschrijving van Van der Ven 1993:18: onder 'modernisering' wordt verstaan 'de maatschappelijke ontwikkeling die gekenmerkt wordt door het streven om problemen vanuit het perspectief van de rationaliteit op te lossen' (Heitink 1993:45 v).

25. Rössler komt tot een soortgelijk resultaat: hij onderscheidt in het 'neuzeitliche Christentum' tussen drie gestalten: het individuele christendom, het kerkelijke christendom en het publieke christendom (1986:78-83; 1991:48-50). Hij ziet het differentiatieproces vooral gevoed door religieuze motieven: de reformatie, de godsdienstoorlogen en de vorming van de zgn. Konfessionskirchen leidden tot de 'Überzeugung, daß die Lebenspraxis des kirchlichen Christentums sich von der allgemeinen Lebenspraxis der Gesellschaft noch einmal deutlich unterscheiden müsse' (1991:48). Daardoor viel het christendom in twee duidelijk identificeerbare historische gestalten uiteen: het 'kirchliche Christentum (), das ein eigenes Gepräge und eine bestimmte Frömmigkeit als öffentliche Verhaltensform entwickelt' (48v) en het 'öffentliche oder allgemeine Christentum', dat 'in den allgemeinen, christlich geprägten Verhältnissen, in gültigen Traditionen, in politisch relevanten Texten, in der Überlieferung unverzichtbarer Bildungsgehalte, in moralischen Überzeugungen und, nicht zuletzt, in den Prinzipien der gesellschaftlichen Institutionen (besteht)' (49). Door dit uiteenvallen van de twee grote gestalten van het christendom staat de individuele mens voor de vraag of en in welke mate hij of zij bereid is zich bij het kerkelijke christendom aan te sluiten. Hij moet zijn eigen plaats tussen het kerkelijke en het algemene christendom zoeken. 'Das individuelle Christentum, das auf diese Weise entsteht, läßt sich kaum auf generelle Weise präzisieren oder definieren. Es hat seine Eigentümlichkeit eben darin, individuen zu sein und individuelle Verhältnisse zum Christentum und zur Kirchlichkeit auszubilden und wahrzunehmen. Das individuelle Christentum wird zur dritten Gestalt des neuzeitlichen Christentums, weil es auf eine jeweils eigene Weise und darin mehr oder weniger deutlich identifizierbar das Christentum zwischen dessen kirchlicher und öffentlicher Gestalt noch einmal und eben auf individuelle Weise repräsentiert' (49). Daarmee is de opsplitsing van het neuzeitliche Christentum in drie gestalten 'zu einem bleibenden und produktiven Moment dieses Christentums selbst geworden' (49). De drie gestalten zijn dermate van elkaar verschillend, dat ze bepalend zijn voor de encyclopedische onderverdeling van de praktische theologie (1986:58; 1991:50).

26. Dezelfde onderscheiding tussen antropologisch, ecclesiologisch en diakonologisch is gebruikt door Roscam Abbing 1980.

27. Overigens merk ik op, dat Heitink zich voor zijn toepassing van de onderscheiding direct-indirect kan beroepen op een eerdere publikatie van Van der Ven: 'men (kan) zeggen dat Haarsma de nadruk legde op de voltrekking van de kerk als direct object van de pastoraal-theologie en op de gestalten van heil buiten de kerk als indirect object' (Van der Ven 1985:23).

28. Cursivering van mij, vdL.

29. Cursivering van mij, vdL; oorspronkelijk is alleen 'bemiddeling' gecursiveerd.

30. Cursivering van mij, vdL.

31. Vgl. Firet 1985:172: 'Spiritualiteit is (): die fundamentele levensoriëntatie in samenhang met dat handelen, en dat handelen in samenhang met die fundamentele levensoriëntatie'.

³².Vgl. Stark/Glock 1968:15: 'Religious practice includes acts of worship and devotion, the things people do to carry out their religious commitment. Religious practices fall into two important classes:

Ritual refers to the sets of rites, formal religious acts and sacred practices which all religions expect their adherents to perform. In Christianity some of these formal ritual expectations are attendance at worship services, taking communion, baptism, weddings and the like.

Devotion is somewhat akin to, but importantly different from ritual. While the ritual aspect of commitment is highly formalized and typically public, all known religions also value personal acts of worship and contemplation which are relatively spontaneous, informal, and typically private. Devotionalism among Christians is manifested through private prayer, Bible reading and perhaps even by impromptu hymn singing'.

³³.Oorspronkelijk anders gecursiveerd, vdL.

³⁴.Vgl. ook Arens 1984:89: tegenover een 'situativ-pragmatische(r) Ansatz', die resulteert in een veelheid van handelingsvelden en -situaties, 'empfiehlt es sich, auf der Suche nach Handlungen des Glaubens einen anderen Zugang zu wählen. Als ein solcher könnte einer angesehen werden, der sich auf Handlungsformen christlicher Glaubenspraxis konzentriert, indem er Sprachspiele untersucht, in denen Sprachhandlungen des Glaubens eine Rolle spielen, in denen Glaubenssprache mit Lebensformen verwoben funktioniert'.

Voor de term 'christopraktisch', zie Arens 1992:96: 'Ihr (sc. van de leerlingen) kommunikatives Handeln läßt sich () als Christopraxis bezeichnen, das die Jesuanische Praxis der Basileia weiterführt und im Blick auf die Person des Auferstandenen zugleich christologisch wie -praktisch transformiert'.

³⁵.NB. Hier is het perspectief van de zogenaamde leek verlaten.

³⁶.Vgl. in dit verband Schillebeeckx 1977:665-775 over 'contrastervaringen'.

³⁷.Vgl. Arens 1984:92 over 'die Grundstruktur kommunikativer Handlungen: Sie haben einen Subjekt-, einen Gegenstands-, einen Text- sowie einen Situationsbezug; sie werden zwischen Subjekten vollzogen, die miteinander über etwas mittels Texten in einer Sprech- bzw. Handlungssituation kommunizieren. Mit ihren kommunikativen Handlungen greifen sie strukturierend und sanktionierend, in Frage stellend, bestreitend, veränderend, usw. in Situationen ein, handeln sie aus im Blick auf mögliche Verständigung'. De term 'Verständigung' is nauwelijks te vertalen. Vossen 1985:8 geeft het weer met 'verstandhouding omtrent de waarheid van uitspraken over de objectieve wereld, omtrent de juistheid van uitspraken over de sociale wereld, en omtrent de waarachtigheid van uitspraken over de subjectieve wereld'. Men zou de term 'Verständigung' ook kort kunnen vertalen met 'overeenstemming'.

³⁸.Zie ook Hermans/Van der Ven 1993:14v.

³⁹.Vgl. in dit verband de definitie van 'religieuze communicatie' op interpersoonlijk en intrapersoonlijk niveau van Van Knippenberg: 'het uitwisselen van uiteindelijke betekenissen die mensen aan hun persoonlijk en maatschappelijk leven verlenen, met het oog op de ontwikkeling van een verstandhouding zowel in henzelf alsook tussen hen, en daarin met de culturele traditie van het christendom, waardoor uiteindelijke zin en/of onzin, mede in relatie tot het christelijk geloof, ter sprake komt' (1987:73).

⁴⁰.In het Empirisch programma 'Religieuze communicatie en moderne cultuur' van de Nederlandse onderzoekschool voor Theologie en Godsdienstwetenschap wordt de 'intrapersoonlijke communicatie op het niveau van het individu' apart genoemd naast 'interpersoonlijke communicatie in groepen', 'institutionele en interinstitutionele communicatie binnen en tussen kerken

en niet-kerkelijke, religieuze verenigingen en bewegingen' en 'intergeneratio-
nele communicatie in gezinnen, scholen en andere educatieve instellingen'
als aspecten van religieuze communicatie; zie Nota Aanvraag tot erkenning
1994:20, vgl. Van der Ven 1990:56.

41. Vragen als: Waar leef ik voor? Wat geeft mij hoop?, zijn vragen die de psy-
chische realiteit transcenderen. Deze vragen verwijzen naar "de mens als
geest" (Heitink 1993:252, onder verwijzing naar Firet 1968:236).

42. Lee 1990:296, n. 116 verwijst naar: Ch.Y. Glock, On the Study of Relig-
ious Commitment, in: Religious Education, research supplement 57, 1962,
98-110.

43. Oorspronkelijk Stark/Glock 1968:14-16. Eigen toevoegingen van Dekker
in zijn samenvatting laat ik weg.

44. Ik merk hier terzijde op, dat Glock in zijn formulering van de dimensies
uitgaat van wat georganiseerde religies van hun aanhangers aan 'religious
commitment' verwachten; hij spreekt over een 'considerable consensus
among all religions on the general ways in which religiousness *ought to be*
manifested' (cursivering van mij, vdL); het gaat om 'religious prescriptions'
(Stark/Glock 1968:14).

45. 'Supernatural agency', door Dekker weergegeven als 'God'.

46. Vgl. Lee 1990:296: 'As lifestyle, faith is the person's actualization of all five
dimensions in concert. From the lifestyle perspective, no dimension, taken in
itself, is faith'.

47. Vgl. ook Luther 1984:53: 'Der Laie - das ist beispielsweise in der Homiletik
der Zu-Hörer, *dem* gepredigt wird; in der Katechetik, der *Konfirmant* (und
nicht der Konfirmant), *dem* die katechetische Lehre der Kirche vermittelt
wird; in der Poimenik der Seelsorgefall, *dem* Trost zugesprochen, dem Hilfe
gegeben wird; in der Liturgik der einzelne, *den* die Kirche in die Rituale der
feiernden Gemeinde eingliedert'.

48. 'The view I propose goes from practice to theory and back to practice. Or
more accurately, it goes from present theory-laden practice to a retrieval of
normative theory-laden practice to the creation of more critically held theory-
laden practices' (Browning 1991:7).

49. 'I think that it is the natural outcome of the rebirth of practical philosophy
and its implication for theology. It is a consequence of taking to their logical
conclusion the theories of Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, and Jürgen
Habermas; the pragmatism of William James and John Dewey; and the neo-
pragmatism of Richard Bernstein and Richard Rosty. () These thinkers, in
spite of their differences, share one fundamental idea, that is, that practical
thinking is the center of human thinking and that theoretical and technical
thinking are abstractions from practical thinking' (Browning 1991:8). 'The
phrase *practical philosophy* refers to a loosely associated group of philo-
sophical positions that emphasize the importance of practical wisdom or
phronesis in contrast to theoretical reason (*theorid*) or technical reason
(*techne*) (34).

50. De 'secular and religious practices (), are meaningful or theory-laden. By
using the phrase *theory-laden*, I mean to rule out in advance the widely held
assumption that theory is distinct from practice (Browning 1991:6). De term
'theory-laden' komen wij ook tegen bij Tracy, die in dit verband naar Dewey
verwijst (Tracy 1983:74).

51. Vgl.: 'The systematic character of this movement comes from its effort to
investigate general themes of the gospel that respond to the general ques-
tions that characterize the situations of the present' (Browning 1991:51)
met: 'Suche nach den allgemeinen Aspekten der christlichen Botschaft in

Beziehung zu allgemeinen Aspekten der gegenwertigen Skuation' (Browning 1991a:32).

⁵².Hier wil Browning de vier 'validity claims' (geldigheidsaanspraken) van Habermas (comprehensibility, truth, truthfulness, rightness) (Browning 1991:69) vervangen door 1. metaphysical validity claims (= visional level); 2. normative ethical claims or claims of rightness in Habermas's sense of this word (= obligational level); 3. claims about human nature, its basic human needs (= tendency-need or anthropological dimension); 4. claims that deal primarily with social-systemic and ecological constraints on our tendencies and needs (= environmental-social dimension); 5. claims about the concrete patterns we should enact in our actual praxis in the everyday world (= rule-role dimension) (71). Voor een uitvoerige beschrijving, zie Dingemans 1993:48-55.

⁵³.'Rhetorics' (Browning 1991:56); 'Darstellungsweisen' (Browning 1991a:30).

⁵⁴.In Browning 1991a:30 zijn de vragen c en d in volgorde omgedraaid.

⁵⁵.In 1991a:32 spreekt Browning expliciet over 'Normen und Strategien der konkreten Handlungsweisen der Kirche, *zunächst für die Laien in der Welt* und dann für die kirchlichen Funktionsträger in ihrer Leitungsfunktion sowohl bei der Sendung der Kirche als auch bei deren kultischem Leben' (cursivering van mij, vdL).

⁵⁶.Voor een uitvoerige en verder gaande uiteenzetting over de methodologie van een theologische handelingswetenschap, zie Heitink 1993:146-230.

⁵⁷.Men kan daaraan toevoegen: en/of psychologische.

Literatuur

E. Arens (1984), 'Elementare Handlungen des Glaubens', in: O. Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 80-101.

E. Arens (1992), *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

K. Barth (1955), *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/2, 'Die Lehre von der Veröhnung', Zollikon-Zürich 1955.

H.-D. Bastian (1968), 'Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgaben der Praktischen Theologie', *Evangelische Theologie* 28/1, 1968, 25-55.

R. Bohren (1971), *Predigtlehre*, München 1971.

D. S. Browning (1991), *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategie Proposals*, Minneapolis 1991.

D. Browning (1991A), 'Auf dem Wege zu einer Fundamentalen und Strategischen Praktischen Theologie', in: K.E. Nipkow e.a. (Hrsg.)(1991), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog*, Gütersloh 1991, 21-42.

G. Dekker (1993), 'Geloofsoverdracht in en door de kerkelijke gemeente', in: A. van Harskamp (red.), *Om de toekomst van een traditie. Opstellen over geloofsoverdracht*, Kampen 1993, 67-89.

G.D.J. Dingemans (1990), 'Praktische theologie op zoek naar identiteit', in: *De tijd van de verborgen God. Verkenningen en Reflecties*, 's-Gravenhage 1990, 114-151.

G.D.J. Dingemans (1993), 'Normativiteit in de praktische theologie. Tussen lijden en belijden', in: J.H. van de Bank e.a. (red.), *Lijden en belijden. Over*

- 'de derde gestalte van het antwoord' (Feestbundel prof.dr. M.J.G. van der Velden), Zoetermeer 1993, 46-61.
- J. Douma (1987), 'Encyclopedie', in: J. Douma (red.), *Oriëntatie in de theologie. Studiegids samengesteld door docenten aan de Theologische Universiteit van De Gereformeerde Kerken in Nederland*, 2^e dr., Barneveld 1987, 11-21.
- G.V. van Eck (1994), *Geloofscommunicatie in missionaire situaties. Verslag van een praktisch-theologisch veldonderzoek naar knelpunten en mogelijkheden in het gesprek over geloven tussen kerkelijke en niet-kerkelijke mensen*, Leusden 1994.
- J. Firet (1968), *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*, Kampen 1968 (5^e dr. 1982).
- J. Firet (1968A), *Praktische theologie als theologische futurologie*, Kampen 1968.
- J. Firet (1969), "Honest to men". Preken als tussenmenselijke omgang', in: Firet 1987:111-118.
- J. Firet, 'De plaats van de praktische theologie in de nieuwe structuren van de theologische wetenschap', *Rondom het Woord* 12/3, 1970, 325-343.
- J. Firet (1980), 'De plaats van de praktische theologie binnen de theologische faculteit', in: Firet 1987:28-44.
- J. Firet (1981), 'Wat is "spiritualiteit"?', in: Firet 1987:151-166.
- J. Firet (1985), 'Spiritualiteit als structuurprincipe van kerk en theologie', in: Firet 1987:167-176.
- J. Firet (1986), 'Kroniek van de praktische theologie', *Praktische Theologie* 13/5, 1986, 579-594.
- J. Firet (1987), *Spreken als een leerling. Praktisch-theologische opstellen*, Kampen 1987.
- J. Firet (1987a), 'Communicatief handelen in de dienst van het evangelie. (Paulus aan de Filippenzen' bijvoorbeeld)', in: Firet 1987:260-272.
- A. Grözinger (1989), *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1989.
- G. Heitink (1988), *Om raad verlegen, doch niet radeloos... Ervaringen van aporie bij de beoefening der praktische theologie*, Kampen 1988.
- G. Heitink (1993), *Praktische theologie: geschiedenis - theorie - handelingsvelden*, Kampen 1993.
- Chr. Hermans (1993), 'Das religiös-kommunikative Handeln als Text. Ein empirisch-analytischer Ansatz der Praktischen Theologie', in: J. A. van der Ven/H.-G. Ziebertz 1993:165-199.
- C.A.M. Hermans/J.A. van der Ven (1993), 'Katechese in het perspectief van de Verlichting. Doeloriëntaties in de volwassenenkatechese', *Praktische Theologie* 20/1, 1993, 3-27.
- M. van Knippenberg (1987), *Dood en religie. Een studie naar communicatief zelfonderzoek in het pastoraat*, Kampen 1987.
- M. van Knippenberg (1989), *Grenzen. Werkplaats van pastoraaltheologen*. Kampen 1989.
- G. Krause (1966), 'Zur Standortbestimmung einer Zeitschrift für praktische Theologie', *Theologia Practica* 1, 1966, 4-13.
- G. Krause (1967), 'Probleme der praktischen Theologie im Rahmen der. Studienreform', in: G. Krause (Hrsg.), *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt 1972, 418-444.
- H.M. Kuitert (1988), *Filosofie van de theologie*, Leiden 1988.
- A. Kuyper (1899), *Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen*, 3^e dr., Kampen 1959 (oorspr. uitgave: Amsterdam-Pretoria 1899).

- A. Kuyper (1909), *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid II*, Kampen 1909.
- A. Kuyper (1909a), *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid III*, 3^e dr., Kampen 1909.
- J.H. van der Laan (1979), 'De praxis van de praktische theologie', in: *Voortgang. Een bundel theologische opstellen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken te Kampen*, Kampen z.j., 153-182.
- J.H. van der Laan (1990), 'Evaluatie met het oog op praktisch-theologische theorievorming', in: K.A. Schippers e.a., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, Kampen 1990, 263-280.
- J.H. van der Laan (1993), 'Empirisch onderzoek in de praktische theologie. Over de bijdrage van het Rotterdam-onderzoek aan de ontwikkeling van de praktische theologie: een verheldering van de achterliggende discussie', in: K. Schippers (red.), *Discussies rond Kerkelijke presentie in een oude stadswijk*. Kampen 1993, 16-32.
- J.M. Lee (1990), 'Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction', in: J.M. Lee (ed.), *Handbook of Faith*, Birmingham (Alabama) 1990, 264-302.
- H. Luther (1984), *Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls*, München 1984.
- N. Mette (1978), *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978.
- N. Mette (1993), 'Kritischer Ansatz der Praktischen Theologie', in: J.A. van der Ven/H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, Kampen-Weinheim 1993, 201-224.
- H. Peukert (1984), 'Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie', in: O. Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 64-79.
- D. Rössler (1986), *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin-New York 1986.
- D. Rössler (1991), 'Die Einheit der Praktischen Theologie', in: K.E. Nipkow e.a. (Hrsg.), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog*, Gütersloh 1991, 43-51.
- P.J. Roscam Abbing (1980), *Predikantswerk in verband met communicatie- en leertheorie*, 's-Gravenhage 1980.
- K. Runia (1989), 'The Renewal of the Church', in: Runia 1992:133-146.
- K. Runia (1992), *In het krachtenveld van de Geest*, Kampen 1992.
- K. Runia (1992a), 'In het spanningsveld van competentie en be-GEEST-ering', in: Runia 1992:183-210.
- E. Schillebeeckx (1977), *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977.
- R. Stark/Ch.Y. Glock (1968), *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley-Los Angeles 1968 (1974).
- J. Tennekes (1993), 'Geloofsoverdracht en religieuze ervaring. Naar een nieuwe contextualisering van het christelijk geloof', in: A. van Harskamp (red.), *Om de toekomst van een traditie. Opstellen over geloofsoverdracht*. Kampen 1993, 45-66.
- D. Tracy (1983), 'The Foundations of Practical Theology', in: D.S. Browning (ed.), *Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church, and World*, San Francisco 1983, 61-82.
- C. Trimp (1987), 'Diaconologie', in: J. Douma (red.), *Oriëntatie in de theolo-*

- gie. *Studiegids samengesteld door docenten aan de Theologische Universiteit van De Gereformeerde Kerken in Nederland*, 2^e dr., Barneveld 1987, 134-148.
- J. Veenhof (1987), 'De pastor als medewerker van God. Zelfstandigheid in pneumatologisch perspectief', in: F.H. Kuiper e.a. (red.), *Zelfstandig geloven. Studies voor Jaap Fret*, Kampen 1987, 41-54.
- J.A. van der Ven (1985), 'Wat is pastoraaltheologie? Een analyse van het werk van Frans Haarsma', in: J.A. van der Ven (red.), *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma*, Kampen 1985, 11-44.
- J.A. van der Ven/C. Visscher (1985), 'Empirische methodologie in de pastoraaltheologie' in: J.A. van der Ven (red.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*. Kampen 1985, 191-217.
- J.A. van der Ven (1990), *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen-Weinheim 1990.
- J. A. van der Ven (1993), *Ecclesiology in context*, Kampen 1993.
- H.J.M. Vossen (1985), *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden. Een pastoraal-theologisch onderzoek naar een curriculum voor vrijwilligers in het pastoraat over het bijstaan van rouwenden*, Kampen 1985.
- H.M. Vroom (1988), *Religies en de waarheid*, Kampen 1988.
- H.-G. Ziebertz (1993), 'Komplementarität von Forschungsmethoden', in: J.A. van der Ven/H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, Kampen-Weinheim 1993, 225-260.
- P.M. Zulehner (1984), 'Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral', in: O. Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 13-37.

Geloven in onderzoek

Het eigene van de praktische theologie

Jan B.G. Jonkers

In 1994 hield prof. Van der Laan zijn inaugurele rede als startpunt van zijn hoogleraarschap in de praktische theologie. Daarin hield hij een pleidooi voor de praktische theologie om zich niet alleen in te laten met het bestuderen van *het pastoraal handelen*, maar ook de bestudering van *de geloofspraxis* tot haar taak te rekenen. Dat pleidooi is opvallend omdat de geloofspraxis al lang onderzocht werd en wel door de sociale wetenschappen. De vraag die dan rijst, is wat de praktische theologie aan dat sociaal-wetenschappelijke onderzoek kan toevoegen. In het algemeen is het zo de vraag: wat is het eigene van de praktische theologie ten opzichte van het godsdienstonderzoek van de sociale wetenschappen? Aan de hand van deze vraag lees ik de inaugurele rede van Van der Laan nog eens na. Mijn bijdrage aan deze bundel kan dan ook gezien worden als een reis met een stoptrein door het land der praktische theologie. De haltes hebben elk een bekende naam: het materiële en het formele object, theologische en niet-theologische vakken, de methodiek, ruime en smalle hermeneutiek, theologie, God, traditie, geloof en ... leegte. Achter de meeste stations bevinden zich theologische winkeltjes waar op de waar wel (praktisch) theologische merknamen zijn aangebracht, maar waar die waar bij nader inzien sociaal-wetenschappelijke naamak is. Bestaat er wel zoiets als praktisch theologisch onderzoek? Hier begint mijn reisverslag.

Geloofspraxis als onderzoeksveld van de praktische theologie

Mijn vriend Jaap van der Laan creëerde een geweldige extra ruimte voor het praktisch theologische onderzoek, toen hij in zijn oratie een plaats inruimde voor *geloofspraxis* binnen het materiële object van deze theologische subdiscipline. De *geloofspraxis* vormt een eigen veld van onderzoek naast het *pastoraal handelen*. Dit voorstel dat Van der Laan geeft, klinkt onschuldig. Het gaat om niet meer dan 'uitbreiding' van het materiële object van onderzoek, om nevenschikking in 'gelijkwaardigheid'. Het is de vraag of dit argeloos spreken over een toegevoegd veld van onderzoek voor de praktische theologie

een correcte voorstelling van zaken is. Meer nog, het is de vraag of Van der Laan zelf wel gelooft in deze min of meer probleemloze gelijkwaardige nevenschikking. Aan het slot van zijn inaugurele rede spreekt hij over 'een *zelfstandige* bestudering van geloofspraxis binnen de praktische theologie' als 'voorwaarde voor het adequaat kunnen functioneren van pastores en anderen'. Hier ontstaat toch niet het beeld van gebiedsuitbreiding, maar van een verderop gelegen veld van onderzoek waaraan als 'descriptieve theologie' vanuit 'leken theologisch perspectief', 'een relatief zelfstandige plaats' is toe te kennen. Gaat het niet om een nieuw vak en een nieuwe benadering? Je zou nu de indruk kunnen krijgen dat Van der Laan eigenlijk een nieuwe subdiscipline wil toevoegen aan de theologie.

Het zo argeloos voorgestelde idee van objectverbreding van de praktische theologie bevat dan ook stevige onderhuidse spanningen. Die spanningen zijn impliciet al af te lezen in de inaugurele rede zelf. Ik geef ze aan met behulp van een lijstje tegenstellingen:

ambtelijke vakken	-	laïcale vakken
bemiddelend handelen	-	activiteit van de mens
theologisch primaat	-	antropologische aspect
de praxis van de bemiddeling	-	de praxis van de moderne samenleving
theologische discipline	-	leving
handelingswetenschap	-	descriptieve discipline
		gedistantieerde wetenschap

Het *pastoraal handelen* als object van de praktische theologie past in het linker en *geloofspraxis* als nieuw onderzoeksveld in het rechter rijtje. Het openen van dit nieuwe onderzoeksveld lijkt zo op de toevoeging van België aan Nederland, van een damclub aan een schaakvereniging of van popmuziek aan een cantatedienst.

Het materiële object

Een vraag is of het nodig is binnen de praktische theologie een nieuw veld van onderzoek te openen, waarvan het materiële object wordt aangeduid met *geloofspraxis*. Ik geef eerst aan wat Van der Laan met deze term bedoelt. Het gaat hem in de eerste plaats om 'religious practice', d.w.z. typisch religieus gedrag als bidden, meditatie, ascese en participatie in de cultus. Het gaat hem vervolgens om geloofsexpressies, om uitingen van het geloof d.m.v. communicatie. In de derde plaats is er de 'intra-persoonlijke geloofsgedachte', d.w.z. de psychische of geestelijke processen die gerelateerd zijn aan het omgaan met existentiële ervaringen rond de eindigheid van het bestaan, de menselijke verantwoordelijkheid en het menselijk falen, de beleving van het goede, van geluk, vrede, welvaart en zin, het ontvangen van inzicht in het kwaad en het lijden. ¹ In de vierde plaats omvat *geloofspraxis* het geheel van geloofsovertuigingen, geloofspraktijk,

geloofservaring, geloofskennis en geloofsconsequenties.² In de vijfde plaats is er de veelsoortige godsdienstige leefwereld van de zogenaamde leken waarin eigen zinduiding, d.w.z. handelen, doorleven, doorstaan en een zin (proberen te) geven, plaats vindt. Hier vindt het zoeken naar een antwoord op de existentiële ervaringen van mensen plaats en hier ligt de theologische diepte van de geloofspraxis.

Als zó *geloofspraxis* omschreven wordt, kan met recht de vraag gesteld worden of het nodig is voor de praktische theologie een nieuw veld van onderzoek te openen. Dit onderzoek wordt immers al ruimschoots bediend door andere wetenschappelijke disciplines, waarbij met name de godsdienstsociologie en de godsdienstpsychologie genoemd kunnen worden. De vijf dimensies van Stark & Glock worden breeduit in de godsdienstsociologie onderzocht, inclusief het devotio-nale en rituele handelen. De psychische en geestelijke processen rond existentiële ervaringen komen ruimschoots aan bod binnen de godsdienstpsychologie. Zinduiding en zingeving, het zijn vertrouwde en centrale termen binnen deze sociale disciplines. De praktisch-theoloog zou hier kunnen volstaan met de constatering dat de bevindingen van deze wetenschappen van onmisbare betekenis zijn voor de praktische theologie en er zelf op voortbouwen. Het dient de economie van het wetenschappelijk bedrijf als de diverse wetenschappen niet elk zelf een universiteit op zich willen zijn, maar het werk verdel-en en voor zover nodig van onderzoek en theorievorming van elkaar kennis nemen en er gebruik van maken. Voor de beoefening van de praktische theologie aan de Theologische Universiteit te Kampen ligt dit nog meer voor de hand omdat daar een godsdienstsocioloog en een godsdienstpsycholoog zijn opgenomen binnen het stafverband van de afdeling praktische theologie.

Het formele object

Op dit punt is het onderscheid tussen het materiele en formele object van een wetenschap van belang. Materieel delen godsdienstsociologie, godsdienstpsychologie en praktische theologie de *geloofspraxis* als onderzoeksveld. Maar het verschil in benadering of vraagstelling kan hen onderscheiden. Het gaat dan om de specifiek theologische probleemstelling in onderscheid van een sociaal-wetenschappelijke. Op deze kwestie gaat Van der Laan in zijn inaugurele rede niet echt in, omdat hij zich met het opnemen van *geloofspraxis* in het materiele object van de praktische theologie afzet tegen een exclusief handelingswetenschappelijke invulling van de praktische theologie. We vinden overigens wel enkele aanwijzingen in de richting van het volgen Van der Laan specifiek theologische van de benadering van *geloofspraxis*, zoals hij zich dat voorstelt. Ik geef die impliciete aanduidingen weer.

De 'eigenlijke theologische diepte' lokaliseert Van der Laan in 'het *duiden*, waarmee de subjecten hun leven, dat wil zeggen: hun

handelen *en* hun doorleven en doorstaan, een zin (proberen te) geven'. Het gaat m.a.w. om 'het doorleven en doorstaan van wat mensen overkomt en de rol die het christelijk geloof daarin speelt resp. kan spelen'. Van der Laan verwijst hierbij naar Henning Luther.³ Nog anders geformuleerd, het gaat om de vraag hoe mensen *in* devotionele en rituele vormen 'uitdrukking geven aan en zoeken naar een antwoord op hun existentiële ervaringen', hoe *in* deze vormen betekenis gegeven wordt aan de 'ultimate questions' van lijden, dood, kwaad en zin, of 'hoe daarin het omgaan met elementaire bestaansvragen zichtbaar wordt, waar het voor mensen op aankomt in hun relatie met God, met hun omgeving, met zichzelf'. In één woord samengevat, het gaat om het menselijke zingevingproces in zaken waarin het erop aankomt.

In een volgende passage gaat Van der Laan weer in op 'de plaats van de bestudering van de geloofspraxis binnen de praktische theologie', nu refererend aan Browning.⁴ Hij neemt van hem de aanduiding 'descriptieve theologie' over, maar dan als 'relatief zelfstandig onderdeel', d.w.z. ook buiten een handelingswetenschappelijk perspectief om. Voor zover die 'descriptieve theologie' zich richt op de *geloofspraxis* bestudeert ze 'a) de wijze waarop mensen in hun leven gestalte geven aan het geloof; b) de wijze waarop mensen in hun leven omgaan met existentiële ervaringen, en daaraan de vraag naar God verbinden; c) de wijze waarop het omgaan met existentiële ervaringen vorm krijgt in die gestalten.' Dit leidt tot de volgende typering van deze benadering: een 'multidimensionale hermeneutische onderneming of dialoog'. Volgens Browning is deze 'descriptieve theologie' niet 'een sociologische taak', zeker niet als sociologie wordt gezien als een strikt empirische wetenschap in natuurwetenschappelijke zin. Maar een hermeneutische sociologie komt in de buurt omdat daarin een dialoog tussen de onderzoeker en de subjecten als werkwijze wordt gehanteerd. Als in die dialoog bijzondere aandacht geschonken wordt aan de religieuze dimensie in de (geloofs)praxis dan hebben we van doen met 'descriptieve theologie', aldus Browning.

Nogmaals, Van der Laan had in zijn inaugurele rede niet de bedoeling het formele object van de praktische theologie aan te geven; laat staan dat af te bakenen tegen de vraagstelling inzake geloof binnen de sociale wetenschappen. De bovenstaande aanduiding van het eigene van de praktische theologie kan daar ook niet voor dienen omdat niet is in te zien wat hier aan exclusief praktisch theologisch inzicht geboden wordt. De duiding, de expressie, de beleving en de intentie van existentiële ervaringen rond fundamentele levensvragen komen voluit aan bod in het religieonderzoek van de sociale wetenschappen. Wellicht dat sommige formuleringen een eigen woordkeus verraden. Daarbij is te denken aan formuleringen als 'in hun relatie met God', 'gestalte geven aan het geloof', 'daaraan de vraag naar God verbinden', e.d. Deze woordkeus kan erop wijzen dat in de praktische

theologie bij de duiding en de intentie gerefereerd wordt aan een specifieke geloofstraditie. Expliciet staat het er echter niet. Op dat punt neemt de sociale wetenschapper gepaste afstand in acht en de praktisch-theoloog wellicht niet of minder of minder gedecideerd. Het kan dus zijn dat het pleidooi voor een eigen veld van onderzoek, te weten de *geloofspraxis*, de praktische theologie wel kan bevrijden van een krampachtig handelingswetenschappelijk keurslijf, doch dat de rekening is die van grensvervaging met het godsdienstwetenschappelijk onderzoek vanuit de sociale wetenschappen.

De duplex ordo van de Kamper theologie

Zo'n grensvervaging is 'not done' aan de Theologische Universiteit van Kampen. Daar wordt een strikt onderscheid gehanteerd tussen theologische en niet-theologische vakken. In de theologische vakken kan afgestudeerd worden. Dat betekent dan het schrijven van een scriptie als kroon op de studie. Die scriptie, zo luidt het examenreglement, dient een duidelijke theologische vraagstelling te bevatten.⁵ De examencommissie behoort erop toe te zien dat deze bepaling gehandhaafd wordt. Over het verschil tussen een theologische en een niet-theologische vraagstelling en de grens tussen beide bevat het examenreglement geen informatie. In de niet-theologische vakken kan hooguit een bijvak van 10 studiepunten (is gelijk aan 10 weken) gekozen worden. De niet-theologische vakken zijn volgens dit criterium (godsdienst)filosofie, godsdienstwetenschap (o.a. Islam), godsdienstpsychologie, godsdienstsociologie en semitica. Ook theologische vrouwenstudies en spiritualiteit kunnen tot nu toe slechts als bijvak gekozen worden.

Deze onderscheiding impliceert dat het onderzoek naar godsdienstige ervaringen en gedragingen, zoals godsdienstwetenschappers, godsdienstpsychologen en godsdienstsociologen dat verrichten buiten de (praktische) theologie geplaatst worden. Als dan ook een voorstel gedaan wordt het onderzoek van de *geloofspraxis* op te nemen binnen de praktische theologie, dan dient men in de context van de Theologische Universiteit van Kampen tegelijk aan te geven dat het gaat om een theologische benadering en *dus* niet om een sociaal-wetenschappelijke. Een dergelijke argumentatie is in het kader van de duplex ordo van de Theologische Universiteit van Kampen nodig. Wel, Van der Laan heeft zich aan die argumentatie niet gewaagd. Hij hoefde ook niet, want hij wilde zich afzetten tegen een handelingswetenschappelijk invullen van de praktische theologie. Impliciet kon hij er echter niet helemaal omheen. Maar de impliciete argumentatie overtuigt niet.

Methodiek

Een punt van discussie vormt vaak de methodiek. Godsdienstpsychologie en godsdienstsociologie hanteren een empirische benade-

ring. Dat betekent methodisch dat binnen deze disciplines begonnen wordt met een zorgvuldige waarneming d.m.v. dataverzameling om zodoende te komen tot een precieze beschrijving van het fenomeen van onderzoek. Het is duidelijk dat Van der Laan zo ook te werk wil gaan bij het bestuderen van *geloofspraxis*. Hij neemt dan ook de term 'descriptieve theologie' van Browning over. Maar hij neemt geen afstand van de rariteit van Browning die deze descriptieve theologie dicht ziet aanliggen tegen een hermeneutische, maar ver aflaggen van een strikt natuurwetenschappelijk empirische sociologie. De onzin is hier dat 'in the blind' de methodische gereedschapskist van de sociale wetenschappen voor de helft leeg gegraaid wordt, alsof hermeneutiek en statistiek elkaar zouden uitsluiten. Daar waar binnen de sociale wetenschappen de sektestrijd tussen een kwantitatieve en een kwalitatieve benadering min of meer achter de rug is, pakken (praktisch) theologen die onvruchtbare twistappel nog vaak met graagte op. Maar waarom zouden ze dat doen? Het is toch veel eenvoudiger, als men de methodiek van de sociale wetenschappen wil gebruiken, de keuze van waarnemings- en analysetechniek te laten afhangen van de te onderzoeken onderzoeksvraag! Het onderzoek naar *geloofspraxis* is complex. Ook praktisch theologen zullen voor het onderzoek daarvan een volledig gevulde methodische gereedschapskist nodig hebben.

Ook het andere punt van Browning, te weten de dialoog tussen 'de onderzoeker en de subjecten, die voorwerp van onderzoek zijn', kan moeilijk als grensafbakening tussen praktische theologie en het godsdienstonderzoek vanuit de sociale wetenschappen gehanteerd worden. Behoudens observatietechnieken stoelt de methodiek van de sociale wetenschappen al sterk op communicatietechniek. Een enquête is niet in te vullen en een interview niet af te nemen zonder communicatie tussen onderzoeker en onderzochte. Het gegeven dat mensen meningen, gevoelens, interpretaties en intenties hebben jegens zichzelf, anderen, de hen omringende werkelijkheid en jegens goden, geesten, dromen, fantasieën, enz., is de sociale wetenschapper uiteraard al lang bekend. Een grote stap verder gaat het handelingsonderzoek, waarin gestreefd wordt naar een gelijkwaardige relatie tussen onderzoeker en onderzochte.⁶

We kunnen hier nauwkeuriger drie typen zoekprocessen onderscheiden: het objectiverende onderzoek dat uit is op kennisvergaar- ing, het interpreterende onderzoek dat uit is op het blootleggen van intenties en betekenissen en het handelingsonderzoek dat in de lijn van wensen en bedoelingen uit is op verandering.⁷ Methodisch komt het pleidooi van Van der Laan er nu op neer dat hij het handelings- onderzoek binnen de praktische theologie wil aanvullen met interpreterend onderzoek. Maar zowel handelings- en interpreterend of hermeneutisch onderzoek hebben toch een subjectieve inslag. Handelingen worden geleid door belangen. De dialoog tussen onderzoeker en onderzochte kan wel idealistisch als gelijkwaardig neergezet wor-

den, onbaatzuchtig zal die dialoog zelden zijn.⁸ Als de praktisch-theoloog zich hiervan bewust is en er verantwoording van aflegt, is er niet zoveel op tegen, maar voor de praktische theologie in zijn geheel is een streven naar ook meer objectieve kennis (waarheid) toch nooit weg. In ieder geval zie ik niet in hoe vanuit deze methodische beschouwingen voor het onderzoek naar *geloofspraxis* een onderscheid tussen praktische theologie en sociale wetenschappen aangegeven kan worden

Hermeneutiek

In zoverre de praktische theologie zich inlaat met *geloofspraxis* gaat het in het voorstel van Van der Laan om een 'hermeneutische' onderneming. Hermeneutiek kan echter op verschillende manieren worden ingevuld. Binnen de sociale wetenschappen wordt hermeneutiek doorgaans opgevat als 'een verstaan van binnen uit' ofwel als 'verstehen' (Weber). De onderzoeker probeert zich te verplaatsen of in te leven in de onderzochte persoon, groepering of cultuur en tracht de te onderzoeken fenomenen te verstaan zoals zij daarbinnen door de betrokkenen worden verstaan. Het is duidelijk dat Van der Laan zo 'van binnen uit' mensen *in* hun geloofspraxis, *in* hun duidingen en *in* hun existentiële ervaringen wil verstaan. Dit *duiden* noemt hij zelfs de 'eigenlijke theologische diepte'. Al eerder gaf hij aan hoe belangrijk het is in het praktisch theologische onderzoek 'mensen maximaal in de gelegenheid te stellen om zèlf hun beleving van de werkelijkheid tot uitdrukking te laten brengen'.⁹ Wetenschappelijke zorgvuldigheid is hier uiteraard van groot belang. Maar deze dieptepeilingen, dit zoeken naar begrip en verstaan van mensen in hun gevoelens, intenties, belevingen en bedoelingen, is uiteraard niet iets specifiek voor theologen. Meer nog, sociale wetenschappers waren al lang met deze dieptepeilingen bezig toen praktisch theologen nog bezig waren met applicatie van dogmatische inzichten en wijze raadgevingen aan aankomend predikanten. De empirische wending in de praktische theologie is nu pas drie decennia oud.

De woorden 'theologische diepte' kunnen voor een misverstand zorgen. Ik heb in onderwijs en onderzoek te lang met Van der Laan opgetrokken om hem van een ideologisch gebruik van het woord 'diepte' te verdenken, waar het gaat om de verhouding theologie en sociale wetenschappen. Maar nog niet zo lang geleden formuleerden sommige theologen het verschil tussen sociale wetenschappen en theologie als waarneming aan de oppervlakte (empirische feiten) en dieptepeilingen (de ziel). Dat er diepere diepten dan de empirische diepten bestaan, zal de socioloog, aldus Laeyendecker¹⁰, en ook de psycholoog naar ik aanneem, niet ontkennen. Ook niet bevestigen overigens, omdat hij er met zijn empirische instrumentarium geen toegang toe heeft. Maar is de theologie een 'dieptewetenschap' die wel toegang heeft tot dieptedimensies achter de empirie? Hebben theologen sensoren, wichelroeden of andere methodische

instrumenten om hier te peilen, te registreren, te duiden? Zo ja, dan dienen ze die te onthullen en hun werking te vermelden, tenminste als ze de theologie niet als geheim genootschap maar als wetenschap presenteren. Van der Laan beroept zich, voor zover mij bekend, niet op een slechts voor theologen toegankelijke dieptelaag. Meer nog, hij is erg zuinig in het spreken over God en de inhoud van het geloof.

Er kan ook binnen de praktische theologie op een meer specifieke wijze over hermeneutiek gesproken worden. Dan gaat het om een kritisch doorlichten van de gegroeide geloofspraxis vanuit de bronnen, de traditie en de context teneinde te komen tot aanbevelingen voor een nieuwe praxis.¹¹ Dingemans plaatst deze specifieke praktisch theologische hermeneutiek binnen zijn verstaan van de gemeente als *'interpretatiegemeenschap'*: 'Het gaat (aldus Dingemans) in de praktische theologie om de praxis van de christelijke gemeente, die het evangelie van Jezus Christus heeft gehoord via de bijbel en de christelijke traditie, haar viert in haar liturgie, doorgeeft via leerhuizen, catechese en prediking en inbrengt in de praktijk van pastoraat en diaconaat en maatschappelijk handelen.'¹² Hermeneutiek, zo verstaan, betekent dat de gevonden empirische data geïnterpreteerd worden door ze in dit christelijke raamwerk (paradigma) van bijbelverstaan en geloofsformulering door de eeuwen heen (traditie) te plaatsen.

Het is opmerkelijk dat Van der Laan deze strikte theologische vorm van hermeneutiek in zijn pleidooi voor de bestudering van de geloofspraxis binnen de praktische theologie niet noemt. Daardoor biedt zijn inaugurele rede geen onderscheidingscriterium tussen praktische theologie en sociale wetenschap. Zou Van der Laan in zijn hart niet liever gewoon godsdienstsocioloog of godsdienstpsycholoog hebben willen zijn? Ligt daar niet zijn eigenlijke interesse in het bestuderen van hoorders van de preek of leken in de kerk? Konden we het daarom als collega's altijd zo goed met elkaar vinden? Maar als dat het geval is, dan is zijn pleidooi voor het bestuderen van de geloofspraxis binnen de praktische theologie niet overtuigend en niet het opvolgen waard, want dan wordt binnen de praktische theologie dubbel werk gedaan en moet ze van goeden huize komen om betere resultaten te bereiken dan de sociale wetenschappen op tafel leggen.

Theologie

Voor een dieptepeiling in de ziel van collega Van der Laan ben ik als socioloog, zoals we hierboven al zagen, niet geëquipeerd. Ik ga er maar van uit dat de zaken er in zijn ziel niet zo voor staan en dat de praktische theologie nog steeds zijn liefde heeft. Dat betekent dat we toch behoefte hebben aan een onderscheidend kennisbelang voor de praktische theologie, ofwel het eigene van dit vakgebied. Onlangs verscheen er van de hand van een aantal Utrechtse theologen juist een boekje met de titel *Wat is theologie?*¹³, met daarin aandacht voor

de diverse vakgebieden binnen de theologie.¹⁴ In een openingsartikel zet Becking de theologie neer als een wetenschap waarbinnen de beoefenaren ervan 'op wetenschappelijke wijze het menselijk spreken over 'God' analyseren'. Daarbij gaat het om twee vragen, te weten a) 'de expressie als zodanig' en b) 'de vraag of dat spreken over God adequaat te noemen is'¹⁵. De crux zit hem uiteraard in de tweede vraag en wel in de term 'adequaat'. Het overige lijkt goed samen te vallen met wat Van der Laan met 'geloofspraxis' bedoelt.¹⁶ Adequaat zou dan getoetst kunnen worden aan de traditie, de bronnen, de cultuur en de interne consistentie. Maar hierbij dient bedacht dat het christelijk spreken over God niet exclusief is en "niet bij definitie of uit zichzelf 'beter' dan ander spreken over dit ultieme geheim van het leven". "Het is niet de bedoeling van het vak theologie mensen hun geloof (christelijk, joods, islamitisch etc.) af te nemen. Het is de bedoeling, dat je leert nadenken over wat dat is: 'geloven'. Theologie studeren is dus, in mijn optiek, niet een cursus geloven voor gevorderden, maar het aanleren van een academisch gesmede taal (en begrippenapparaat), waarmee eigen en andermans levensovertuiging zinvol ter discussie kan worden gesteld". Concluderend formuleert Becking als antwoord op de vraag 'Wat is theologie?': "Theologie is de wetenschap die het spreken over God analyseert in de (wan)hoop of in de (on)zekerheid, dat dit spreken op een werkelijkheid voorbij de onze slaat".

We moeten deze zinnen zien als een eerste antwoord voor lezers die zich voor het eerst oriënteren op theologie. Toch is dit eerste antwoord niet erg behulpzaam. Ten eerste blijft het criterium 'adequaat' toch wel erg in de mist hangen. Ten tweede, en hiermee samenhangend, wordt de geloofskwestie (christelijk, joods, islamitisch, etc.) buiten beschouwing gelaten. Ten derde wordt niet duidelijk wat het wetenschappelijk belang is van het ter discussie stellen van levensovertuiging. Wil wetenschap niet juist discussies met overtuiging afronden? Ten slotte wordt aan het slot 'een werkelijkheid voorbij de onze' geïntroduceerd, waardoor (uiteraard ook voorzien van gereede twijfel die haar altijd vergezelt) geloof wordt verondersteld.

Spreken over God

Uit de omschrijving van Becking wordt duidelijk dat theologie niet over God gaat, maar zich richt op het spreken over God. Hier zou een duidelijk verschil kunnen liggen tussen de sociale wetenschappen en de (praktische) theologie. De sociale wetenschappen zouden vanwege hun empirische statuut 'doen alsof er geen God bestaat (*etsi deus non daretur*)'¹⁷. Maar dit onderscheid blijkt bij zorgvuldig kijken toch aanzienlijk genuanceerder te liggen. Vanuit de sociale wetenschappen zal gezegd worden dat het hier om een *methodisch atheïsme* (Berger) gaat of, beter gezegd, om een *methodisch agnosticisme* (Dekker). Sociale wetenschappers doen alsof, anders gezegd, ze laten het bestaan van God in het midden, omdat ze geen instrumentarium

hebben om (het bestaan van) God te onderzoeken. Maar hebben theologen niet dezelfde problemen? Geldt niet ook voor hen: niemand heeft ooit God gezien? Daarom formuleren hedendaagse theologen hun studieobject toch juist als 'spreken over God'? En 'spreken over God' is toch een uiting van (onzeker) geloof? En komt alle 'spreken over boven' niet van onderen (Kuitert)?

Het onderzoek naar het 'spreken over God' behoort wel dege-lijk ook tot het onderzoeksterrein van de godsdienstsocioloog en de godsdienstpsycholoog. Ter illustratie kan ik wijzen op mijn eigen dissertatie. Dat onderzoek ging uit van de vraag welke doelstellingen medewerkers in de evangelisatie in hun hoofd hebben. Het is duidelijk dat hun *godsoriëntatie* daarin een belangrijke rol kan spelen: evangelisatie als 'selling God'. Op grond van de antwoorden werden twee oriëntaties aangetroffen. De eerste is de *afhankelijkheidsoriëntatie*:

"God dienen in het leven is belangrijk. Verzoening met God is alleen bereikbaar door bekering. Daarbij behoort het lid zijn van een kerk en het luisteren naar de verkondiging van Gods Woord. De bijbel staat centraal. Hieruit leren we Gods plannen met de wereld kennen. Hierin vinden we absoluut bindende voorschriften en concrete aanwijzingen voor het dagelijks leven" ¹⁸.

De tweede is de *partnerschapsoriëntatie*:

"Van belang is de verantwoordelijkheid voor de samenleving en de dienst aan de medemens. Verzoening met God veronderstelt het serieus proberen als goed mens te leven. Daartoe is kerklidmaatschap geen voorwaarde. In onderling gesprek is te zoeken naar de juiste uitleg van Gods Woord. De bijbel geeft ons daarbij globale aanwijzingen, die ons aanzetten tot nadenken, uitwerken en plannen maken om goed te leven en een betere wereld op te bouwen." ¹⁹

Het gaat me er niet om deze twee wijzen van 'spreken over God' te behandelen. Ze dienen ter illustratie van het gegeven dat sociale wetenschappers zich in hun godsdienstsonderzoek ook richten op het 'spreken over God'. Zelfs het 'spreken *met* God' vormt voor hen voorwerp van onderzoek. Zo is mijn collega, de godsdienstpsychologe B. Roukema-Koning, bezig met een diepgaand onderzoek naar het binden van mensen. Haar bijdrage in deze bundel legt daarvan getuigenis af.

Traditie

Immink geeft op dit punt aan dat niet het 'spreken over God' als object van onderzoek bepalend is voor het onderscheid tussen een sociaal-wetenschappelijke en een praktisch theologische benadering, maar een bepaald spreken over God. De theoloog 'kijkt naar de geloofspraktijk vanuit het zelfverstaan van de geloofsgemeenschap' ²⁰.

Die principiële openheid voor het geloofsgoed van de geloofsgemeenschap is nodig, want als je dat niet doet dan reduceer je de werkelijkheid door dat geloofsgoed buiten beeld te laten. Het is opmerkelijk dat ook Immink hier verwijst naar de in zwang geraakte handelings-theorie. Die is vooral georiënteerd op het gedachtegoed van de sociaal-filosoof Habermas en daarmee verdwijnt langzamerhand het theologische karakter van de begrippen die gehanteerd worden²¹. Zo is het probleem toch dat het spreken in termen van communicatie en sociaal handelen zich onvoldoende lijkt te lenen voor theologisch spreken.

Nu is het zich aansluiten bij een bestaande uitlegtraditie in de wetenschap niet zonder problemen. In de eerste plaats is wat de christelijke traditie heet een conglomeraat van varianten, stromingen, verschillen en tegenstellingen. De christelijke traditie is een groot en goed gevuld warenhuis van religieuze opvattingen en gebruiken. Men kan er niet anders dan selecterend en kiezend mee omgaan. Het is zeker geen gouden standaard. Immink kiest dan ook en wel voor de protestantse stroming en daarbinnen voor een gereformeerde variant van het strenge type, waarin 'de rechtvaardiging' van de mens voor God centraal staat. En hier is het helder: zo'n keuze maakt de godsdienstsocioloog (als socioloog; de persoonlijke geloofskeuze is een andere kwestie!) of de godsdienstpsycholoog niet. In de tweede plaats verdraagt wetenschap zich moeilijk met zo'n keuze omdat wetenschapsbeoefening niet anders is dan een steeds opnieuw opperen, hernemen en weer verwerpen van theorieën en beweringen over hoe het zit. Immink formuleert dan ook voorzichtig: openheid voor, aansluiten bij en kritisch, met een flinke dosis wantrouwen.

De geloofstraditie zelf wordt niet bestudeerd door de praktisch-theoloog. Daarvoor moet men te rade bij de bijbelvakkers, de kerkhistorici, maar vooral ook bij de systematici. De systematisch theoloog probeert in het eeuwenlange 'spreken over God' door bijbelschrijvers, door kerkvaders, door synodes en in belijdende geschriften lijn en orde te brengen. Waar de praktisch-theoloog de geloofspraxis bestudeert om haar te verbeteren zoekt de systematicus in de traditie naar de fundering en normering van het christelijk geloof volgens het voortschrijdende zelfverstaan van de kerk. Daarin zit het theologische gehalte en het is zaak voor de praktisch-theoloog de systematische bezinning niet te verwaarlozen²². Het gaat er daarbij niet om het in de systematische bezinning gevondene direct in de praktijk te implementeren of toe te passen. Dat is de alom door praktisch theologen verworpen applicatieopvatting. Het gaat in de geloofspraktijk om 'het geleefde geloof' en niet om een systematische geloofsleer, zo zegt ook Immink²³. Maar toch ... hier, op dit punt, verrast de praktisch-theoloog in het samenspel met de sociale wetenschapper de laatste steeds door geloofsleer in het wetenschappelijke spel te introduceren.²⁴

Ter illustratie kan de studie van Schippers e.a.²⁵ over het oude wijken pastoraat in Rotterdam dienen.²⁶ In de rapportage worden eerst de uitkomsten van beschrijvend en inventariserend sociaal-wetenschappelijk onderzoek gepresenteerd, inclusief een sociaal-wetenschappelijke interpretatie. Dat laat zich 180 pagina's lang lezen. Op pagina 181 wordt begonnen met 'de vraag wat dit inhoudelijk betekent'. Dat begint met de zinvraag, culminerend in de Godsvraag. Daarbij komen de grote motieven van het evangelie (rijk Gods, lijden en dood, de opstanding van Jezus Christus en de gave van de Geest) aan de orde. Het is kennelijk niet anders mogelijk dan dat ná de sociaal-wetenschappelijke beschrijving en ná de sociaal-wetenschappelijke interpretatie (hermeneutiek in brede zin) er een afzonderlijke interpretatie (hermeneutiek in strikte zin) plaats vindt vanuit de geloofsleer van een bepaalde geloofsgemeenschap. En daarin is dan het eigene van de praktische theologie gelegen.

Geloof

Er is nog een punt dat aandacht verdient. Er lopen nog twee dingen door elkaar, nl. traditie in de zin van dogmatiek (systematische theologie) en 'het geleefde geloof' als 'zelfverstaan van de geloofsgemeenschap'. Immink, in zijn eerder aangehaalde publicatie, schrijft te kiezen voor het laatste, maar argumenteert vanuit de eerste keuzemogelijkheid. Het 'zelfverstaan van de geloofsgemeenschap' laat zich immers heel goed empirisch beschrijven. Zelf heb ik dat geprobeerd voor drie lokale gereformeerde geloofsgemeenschappen.²⁷ De beschrijving die dat opleverde, was voor een aantal theologen pijnlijk verrassend, zoals bleek uit hun commentaren op dat onderzoek.²⁸ Het pijnlijk verrassende was m.i. vooral dat het zelfverstaan van deze drie gemeenten zo dicht bleef bij het oude gereformeerde geloofsgoed en zo weinig aansloot bij de hedendaagse cultuur.

Nu kan het zijn dat voor deze reactie bepalend is dat mijn commentatoren allen deel uitmaken van de Gereformeerde Kerken in Nederland en niet van de Nederlandse Hervormde Kerk, zoals Immink. De synodalen blijken toch een apart soort gereformeerden te zijn, nl. modern gereformeerden, in plaats van gelovig anders in het vel stekende orthodox gereformeerden of bevindelijk gereformeerden.²⁹ Hoe dit ook zij, het wordt wel duidelijk dat de keuze voor het zelfverstaan van een bepaalde geloofsgemeenschap als maatgevend voor het praktisch theologisch onderzoek in hoge mate arbitrair is, selectief en vooringenomen. Bovendien wordt duidelijk dat het zeggen te kiezen voor het zelfverstaan van een geloofsgemeenschap empirisch gesproken nog niet betekent dat die keuze aangetoond kan worden. Het wijzen op traditie, al of niet op grond van systematisch theologische bezinning, heeft al snel hetzelfde subjectieve en willekeurige karakter. Zeker als daarbij termen als geloof, geloven, in de kern, volgens de leer, volgens het belijden, e.d. gebruikt worden.

Immink geeft dat in zijn behandeling uiteindelijk ook aan. Het draait om *geloof*. Al eerder kwam ik tot dit beslissende verschil tussen theologie en sociologie: "Empirisch is het bestaan van God, de genade in Christus en de werking van de Geest niet te valideren en voor het christelijk getuigenis willen de sociale wetenschappen zich niet lenen. We kunnen het ook anders zeggen: De (gods-)sociologie wil het perspectief van de religieuze transcendentie niet aannemen" ³⁰. En juist dat doet Immink als praktisch-theoloog wel door te wijzen op 'een beweging van God uit naar de mens', door geloof ook (en vooral?) te zien als een gave, enzovoort ³¹. Zo spreken andere praktisch theologen zonder meer over 'het handelen van God' en over 'bemiddelend handelen' (Fieret, Heitink) en stellen ze de praktische theologie als handelingswetenschap daarvan in dienst. Uiteraard willen ze van hun geloofskeuzes wel verantwoording afleggen en is er ruimte voor geloofstwijfel. ³² Maar het beslissende verschil in de bestudering van de geloofspraxis tussen praktisch theologen en sociale wetenschappers is toch het geloof.

Leegte

Rest één punt. Hoe komt het dat deze stellingname zo bij Van der Laan niet is terug te lezen? Allereerst is, zoals eerder werd opgemerkt, de inaugurele rede van hem niet gewijd aan de vraag *sec*: wat is praktische theologie? Maar dan mag wellicht toch de indruk ontstaan dat dit punt bij hem niet zo hoog zit dat hij het niet kon laten er en passent op te wijzen. Zijn inaugurele rede gaat toch wel programmatisch in op de praktische theologie en het door hem te nemen aandeel daarin. En ook in andere publicaties schrijft Van der Laan weinig over wat we aan kunnen duiden als 'de inhoud van het geloof'. Ganzevoort wijst daar in zijn bijdrage aan deze bundel ook op. Hoe is deze terughoudendheid te plaatsen?

Als ik dat al zou kunnen, zou het zeer ongepast zijn hier een boekje open te doen over het persoonlijke geloofsleven van een collega. Het lijkt me overigens goed mogelijk de terughoudendheid van Van der Laan en andere praktisch theologen in meer algemene termen te begrijpen. Het heeft precies te maken met de verhouding van de klassieke geloofsleer en de hedendaagse cultuur. Het oude geloofssysteem, de klassieke dogmatiek van de christelijke geloofs-gemeenschap, onverschillig welke gemeenschap, overtuigt moderne mensen niet meer. Ze kunnen er niet meer inkomen. En dat geldt ook voor een groeiend aantal theologen. Dit is precies het springende punt waarop collega Den Heyer 'bekende' en onder vuur kwam te liggen. Over de bewoordingen van oude belijdenissen en dogma's schreef hij: "Ik ken de oude en vertrouwde geloofswaarheden, maar ze kunnen mij niet meer ontroeren of inspireren. De woorden en beelden hebben aan betekenis ingeboet. De spanning is langzaam weggeëbd." ³³

De theologie, de dogmatiek, de geloofsleer, het belijden, zoals die voor handen is, die theologische inhoud, werkt niet meer. De 'applicatio' is onbegonnen werk. Maar ook de wetenschappelijke verantwoording. Daarom schurken de praktisch theologen aan tegen de sociale wetenschappers en lijkt het erop dat ze hun werk kopiëren of ze komen op verrassende momenten met geloofsinzichten. Dit alles wijst erop dat de geloofsleer ontkoppeld is van de cultuur in het algemeen. De strikte theologische hermeneutiek is een interpretatie op zichzelf geworden, los van het interpreteren, ook van de geloofspraxis zelf, zoals dat in de cultuur dagelijks gebeurt. Om het voor de praktische theologie op z'n Vlaams te zeggen: er is nood aan echt nieuwe en geloofwaardige dogmatiek.

¹ H.M. Vroom, *Religies en de waarheid*, Kampen 1998, 248.

² R. Starck & Ch.Y. Glock, *American Piety: The Nature of religious Commitment*, 3^e dr., Berkeley-Los Angeles 1974, 14-16.

G. Dekker, 'Geloofsoverdracht in en door de kerkelijke gemeente', in: A. van Harskamp (red.), *Om de toekomst van een traditie. Opstellen over geloofs-overdracht*, Kampen 1993, 67-89, maar hier specifiek 68.

³ H. Luther, *Religion, Subjekt. Erziehung, Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls*, München 1984, 288v.

⁴ D.S. Browning, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis 1991.

⁵ Examenregeling (1996) en Uitvoeringsbepalingen bij de Examenregeling 1996, artikel 27.4.2. Deze regeling is te vinden in de *Studiegids van de Theologische Universiteit Kampen*, studiejaar 2000/1, 232-246.

⁶ H. Coenen, *Handelingsonderzoek als exemplarisch leren. Een bijdrage aan de fundering van de methodologie van handelingsonderzoek*, Groningen 1987, 120-123. Het is overigens opvallend dat de dialoog tussen onderzoeker en onderzochte hier juist naar voren komt binnen het handelingsonderzoek. Dat is ook de bedoeling van Browning. Buiten het handelingsonderzoek is dit punt van dialoog hoogstens een marginale kwestie.

⁷ Zie A. Reuling, *Methodologieën. Een inleiding in onderzoeksstrategieën*, Baarn 1986, 119-123.

⁸ Idem. 129.

⁹ K.A. Schippers e.a., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, Kampen 1990, 276.

¹⁰ L. Laeyendecker, 'De discussie blijft moeilijk', in: A. van Harskamp (red.), *Verborgene God of lege kerk? Theologen en sociologen over secularisatie*, Kampen 1991, 53-65, hier specifiek 58.

¹¹ G.D.J. Dingemans, *Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de praktische theologie*, Kampen 1996, 50.

¹² Idem, 56v.

¹³ W.J. van Asselt e.a. (red.), *Wat is theologie? Oriëntatie op een discipline*, Zoetermeer 2001.

¹⁴ Het is wel jammer dat de auteurs meteen in het voorwoord schrijven dat dit boekje geen beantwoording bevat van de principiële vraag wat theologie nu eigenlijk is (7). Is de titel dan als misleiding bedoeld?

-
- ¹⁵ B. Becking, 'Sprekend (over) God. Een inleiding op de vraag wat theologie is', in: W.J. van Asselt e.a. (red.), a.w. 2001, 19vv.
- ¹⁶ De crux zit hem in ieder geval niet in het op pagina 20 ingevoerde onderscheid tussen simplex en duplex ordo. Het is gevoegelijke onzin te veronderstellen dat theologen binnen een simplex ordo (VU, Kampen, Nijmegen, Tilburg) 'het open veld' zouden mijden of dat ze over 'een geopenbaard criterium' zouden beschikken.
- ¹⁷ F.G. Immink, in: W.J. van Asselt e.a. (red.), a.w. 2001, 123-136, maar specifiek 130.
- ¹⁸ J.B.G. Jonkers, *Doelen in de evangelisatie. Een sociologische studie*, Amsterdam 1986, 51.
- ¹⁹ Idem, 52.
- ²⁰ F.G. Immink in W.J. van Asselt e.a. (red.), a.w. 2001, 130.
- ²¹ Idem, 131.
- ²² Idem, 130.
- ²³ Idem, 131.
- ²⁴ Voor de sociale wetenschapper die binnen een afdeling praktische theologie werkzaam is, strekt het dan ook tot aanbeveling dat hij/zij is opgegroeid binnen een juiste geloofsgemeenschap. Anders is de samenspraak met praktisch theologen die tussen doven. Een collega-theoloog voegde mij zelfs eens in een openbaar debat toe dat een godsdienstsocioloog die te werk gesteld werd aan een theologische faculteit minimaal ook een volledige studie theologie afgerond diende te hebben.
- ²⁵ K.A. Schippers e.a., a.w.1990.
- ²⁶ Aan deze studie hebben ook Van der Laan en schrijver dezes een bijdrage geleverd.
- ²⁷ J.B.G. Jonkers, *De gelovige gemeente. Een godsdienstsociologische beschrijving van het geloofsleven in drie plaatselijke gereformeerde kerken*, Kampen 1999.
- ²⁸ J.B.G. Jonkers, *Theologie achteraf. Theologisch commentaar op het onderzoek 'de gelovige gemeente'*, Kampen 2000.
- ²⁹ G. Dekker & J. Peters, *Gereformeerden in meervoud. Een onderzoek naar levensbeschouwing en waarden van de verschillende gereformeerde stromingen*, Kampen 1989. En M.P. Veerman, *Mondig – Bondig – Zondig. Drie stromingen binnen de gereformeerde wereld*, Gorinchem 1995.
- ³⁰ J.B.G. Jonkers & G. Manenschijn, *Een tegen een is twee: de verhouding tussen theologie en sociologie*, Kampen 1993, 29.
- ³¹ F.G. Immink, in: W.J. van Asselt e.a. (red.), a.w. 2001, 131.
- ³² Idem, 135.
- ³³ C.J. den Heyer, *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen 1997, 136.

Theologie als zwijgen over God?

Praktische theologie als duidingswetenschap van de geloofspraxis

R. Ruard Ganzevoort

Het is altijd riskant wanneer men kwantiteit als maatstaf voor kwaliteit neemt. Dat geldt zeker bij het afscheid van Jaap van der Laan als hoogleraar praktische theologie aan de Theologische Universiteit Kampen. De periode dat hij dit ambt bekleed heeft was korter dan we gewenst hadden, en in zijn op zichzelf niet onaanzienlijke bibliografie (zie achterin deze bundel) vinden we meer publicaties gericht op beroepsbeoefenaren dan gericht op mede-wetenschappers. Toch zou het een misvatting zijn om daaruit te concluderen dat zijn bijdrage aan de wetenschappelijke ontwikkeling van de praktische theologie beperkt is geweest. Naast de vele jaren die hij ook als docent heeft gewerkt denk ik dan vooral aan de inzichten die hij heeft ontwikkeld als het gaat om de geloofspraxis als centraal object van de praktische theologie. In dit artikel wil ik vanuit een diepe verbondenheid met die intentie – en vanuit een warme betrokkenheid op Jaap als persoon – voortborduren op gedachten en inzichten zoals die vooral ook in zijn inaugurele oratie zijn gecondenseerd.

Deze hele bundel tracht zichtbaar te maken hoe de bijdrage van Jaap van der Laan aan het onderzoeksprogramma weliswaar onvoltooid en fragmentarisch mag zijn, maar ook inspirerend en uitnodigend. Om het met woorden van Henning Luther te zeggen: het zijn fragmenten als 'Ruinen der Zukunft, Baustellen, von denen wir nicht wissen, ob und wie an ihnen weitergebaut wird; wir wissen immer nur, daß der Bau noch nicht vollendet ist.'¹ In zijn oratie heeft Van der Laan de 'Baustellen der Zukunft' aangeduid. Mijn doel in dit artikel is de visie op praktische theologie, zoals die in de inaugurele rede meeklinkt te extrapoleren en zo verder te bouwen – met eigen middelen en gedachten – in dezelfde richting. Ik neem daarbij de uitdaging op te formuleren hoe de praktische theologie als theologische duidingswetenschap van de geloofspraxis kan functioneren. Daarin zal duidelijk worden dat Van der Laan – met alle bescheiden formuleringen en onvoltooid uitwerking – in zijn benadering een radicale stap voorwaarts zet.

De geloofspraxis voorop

Van der Laan geeft aan zijn inaugurele rede als titel mee: 'Geloofspraxis en pastoraal handelen'.² Bij herhaling spreekt hij dan over de noodzaak binnen de praktische theologie een plaats in te ruimen voor de bestudering van de geloofspraxis als 'op z'n minst gelijkwaardig' naast 'pastoraal handelen'. Het lijkt er op dat de woorden 'gelijkwaardig' en 'naast' enigszins diplomatiek gekozen zijn. Ook al schrijft hij immers niet het gehele veld van de praktische theologie beschreven te hebben, in zijn conclusie stelt hij onverbloemd niet slechts de zelfstandige bestudering van de geloofspraxis te willen bevorderen, maar ook de beroepstheorie van de predikant inhoudelijk te ontwikkelen vanuit de geloofspraxis. Ja, Van der Laan zegt zelfs: 'voorzover de praktische theologie *daarnaast* (naast de zelfstandige bestudering van de geloofspraxis; cursiveringen door mij, RRG) ook een theologische handelingswetenschap is ...'³ Zo zijn de rollen omgedraaid en is de geloofspraxis het centrale object van de praktische theologie geworden. De concentratie op het 'bemiddelend handelen' (dat niet samenvalt met, maar de facto wel meestal toegespitst wordt op pastoraal handelen), dat bij Firet en Heitink het theologische zwaartepunt van de praktische theologie vormt, wijst hij af, ook al doet hij dat met de vriendelijke termen dat hij er zich tot op grote hoogte in kan vinden en slechts aarzelingen heeft bij de exclusiviteit van het handelingswetenschappelijke concept en bij de genoemde concentratie op het bemiddelend handelen.⁴ Twee aarzelingen, waarvan hij zelf duidelijk maakt hoezeer ze samenhangen. In het spoor van Van der Laan verder denkend zal ik deze bescheiden getoonzette radicaliteit aanscherpen. Dat leidt dan niet tot een verbreding van de praktische theologie (geloofspraxis naast pastoraal handelen en duidings- naast handelingswetenschap) maar tot een duidelijker geprofileerde visie op de discipline.

Lekentheologie

Voor mij is het behulpzaam de vraag hoe de praktische theologie als theologische duidingswetenschap van de geloofspraxis kan functioneren in te zetten bij een klassieke en basale opvatting dat theologie 'spreken over God' is.⁵ Dat spreken over God is echter niet voorbehouden aan de Schrift of de traditie, noch aan de kerkelijk geautoriseerde ambtsdrager, zelfs niet aan de christelijke gemeente als geheel, en nog minder aan de wetenschappelijk deskundige theoloog. Elk hiervan heeft een bijdrage aan het spreken over God te leveren, maar in dit palet ontbreekt de geloofspraxis van de 'leek'.⁶ Het palet is enigszins te ordenen met behulp van de indeling van Charles Davis en de aanvulling van J.T.A. Robinson. Davis schetst vier typen theologie met eigen herkomst en belangen: de bisschoppelijke theologie (gericht op het leidinggeven), kloosterlijke theologie (gericht op het

mystieke leven), scholastieke theologie (gericht op 'zuivere wetenschap') en seminarietheologie (gericht op de professionele clerus). Robinson voegt de leken­theologie toe, gericht op het engagement van de leek in het leven van de wereld. Firet, aan wie ik een en ander ontleen, ziet dit laatste type vooral als kritiek op de vier andere typen en benadrukt de noodzaak deze leken­theologie te ontwikkelen als bouwsteen voor de praktische theologie.⁷

Dit leken­theologisch perspectief, zoals dat met name door Henning Luther is gepropageerd, noemt Van der Laan een fundamenteel 'veld' van de geloofspraxis.⁸ Luther constateert dat de officiële, kerkelijk geïnstitutionaliseerde religie (en de theologische door­denking en verdediging daarvan) enerzijds en de veelkleurige 'Deutungspraxis' van de subjectieve vroomheid anderzijds van elkaar gescheiden zijn geraakt.⁹ Hij stelt dat daarmee de taak van de praktische theologie is veranderd. Uitgangspunt moet zijn dat 'die einzelnen Subjekte nicht (nur) Empfänger theologischer Lehre sind, sondern selbständige und kreative Produzenten religiösen Denkens. [...] Wenn Theologie Reflexion des Glaubens ist, dann produziert jeder, der über Religion und Glauben nachdenkt, so etwas wie Theologie.'¹⁰ In aansluiting aan Schleiermacher noteert Luther dan dat de wetenschappelijke theologie voor het geloof van de individuele subjecten niet nodig is. 'Nötig wird sie aber, um die durch die Individualisierung der Religion bedingte Pluralisierung kommunikativ fruchtbar machen zu können, d.h. zu verhindern, daß zwischen den vielfältig subjektiven Zugängen zur Religion keine Verständigung mehr möglich ist.'¹¹ De taak van de praktisch theoloog is niet daarbij de consensus te formuleren of een inhoud vast te stellen, maar de voorwaarden te verhelderen waaronder de subjecten tot verstaan van elkaar kunnen komen.

Van der Laan onderscheidt drie motieven in Luthers pleidooi. In de eerste plaats wordt zo voorkomen 'dat mensen louter als adres of object van het bemiddelend handelen worden gezien.'¹² In de tweede plaats worden 'levenspraxis, levenscyclus en levensgeschiedenis tot het zelfstandige thema van de praktische theologie gerekend.'¹³ In de derde plaats wordt zo de aandacht van de praktische theologie niet slechts gericht op de handelingsdimensie, maar even­zeer op 'de zindimensie, die in het doorleven en het duiden tot uitdrukking komt.'¹⁴ Volgens Van der Laan is dit veld (of perspectief) de 'kern van waar het in geloofspraxis om gaat. Het is tegelijk het veld dat de andere genoemde velden van geloofspraxis hun eigenlijke theologische diepte geeft.'¹⁵ Op dit punt kom ik terug bij de vraag hoe de praktische theologie met de geloofspraxis dient te rekenen, maar eerst volg ik Van der Laan nog een moment in het aanduiden hoe de geloofspraxis geconceptualiseerd kan worden.

Geloofspraxis

In zijn inaugurele rede geeft Van der Laan een initiële verkenning van verschillende aspecten of dimensies van de geloofspraxis met de bedoeling tot een omschrijving te komen. Ook al komt het niet tot een strikte definitie, er zijn wel twee omschrijvingen te vinden. Meer algemeen spreekt hij van de 'veelsoortige godsdienstige leefwereld van de zogenaamde leken'¹⁶, meer precies van 'a) de wijze waarop mensen in hun leven gestalte geven aan het geloof; b) de wijze waarop mensen in hun leven omgaan met existentiële ervaringen en daaraan de vraag naar God verbinden; c) de wijze waarop het omgaan met existentiële ervaringen vorm krijgt in die gestalten.'¹⁷ Met deze formuleringen integreert hij vijf eerder door hem beschreven 'velden', die echter conceptueel niet geheel duidelijk worden onderscheiden. Achtereenvolgens verstaat hij onder geloofspraxis het religieuze handelen en leven (de geloofsuitingen) van individuen en groepen, het religieus-communicatief handelen (het geloofsgetuigenis) en de intrapersonlijke religieuze communicatie: 'die psychische of geestelijke processen, die betrekking hebben op het - mee in relatie tot het christelijk geloof - omgaan met existentiële ervaringen.' Ook rekent Van der Laan het veld van de individuele en collectieve godsdienstigheid (opgevat als een momentopname als resultaat van het bemiddelend handelen) tot het object van de praktische theologie. De geloofspraxis van zogenaamde leken tenslotte hoort voor hem tot het materiële of eigen object van de praktische theologie.

Uitgaande van de omschrijving van theologie als spreken over God (in alle breedte opgevat), is in een lekentheologisch perspectief als bij Luther de geloofspraxis bij uitstek te zien als een plaats waar theologie geconstrueerd wordt. Dat gebeurt lang niet altijd verbaal of intellectueel, laat staan systematisch of in klassiek-theologisch herkenbare termen. De formuleringen van Van der Laan (gestalte geven, omgaan met existentiële ervaringen, verbinden met de vraag naar God, zindimensie) ontsluiten al een breder veld van 'spreken over God'. Voor een doordenking van dit spreken over God (en de theologische en epistemologische implicaties daarvan) zet ik in bij het adagium dat mensen altijd proberen betekenisvol te leven, dat wil zeggen: betekenis verlenen aan hun werkelijkheid. In termen van een narratieve theorie: mensen vertellen aan zichzelf en anderen verhalen waarin ze proberen hun leven te verstaan in een zinsamenhang. Dat vertellen is - impliciet of expliciet - altijd verbonden met de significante anderen die het publiek van het verhaal vormen. Deze zinging valt nog niet automatisch samen met geloof. Ik laat vooralsnog in het midden of dat slechts een kwestie van vocabulaire is - 'God' als term voor wat anderen anders benoemen. Ik ga ervan uit dat de betekenis van termen altijd afhangt van de interactie tussen een verteller en zijn of haar publiek. Met die interactie heeft ook een theologisch onderzoeker te maken.

Tussen God en mensen

Hoe ook geformuleerd, (praktisch) theologen houden zich bezig met vragen rond het 'gebeuren tussen God en mensen'.¹⁸ Daarbij gaat het niet slechts om het spreken *over* God (of god of 'God'), maar evenzeer om het spreken *tot* God en het aangesproken zijn *door* God. Ik kom nog te spreken over de vraag of en in hoeverre het spreken en handelen van God zelf object van de theologie kan zijn dan wel juist bepalend is voor het theologisch karakter.¹⁹ Voor een omschrijving van de geloofspraxis is van belang dat voor mensen (individueel en in gemeenschapsverband) het spreken over God ingebed is in een relationeel verband waarin het aangesproken zijn even wezenlijk is als het spreken. Dat betekent dat ook in de omschrijving van 'geloof' dit aangesproken zijn (en daarmee de transcenderende oorsprong) moet worden verdisconteerd. Het gelovige van onze verhalen ligt er in dat we niet opgesloten blijven in onze eigen verhalen, zelfs niet in de spirituele binnenkant daarvan. Het valt niet samen met ons verlangen. Geloof is een antwoord van mensen die aangesproken, uitgenodigd, aangespoord worden om te zien dat de werkelijkheid anders zou kunnen zijn.²⁰ Dat zet ons in beweging in een heilige onrust waar de stem van ons verlangen en de stem die op ons toekomt elkaar willen ontmoeten. Binnen het christelijk geloof hebben we die stem die op ons toekomt stem van God of openbaring leren noemen, herkend in Jezus die in woord en daad steeds liet zien dat het anders zou kunnen zijn.

Zo is er sprake van een voortdurende dubbelbeweging in het gebeuren tussen God en mens. Enerzijds zijn er de menselijke handelingen en expressies die niet slechts over God gaan, maar ook op God gericht zijn. Daarbij is onder meer te denken aan het (religieuze) verlangen, symbolen, gebeden en rituelen. Anderzijds is er de perceptie van wat op ons toekomt en herkend wordt als van Godswege. Daar hebben we te maken met ervaringen van openbaring (disclosure-momenten). Die kunnen plaatsvinden bij bijzondere religieuze ervaringen, maar evenzeer valt hier te denken aan de langs de weg van de traditie vernomen normatieve overtuigingen en ethische gedragslijnen. Voor de mens om wie het in de geloofspraxis gaat kunnen dergelijke overgedragen en voorgegeven inzichten met een huidige autoriteit geladen zijn dat ze gelden als van Godswege en daarmee vragen om gelovige acceptatie.

Immink beschrijft deze dubbele beweging met de woorden: 'Geloven is dus zowel een daad van de mens als een daad van God.'²¹ Hij citeert met instemming Furet die de nadruk legde op de praxis van God, zijn handelen in verleden, heden en toekomst, en meent dat met het opkomen van een (vooral Habermassaans) handelingswetenschappelijk perspectief dit handelen van God en daarmee het theologisch karakter uit het gezicht verdwijnt.²² Het is de vraag of Immink hier terecht een tegenstelling construeert. Bij Heitink, die zich sterk op Furet oriënteert en tegelijk een duidelijk handelingswetent-

schappelijk concept van praktische theologie neerzet, dient het begrip bemiddeling of intermediair om te benadrukken dat het gaat om het handelen Gods door de dienst van mensen.²³

Zwijgen over God

In vergelijking echter met zowel de bijdragen van Immink als van Firet en Heitink is in de inaugurele rede van Van der Laan een opvallende omissie op te merken. Hij stemt wel in met formuleringen van Heitink en Firet als het gaat om het gebeuren of de relatie tussen God en mens, omdat zijn bezwaar zich richt tegen het ontbreken van het le kentheoretisch perspectief in die formulering en niet tegen de formulering zelf. Bij Firet benadrukt Van der Laan het inzicht dat 'in het begrip van het woord van God, als dynamische werkelijkheid, de spanningsverhouding tot de aangesproken en reagerende mens geïmpliceerd is,'²⁴ waarna hij theologisch onderstreept dat het woord Gods niet los van mensen verkrijgbaar is. Bij de samenvatting van Firets en Heitinks praktisch-theologische benadering heeft Van der Laan het echter niet meer over het handelen van God, maar over een 'in theologische termen' beschrijven van de praxis.²⁵ In het vervolg van zijn bespreking van de geloofspraxis gaat het dan wel over het 'gesprek met God' of de 'vraag hoe God verbonden kan worden met ...'²⁶ Het handelen van God zelf komt bij Van der Laan slechts eenmaal en indirect ter sprake: 'Theologisch gesproken kunnen wij zeggen, dat wij in de godsdienstigheid in haar vijf dimensies sporen van Gods handelen aan en in het leven van mensen aantreffen.'²⁷ De geloofspraxis die in de praktische theologie aan de orde is wordt niet beschreven in termen van Gods handelen; hoogstens kan bij een theologische interpretatie van 'sporen' gesproken worden.

Ook in andere publicaties is Van der Laan zuinig geweest met het te expliciet spreken over God. In een uitvoerig overzicht van visies op het begrip 'praxis' in de praktische theologie spreekt hij slechts tweemaal over 'Gods heil voor mens en wereld' als zaak van de theologie en als legitimatie voor een theologische bezinning op een zo ruim mogelijke context.²⁸ Zijn proefschrift geeft feitelijk weinig duidelijkheid over zijn stellingname op dit punt, al is zijn keuze voor de homiletische theorie van Ernst Lange en zijn terughoudendheid opmerkelijk te noemen.²⁹ In zijn bijdrage aan het verslag over kerkelijke presentie in een oude stadswijk benadrukt hij de noodzaak van een theologische interpretatie, die hij duidt als 'een *nieuwe* theologische articulatie van Gods heil voor mens en wereld.'³⁰ In een reflectie op preken en leesroosters gaat het van der Laan om 'serieus nemen wat mensen gehoord hebben' in een tekst.³¹ Tot slot mag ik wellicht kort iets aanhalen uit discussies binnen de onderzoeksgroep waar we, met het oog op de vraag naar de aard van praktische theologie, uitvoerig gesproken hebben naar aanleiding van de door Van der Laan voorstelde zin 'het komt voor dat mensen in contact met een pastor iets ervaren van de nabijheid van God.'³² De nadruk in

dergelijke gesprekken lag op de ervaring (of beter: gecommuniceerde ervaring) van mensen ('leken') die aan die ervaring een bepaalde kwaliteit toekennen: 'iets van de nabijheid van God'. Van der Laan typeerde daarbij de gedachte dat het de taak van de pastor of predicator zou zijn om mensen deze nabijheid of het actuele spreken van God te doen ervaren als hybris, al zei hij daarbij dat het wel de taak is zó te communiceren dat mensen hun ervaringen eventueel en desgewenst kunnen benoemen in termen van nabijheid of spreken van God. Uiteraard zijn dit slechts enkele voorbeelden van zijn publicaties, maar er rijst een consistent beeld op van grote terughoudendheid in het doen van uitspraken over Gods wezen of handelen. Ook op dat punt is het begrip 'geloofspraxis' bij Van der Laan een essentieel (en wellicht existentieel) concentratiepunt op mensen. Het contrasteert niet slechts met theologische theorieën die de ambtsdrager of de kerk centraal stellen, maar ook met theologieën die uitspraken over God zelf willen doen. Van der Laan wil een theologische theorievorming die haar uitgangspunt vindt in de geloofspraxis.

Wellicht kan men het ook zo formuleren: de praktische theologie bestudeert en bereflecteert de concrete werkelijkheid van mensen en gemeenschappen op zoek naar zingeving, spiritualiteit en geloof. Daarbij wordt de aandacht onmiddellijk ook gericht op God, in die zin dat praktisch theologen geïnteresseerd zijn in hoe mensen zich aangesproken weten door God en daarop antwoorden. Zo wordt de dubbelbeweging tussen God en mens verdisconteerd, zonder dat de theoloog zich waagt aan speculaties over het spreken of handelen van God zelf.

Praktische theologie

Theologie is 'spreken over God'. In de voorafgaande bladzijden is dat uitgewerkt voor de geloofspraxis als 'leken theologie'. Hoe zit dat nu met de wetenschappelijke theologie die volgens Luther tot taak heeft de communicatie tussen religieuze subjecten te verhelderen of te faciliteren? Op die vraag ga ik in de nu volgende paragraaf in. Uitgaande van de basisformule (theologie als spreken over God) valt de academische theologie bijvoorbeeld te beschrijven met Beckings woorden als 'de wetenschap die het spreken over God analyseert in de (wan)hoop of in de (on)zekerheid dat dit spreken op een werkelijkheid voorbij de onze slaat.'³³ Met de laatste helft van de zin drukt Becking uit dat het niet alleen om de expressie van mensen gaat, maar ook om de vraag 'of dat spreken over God adequaat te noemen is.' Hij meent (enigszins simplistisch) dat bij een kerkelijk gestuurde simplex ordo 'gezegd [kan] worden dat er een geopenbaard criterium

is', en zoekt voor het 'open veld' van de duplex ordo zijn criteria in het rekening houden met de traditie, overeenkomst met de bronnen, interne consistentie en juistheid ('niet vals') in menselijke en maatschappelijke situaties. In deze laatste helft van de zin zit echter ook een dubbelheid, omdat het niet meer enkel gaat om het bestuderen van het spreken over God, maar ook om een zelf spreken over God.

Adriaanse, Krop & Leertouwer maken onderscheid tussen klassieke theologie en 'theologie als godsdienstwetenschap'.³⁴ Volgens hen wordt de eerste gedefinieerd door de vooronderstelling dat theologie gaat over God (of goden), terwijl de tweede dit vermijdt. Klassieke theologie, aldus deze auteurs, kan niet voldoen aan de eisen die het wetenschappelijk discours stelt: precisie, consistentie, empirische verificatie en algemeen aanvaarde vooronderstellingen.³⁵ Daarom prefereren zij theologie als godsdienstwetenschap, te verstaan als een cultuurwetenschap die religie onderzoekt als het geheel van expressies van een menselijke gerichtheid op God. 'Het gaat niet meer om God zelf, maar om mensen die het om God te doen is. Of ze daarbij dwalen dan wel in de waarheid wandelen, blijft bij deze opvatting in het midden.'³⁶ Hoewel deze benadering openingen biedt voor een bestudering van de geloofspraxis, voor een theologische interpretatie lijkt ze wat mager. Dat heeft er allereerst mee te maken dat de dubbelbeweging waarin ook Gods spreken en handelen mensen overkomt moeilijk in het vizier komt. Vervolgens wordt in dit concept de vraag naar normativiteit (en dus juistheid) terzijde geschoven. Tenslotte ligt er een lastige beperking als het fundamentele criterium voor wetenschappelijke theologie gezocht wordt in rationaliteit, verstaan als 'een kwaliteit van menselijk handelen, die daarin bestaat dat uit alternatieven die handeling gekozen wordt waarvoor de actor goede redenen heeft en deze aan anderen wil geven.'³⁷ In het verlengde van Habermas hanteren zij een breed en fundamenteel communicatief rationaliteitsbegrip, maar dat wordt vervolgens versmald tot vrij scherpe criteria voor empirisch te verifiëren theorieën.

Eerste en tweede orde spreken

Het lijkt zinniger om allereerst te onderscheiden tussen twee niveaus van spreken. Om te beginnen (niet slechts pragmatisch, maar ook principieel) is er het 'spreken van de eerste orde'. Dit is het spreken over God dat door de theoloog bestudeerd wordt. Afhankelijk van de theologische discipline kan dat spreken in verschillende bronnen gevonden worden. De exegeet vindt het spreken van de eerste orde in de Schrift, de praktisch-theoloog in de geloofspraxis van mensen en gemeenschappen. De interactie tussen de verschillende disciplines kan bijdragen aan de eenheid van de theologie, maar principieel is elke discipline in zichzelf al een voluit theologische bezigheid. Het voordeel van deze omschrijving is dat het gebruik van de adjectiva in de naam van de theologische disciplines gesynchroniseerd wordt. Zo

wordt de term bijbelse theologie niet gebruikt in onderscheid met enige onbijbelse theologie, maar als aanduiding van een theologische bestudering van de theologie in of van de bijbel. Net zo staat systematische theologie niet tegenover onsystematische theologie, maar duidt het de theologische bestudering van de geloofssystemen (leerstellingen) aan. Het begrip praktisch in praktische theologie benoemt op dezelfde wijze het veld waarin het 'spreken over God' bestudeerd wordt.

Dit spreken van de eerste orde geldt als bron voor de theologie. De taak van theologen is dit spreken te registreren, systematiseren en in verbinding te brengen met hoe elders wordt gesproken over God, hetzij binnen dezelfde bron ('Schrift met Schrift vergelijken' dan wel het confronteren van verschillende systematisch-theologische gezichtspunten of het bevorderen van de religieuze communicatie tussen personen of groepen zoals in het oecumenisch gesprek), hetzij met andere bronnen voor het spreken over God. Deze wetenschappelijke bestudering is een tweede orde discours: het spreken van de eerste orde wordt hernomen en doordacht. Uiteindelijk heeft de theologie echter meer te doen dan beschrijven en tot communicatie brengen. Theologie is evenzeer een normatieve wetenschap waarbij de adequaatheid of (meer nog) juistheid van het spreken over God ter discussie is. Dat betekent dat de theoloog er uiteindelijk en ten diepste niet aan ontkomt ook zelf te spreken over God (dat geldt des te meer wanneer de theoloog ook functioneert in de geloofsgemeenschap, bijvoorbeeld als predikant). Op dat moment echter wordt de theoloog tegelijk deelnemer aan het spreken van de eerste orde. Voor de theoloog ligt er dan ook een voortdurende uitdaging te werken aan een vruchtbare verbinding tussen zijn of haar eigen 'eerste orde spreken' en zijn of haar wetenschappelijk en vakmatig 'tweede orde spreken'.³⁸

Voor de praktische theologie gaat het dus om de systematische bestudering van en reflectie op het 'spreken over God' (in de breedste zin) zoals dat in de bronnen van de praxis te vinden is. Daarmee bedoel ik dat de (al dan niet religieuze) praxis van mensen en gemeenschappen de primaire locus of bron voor de theologiebeoefening vormt. Evenals de andere theologische disciplines heeft de praktische theologie eigensoortige bronnen die bestudeerd kunnen worden, en waarbij ook eigen (vooral sociaal-wetenschappelijke) hulpwetenschappen dienen.³⁹ De uitdaging voor de praktische theologie is om het spreken over God dat gevonden wordt in de geloofspraxis in theologische categorieën te beschrijven en te doordenken.⁴⁰ Het belang van die uitdaging wordt duidelijk wanneer in de debatten van het vakgebied enerzijds gevraagd wordt wat de praktische theologie als bestudering van de geloofspraxis heeft toe te voegen aan bijvoorbeeld de sociaal-wetenschappelijke bestudering van godsdienst,⁴¹ anderzijds hoe de praktische theologie als theologische wetenschap kan functioneren.⁴²

De leemte van de theologische interpretatie

Op dit punt blijven de aanzetten die Van der Laan geeft begrijpelijkerwijs beperkt. In 1990 schrijft hij: 'Met name bij de *theologische interpretatie* van de waargenomen werkelijkheid ontstond het besef een methodisch niemandsland te betreden, juist omdat de bestaande theologische concepten niet of onvoldoende berekend zijn op de werkelijkheid, die door ons waargenomen was.' De gevolgde route in dat onderzoek wordt als volgt beschreven: 'Op basis van het voorliggende materiaal heeft één der theologen [...] een eerste poging gedaan tot een theologische interpretatie [...] waarin elementen uit de theologische traditie nieuw gearticuleerd werden...' ⁴³

De uitdrukking 'methodisch niemandsland' lijkt goed gekozen en tot op heden van toepassing te zijn. Dat mag blijken uit een door-denking van twee invloedrijke ontwerpen uit de Nederlandstalige praktische theologie van respectievelijk J.A. van der Ven (1990) en G. Heitink (1993). Van der Ven geldt daarbij ontegenzeggelijk als de praktisch-theoloog die het meest gedaan heeft aan de methodologische verdieping en aanscherping van de praktische theologie, in die mate dat de vakgroep in Nijmegen de naam 'empirische theologie' is gaan dragen. ⁴⁴ Volgens Van der Ven dienen theologen zich sociaal-wetenschappelijke onderzoeksmethoden eigen te maken en deze in te zetten binnen een theologische vraagstelling. Wanneer het gaat om de vraag naar de theologische methode evalueert Heitink deze benadering ambivalent: 'de kracht van dit onderzoek ligt in het operationaliseren van theologische concepten en in de empirische methodologie, die het een hoge wetenschappelijke status geven. [...] Bij delen van dit programma kan de vraag gesteld worden of we hier niet eerder met empirisch systematisch-theologisch onderzoek te doen hebben en in hoeverre dit onderzoek behalve zuivere kennis ook een bijdrage oplevert aan de vernieuwing van het handelen in termen van praxis 1' (de bemiddeling van het christelijk geloof). ⁴⁵ De kritische vragen lijken me terecht. Daarmee is strikt genomen geen waardeoordeel uitgesproken; in de stellingen bij het proefschrift van Van der Laan lezen we bijvoorbeeld: 'De dogmatiek en de ethiek zijn niet minder dan de praktische theologie aangewezen op empirisch onderzoek.' ⁴⁶ Bezwaarlijker – althans voor de ontwikkeling van een praktische theologie die de geloofspraxis als uitgangspunt neemt – is echter dat de theologische categorieën waarmee Van der Ven c.s. het onderzoek structureren niet uit de geloofspraxis opkomen, maar uit de theologische traditie, in casu uit de dogmatiek. Datzelfde lijkt min of meer te gebeuren in de eerder gereleveerde opmerkingen van Van der Laan over de methode van theologische interpretatie, al moet er daar bijgezegd worden dat de route van dat onderzoek veel meer inductief is, waardoor de geloofspraxis meer sturing aan het onderzoek geeft. Overigens kan men Van der Ven op dit punt makkelijk onrecht doen. In zijn schets van empirisch onderzoek ziet hij duidelijk plaats voor inductieve benaderingen, al benadrukt hij dat toetsing van de zo ont-

stane theorieën noodzakelijk is. Tot de inductieve fase rekent Van der Ven echter ook het ontwikkelen van een theoretisch kader dat vooral gevoed wordt door theologische (lees: bijbels- en systematisch-theologische) en andere wetenschappelijke literatuur.

Heitink ziet een belangrijke taak voor dergelijk empirisch onderzoek, maar dan slechts als onderdeel van de praktische theologie. Hij komt tot een beschrijving van drie cirkels die in hun onderlinge complementariteit gezamenlijk leiden tot adequate praktisch-theologische theorievorming en adequaat handelen. De relatieve ondergeschiktheid van het empirische perspectief blijkt wanneer hij schrijft: 'Binnen een theologische handelingstheorie heeft empirische toetsing [...] betrekking op hermeneutische en strategische theorievorming.'⁴⁷ En: 'Een praktische theologie, die werkelijk theologie wil zijn, kan niet volstaan met een empirische benadering, zoals die binnen de godsdienstwetenschappen gebruikelijk is. Zij heeft ook te maken met normatieve aanspraken, die in de christelijke geloofstraditie besloten liggen.'⁴⁸ De samenhang van de drie cirkels blijkt uit formuleringen als: 'Aan het hermeneutisch perspectief worden motivationale en inhoudelijke motieven ontleend die het strategisch en empirisch perspectief doortrekken. Omgekeerd heeft vanuit de aan de empirie opgedane ervaring terugkoppeling plaats naar het hermeneutisch perspectief.'⁴⁹ 'Bij het bepalen van doelstelling en inhoud (voor het strategisch handelen, RRG) wordt het hermeneutisch perspectief zichtbaar.'⁵⁰ Zonder de complementariteit van deze perspectieven te ondermijnen krijgt het hermeneutisch perspectief bij Heitink dus een zekere voorrang, al is het maar omdat daar het theologisch accent het duidelijkst wordt: 'Het eigene van praktische theologie als wetenschap van het mediale handelen, is de verbinding van deze drie cirkels tot een eigen circulatiesysteem of "circuit" van theorievorming. De drie cirkels corresponderen met de verschillende doelstellingen van het vak: het interpreteren van menselijk handelen in het licht van de christelijke traditie (het hermeneutisch perspectief), het analyseren van het handelen ten aanzien van feitelijkheid en potentialiteit (het empirisch perspectief), het ontwikkelen van handlingsmodellen en -strategieën voor de verschillende handelingsvelden (het strategisch perspectief).'⁵¹ Kenmerkende zinnen zijn de volgende: 'Het verstaan van het Woord vraagt om een doordenken en verstaanbaar maken van dat Woord in de eigen tijd, langs de weg van de interpretatie, gericht op het tot verstaan komen van de mens in en vanuit zijn eigen ervaringswereld. Dit is geen eenrichtingsverkeer, want het verstaan op zijn beurt berust op de ervaring en vooringenomenheid van het subject, dat vanuit zijn ervaring het Woord tracht te verstaan, te interpreteren en door te geven.'⁵² 'Centraal in een praktisch-theologische interpretatietheorie staat de vraag naar de bemiddeling tussen traditie en ervaring. Hoe kunnen de woorden van de Schrift, die heilzaam waren in de context van toen, door mensen in de kontekst van vandaag als vertroostend en bevrijdend ervaren

worden en dienen als inspiratiebron voor hun handelen?' ⁵³ Dat werkt Heitink dan uit met een pneumatologische onderbouwing en een schets van theologische modellen die hem brengen tot een subject-gebaseerde, wederkerige en ideologiekritische hermeneutische cirkel. ⁵⁴

Ontegenzeggelijk is Heitinks model van groot belang voor het vakgebied, omdat het een integratief kader biedt waarin tal van praktisch-theologische benaderingen worden geplaatst in hun onderlinge samenhang. Tegelijk is het onbevredigend voor de vragen waarmee ik in dit artikel bezig ben. In de uitwerking wordt namelijk aan het strategische perspectief wel een theologische fundering gegeven, maar slechts een beperkte theologische lading. Het empirische perspectief is in dit opzicht nog schaarser bedeed. Dat leidt zelfs tot formuleringen waarin een tegenstelling is op te merken: 'Men heeft immers altijd te maken met een theologische inhoud, die alleen langs hermeneutische weg kan worden verstaan en men wil die verbinden met de praxis van geloven en kerkzijn, die alleen langs empirische weg toegankelijk is.' ⁵⁵ Maar dat impliceert dat de theologische inhoud niet uit de empirisch waarneembare praxis opkomt maar uit Schrift en traditie – ook als onderstreept wordt dat het verstaan van die inhoud altijd langs hermeneutische weg geschiedt. Zo dreigt de praxis alsnog uit het zicht te verdwijnen als locus en bron voor de theologiebeoefening.

Drie fasen

Ik richt mij in wat hier verder volgt op de vraag hoe we vanuit de praxis tot theologische theorievorming kunnen komen. De globale indeling in drie perspectieven of fasen van praktisch-theologische theorievorming lijkt daarbij zeer bruikbaar, al blijkt er tussen de verschillende auteurs geen consensus over de indeling. Firet sprak al in 1970 over drie noodzakelijke aspecten van de vorming tot (praktisch-)theoloog. Allereerst gaat het om *perceptie*, vervolgens om *theologische situatie-analyse*, en tenslotte om *methoden van overdracht*. ⁵⁶ Van Kessel spreekt van het 'ontwerpen van een bevrijdende praxis in een proces van *zien* (waarneming, ervaring en analyse), *oordelen* (evalueren op criteria) en *handelen* (ontwerpen en realiseren van projecten) en wel in een onderlinge wisselwerking volgens een nieuw verhoudingsbeginsel van theorie en praxis.' ⁵⁷ Bij Heitink zijn de zojuist genoemde drie perspectieven of cirkels verbonden met de werkwoorden *verklaren* (empirisch), *begrijpen* (hermeneutisch) en *veranderen* (strategisch). Browning spreekt van de fasen van *descriptive theology*, *systematic theology* en *strategic* [of: 'fully'] *practical theology*, waarbij nog opgemerkt moet worden dat het hem om een encyclopedische vernieuwing van de gehele theologie te doen is en niet om een inleiding op het deelgebied van de praktische theologie. De complexiteit en mogelijk zelfs incompatibiliteit van deze indelingen wordt zichtbaar als Dingemans een communis opinio tracht te for-

muleren. Hij stelt dan dat de gangbare route van praktisch-theologisch onderzoek tegenwoordig er een is van beschrijving, evaluatie (en normatieve visie), verbeteringssuggesties voor de praxis. Het is de vraag of de onderzoekstraditie rond Van der Ven in dit schema past, maar in elk geval gaat het bij Heitink niet om een volgorde maar om complementaire bewegingen. Dingemans' schema loopt spaak als hij Heitinks 'verklaren' parallel stelt aan Van Kessels 'oordelen' en bij Browning het begrip 'vision' kiest.⁵⁸ Het lijkt juist als parallel van deze als normerend opgevatte fase Heitinks term 'begrijpen' op te nemen, juist omdat die verwijst naar de hermeneutische cirkel en de daarin centraal staande relatie tot Schrift en traditie.

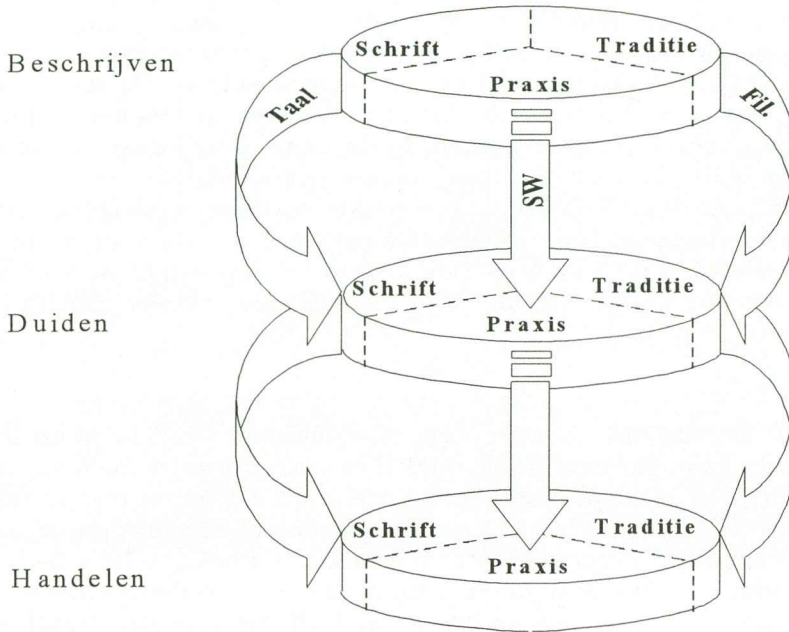
Nu is mijn doel in deze bladzijden beperkt. Ik tracht niet een overkoepelend schema te vinden voor de praktische theologie, maar een methodische aanzet te formuleren voor de theologische interpretatie vanuit de geloofspraxis. Voor dat doel is deze driedeling zinvol, al zal ik de grens tussen de drie fasen hier en daar anders leggen. Ik kies als aanduiding van de drie fasen de begrippen *beschrijven*, *duiden*, *handelen*. Het is niet mijn intentie die hier methodologisch diepgaand te doordenken, maar wel wil ik aan de hand van een korte schets bij elke fase de relatie tussen eerste en tweede orde spreken (geloofspraxis en wetenschappelijke theologie) en de relatie tussen de verschillende theologische disciplines omschrijven.

Geloofspraxis en wetenschappelijke theologie in de drie fasen

De werkelijkheid die in de theologie bestudeerd wordt is hierboven gekenmerkt als het spreken over God. Dat spreken over God heeft verschillende gestalten, waarvan er tenminste drie methodisch geheel eigensoortig en niet tot elkaar te herleiden zijn. In onderstaande figuur⁵⁹ zijn die drie gestalten aangeduid als *Schrift*, *Traditie*, *Praxis*. Bij 'Schrift' gaat het om de tekstuele gestalte van het spreken over God, nader gepreciseerd als de teksten die in een religieuze traditie (in ons geval het christendom) als gezaghebbend of goddelijk worden beschouwd. Tracy spreekt hier van 'klassiekers' en stelt: 'certain expressions of the human spirit so disclose a compelling truth about our lives, that we cannot deny them some kind of normative status.'

⁶⁰ Voor het christelijk geloof ziet Tracy dé klassieker in het gebeuren en de persoon van Jezus Christus en in het getuigenis van de bijbel. Bij 'Traditie' gaat het om de conceptuele of leerstellige gestalte van het spreken over God, zoals die bestudeerd wordt in de dogmatiek. Bij 'Praxis' tenslotte gaat het om de concrete expressie bij individuen en groepen. Met deze drie gestalten corresponderen drie basale perspectieven of theologische disciplines: de bijbelvakken met een vooral literaire benadering, de systematische theologie met een vooral filosofische benadering, en de praktische theologie met een vooral sociaalwetenschappelijke benadering. In gangbare encyclopedische inde-

lingen wordt daar nog de historische theologie aan toegevoegd, maar die lijkt principieel gesproken eerder een dimensie van de hier genoemde benaderingen (bijvoorbeeld in onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis en de Wirkungsgeschiede van teksten, de theologiegeschiedenis en de historische ontwikkeling van de geloofspraxis)



Beschrijven

In de figuur wordt duidelijk dat deze drie gestalten wel te onderscheiden zijn, maar niet van elkaar losgemaakt kunnen worden. Wie bijvoorbeeld de praxis van een geloofsgemeenschap bestudeert komt daarin ook Schrift en Traditie tegen, net zo goed als men in onderzoek naar het gedachtegoed van – zeg eens – Noordmans ook Praxis (zijn leven) en Schrift tegenkomt. Bij het lezen van de Schrift tenslotte zijn Praxis en Traditie aanwezig zowel in de toenmalige achtergrond van de teksten als in het huidige verstaan van de lezer.

Zo vragen de drie gestalten elk om eigen ingangen en perspectieven, waarbij ook verschillende aanpalende wetenschapsgebieden noodzakelijk zijn. In de fase van het beschrijven van het 'spreken over God' zal de wetenschappelijk theoloog dan ook methodisch gezien steeds twee taalvelden of vertogen te verbinden hebben. De exegeet houdt zich bezig met de literaire gestalte en met de theologische inhoud; de praktisch-theoloog met de sociale of psychische gestalte en de aard of inhoud van het spreken over God. De theologische aard of inhoud is bij elk van deze gestalten te benoemen als het gebeuren tussen God en mens.

Voor de praktische theologie (maar *mutatis mutandis* geldt het evenzeer voor de andere theologische disciplines) is er ook in deze beschrijvende fase een intensieve relatie tussen het eerste orde spreken van de geloofspraxis en het tweede orde spreken van de wetenschappelijke theologie. Het wetenschappelijk beschrijven is er op gericht zo nauwgezet mogelijk weer te geven en te analyseren hoe het spreken over God gestalte krijgt in de geloofspraxis. Voor die beschrijving worden sociaalwetenschappelijke en theologische categorieën gebruikt die primair aan de praxis ontspringen. De relatie met de eerste orde komt daarin uit, dat ook personen en groepen zelf hun praxis beschrijven en doordenken. In de mate dat zij daarbij ook categorieën gebruiken uit de twee andere gestalten van het spreken over God (Schrift en Traditie) zal de praktisch-theoloog deze benutten voor de theologische beschrijving. De primaire opgave voor de praktisch-theoloog in de beschrijvende fase is het natuurgetrouw en gesystematiseerd weergeven van deze theologische zelfbeschrijving van actoren uit de praxis.

Duiden

Met deze tweede orde beschrijving of analyse van het spreken over God in de geloofspraxis is de taak van de praktisch-theoloog niet volbracht. Niet alle spreken over God is even adequaat of heilzaam. In de fase van het duiden komen de normatieve vragen aan de orde die cirkelen rond begrippen als waarheid, juistheid, schoonheid en waarachtigheid. Opnieuw hebben we te maken met de interactie van de drie gestalten van het spreken van God. Bij alle drie vindt een dergelijke theologische duiding of normatieve evaluatie plaats. Niet elke interpretatie van schriftteksten, niet elke leerstellige gedachtevorming, niet elke praxis is even goed en heilzaam.

In deze fase van het duiden en de daarbij behorende normatieve evaluatie vinden we dezelfde drie interactiepatronen als in de fase van het beschrijven. Allereerst is er de interactie tussen de drie gestalten. Op het niveau van de geloofspraxis gebeurt dit als bijvoorbeeld een geloofsgemeenschap normatieve keuzes maakt voor een bepaalde vorm van gemeente-zijn en daarbij gegevens uit de ervaring, de Schrift en de dogmatische traditie op elkaar betreft. Op het niveau van de wetenschappelijke theologie gebeurt dit in het interdisciplinaire gesprek.

Een tweede interactiepatroon vinden we als de praktisch-theoloog zich verstaat met theologische en sociaal-wetenschappelijke inzichten. In beide treffen we immers naast beschrijvende ook normerende benaderingen aan. Zo zal bij de praktisch-theologische evaluatie van vormen van gemeente-zijn gerekend worden met wat volgens sociologen gezonde en mogelijke dan wel ongezone of onmogelijke gemeenschapsvormen zijn. Op het individuele niveau zal de praktisch-theoloog bijvoorbeeld rekenen met psychologische inzichten met betrekking tot geestelijke gezondheid en ook daarin norma-

tieve inzichten vinden. Tegelijk zal ook de inhoudelijk theologische evaluatie plaatsvinden gericht op de vraag of een bepaalde wijze van spreken over God juist is en het gebeuren tussen God en mensen ontsluit of belemmert.

Een derde interactiepatroon vinden we in de relatie tussen geloofspraxis en wetenschappelijke theologie. De norm of het ideaal waarmee de beschreven praxis wordt geëvalueerd en waarmee het handelen wordt gestuurd, wordt niet buiten de geloofspraxis bepaald. De praktisch-theoloog is in voortdurende interactie met de direct betrokkenen in een concrete situatie. In die interactie wordt de geloofspraxis niet alleen beschreven en geanalyseerd, maar ook geduid en gewaardeerd waarbij Schrift, traditie, cultuur en samenleving in de relatie meekomen en de interactie leidt tot een normstellende interpretatie. Dat wil zeggen dat het bepalen van normen en idealen voor de geloofspraxis in diezelfde geloofspraxis plaats vindt. Immers, de bestaande geloofspraxis heeft - ook los van de praktische theologie - een eigen toegang tot ervaring, schrift en traditie die voor de betrokkenen normstellend is. Andersom heeft de praktische theologie - los van de geloofspraxis - geen mogelijkheden te komen tot een interpretatie van die geloofsbronnen die voor de geloofspraxis normatief zou moeten zijn.

Zo wordt voorkomen dat de praktisch-theoloog zichzelf gaat verstaan als verantwoordelijk voor de normering of als daartoe beter geëquipeerd dan de geloofsgemeenschap of personen in de geloofspraxis. De wetenschappelijke praktische theologie is en blijft een tweede orde spreken. Dat degradeert de praktisch-theoloog niet tot neutrale of objectief gedistantieerde toeschouwer. Zij of hij brengt in de bestudering en reflectie ook een eigen visie, belang en beleving mee. Ook de praktisch-theoloog zal als (gelovig) subject deel uitmaken van de interactie met de geloofspraxis - en daarmee ook heen en weer bewegen tussen eerste en tweede orde. In die interactie kan de praktisch-theoloog ook de positie van kritisch tegenover innemen. Vanuit de driedelige interactie met andere theologische disciplines, met sociaal-wetenschappelijke inzichten en met de betrokkenen in de geloofspraxis zal de praktisch-theoloog ook kritisch de conversatie aangaan. Waar het mij om gaat is het benadrukken van een principiële voorrang voor de geloofspraxis van het gelovig subject en een maximale helderheid over de positie die de praktisch-theoloog in de interactie kiest.

Overigens impliceert deze visie op de rol en taak van de praktisch-theoloog een aantal fundamentele normen en waarden die voorafgaan aan de interactie. Zo wordt hermeneutisch prioriteit gegeven aan mensen boven teksten, aan ontmoeting boven waarheid, enzovoorts. Bovendien wordt het uitgangspunt genomen in het recht van mensen auteur van hun eigen verhaal te zijn. Dat suggereert een vergaand relativisme, maar impliceert tegelijk dat de praktisch-theoloog zich dient te verzetten tegen alles wat dat auteursrecht

weerstaat. Het beschrijven en valideren van bronnen in de praxis heeft dan ook van meet aan een normatieve dimensie.

Handelen

In de derde fase van de praktisch-theologische theorievorming is het handelen aan de orde. Ook dat onderscheidt zich niet van de andere theologische disciplines, die immers met het beschikbaar stellen van hun inzichten ook zelf nieuwe bijdragen leveren aan respectievelijk het Schriftverstaan en het conceptueel doordenken van het christelijk geloof. Ook hier is de interactie op het niveau van de geloofspraxis waar te nemen, wellicht het meest concreet in de wijze waarop predikanten worden gevormd door theologische inzichten en de manier waarop zij dit doorvertalen in bijvoorbeeld de prediking.

Voor de praktische theologie is deze derde fase sterk beïnvloed door het handelingswetenschappelijk model dat sinds de jaren zeventig dominant is geworden. Met dat perspectief werd een directe verbinding gelegd tussen kennis en theorie enerzijds en strategisch handelen anderzijds. Het gaat dan om de analyse van de bestaande praxis en het ontwikkelen van een nieuwe praxis. Ik heb eerder al gememoreerd dat Van der Laan het handelingswetenschappelijk perspectief niet afwijst, maar wel bezwaar heeft tegen de exclusiviteit daarvan.⁶¹ Een deel van dat bezwaar is ondervangen in de wijze waarop het handelen hier als één van de fasen wordt beschreven, maar daarmee moet ook de invulling van het handelingsconcept worden geherdefinieerd.

Het is behulpzaam daarbij de kritiek op het handelingswetenschappelijk perspectief als inzet te nemen. Failing en Heimbrock zien als risico dat de gerichtheid op sociale handelingen het zicht op het handelen Gods inperkt.⁶² Tegen dit bezwaar opponeert Heitink met enig recht, omdat in zijn sterk handelingswetenschappelijke benadering juist het bemiddelend handelen – en dus het handelen van God (preciezer: de Heilige Geest) – centraal staat.⁶³ Het probleem daarbij is echter dat een definitie van bemiddeling los van deze theologische interpretatie ontbreekt. Daardoor dreigt een cirkelredenering: sociale handelingen zijn bemiddelend als God handelt, en dat doet Hij als er bemiddeling is. In de tweede plaats draagt volgens Failing en Heimbrock de gerichtheid op verandering in zich dat de menselijke werkelijkheid als maakbaar wordt gezien, waarbij rationaliteit en functionaliteit centrale criteria worden. Dat beperkt het zicht op alledaagse religieuze ervaring. Van der Laan stelt precies in dat kader dat de wending naar het subject meebrengt dat praktische theologie niet alleen een handelingswetenschap is of kan zijn, maar vooral ook een theologische duidingswetenschap.⁶⁴ In de derde plaats wordt het handelen om pragmatische redenen vaak beperkt tot kerkelijk of ambtelijk handelen.⁶⁵

Verdiscontering van deze bezwaren leidt niet per definitie tot een afwijzing van het hermeneutisch georiënteerde handelingsper-

spectief. Wel is een herdefinitie nodig waarbij – net zoals bij het beschrijven en duiden – de interactie van de eerste en de tweede orde, van geloofspraxis en wetenschappelijke theologie, recht wordt gedaan.

Dat betekent dat ook bij het handelen de geloofspraxis als primair wordt gezien. Strategisch handelen is niet beperkt tot de pastor en hoeft evenmin door de praktisch-theoloog te worden ingevoerd. In de praxis van gelovige subjecten en gemeenschappen is al sprake van intentioneel en strategisch handelen gericht op een verandering van die praxis. Het strategisch handelen door de pastor is dan ook niet het begin van de verandering van de praxis. Het gaat bij het handelingsperspectief primair om de bestudering van en reflectie op de veranderingen die reeds in de praxis gaande zijn, of die door betrokkenen in die praxis gewenst worden. De praktisch-theoloog stelt zijn of haar expertise op kritisch-solidaire wijze ter beschikking van de actoren in de geloofspraxis. Voor zover van bemiddelend handelen gesproken wordt, wordt dit in eerste instantie gezocht bij de participanten in de geloofspraxis en hun ervaring. Het pastoraal handelen is daaraan ondergeschikt en dienend daarop gericht. Het pastoraal handelen mag niet worden gelijkgesteld met bemiddelend handelen. Aarzeling is dan ook op zijn plaats wanneer Heitink schrijft: 'Praktische theologie houdt zich bezig met de vraag hoe deze processen (bemiddeling en communicatie, RRG) zo kunnen verlopen en hoe deze structuren zodanig kunnen worden ingericht, dat werkelijk van overdracht van de christelijke traditie sprake is'. En: 'Dit communicatieve handelen (in dienst van het evangelie, RRG) vormt de basis voor vormen van bemiddeling, verstaan als *strategisch* (curatief in origineel, RRG) handelen, die willen bevorderen dat de werkelijkheid meer gaat beantwoorden aan het perspectief dat ons in het geloof en in de hoop op de komst van het Rijk Gods geschonken is.'⁶⁶ Nu denkt Heitink bij bemiddeling ook aan wederkerigheid en wijst hij 'elke bevoogdende en betuttelende vorm van bemiddeling' af.⁶⁷ Toch krijgt door de invulling de term bemiddeling te zeer de klank van het overdragen in een subject-object relatie, en wordt te weinig verdisconteerd dat het christelijk geloof reeds in de praxis van gelovige subjecten aanwezig is.

In de fase van het handelen zal zo opnieuw de interactie met de veranderende en handelende geloofspraxis een centrale rol spelen in de beoefening van de praktische theologie. Alleen daarom al is het de vraag of bij het vakgebied van de praktische theologie werkelijk onderscheid gemaakt kan worden tussen wetenschappelijke, beroepsgerichte en populaire publicaties. Als dit onderscheid al nodig is voor de wetenschappelijke beoordeling, het is voor de ontwikkeling van de praktische theologie als wetenschap van de geloofspraxis evenzeer een risico.

Spreeken of zwijgen over God?

Tot slot van mijn bijdrage wil ik nogmaals ingaan op het gegeven dat Van der Laan zo terughoudend is in het spreken over Gods handelen. Uiteindelijk komt hij niet verder dan het aanduiden van enkele sporen van Gods handelen en het doordenken van menselijk handelen in relatie tot en met het oog op God. De radicaliteit van dit zwijgen over God wordt des te duidelijker wanneer we denken aan de discussies over de vraag hoe God spreekt in de prediking, hoe Hij handelt in ons handelen, enzovoorts.

Ik moet zeggen dat ik bijzonder gecharmeerd ben van deze terughoudendheid. Het lijkt mij voor de gehele theologie, maar zeker voor de praktische theologie van het grootste belang, om zo lang mogelijk te zwijgen wanneer gevraagd wordt hoe God spreekt en handelt. Omwille van de geloofspraxis, omwille van een methodisch zuiver en transparant discours, maar ten diepste ook omwille van het geheim van God zelf. De praktisch-theoloog heeft, als spreker van de tweede orde, geen mogelijkheden om te bepalen waar God wel of niet spreekt, wel of niet handelt.

Dat roept de vraag op of de basale formulering die ik in dit artikel heb uitgewerkt – spreken over God – wel adequaat is als aanduiding voor de (praktische) theologie, als het immers de taak van theologen is daar zo lang mogelijk over te zwijgen. Om niet opnieuw in een veelheid van woorden te vervallen wil ik daar slechts twee opmerkingen over maken, vanuit de overtuiging dat de praktisch-theoloog inderdaad dient te zwijgen over wat verborgen is, maar tegelijkertijd dient te verhelderen waarom hij of zij zwijgt.

In de eerste plaats betekent de voortdurende interactie met het eerste orde spreken van de geloofspraxis, en het veelvuldig participeren aan die geloofspraxis (bijvoorbeeld als pastor of voorganger), dat de praktisch-theoloog als deelnemer ook zelf spreekt over God. Binnen de praktische theologie is zo sprake van een blijvend heen en weer gaan tussen eerste en tweede orde spreken, tussen deelnemen en toeschouwen. Voor de zuiverheid van deze beweging is het van het grootste belang dat de praktisch-theoloog steeds beseft in welk discours hij of zij actief is.

In de tweede plaats dient de praktische theologie als bestudering van het gebeuren tussen God en mens ontzag te houden voor het heilige. De praktisch-theoloog onderzoekt en doordenkt hoe mensen spreken over God in antwoord op hoe zij door God aangesproken zijn. Dat aangesproken zijn en het successievelijk spreken over en tot God, zoals het in de geloofspraxis gestalte krijgt, is het wezenlijke object van de praktische theologie. Waar dat aangesproken worden gestalte krijgt, bevinden we ons op heilige grond. Daarom dient de praktische theologie te zwijgen over het spreken van God zelf. Van dat zwijgen heeft Van der Laan een inspirerend voorbeeld gegeven.

¹ H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart 1992, 170.

² Kampen 1994.

³ Idem, 24.

⁴ Idem, 13. Elders spreekt hij over 'vraagtekens bij de limitatieve opmerkingen van Firet en Heitink.' Idem, 15.

⁵ De term dient breed te worden opgevat, zodat ook andere expressievormen en ook intra-persoonlijke belevingen en overwegingen worden omvat. Ik kies voor deze (metaforisch opgevatte) term vanwege de etymologische aansluiting bij het woord 'theologie'. De klassieke aard van deze uitdrukking blijkt bijvoorbeeld uit *Questio 13* van Thomas van Aquino's *Summa Theologiae*, recent vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien in: H.W.M. Rikhof, *Over God spreken*, Delft 1988.

⁶ Zie bijvoorbeeld R.R. Ganzevoort, 'De pastor(ant) als theoloog', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 100/3, 2000, 114-123.

⁷ J. Firet, 'De plaats van de praktische theologie in de nieuwe structuren van de theologische wetenschap', *Rondom het Woord* 12(3), 1970, 325-344, maar met name 333-337.

⁸ Het is de vraag of Van der Laans term 'veld' hier gelukkig is. Ook de andere velden zijn conceptueel moeilijk te ordenen, maar hier lijkt het meer te gaan om een benaderingswijze die het primaat geeft aan de zogenaamde leken, dan om een aspect of veld van het object van de praktische theologie. Opvallend genoeg baseert Van der Laan zich trouwens op Luthers *Religion, Subjekt, Erziehung*. München 1984, en niet op het recenter en invloedrijker *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart 1992. Materieel leidt dat niet tot andere conclusies.

⁹ Vergelijk de herinterpretaties van Tieleman met als motief het geloof en de theologie niet met de kerkelijke godsdienst in de marge van de cultuur terecht te laten komen. D. Tieleman, *Leven met verbeelding*. Kampen, 2000, 192.

¹⁰ Luther, a.w. 1992, 13.

¹¹ Ibidem.

¹² Van der Laan, a.w. 1994, 19.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Idem, 20.

¹⁵ Idem, 21.

¹⁶ Idem, 24.

¹⁷ Idem, 23.

¹⁸ Idem, 9 met verwijzing naar Firet, a.w., 329.

¹⁹ F.G. Immink, 'Praktische theologie', in: W.J. van Asselt e.a.(red.), *Wat is theologie? Oriëntatie op een discipline*. Zoetermeer 2001, 131.

²⁰ H. Streib, 'The Religious Educator as Story-Teller. Suggestions From Paul Ricoeur's Work', *Religious Education* 93, 1998, 314-331. Vgl. P. Ricoeur, *Figuring the Sacred*. Minneapolis 1995.

²¹ Immink, a.w., 131.

²² Ibidem, onder verwijzing naar J. Firet, *Spreken als een leerling. Praktisch-theologische opstellen*. Kampen 1987, 29. Bij Firet is de uitdrukking 'het komen van God tot de mens in zijn wereld' kern van het theologische perspectief. Zie o.a. Firet, a.w. 1970; Van der Laan, a.w. 1994, 6-9.

²³ G. Heitink, *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. Kampen 1993, 19.

²⁴ Van der Laan, a.w. 1994, 8.

²⁵ Idem, 13.

²⁶ Idem, 17, 21, 23.

²⁷ Idem, 18.

²⁸ J.H. van der Laan, 'De praxis van de praktische theologie', in: G. Heitink, e.a. (red.) *Voortgang. Een bundel theologische opstellen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken te Kampen*. Kampen 1979, 161,176.

²⁹ J.H. van der Laan, *Ernst Lange en de prediking*. Kampen 1989.

³⁰ J.H. van der Laan, 'Evaluatie met het oog op praktisch-theologische theorie-vorming', in: K.A. Schippers e.a., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk*. Kampen 1990, 279. Een handelingswetenschappelijk accent is hier wel waar te nemen als hij spreekt van 'optimaliseren van handelen in de dienst van het evangelie' (ibidem).

³¹ J.H. van der Laan, 'Preken: serieus nemen wat mensen gehoord hebben', *Praktische Theologie* 22(4), 1995, 532-540.

³² In verband met het tastende en precaire karakter van deze gesprekken gaat het om niet publiceerbare stukken, waaruit ik slechts één illustratieve passage opneem in de lijn van wat hierboven vermeld is.

³³ B. Becking, 'Sprekend (over) God. Een inleiding op de vraag wat theologie is', in: W.J. van Asselt e.a. (red.), a.w., 21.

³⁴ H.J. Adriaanse, H.A. Krop & L. Leertouwer, *Het verschijnsel theologie. Over de wetenschappelijke status van de theologie*. Meppel 1987, 57-63.

³⁵ In zijn inaugurele rede spreekt Adriaanse kort en scherp over de eis van radicale openbaarheid die aan wetenschappelijke theologie gesteld moet worden, waarbij de speelruimte voor 'de theoloog die godgeleerde is of zoekt te worden' gezocht wordt in de 'beheerste ironie' waar tussen de regels door inbreuk wordt gemaakt op 'de gevestigde orde van het weten'. H.J. Adriaanse, *Het specifiek theologische aan een Rijksuniversiteit*, Leiden 1979, 21.

³⁶ H.J. Adriaanse e.a., a.w., 63.

³⁷ Idem, 99.

³⁸ Kuitert maakt met andere woorden een vergelijkbaar onderscheid als hij stelt dat de primaire taal van de godsdienst geloofstaal is, en dat we in de theologiebeoefening een meta-positie innemen. Hij stelt dan: "God talk" kan voor theologie doorgaan, wanneer aan bepaalde eisen van reflectie is voldaan.' H.M. Kuitert, *Filosofie van de theologie*, Baarn 1996, 12. Overigens zijn zowel Kuitert als Adriaanse e.a. bij uitstek sceptisch over de wetenschappelijkheid van de praktische theologie. Zie H.M. Kuitert, a.w., 25; H.J. Adriaanse e.a., a.w. 1987, 89.

³⁹ Zie bijvoorbeeld J.W. Fowler, 'Practical Theology and the Shaping of Christian Lives', in: D.S. Browning (ed.) *Practical theology*, New York 1983.

⁴⁰ D.S. Browning, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis 1991. Van der Laan is kritisch bij de implementatie van Brownings encyclopedische voorstel, omdat dat voor de praktische theologie een hernieuwd handelingswetenschappelijk accent zou opleveren, maar ziet wel ruimte voor een descriptieve theologie binnen de praktische theologie. Zie Van der Laan 1994, 23.

⁴¹ Zie de bijdrage van Jonkers in deze bundel.

⁴² Immink noemt als criteria dat een theoretisch kader ontworpen wordt 'waarin de wederkerige beweging tussen God en mensen verdisconteerd wordt. Theologisch wil dan onder andere zeggen: een kader waarin de aan-

spraken van de gemeente niet gereduceerd worden tot uitspraken over de mens.' Bij een inhoudelijk voorbeeld (onderzoek naar preken over de opstanding) zoekt Immink het theologische van de vraagstelling in de exegetische, hermeneutische en dogmatische theorievorming. F.G. Immink, a.w., 133-134.

⁴³ J.H. van der Laan, a.w. 1990, 277 (curs. in origineel).

⁴⁴ J.A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kampen 1990.

⁴⁵ G. Heitink, a.w. 1993, 170, en uitgebreider in G. Heitink, 'Ontwerp van een empirische theologie. Naar aanleiding van: J.A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*', *Praktische Theologie* 18/5, 1991, 525-538.

⁴⁶ Stelling 15 bij J.H. van der Laan, a.w. 1989. Een voorbeeld uit eigen kring is de verschijning in 2001 van F. de Lange, R.R. Ganzevoort, J.B.G. Jonkers & L.A. Werkman, *Profeten van de ronde tafel. Een onderzoek naar de kerk als morele gemeenschap*, Kampen. Het betreft hier een kwantitatief empirisch onderzoek naar ethische en ecclesiologische thema's op het raakvlak van ethiek en praktische theologie.

⁴⁷ G. Heitink, a.w. 1993, 212.

⁴⁸ Idem, 213.

⁴⁹ Idem, 225.

⁵⁰ Idem, 206.

⁵¹ Idem, 162.

⁵² Idem, 115.

⁵³ Idem, 187.

⁵⁴ Idem, 190vv.

⁵⁵ Idem, 215.

⁵⁶ Firet, a.w. 1970, 341.

⁵⁷ De formulering is te vinden bij B.J.H.M. Höfte, *Bekering en bevrijding. De betekenis van de Latijns-amerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie*, Hilversum 1990, 116v; (cursivering toegevoegd, RRG). Höfte baseert zich op een ongepubliceerde nota van Van Kessel, *Praktische theologie in de Nederlandse kerkgemeenschap*, z.j., 10. Zie ook: R. van Kessel, *Zes kruiken water*, Hilversum 1989.

⁵⁸ G.D.J. Dingemans, *Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de praktische theologie*, Kampen 1996, 63. Het begrip 'vision' is bij Browning één van de coördinaten die gebruikt worden voor een theologische beschrijving en normering van de situatie, zoals ook Dingemans meldt (p. 94).

⁵⁹ De figuur is ontstaan in een reeks gesprekken met onder andere Barbara Roukema-Koning. Zie ook haar bijdrage in deze bundel.

⁶⁰ D. Tracy, *The analogical imagination*, New York 1981.

⁶¹ J.H. van der Laan, a.w. 1994, 13,15.

⁶² W.-E. Failing & H.-G. Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen*, Stuttgart 1998; zie ook F.G. Immink, a.w., 131.

⁶³ G. Heitink, a.w. 1993, 164; G. Heitink, 'Ontwikkelingen in de praktische theologie (7). Een kroniek', *Praktische Theologie* 25(5), 1998, 553-554.

⁶⁴ J.H. van der Laan, a.w. 1994, 20.

⁶⁵ G. Heitink, a.w.1993, 123vv; J.H. van der Laan, a.w. 1979; J.H. van der Laan, a.w. 1990, 270.

⁶⁶ G. Heitink, a.w. 1993, 20,153. Het bevreemdt in dit licht niet dat in zijn boek *Pastorale zorg* (Kampen 1998) de onderlinge pastorale zorg wel als basis genoemd wordt maar nergens wordt uitgewerkt.

⁶⁷ Idem, 164.

Mystieke ervaring als object van de praktische theologie

Kick Bras

Geloofservaring is geconstrueerd

Prof. J.H. van der Laan heeft in de inaugurele oratie waarmee hij in 1994 het ambt van hoogleraar praktische theologie aan de Theologische Universiteit te Kampen aanvaardde de koers uitgezet waarlangs de praktische theologie aldaar in de jaren daarna beoefend werd. Het object van de praktische theologie is volgens hem niet alleen, laat staan uitsluitend de praxis van het bemiddelend handelen van ambtsdragers (bijvoorbeeld de pastor), maar de 'geloofspraxis' vanuit leken theologisch perspectief. Onder geloofspraxis verstaat hij:

'a) de wijze waarop mensen in hun leven gestalte geven aan het geloof;

b) de wijze waarop mensen in hun leven omgaan met existentiële ervaringen, en daaraan de vraag naar God verbinden;

c) de wijze waarop het omgaan met existentiële ervaringen vorm krijgt in die gestalten'.¹

De praktische theologie bestudeert deze geloofspraxis als een 'descriptieve theologie', een hermeneutische theologie die werkt vanuit de 'dialogoog tussen de onderzoeker en de subjecten, die voorwerp van onderzoek zijn'.²

Eén van de aspecten van geloofspraxis is *geloofservaring*, waarbij Van der Laan aansluit bij het model van Glock, wiens visie op geloofservaring hij citeert: 'De dimensie van *geloofservaring* heeft betrekking op het feit, dat alle godsdiensten ervan uitgaan dat de ware gelovige op enig moment een directe, subjectieve kennis van de uiteindelijk werkelijkheid bereikt, dat hij of zij op een of andere wijze contact met (een bovennatuurlijke macht) beleeft, ervaart'.³ Op dit spoor is binnen de afdeling praktische theologie van de ThUK doorgedacht. Wat bedoelen we nu eigenlijk als we zeggen dat geloofspraxis een dimensie kent van *ervaring* van God?

Dr. Ganzevoort heeft getracht deze vraag te benaderen vanuit een narratief perspectief.⁴ De mens, zo zegt hij, is een betekenisgever, die voor zijn hermeneutische processen vooral narratieve structuren gebruikt. Mensen vertellen in verhalen hun ervaringen. Deze verhalen bevatten niet alleen een cognitieve dimensie, maar ook emoties, lichamelijke en gedrag. Een ervaring bevat altijd (lichamelijke)

sensaties die tot emoties en belevingen worden wanneer ze in een ordening van oorzaak en gevolg worden geplaatst. 'De gegevens van het lichaam worden dus in narratieve structuren van betekenis voorzien en zo tot emoties.'⁵ Vervolgens worden deze emoties (dit zijn dus geïnterpreteerde sensaties) in het verhaal opgenomen. Ganzevoort verzet zich tegen de door sommigen geponeerde bewering dat 'het lichaam en de emoties een niet interpretatieve en directe ervaring bieden, die daarmee onweerlegbaar zou zijn'. Daarentegen is hij van mening: 'De emotie is een constructie van de sensaties die zich voordoen, en in het verhaal worden die emoties ingepast om een bepaalde structuur en een bepaald perspectief te ondersteunen'.⁶

Ervaringen zijn volgens Ganzevoort dus altijd geconstrueerd. Dat wil zeggen dat ervaringen door menselijke zingeving geconstrueerde sensaties zijn. Bovendien staan deze ervaringen in een narratieve structuur: ze worden verteld vanuit een bepaald perspectief en gericht op een bepaald publiek. Ze worden verteld voor het 'tot stand brengen, in stand houden, veranderen of beëindigen van relaties'.⁷ Bovendien hebben vertellers te maken met 'het publiek'. Zij zijn, nog voor zijzelf leerden spreken, aangesproken door ouders en andere significante personen en nu, in hun verhaal, spreken zij anderen aan.⁸

Ervaringen, ook godservaringen, zijn dus volgens deze visie geconstrueerd. Bepaalde sensaties worden pas tot voluit menselijke ervaringen wanneer ze geduid worden en verteld worden met het oog op anderen. Dit maakt ervaringen ook altijd tot sociale constructies. De taal waarin ze verwoord worden en zo ook pas gestalte krijgen voor degene die de ervaringen heeft is taal van een bepaalde tijd en cultuur en taal gericht op een bepaalde tijd en cultuur.

Zijn mystieke ervaringen ook geconstrueerd?

Mystiek is volgens een klassieke definitie *cognitio dei experimentalis*. God wordt in mystiek tot ervaringswerkelijkheid. Men ervaart God als levende, actuele Presentie op een manier die niet objectiverend is, maar waarin de scheiding tussen subject en object is opgeheven. Het verschil tussen religieuze en mystieke ervaring is gradueel, maar toch significant. Religieuze ervaring is doorgaans meer de ervaring van Gods inwerking in de menselijke emoties. Men ervaart troost, ontroering, men heeft een besef een roeping te hebben, men voelt zich gesteund of uitgedaagd, men is vol van schuldgevoelens of ervaart goddelijke vergeving. Dergelijke emoties kunnen ook de mystieke ervaring begeleiden, maar de kern ervan is veeleer een overrompelend besef van Gods aanwezigheid, van God als levende werkelijkheid. Deze 'ondervindelijke kennis Gods' wordt in de traditie vervolgens vaak getypeerd met kenmerken als 'passieve, onmiddellijke' kennis. De mens die een mystieke ervaring heeft roept deze niet zelf

op, construeert deze niet zelf, maar ontvangt deze passief. Daardoor is er geen sprake van menselijke bemiddelingen en spreekt men in dit geval wel van 'onmiddellijke godservaring'. Deze typeringen zijn ter hand genomen vanuit verschillende perspectieven en belangen. Mystieke auteurs zelf hebben er mee tot uitdrukking willen brengen dat zij zich in een mystieke ervaring overrompeld voelden door een direct ingrijpen van God zelf. Geestelijk begeleiders van contemplatief levende monniken en monialen gebruikten deze visie op mystiek om hun pupillen te waarschuwen voor eigenmachtige pogingen te komen tot mystieke ervaringen. Zij vreesden voor het najagen van illusies en wezen hun novicen de veilige weg van de ascese, de zelfverloochening, de *lectio divina* en de gevoelige meditatie. Zij moesten het maar aan God overlaten wanneer het Hem behaagde hun de gave van de zuivere contemplatie te schenken. Schrijvers van *vitae* legden graag de nadruk op het bovennatuurlijke karakter van de levenservaringen van de vromen die zij beschreven om zodoende het doel van een zalig- of heiligverklaring dichterbij te brengen. Godsdienstwetenschappers zagen in de mystieke ervaring een verschijnsel dat boven alle godsdienstige en culturele bemiddelingen uit universeel van aard was en deze visie is door velen die de interreligieuze dialoog voorstaan toegejuicht.

De laatste decennia echter hebben Katz c.s. met veel documentatie aangetoond dat mystieke ervaringen niet los verkrijgbaar zijn, maar altijd ingebed zijn in een bepaalde cultureel-religieuze context.⁹ Mystieke ervaring is dus altijd geconstrueerde ervaring. Daartegen is weer verweer gekomen van verschillende zijden. De vraag kan gesteld worden: is religieuze ervaring niet een menselijke reactie (constructie) op een bovenmenselijke impuls en bestaat de aard van de mystieke ervaring niet juist hierin, dat zij de ervaring is van een werkelijkheid die zich onttrekt aan alle menselijke constructies? Ook al zouden we erkennen dat het verhaal van de mystieke ervaring gegoten is in een narratieve structuur met al de kenmerken die Ganzevoort daaraan geeft, blijft er dan toch niet een kern over die niet geconstrueerd is, die boven menselijke concepties, emoties en percepties uitgaat? Is dit wellicht nu juist datgene wat een ervaring maakt tot een *mystieke* ervaring?

Ik wil deze vragen verkennen door een onderzoek van enkele mystieke ervaringen van de bekende trappistenmonnik en contemplatieve auteur Thomas Merton. Merton studeerde Engelse taal en literatuur aan de Columbia Universiteit te New York en trad op 24-jarige leeftijd toe tot de Rooms-Katholieke Kerk. In 1941 trad hij in in de Trappistenabdij Gethsemani in de staat Kentucky. *The Seven Storey Mountain*¹⁰, waarin hij zijn jeugdijaren, bekering tot het rooms-katholicisme en de eerste jaren in het klooster beschrijft was direct een bestseller en maakte hem in één klap beroemd. Boeken over contemplatie zijn *Seeds of Contemplation*¹¹ en *New Seeds of Contem-*

plation¹². Vanaf 1959 ging hij zich uitspreken over sociale vraagstukken.¹³ Merton hield zich intensief bezig met de oosterse godsdiensten, speciaal met Zen.¹⁴ In 1968 stierf hij, op reis in het Verre Oosten, op 54-jarige leeftijd door een ongeval.

Bekering

Ik wil enkele ervaringen van Merton analyseren die hij had nog voor hij zijn intrede deed in Gethsemani.¹⁵ Hij beschrijft deze ervaringen in *The Seven Storey Mountain*, tien tot acht jaar na dato, wanneer hij al jaren van monastieke vorming achter de rug heeft. Mertons bekering tot het rooms-katholieke geloof verliep in etappes. Hij werd bij het zoeken naar religieuze zekerheid beslissend geholpen door Etienne Gilson en Jacques Maritain. Hij beschrijft in *The Seven Storey Mountain*¹⁶ hoe hij op een dag in februari 1937 - hij was toen 23 jaar - wat losse dollars had die in zijn zak brandden en hoe hij daarvoor een boek kocht met de titel *The Spirit of Medieval Philosophy*. Het ging om een serie lezingen van Etienne Gilson. Hij had het boek bijna weggegooid toen hij het *Imprimatur* zag en daarmee ontdekte dat het een katholiek boek was! Hij hield het echter en las het en het gaf hem een beslissend nieuw inzicht in het christelijk geloof. Vooral het scholastieke concept *aseitas* maakte diepe indruk op hem. Het gaf hem een heel nieuw inzicht in God. Hij zegt er dit over:

‘*Aseitas*... simply means the power of a being to exist absolutely in virtue of itself, not as caused by itself, but as requiring no cause, no other justification for its existence except that its very nature is to exist. There can be only one such Being: That is God. And to say that God exists *a se*, of and by and by reason of Himself, is merely to say that God is Being Itself. *Ego sum qui sum*. And this means that God must enjoy “complete independence not only as regard everything outside but also as regards everything inside Himself.”¹⁷

Hij onderstreepte nog enkele zinnen uit dit boek waarvan ik overneem:

God als ‘pure act of existing’ en: ‘Beyond all sensible images, and all conceptual determinations, God affirms Himself as the absolute act of being in its pure actuality’.

Merton zegt er ook bij waarom deze gedachten zo’n indruk op hem maakten. Hij had nooit een juiste indruk van het beeld dat christe-

nen van God hadden. Hij had altijd gedacht dat zij zich God erg antropomorf voorstelden,

‘a noisy and dramatic and passionate character, a vague, jealous, hidden being, the objectification of all their own desires and strivings and subjective ideals’. En hij besluit: ‘What a relief it was for me, now, to discover not only that no idea of ours, let alone any image, could adequately represent God, but also that we *should not* allow ourselves to be satisfied with any such knowledge of Him.’¹⁸

Is dit nu een religieuze ervaring of, meer bijzonder, een mystieke ervaring geweest? Het lijkt eerder op een nogal intellectuele ontdekking. We zien hier in elk geval hoe sterk Mertons ervaring gestructureerd werd door een scholastieke, neo-thomistische filosofie. Het is onmogelijk te achterhalen hoe Merton oorspronkelijk reageerde op het lezen van Gilsons boek, want zijn beschrijving van dit gebeuren dateert van tien jaar later, toen hij al jaren in het klooster geleefd had en daar gevormd was. Juist in die eerste jaren van zijn kloosterleven heeft hij zijn eigen ervaringen willen invoegen in een contemplatieve traditie met sterk intellectuele kenmerken. Hij streefde naar een soort objectieve mystiek, trouw aan de leer van de kerk. Zijn boek *The Ascent to Truth*¹⁹ is een poging de mystieke leer van St. Johannes van het Kruis te baseren op de scholastieke leer van Thomas van Aquino en zo te typeren als een dergelijke objectieve mystiek, sterk intellectueel gekleurd. In hoeverre hij daarin geslaagd is of wellicht is doorgedraafd is een andere zaak. In latere jaren zal hij zich van dit boek distantieëren en zelf ook veel losser komen te staan van het thomisme, maar in de jaren 1937 tot 1951 is hij hier doorheen gegaan. Over het algemeen valt mij op, dat Merton weliswaar een eigenzinnig mens was en het vermogen had om eigen taal te vinden voor traditionele begrippen, maar dat hij zich vanaf zijn bekering tot aan zijn priesterwijding en benoeming als *master of scholastics* (geestelijk begeleider van de monniken die zich voorbereidden op het priesterschap) voor de volle honderd procent heeft ingezet om zich in te voegen in de contemplatieve traditie van de kerk en van zijn orde. Dat begint al kort na zijn bekering, als hij de oefeningen van Ignatius in zijn eigen kamer beoefent en even later een brevier aanschaft en dit dagelijks hanteert.

Opvallend in het fragment dat wij lezen is de sterk filosofisch-ontologische terminologie. God wordt getypeerd als pure acte van het Zijn. Deze terminologie maakt op hem een veel volmaakter indruk dan de al te antropomorfe beelden van God als grillige, jaloerse godheid die te zeer de trekken vertoont van menselijke projectie. Merton zal altijd gefascineerd blijven door deze filosofische terminologie. Het

Zijn, God als Oergrond van het zijnde, in al dat zijnde aanwezig en tegelijk erboven verheven, erfahrbaar als het Zijn in het zijnde, hij schrijft er in *The Ascent to Truth* meerdere malen over als een natuurlijke mystieke ervaring. Later zal hij over Zen spreken als een dergelijke vorm van natuurlijke mystiek, al zal hij het dan een 'metafysische ervaring' noemen.

Tenslotte valt ons op, dat hij vooral geboeid is door het *apofatische* element in de scholastieke leer: God, als pure acte van het Zijn gaat al onze concepten van God verre te boven. God als Zijn wordt door Merton dus ervaren in apofatische zin: al onze woorden en begrippen te boven gaand. Ook dit aspect zal bij Merton van blijvende betekenis zijn.²⁰

Cuba

Een volgende religieuze ervaring die we nader zullen bekijken is een ervaring op Cuba. De vijftientigjarige Thomas is in het voorjaar van 1940 voor vakantie op Cuba en bezoekt op zondag de kerk van St. Franciscus in Havana. Hij zit achter in de kerk. Voorin zijn de banken vol met kinderen die, direct na de consecratie, onder leiding van een broeder ineens het Credo aanheffen: 'Credo en Dios!' Het klonk helder en luid.

Then, as sudden as the shout and as definite, and a thousand times more bright, there formed in my mind an awareness, an understanding, a realization of what had just taken place on the altar, at the Consecration: a realization of God made present by the words of Consecration in a way that made Him belong to me. But what a thing it was, this awareness; it was so intangible, and yet it struck me like a thunderclap. It was a light that was so bright that it had no relation to any visible light and so profound and so intimate that it seemed like a neutralization of every lesser experience.²¹

De setting van deze ervaring is een liturgische, nader een eucharistische. Dat plaatst deze ervaring direct binnen het referentiekader van de katholieke kerk. De plotselinge zang van de kinderen fungeert als 'trigger', maar lijkt niet direct inhoudelijk veel bij te dragen. Alle aandacht gaat heen naar de consecratie, waarbij brood en wijn veranderd zijn in lichaam en bloed van Christus en God op mystieke wijze present gesteld is. Het is deze presentie die zich nu, in een schok, aan Thomas voordoet. Hij ervaart deze presentie in 'awareness, understanding, realization'. Het zijn gewaarwordingen, echter niet van begrippen die begrepen worden, maar van een aanwezigheid die

waargenomen wordt. Het gaat hier niet om conceptie, maar om perceptie. Het is bovendien een waarneming die van buitenaf naar binnen dringt: 'een donderslag die treft, een licht dat schijnt'. En het gaat hier om een waarneming die uniek in zijn soort is, onvergelijkbaar met het waarnemen van zichtbare objecten.

Merton gaat verder:

'And yet the thing that struck me most of all was that this light was in a certain sense "ordinary" – it was a light (and this most of all was what took my breath away) that was offered to all, to everybody, and there was nothing fancy or strange about it. It was the light of faith deepened and reduced to an extreme and sudden obviousness.'

Het mysterie dat hem treft is geen esoterisch verschijnsel. Het is wat allen aangeboden krijgen, wat allen ervaren. Het is de ervaring van wat alle kerkgangers geloven: dat God present is in brood en wijn. De plotselinge en overrompelende ervaring van wat hij in geloof deelde met anderen, dat was het. En dat trof hem nog het meest, dat het gemeenschappelijk geloof nu zo persoonlijk en diep ervaren werd.

Verder:

'The reason why this light was blinding and neutralizing was that there was and could be simply nothing in it of sense or imagination. When I call it a light that is a metaphor which I am using, long after the fact. But at the moment, another overwhelming thing about this awareness was that it disarmed all images, all metaphors, and cut through the whole skin of species and phantasm with which we naturally do our thinking.'

Thomas kan het niet anders zeggen dan met ontkennende termen: het was niet zoals... Het was niet te vergelijken met onze normale manier van kennismaken, waarbij we altijd gebruik maken van zintuiglijke waarneming of van denkbeelden en symbolen. Het was apofatisch van karakter. Kan er dan helemaal niets van gezegd worden? Jawel, maar beter in termen van voelen dan van weten, in termen van liefde beter dan in termen van verstaan: 'it was concrete and experimental and belonged to the order of knowledge, yes, but more still to the order of love'. Nu moet dit niet misverstaan worden, alsof het ging om projectie van diepe verlangens en behoeften.

'Another thing about it was that this light was something far above and beyond the level of any desire or any appetite I had ever yet been aware of. It was puri-

fied of all emotion and cleansed of everything that savored of sensible yearnings.'

De woorden 'pure' en 'clean' vallen op. Ze spelen in de mystieke traditie een belangrijke rol. Ze waarborgen de zuiverheid van de ervaring, doordat ze God geen voorwerp maken van projectie. De ervaring is niet de ervaring van eigen, op het scherm van de eeuwigheid geprojecteerde, verlangens, maar van God zoals Hij is in Zichzelf. Het is met andere woorden echt een ervaring die van de andere kant komt. Merton bevestigt dit nog eens door te zeggen dat, nadat deze ervaring voorbij was, hij haar op geen enkele manier zelf kon oproepen.

We hebben hier van doen met een mystieke ervaring 'pur sang'. Het is de ervaring van geraakt worden door Gods presentie, die presentie te smaken. Het is geloof dat tot ervaring gemaakt is, voor een moment, niet door eigen kracht, maar in de schoot geworpen. Het is een besef, een kennis, die tegelijk de normale kennis te boven gaat. Het is proefondervindelijke kennis, die het best met het woord liefde benoemd kan worden. Het is belangrijk om te zien hoe deze ervaring tegelijkertijd beleefd wordt binnen een rooms-katholieke context van eucharistische vroomheid en geïnterpreteerd met behulp van concepten uit de mystieke leer van Johannes van het Kruis. Met name denk ik aan de term 'het licht van het geloof', en de nadruk die gelegd wordt op het feit dat deze ervaring niet esoterisch van aard was, maar ervaarbaar maakte wat allen in de kerk geloofden. Ook de duidelijke stipulering van het feit dat de ervaring bovenconceptueel en gezuiverd van emoties was is typerend voor de leer van Johannes van het Kruis. Er is sprake van een ondergaan van iets, dat alle woorden te boven gaat, maar dat toch verwoord wordt in concepten en metaforen die Merton deelt met de leer van de rooms-katholieke kerk, nader, met de mystieke, apofatische traditie. Nu zou men kunnen zeggen, dat de oorspronkelijke ervaring die Thomas in 1940 had, overwoerd is geraakt door de theologische en spirituele vorming die Merton intussen heeft genoten en dat hij daarom de ervaring te zeer beziet vanuit het perspectief van deze vorming. Dit relaas in *The Seven Storey Mountain* is immers uit 1947. Nu hebben we geluk: Merton heeft altijd dagboeken geschreven. Die van voor zijn bekering zijn verloren gegaan. Maar het dagboek uit de jaren 1939 tot 1941 is wel bewaard gebleven en gepubliceerd. Als we het dagboek erbij halen, waarin hij de ervaring beschrijft zoals deze een dag of enige dagen daarvoor had plaatsgevonden, zien we slechts enkele, zij het belangrijke, verschillen.²² Ook in het dagboek benadrukt hij dat de ervaring hem treft als een donderslag, op het moment dat de kinderen na de consecratie het *credo* aanheffen.

'...something went off inside me like a thunderclap and without seeing anything or apprehending anything extraordinary through any of my senses (my

eyes were open on only precisely what was there, the church), I knew with the most absolute and unquestionable certainty that before me, between me and the altar, somewhere in the center of the church, up in the air (or any other place because in no place), but directly before my eyes, or directly present to some apprehension or other of mine which was above that of the senses, was at the same time God in all His essence, all His power, God in the flesh and God in Himself and God surrounded by the radiant faces of the thousands million uncountable numbers of saints contemplating His Glory and praising His Holy Name. And so the unshakeable certainty, the clear and immediate knowledge that heaven was right in front of me, struck me like a thunderbolt and went through me like a flash of lightning and seemed to lift me clean up off the earth.

To say that this was the experience of some kind of certainty is to place it as it were in the order of knowledge, but it was not just the apprehension of a reality, of a truth, but at the same time and equally a strong movement of delight, great delight, like a great shout of joy and in other words it was as much an experience of loving as of knowing something, and in it love and knowledge were completely inseparable. All this was caused directly by the great mercy and kindness of God when I heard the voices of the children cry out "I believe" in front of the altar of Saint Francis. It was not due to anything I had done for my own part, or due to any particular virtue in me at all but only to the kindness of God manifesting itself in the faith of all those children. Besides, it was in no way an extraordinary kind of an experience, but only one that had greater intensity than I had experienced before. The certitude of faith was the same kind of certitude that millions of Catholics and Jews and Hindus and everybody that believes in God have felt much more surely and more often than I, and the feeling of joy was the same kind of gladness that everybody who has ever loved anybody or anything has felt; there is nothing esoteric about such things, and they happen to everybody, absolutely everybody, in some degree or other.'

Ook hier vertelt hij, dat het vooral de ervaring was van Gods presentie, al gaat hij hier in het dagboek uitvoeriger op in, dat hij niets buitengewoons waarnam met de zintuigen - hij keek gewoon voor

zich uit in de kerk - dat het niet slechts ging om een vorm van inzicht, maar om een ervaring die hem diep aangreep en vooral met het woord liefde moet worden weergegeven. Ook hier benadrukt hij dat het niet ging om een buitengewone, esoterische ervaring, maar om een geloofs zekerheid die miljoenen anderen eveneens kennen, al gebruikt hij niet de scholastieke term 'het licht van het geloof'. Opvallend is wel dat hij onder die miljoenen anderen niet alleen de andere kerkgangers, of ruimer katholieken rekent, maar ook joden en hindoes. Een belangrijk verschil is, dat hij in zijn dagboek niet spreekt over het feit dat deze ervaring boven beelden, concepten of verlangens verheven was, al zegt hij wel dat het een ervaring was 'above the senses' en dat hij de ervaring als een overrompeling onderging, dus niet zelf opriep of bewerkstelligde. Hij benadrukt in zijn dagboek sterker het feit dat het ging om een onverdiende genade. Deze ervaring was niet het gevolg van enige bijzondere deugdzaamheid van zijn kant, maar een geschenk van Gods goedheid.

We moeten concluderen dat Merton zeven jaar na het gebeuren op ongeveer dezelfde wijze een religieuze ervaring beschrijft als in zijn dagboek uit die dagen. Opvallend is wel, dat de duidingen uit *The Seven Storey Mountain* die de ervaring plaatsen in de apofatische traditie in het dagboek ontbreken. Waarschijnlijk was Merton in die tijd - hij was 25 jaar oud en had zich pas twee jaar geleden laten dopen - nog niet zo ingevoerd in deze contemplatieve leer. Wel geeft hij aan, dat Gods presentie ervaren werd op een onverdiende, niet zelf bewerkte wijze, en op een bovenzintuiglijke manier, waarbij hij 'niets' zag, en zich ook inhoudelijk eigenlijk niets buitengewoons bewust werd. Er was dus conceptueel geen sprake van nieuw inzicht, van een nieuwe openbaring. Het mystieke karakter van deze ervaring ligt niet in een esoterische *inhoud*, maar in de *aard* van de ervaring. Het is een gratuite ervaring met een 'disclosure'-karakter, die gepaard gaat met gevoelens van zekerheid en vreugde. Er is in deze ervaring zeker sprake van beïnvloeding vanuit Mertons religieuze overtuiging, en het relaas is tegelijk duiding, maar de binnenste kern van deze ervaring is boven duiding, constructie en conceptie verheven. In *The Seven Storey Mountain* heeft hij deze spontane uitingen geformuleerd in termen die veel duidelijker een plaats hebben binnen de contemplatieve leer van Thomas van Aquino en Johannes van het Kruis, met name voor het apofatische aspect daarvan.

De apofatische traditie

Zoals ik in een ander artikel aantoonde (zie noot 18), staat Merton stevig in de contemplatieve traditie, en met name in die stroming die sterk beïnvloed is door de *apofatische* of 'negatieve' theologie. Daarbij wordt God ervaren als een werkelijkheid die menselijke concepties, emoties, projecties, begeerten te boven gaat. De weg naar deze 'duis-

tere kennis' is een weg van ontleding en zelfovergave. Toch is hier niet sprake van een bloedeloze, rigide abstractie, omdat de transcendentie van God niet ervaren wordt als onbereikbaar, maar als overvloed, die niet in menselijke constructies gevangen kan worden en die van de mens een weg van deconstructie eist. Vooral Johannes van het Kruis heeft in zijn geschriften de weg van deconstructie geweest. In de nacht van de zinnen en de nacht van de geest wordt op actieve en passieve wijze elke menselijke greep op het goddelijk mysterie ontmanteld, niet alleen conceptueel, maar ook op het emotionele vlak. Het doel daarvan is de geest van de mens zo te verruimen dat God zichzelf op zijn eigen wijze present kan stellen, niet beperkt door menselijke begeerten en angsten. Er is daarbij een dialectische relatie met de *katafatische*, ofwel 'positieve' theologie. Dat wil zeggen, dat men trouw blijft aan de openbaring van God, zoals die in de heilige Schrift verkondigd en in de leer van de kerk neergeslagen is. De deconstructie bestaat er niet in, dat men positieve uitspraken over God verwerpt en het dogma de rug toekeert, maar dat men elke positieve uitspraak over God, elke metaforische heenwijzing naar God als beperkt ervaart, als menselijke constructie, als gebrekkige behuizing voor het mysterie, als aarden vat om een niet te definiëren schat heen. Deze relativisering van menselijke concepten wordt begeleid door een relativisering van menselijke ervaringen en emoties. Ook deze hebben hun recht, maar het is een betrekkelijk recht. Hoe meer men zich eraan vastklampt, hoe verder men af komt te staan van de werkelijkheid. Daarom is het beter ze losjes te hanteren en als het moet ze achter zich te laten als tijdelijke behuizingen, die een verzoeking worden zodra de eeuwige pelgrimage van de mens daarin dreigt te stokken. De eenheid met God waarnaar men zoekt is een eenheid boven alle beperkte menselijke vormen, beelden en gestalten uit, in een 'duister weten' binnen 'een wolk van niet-weten', in liefde die alleen de smakende kent. Van deze eenheid krijgt men een voorsmaak in de godservaringen onderweg, waarin God zich presentstelt als de afwezige, zich doet kennen als de verborgene, zich openbaart als mysterie en zo de mens een geluk doet smaken dat niet in het eigen hart was opgekomen.

Heeft constructie het laatste woord?

Het is daarom de vraag, of we theologisch niet in een impasse raken wanneer we uitgaande van de stelling dat elke menselijke ervaring geconstrueerde ervaring is ook de religieuze ervaring tot een in alle opzichten geconstrueerde ervaring reduceren. Is de religieuze, en in bijzondere zin de mystieke ervaring niet ten diepste de ervaring van het goddelijk mysterie, dat alle menselijke constructies te boven gaat? Gaat het in de religieuze ervaring dan niet om een ervaring *sui generis*? Daarvan getuigt het relaas van Thomas Merton, daarvan

getuigen ook de uitspraken van veel mensen met een diepe religieuze ervaring, als zij zeggen dat wat zij ervoeren niet in woorden uit te drukken is. Het constructivisme heeft veel bijgedragen aan een beter begrip van de verwevenheid van ervaring, interpretatie en sociaal-culturele context. Het heeft ook meer inzicht gegeven in de verworteling van mystieke ervaringen in de religieuze context van de mystieke auteurs. Maar terecht is er kritiek gekomen op de verabsolutering van het constructivisme van Katz en de zijnen.²³ Rothberg is van mening, dat de constructivistische benadering niet neutraal is, hoewel ze zich als zodanig presenteert. Sommige mystieke verschijnselen worden erdoor weg verklaard, en andere worden er niet door verhelderd, met name dat van het zuiver bewustzijn dat geen context heeft. Daarnaast wordt ook geen recht gedaan aan die spirituele scholen die de structuren van het normale bewustzijn steeds verder deconstrueren. Katz c.s. gaan er vanuit dat er geen pure, onbemiddelde ervaringen zijn. Ervaring reikt nooit boven conceptualisering en traditie uit naar een woordeloos mystiek domein van zuiver bewustzijn. Daarom kunnen mystieke tradities je nooit leiden van het geconditioneerde naar het ongeconditioneerde. Volgens Rothberg klopt dit niet met de ervaring dat vele mystieke tradities mensen helpen om minder geconditioneerd te zijn door de gewone ervaring en de sociale context. Het constructivisme zegt wel dat het objectief en onbevooroordeeld naar alle mystieke tradities kijkt, maar het verklaart de epistemologie van deze tradities intussen ongeldig, als ze zeggen te kunnen leiden tot directe kennis van de diepste werkelijkheid. Katz heeft z.i. in feite een hermeneutiek van het wantrouwen geponeerd, waarmee de claims van de tradities bij voorbaat onderuit worden gehaald. Dit leidt niet tot studie van mystiek met een open geest. De mystici zelf claimen dat er onmiddellijke kennis is en mystieke scholen leiden tot steeds verdergaande deconstructie van bemiddelingen. De constructivisten zeggen dat mystieke ervaringen geïnterpreteerd moeten worden volgens algemeen geldige hermeneutische regels, en dus behandeld moeten worden als menselijke en sociale fenomenen. Het probleem echter is, dat mystieke ervaringen zelf getuigen van een werkelijkheid die niet op naturalistische of interpretatieve wijze kan worden verklaard. Deze restrictie geldt niet voor *alle* ervaringen binnen de mystieke tradities. Vele ervan zijn psychologisch verklaarbaar. Er is ook een literaire hermeneutiek mogelijk van mystieke teksten. Maar de ervaring van zuiver bewustzijn en het streven naar voortdurende deconstructie onttrekt zich uiteindelijk aan naturalistische of interpretatieve analyse. Tot zover Rothberg, in wiens visie ik mij goed kan vinden.

Ik zou dan ook willen concluderen: wanneer men mensen met religieuze en mystieke ervaringen serieus neemt, zal men hun bewering dat zij een gratuite, niet door henzelf geconstrueerde, alle woorden en begrippen te boven gaande ervaring van het goddelijk myste-

rie hebben gehad moeten honoreren en niet moeten reduceren tot mentale of sociale constructies. Dit neemt niet weg, dat de wijze waarop de ervaringen onder woorden worden gebracht, de wijze waarop ze worden geïnterpreteerd en waarop ze tot levensvormen, theorieën of individuele en sociale acties leiden menselijke constructies zijn.

Wat betekent dit voor de praktische theologie. Het allereerste object van deze wetenschap is de menselijke werkelijkheid van geloofspraxis en van menselijke bemiddelingen in dit veld. De praktische theologie zal zich daarbij laat helpen, en soms ook leiden, door de sociale wetenschappen. Kan een praktische theologie ook het goddelijk mysterie als object hebben? Nee, want God onttrekt zich aan een dergelijke wetenschappelijke objectivering. Maar een praktische theologie die een gelovige praktische theologie wil zijn, zal bij het observeren en interpreteren van de geloofspraxis vanuit het standpunt van de leek ruimte laten aan het mysterie van de Eeuwige die zich boven alle menselijke constructies uit, en tegelijk midden in die constructies presentstelt, en daardoor alle constructies altijd weer onder kritiek stelt en transformeert. Een dergelijke praktische theologie zal een hermeneutische theologie zijn zoals Jaap van der Laan die typeert in zijn oratie, 'als een dialoog tussen de onderzoeker en de subjecten, die voorwerp van onderzoek zijn'.²⁴

¹ J.H. van der Laan, *Geloofspraxis en pastoraal handelen*, Kamper Oraties 5, Kampen 1994, 23.

² Ibidem.

³ Idem, 18.

⁴ Zie R.R. Ganzevoort, 'Hoe leest gij?' in: idem (red.), *De Praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*, Kampen 1998, 71-91.

⁵ Idem, 79.

⁶ Idem, 79v.

⁷ Idem, 84.

⁸ Idem, 84v.

⁹ S. Katz (red.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978; Idem (red.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983.

¹⁰ Th. Merton, *The Seven Storey Mountain*, New York 1948. Onlangs verscheen een nieuwe Nederlandstalige uitgave: *Louteringsberg*, Kampen 2001. Er verschenen ook twee bloemlezingen uit zijn werk, te weten Th. Merton, *Wegen naar het paradijs. Een dagboek van wijsheid en geloof*. Samenstelling en vertaling D. Doms, Tielt/Kampen 2001 en Th. Merton, *Een leven lang om geboren te worden. Mediteren met Thomas Merton*. Samengesteld en ingeleid door H. Blommestijn & R. Hoogerwerf, Zoetermeer 2001.

¹¹ Th. Merton, *Seeds of Contemplation*, New York 1949.

¹² Th. Merton, *New Seeds of Contemplation*, New York 1961.

¹³ Zie Th. Merton, *Passion for Peace. The Social Essays*. Edited and with an Introduction by W.H. Shannon, New York 1996. Zie ook Th. Merton, *Witness to Freedom. Letters in Times of Crisis*. Selected and edited by W.H. Shannon, New York 1994, 17-120.

¹⁴ Th. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New York 1965. Boeken over Zen zijn *Mystics and Zen Masters*, New York 1967 en *Zen and the Birds of Appetite*, New York 1968.

¹⁵ Voor een bespreking van andere religieuze ervaringen zie K.E. Bras, 'Thomas Merton en contemplatie' in: G. Groenewoud e.a. (red.), *Tegenwoordigheid van geest*, Zoetermeer 2001.

¹⁶ Th. Merton, *The Seven Storey Mountain*, 11^e druk, New York 1963, 169vv.

¹⁷ Idem, 170v.

¹⁸ Idem, 172v.

¹⁹ Th. Merton, *The Ascent to Truth*, New York 1951.

²⁰ Zie K.E. Bras, 'Thomas Merton en de apofatische traditie', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 55/2, 2001, 118-135.

²¹ Zie voor dit citaat en de volgende Th. Merton, a.w. 1963, 278.

²² *Run to the Mountain. The Story of a Vocation (The Journals of Thomas Merton, volume I edited by P. Hart)* New York 1995, 217-219.

²³ Zie voor het vervolg D. Rothberg, 'Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism', in: R.K.C. Forman (ed.), a.w. 1990, 163-210.

²⁴ J.H. van der Laan, a.w., 23.

De praxis van het bidden

De bijdrage van een empirisch godsdienstpsychologisch onderzoek aan praktisch-theologische theorievorming

Barbara Roukema-Koning

In deze bijdrage wil ik verkennen op welke wijze het verrichten van een empirisch godsdienstpsychologisch onderzoek naar bidden kan bijdragen aan praktisch-theologische theorieontwikkeling. Dit gebeurt op de volgende wijze. Eerst zullen we het theologisch karakter van een dergelijk onderzoek verantwoorden (1). Daarna zullen we twee typen onderzoeksresultaten schetsen en van elk daarvan de praktisch-theologische relevantie aangeven (2, 3). We besluiten met een evaluatie van de resultaten van deze werkwijze (4).

De praktijk van het private¹ bidden als object van theologisch onderzoek

In zijn inaugurele rede stelt Jaap van der Laan² uitgebreid de vraag aan de orde naar het object van de praktische theologie. Hij maakt duidelijk dat hij binnen de wetenschappelijke praktische theologie graag een plaats wil inruimen voor de bestudering van 'geloofspraxis'. 'Geloofspraxis' als *materieel object* van praktisch-theologisch onderzoek en theorievorming, dient zijn ogen als op zijn minst gelijkwaardig gezien te worden naast 'pastoraal handelen'.³ Hoe de term 'geloofspraxis' nader gespecificeerd dient te worden, verdient bezinning en discussie. ⁴ Dat het gebedsleven van gelovigen tot geloofspraxis behoort, is echter een uitgemaakte zaak⁵. Een onderdeel van de vakdiscussie over het object van de praktische theologie heeft betrekking op de vraag, *vanuit welk perspectief* de praktische theologie zich met de studie van de geloofspraxis dient in te laten. Van der Laan meent dat het perspectief van de zogenaamde leek als een zelfstandig veld met een eigen theologisch gehalte gezien moet worden. Dit zogenaamde lekenperspectief dient als op zijn minst gelijkwaardig gezien te worden als het perspectief van het intermedieërend handelen.⁶ Met deze optie biedt Van der Laan een statuut en agenda aan voor toekomstig praktisch onderzoek. Want nadere gedifferentieerde formule-

ring van dit 'eigen theologisch gehalte' van het lekenperspectief op geloofspraxis is nog niet voorhanden en zal juist gaande het onderzoek ontdekt en verder ontwikkeld dienen te worden.

Van der Laan biedt zelf enkele aanzetten voor de theologische fundering van dit praxisveld en -perspectief. In een momentopname van de godsdienstigheid van leken (waarvan hun devotionele praktijk een volwaardige dimensie uitmaakt) hebben wij, ten eerste, voor een groot deel te maken met het resultaat van het bemiddelende handelen.⁷ Het bemiddelende handelen nu is theologisch te omschrijven als intermediair handelen bij het komen van God in zijn Woord⁸. Theologisch gesproken kunnen wij daarom zeggen dat wij in de godsdienstigheid van mensen 'sporen van Gods handelen' aan en in het leven van mensen aantreffen.⁹ Een tweede inzicht radicaliseert het theologische gehalte van de geloofspraxis. De situatie is namelijk medeconstitutief voor het komen van God in zijn Woord.¹⁰ 'Wanneer we uitgaan van de gedachte van het geschieden van het Woord, dan betekent dit dat niet het gereedliggende Woord *gebracht is naar* een situatie, maar dat het Woord *tot stand is gekomen aan, actueel geworden woord is in* een situatie. Het 'Woord van God' is een zeer complex begrip, dat woorden van God omvat, maar ook menselijke antwoorden en vragen en tegenwerpingen en klachten en zelfs uitdagingen, aan God geadresseerd'.¹¹ Dit betekent theologisch gesproken dat het gebedsleven van gelovigen *deel uitmaakt van* het geschieden van het Woord.

Nu wordt sinds enige jaren in de afdeling praktische theologie van de ThUK een empirisch onderzoek uitgevoerd naar de praktijk van het private bidden. Het lekenperspectief is verdisconteerd: het betreft hier namelijk een godsdienstpsychologische studie. Dit betekent dat we hiermee in principe het type data in huis hebben dat Van der Laan als object van de praktische theologie voor ogen staat. We zullen nu aan de hand van twee concrete onderzoeksuitkomsten nagaan of en op welke wijze deze opgevat kunnen worden als data van praktisch-theologische theorieontwikkeling.

De definiëring van de term 'bidden' als bijdrage aan praktisch-theologische hermeneutiek

De term 'bidden' is, godsdienstwetenschappelijk gezien, niet erg helder. Er zijn immers nogal wat verschillende 'scholen' van gebed. De godsdienstfenomenologische literatuur maakt duidelijk dat de act van het 'bidden' gerealiseerd kan worden via zeer uiteenlopende 'manieren van doen'. Een tamelijk willekeurige greep uit de literatuur geeft daarvan het volgende beeld.

Bidden 'is' 'praten met God'.¹²

Het is echter eveneens geschreven dat 'je je niet pratend richt tot de Allerhoogste: je zingt voor Hem'.¹³

Bidden 'is' 'gepassioneerd denken'.¹⁴

Bidden 'is' innerlijk zwijgen'.¹⁵

Bidden 'is' werken'.¹⁶ Bidden 'is' gewoon wat halt houden'.¹⁷

Bidden 'is' de gedachteloze'¹⁸ of de 'aandachtige'¹⁹ herhaling van een vaste gebedstekst.

Bidden 'is' het zich openstellen'. Bidden 'is' de uiting van en confrontatie met zichzelf als behoeftig'.²⁰

Bidden is het zich van God afhankelijk opstellen.²¹ Bidden is juist niet 'vragen'.²²

Bidden is het op geconcentreerde wijze aannemen van een bepaalde mentale houding, bijvoorbeeld van oprechtheid, waarachtigheid en van verwachtingsvolheid.²³

Bidden kan bestaan uit 'het noemen van namen'.²⁴

Bidden gebeurt via het kijken naar een ikoon²⁵ of naar de natuur.²⁶ Maar ook kan het inhouden dat men 'de weg naar binnen' gaat.

Bidden is visualiseren, bijvoorbeeld van kleuren²⁷, van innerlijke beelden,²⁸ of van bijbelse taferelen.

Bidden gebeurt staande, lopende, zittende, knielende, buigende, liggende, dansende²⁹ en in yoga-houdingen - bijvoorbeeld in de 'kaarsstand' waarin het hoofd op de grond is en het lichaam opgericht met de voeten als hoogste punt in de lucht.

Als we bezien hoe de vormgeving van het bidden zich in de verschillende religieuze tradities en individuen heeft ontwikkeld lijkt het alsof in principe er weinig activiteiten uitgesloten behoeven te worden. De voorschriften en accenten die in de verschillende 'scholen van gebed' gelden, kunnen onderling echter sterk uiteenlopen. Deze kunnen ogenschijnlijk zelfs volkomen aan elkaar tegenstrijdig zijn. Voor de psychologie houdt dit in dat met hetzelfde woord 'bidden', verschillende typen 'gedrag' en 'mentale processen'³⁰ aangeduid kunnen zijn. De term 'bidden' is daarmee psychologisch-theoretisch gezien een containerbegrip.³¹

Een systeemtheoretische benadering, ontleend aan het onderzoeksprogramma van de gehechtheidstheorie, heeft aan het oplossen van dit definitieprobleem een belangrijke bijdrage geleverd. Van IJzendoorn³² geeft weer hoe Bowlby de individuele ontwikkeling van gehechtheidsgedrag graag beschrijft met behulp van systeemtheoretische begrippen. 'De organisatie van kinderlijk gedrag wordt door Bowlby vergeleken met een regelsysteem dat via feedbackmechanismen als het ware doelgericht kan functioneren. Het 'voorgeprogrammeerde' systeemdoel is daarbij het handhaven van contact met en nabijheid tot de opvoeder - of vanuit een intern psychologisch perspectief gezien de maximalisatie van aan hem ontleende veiligheids-

gevoelens. De gedragingen die ter realisering van dit systeemdoel worden ingezet, zijn inwisselbaar en aangepast aan de omstandigheden. Zo zal een baby in de wieg vooral huilen om te kennen te geven dat de 'afstand' tot de opvoeder te groot is geworden, terwijl een wat ouder kind zal kruipen of lopen. Hetzelfde kind kan op twee verschillende momenten een reeks verschillende gehechtheidsgedragingen gebruiken om zijn opvoeder te demonstreren dat het gevoel van veiligheid hem in de steek heeft gelaten. Deze systeemtheoretische interpretatie is beslissend geweest voor het succes van het onderzoeksprogramma van de 'gehechtheidstheorie'. Deze interpretatie biedt een verklaring voor '... het merkwaardige onderzoeksresultaat dat gehechtheidsgedrag over een periode van een half jaar volstrekt instabiel was, terwijl patronen van gehechtheid een hoge mate van stabiliteit geven. In de loop van de jaren zeventig hebben steeds meer onderzoekers verzucht dat gehechtheid eigenlijk geen meetbaar construct was, omdat het even vluchtig en instabiel zou zijn als de verschillende gehechtheidsgedragingen - bijvoorbeeld de mate van huilen bij scheiding of de intensiteit van pogingen de moeder bij haar vertrek te volgen. Doordat kon worden aangetoond dat gehechtheid, opgevat als een doelgericht systeem, op een bijzonder stabiele wijze functioneerde door flexibele inzet van gehechtheidsgedragingen, konden critici van het onderzoeksprogramma van replek gediend worden'.

Deze benadering verlegt het criterium voor de definitie van een handelwijze. Niet zozeer de omschrijfbaar gedragingen op zichzelf, maar de doelstelling van die gedragingen vormen het criterium voor de definitie ervan. Toegepast op bidden houdt dit de vraag in of de 'verscheidenheid van gebedsgedragingen' opgevat kan worden als 'het flexibel inzetten van gedragsmogelijkheden ten einde een bepaald doel te bereiken'.

Inderdaad lijkt een zinvolle ordening aangebracht te kunnen worden door op deze manier te kijken naar de veelheid van mogelijke gebedsgedragingen. Deze zeer uiteenlopende 'manieren van doen' kunnen toch dezelfde functie vervullen, namelijk voor de bidder *de hoedanigheid van betrokken zijn op 'God'* mogelijk te maken.

Het is deze karakteristiek van het bidden die in het onderzoek als psychologische definiëring van bidden wordt gehanteerd. Bidden is de actualisering van het betrokken zijn op 'God'.³³ En verschillende manieren van doen kunnen psychologisch gezien tot het bidden behoren voor zover ze bijdragen - of nadere invulling geven- aan het actualiseren van de betrokkenheid op 'God'.

Het fungeren van de definiëring in het verloop van het onderzoek

De definiëring van bidden voldoet goed voor het empirisch godsdienstpsychologisch onderzoek. In de praktijk blijken respondenten

bijvoorbeeld vormen van bidden te kennen waarbij zij niet 'spreken'. De definiëring laat daarvoor ruimte. Mensen kunnen de hoedanigheid van 'betrokken zijn op "God"'realiseren middels andere 'manieren van doen'. Bijvoorbeeld wanneer zij in een christelijke levensstijl waarden als eenvoud, liefde tot de medemens, gerechtigheid en dergelijke nastreven. Deze handelwijzen blijken voor henzelf te kunnen gelden als hun 'bidden'.

De heuristische betekenis van deze definitie voor communicatie met en begeleiding van 'randkerkelijke gelovigen'

De definiëring van bidden wordt soms ingebracht in lokale gemeenten; zoals bij lezingen en gespreksavonden. Het blijkt dat deze heel open definiëring van bidden sommigen aanspreekt en verder helpt. Dit kan het geval zijn bij gemeenteleden die zich vervreemd voelen van de overgeleverde gebedsgebruiken. De definiëring blijkt op twee manieren te kunnen stimuleren.

Ten eerste om 'manieren van doen' te identificeren als wijzen van bidden. De betrokkenen kunnen daarover zelf - in positieve zin - verrast zijn. Er is kennelijk nog meer en ander bidden in hun leven aanwezig, dan het bidden-volgens-traditie. Enkele voorbeelden daarvan zijn: 'op zondagochtend wroeten in mijn tuintje'; 'je voegen naar een bestaansorde die je als een goddelijke orde onderkent'; 'leven naar mijn ethische idealen'; 'me inzetten voor wat ik zie als het rijk van God', etc. Dat de act van het bidden niet gebonden hoeft te zijn aan 'verbaal spreken', maar een gerichtheid kan inhouden van hun 'ziel' (of van hun 'wezen'), is een verheldering van een praxis die zij al beoefenden zonder dat zij zichzelf dat realiseerden. Zij kunnen heel goed als uitleg inpassen dat er verschillende manieren van 'spreken' kunnen zijn. En dat er naast de verbale, woordelijke uitingen nog andersoortige zegswijzen of 'talen' bestaan. Deze blijken bijvoorbeeld een act van bidden te kunnen zijn omdat en naar de mate dat mensen langs die uitingen een 'antwoord geven' op zinvragen. Dit kan gaan om een inzet voor een ideaal, om een centrale levenssymboliek, om een houding van ontvankelijkheid of deemoed, kortom: om vormen van toewijding van het zelf die non-verbaal zijn maar toch rijk aan betekenis.

Ten tweede helpt de definiëring sommigen om nieuwe manieren van doen te (onder)zoeken die behulpzaam kunnen zijn bij het actualiseren van de betrokkenheid op God. Wanneer het zo is dat weinig activiteiten principieel hoeven te worden uitgesloten, kunnen uiteenlopende handelingen beproefd worden op hun potentie om de betrokkenheid op God te actualiseren. Dit kan variëren van muziek beluisteren tot dansen en van gewone, alledaagse werkzaamheden tot tekenen of tot zelf ontworpen symbolische uitingen. In een dergelijke benadering van bidden kan de ervaring opgedaan worden 'zichzelf te mogen zijn'; 'ruimte' te ondervinden voor zichzelf en de eigen authenticiteit. Dit kan -alweer: we spreken hier over specifieke sub-

groepen onder de gelovigen- een weldadige tegenstelling vormen tot de beleving van sommige traditionele manieren van geloofs instructie.

De betekenis van de definiëring als praktisch-theologisch theoretisch instrument

De gekozen definiëring van bidden is ontstaan vanuit een intense concentratie op *praxis* als bron van kennis en door gebruik te maken van *sociaal wetenschappelijke inzichten*. We herkennen hierin de methodiek van de praktisch-theologische theorieontwikkeling zoals die is uitgewerkt door Ganzevoort in deze bundel.³⁴ Door de wijze van *beschrijven* van bidden, komen sommige gelovigen tot herkenning van hun eigen manieren van doen als *geloofspraxis*. Deze beschrijving biedt hen dus direct een toegang tot *nieuwe duiding* van eigen handelwijzen. Tevens geeft deze wijze van beschrijven hen een richting voor het *ontwerpen* van nieuwe gebedsvormen. Het wordt hiermee althans duidelijk dat dit eerste beschreven type onderzoeksresultaat (namelijk de definiëring van bidden) formeel te incorporeren is binnen de handelingsvelden die als praktisch-theologische gelden.

Samenvatting

Schematisch kan de definiëring van bidden als volgt worden weergegeven

Zelf - b e t r o k k e n h e i d g o d
gebedsgebruiken

In het bidden actualiseert de bidder de betrokkenheid op God. De gebedsgebruiken zijn daartoe het middel en het instrument. Variaties kunnen ontstaan wanneer de formele parameters op uiteenlopende wijzen worden geconcretiseerd. De aard van de *betrokkenheid* kan variëren; deze kan bijvoorbeeld vluchtig en/of partieel zijn, dan wel meer continuïteit kennen en/of een totaal karakter dragen. Ook de *wijze van voorstellen van God* kan uiteenlopen tussen geloofstradities en tussen individuele bidders. Daarnaast kunnen de *'zelfervaringen'* die in de act van het bidden geactiveerd worden, sterk verschillen. Deels hangt dit zelfgevoel bij het bidden samen met vaste, herhaalde gebruiken bij het bidden: wordt altijd schuld beleden? Worden altijd problemen ingebracht? Is altijd een gevoel van tekortschieten aanwezig? Kan altijd het lichaam in het bidden meedoen of wordt het 'lichamelijke zelf' altijd buiten beschouwing gelaten? Enz. En deels hangt de zelfbeleving in het bidden samen met de wijze waarop de bidder de verschillende mogelijke velden van zelfervaring organiseert en reguleert. Mensen leven immers met een diversiteit aan beelden van zichzelf die elk een rol spelen in de verschillende verbanden waarbinnen mensen leven. Tezamen vormen de beelden van zichzelf een multidimensionele psychische structuur. In en ten behoeve van deze multidimensionele structuur doen zich regulerende en organise-

rende mentale processen voor. Deze brengen ervaringen met zich mee van samenhang, conflict, fragmentarisering en/of compartimentalisering van de verschillende soorten zelfbeelden³⁵. Het religieuze, op God betrokken 'zelf' kan daarbij een heel verschillende functionele 'positie' innemen. Dit kan zich aan de rand van de zelfdefinitie bevinden waarbij heel andere domeinen van zelfdefiniëring meer de kernzelf-structuur uitmaken; maar het op God betrokken 'zelf' kan juist ook de kern van de zelfdefinitie uitmaken en, door toelag, hecht geïntegreerd zijn met een diversiteit van andere rollen en taken. Al dergelijke mogelijke psychologische verschillen worden zichtbaar in de uiteenlopende scholen en individuele praktijken van gebed.

De ervaring van de gemeenteleden uit de beschrijving hierboven kan met behulp van dit schema geduid worden als een wisselwerking tussen betrokkenheid en gebedsgebruiken. Door het identificeren van andersoortige gebedsgebruiken dan de traditionele verbale, blijkt hun eigen wijze van betrokkenheid op God meer herkenbaar te worden voor henzelf. Dat daarbij soms ook een heel vrije uitleg van 'God' aan de orde is, maakt van deze ontmoetingen een verrassende aanlegenschap.

Verschillende velden van analyse en theorievorming ontstaan nu door de verschillende mogelijk interne samenhangen in dit schema na te gaan. We zullen hieronder stilstaan bij een van de mogelijke: de vraag op welke wijze gebedsgebruiken constitutief kunnen zijn voor de wijze waarop gelovigen zich God voorstellen.

De intrinsieke samenhang tussen rituele gebedsgebruiken en voorstelling van God

Bidden kan in de wetenschap psychologie vanuit verschillende invalshoeken gethematiseerd worden.³⁶ Een van die mogelijke invalshoeken is het bezien van bidden als 'ritueel handelen'. Rituelen kennen een aantal essentiële elementen. Een ritueel heeft als kenmerk herhaling. Het is voorgeschreven: er bestaan bindende instructies over de wijze van uitvoering.³⁷ Een ritueel kan geformaliseerde, meer rigide delen kennen naast open delen die ruimte bieden aan improvisatie. Het ritueel heeft een symbolisch karakter: de verrichte handelingen verwijzen naar iets anders, iets extra's. Symbolen in rituelen hebben meestal meer dan één betekenis, ze zijn 'veelstemmig'. En rituelen beogen veranderingen te instigeren in het bewustzijn van degenen die ze uitvoeren. In rituelen kunnen we naast een vormaspect een belevingsaspect onderscheiden. Degene die het ritueel verricht gaat op in de beleving van het ritueel. Zo niet, dan spreken we van 'lege rituelen'³⁸. Gebedstradities en individuele personen ver-

schillen in *de mate* waarin zij ritualisering van gebedsgebruiken kennen. En gebedstradities en individuele personen verschillen met betrekking tot *welke dimensies of facetten* van het bidden zij ritualiseren. Dit houdt in, dat het sterk verschillend kan zijn *of* en in welke zin dit psychologisch-theoretische perspectief al dan niet van toepassing is.

Het effect dat teweeggebracht wordt door de vorm

Wanneer we het bidden definiëren als 'ritueel' bezien we de handelwijzen van het bidden *als* vorm, dus onder het aspect dat deze handelwijzen een vormaspect van het ritueel uitmaken.³⁹ Het is mogelijk om vanuit dit gezichtspunt bijvoorbeeld eens te kijken naar een gebruikelijke protestantse handelwijze in het bidden, het verbale 'spreken met "God"'.
Dit rituele handelen heeft een constitutieve werking. Het verbale 'spreken met "God"' induceert of introduceert 'performatief' - dus louter ten gevolge van de *vorm* 'spreken' - bepaalde betekenisstructuren in de belevingswereld van de bidder. Enkele facetten ervan kunnen oplichten wanneer we ze contrasteren met alternatieven. Deze kunnen als volgt gedacht worden.

* Wanneer het een regelmatig gedragspatroon is kan het volgens voorschrift 'spreken tot "God"' leiden tot de inductie van een beleving dat men met 'God' in een *relatie* staat.

* 'Spreken' veronderstelt of impliceert een zekere mate van *afstand* of onderscheiding tot de geadresseerde; spreken veronderstelt immers in zekere zin logischerwijs dat er bij de ontvanger van de communicatie nog geen 'weten' is. Maar wanneer twee mensen zich nauw verbonden voelen of zelfs 'één', behoort 'elkaar aanvoelen' bijvoorbeeld ook tot de mogelijkheden. Van Heerde⁴⁰ bijvoorbeeld nooteert als een mogelijke gebedsvorm af en toe 'een knipoog van "God"'. Dit kan een vorm van bidden zijn bij mensen die de band met 'God' bij voortduring voelen en die niet zoveel behoefte hebben aan 'spreken'.

* 'Spreken' veronderstelt *ontwikkelingspsychologisch* gezien ook een *modus* van relationaliteit waarin de verbale capaciteiten gemobiliseerd kunnen worden. Maar -althans theoretisch gezien - ook andere, bijvoorbeeld *preverbale modi van relationaliteit* kunnen een rol spelen in de relatie tussen de gelovige en 'God'. Ook de veilige - of onveilige - beleving van het kleine kind dat gedragen wordt op de arm van de verzorger en dat zich laaft aan de borst zijn op te vatten als constellaties van relationaliteit⁴¹. Het is niet vanzelfsprekend dat deze via een activiteit van *spreken* voltrokken of geactiveerd kunnen te worden. Wanneer men bijvoorbeeld 'God' ziet als 'de Grond van mijnen grond' (Jan Luyken)⁴² ligt 'spreken' niet zo voor de hand; door de grond kan men zich laten dragen of steunen.

* 'Spreken' geeft aanleiding tot *personalistische* voorstelling van de aangesprokene. Maar behalve personalistische beelden van 'God'

bestaan er ook niet-personalistische beelden van 'God'. Een verhouding tussen de mens en 'God' kan uit niet-personalistische beelden bestaan zoals: de verhouding van de druppel tot de oceaan. Theoretisch gesproken zouden ook dergelijke *niet-personalistische modi van relatie* door gelovigen geactualiseerd kunnen worden; welke manieren van doen dan voor de betrokkene een karakter van 'bidden' kunnen krijgen.

Door de analyse van performatieve effecten van het bidden wordt het meer duidelijk dat de ritueel gepraktiseerde handelwijzen in het bidden enerzijds, en de voorstelling van 'God' anderzijds, nauw met elkaar samenhangen. En dat de volgorde van het effect in twee richtingen onderzocht kan worden. Niet alleen vloeit de vorm van het bidden logischerwijze voort uit de opvattingen over God; de wijze waarop het bidden wordt vormgegeven *constitueert* zelf ook aspecten van de voorstelling van God. Of, toegepast op de hiervoor besproken handelwijze van bidden, het 'spreken tot God': het is niet alleen zo dat gelovigen het bidden vormgeven met behulp van spreken *omdat* zij vanuit de overgeleverde traditie God hebben leren zien als een persoon. Ook het omgekeerde effect is aan de orde. Gelovigen vormen zich een voorstelling van God als persoon *doordat* zij een praxis beoefenen waarin zij tot God spreken.

Wanneer we deze exploratie van het vormaspect 'spreken' als exemplarisch mogen beschouwen voor andere, kunnen we de uitkomsten van deze analyse als volgt generaliseren: gebedstradities geven door het gehele complex van rituele voorschriften en gebruiken ten aanzien van 'bidden' een specifieke belichting van 'God' mee aan hun beoefenaren. Psychologisch gezien kan het bidden (formeel) omschreven worden als een handelwijze die van invloed is op de *assimilatie* van het symbool 'God' door personen. Bidden verandert niet in alle gevallen direct de inhoud van de - mede via kanalen aangereikte - kennis van God; dus 'wat' de gelovige weet over God. Bidden is echter wel degelijk van invloed op de wijze waarop kennis van God vernomen wordt⁴³.

Het eigen theologische gehalte van de geloofspraxis

We krijgen met deze analyse datgene in beeld waarop Van der Laan lijkt te doelen wanneer hij stelt, dat het perspectief van de zogenaamde leek als een zelfstandig veld met een eigen theologisch gehalte gezien moet worden ⁴⁴. Het is *via* de herhaalde beoefening van gebedspraxis en eredienst dat gelovigen bepaalde wijzen van weten van 'weten' van God ontwikkelen. Dit betekent dat de rituele wijzen van handelen bij het bidden theologisch gezien niet vrijblijvend zijn. De gedragswijzen die de geloofstraditie voorschrijft als 'manieren van doen waarmee de betrokkenheid op God kan worden geactualiseerd',

gaan immers een component uitmaken van de wijze waarop de bid-
ders zich God voorstellen.

Misschien mag deze these zelfs worden doorgetrokken naar andere velden van 'geloofspraxis'. Gelovigen kennen soms een breed scala van wat we voorlopig eenvoudigweg zullen noemen: religieus gemotiveerde activiteiten; zoals het beoefenen van naastenliefde, inzet voor gerechtigheid, het in acht nemen van religieuze leefregels, etc. Van deze handelwijzen kan 'actualisering van betrokkenheid op 'God' een (sub)component zijn⁴⁵. Die uiteenlopende wijzen waarop leken- in meerdere of mindere mate- betrokken zijn op 'God' dragen dan elk op eigen wijze (en bovendien in een onderlinge wisselwerking) bij aan de vorming van een voorstelling en een weten van 'God'. 'God' is niet alleen een persoon. 'God' is tevens en tegelijkertijd een werkwoord; een (heilig) programma; een kwaliteit van present-zijn; een gebeurlijke werkelijkheid; en nog andere.

Verder doorgedacht biedt 'praxis' uiteindelijk een eigen volwaardige invalshoek voor het reflecteren op wijzen van 'spreken over "God"'. We veronderstellen dan dat de uiteenlopende vormen van 'spreken over "God"' de resultante zijn van uiteenlopende varianten van praxis van 'betrokken zijn op "God"'. Omdat de aard en de wijze van die betrokkenheid sterk kan variëren, zal het gehalte van vormen van 'spreken over "God"' ook sterk uiteen kunnen lopen. Normatieve criteria kunnen echter niet volledig ontleend worden aan de bronnen van Schrift en Traditie⁴⁶ alleen. Want van deze bronnen mag ook weer verondersteld worden dat zij gestempeld zijn door vormen van geloofspraxis die tijd- en cultuurgebonden elementen kennen. Ook daar en toen was de situatie medeconstitutief voor het geschieden van het Woord, net zoals dat hier en nu het geval is. Dit betekent dat normatieve toetsing van geloofspraxis en van wijzen van spreken over 'God' misschien wel (deels) met behulp van criteria vanuit de praxisvelden zelf tot stand dient te komen.⁴⁷

Geloofspraxis, ook die van leken, is daarmee volop een zelfstandig veld met een eigen theologisch gehalte. En in en aan dit veld valt er, ook theologisch, nog heel wat te onderzoeken.

Evaluatie

Dit betoog is bedoeld als een proeve. Het is een mogelijke uitwerking van het bestuderen van 'geloofspraxis' vanuit het perspectief van de zogenaamde leek. Hoewel hierin de uitkomsten van godsdienstpsychologisch onderzoek een substantiële rol spelen, kan dit betoog niet gelden als een godsdienstpsychologische tekst. Evenmin hebben we hier met een systematisch-theologisch of een godsdienstwetenschappelijk betoog te maken. Of er in deze tekst sprake is van een vorm

van *theologie*, is niet aan mij om te beoordelen. Of dit een vorm van praktische theologie kan zijn die Jaap van der Laan voor ogen heeft gehad, zal ik in het midden laten. Wel kan uit deze tekst afgeleid worden dat zich tussen de disciplines *systematische theologie* en *sociale wetenschappen* in, een veld van vragen en samenhangen voordoet dat van een eigensoortig karakter is.

Het lijkt mij minstens zinvol dat gezocht wordt naar verifieerbare kennis van deze samenhangen en naar beredeneerbare antwoorden op deze vragen. De inzichten die met betrekking tot dit veld verworven worden, hebben relevantie voor het beschrijven, duiden en ontwerpen van geloofspraxis. Ook heeft deze kennis (minstens reflexief) een intrinsieke betekenis voor de systematische theologie. Als ik daarvoor een geschikte subdiscipline zou zoeken binnen de theologie, dan zou mijn oog vallen op praktische theologie, bijvoorbeeld nader te typeren als duidingswetenschap van geloofspraxis.

¹ De term 'privaat' bidden verdient de voorkeur boven de meer gangbare aanduiding 'persoonlijk' bidden. De aanduiding 'persoonlijk bidden' is onduidelijk omdat deze term op verschillende dimensies van het bidden betrekking kan hebben en daarin geen nader onderscheid aanbrengt; 'persoonlijk' kan betrekking hebben een vrije formulering van de tekst; op het bidden in afzondering, dus zonder dat anderen bij het bidden betrokken zijn; en op het (persoonlijke) karakter van de relatie met God. Het verdient de voorkeur om voor elk van deze facetten van het bidden verschillende termen te gebruiken. Met de term 'privaat' wordt strikt bedoeld op het bidden in afzondering, dus zonder directe betrokkenheid en aanwezigheid van anderen bij de act van het bidden. Het wordt daarbij volkomen in het midden gelaten hoe de formulering van de gebedstekst tot stand is gekomen en van welk karakter de relatie met God is.

² J.H. van der Laan, *Geloofspraxis en pastoraal handelen*, Kamper Oraties 5, Kampen 1994.

³ Idem, 3.

⁴ Idem, 13.

⁵ Idem, 3,14.

⁶ Idem, 15.

⁷ Idem, 18.

⁸ Idem, 9.

⁹ Idem, 18.

¹⁰ Idem, 9. Van der Laan ontleent deze gedachtegang aan Firet.

¹¹ Firet zoals weergegeven in Van der Laan, a.w., 9.

¹² Walsh, *Een ongewoon gesprek met God*, z.pl., z.j..

¹³ M. van Weezel, *Nieuw Israëlitisch Weekblad*, 29 augustus 1992, 19.

¹⁴ J. Macquarrie, *Paths in Spirituality*, London 1992.

¹⁵ T. Keating, n.pl., n.y.; W. Stinissen, *Mens, wie ben je? Over kristelijke dieptemeditatie*, Gent 1979.

¹⁶ Zie bijvoorbeeld de bijdragen van Keesen & Verwijs in: Th. Breukel, & A. Fafié, *Zonder ophouden. Bidden in beweging: mensen spreken over hun gebedsgebruiken*, Baarn 1994.

¹⁷ F. van Steenberg, 'God geeft het zijn beminden in hun slaap. Een bijdrage tot de begeleiding van de biddende mens' in: H. Evers & P. Stevens, *Leren bidden. Ontmoetingen rond gebed en pastoraat*, Averbode/Apeldoorn

1989, 81-98.

¹⁸ V.P. Gay, 'Public Rituals versus Private Treatment: Psychodynamics of Prayer',

Journal of Religion and Health 17/4, 1978, 244-260.

¹⁹ J. Main, *In de volheid van God. Bidden in het spoor van Westerse en Oosterse tradities*, Tielt 1989.

²⁰ A. Ulanov, & B. Ulanov, *Primary Speech. A Psychology of Prayer*, Atlanta 1982.

²¹ W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1985 (oorspronkelijk 1902).

²² J. van Baal, *Over wegen en drijfveren der religie. Een godsdienstpsychologische studie*, Amsterdam 1947.

²³ Zoals weergegeven in James, a.w.1985.

²⁴ F. van Steenbergen, a.w. 1989.

²⁵ H. Nouwen, *In het huis van de Heer. Bidden met iconen*, Tielt 1991.

²⁶ Brummelen.

²⁷ A. Bittlinger, *Het Onze Vader en Chakra-meditatie*, Den Haag 1992.

²⁸ M.T. Kelsey, *The Other Side of Silence. A Guide to Christian Meditation.*, New York 1976.

²⁹ W. Stinissen e.a., Tielt z.j.

³⁰ Deze twee termen maken tezamen de elementaire definiëring van de wetenschap psychologie uit: 'Psychology can be defined as the scientific study of behavior and mental processes' Zie: R.L. Atkinson, R.C. Atkinson, E.E. Smith, D.J. Bem & S. Nolen-Hoeksema, *Introduction to Psychology*, 11th edition, New York 1993, 4.

³¹ De mogelijkheid van een heldere psychologische definitie van bidden wordt in de literatuur zelfs betwijfeld. Wierzbicka (1994) beschrijft de moeilijkheid bij het definiëren van het bidden met de volgende paradox: 'We cannot simply survey "all the main types of prayer" and then extract their common denominator, because first we would have to know what to include in our survey; and to do this we would have to know what we mean by prayer'.

³² Van IJzendoorn, 1994, 20.

³³ In het psychologisch onderzoek kan in plaats van de term 'God' ook een andere benaming fungeren; namelijk welke ook maar de respondent blijkt te hanteren voor het adres van zijn bidden. Doorgaans gaat het om een benaming voor de als goddelijk of spiritueel opgevatte werkelijkheid. Voor Gereformeerden is deze benaming: God. In het vervolg zullen we ons tot deze benaming beperken en deze tussen aanhalingstekens weergeven.

³⁴ Zie de bijdrage van Ruard Ganzevoort.

³⁵ Vgl. R.D. Stolorow, & G.E. Atwood, *Contexts of Being; the Intersubjective Foundations of Psychological Life*, Hillsdale 1992.

³⁶ Vgl. B. Roukema-Koning, 'Het bidden van gereformeerden', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 2000/2.

³⁷ Hier wordt de term 'voorschrift' ruim gehanteerd. Het 'voorschrift' houdt meer in dan een expliciet gebod; ook informele en impliciete gedragsregels kunnen er toe behoren. Met 'voorschrift' kan dus bedoeld worden op alle gebedshandelingen die door de bidders als 'gebruikelijk' worden gezien.

³⁸ O. van der Hart, *Rituelen in psychotherapie: overgang en bestendinging*, Deventer 1990, 34vv.

³⁹ Hetgeen nu volgt heeft specifiek betrekking op de *herhaalde* en de *vanuit de traditie voorgeschreven* elementen van bidden.

⁴⁰ J. van Heerde, *Bidden zonder gebeden; waarom bidden zo moeilijk voor ons is en hoe het anders zou kunnen*, Baarn 1986.

⁴¹ Vgl. D.N. Stern, *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, n.pl. 1985.

⁴² J.W. Schulte Nordholt (een bloemlezing door), *Tenzij Gij mij zegent*. Amsterdam 1963.

⁴³ Zie hierover ook: F. Watts & M. Williams, *The Psychology of Religious Knowing*, Cambridge 1988.

⁴⁴ J.H. van der Laan, a.w., 15.

⁴⁵ Van der Laan (idem, 13-21) houdt zich in zijn inaugurele rede uitgebreid bezig met de vraag naar nadere specificering van de term 'geloofspraxis'. Misschien kan 'actualisering van betrokkenheid op God' een van de criteria van geloofspraxis zijn. We komen dan tot de volgende algemene omschrijving: al die praktijken waarin en waardoor gelovigen betrokkenheid op God en Zijn Rijk actualiseren, kunnen als 'geloofspraxis' worden beschouwd.

⁴⁶ Zie het schema van Ganzevoort in deze bundel.

⁴⁷ Wellicht zijn bijvoorbeeld de vruchten van geloofspraxis te betrekken bij de normatieve toetsing van geloofspraxis; en kunnen aan inzichten uit de sociale wetenschappen normen ontleend worden voor een dergelijke toetsing. Te denken valt aan het nagaan van de wijze waarop geloofspraxis al dan niet bijdraagt aan zinvinding, aan innerlijke congruentie, aan authenticiteit, aan realiteitszin, aan sociaal engagement e.d.. Als een belangrijke deelverzameling van vruchten van geloofspraxis zouden we het brede terrein van de pragmatische (relationele) effecten kunnen opvatten. Vgl.: K. Gergen, *Realities and Relationships. Soundings in Social Construction*, Cambridge 1994.

Inculturatie en toe-eigening in de liturgische praktijk

Denise J.J. Dijk

Voor Jaap van der Laan is het wezenlijk dat het verhaal-van-God-met-de-mensen tot klinken wordt gebracht. Het klinkt degenen die het horen als muziek in de oren. Ze merken dat dit verhaal niet het geloof der *vaderen* weergeeft maar hun geloofsbeleving, hun leven raakt. Praktische theologie is het spannendst als ze luistert naar 'dat verhaal-van-God-met-de-mensen vanuit een aandachtig luisteren naar het verhaal dat ieder mens zelf is.¹ Van der Laan is niet de eerste die in de Nederlandse - praktische - theologie voorrang wil verlenen aan een benadering waarin het ambt der gelovigen een sterk accent krijgt². In gesprek met Firet en Heitink benadrukt hij dat de praxis waarop de praktische theologie zich richt 'niet beperkt mag worden tot de praxis van de pastor'³. Hij geeft - mede geïnspireerd door H. Luther - een eerste 'aanzet om niet alleen de praxis, het geloven en de leefwereld van gelovige subjecten maar ook de wijze waarop deze subjecten zin proberen te geven aan hun leven voor de praktische theologie in het vizier te krijgen'⁴.

In de theorievorming in de Noord-Amerikaanse liturgiek, in het bijzonder op het terrein van vrouwenstudies liturgiek, vinden we vanaf 1985 verwante ontwikkelingen. Auteurs als Teresa Berger en Marjorie Procter-Smith wagen zich aan een reconstructie en constructie van de liturgie, de liturgiek en de liturgische traditie vanuit het perspectief van gelovige feministische subjecten. Het centraal stellen van de praxis van en de aandacht voor processen van betekenisgeving door gelovige subjecten is een belangrijke ontwikkeling in de -praktische- theologie en in de cultuurwetenschappen. Hierdoor wordt de wetenschappelijke aandacht gericht op thema's en onderwerpen die tot voor kort nauwelijks aan de orde zijn gekomen. Van der Laan, Berger en Procter-Smith zijn wat dit betreft 'verwante zielen'. Berger en Procter-Smith hebben expliciet de belangen van minder machtigen in de liturgie voor ogen. Dit laatste is bij Jaap van der Laan niet bij voorbaat het geval⁵, ook al sluit het door hem gekozen onderzoeksobject onderzoek vanuit het perspectief van minder machtige gelovigen niet uit⁶. De verhouding tussen het meer machtige subject en het minder machtige subject, respectievelijk tussen dominant en minoriteiten en de implicaties die deze heeft voor onderzoek vanuit het perspectief van gelovige subjecten, verdienen de aandacht van de praktische theologie en de liturgiek⁷. Asymmetrische

verhoudingen tussen gelovige subjecten, respectievelijk groepen, kunnen ertoe bijdragen dat leden van minoriteiten worden verhinderd subject te worden van de liturgie.

Marjorie Procter-Smith, praktisch theologe en liturgiewetenschapper, reikt een beeld aan dat verwant is aan Van der Laans insteek in de praktische theologie: 'bidden met open ogen'. Tegelijkertijd stelt zij kritische vragen bij deze aanpak. In dit beeld komen twee aspecten van vrouwenstudies liturgiek tot uitdrukking. Liturgisch onderzoek ontstaat uit het verlangen van vrouwen naar een liturgie waarin erkend wordt dat verhalen van vrouwen heilige verhalen zijn. Ook de contrastervaring 'dit is het niet' is motor voor zulk onderzoek. 'Bidden met open ogen' houdt niet alleen in dat men oog heeft voor de leefwereld van vrouwen en van andere gemarginaliseerde groepen, dat men hun realiteit ziet en die erkent, ook in de liturgiek.⁸ Het impliceert ook dat de onderzoekster of onderzoeker zich uitdrukkelijk inzet voor de belangen van mindermachtigen en daarmee een bijdrage levert aan het 'ontwikkelen van een liturgie, waarin Gods beeld en gelijkenis ten volle 'aan het licht komt'.⁹

In dit artikel borduur ik verder op de bijdrage van Teresa Berger en Marjorie Procter-Smith aan een constructie van de christelijke liturgische traditie waarin geluisterd wordt naar het verhaal dat ieder vrouwmens is en waarin dit luisteren expliciet verwerkt wordt. Hier probeer ik de vraag te beantwoorden of de begrippen 'inculturatie' en 'toe-eigening' zoals deze respectievelijk door Berger en Procter-Smith zijn uitgewerkt¹⁰ mij handvatten bieden om een 'Roze Zaterdag kerkdienst' aan een nader onderzoek te onderwerpen.¹¹ Achtereenvolgens beschrijf ik een roze dienst (1). Daarna vat ik de theoretische bijdragen van Berger en Procter-Smith samen (2). Vervolgens ontwikkel ik een zoekschema dat enerzijds ontleend is aan een door Post ontwikkeld model ten behoeve van liturgisch onderzoek op het terrein van liturgische inculturatie en anderzijds aan de theoretische bijdrage van Berger en Procter-Smith (3). In de volgende paragraaf illustreer ik de benaderingen van beide auteurs aan de hand van de beschreven dienst met behulp van het zoekschema. 'Achtereenvolgens passen een groot aantal van de daarin opgenomen identiteitsbepalende kenmerken (zie paragraaf 1) de revue (4). Het artikel wordt besloten met een korte terugblik (5).

De oecumenische dienst op Roze Zaterdag, 1995

Op de derde zaterdag van juni gedenken lesbische vrouwen en homoseksuele mannen ieder jaar het begin van de moderne emancipatiebeweging van lesbische vrouwen en homoseksuele mannen in 1969 in de Verenigde Staten van Amerika. In Nederland wordt Roze Zaterdag¹² elk jaar in een andere stad gevierd. Vanaf 1989 organiseren Verkeerd Verbonden, het netwerk van lesbische vrouwen in en

rond de kerken, en de Stichting Landelijke Koördinatie Punt groepen kerk en homoseksualiteit (LKP) op Roze Zaterdag een oecumenische viering voorafgaand aan de festiviteiten van die dag.¹³ Voor velen van de ruim 1000 kerkgangsters en kerkgangers is dit de enige keer in het jaar dat ze naar de kerk gaan.

De liturgie van deze oecumenische vieringen is gebaseerd op het volgende concept: de levenservaringen van lesbische vrouwen en homoseksuele mannen staan centraal in de viering. De vorm en inhoud van de viering zijn zodanig dat beide groepen hun ervaringen herkennen. De groep die de dienst voorbereidt, selecteert bronnen die tot de verbeelding van beide groepen spreken. Correctie van sexistische en 'homofobe' liturgische teksten en symbolen is vanzelfsprekend.¹⁴

De oecumenische viering op Roze Zaterdag 24 juni 1995 wordt gehouden in de St. Vituskerk in Hilversum. Het bestuur van deze rooms-katholieke parochie heeft de organisatie van deze Roze Zaterdag viering verboden de eucharistie te vieren.

Vier personen, protestant en rooms-katholiek, - twee lesbische vrouwen en twee homoseksuele mannen - hebben de dienst voorbereid en gaan daarin voor. Voor deze gelegenheid is een ad hoc koor samengesteld.¹⁵

Het thema van de viering luidt: 'De andere werkelijkheid'.

De orde van dienst is als volgt:

Aansteken van de Paaskaars (man en vrouw)

Woord van Welkom: 'Welkom , mensen van God en God van mensen op deze roze zaterdag bijeen, meer dan roze alleen, veelkleurig als we zijn...'

Lied II, 12: 'Wees hier aanwezig.'

Gebaar van begroeting (man): 'Onze namen staan opgetekend in Gods hand. In hoeverre staan wij in elkaars handpalmen geschreven?'

Uitnodiging om iemand te vragen haar of zijn naam in jouw handpalm te schrijven.

Lied I, 155: 1,2,3: 'Lied aan de voet van de berg.'

Beden om ontferming (vrouw en man).

Na iedere bede wordt gezongen: 'Spreid uw dragende vleugels onder ons uit.'

Schriftlezingen

Eerste schriftlezing

Een vrouw leest Hooglied 2:1-2

Een man leest Hooglied 2:3-10

Lied II, 72: 1: 'Voordat ik bomen zag'(allen).

Een vrouw leest Hooglied 2:10-15

Een man leest Hooglied 2:16-3:5

Lied II, 72: 2: 'Voordat de zee mij riep'. Refrein: 'Mijn zusje, mijn geliefde' (vrouwen).

Een vrouw leest Hooglied 4:1-12;

Lied II, 72: 3: 'Als ik ooit komen zou', Refrein: 'Mijn broertje, mijn geliefde' (mannen)

Tweede schriftlezing

Een man leest Psalm 85: 8-14

Lied II, 72: 4 'Voordat ik bomen zag' (allen).

Overweging door een vrouw¹⁶

Teksten voor de overweging:

Hooglied 4:11: 'Van honing druppelen je lippen,
honing en melk is onder je tong'.

Psalm 85: 11: 'Goedheid en trouw ontmoeten elkaar
gerechtigheid en vrede kussen elkaar.'

Lied voor Roze Zondag: 1,2,3: 'Veelvormig zij de liefde.'

Gebaar van delen: Melk en honing (vrouw; mannen en vrouwen)

Lied: 'Om warmte gaan wij een leven': alle coupletten (Tijdens het delen van melk en honing)

Beden van vreugde en verlangen naar toekomst (vrouw, man en moeder van homoseksuele zoon): Na iedere bede wordt gezongen: 'Ubi caritas.'

Collecte (man)

Wegzending en zegenbede (vrouw): '... De zegen van de God van Ruth en Naomi, de God van David en Jonathan. De zegen van de God van Sara en Abram, De zegen van de Zoon uit Maria's liefde geboren. De zegen van de Heilige Geest die over ons waakt als een Moeder over haar kinderen Zij met ons allen. Zo moge het zijn.'

Slotlied: 'Lied tegen de apathie' (drie coupletten).

Breken en delen van brood, als leeftocht voor onderweg, bij de uitgang.¹⁷

Theoretische bijdragen van Berger en Procter-Smith

Met de uitwerking van liturgische inculturatie (Berger) en van het begrip toe-eigening (Procter-Smith) betreden deze auteurs het op zich brede en uitgebreide veld van liturgische inculturatie. Dit veld is in kaart gebracht door Paul Post, hoogleraar liturgiewetenschap te Tilburg. In zijn kritisch normatieve onderzoeksmatrix hebben beide begrippen hun plaats.¹⁸ Hij onderscheidt daarin vier domeinen van kwalitatieve interferentie: liturgie en cultuur, primaire en secundaire bronnen, benoeming en toe-eigening en heden en verleden. Post kiest voor een benadering via kwaliteiten van ritualiteit¹⁹ waarmee 'identiteitsbepalende karakteristieken, eigenschappen, dimensies of ten-

denties in een ritueel repertoire' worden bedoeld. In het kader van deze benadering vragen de onderzoeker zich af met behulp van welke tendenties of kenmerken het ritueel repertoire dat zij of hij bestudeert het beste kan worden beschreven en getypeerd. Post gebruikt de term interferentie om aan te geven dat er sprake is van wederzijdse beïnvloeding met de betrekking tot de vier genoemde domeinen.²⁰ De term interferentie heeft tevens een normatief kritische lading.²¹ Het dynamische, het principiële verwevene en het kritisch normatieve in het liturgisch inculturatieperspectief spelen een centrale rol in het model.²² Posts onderzoeksmatrix is uiterst breed en complex. Het model laat zien dat het veld van liturgische inculturatie via vier verschillende 'wegen' betreden kan worden. Berger komt het veld binnen via de eerste weg in het model, de wisselwerking van liturgie en cultuur. Procter-Smith betreedt met haar theorievorming over toe-eigening het veld via de derde weg in het model, de wisselwerking van benoeming en toe-eigening. In de matrix zijn de vier 'wegen', die in het veld aan te treffen zijn, met elkaar verbonden. Dit brengt noodzakelijkerwijs met zich mee dat een liturgie-onderzoekster, langs welke 'weg' zij het veld van liturgische inculturatie ook betreedt, in haar onderzoek altijd in meer of mindere mate de drie andere 'wegen' tegenkomt.

Teresa Berger, rooms-katholiek liturgiewetenschapster en werkzaam aan de School of Divinity aan de Duke universiteit in Durham, VS, wijst in een fundamenteel artikel²³ op de dubbele beweging in het begrip *liturgische inculturatie*²⁴. De eerste beweging heeft betrekking op nieuwe vormgeving aan geloof en leven in een specifieke cultuur, de tweede betreft nieuwe vormgeving aan een specifieke cultuur door het evangelie. Het liturgisch inculturatieproces bestaat zo uit een dynamische relatie en kritische interactie tussen cultuur en evangelie. Berger ziet de Feministische Liturgische Beweging in de Verenigde Staten van Amerika en haar liturgische praxis als een specifieke (sub)cultuur. Ze noemt de volgende identiteitsbepalende kenmerken van deze liturgische praxis. Vrouwen zijn 'agents'²⁵, bewerksters van en vormgeefsters aan deze feministische liturgieën. Zij dragen de liturgische verandering die voor vrouwen gewenst is. Haar waardigheid wordt sterk geaccentueerd en de leefwereld van concrete hedendaagse en bijbelse vrouwen is de inhoudelijke focus van de liturgie. Haar ervaringen met lijden worden zichtbaar. Deze liturgische praxis kan haar in haar hele mens-zijn raken.²⁶ In deze vieringen is sprake van veelvoudig symboolgebruik. De liturgische ruimte wordt getransformeerd. De leiderschapsstijl is egalitair. Er is ruimte voor 'anamnesis' van vrouwen voor en door vrouwen²⁷. De manier waarop vrouwen worden afgebeeld en de wijze waarop over vrouwen gesproken wordt, veranderen eveneens. Ook de wijze waarop vrouwen zich in deze vieringen tot God richten is anders. Er is plaats voor vrouwelijke beelden en aanspreekvormen van God. Berger voert een vurig pleidooi voor het opnemen van thema's als deze in de liturgiek

en legt uit waarom deze praxis van fundamentele betekenis is voor de hele Kerk. Berger spreekt over de betekenis van een specifieke liturgische praxis voor de Rooms Katholieke Kerk wereldwijd. Dat zal Van der Laan aanspreken: hij benadrukt immers dat het studie van de geloofspraxis van subjecten aan de Theologische Universiteit van Kampen niet mag ontbreken omdat deze een voorwaarde is voor het adequaat functioneren van al diegenen die geroepen zijn tot bemiddelend handelen ²⁸.

In het kader van de tweede beweging in liturgische inculturatie benadrukt Berger dat symbolen uit de vrouwencultuur niet onkritisch opgenomen kunnen worden in de liturgie. Seculiere, culturele symbolen moeten intrinsiek geschikt zijn voor gebruik in de liturgie (Liturgiefähig). Er moet gerekend worden met de fundamentele structuur van de liturgie. Liturgie is geen verering van individuen of groepen mensen maar erediens van God.

In de uitwerking van het begrip *toe-eigening*²⁹ valt de nadruk op het culturele aspect. Mensen eigenen zich betekenisdragers, door anderen aangereikt of opgelegd, toe door deze met een eigen betekenis te vullen. Op deze manier worden de betekenisdragers acceptabel, menswaardig en leefbaar voor hen. Mensen geven zelf betekenis aan teksten en ideeën die ze ontvangen. Ze gaan zó met culturele goederen om, dat ze een eigen machtsmiddel bezitten. Toe-eigening geeft schijnbaar onmachtigen de macht hun tegenspelers mentaal de baas te worden. ³⁰ Kenmerkend voor toe-eigening zijn de zingeving en/of het proces. 'Geslaagde toe-eigening betekent slechts dat proces en zingeving, of beide tegelijk, de geëigende uitdrukking hebben gevonden. Dat er een nieuw legitiem verhaal over de groep en haar verleden is verwoord, of een nieuwe praktijk is ontstaan.'³¹ Bepalend voor toe-eigening is echter dat het nieuwe verhaal of de nieuwe praxis als eigen worden *ervaren*.³²

Toegepast op de liturgie: in een proces van zingeving en betekenisverlening vullen groepen en personen zelf het aangereikte liturgisch repertoire in en beleven deze invulling als eigen. In de benadering van liturgische inculturatie via de '>weg' van de toe-eigening is de vraag van Van der Laan naar de wijze waarop mensen in 'devotionele en rituele vormen uitdrukking geven aan en zoeken naar een antwoord op hun existentiële vragen'³³ te herkennen.

Voor het liturgieonderzoek brengt toe-eigening als proces van zingeving en betekenisverlening met zich mee dat men niet eenzijdig het accent legt op de 'benoeming', bijvoorbeeld door de wetenschap of de kerkelijke overheden. Het opnemen van toe-eigeningsprocessen in een onderzoeksproject brengt voor het onderzoek een 'agency from the bottom-up' mee. Voor het liturgieonderzoek betekent dit dat het accent van het onderzoek bijvoorbeeld verschuift van onderzoek naar een voorgeschreven liturgische orde naar onderzoek naar de geleefde, gevierde, gezongen praktijk. ³⁴ Het gebruik van toe-eigening in de zin van een handelingsperspectief 'van onderop' biedt aan de praktische

theologie en in het bijzonder aan de liturgiek nieuwe mogelijkheden.³⁵ Toe-eigening is immers steeds een kritiek op of correctie van bestaande dominante beelden, bijvoorbeeld van wat een preek, wat liturgie hoort te zijn. In termen van het model van Post: toe-eigening interfereert kwalitatief met benoeming.

In twee monografieën³⁶ ontvouwt Procter-Smith een beeld van een liturgie waarin vrouwen als actrices zich de christelijke liturgie op zo'n manier toe-eigenen dat deze in een gezamenlijk proces 'a liturgy of their own' wordt. Zij legt haar feministisch - utopisch socialistisch - interpretatiekader over het christelijk liturgisch betekenisstelsel heen en eist het centrum op voor vrouwen en andere gemarginaliseerde groepen in de liturgie. Dat betekent strijd en die gaat ze aan. Een nieuwe liturgische praxis ontstaat door liturgische teksten, symbolen en beeldtaal in de leefwereld van vrouwen te plaatsen, door in de liturgie te spreken 'tot haar gedachtenis' (zie Marcus 14: 9), door daarin - kritische - elementen uit andere tradities op te nemen en datgene uit de christelijke traditie te vertolken en te proclameren dat door de betrokkenen zelf als zinvol en eigen ervaren wordt. Een nieuw legitiem verhaal - legitieme verhalen - van christelijke vrouwen, van haar verleden en heden in de liturgie komt tot stand door een theologische en liturgische toe-eigening van het gedenken, een anamnesis van vrouwen door vrouwen, met het oog op de toekomst. Van betekenis is evenzeer een feministische toe-eigening van openbaring: God gedenkt de strijd van vrouwen en openbaart zich in haar levens. Dat nieuwe verhaal wordt ook gevoed door emancipatoir te preken en ruimte te bieden aan herinterpretaties waardoor bij voorbeeld nieuwe betekenissen van sacramenten, nieuwe aanspreekvormen van God en een ander liturgisch gebruik van de bijbel ontstaan. Niet altijd kunnen vrouwen de ruimte nemen die zij daarvoor nodig hebben. In kerken met een gebedstraditie waarin gebeden wordt met één stem namens 'ons allen' (uni voce), moeten vrouwen 'tussen de regels door' bidden. Procter-Smith doelt daarmee op een scala van 'coding strategies' die vrouwen gebruiken in de liturgie. Bijzondere aandacht krijgen middelen als overdreven aanpassing, nabootsing, parodie en symbolische inversie. Waar vrouwen deze middelen gebruiken om haar boodschap te camoufleren, leidt dat niet tot werkelijke verandering.

Zoekschema ontleend aan bevindingen van Berger en Procter-Smith

Berger en Procter-Smith hebben elk het veld van de liturgische inculturatie via een eigen theoretische invalspoort betreden om feministisch liturgische theorieën en praktijken die moeten leiden tot liturgievernieuwing te duiden.

Waarop vestigen haar uitwerking van die wegen de aandacht als het gaat om de feministisch liturgische praktijk? Zijn deze aan te treffen in de beschreven Roze Dienst?

Beide auteurs geven het *perspectief* aan waarin hun projecten staan. In beide analyses treffen we voorstellingen aan omtrent het *verloop* van het proces van liturgische inculturatie en beiden ontwikkelen theorieën die *normatief* van aard zijn. Bij elk van deze elementen sta ik stil om de identiteitsbepalende kenmerken die de beide auteurs aanreiken voor het zoekschema op het spoor te komen. Ik laat die kwaliteiten waarin ontwikkelingen beschreven worden buiten beschouwing. Die laten zich immers niet opsporen aan de hand van één casus.

Perspectief

Bij Berger staat een liturgiehervorming centraal die van betekenis is voor de ene, hele Kerk. Het gaat haar om een liturgie die vrouwen en mannen includeert en liturgische participatie voor het hele volk van God echt mogelijk maakt. Bij Procter-Smith staat een (re)constructie van een feministische christelijke liturgische traditie - een nieuw gemeenschappelijk erfgoed - voorop. Het gaat haar om een emancipatoire liturgie waarin feministische geloofsuitingen - zoals feministisch gebed -, inclusief geloofsuitingen van andere groepen die bij emancipatiebewegingen betrokken zijn, openlijk in het openbaar namens de gemeente naar voren kunnen worden gebracht.

In beide perspectieven staat voorop dat vrouwen volop 'in zicht' zijn, 'subject' van liturgie en tegelijkertijd 'producenten' van liturgie zijn. Daarmee kom ik een eerste identiteitsbepalend kenmerk op het spoor: gemarginaliseerden als 'draagsters en dragers' van de liturgie.

Verloop van het proces

Berger schetst het verloop van het liturgisch inculturatieproces met behulp van een metafoor: de feministisch liturgische praktijk werkt als 'zuurdesem'. Gaandeweg krijgt deze praktijk invloed op de liturgie van de Kerk. Met haar insteek bij liturgische inculturatie - een beproefd en legitiem begrip in liturgieonderzoek en in haar kerkgemeenschap - probeert zij in 1990 de weg naar de dialoog vrij te maken en voor vrouwen legitieme ruimte op te eisen. Daarbij lijkt zij te veronderstellen dat het liturgisch inculturatieproces dat haar voor ogen staat, niet noodzakelijk gepaard gaat met conflict of strijd tussen groepen in de kerk. De feministische praktijk zal anderen overtuigen indien en voor zover deze voert naar een liturgie die meer overeenkomt met het evangelie en gevoeliger is voor de menselijke waardigheid dan de traditionele liturgie.

Die overtuigingskracht gaat uit van de wijze waarop gevierd wordt (veelvuldig symboolgebruik) en de inhoudelijke vernieuwing die in het spanningsveld tussen traditie en vrijheid tot stand wordt ge-

bracht. Berger reikt, als het gaat om de wijze waarop gevierd wordt, de volgende identiteitsbepalende kenmerken aan:

- gebruik van de liturgische ruimte: 'getransformeerd';
- de stijl van leiding geven aan een dienst: 'egalitair';
- anamnese van gemarginaliseerden door en voor gemarginaliseerden;
- alternatieve wijze waarop God aangesproken wordt.

Met betrekking tot inhoudelijke vernieuwing van de liturgie reikt Berger het volgende aan:

- inhoudelijke vernieuwing van traditionele geloofsbegrippen en 'godstaal';
- inclusief taalgebruik;
- structuur van het liturgisch handelen: 'God openbaart zich aan mensen'.

Bij Procter-Smith verloopt het toe-eigeningsproces bepaald minder harmonieus. Toe-eigening brengt als het ware vanzelfsprekend conflict en strijd met zich mee. Procter-Smith ziet dat in de wijze van vieren en in de inhoudelijke focus tot uitdrukking komen. Wat betreft de wijze van vieren vestigt Procter-Smith - naast de identiteitsbepalende kenmerken van Berger - de aandacht op:

- het gebruik van '>tactieken' in de wijze van vieren, openlijk of verhuuld;
- emancipatoir taalgebruik.

Inhoudelijk gaat het haar om:

- verbeeldende toe-eigening;
- ruimte voor passende inhouden uit andere tradities;
- uitdrukking geven aan kerk-, en liturgiekritiek;
- vrijmoedig omgaan met de liturgische traditie.

Normativiteit

Bij Berger spelen drie theologische noties een belangrijke rol in haar formulering van het normatieve: de notie van de ene, hele Kerk, die als volk Gods vrouwen en mannen insluit; de notie van het Evangelie³⁷, waarmee de liturgie - wil ze menswaardiger worden - overeen dient te komen; en de notie van de structuur van liturgisch handelen, door haar getypeerd als de zelf-openbaring van God in de geschiedenis. Liturgie is erdienst aan deze God. Wat betreft de normativiteit is Berger met het oog op de dienst gespist op:

- de Kerk als volk Gods sluit vrouwen en mannen in. Een 'gettoliturgie' van en voor een gemarginaliseerd segment van de samenleving is ongewenst;
- het Evangelie wordt recht gedaan;

- de structuur van het liturgisch handelen: God openbaart zich aan Gods volk en negatief geformuleerd, liturgie is niet een gebeuren waarin mensen zichzelf vieren;
- *de in de liturgie gebruikte - culturele - symbolen zijn 'Liturgiefähig', dragen integraal het vermogen in zich om uitgedrukt en gebruikt te worden in de liturgie.*

Bij Procter-Smith staat voorop dat gemarginaliseerde mensen in vrijheid God moeten kunnen ontmoeten in de liturgie. God gedenkt hun strijd om te overleven en hun strijd om de voor haar noodzakelijke ruimte te bevechten. De liturgische traditie mag geen belemmering vormen voor gemarginaliseerden om Gods bevrijdende gerechtigheid als eigen te beleven. Wat betreft normativiteit reikt zij de volgende identiteitsbepalende kenmerken aan:

- de strijd om ruimte van *déze* gemarginaliseerden om in het perspectief van bevrijding en gerechtigheid geplaatst te worden;
- de alledaagse strijd van de gemarginaliseerden komt tot uitdrukking;
- deze strijd wordt in verband gebracht met het perspectief van bevrijding en gerechtigheid.

Illustratie van de beide benaderingen

In deze paragraaf illustreer ik de beide benaderingen aan de hand van de beschreven dienst met behulp van het zoekschema. Achtereenvolgens passeren de daarin opgenomen identiteitsbepalende kenmerken de revue.

Dragers en draagsters

Christelijke lesbische vrouwen en homoseksuele mannen zijn zoals Berger en Procter-Smith dat bedoelen, draagsters en dragers van deze liturgie. Het door de organiserende instanties uitgedachte concept van de liturgie voor de Roze Zaterdag is ten behoeve van deze Roze Zaterdag viering door een voorbereidingsgroep nader uitgewerkt: twee lesbische vrouwen en twee homoseksuele mannen geven er vorm aan en gaan in de viering voor. Eén van de lesbische vrouwen maakt de overweging en spreekt deze uit. Allen die een rol spelen in de dienst, de dirigent, de organist en het ad hoc koor, behoren tot de groepering van lesbische vrouwen en homoseksuele mannen of zijn nauw bij hen betrokken. Zo leveren twee mannen, die respectievelijk deel uitmaken van de homogroep van de Katholieke Onderwijsvakorganisatie en van de Stichting Evangelisch Charismatische Vieringen en een vrouw uit de Gooise Werkgroep Ouders van Homoseksuele kinderen bijdragen aan de voorbeden.

Waren Roze Zaterdag kerkdiensten in de beginperiode min of meer apologetische actie-georiënteerde kerkdiensten, ze zijn veran-

derd in vieringen waarin lesbische vrouwen en homoseksuele mannen tijd en ruimte vinden om hun geloof uit te drukken. In de beginperiode werden gebeden uitgesproken ten behoeve van en niet door lesbiennes en homo's.³⁸ In 1995 spreken lesbische vrouwen en homoseksuele mannen zelf. Ze vullen de liturgische ruimte in en eigenen zich het evangelie, de liturgische traditie op eigen wijze toe. In deze dienst zijn zij actrices 'van onderop', zoals we bij Procter-Smith vinden. Zelf drager en draagster zijn van de liturgie kan met zich mee brengen dat een bijdrage geleverd wordt aan de constructie van een eigen verhaal van de groep. Het kan ook bevestigend werken voor lesbische en homoseksuele mensen die zich in de eigen gemeente gemarginaliseerd voelen.

In de liturgie staat de leefwereld van lesbische vrouwen en homoseksuele mannen centraal. Hun ervaringen worden uitgedrukt via de selectie van teksten en liederen, waarin zij subject zijn, via de aankleding van de ruimte - de kleding -, waarin de kleur roze domineert, via de gebeden, via de voorbeelden in de overweging en via de gebruikte symbolen. De draagsters en dragers van de liturgie drukken het cultureel stempel van hun levenservaringen en van de beweging waartoe ze behoren op de liturgie (Berger en Procter-Smith).

Inhoud en vorm

Hier besteed ik aandacht aan de wijze waarop gevierd wordt, in het bijzonder aan de manier waarop uitdrukking gegeven wordt aan de menselijke waardigheid van deze lesbische vrouwen en homoseksuele mannen in het licht van het evangelie.

De donkere grote kathedraal is in kruisvorm gebouwd. Midden in het verhoogde liturgisch centrum staat een marmeren altaar. Het thema van deze Roze Zaterdag viering: *'De andere werkelijkheid'* en het thema van deze Roze Zaterdag: *'Veelkleurigheid'* krijgen mede vorm in het gebruik van de liturgische ruimte. De kleur roze is opvallend aanwezig in de viering: in de roze banden om de armen van de collectanten, in de banieren die het interieur in de kerk versieren en in de kleding en sieraden van de vierende gemeenschap. Participanten dragen roze driehoeken, ondersteboven gekeerd.³⁹ Het marmeren onverplaatsbare altaar is met behulp van voornamelijk roze banen 'ingepakt'. Op het altaar staan kannen melk en schaaltes gevuld met honing. In het grootste deel van de dienst staat dit altaar met opzet niet centraal. De voorgangers en voorgangsters gaan voor van achter twee lezelaars die links en rechts van het altaar staan opgesteld op dezelfde verhoogde ruimte. Voor deze lezelaars staan grote vooral uit zonnebloemen bestaande bloemstukken. De voorgangers en voorgangsters dragen roze corsages.

De stijl van voorgaan komt tot uiting in de kleding. Degene die op andere tijdstippen ambtelijke kleding draagt, doet dat nu niet. De voorgangers onderscheiden zich in deze zin niet van elkaar en ook niet van de medegelovigen. Ze bevinden zich niet gedurende de hele

dienst op de verhoogde liturgisch ruimte. Ze maken deel uit van de aanwezige gelovigen. Ze zingen mee in het koor en lopen van daaruit naar de lezenaars: de vrouwen naar de ene lezenaar, de mannen naar de andere. Vrouwen en mannen gaan beurtelings voor. Een man en een vrouw steken gezamenlijk bij het begin van de dienst de Paaskaars aan. Gezamenlijk delen zij melk en honing na de overweging en het zingen van het lied: 'Veelvormig zij de liefde'. Aan het einde van de dienst delen zij gezamenlijk brood uit.

Op velerlei wijzen komt tot uitdrukking dat de aanwezige gelovigen, onder wie de voorgangsters en voorgangers, lesbische vrouwen en homoseksuele mannen uit verleden, heden en toekomst gedenken, in herinnering brengen voor elkaar en andere gemarginaliseerden. Het klinkt door in het eerste couplet van het lied 'Veelvormig zij de liefde, aan schaamte, vrees voorbij. () Zij geeft aan de verzwegenen een naam en een gezicht'. Het komt tot uiting in het woord van welkom: 'Welkom, mensen van God en God van mensen op deze Roze Zaterdag bijeen () als veelkleurige geliefden van elkaar. Het komt naar voren in de gebeden om ontferming:

'Laat ons bidden tegen het verlies van herinnering. Voor al die namen, God, in Uw hand geschreven, in ons hart gegrift () Wij bidden tegen geschiedenissen van pijn en vernedering neergeschreven door wereld en kerken waar anders niet anders zijn mag.⁴⁰ () Open onze ogen en maak ons gevoelig voor de vriendschap die wij elkaar mogen geven als mannen en vrouwen, beelddragers van U ().'

Het taalgebruik is linguïstisch en theologisch gesproken inclusief. In het woord en gebaar van begroeting wordt de nadruk gelegd op Gods omvattende en inkluderende liefde en wordt de gelovigen gevraagd: 'In hoeverre () wij () weet (hebben) van elkaar'. De aanwezigen worden aangemoedigd of ze aan iemand willen vragen of zij of hij haar of zijn naam wil schrijven in hun handpalm of op een andere manier vorm willen geven aan het gekend willen zijn bij elkaar, zoals de namen van de gelovigen door God gekend zijn.

God wordt op vele manieren aangesproken: als 'Jij', 'Gij', 'U', 'Haar', 'Zijn' en 'onze God, die vasthoudt, draagt en troost' en als 'Veelkleurigste van allen'. In de liederen wordt de mogelijkheid geboden God hetzij seksenutraal ('God', 'Gods'), hetzij sekse-specifiek ('Zij' en/of 'Hij') aan te spreken. In de zegenbede wordt niet gesproken van 'de God van Abram, Izaäk en Jakob' maar van 'de God van Ruth en Naomi, de God van David en Jonathan, () de Heilige Geest die over ons waakt als een Moeder over haar kinderen. Zij moge met ons allen zijn.' Op deze wijze wordt de leefwereld van lesbische vrouwen en homoseksuele mannen verwoord. Tevens neemt de voorgang-

ster met deze aanduiding van de Geest een ervaring vanuit Feministisch Liturgische Beweging mee.

In de overweging wordt aanduidenderwijze gesproken van de veranderde lezing van het Hooglied. Het Hooglied wordt in deze dienst niet allegorisch gelezen⁴¹ en ook niet als heteroseksuele liefdespoëzie. Het Hooglied wordt in deze dienst gelezen als homoseksuele en lesbische liefdespoëzie. Uitdrukkelijk wordt de kerkelijke traditie afgewezen waarin de liefde van homo's en van lesbo's geen bestaansrecht heeft en waarin vrouwen 'tweederangs wezens' zijn geworden. Het Hooglied wordt gelezen als een flikker- en potteus⁴² lied 'vol met zoetigheden () waarin honing op verzoek uit de pot wordt gelikt.' Deze lezing wordt verbonden met enkele verzen uit Psalm 85:

'Goedertierenheid en trouw ontmoeten elkaar,
gerechtigheid en vrede kussen elkaar,
trouw spruit voort uit de aarde,
en gerechtigheid ziet neer van de hemel.'

Deze worden geïnterpreteerd als het verlangen van deze gelovigen naar een andere werkelijkheid waarin vrede en gerechtigheid elkaar kussen, een werkelijkheid waarin deze kussen niet uitsluitend weggelegd zijn voor 'bruidegom en bruid'.⁴³ In de andere werkelijkheid 'loopt onze liefde rechtop, vrij van angst. () is een met uitzetting bedreigde homoseksuele asielzoeker vrij van angst voor uitzetting en gevangenschap in Iran.'

Aan deze dienst is strijd vooraf gegaan. Het parochiebestuur heeft laten weten dat de eucharistie niet mag worden gevierd. Voor het begin van de dienst legt een vertegenwoordiger van de Raad van Kerken, tevens lid van het parochiebestuur, een verklaring van solidariteit af en heet de gelovigen van harte welkom, hetgeen beantwoord wordt met spontaan applaus. In de lijn van Procter-Smith' denken over het proces van toe-eigening en eigen zingeving door een gemarginaliseerde groep, komt in deze liturgie conflict en strijd mee. Wanneer men zich - met Van der Laan - in de analyse van een tekst oriënteert op de geloofspraxis van subjecten of van een gelovige groep ontstaat ruimte om de bemiddelaars te bekritisieren en te corrigeren.

In de wijze van vieren zijn verschillende, openlijke en verhulde, 'tactieken' aan te treffen in de Roze Zaterdag liturgie. De tactiek van symbolische omkering wordt zowel verhuld als openlijk toegepast. De centrale rol van het altaar in de 'normale' viering, wordt omgekeerd. Het altaar speelt een marginale rol in deze dienst. Bovendien is het 'ingepakt' in de kleur roze. De kleur roze en de roze driehoek, ondersteboven gekeerd, die in de dienst een belangrijke rol spelen, zijn de centrale symbolen van de beweging van lesbische vrouwen en homoseksuele mannen.⁴⁴ Op het altaar staan geen brood en wijn klaar maar melk en honing, tekenen van bevrijding uit het slavenhuis en

symbolen van een andere werkelijkheid voor degenen die hier vieren en gemarginaliseerd worden door deze kerk via de weigering hen toe te laten tot de eucharistie. De symbolen melk en honing op dit altaar neergezet keren - voor even? - de verhouding tussen deze kerk en deze gelovigen om. In de overweging wordt daarop gewezen:

‘Een overvloed van melk en honing heeft te maken met het visioen van vrede en gerechtigheid. () Er is vrede; we kunnen er wonen. () Het beeld dat we maken van het land waarin vrede heerst, waar ieder in liefde brood en wijn, melk en honing deelt, komt voort uit ervaringen van onderdrukking, ervaringen van tekort aan alles.’

Honing en melk op het altaar kunnen in deze dienst geassocieerd worden met de Hooglied-teksten zoals deze groep ze leest. De teksten voor de meditatie, ‘Van honing druppelen je lippen, honing en melk zijn onder je tong’ (Hooglied 4:11) en ‘Goedheid en trouw ontmoeten elkaar, gerechtigheid en vrede kussen elkaar’ (Psalm 85: 11) lezen de ‘normale’ wereld omgekeerd. Ze zijn te interpreteren als bevestiging van homoseksuele en lesbische relaties.

In de overweging proclameert de voorgangster dat deze vierende gemeenschap samen al communie gevierd heeft. Melk en honing werden ooit in de liturgie van de Paasnacht aan de pas gedoopte volwassenen door de kerk uitgereikt *na de eerste gezamenlijke viering van de eucharistie*. Melk en honing zijn aan hen gegeven als

‘tekenen van de vervulde Messiaanse belofte: het koninkrijk is hier bij jou, bij mij, het is aangebroken. () Vandaag geven we deze tekenen van leven aan elkaar. De eeuwige God is aanwezig wanneer mensen God en de naaste liefhebben als zichzelf.’⁴⁵

Bovengenoemde illustraties van symbolische inversie en het breken en delen van brood voor de reis onderweg aan het einde van de viering kunnen als potentieel subversief geïnterpreteerd worden: de voorgangers en voorgangsters protesteren via symbool en woord tegen een kerk die een christelijke minoriteit verbiedt eucharistie te vieren. Sommige boodschappen zijn expliciet en openlijk, andere zijn ingepakt, gecamoufleerd. Het protest dat in het bovenstaande doorklinkt is ambigu en wellicht alleen verstaanbaar voor de eigen groep. De manier van delen kan bijvoorbeeld ook geïnterpreteerd worden als experimenteel, speels omgaan met het onderdeel ‘delen in de liturgie’, zoals vaker gebeurt in roze vieringen.

Openlijke symbolische inversie vindt plaats waar sekserollen worden omgekeerd in de liederen en in de lezing van de Hooglied-teksten, zodat teksten over heteroseksuele relaties teksten over de

eigen relaties van deze groep worden. Zo wordt de passage te vinden in Hooglied 2: 13-14 die volgens de grondtekst door een mannelijke geliefde wordt uitgesproken, hardop gelezen door een lesbische vrouw:

‘Sta op jij, mijn vriendin, mijn mooie, en ga!
Mijn duif, laat mij kijken in de kloven van de rots,
in de verborgenheid van de rotsrichel.

Laat me je gezicht zien
laat me je stem horen,
want je stem is zoet,
en je gezicht liefelijk.’

In deze teksten lezen lesbische vrouwen en homomannen zich in. Door deze handeling veranderen ze de betekenis ervan. Zij lezen hun onderling verschillende ervaringen van homoseksuele en lesbische seksualiteit in in de tekst, waarvan ze voorheen waren uitgesloten.

In de dienst komen met de verbeeldende toe-eigening die daarin plaats vindt, emancipatoire taal en symbolen van de beweging mee. Het eigen referentiekader van de homo- en lesbische beweging is aanwezig in de kleur roze en de roze driehoek. Een seculier symbool, de roze driehoek, en de kleur roze worden ingebracht in de viering. De liturgie bevestigt door het gebruik van de kleur roze dat wat bedoeld was voor vernietiging in nazi-concentratiekampen, ondersteboven is gekeerd. De vernederde groep - gedwongen tot het dragen van een roze driehoek - wordt erkend en geëerd. Van een teken van vernedering is het een ereteken geworden. Met het dragen van roze of van de roze driehoek in de viering hopen voorgangers en voorgangsters lesbische vrouwen en homoseksuele mannen te ondersteunen om hun verleden van lijden weer op te eisen, zich het lijden opnieuw toe te eigenen in en door de subversieve gedachtenis van het verleden.

In het omgaan met existentiële ervaringen, toegespitst op de vraag hoe God verbonden kan worden met het kwaad en het lijden, is hier bij de toe-eigening van de roze driehoek, wellicht ook sprake van wat Van der Laan ‘intra-persoonlijke geloofscommunicatie’ noemt. Deze communicatie is gericht op de eigen identiteit van mensen, op hun ‘zelfdefinitie’.⁴⁶

In de overweging klinkt emancipatoire taal door: de geuzennaam voor lesbische vrouwen: ‘pot’, wordt daarin speels verwerkt. Tevens worden herkenbare lichamelijke en seksuele ervaringen - en de vreugde daarover - positief benoemd en wordt de harde werkelijkheid waarin deze groep en andere gemarginaliseerden leven - de pijn, het gebrek - onder woorden gebracht. Lieder en liedjes krijgen een eigen kleur. Het worden liederen over lesbische en homoseksuele relaties:

'Om liefde gaan wij een leven,
sterven wij dood na dood,
wagen de verste wegen - om jou,
op hoop van zegen,
mijn liefde, mijn reisgenoot ()
om alles ga ik dit leven,
om alles of niets met jou.'

De kleur van de kleding, de corsages en het 'ingepakte' roze altaar kunnen verstaan worden als subversieve herinnering en impliceren verzet en strijd tegen discriminatie in verleden, heden en toekomst.

In de dienst eigenen de kerkgangsters en kerkgangers zich via het slotlied het Exodus verhaal van de Hebreeuwse slaven in Egypte toe als eigen verhaal. Dat gebeurt met respect voor het verhaal van de Hebreeuwse traditie door 'zij' en 'hun' te zingen in het refrein van het slotlied:

'Want een land, een land om van te dromen
stuwt de mensen uit *hun* slavernij
tot *zij* juichen, met tranen in de ogen,
'Lieve God, we zijn er, eind'lijk vrij'⁷⁴⁷.

Zo heeft de voorbereidingsgroep willen benadrukken dat homo's en lesbiennes die deze symbolen en hulpbronnen gebruiken, niet de eersten en enigen zijn die ervaringen van discriminatie en bevrijding kennen.

Met de liturgische traditie wordt vrijmoedig omgegaan. De orde van dienst is herkenbaar, alleen vinden we in gebeden en teksten andere dan de traditionele verwoordingen, inclusieve en emancipatoire taal en een veelvuldig, multi-interpretabel symboolgebruik. 'Melk en honing' brengen verschillende associaties met zich mee die in de context van deze viering geplaatst, een andere betekenis krijgen. De dienst kan verstaan worden als kritiek op de traditionele liturgie. De vrijmoedigheid en de kritiek klinken ook door in de taal van de overweging:

'In een woestijn van bevrijding gaat telkens een groep bevrijde mensen op weg naar het land van melk en honing (), waarin onze liefde niet voor dichte deuren staat, het land waarin de liefde niet meer langs de wegen schooiert. Gods land waarin we niet meer hongeren en dorsten naar gerechtigheid.'

Normativiteit

Hieraan voorafgaand is op verschillende manieren aangegeven dat deze liturgie inclusief is, in die zin dat ze lesbische vrouwen en homoseksuele mannen insluit en ook degenen die hen in deze dienst

als medegelovigen omringen: vertegenwoordigers van de Raad van Kerken en leden van het parochiebestuur. Aan de hand van deze dienst kunnen we niet zonder meer zeggen dat het hierin gaat om de ene, gehele Kerk als volk Gods die Berger voor ogen staat. De notie van kerk als volk Gods komt impliciet aan de orde in het slotlied en in de overweging, waar de bevrijding van het volk Israël uit het slavenhuis als christelijk eigen wordt benoemd. Aan het slot van de overweging zijn verwijzingen te vinden die erop duiden dat niet uitsluitend deze gemarginaliseerden centraal staan:

‘Een stoet van getuigen die verkondigen dat de Liefde de meeste is, trekt door de tijden heen naar het land. De barmhartige () God () schenkt het goede. Dat de kerken dat visioen blijven gedenken en ernaar handelen. Dat wij met elkaar in vrede en gerechtigheid deze weg zullen gaan. Hemel op aarde. Zo moge het zijn.’

In deze slotzin en in de orde van dienst van deze liturgie klinkt telkens weer door dat God en mensen geëerd worden. In de dienst is wat Berger ‘de structuur van de liturgie’ noemt te vinden: God openbaart zich aan Gods volk in de geschiedenis. Deze gelovige mensen komen, voor zover bekend, naar deze viering toe om te horen dat zij menswaardig zijn zoals zij zijn, dat hun namen geschreven staan in de palm van Gods hand, ook al beweren sommige kerken zo dikwijls het tegendeel. In het gebaar van begroeting zegt de voorganger:

‘Ooit hebben mensen aarzelend geschreven dat al onze namen opgetekend staan in de palm van Gods hand. () In hoeverre staan wij in elkaars handpalmen geschreven, hebben wij weet van elkaar? Laten we daarom aan het begin van deze viering kennismaken met wie nog onbekend is, voor, achter, naast ons. Laat hem of haar, haar of zijn naam schrijven in jouw hand. Zodat we bij elkaar gekend zijn.’

Het seculiere, culturele symbool van de beweging de omgekeerde roze driehoek, kan in deze liturgie gebruikt worden omdat het geschikt is voor christelijke liturgische expressie ⁴⁸. Het symbool roze van deze - christelijke - emancipatiebeweging wordt, via de aankleding van het altaar en via de feestelijke roze corsages door de voorbereidingsgroep in verband gebracht met de (na)gedachtenis van de pijn van de gediscrimineerden, met de aanzegging van vrede en gerechtigheid voor deze onderdrukten en met de bevrijding uit slavernij van het volk Israël. Via dit gelegde verband en deze interpretatie wordt het roze symbool, de roze driehoek ‘Liturgiefähig’: ‘Lieve God, we zijn er, eindelijk vrij.’ De Exodus-ervaring van bevrijding uit slavernij wordt geïdentificeerd als bevrijdend handelen van God.

De selectie van de bijbelteksten voor deze dienst is niet ontleend aan een leesrooster. Ze zijn gekozen met het oog op de alledaagse strijd van deze gemarginaliseerden. Hun ervaringen van pijn en vreugde, van seksualiteit kunnen erin tot uitdrukking komen. Ze zijn ook gekozen om hun strijd in het perspectief van bevrijding en gerechtigheid te plaatsen, in het perspectief van de andere werkelijkheid, het koninkrijk Gods.

Terugblik

De Roze Zaterdag viering kan gekarakteriseerd worden als een dienst waarin sprake is van actieve toe-eigening van liturgische taal, symbolen en aspecten van de liturgische traditie door gelovige subjecten. De uitwerking van de begrippen liturgische inculturatie en toe-eigening door respectievelijk Teresa Berger en Marjorie Procter-Smith zijn goed bruikbaar niet alleen om een casus van geloofspraxis vanuit het perspectief van specifieke gelovige subjecten te beschrijven en te analyseren, zoals Van der Laan voor ogen staat, maar ook om liturgiek, praktische theologie te beoefenen vanuit het perspectief van minder machtige gelovigen. De liturgie van deze Roze Zaterdag en de beschrijving ervan is gericht op subjecten die zich in de marge van de kerken bevinden en zich naar het centrum toe zingen.

Beide concepten maken het ook mogelijk om het niveau van het 'Erleben' en 'Erleiden', door Jaap van der Laan vertaald met het 'doorleven en doorstaan van wat mensen overkomt', toegankelijk te maken. Het gaat om het niveau van betekenisgeving waar zich heel intensieve processen afspelen waarin het geloof werkzaam is (Van der Laan 1994: 20). Het gaat tegelijk om revolte van onderop, om geestig weerstand bieden 'opdat Gods beeld en gelijkenis ten volle aan het licht komt'.

¹ J.H. van der Laan, 'Het begint bij mensen', *Koornmarkt 1*, dec. 1999, 6.

² J.H. van der Laan, *Geloofspraxis en pastoraal handelen*, Kamper Oraties 5, Kampen 1994, 5-9.

³ Idem, 9.

⁴ Idem, 13-20.

⁵ Hetzelfde geldt voor H. Luther, *Religion und Alltag*. Stuttgart 1992, 13, wanneer hij stelt dat de praktische theologie hermeneutisch en empirisch de voorwaarden verheldert 'unter denen sich die *Verständigung* zwischen den religiösen subjekten vollziehen kann.' Vergelijk ook M. de Haardt, 'KOM, EET MIJN BROOD...' *Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Tilburg 1999, 8-10.

⁶ Zie J.H. van der Laan, a.w. 1994, 16, 20.

⁷ J. Hendriks, *Emancipatie. Relaties tussen minoriteit en dominant*, Alphen aan de Rijn 1981, passim; M.M. Meerburg, 'Hoe het voelt als je achtergesteld wordt', in: D. Dijk, F. van Dijk-Hemmes & C.J.M. Halkes (red.), *Feministisch-Theologische Teksten*, Delft 1985, 23-28.

⁸ Vergelijk J.H. van der Laan, a.w. 1994, 15. Formuleringen in deze alinea zijn ontleend aan S. Van Den Eynde, 'Bidden met open ogen: naar aanleiding van "een beeld van een liturgie" (D. Dijk)', 21/08/2001, 1-3.

⁹ J.H. van der Laan, *Laudatio*, uitgesproken op 17 december 1999.

¹⁰ Voor een nadere beschrijving hiervan, zie D.J.J. Dijk, *Een beeld van een liturgie*. Gorinchem 1999, 155-188.

¹¹ Deze tekst is een bewerkte versie van ongepubliceerd materiaal, waarvan mijn promotor Jaap van der Laan in 1999 bemoedigend zei dat ik het nog wel eens zou kunnen publiceren. Hartelijk dank ik drs. M.M. Meerburg voor haar kritische lezing van deze tekst en voor haar substantiële bijdrage aan de ontwikkeling van het in paragraaf 3 gepresenteerde zoekschema.

¹² In de VS wordt de term 'Gay and Lesbian Pride' gebruikt.

¹³ Voor een algemene inleiding in roze zaterdag vieringen, zie K. Posthumus, 'Vroom en Vrolijk vieren. Roze liturgie in Nederland', *Eredienstvaardig* 12/2, 1996, 56-58. In juni 2001 vindt in de Laurenskerk te Rotterdam voor de eerste maal een interreligieuze roze viering plaats.

¹⁴ De liturgieën dragen het stempel van drie bewegingen: de christelijke basisbeweging, de christelijke beweging van homoseksuele mannen en lesbische vrouwen en van de christelijke feministische Vrouw en Geloofbeweging, specifiek de Feministisch Liturgische Beweging in Nederland (vergelijk D.J.J. Dijk, 'Developments in Feminist Liturgy in the Netherlands', *Studia Liturgica* 25/1, 120-128).

¹⁵ F. Bijma, 'Veelkleurige liefde thema Roze Zaterdagviering 1995. Balanceeren tussen uitersten', *Vroom en Vrolijk* 6/3, 1995, 6v.

¹⁶ Een bewerking van de meditatie is gepubliceerd in *Vroom en Vrolijk*, (augustus)1995.

¹⁷ Verantwoording van vindplaatsen: De liederen II, 12; I, 155; II, 72, in: *Liturgische gezangen voor de viering van de eucharistie*, Hilversum 1979; H. Oosterhuis, 'Om warmte gaan wij een leven', in: H. Oosterhuis, *Nieuw Bijbels Liedboek*; J. van Opbergen & J.W. van de Velde, 'Veelvormig zij de liefde', in: J. van Opbergen, 'Veelkleurig zij de liefde. Een viering op 'roze Zondag in een oecumenische basisgroep', *Werkmap voor de Liturgie* 1992; Themanummer: Liturgie en Maatschappelijke knelpunten 1992, 39; M. van der Velden, 'Lied tegen de apathie', in: M. van der Velden, *Alles Andersom, Bijbelliederen voor jong en oud*, Nijkerk 1990, 8; M. de Groot, 'Spreid uw dragende vleugels', in: J. Boevé-van Doorn e.a. (red.), *Eva's Lied twee*, Kampen 1988, 70.

¹⁸ Voor een uitvoeriger beschrijving, zie Dijk, a.w. 1999, 156-159; P. Post, Ongepubliceerde Nederlandse tekst van 'Feast as a key concept in a liturgical studies research design', 1999A, 27 pp). Wordt gepubliceerd in: P. Post a.o. (eds.), *Christian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture*, Leuven 2000; P. Post, 'Interferentie: over de eigen aard van liturgiewetenschappelijk onderzoek', ongepubliceerde bewerkte paper van een lezing gehouden op NOSTER-symposium 1999, 1999B.

¹⁹ De term 'quality of ritual' is door R. Grimes, specialist op het terrein van 'ritual studies', geïkt: *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia 1990, 13vv.

²⁰ Het vernieuwende van Posts model is dat hij met betrekking tot onderzoek op het terrein van liturgische inculturatie zich niet beperkt tot één domein in de matrix, namelijk het domein van heden en verleden. Hij wil met zijn model voorkomen dat onvoldoende recht wordt gedaan aan de dynamiek van het geheel.

-
- ²¹ Zie P. Post, a.w. 1999A, 10.
- ²² Idem, 11.
- ²³ T. Berger, 'The Women's Movement as a Liturgical Movement: A Form of Inculturation?', *Studia Liturgica* 20, 1990, 11, 55-64.
- ²⁴ Zie ook G. Lukken, 'Liturgiewetenschappelijk onderzoek in culturele context. Methodische verhelderingen en vragen', *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13, Tilburg/Groningen, 135-149.
- ²⁵ T. Berger, a.w., 56.
- ²⁶ Berger typeert de geloofspraxis van deze groep met behulp van het concept liturgische inculturatie. Via deze weg maakt zij ook het niveau dat voor Van der Laan zo belangrijk is, het niveau van het 'doorleven' en het 'doorstaan' (Van der Laan, a.w. 1994, 20) zichtbaar. Onder meer omwille van de beschrijving van dit niveau pleit Van der Laan voor de oriëntatie van de praktische theologie op de geloofspraxis.
- ²⁷ T. Berger, a.w., 57.
- ²⁸ J.H. van der Laan, a.w. 1994, 24.
- ²⁹ Voor een uitgebreide behandeling van deze thematiek, zie Dijk, a.w. 1999, 170-176. Voor een overzichtsartikel over het begrip toe-eigening, zie W. Frijhoff, 'Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving', *Trajecta* 6/2, 1997, 99-108.
- ³⁰ Vgl. J.H. van der Laan, a.w. 1994, 15-17.
- ³¹ W. Frijhoff, a.w., 108.
- ³² Idem.
- ³³ J.H. van der Laan, a.w. 1994, 21.
- ³⁴ P. Post, a.w. 1999A, 12.
- ³⁵ Parallel hieraan loopt Van der Laans verwachting dat liturgiek een duidelijke(r) plaats krijgt binnen het geheel van de praktische theologie als ze zich meer richt op het perspectief van de geloofspraxis dan op het bemiddelend handelen van de pastor (1994: 15). De verwachting lijkt me gegrond.
- ³⁶ M. Procter-Smith, *In Her Own Rite. Constructing Feminist Liturgical Traditions*, Nashville 1990 (2^e dr. 2000), en *Praying with Our Eyes Open. Engendering Feminist Liturgical Prayer*, Nashville 1995. Voor een gedetailleerde bespreking hiervan, zie Dijk, a.w. 1999, 176-199.
- ³⁷ Berger schrijft evangelie met een hoofdletter (1990, 61).
- ³⁸ K. Posthumus, a.w. 1996, 56-58.
- ³⁹ In de concentratiekampen van het nazi-Duitsland werden homoseksuele gevangenen gedwongen deze roze driehoek te dragen.
- ⁴⁰ Voor een bespreking van wat Arens getuigen als geloofshandeling noemt, zie Van der Laan, a.w. 1994, 15v. Een gedeelte uit de geciteerde gebedstekst zou Arens benoemen als profetisch getuigenis.
- ⁴¹ 'Hierin staat de mannelijke figuur als superieure partner voor God, Jezus of koning Salomo en de vrouwelijke figuur voor het volk Israël of de kerk, een ongelijke liefdesrelatie'.
- ⁴² 'Flikker' en 'pot' zijn in de homo- en lesbische beweging geuzennamen geworden.
- ⁴³ Vergelijk *Liedboek voor de Kerken*, Gezang 199:1.
- ⁴⁴ Dichtbij de *Westerkerk* in Amsterdam, staat een beeld van de roze driehoek in roze marmer. In dit standbeeld erkennen en eren de Nederlandse homoseksuele en lesbische beweging en de stad Amsterdam de geschiedenis en levens van lesbische vrouwen en homoseksuele mannen.
- ⁴⁵ De ervaring van het delen van melk en honing is ontleend aan de viering die werd gehouden aan het einde van de Re-imagining conferentie in Minne-

apolis, in de VS (*Re-imagining* 1993: 32-4).

⁴⁶ J.H. van der Laan, a.w. 1994, 17.

⁴⁷ Cursivering djjd.

⁴⁸ T. Berger, a.w. 1990, 60v.

De zoektocht naar de functie van religie in een getraumatiseerde gemeente

Over geloofspraxis als object van de praktische theologie

Alexander Veerman

Vanaf het ontstaan van de praktische theologie als een zelfstandige theologische (sub)discipline heeft zich een levendige discussie ontwikkeld over de vraag wat haar object is, en hoe de praktische theologie zich dient te profileren. De laatste decennia is er een zekere eenstemmigheid merkbaar onder praktisch-theologen om de praktische theologie te benaderen als een handelingswetenschap. De lens om onderzoek te doen wordt getekend door de vraag hoe het onderzoek het handelen kan verbeteren. In zijn inaugurele rede bepleit Van der Laan¹ een verbreding van deze visie op praktische theologie. Naast het 'pastoraal handelen' zou de bestudering van de 'geloofspraxis' als een eigensoortig veld opgenomen dienen te worden in de praktische theologie. Een dergelijke uitbreiding van het object van de praktische theologie is niet alleen een vergroting van het onderzoeksveld, maar raakt het zelfverstaan van de praktische theologie in haar kern. In dit artikel wil ik hier nader op ingaan.

Aan de hand van de onderzoeksvraag van mijn promotiestudieschets ik de mogelijkheden van deze wending naar de geloofspraxis voor praktisch-theologisch onderzoek. In dit artikel staat de vraag centraal in hoeverre de functie van religie in een getraumatiseerde gemeente object kan zijn van praktisch-theologisch onderzoek. Wat is het theologisch karakter van dit onderzoek?

De opzet van het artikel is als volgt: eerst zal ingegaan worden op het begrip 'geloofspraxis' als object van de praktische theologie. Vervolgens wordt middels een casus geschetst wat deze verbreding voor praktisch-theologisch onderzoek kan betekenen aan de hand van de operationalisering van het begrip 'religie'.

Geloofspraxis als object van de praktische theologie

De keus om praktische theologie te benaderen als handelingswetenschap of als bestudering van de geloofspraxis is niet alleen een theo-

retische overweging, maar heeft ook gevolgen voor de focus en de methodiek van een praktisch-theologisch onderzoek. De praktische theologie heeft de afgelopen decennia een belangrijke ontwikkeling doorgemaakt. Sinds de jaren zestig heeft zij zich losgemaakt van het beeld van een praktische ecclesiologie² of een theologia applicata³. Firt en Heitink hebben in belangrijke mate bijgedragen aan het ontwikkelen van de praktische theologie als een theologische handelingswetenschap. Het gaat in hun visie om het handelen van God door de dienst van mensen. Volgens Heitink ligt hierin de kern van de praktische theologie, dat het menselijk handelen het handelen van God bemiddelt.⁴ Door het object van de praktische theologie te definiëren als de praxis van het bemiddelend handelen kan de praktische theologie als theologische handelingswetenschap worden aangemerkt. In dit model staat de empirie ten dienste van het verbeteren van de handelingspraktijk. De geloofsbeleving van mensen, hun verhalen en geschiedenis, de processen en relaties in de gemeente en samenleving vormen het veld waarop de praxis van de bemiddeling gericht is. In de verbinding van deze praxis met Gods handelen ontstaat theologie. Een gevolg van deze benadering is dat er veel nadruk wordt gelegd op het pastoraal handelen.

Van der Laan⁵ plaatst vraagtekens bij deze toespitsing van praktische theologie. De geloofspraxis, als de veelsoortige godsdienstige leefwereld van de zogenaamde leken, verdient volgens Van der Laan een zelfstandige bestudering. Door uitsluitend te kiezen voor een handelingswetenschappelijke context, richt de praktische theologie zich meer op het bemiddelend handelen, en blijft een belangrijk gedeelte van de geloofspraxis van de zogenaamde leken buiten het onderzoek.

In zijn inaugurele rede geeft Van der Laan een omschrijving van 'geloofspraxis'. Het vernieuwende is niet zozeer dat de geloofspraxis als veld van onderzoek voor de praktische theologie in beeld komt, maar dat deze bestudeerd wordt vanuit het perspectief van de zogenaamde leek. Door deze perspectiefverschuiving verbreedt het object van de praktische theologie zich en verandert ook. De vraag is nu wat er bedoeld wordt met 'geloofspraxis'. Aan de hand van enkele praktisch-theologische studies komt Van der Laan tot een afbakening van geloofspraxis in vijf velden.

Het eerste veld heeft betrekking op *religieuze handelingen van mensen*. In de benadering van praktische theologie als handelingswetenschap is deze religieuze praktijk slechts van belang voorzover de vraag naar geestelijke begeleiding of naar bemiddeling van spiritualiteit aan de orde is. Van der Laan plaatst hier vraagtekens bij. De individuele en collectieve godsdienstigheid is een zelfstandig veld met een eigen theologisch gehalte. De praxis zelf is theologisch geladen, en wordt niet pas theologisch vanuit een intermediaïrend handelen. Eenzelfde verschuiving is op te merken in het tweede veld dat Van der Laan onderscheidt, namelijk het omzetten van een theologie van

het woord Gods in termen van *menselijk communicatief handelen*. Dit veld valt ook onder de definitie van het bemiddelend handelen in de brede zin, zoals ook Heitink dat gebruikt. Als derde veld van geloofspraxis rekent Van der Laan de *'intra-persoonlijke geloofscommunicatie'*. Het gaat om 'die psychische of geestelijke processen, die betrekking hebben op het - mee in relatie met het christelijk geloof - omgaan met existentiële ervaringen, toegespitst op de vraag hoe God verbonden kan worden met a) de eindigheid van het bestaan, b) de menselijke verantwoordelijkheid en het menselijk falen, c) de beleving van het goede, van geluk, vrede, welvaart en zin, d) het ontvangen van inzicht, en e) het kwaad en het lijden⁶.

Het vierde veld van de geloofspraxis is de (*individuele*) *godsdiensdigheid*. De vorige velden drukten een beweging uit: mensen zijn met zichzelf en anderen in gesprek met en over God. Dit veld heeft betrekking op het beschrijven van godsdiensdigheid op een bepaald moment. Aan godsdiensdigheid kunnen volgens Glock ⁷vijf dimensies worden onderscheiden: *belief / practice / experience / knowledge / consequences*. Het gaat hierbij in zekere zin om het resultaat van het bemiddelend handelen. Deze vijf dimensies zelf zijn theologisch, omdat in de godsdiensdigheid sporen van Gods handelen aan en in het leven van mensen kunnen worden gevonden.

Tot slot beschrijft Van der Laan nog een vijfde, en meer fundamenteel veld. De kerkelijke praxis dient als geheel te worden gereconstrueerd vanuit *het perspectief van de leek*. Dit betekent dat het handelingsconcept verandert: handelen is niet een monologische op prestatie gerichte akte, maar een 'kommunikatives, intersubjektives Verständigungsprozeß'. ⁸ Luther plaats de godsdiensdige leefwereld van de zogenaamde leken in het centrum van het materiële object van de praktische theologie: het gaat in de praktische theologie niet alleen om het handelen van kerkelijke ambtsdragers, maar zeker ook om de veelsoortige godsdiensdige leefwereld van de leken. De spits van praktische theologie verschuift dus van het handelen naar het omgaan met en het doorleven van het (dagelijkse) leven. Dit heeft een belangrijke verbreding tot gevolg, omdat ook het proces van zingeving en zinvinding de praktische theologie binnenkomt. Of in de woorden van Van der Laan: 'Als consequentie daarvan heeft de praktische theologie niet alleen te maken met het handelen van subjecten (kerkelijke ambtsdragers dan wel zogenaamde leken), maar in gelijke mate met het doorleven en doorstaan van wat mensen overkomt en de rol die het christelijk geloof daarin speelt, resp. kan spelen⁹.

Door deze benadering van praktische theologie worden leken niet slechts als adressanten, maar juist als bron van theologie gezien¹⁰. Dit betekent dat een verkrampde afbakening tussen theologie en godsdienssociologie en godsdienspsychologie kan worden losgelaten. Wanneer geloofspraxis als object van praktische theologie wordt beschouwd, kunnen ook de terreinen van psychologie en sociologie (veld 3 en 4) theologie bevatten. Wel is het de vraag of de vel-

den die Van der Laan omschrijft werkelijk vijf te onderscheiden velden zijn. Veeleer is het zo dat de keus voor het perspectief van de zogenaamde leek de praktisch-theologische lens verandert. Het levensverhaal van de leek wordt een eigen thema van de praktische theologie.

De bestudering van de geloofspraxis zou beschreven kunnen worden als 'descriptieve theologie'. Van der Laan omschrijft deze studie als volgt: 'Als relatief zelfstandig onderdeel binnen de praktische theologie maakt ze studie van de geloofspraxis vanuit leken-theologisch perspectief, dat wil zeggen: van

- a) de wijze waarop mensen in hun leven gestalte geven aan het geloof;
- b) de wijze waarop mensen in hun leven omgaan met existentiële ervaringen, en daaraan de vraag naar God verbinden;
- c) de wijze waarop het omgaan met existentiële ervaringen vorm krijgt in die gestalten.

De studie en de beschrijving daarvan kan getypeerd worden als een "multidimensionale hermeneutische onderneming of dialoog."¹¹

Een voorbeeld: een verscheurde gemeente

In een gereformeerde kerk¹² in een klein dorp in het midden van het land zijn de gemoederen hoog opgelopen. Enkele jaren geleden staken hardnekkige geruchten de kop op dat de pastoraal werker een jonge vrouw uit de gemeente in haar jeugd seksueel misbruikt zou hebben.

Dhr. Veen is 15 jaar geleden als pastoraal werker begonnen. De gemeente had niet de financiële middelen om een predikant te beroepen, en was dan ook erg blij dat Veen bereid was op parttimebasis bij te springen in het pastoraat en de gaten in het preekrooster op te vullen. Op 54-jarige leeftijd begon hij met een aanstekelijk enthousiasme aan zijn nieuwe baan. Hoewel zijn vrouw over het algemeen teruggetrokken en stil is, werd zij al gauw geliefd om haar resolute optreden en nabijheid in tijden rouw en verdriet. Een van hun kinderen kreeg door bemiddeling van vader Veen een leidinggevende functie in een bedrijf in het dorp, waar diverse gemeenteleden ook emplooi hebben.

In korte tijd verwerft de familie Veen een centrale rol zowel in de kerkelijke gemeenschap als in het dorp. Onder bezielende leiding van Veen wordt een dorpsraad in het leven geroepen en worden diverse projecten met succes afgerond, zoals een hangplek voor jongeren. Hoewel Veen op zijn 65-ste officieel met pensioen gaat, blijft hij in de pastorie wonen en pastoraal ondersteunende taken uitvoeren.

Het misbruik, waar Veen van beschuldigd wordt, zou plaats hebben gevonden in de tijd dat Veen (inmiddels 69) vaak op bezoek ging bij de familie Bos, die burens zijn en tevens lid van dezelfde kerk. Karin, een van de dochters van familie Bos, mocht destijds het paard van Veen verzorgen. Geruchten over misbruik door Veen doen al langer de ronde en hebben niet alleen betrekking op Karin. In eerste in-

stantie heeft de kerkenraad deze verhalen genegeerd.. Inmiddels wordt duidelijk dat Karin een gerechtelijke procedure heeft aangespannen tegen Veen, mede op aanraden van haar therapeute en haar ouders. Veen wordt door de politie meegenomen voor verhoor, en twee dagen vastgehouden. Van verschillende kanten wordt de kerkenraad nu aangesproken om actie te ondernemen. De kerkenraad besluit met Veen en Karin te praten.

In diezelfde tijd vertelt een ander meisje aan haar jeugdouderling dat zij ook is misbruikt door Veen. Zij wil echter niet dat de jeugdouderling het verder vertelt. Wanneer de ouderling het toch aan het moderamen meldt, ontkent het meisje alles. Aangezien de kerkenraad zich niet bevoegd acht om de waarheid te achterhalen, wordt de uitspraak van de rechter afgewacht. Zover komt het echter niet. De officier van Justitie krijgt de bewijslast niet rond en besluit de zaak te seponeren.

Toch wordt in de kerkenraad steeds meer de behoefte gevoeld om handelend op te treden, ondanks het optreden van de officier van Justitie. Na emotionele en heftige discussies besluit de kerkenraad om Veen aan te spreken op zijn daden, maar hij blijft ontkennen. Karin en haar familie hebben steeds meer moeite om geconfronteerd te worden met Veen tijdens de eredienst, zeker nu hij geen enkele verantwoordelijkheid wil nemen voor zijn daden. Een escalatie lijkt onvermijdelijk.

De kerkenraad wil uiteindelijk Veen vragen om voorlopig niet meer in de kerk te komen. Dit lekt echter uit, en het gerucht verspreidt zich dat Veen de toegang tot de kerk is ontzegd. Dit leidt tot veel commotie in de kerk. De kerkenraad had totnogtoe onder strikte geheimhouding over 'de zaak Bos-Veen' overleg gevoerd en de gemeente niet op de hoogte gebracht van alle ontwikkelingen. Het gerucht werkt als een katalysator op allerlei (meer of minder) onderhuidse spanningen in de gemeente. Het aantal gemeenteleden is de laatste decennia gestaag teruggelopen. De groeiende groep evangelisch georiënteerde gemeenteleden wijt dit onder andere aan de te slappe houding van een kleine, maar invloedrijke groep vrijzinnige leden. Ook Veen behoort tot deze laatste groep.

Onder invloed van enkele ouderlingen die bevriend zijn met de familie Bos, en de voorzitter die zich erg betrokken voelt op Karin, aan wie hij nog catechese heeft gegeven, neemt de kerkenraad het besluit om voorlopig Veen de toegang tot de kerk te ontzeggen. Er moet immers ook recht gedaan worden aan het slachtoffer en haar familie. Op deze manier hoopt de kerkenraad Veen te bewegen tot erkenning van zijn daden, zodat gewerkt kan gaan worden aan verzoening.

De familie Veen is echter woedend over deze maatregel. De zoon, die in de kerkenraad zit, en de schoondochter, die lid is van de Commissie van Beheer, leggen hun functies neer. Diverse vrienden van Veen beginnen brieven te schrijven naar de kerkenraad. De onrust in de gemeente neemt toe, en leidt tot ernstige verdeeldheid. Hoe langer de maatregelen van kracht blijven, hoe meer het verzet toeneemt en de

druk op het slachtoffer en haar familie toeneemt om te vergeven en te vergeten.

Het conflict heeft niet alleen gevolgen voor de godsdienstigheid van de individuele gemeenteleden, maar ook voor de collectieve spiritualiteit van de geloofsgemeenschap. In de interpretatie van het conflict, en de onderlinge communicatie blijken religieuze argumenten een belangrijke rol te spelen. Daarnaast verstoort het conflict alle activiteiten die gericht zijn op gemeenteopbouw. Het Samen-op-Weg-proces komt stil te liggen. Het wordt moeilijk om ambtsdragers te vinden. Problematisch is dat Veen zich de afgelopen 15 jaar nadrukkelijk als leider van de gemeenschap heeft gepresenteerd. Juist nu de spanningen en conflicten toenemen is er behoefte aan leiding. De communicatie tussen kerkenraad en gemeente laat echter veel te wensen over, en ook komt de ondersteuning vanuit de classis moeizaam tot stand. Het beroepingswerk voor een nieuwe pastoraal werker komt niet van de grond, vanwege de verdeeldheid en omdat gemeenteleden vinden dat de conflicten eerst moeten worden opgelost. Ondertussen daalt het ledental en lopen de inkomsten terug.

Het onderzoek

De gemeente uit de casus is ernstig beschadigd. Er is seksueel misbruik gepleegd, er zijn slachtoffers, mensen zijn gekwetst, vertrouwen is geschonden. Er is diepe verdeeldheid ontstaan, de kerkenraad komt moeizaam tot besluiten, kerkelijk beleid komt bijna niet meer van de grond en ondertussen worstelt de kerk met ledenverlies en geldgebrek. Dat het zo niet verder kan, spreekt voor zich. Wat er precies moet gebeuren, is onduidelijk. De kerkenraad en de classis weten niet wat ze met de situatie aan moeten. Zowel het aanvankelijk afwachten van de kerkenraad, als het latere optreden hebben niet het gewenste effect gehad. De gemeente is verdeeld en de tegenstellingen lijken alleen maar toe te nemen.

Het verhaal van deze gemeente staat helaas niet op zichzelf. Sinds de jaren tachtig is er meer openheid gekomen om seksueel geweld bespreekbaar te maken. Hierdoor zijn er steeds meer slachtoffers die met hun verhaal naar buiten treden, ook binnen de kerken. Zeker wanneer de dader een ambtsdrager is, of een invloedrijk persoon binnen de gemeente, kunnen dergelijke verhalen diepe sporen nalaten in de gemeente. De gevolgen voor de kerkelijke gemeente van seksueel misbruik door een pastor is als onderwerp voor onderzoek een nog relatief onontgonnen gebied.¹³

Wanneer in de literatuur gesproken wordt over seksueel misbruik door een pastor, wordt dit meestal beperkt tot seksueel misbruik in pastorale relaties.¹⁴ Conceptueel gezien lijkt het echter juist om te spreken over 'seksueel misbruik door een pastor' dan over 'seksueel misbruik in pastorale relaties'. Dat betekent dat niet zozeer de aard

van de relatie waarbinnen het misbruik plaatsvindt van belang is, maar de rol die de pleger heeft. De aard van de relatie is immers in veel gevallen moeilijk te omschrijven, terwijl het duidelijk is dat het gedrag van de pastor laakbaar is. De discussie verschuift van het gedrag naar de vraag of er sprake was van een pastorale relatie of niet. Voor de direct betrokkenen en voor de kerkelijke gemeente is deze discussie minder interessant. In de casus vindt het misbruik niet plaats binnen een pastorale relatie. Toch is de rol van pastoraal werker in het verhaal wezenlijk: zeker als het gaat om de reactie van de gemeente wanneer zij met het misbruik geconfronteerd wordt.

De gemeente is indirect ook slachtoffer van het seksueel misbruik dat gepleegd wordt door een van haar pastores. Hart¹⁵ beschrijft het proces in een gemeente ten gevolge van een traumatische gebeurtenis aan de hand van de fasen van Kübler-Ross. Het gegeven dat gemeenten en gemeenteleden getraumatiseerd kunnen worden door de confrontatie met seksueel geweld wordt in verschillende publicaties onderkend.¹⁶ Naar aanleiding van een onderzoek van Manion e.a.¹⁷ naar secundaire traumatisering van ouders ten gevolge van de ontdekking dat hun kinderen slachtoffer zijn geworden van seksueel misbruik, merken de auteurs het volgende op: 'The trauma of disclosing or of discovering extrafamilial sexual abuse from another source has the potential to "traumatize" the entire family system. Children's perceptions of parental responses are likely to have significant impact on their coping and adjustment post-disclosure.' Ook in de gemeente uit de casus is te zien dat de emoties hoog oplopen. Woede, verdriet, teleurstelling en frustratie beheersen het klimaat in de gemeente. Het seksueel misbruik van de pastoraal werker beschadigt de onderlinge band in de gemeente en bemoeilijkt het werk van de kerkenraad.

Wanneer een gemeente geconfronteerd wordt met seksueel geweld kan er dus secundaire traumatisering ontstaan. De ernst van de gevolgen kan van verschillende factoren afhangen. De belangrijkste factoren zijn de relatie met de kerk, de relatie met de dader en de mate van vertrouwen die in de pastoraal werker wordt gesteld.¹⁸ Ganzevoort & Veerman¹⁹ voegen hier nog aan toe: de relatie van de gemeenteleden met het slachtoffer, de persoonlijke levensgeschiedenis van de gemeenteleden, de wijze waarop de onthulling plaatsvindt en hoe de zaak afgehandeld wordt.

Het bijzondere van de context van een kerkelijke gemeente is het religieuze discours dat voorhanden is. Ook in de casus is te zien dat de kerkenraad zoekt naar religieuze argumenten om haar handelen te verdedigen. In eerste instantie wordt teruggegrepen op het takenpakket en de (beperkte) mogelijkheden van een kerkenraad. De kerkenraad beschikt niet over een justitieel apparaat om de waarheid te achterhalen, waardoor gekozen wordt voor een afzijdige en neutrale opstelling. Wanneer de spanningen zo hoog oplopen dat de kerkenraad wel moet reageren, wordt gesproken over recht, maar ook

over vergeving en verzoening. Daarnaast heeft het seksueel misbruik ook gevolgen voor de religieuze beleving binnen de gemeente: Veen ging met een zekere regelmaat voor, hij heeft mensen begraven, heeft catechese gegeven en met gemeenteleden doorgepraat over hun persoonlijke problemen en geloofsbeleving. Op al deze terreinen vindt een reconstructie plaats waarin gemeenteleden hun posities en overtuigingen herijken.

Een praktisch-theologisch onderzoek naar religie

Het onderzoek concentreert zich op de functie van religie om mede hierdoor de dynamiek en de processen in de kerkenraad in kaart te kunnen brengen. Voor het begrip religie is gekozen, omdat deze term een brede reikwijdte heeft. 'Religie' kan op verschillende manieren gedefinieerd worden. Binnen de godsdienstsociologie worden twee categorieën definities onderscheiden: substantiële en functionele definities.²⁰ In het eerste geval ligt de nadruk op de inhoud, in het tweede geval op de functies van religies. De keus voor een bepaalde vorm is strategisch van aard. Wel hebben beide benaderingen hun beperkingen. Wanneer gekozen wordt voor een substantiële definitie wordt gedefinieerd wat religie *is*. Het voordeel van een dergelijke benadering is dat het meer specifiek en meer waarneembaar is. Het nadeel is dat een substantiële definitie meer historisch en cultureel gebonden is dan een functionele definitie. Een functionele definitie benadrukt wat een religie *doet* voor het individu en de sociale groep. Deze benadering heeft als voordeel dat de breedte van cross-culturele en historische aspecten kan worden verdisconteerd. Het nadeel van een functionele definitie is dat gemakkelijk een cirkelredenering kan ontstaan, omdat afgezien wordt van een inhoudelijke invulling. De omschrijving van de functie bepaalt wat er aan godsdienstigheid zal worden gevonden.

Religie wordt hier gedefinieerd als een op het transcendent georiënteerde betekenisverlening in relatie met wat in een bepaalde context als heilig wordt geduid, op zo'n wijze dat overtuigingen, ervaringen en gedrag erdoor worden bepaald.

In deze definitie is gekozen voor het combineren van functionele en substantiële aspecten. De definitie kan worden onderverdeeld in drie delen die hieronder nader worden uitgelegd. Allereerst wordt ingegaan op 'een op het transcendent georiënteerde betekenisverlening'. Dit is de functionele dimensie van de definitie. Van betekenisverlening of zingeving is sprake wanneer iemand een gebeurtenis of een situatie plaatst in een breder referentiekader, zodat deze gebeurtenis een plaats krijgt in of leidt tot een coherent verhaal. Deze betekenisverlening bevindt zich op het snijvlak van religieus en niet-religieus en op het snijvlak van individu en gemeenschap. Betekenisverlening komt immers tot stand via sociaal beschikbare symbolen en is dus

cultureel ingekaderd. Een betekenis is niet inherent aan een gebeurtenis of situatie, maar wordt daaraan toegekend. Voor welke betekenis gekozen wordt, hangt af van de beschikbare betekenisssystemen. Een dergelijk systeem is zowel normatief als verklarend en geeft zin aan de sociale orde. Het systeem wordt effectief wanneer het wordt gedeeld in een bepaalde gemeenschap. Betekenis en identiteit hangen dan ook nauw samen.

Vergelijkbaar hiermee is de onderscheiding van Ganzevoort ²¹ van verschillende lagen in een pastoraal gesprek: betekenisverlening, zingeving, spiritualiteit en religie. Met betekenisverlening doelt Ganzevoort op het gegeven dat mensen betekenis verlenen aan de werkelijkheid door het vertellen van hun levensverhaal in een bepaalde zinsamenhang. Het grotere, meer samenhangende patroon wordt zingeving genoemd. Dit patroon valt niet altijd samen met geloof. In deze onderscheiding wordt spiritualiteit gezien als een transcendente toespitsing van zingeving. Religie wordt omschreven als antwoord op wat als transcendent op ons toekomt. Misschien zou het beter zijn geweest om voor deze laatste laag de term 'geloof' te hantieren. Deze lagen zijn ook terug te vinden in de definitie die in dit artikel gehanteerd wordt.

Er is sprake van religie wanneer de betekenisverlening of zinvinning gekoppeld is aan transcendentie. Transcendentie wordt opgevat als de overschrijding van de directe ervaringswerkelijkheid. In het onderzoek naar kerkelijke presentie in een oude stadswijk wijzen Schippers e.a. (1990, p.182) op een tweeledige betekenis van dit begrip. In de eerste plaats is dit begrip op te vatten als het gegeven dat een bepaalde situatie kan verwijzen naar een andere situatie. Het gaat om een richting van grensoverschrijding (transcendentie) van binnen naar buiten. In de tweede plaats is transcendentie op te vatten als een grensoverschrijding van buiten naar binnen.

In de eerste opvatting van transcendentie, als richting van binnen naar buiten, kunnen verschillende categorieën worden onderscheiden. De primaire transcendentie heeft betrekking op het overschrijden van de eigen individualiteit en het biologisch bestaan naar de sociaal-culturele werkelijkheid. Wanneer mensen het ene betekenisstelsel inwisselen voor een andere is er sprake van een secundaire transcendentie. Een laatste vorm van transcendentie die wordt onderscheiden (de tertiaire transcendentie) heeft betrekking op het overschrijden van alle betekenisssystemen als zodanig. Daar is de ruimte van de totale chaos en wanhoop: de totale ontregeling, maar ook de bron van creativiteit. Zodra er weer nieuwe betekenissen worden toegekend, ontstaat er een nieuw betekenisstelsel. ²² Deze transcendentie heeft een dubbele betekenis: het overstijgen van de eigen individualiteit en het ontlopen van de zinloosheid.

In de tweede betekenis van transcendentie is de richting andersom. Hier past meer de term zinvinning dan zingeving. Het gaat

niet om een activiteit van de respondent(e), maar om de ervaring van een macht buiten het eigen zelf, die op die persoon toekomt. Er is dus niet alleen betekenisverlening als (her)vertellen (en rangschikken) van een levensverhaal om tot een zinsamenhang te komen, maar ook als een antwoord van mensen die zich aangesproken weten door een stem, een Ander of iets waardoor zij het besef krijgen dat de werkelijkheid anders zou kunnen zijn.

De op het transcendente georiënteerde betekenisverlening kan dus in elk geval op twee manieren vorm krijgen. Beide vormen zou ik in het concept 'religie' mee willen nemen. Het begrip transcendentie omvat dus een dubbele beweging die tot interactie leidt: van het subject naar 'God' en van 'God' naar het subject.

Het omschrijven van religie in het veld van betekenisssystemen betekent volgens Waardenburg²³ dat niet zozeer de inhoud en verschijningsvorm van een religie onderwerp van onderzoek wordt, maar de intentie. Religiositeit wordt beschouwd als een menselijke intentionele werkelijkheid. Met intentie wordt bedoeld op die intenties die zich in de subjectieve religie, de religiositeit, voordoen. Wanneer men geleefde religie of religiositeit als een specifiek, zinverlenend antwoord op een bepaalde gegeven werkelijkheid beschouwt, dan behoort het onderzoek naar de menselijke intenties die daarbij een rol spelen, tot de wezenlijke taken van de godsdienstwetenschap. De intenties zijn contextueel bepaald, eenzelfde intentie kan zowel religieus als niet-religieus bedoeld zijn. Er is een differentiële kwalificatie van intenties, waardoor bepaalde alledaagse zingevingen een religieus karakter kunnen krijgen en bepaalde religieuze zingevingen in het alledaagse leven kunnen doorwerken. Een religieuze dimensie kan ontstaan door zowel gemeenschappelijke of individuele betekenisverlening als door ervaringen van het zich aangesproken weten door God.

In de tweede plaats wordt religie in de hier gehanteerde definitie gekoppeld aan 'wat in een bepaalde context als heilig wordt geduid'. Dit is de substantiële dimensie van de definitie. Religie is een antwoord op vragen die betrekking hebben op 'ultimate concerns'. De antwoorden op deze vragen zijn echter zo gevarieerd, dat het nagenoeg onmogelijk is om alle verschijnselen onder dezelfde noemer te krijgen.

Het gaat in religie niet alleen om betekenisverlening, maar ook om zinvinding, als beweging van buiten naar binnen. Het biedt de mogelijkheid om veranderingen, intenties en culturele invloeden te verdisconteren. Jonkers²⁴ merkt echter terecht op dat een bruikbare omschrijving van religie ook een zekere aanduiding van de inhoud nodig heeft. Vandaar de verwijzing naar het heilige en de beschrijving van het transcendente als antwoord op het zich aangesproken weten. Daarnaast is het van belang om rekenschap af te leggen van de contextuele hoedanigheid van het 'heilige'. In het wetenschappelijke discours mogen uitspraken over het object zich niet onttrekken aan de

empirie en aan de argumentatieve dialoog. Dit betekent dat uitspraken over God en over een andere werkelijkheid opgevat worden als geconstrueerde communicatievormen van bepaalde ervaringen.

In de derde plaats wordt religie gekoppeld aan het gegeven dat religie bepalend is voor overtuigingen, ervaringen en gedrag van individuen en-/of groepen. Dit element heeft specifiek betrekking op de geleefde religie, oftewel de religiositeit. Er kan dus onderscheid gemaakt worden tussen een officiële religie en individuele religiositeit. Dit betekent dat in de operationalisering van dit begrip tenminste twee problemen naar voren komen: religie speelt zich af op verschillende lagen, namelijk individueel of collectief. Daarnaast is de operationalisering van religiositeit problematisch, omdat dit vaak gemeten wordt vanuit de officiële religie. Individuele of communale religiositeit in een officiële religie kan dan bijvoorbeeld beschreven worden in termen van conformiteit. Deze benadering om het begrip religie te operationaliseren werkt - tot op zekere hoogte - alleen wanneer het officiële model precies is en bemiddeld wordt naar leden. Het verklaart echter niet het waarom leden wel of niet participeren.

De focus van het onderzoek is gelegen in de functie van religie in een gemeente die geconfronteerd wordt met seksueel geweld. Religie spitst zich dan vooral toe op betekenisverlening aan gebeurtenissen en het funderen van de eigen en gemeenschappelijke levensbeschouwing. Dit onderzoek is gericht op de vraag hoe mensen zingevingsystemen construeren en op welke wijze dit van invloed is op hun gedrag. De confrontatie met het seksueel misbruik van de pastoraal werker raakt de gemeente in haar kern. Het gemeenschappelijke wat de gemeenteleden hebben, staat onder druk. Er is verdeeldheid en mensen raken geïsoleerd. De kerkelijke gemeenschap, als volk van God of als lichaam van Christus, valt uit elkaar omdat er een breuk ontstaat in het gemeenschappelijke verhaal van deze gemeente. Fundamentele veronderstellingen dat de kerk een plaats is waar mensen God ontmoeten en waar mensen veilig zijn, worden door het misbruik versplinterd. Naast het gegeven dat de gemeenteleden ieder voor zich in het reine moeten komen met het geschonden vertrouwen van de pastoraal werker of van de kerkenraad (al naar gelang de partijvorming), valt ook het samenbindende verhaal weg. De opgelaaide emoties vertalen zich naar het zoeken naar nieuwe verbanden: partijvorming, en in het oplaaieren van oude conflicten als een manier om de nieuwe situatie het hoofd te bieden.

In deze chaotische situatie zoeken gemeenteleden naar betekenis, naar houvast en naar God. Vanuit deze zingeving wordt door de gemeenteleden gehandeld. Deze reflectie en de uitwisseling hiervan is vaak religieus geladen, soms heel openlijk, soms meer verborgen. Deze praxis is voluit object van de praktische theologie.

Conclusie

De belangrijkste conclusie van deze verschuiving van het object van de praktische theologie voor praktisch-theologisch onderzoek is de waardering van de geloofspraxis. Praktische theologie is niet een theologie voor of over de praxis (namelijk van de pastor: pastoraal handelen), maar theologie van de praxis.²⁵ Dit betekent dat de praxis niet pas theologisch wordt wanneer er sprake is van bemiddelend of intermedieërend handelen, maar dat deze praxis voluit theologisch is van zichzelf.

In de bovengenoemde definitie van religie komt veel terug van de omschrijving van geloofspraxis. Het onderzoek naar de functionering van religie in een getraumatiseerde gemeente is het zoeken naar de praxis van het geloof. Een gemeente die geconfronteerd wordt met seksueel misbruik door een van haar pastores verkeert in een 'grenssituatie'²⁶. Een grenssituatie roept existentiële vragen op: de vraag naar God, naar zin. Met andere woorden, een grenssituatie daagt uit tot godsdienstige reflectie. Deze praxis vormt een eigensoortige bron voor de praktische theologie.

¹ J.H. van der Laan *Geloofspraxis en pastoraal handelen*, Kamper Oraties 5. Kampen 1994, 3.

² H. Luther, *Religion und Alltag: Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 9.

³ G. Heitink. *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*, Kampen 1993, 13.

⁴ Idem, 20.

⁵ J.H. van der Laan, a.w. 1994.

⁶ Idem, 17.

⁷ R. Stark & Ch.Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, 3^e dr., Berkeley-Los Angeles 1974.

⁸ Van der Laan citeert hier H. Luther, a.w. 1992, 19.

⁹ J.H. van der Laan, a.w. 1994, 20.

¹⁰ R.R. Ganzevoort, 'De pastor(ant) als theoloog. De theologische kwaliteit van het pastorale gesprek', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 100/3 (2000), 114-123.

¹¹ J.H. van der Laan, a.w. 1994, 23.

¹² Deze casus is gebaseerd op verschillende praktijkverhalen. Alle namen zijn gefingeerd.

¹³ Zie hiervoor: L. Werkman & R.R. Ganzevoort, 'Ontferming en oordeel. Een voorval in de gemeente. Ethische en pastorale reflecties', in: R.H. Reeling Brouwer (red.) *Confessie en praktijk. Teksten naar aanleiding van de studiedag op 30 maart 2000*, Kampen 2001; R.R. Ganzevoort & A.L. Veerman, *Geschonden lichaam. Pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*, Zoetermeer 1999; M.G. Davies, 'Clergy Sexual Malfeasance: Restoration, Ethics and Process', *Journal of Psychology & Theology* 26/4 (1998), 331-340; A.B. Brewster, 'Clergy Sexual Misconduct: The Affair Everyone Remembers', *Pastoral Psychology* 44/6 (1996), 353-362; L. Graham, 'Healing The Congregation. The Dynamics of a Congregation's Process of Recovery From its Minister's Sexual Boundary Crossing With Parishioners', *Pastoral Psychology* 44/3 (1996), 165-183.

N.M. Hopkins & M. Laaser (eds.), *Restoring the Soul of a Church. Healing Congregations Wounded by Clergy Sexual Misconduct*, Collegeville 1995; R. Adler, 'A Stumbling Block Before the Blind: Sexual Exploitation in Pastoral Counseling', *CCAR Journal: A Reform Jewish Quarterly* (1993); J.D. Vogel-sang, 'From Denial to Hope: A Systematic Response to Clergy Sexual Abuse', *Journal of Religion and Health*, 32/3 (1993).

¹⁴ Voorbeelden zijn te vinden bij:

P.C. Francis & T.D. Baldo, 'Narcissistic Measures of Lutheran Clergy Who Self-reported Committing Sexual Misconduct', *Pastoral Psychology* 47/2 (1998), 81-96.

I. van Keulen & J. van der Werf, 'Seksueel misbruik in pastorale relaties', *Handreiking voor het pastoraat 30, Leusden* 1998; A. Hoenkamp-Bisschops, 'Seksueel misbruik in pastorale relaties. Oorzaken, gevolgen en preventie', *Praktische Theologie* 22/5 (1995), 543-556; G. van Dam & M. Eitjes, 'Een pastor moet je toch kunnen vertrouwen!' *Over seksueel misbruik door pasto-res*, Zoetermeer 1994.

¹⁵ C.W. Hart, '“Our Minister Died of AIDS”: Pastoral Care of a Congregation in Crisis', *The Journal of Pastoral Care* 47/2 (1993), 109-116.

¹⁶ Te denken valt aan: R.R. Ganzevoort & A.L. Veerman, a.w. 1999; M.G. Davies, a.w. 1998; L. Graham, a.w. 1996; N.M. Hopkins & M. Laaser (eds.), a.w. 1995; C.H. Heggen, *Sexual Abuse in Christian Homes and Churches*, Scottdall (Pennsylvania) 1993; M.M. Fortune, *Is nothing sacred? When sex invades the pastoral relationship*, San Fransisco 1989.

¹⁷ I.G. Manion & J. McIntyre e.a., 'Secondary Traumatization in Parents Following the Disclosure of Extrafamilial Childs Sexual Abuse: Initial Effects', *Child Abuse & Neglect* 20/11 (1996), 1095-1109.

¹⁸ N. Friberg, 'Wounded Congregations', in: N.M. Hopkins & M. Laaser (eds.), a.w., Collegeville 1995.

¹⁹ R.R. Ganzevoort & A.L. Veerman, a.w. 1999, 33.

²⁰ Zie J.B.G. Jonkers, *De gelovige gemeente. Een godsdienstsociologische beschrijving van het geloofsleven in drie plaatselijke gereformeerde kerken*, Kampen 1999.

M.B. McGuire, *Religion. The Social Context*, 3^e dr., Belmont (California) 1992.

²¹ R.R. Ganzevoort, a.w. 2000, 117.

²² M.B. ter Borg, *Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*, Baarn 1991.

²³ Zie J. Waardenburg, *Religie onder de loep. Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*, Baarn 1990 (Oorspronkelijke titel: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/New York 1986).

²⁴ Zie J.B.G. Jonkers, a.w. 1999.

²⁵ Zie Ganzevoort, a.w. 2000.

²⁶ Deze term is ontleend aan Henning Luther.

Ik ontbreek niet

Joke Bruinsma-de Beer

Bij een afscheid hoort een bundel, zo lijkt het wel. Ook ik ben gevraagd hierin te schrijven. Natuurlijk in de eerste plaats omdat professor Van der Laan mijn promotor is. Als assistent in opleiding doe ik een onderzoek, naar de competentie van de pastor, waarbij professor Van der Laan mij begeleidt.

Maar er is sprake van een eerdere relatie. Tijdens mijn studie aan de Theologische Universiteit van Kampen kwam ik als student met hem in aanraking via de colleges homiletiek en liturgiek. Hij bleek een inspirerend en kritisch docent te zijn. Aan het eind van mijn studie was hij mijn scriptiebegeleider.

Dat ik een bijdrage mag leveren aan deze afscheidsbundel vind ik een eer.¹

De uitdaging voor dit artikel

De afspraak was, dat voor deze bundel de inaugurele rede² van Van der Laan uitgangspunt zou worden. Daarin zijn voldoende aanzetten te vinden die voor en door de praktische theologie (waaronder ik hier gemakshalve ook de sociologie en de psychologie versta) doordacht moeten worden. De rede die hij uitgesproken heeft bij het aanvaarden van zijn hoogleraarsambt gaat over de vraag naar het materiële object van de praktische theologie. In zijn denken geeft hij er blijk van hoezeer hij zich leerling voelt van Firet³ en verwant aan het gedachtegoed van Heitink⁴, wanneer het gaat om de vraag waar het in de praktische theologie over moet gaan. Maar Van der Laan gaat een stap verder. Het gaat volgens hem in de praktische theologie niet alleen om de bestudering van het bemiddelend handelen, maar ook de geloofspraxis zelf moet zijns inziens onderwerp van onderzoek van de praktische theologie zijn. Hij probeert in het korte bestek van de inaugurele rede vervolgens het begrip geloofspraxis te verkennen en te verantwoorden waarom hij meent dat de geloofspraxis tot onderzoeksobject van de praktische theologie behoort. Daarop ga ik hier niet in. Mij prikkelen de vragen aan het slot van zijn betoog, die ik hier geparafraseerd weergeef:

Als het in de praktische theologie onder meer gaat over het handelen van de pastor en het in het handelen van

*de pastor niet meer over de vragen gaat die mensen ten diepste bezighouden, waar gaat het dan nog over?*²⁵

Het vakgebied binnen de praktische theologie dat mij na aan het hart ligt is de poimeniek. Dat verraaft ook onmiddellijk waarom bovenstaande vragen uit de rede van Van der Laan zo prikkelen. Tegelijk brengt me dat in verlegenheid. Ik heb niet de bedenkelijke pretentie bovenstaande vragen te kunnen beantwoorden. Ik wil graag met bovenstaande vragen spelen, vanuit de optiek van mijn eigen onderzoek. Aan de hand van een aantal opmerkingen gemaakt vanuit ervaringen van mensen en voortbordurend op de inaugurele rede van Van der Laan en andere theologen wordt enigszins in kaart gebracht om wie en waarover het eigenlijk gaat in het pastoraat.

Wie mag niet ontbreken

De poimeniek houdt zich onder meer bezig met de interactie tussen pastor en degene bij wie de pastor op bezoek gaat. Met andere woorden: in het pastoraat gaat het om degene(n) aan wie de pastor een bezoek brengt, om de pastor en om de interactie tussen die twee. Voor degene bij wie de pastor op bezoek gaat, komen we in de literatuur en de praktijk talloze namen tegen; gemeentelid, hulpvrager, hulpafnemer, cliënt of pastorant, en andere.

Achter de keuze voor een bepaalde term liggen vaak impliciete en soms expliciete vooronderstellingen ten grondslag. Wanneer gekozen wordt voor bijvoorbeeld de term gemeentelid, is impliciet de vooronderstelling aanwezig dat degene bij wie de pastor op bezoek gaat tot de kerkelijke gemeente behoort. Logischerwijs sluit dat mensen uit die niet tot de kerkelijke gemeente behoren. Wanneer gekozen wordt voor de term hulpvrager, dan bevinden we ons in het taalveld van de hulpverlening en is in de keuze impliciet sprake van een soort machtsverhouding; er is een helper en een geholpene. Kortom, al in het dilemma van de keuze voor een bepaalde naam voor de bezochte (in dit verband een wel heel dubbelzinnige term) komen we terecht bij de prikkelende vragen die Van der Laan aan de praktische theologie stelde.

In het kader van dit artikel gebruik ik voor degene bij wie de pastor op bezoek gaat de mijns inziens meest neutrale term: pastorant.

Nu zijn twee onontbeerlijke partijen in het pastoraat benoemd: de pastorant en de pastor (in dit artikel bedoel ik dan met pastor de gemeentepredikant in haar/zijn pastorale taak). De derde partij die nog niet is genoemd is God, of de Heilige Geest, of Christus. Pastoraat vindt plaats in het licht van het Evangelie, in ieder geval vanuit het perspectief van de pastor, is de aanname.

Enkele ervaringen van en over de pastor

Begin dit jaar kwam Michsjol uit met een themanummer: *Predikant voor het even of het leven?*⁶ In dit themanummer werden de uitkomsten van een enquête onder predikanten over hun ervaringen en meningen omtrent hun werk en hun ambt weergegeven en besproken. In deze bundel blijkt hoeveel predikanten tobben met hun beroep. Met de formele en de inhoudelijke aspecten ervan. Ongeveer 66% van de predikanten zou voelen voor 'outplacement'; een baan elders in de kerk of de maatschappij, terwijl bijna 30% het predikantschap voor het leven als beklemmend ervaart.

Twee arbeidssociologen⁷ concluderen in dit themanummer dat het predikanten vaak ontbreekt aan goede arbeidsvoorzieningen als werkoverleg, feedback en taakverdeling. De hele werkorganisatie is sterk individualistisch en daardoor ontvangen veel predikanten niet voldoende steun. Daarbij komt dat veel predikanten het gevoel hebben dat ze te veel hun eigen koers moeten bepalen en varen. Van de meerdere vergaderingen in kerk krijgen zij niet de support die zij zouden wensen. Soms voelen zij zich zelfs in de weg gelopen door kerkleiders: 'Kerkleiders zijn te weinig inspirerend en zijn teveel vergadertijgers geworden die het land bestoken met beleidsnota's waar men in de plaatselijke gemeente helemaal niet op zit te wachten⁸. De tijden, de maatschappij en de mensen zijn veranderd en volgens Smit, voorheen predikant, maar nu werkzaam bij een bank, draait het in onze tijd om dienstverlening. 'We produceren niet meer, maar leveren diensten. De kerk is ook een dienstverlenend instituut. Zij levert diensten op het gebied van zingeving en religie. Waarom zou zij zich dan ook niet rond dat begrip dienstverlening organiseren. Die behoefte is er, extern gezien de vele vraagstukken in de samenleving, intern gezien de behoefte aan professionalisering en differentiatie⁹.

Hier worden een aantal problemen gesignaleerd waarmee de predikant te maken heeft. Het zijn, zou je kunnen zeggen, problemen die zaken betreffen die voorwaardenscheppend zijn voor een goed functioneren van de predikant. Zaken die gaan over optimale arbeidsomstandigheden als ook problemen die de inhoudelijke kant van het predikantsambt betreffen. Opvallend genoeg deed het tijdschrift nogal wat stof opwaaien. Nederland, in ieder geval kerkelijk Nederland, werd even opgeschrikt. Maar de storm is overgewaaid en de gemoederen zijn gesust.

Voor mij blijven er echter wel vragen liggen. Hoe gaat het met de predikanten in hun dagelijkse werk als pastor? Wat en wie komen zij tegen? Wat wil ik daarover weten, als praktisch-theologisch onderzoeker die zich bezighoudt met pastoraat? Welke vragen liggen er?

Het onderzoek naar de competentie van de pastor

Mijn onderzoek gaat over de competentie van de pastor. Wanneer ik het heb over de pastor, gaat het in mijn onderzoek over de gemeentepredikant in de Gereformeerde of Samen-op-Weg-kerken in haar/zijn pastorale taak. Voor onderzoeken naar de geestelijk verzorger, of de professionaliteit van pastores binnen de Rooms-katholieke traditie verwijs ik naar anderen¹⁰.

Er zijn verschillende perspectieven van waaruit zo'n onderzoek opgezet kan worden, met daarbij behorend even zovele methoden. De vraag van mijn onderzoek luidt:

Waarin en op grond waarvan wordt de pastor competent geacht in onderscheiding met de psychosociale hulpverlener?

Aan deze vraag vallen verschillende dingen op. De vraag naar de pastor in haar of zijn werk staat centraal. Waarin is zij/hij competent als pastor en op grond van waarvan wordt deze competentie bepaald en vastgesteld? Met andere woorden: in welke situaties kan een predikant in haar/zijn pastorale taak competent handelen en over welke kennis en kunde, (geloofs)houding en legitimatie moet een predikant in haar/zijn pastorale taak beschikken, wanneer we spreken over competentie. Het eerste belangrijke woord is dus het woord 'competent'.

In de tweede plaats staan twee woorden centraal die in mijn ogen wellicht nog belangrijker zijn. In ieder geval zijn deze woorden belangrijker wanneer we kiezen voor een bepaalde methode van onderzoek. Dit zijn de woorden 'wordt geacht'.

De keuze voor deze beide woorden is een principiële. Het gaat er niet enkel om te ontdekken wat volgens de literatuur de zaken zijn die behoren tot de competentie van de pastor. In de praktische theologie is veel en grondig nagedacht en geschreven over de pastor, de rol van de pastor, de taak, de pastoraat en de aard van de relatie tussen de pastor en de a(A)nder. Toch is het lezen van literatuur niet voldoende. Wanneer we de vraag stellen: waarin en op grond waarvan de pastor competent *wordt geacht* moeten we de betrokkenen in het pastoraat zelf aan het woord laten. En dat leidt indirect tot de vraag wat tot het object van de praktische theologie behoort. Want; als het in de praktische theologie onder meer gaat over het handelen van de pastor, moet het dan in de praktische theologie niet ook gaan over de pastor en de pastoraat en de vragen die hen ten diepste bezighouden?

Het recht van spreken van de pastorant

In aansluiting bij Henning Luther¹¹ pleit Van der Laan voor een praktische theologie die mensen niet louter als object van bemiddelend handelen ziet: 'Toch heb ik (...) aarzelingen met betrekking tot de concentratie van het materiële object op het bemiddelend handelen.'¹² En verder: 'Het leken theologisch perspectief verhindert, dat mensen louter als adres of object van het bemiddelend handelen worden gezien.'¹³ Zolang predikanten gezien worden als subjecten van hun pastorale, liturgische, homiletische en catechetische handelen, blijven de mensen aan wie dat handelen geschiedt, de pastoranten, slechts adressanten. Een zodanig omgaan met predikanten en betrokkenen doet beiden tekort.

Luther legt dat uit in een artikel met de titel '*Alltagssorge und Seelsorge*'¹⁴. Wanneer mensen niet langer als adressant gezien worden van pastoraal handelen, dan wordt er in het pastoraat ook niet langer uitgegaan van wat hij noemt het Defizitperspektive; 'Unter der Defizitperspektive verstehe ich jenen Ansatz, der die Adressaten der Seelsorge prinzipiell als mit einem Mangel/Defizit behaftet sieht, dem andere, die gleichsam defizitfrei sind, abzuhelfen suchen'¹⁵. Met andere woorden, sterken, gezonden, levenden en machtigen helpen zwakken, zieken, stervenden en onmachtigen. Luther is van mening dat het pastoraat principieel niet hoort uit te gaan van zo'n Defizitmodell.

Pastoraat speelt zich af in grenssituaties, op breuklijnen in het leven. Voor Luther is dat van radicale betekenis in het denken over het pastoraat. Hij geeft aan dat de in de grenssituatie opdoemende ervaringen, vragen en problemen voor allen die daarbij betrokken zijn, een revisie van en een kritiek betekenen op het alledaagse. Hij doelt daarbij dus zowel op degene die pastor is als op degene die door de pastor wordt of worden bezocht, de pastorant(en). En naast de pastor en de pastorant(en) die beiden betrokken zijn bij de vragen die deze grenssituatie oproept, is er nog een categorie mensen die te maken heeft met deze vragen en dat zijn de mensen om de pastorant heen. Wanneer een pastor een ernstig zieke pastorant bezoekt, is in veel gangbare definities over pastoraat de zieke degene die geholpen wordt, of dient te worden door de pastor. Luther draait dit denken radicaal om. In zijn ogen is de zieke niet degene met een 'Defizit', maar zijn juist de pastor en alle omstanders die gezond zijn, in het nadeel. Zij zijn de hulpelozen, die geen ervaring hebben met wat het voor de pastorant, het subject, betekent om ziek te zijn en te leven in angst. Een grenservaring van zo ziek zijn en op de rand van de dood leven vraagt niet om een aanpassing van de zieke, maar stelt vragen aan alle betrokken. Vragen omtrent ons eigen omgaan met ziekte en dood en omtrent het taboe dat hierop in onze maatschappij ligt.

Pastoraat als hulp(-verlening), hoezeer dit ook een vooruitgang betekende vergeleken bij pastoraat als tucht, maakt Luther beducht en kritisch op de vraag of er niet toch heimelijk uitgegaan wordt van

het Defizitperspektive. De vraag voor hem blijft 'ob wirklich eine volle kommunikative Beziehungsstruktur im Umgang mit dem Anderen realisiert ist'¹⁶.

Waar die werkelijke betrokkenheid op elkaar plaatsvindt in het pastoraat, daar kun je spreken van pastoraat waarbij beide subjecten, pastor en pastorant(en), tot hun recht komen.

De relevantie van bovenstaande in het kader van mijn onderzoeksvraag is dat wanneer in het pastoraat uitgegaan wordt van zowel de pastor als de pastorant als subject, het voor het onderzoek van belang is te weten wat de pastor zelf, maar ook wat de (potentiële) pastoranten tot de competentie vinden behoren van de predikant in haar of zijn pastorale taak.

Wanneer we dan kijken naar de woorden '*wordt geacht*' in de onderzoeksvraag, dan wordt in de eerste plaats gevraagd naar meningen, ervaringen en indrukken van (potentiële) pastoranten; waarbij ik me heb beperkt tot mensen die behoren bij een kerkelijke gemeente. Dat is een keuze die vooral gemaakt is op grond van praktische overwegingen. Het is gemakkelijker en doeltreffender om aan (potentiële) pastoranten naar hun meningen, indrukken en eventuele ervaringen met predikanten in hun functie van pastor te vragen.

In de tweede plaats werd met behulp van een vrijwel identieke vragenlijst aan predikanten naar hun meningen, indrukken en ervaringen over hun eigen beroepsgroep gevraagd.

De pastor in onderscheiding met de psychosociale hulpverlener

In hoeverre hebben psychosociale hulpverleners van doen met mijn onderzoek. Naast pastoranten en predikanten vroegen we in de derde plaats psychosociale hulpverleners naar hun ervaringen en meningen met betrekking tot predikanten in haar pastorale taak. De reden voor deze keuze ligt in het feit dat de psychosociale hulpverlening en het pastoraat aan elkaar grenzen wat betreft inhoud van het werkgebied en werkwijze. Ik wilde graag van een beroepsgroep die een helderder (omschreven) concept heeft van wat tot hun competentie behoort, vernemen welke meningen, indrukken en ervaringen zij (opgedaan) hadden met een min of meer verwante beroepsgroep. Ook de hulpverleners kregen een vragenlijst die vrijwel identiek was aan die van de predikanten en de pastoranten.¹⁷

Hulpverleners en pastores zijn op een bepaalde manier verwant in hun taak. Hoewel er volgens Luther verschil is in de richting van omgaan met mensen en hun situaties.

Pastoraat zowel als hulpverlening houden zich op aan de grenzen van het leven, daar waar in het leven breukranden verschijnen. Waar in het leven de continuïteit verstoord is, daar is plaats voor pastoraat en hulpverlening. 'Seelsorgerelevante Situationen sind per definitionem gerade solche, in denen der fraglose und reibungsvolle Lebensvollzug eben nicht mehr gesichert und nicht mehr selbstverständlich ist'¹⁸. Het is echter van belang in welke richting gegaan wordt in deze grenssituaties. Algemene hulpverlening als psychotherapie, maatschappelijk werk en dergelijke is het erom te doen om het normale dagelijkse leven te herstellen, de cliënt te resocialiseren. De betrokkene voegt zich weer in het 'normale'. Maar zo wordt de grenssituatie persoonsgebonden.

Dat is volgens Luther een gemiste kans. Het eigene van pastoraat is juist dat het mensen de openheid toont van deze grenssituaties, zodat het normale, het alledaagse onder kritiek komt te staan 'Seelsorge kann insofern verstanden werden als die Bearbeitung von Grenzsituationen'¹⁹

Dat opent de mogelijkheid om het beeld van het dagelijks leven onder kritiek te stellen, te heroverwegen en te veranderen. 'Die Begegnung mit von Grenzsituationen betroffenen Menschen führt zu Infragestellung der Normalität unserer Alltagswelt. (..) Seelsorge bezieht also aus der Wahrnehmung der Grenzsituationen zugleich immer jenes kritische Potential, das unsere normale Alltagspraxis tranzendiert.'²⁰ Met andere woorden, pastoraat heeft de mogelijkheid en de opdracht in grenssituaties het dagelijks leven onder kritiek te laten stellen waardoor de mogelijkheid ontstaat het dagelijks leven te transcenderen.

Enkele kenmerken van pastoraat en de relevantie ervan voor mijn onderzoek

Uit bovenstaande uiteenzetting van wat Luther verstaat onder pastoraat haal ik kort een paar kenmerken die voor mijn onderzoek van belang zijn:

volgens Henning Luther gaat het in het pastoraat om vragen die opkomen uit het leven van alledag. Het alledaagse is juist de bron: in het pastoraat gaat het om de 'konkrete, spezifische Lebenswelt der Betroffenen, (...) ihre Fragen, Ängste, Hoffnungen...'²¹

In zijn inaugurele rede noemt Van der Laan de manier waarop mensen met deze existentiële vragen omgaan en de wijze waarop zij daaraan (eventueel) de vraag naar God verbinden één van de aspecten van geloofspraxis. Hij noemt dit geloofspraxis vanuit leken theologisch perspectief.²² Onder deze geloofspraxis verstaat hij; 'de vraag hoe zij (mensen, JBB) (...) uitdrukking geven aan en zoeken naar een antwoord op hun existentiële vragen, hoe (..) de vragen naar a) de eindigheid van het bestaan een plaats krijgen, en naar b) de menselijke verantwoordelijkheid en het menselijk falen, naar c) de beleving van het goede, van geluk en vrede, welvaart en zin, naar d)

het ontvangen van inzicht, en de vraag naar e) het kwaad en het lijden.²³.

In deze geloofspraxis, voorkomend in en opkomend uit het alledaagse is pastoraat op zijn plaats. Volgens Luther vindt pastoraat bij uitstek plaats in grenssituatie. In deze situaties biedt pastoraat de mogelijkheid dat de alledaagse werkelijkheid opengebroken wordt, en dat de mens zichzelf beziet zoals hij/zij zijn kan. 'Seelsorge, die den 'ganzen' Menschen will, ergreift damit Partei immer auch für den 'noch nicht vorhandenen Menschen', für seine verstellten, unentfalteten Möglichkeiten'²⁴.

Zoals eerder gezegd, gaan de vragen die in het pastoraat aan de orde komen, alle mensen die betrokken zijn in het pastoraat, aan. Zowel de pastorant, als de pastor, als de mensen die om de pastorant heen staan, worden betrokken in de grenservaring die het 'normale' leven onder kritiek stelt.

Voor mijn onderzoek betekent dat dat de vragen die opkomen uit het leven van alledag een rol spelen in het onderzoek. Zij zijn relevant; het is van belang voor mij om te weten 'waar het over gaat'. Een deel van de vragenlijst is gewijd aan problematieken die in het pastoraat aan de orde (kunnen) komen. Verder denkend, betekent dit ook dat het alledaagse, (waarmee ik de levenspraxis, de levensgeschiedenis en levenscyclus van de mens en de vragen en verhalen die daaruit voortkomen bedoel), theologisch principieel tot object van de praktische theologie gerekend horen te worden.

Dat betekent voor de praktische theologie in het algemeen en voor het onderzoek in het bijzonder dat de ervaringen van alle betrokkenen bij het pastoraat van belang zijn. Voor mijn onderzoek wil dit zeggen dat niet enkel naar de ervaringen van predikanten is gevraagd, maar dat tevens gevraagd is naar de ervaringen van gemeenteleden. Zij zijn de betrokkenen in het pastoraat waarover het onderzoek gaat. Zij zijn derhalve een bron van kennis voor wat tot de competentie van de pastor behoort. In de analyse worden de ervaringen van beide groepen op elkaar betrokken, met elkaar vergeleken en geëvalueerd.

Een nieuw missionstatement met consequenties

In het voorafgaande heb ik een aantal gedachten op papier gezet over het pastoraat, mijn onderzoek en de taak van de praktische theologie op het vlak van de poimeniek. Tenslotte wil ik graag, mede op basis van bovenstaande, een enkele opmerking maken over de Theologische Universiteit.

Toen Van der Laan zijn inaugurele rede uitsprak, eindigde hij met de opmerking dat in het licht van het doel van onze school (namelijk de opleiding tot dienaar des Woords), de praktische theologie als

handelingswetenschap haar plaats behield naast de praktische theologie met als object de bestudering van de geloofspraxis.

Nu, in 2001 is het primaire opleidingsdoel niet meer dat van de opleiding tot dienaar des Woords. Er is een verschuiving opgetreden in de beschrijving van het opleidingsdoel van de Universiteit. In de studiegids 2001/2002 staat te lezen: 'De primaire taak van de ThUK is het verzorgen van wetenschappelijk onderwijs en onderzoek en het aanbieden van wetenschappelijke dienstverlening in de theologie (...) De ThUK stimuleert medewerkers en studenten in hun persoonlijke, wetenschappelijke en professionele ontwikkeling en ontplooiing met respect en aandacht voor het individu. Voor studerenden beoogt zij een integratie van wetenschappelijke attitude, oriëntatie op de beroepspraktijk en persoonlijke spiritualiteit.²⁵

Deze ommezwaai stemt hoopvol, niet alleen voor de praktische theologie, maar voor de gehele theologie. Wat betreft de praktische theologie maak ik dan wel een kanttekening, die de opmerking die Van der Laan aan het slot van zijn betoog maakte, onderstreept en nuanceert. In het licht van dit onderzoeks- en opleidingsdoel is het onmogelijk om enkel bemiddelend handelen van de pastor te bezien als object van de praktische theologie. Wanneer dit opleidingsdoel serieus genomen wordt, betekent dat voor de praktische theologie dat zij plaatsheeft in het veld van alledag.

Dat geldt niet alleen voor de praktische theologie, maar voor de theologie in haar geheel. Om zo'n onderzoeks- en opleidingsdoel te verwezenlijken moet de wind van de samenleving, van de alledaagsheid van mensenlevens door de universiteit.

Dan gaat de theologie ergens over.

¹ De titel van dit artikel is gebaseerd op een flard uit een preek van ds. B. Gijsbertsen, hervormd predikant te Kampen. In deze preek legde hij uit dat het eerste vers van psalm 23: "De HERE is mijn herder, mij ontbreekt niets" ook gelezen kan worden - en misschien wel beter - als: "De HERE is mijn herder, ik ontbreek niet".

² J.H. van der Laan, *Geloofspraxis en pastoraal handelen*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Praktische Theologie aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen op 16 september 1994.

³ Firet hanteert in zijn boek, *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*, Kampen 1982 als omschrijving voor het pastorale optreden: 'de daad van God die in zijn woord tot de mensen komt', 26. Daarbij merkt hij op dat het begrip 'pastoraal' in dit verband breder te verstaan is dan enkel het pastorale bezoek. Hij verstaat hier zowel de prediking, als de catechese, en het pastoraat onder. In dit artikel wordt de term pastoraat/pastoraal beperkt tot het laatste.

⁴ Heitink geeft de volgende definitie van pastoraat: 'Onder pastoraat als hulpverlening verstaan wij, dat een pastor een helpende relatie aangaat met mensen om - in het licht van het evangelie en in verbondenheid met de gemeente van Christus - met hen een weg te zoeken in geloofs- en

levensvragen.' G. Heitink, *Pastoraat als hulpverlening, inleiding in de pastorale theologie en psychologie*, 3^e dr., Kampen 1984, 75. Later biedt Heitink een mijns inziens ruimere omschrijving van pastoraat. Hij laat dan het begrip hulpverlening los en gaat uit van het begrip zorg: 'Pastorale zorg richt zich op het geestelijke functioneren van een mens in relatie tot anderen, waarbij zingeving verstaan wordt vanuit een religieus perspectief, dat inhoudelijk wordt gevuld vanuit het christelijk geloof.' G. Heitink, *Pastorale zorg, theologie, differentiatie, praktijk*, Kampen 1998, 151.

⁵ J.H. van der Laan, a.w., 24.

⁶ 'Predikant voor het even of het leven? Over flexibilisering van predikantswerk', *Michsjol*, 10/1, 2001.

⁷ U. Nuess, & V. Bader, 'Predikant op de arbeidsmarkt? Een baan voor het leven of voor even?', *Michsjol*, a.w., 31-34.

⁸ J. Smit, 'Predikant voor even of voor het leven', *Michsjol*, a.w., 29.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Voor onderzoeken op deze gebieden verwijs ik naar F. Brinkhuis, *Raadslieden, pastores en therapeuten, een vergelijkend literatuuronderzoek over humanistisch raadswerk, pastorale zorg en psychotherapie*, Brussel 1993 en naar J.B.A.M. Schilderman, *Pastorale professionalisering, een empirisch-theologische onderzoek onder rooms-katholieke priesters naar de betekenis van de ambtstheologie voor de professionalisering van pastorale arbeid*, Kampen 1998.

¹¹ H. Luther, *Religion und Alltag, Bausteine zu einer Praktische Theologie des Subjects*, Stuttgart 1992.

¹² J.H. van der Laan, a.w., 13.

¹³ Idem, 19.

¹⁴ H. Luther, 'Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens', in: a.w., 224-238.

¹⁵ Idem, 234.

¹⁶ Idem, 237.

¹⁷ In de analyse van de enquêtes van de hulpverleners blijkt dat zij deze vragenlijsten oprecht en genuanceerd invulden. Volgens hen zijn predikanten vooral specialisten in problemen rond zinfragen, gewetensvragen, ziekte en rouw. Je zou kunnen zeggen dat het hier gaat om problemen die mensen overkomen en waar geen 'oplossing' voor is, niet-hanteerbare problemen.

¹⁸ H. Luther, a.w., 231.

¹⁹ Idem, 232.

²⁰ Idem, 233.

²¹ Idem, 225.

²² J.H. van der Laan, a.w., 23.

²³ Idem, 17.

²⁴ H. Luther, a.w., 229.

²⁵ *Studiegids van de Theologische Universiteit Kampen 2001-2002*, Kampen 2001, 3.

Geloofspraxis als bron en doel van de prediking

Enkele homiletische kanttekeningen

Bert Altena

Het pleidooi van Jaap van der Laan in zijn inaugerale rede om de bestudering van de 'geloofspraxis' als essentieel onderdeel van het object van de praktische theologie te beschouwen, verdient het om in homiletisch opzicht verder uitgewerkt te worden. Dit artikel wil een voorzichtige poging in die richting wagen.

Het begrip geloofspraxis laat zich in verschillende richtingen en op verschillend niveau expliciteren. Hier ga ik, met Van der Laan, uit van de opvatting dat met geloofspraxis (tenminste) is bedoeld:

*'de wijze waarop mensen in hun leven gestalte geven aan het geloof;
-de wijze waarop mensen in hun leven omgaan met existentiële ervaringen, en daaraan de vraag naar God verbinden;
-de wijze waarop het omgaan met existentiële ervaringen vorm krijgt in die gestalten'*¹.

Het gaat bij het begrip 'geloofspraxis' om het geleefde geloof van mensen, dat niet zelden in onze huidige cultuur de vorm aanneemt van een zoeken naar mogelijke gestalten van geloof. Wanneer de praktisch-theologische theorievorming daarbij inzet, komt ze er anders uit te zien en zullen er ook andere resultaten worden geboekt, dan wanneer het vertrekpunt genomen wordt in de bestudering van het pastorale handelen. Daarin concentreert de aandacht zich op de handelingen die van een pastor worden verwacht, uitgaande van de traditioneel onderscheiden handelingsvelden van de pastor/predikant. De inzet vanuit de geloofspraxis wil nu juist de verwachtingen die aan de pastor worden gesteld laten bepalen door de specifieke vragen en noden die er bij mensen leven ten aanzien van de wijze waarop zij proberen vorm en gestalte te geven aan hun geloof. Praktisch-theologische theorievorming begint bij een descriptieve benadering van de geloofspraxis om vervolgens, via de weg van theologische kritiek en verdieping, weer uit te komen bij dezelfde geloofspraxis met (handelings)voorstellen ter verbetering daarvan. Geloofspraxis, het geleefde geloof van mensen, als bron en als doel van de praktische theologie.

De ontwikkeling in de homiletiek van de afgelopen decennia, laat lijnen zien die convergeren met het pleidooi om de geloofspraxis als bron van praktisch-theologische theorievorming te nemen. Sinds de zgn. empirische wending in de jaren zestig, is er in de homiletiek veel veranderd. De hoorders zijn scherper in beeld gekomen en vanaf met name Ernst Lange is het gemeengoed geworden om in de homiletiek het uitgangspunt bij de hoorderssituatie te leggen. De preekvoorbereiding begint niet bij de exegese van de tekst, maar bij de 'lezing' van de situatie waarin de concrete hoordersgroep zich bevindt die de prediker aanstaande zondag onder zijn gehoor mag verwachten. Van der Laan is als geen ander bekend met het werk van Lange en heeft er het nodige toe bijgedragen dat diens inzichten in bredere kring ingang hebben gevonden².

De hermeneutische homiletiek van Dingemans, die met zijn Handboek³ bepalend is geworden voor het homiletisch landschap in Nederland, is een concept dat, bij invloeden vanuit andere, communicatiethoretische richtingen, in dezelfde lijn als Lange voortborduurde. De prediker is hoorder onder de hoorders. Principieel neemt hij dezelfde positie in als de hoorders. In de preek gaat het erom het verhaal van God zo te verstaan en te vertolken dat het mensen in hun eigen levens- en geloofsweg verder helpt.

Kan men daarom stellen dat in de homiletiek de geloofspraxis een gelijkwaardige plaats inneemt naast de oriëntatie op het pastorale handelen, zoals Van der Laan bepleit⁴?

In dit artikel wil ik enkele vraagtekens bij deze stelling plaatsen. Mijns inziens vraagt een verwerking van Van der Laans pleidooi een nadere radicalisering van lijnen die weliswaar homiletisch zijn uitgezet in de afgelopen decennia, maar die nog nauwelijks zijn doorgetrokken tot op de consequenties die in datzelfde pleidooi voor de inzet bij de geloofspraxis zijn begrepen. Om het anders te formuleren: Van der Laan wijst een weg aan voor de praktische theologie, die in homiletisch opzicht nog maar aarzelend wordt betreden. De inzet bij de geloofspraxis correspondeert met een homiletische inzet bij de hoorders, maar wanneer de theologische implicaties van het concept geloofspraxis sterker doordacht worden, moet dat mijns inziens lijden tot een aanscherping van de huidige homiletische inzet bij de hoorders in een richting die de hoorders niet alleen serieus neemt maar ook *medeverantwoordelijk* maakt voor het proces van de prediking. De oriëntatie op de geloofspraxis betekent deze op te vatten als bron van praktisch-theologische theorievorming en als doel daarvan.

In een eerste stap wil ik kort de recente homiletische ontwikkelingen schetsen tegen de achtergrond van de vraag van dit artikel.

Vervolgens ga ik nader in op een artikel van Van der Laan, waarin hij enkele kanttekeningen plaatst bij de vraag 'Hoe maak ik een preek?'⁵.

Aan de hand van dit artikel is duidelijk te maken dat in de concrete uitwerking Van der Laan mijns inziens achterblijft bij zijn eigen pleidooi, zoals dat in de inaugerale oratie is neergelegd.

Als derde stap probeer ik daarom in een drietal kritiekpunten aan te geven in welke richting zich de homiletische vraag naar de hoorders zou moeten ontwikkelen, om recht te doen aan de wens om de geloofspraxis niet alleen als bron maar ook als doel van de praktische theologie te honoreren.

Recente homiletische ontwikkelingen

Sinds de jaren zestig van de vorige eeuw groeit in de praktische theologie de aandacht voor sociaal-wetenschappelijke vraag- en probleemstellingen. Tot die tijd werd de theologie beheerst door een sterk dogmatische inslag, waarbij de rol van de praktische theologie beperkt bleef tot die van een toepassingskunde. Door de dominantie van de dialectische theologie wordt het klassieke homiletische explicatio-applicatio-schema als het ware modelmatig voor de verhouding van (dogmatische en exegetische) theologie en praktische theologie. In de praktische theologie (tot dan toe veelal en veelbetekenend nog 'ambtelijke vakken' genoemd) buigt men zich over de vraag hoe de waarheid die in de dogmatiek gevonden wordt, in de pastorale praktijk toegepast kan worden.

Vanaf de jaren zestig verandert dit beeld ingrijpend. Door verschillende oorzaken, in kerk, maatschappij en cultuur, komt er een perspectiefwisseling op gang. De vragen die er vanuit de menselijke kant zijn te stellen, komen gaandeweg centraal te staan. Tegelijkertijd groeit de aandacht voor een empirische en praktijkgerichte benadering. Het betekent een nieuwe fase in de ontwikkeling van het vak praktische theologie op weg naar een zelfstandig positie in het geheel van de theologie.

Homiletisch wordt deze empirische ontwikkeling vooral verbonden met de naam van Ernst Lange. In het begin van de jaren zestig werkt Ernst Lange in Berlijn aan het experiment van de zgn. Ladenkirche, waar in een voormalige bakkerswinkel kerkdiensten worden gehouden, die met gemeenteleden worden voorbesproken en geëvalueerd. In het kader van de zoektocht naar nieuwe vormen van kerk-zijn, wordt ook een poging gedaan de homiletische praktijk om te vormen. In verschillende publicaties legt Lange rekenschap af van wat hem hierbij voor ogen staat en door welke theologische uitgangspunten hij zich laat leiden⁶.

Voor Lange staat de hoorder met zijn vragen en verwachtingen centraal. Hij kraakt het dogmatisch adagium 'van de tekst naar de preek'. De preek begint niet bij de tekst, maar bij de situatie van de hoorders. Lange heeft er een scherp oog voor dat deze situatie in de context van de moderne cultuur vooral gekenmerkt wordt door de

kloof tussen de overgeleverde woorden en inhoud van de traditie enerzijds en de vragen en aanvechtingen vanuit het dagelijkse bestaan anderzijds. Juist deze discrepantie vormt de uitdaging waarvoor de prediking (en dus de prediker) zich gesteld ziet. Lange verwoordt zijn uitgangspunt als volgt: 'Am Anfang der Predigt ist nicht der Text. Am Anfang ist ein Hörerkreis mit seinem Widerspruch, mit seinem Problemen, Fragen, Nöten, Hoffnungen, mit seinem Vorherwissen vom Christlichen und seinen Zweifeln, ein Hörerkreis in seiner Anfechtung. Und eben diese Anfechtung, vielleicht als solche, nämlich als Bestreitung der Möglichkeit des Glaubens, gar nicht wahrgenommen, ist die Herausforderung der Predigt der Kirche⁷.

De hoorders-georiënteerde homiletiek van Ernst Lange is van grote invloed geweest en inspireert velen nog. Sindsdien is in de homiletiek, tenminste in theorie, de bezinning op de hoorderssituatie, constitutief geworden.

Vanuit een andere, meer communicatiewetenschappelijke invalshoek, komt Dingemans begin jaren negentig in ons land met een ontwerp voor een hermeneutische homiletiek waarin de hoorders, net als bij Lange een prominente plaats krijgen toebedeeld. Toch is er een accentverschil in de benadering. Zou je kunnen zeggen dat bij Lange de hoorders als het ware naar voren worden gehaald, bij Dingemans wordt de prediker veeleer van zijn voetstuk gehaald. De prediker wordt uitgenodigd om letterlijk en figuurlijk van de hoge kansel af te dalen en tussen de hoorders plaats te nemen. Want de prediker is in Dingemans' optiek 'hoorder onder de hoorders'. Hij deelt in dezelfde situatie als de hoorders. Gezamenlijk met de hoorders wordt gezocht naar de mogelijkheid om God bevrijdend ter sprake te brengen, met het oog op de levens- en geloofsweg van alle betrokkenen. 'Het gaat in de preek om de vragen van de menselijke geloofservaringen en om verheldering van de eigen verhouding tot de geloofstraditie. De preek geeft mogelijkheden om menselijke ervaringen bespreekbaar te maken'. (Zo) 'biedt de preek een platform aan, waarin religieuze gevoelens onder woorden gebracht en geduid kunnen worden⁸. Dingemans' recente suggestie om de kansel in te ruilen voor de ronde tafel waaromheen de deelnemers aan het geloofsgesprek zich scharen en waarbij de rol van de prediker is ingewisseld voor die van de 'tafeldienaar'⁹, ligt in het verlengde van wat hij eerder in zijn homiletiek heeft betoogd.

Op basis van deze (te) korte typering van enkele homiletische ontwerpen, is de voorlopige conclusie gerechtvaardigd dat aan Van der Laans pleidooi voor de praktisch-theologische bezinning op de geloofspraxis, tegemoet wordt gekomen. Zowel Lange als Dingemans, die zich daarbij overigens voor een belangrijk deel op Lange baseert¹⁰, nemen de hoorder volstrekt serieus. De situatie van de

hoorder, zijn vragen en problemen, zijn verlegenheid met de traditie en zijn verlangen naar zin, worden uitgangspunt van de homiletische bezinning. Het werken aan de preek begint met het zich instellen op deze situatie van de hoorders. De waarneming van de (bijbel)tekst die in de preek aan de orde komt, wordt gekleurd en mede bepaald door wat er in de analyse van de hoorderssituatie naar voren is gekomen. De hoorders-georiënteerde homiletiek doet recht aan de geloofspraxis omdat ze gericht is op het geleefde geloof (of zoeken naar geloof) van concrete mensen en daarin het uitgangspunt voor de prediking zoekt.

Hoe maak ik een preek?

Dat Van der Laan in homiletisch opzicht diepgaand beïnvloed is door Ernst Lange wordt niet alleen duidelijk uit de gedegen dissertatie die hij over Lange heeft geschreven, maar ook in een artikel dat onder de titel '*Hoe maakt men een preek?*' is verschenen in *Postille*. Hierin plaatst hij enige kanttekeningen bij het preekvoorbereidingsproces, vanuit de ervaring die hij hiermee heeft opgedaan in het homiletisch onderwijs aan de Universiteit te Kampen. Uitgaande van het schema voor de redenaar uit de klassieke retorica, beperkt hij zich in dit artikel tot de vragen rond de *inventio*, het zoeken naar en vinden van de stof.¹¹

Van der Laan zet geheel in de lijn van Lange als volgt in: 'Het preekvoorbereidingsproces begint *niet* met de 'exegese'. Het begint met de vraag *voor wie* ik heb te preken'¹². Het vinden van de stof is dus niet in de eerste plaats gericht op de vraag naar de tekstkeuze, maar behelst een zich instellen op de beginsituatie van de hoorders. Om de hoorders goed in beeld te krijgen is het van belang met Lange drie niveaus te onderscheiden.

1) In de eerste plaats is er de specificiteit van de hoordersgroep voor wie er aanstaande zondag gepreekt moet worden. Naast algemene mensenkennis is hierbij vooral de pastorale betrokkenheid van de prediker bij zijn gemeenteleden van belang.

2) Op een tweede niveau is er sprake van de meer maatschappelijke aspecten van de hoorderssituatie, die op hun beurt uiteenvallen in de algemene culturele achtergrond van de prediking (de homiletische Großwetterlage in de terminologie van Lange) en de meer specifieke plaatselijke omstandigheden (die Lage vor Ort).

3) Ten derde wijst Lange op de plaatselijke bijzonderheden van de gemeente, haar kerkelijke 'ligging', waardoor het verwachtingspatroon van de hoorders mede wordt bepaald¹³.

De bezinning op de aldus onderscheiden beginsituatie van de hoorders, behoort volop tot de fase van de *inventio*. Datzelfde geldt voor een tweede aandachtspunt dat Van der Laan aanwijst en dat betrekking heeft op het gegeven dat de preek gehouden wordt in een liturgische context. Ingebed in het taalspel van de liturgie worden

bepaalde verwachtingspatronen versterkt of juist afgezwakt door het ensemble van de gekozen lezingen en liederen. Daarnaast bepaalt de liturgische setting de omgang met de taal in de preek. Het gaat er niet om de hoorders te confronteren met een gepopulariseerde wetenschappelijke exegese, maar om taal die de harten beroert. De woorden van de preek moeten bij de hoorders iets 'losmaken' aan vragen, aan twijfels, aan vreugde, aan het verlangen naar een bevrijdend woord, aan scepsis, aan heimwee¹⁴.

Vervolgens wijst Van der Laan op de exegese in het preekvoorbereidingsproces, waarbij hij enkele kritische kanttekeningen plaatst. Hij pleit voor zelfstandige exegese, maar dan vooral 'exegetiseren met het oog op de preek'¹⁵, waarbij het gaat om het aspect van de verbeelding, om een beleven van de tekst met alle mogelijke zintuigen. Geheel in de lijn van het uitgangspunt in de hoorderssituatie, dient ook de exegese bepaald te worden door de vraag wat de tekst te zeggen heeft met het oog op de hoorders: 'Elk zoeken naar een nuance in de tekst, naar de Sitz im Leben, naar de cultuur-historische achtergronden, vraagt om een legitimering ten overstaan van de *rechtmatige* vraag naar de relevantie daarvan voor de hoorders met hun vragen, hun twijfels, hun vreugde, hun verlangen naar een bevrijdend woord, hun scepsis, hun heimwee'¹⁶.

Zowel de hoorders-georiënteerde opmerkingen, als de liturgische en exegetische, horen thuis in de fase van de inventio. Deze fase wordt in de opzet van Van der Laan afgerond met het formuleren van een doelstelling voor de preek. Bij de bepaling van het preekdoel wordt in het homiletisch onderwijs te Kampen gebruik gemaakt van een formule, waarin de homiletische situatie expliciet geformuleerd wordt en de doelstelling nadrukkelijk in termen van de hoorders dient te worden verwoord¹⁷. Daarbij is het van belang deze zowel in affectief, cognitief en attitudinaal opzicht te preciseren¹⁸.

Wanneer we dit artikel als exemplaar van een stukje praktisch-homiletisch handwerk, leggen naast het praktisch-theologisch desideratum van Van der Laans oratie¹⁹, dan is de conclusie gerechtvaardigd dat het perspectief van de geloofspraxis als het geleefde geloof van mensen in de homiletische theorievorming met het oog op de preekpraktijk gehonoreerd wordt. De hoorders vormen in de allereerste fase van het preekvoorbereidingsproces het uitgangspunt voor de bezinning op de concrete preekopdracht. Bij de formulering van het preekdoel wordt erop gelet dat deze doelstelling gegoten wordt in termen van de hoorders. De preek wil iets bereiken met het oog op de hoorders.

Geloofspraxis als doel

Ondanks deze voorlopige conclusies, denk ik dat het praktisch-theologisch inzetten bij de geloofspraxis in de homiletiek aan

scherpte kan winnen, wanneer de geloofspraxis in bredere zin wordt opgevat. Niet slechts als bron van theorievorming, maar ook als doel. In de oratie van Van der Laan is dat impliciet al gegeven, zoals ik hieronder nader zal aanwijzen, maar in de concrete uitwerking van zijn artikel blijft hij daarbij m.i. ten achter. Hetzelfde geldt voor de empirisch-homiletische ontwerpen die ik hierboven kort aanduidde en waarop Van der Laans homiletische benadering voor een groot deel is gebaseerd.

Geloofspraxis als term duidt op de wijze waarop mensen in hun leven gestalte geven aan het geloof. Dit vormgevingsproces wordt in onze tijd op allerlei manieren onder druk gezet, nu de de socialisatie in de christelijke traditie op geen enkele wijze meer vanzelfsprekend is. Gestalte geven aan het geloof betekent veeleer zoeken naar manieren om de eigen existentiële ervaringen op een geloofwaardige wijze te verbinden met de traditie(s) zoals die in kerk en geloof word(t)(en) overgeleverd. In een cultuur waarin de individualisering ver is doorgedrongen, betekent dit dat er een zware druk komt te liggen op individuen om hieraan zelf vorm te geven. Geloofspraxis laat zich niet (meer) voorschrijven. Mensen zijn zelf verantwoordelijk voor hun eigen geloof. De rol van de praktisch-theoloog hierbij is om dit proces van persoonlijke vormgeving van de geloofspraxis van individuen te stimuleren en mee te helpen de voorwaarden daartoe in de verschillende handelingsdimensies van de kerk te creëren.

In zijn oratie wijst Van der Laan op dit fundamentele, methodologische aspect van de geloofspraxis, waarbij hij zich baseert op Henning Luther²⁰. Luther wil de praktische theologie ontwerpen vanuit een leken theologisch perspectief. Ook Luther wijst op de verenging die de praktische theologie kenmerkt, waarbij de pastorale handelingen in het centrum van de aandacht komen te staan. Op die manier worden de predikanten beschouwd als de actoren, de subjecten van het handelen, terwijl de leken (gemeenteleden) het adres of object van dit bemiddelend pastoraal handelen vormen. Toegespitst op de prediking: de prediker preekt (handelt), de hoorder ontvangt de (in het gunstige geval) op hem afgestemde boodschap. Luther wil deze scheiding tussen actief en passief, subject en object, doorbreken en pleit voor een handelingsconcept 'waarin het handelen niet als een monologische, op prestatie gerichte akte wordt gezien, maar als een 'kommunikative(s), intersubjektive(s) Verständigungsprozess'²¹. Het gaat om de subjectiviteit van alle betrokkenen. De praktische theologie heeft tot taak om deze subjectiviteit van de gewone gelovige te hoeden en te bevorderen. Dat betekent dat het subject niet slechts ontvanger van theologie is, maar zelf ook producent daarvan. Mensen maken zelf wel uit, of en hoe ze geloven. De (praktische) theologie kan hen daarbij behulpzaam zijn, niet door antwoorden aan te reiken, maar door een 'hermeneutiek van vragen' te stimuleren.²²

Wanneer de praktische theologie vanuit het leken-theologisch perspectief wordt ontwikkeld, heeft dit volgens Luther ook gevolgen voor de klassieke indeling van dit vakgebied. Deze kan niet meer lopen langs de lijnen van de onderscheiden disciplines die afgeleid zijn van de ambtshandelingen van de pastor/predikant, maar dient gethematiserd te zijn rond de probleemstellingen die opkomen vanuit de leef- en ervaringwereld van mensen²³. De vragen die betrekking hebben op de onderverdeling van de praktische theologie zijn hier nu niet van direct belang. Wel is het belangrijk met Van der Laan op te merken, dat het leken-theologisch perspectief van Luther met zich meebrengt dat thema's die betrekking hebben op de levenscyclus en de levenspraxis van gewone mensen tot het onderwerp van de praktische theologie gerekend dienen te worden. De godsdienstige leefwereld van de leken vormt het reservoir voor de praktische theologie.²⁴

Luther bekritiseert daarom het gangbare handelingstheoretisch perspectief in de praktische theologie. Enerzijds omdat er eenzijdig gelet wordt op de handelingen die aan de pastor/predikant zijn voorbehouden waarbij er een impliciete scheiding gemaakt wordt tussen de actieve actoren van dat handelen en de passieve ontvangers daarvan. Anderzijds heeft Luther kritiek op een handelingsbegrip waarin de gelovige dimensie ondergesneeuwd raakt vanwege een activistische benadering. Geloof wordt niet alleen zichtbaar in concrete *handelingen*, maar vindt op een dieper en existentiëler niveau plaats op het vlak van de *ervaringen*. Deze ervaringen doen mensen niet alleen in de kerk of op andere religieuze terreinen op, maar in het geheel van de complexe en veelkleurige leefwereld waarin zij dagelijks verkeren. Deze alledaagse ervaringen hebben een religieuze component. Het zich bewust worden daarvan en de kritische omgang daarmee, is doel van de praktische theologie. Het leken-theologisch perspectief waarvoor Luther pleit, gaat niet zozeer uit van subjectiviteit als een gegeven, maar wil gewone mensen theoretisch en praktisch behulpzaam zijn bij hun eigen en unieke *subjectwording*.²⁵

Van der Laan noemt in zijn oratie de concretisering die er vanuit de benadering van Luther aan het begrip geloofspraxis gegeven wordt als datgene wat daaraan de 'eigenlijke theologische diepte geeft'²⁶. Luthers benadering verhindert dat het begrip geloofspraxis eenzijdig gericht blijft op handelingen of activiteiten. Belangrijk is dat er een hermeneutische duiding plaatsvindt van wat mensen in en door bepaalde handelingen doen en ervaren. Deze hermeneutiek beperkt zich niet tot strikt religieuze handelingen, maar beslaat het gehele veld van de ervaringen die mensen, handelend in hun leefwereld, opdoen. Om het nogmaals met de woorden van Luther te zeggen: 'Neben die Auslegung der überlieferten Texte tritt also in der Praktischen Theologie als gleichrangige und neue, eigenständige

Aufgabe die Auslegung der vielfältigen *Lebenswelten* und *Lebensgeschichten* von Menschen. Die Hermeneutik der Texte kann erst im Kontext der so ausgelegten Lebenswelt fruchtbar gemacht werden...'²⁷

Hiervandaan is het geen grote stap meer naar de homiletiek. Het honoreren van het perspectief van de geloofspraxis betekent dan tenminste twee dingen:

1) In de eerste plaats het inzetten bij het geleefde geloof van de hoorders als uitgangspunt en startpunt van het preekvoorbereidingsproces, zoals bij Lange gebeurt en door Van der Laan in zijn homiletische onderwijs wordt overgenomen.

2) In de tweede plaats een in de preekhandeling verdisconteren van het leken theologisch uitgangspunt dat subjecten zelfstandige producenten van theologie zijn, dat zij zelf in staat zijn of in staat moeten worden gesteld, antwoorden te formuleren die passen bij hun eigen, specifieke leefwereld. Wanneer dat laatste gebeurt, draagt de preek bij aan de verdieping van de geloofspraxis van betrokkenen.

Het is dit tweede aspect dat meestal onderbelicht blijft in de hoorders-georiënteerde homiletische benaderingen.

In een homiletiek gebaseerd op een leken theologische gerichtheid op de geloofspraxis, kan het niet zo zijn dat de hoorders de vraag-kant representeren en de pastor/prediker de antwoorden in petto heeft. Beiden zijn verwickeld in het vraag-en-antwoordspel, in het voortdurend zoeken naar geloof en gestalten van geloof in het omgaan met existentiële ervaringen. Wanneer in het preekproces een door Luther geëntameerde 'hermeneutiek van de vragen' operationeel kan worden gemaakt, wordt daarmee recht gedaan aan de subjectiviteit van alle betrokkenen.

Rekenen op de hoorder

Wanneer de praktisch-theologische insteek bij de geloofspraxis op deze manier wordt geconcretiseerd, dan gaat het om meer dan alleen het vertrekpunt van de praktisch-theologische theorievorming, maar is ook de doelstelling van deze theorievorming bepaald door en gericht op de geloofspraxis, op het geleefde geloof van gewone mensen.

Voor de homiletiek betekent dat, dat zij gericht is op de hoorders, maar dan niet alleen in de voorbereidende fase van het preekproces, maar gedurende het gehele proces van de prediking. Het is hier nu niet de plaats om argumenten te leveren om de preek te rechtvaardigen, maar één reden om haar als communicatiemiddel van het evangelie in stand te houden is dat in en door de preek (ingebied in de context van de liturgie) mensen geholpen kunnen worden om hun eigen geloofspraxis te verdiepen. Of om het in de

terminologie van Van der Laans oratie te zeggen: door de preek kunnen mensen geholpen worden om gestalte te geven aan hun eigen existentiële ervaringen en daaraan de vraag naar God te verbinden.

Wanneer het in het preekproces niet gaat om de overgeleverde tekst op zichzelf, noch om de antwoorden die de prediker gevonden heeft, of de doelstelling die hij bij zijn preek voor ogen heeft, maar om de (geloofs)perspectieven die er voor hoorders open kunnen gaan, dan vraagt dat om een maximale communicatieve werkzaamheid. Het is de vraag of deze voldoende gewaarborgd is in de empirische homiletieken van Lange en Dingemans, en in de mede daarop gebaseerde praktische aanwijzingen zoals Van der Laan die ten aanzien van de inventio geeft in het genoemde *Postille*-artikel. In drie punten van kritiek, probeer ik duidelijk te maken in welke richting deze benaderingen nader uitgewerkt zouden moeten worden om recht te doen aan het leken-theologisch perspectief van Luther, dat Van der Laan in zijn oratie voorstaat.

1) In de eerste plaats valt op dat in de benadering van Lange (en in mindere mate bij Dingemans) het schema actief-passief in grote lijnen gehandhaafd blijft. De prediker is de actor; de hoorders de passieve ontvangers. Natuurlijk probeert Lange op allerlei manieren de situatie van de hoorders in beeld te krijgen en in de praktijk van zijn Ladenkirche-experiment is er druk geïmplementeerd met preekvoorbereidingsgroepen. Toch kan men zich niet aan de indruk onttrekken dat de (theologische) analyse van de hoorderssituatie vooral door de homileet/theoloog wordt gemaakt. Met name Lange's karakterisering van de homiletische situatie als een situatie van aanvechting, heeft de neiging een sjabloonachtig karakter te krijgen²⁸.

Bij Dingemans is er sprake van 'de preek als interactie of ontmoeting', waarbij hij sterk benadrukt dat het in de preek niet om een eenrichtingscommunicatie gaat²⁹. Hoorders zijn 'creatieve luisteraars', van wie een eigen verwerking van het in de preek aangeboden of bemiddelde gevraagd mag worden. Het gaat Dingemans erom dat door de preek kerkgangers geholpen worden 'bij hun eigen communicatie met de bijbel en het evangelie en daarachter bij hun communicatie met God zelf'³⁰. Mensen maken tijdens de dienst hun 'eigen preek', daarbij geholpen door de voorgangers.

Hoewel de hoorders hier actiever worden benaderd, geldt nog steeds dat de thema's van 'de interactieve ontmoeting' worden bepaald door de christelijke traditie in het algemeen en de bijbel in het bijzonder. Dat de ervaringen die mensen opdoen in hun dagelijkse leefwereld voorwerp van homiletische bezinning zijn, zal door Dingemans niet worden uitgesloten, maar wordt in zijn benadering niet zelfstandig gethematiseerd. Dat blijkt ook wel uit het feit dat na een korte excursie over de hoorders, zijn Handboek vervolgt met een deel over de

homiletische hermeneutiek (ondertitel: 'van tekst naar preek' !) en een derde deel over 'de preek als instrument van overdracht'. Als het erop aankomt blijven de hoorders teveel in een passieve rol gevangen. Onbedoeld wordt hun onmondigheid bevestigd. Het gaat er nu juist om de hoorders stem te geven, wanneer de geloofspraxis ook nadrukkelijk als *doel* wordt gezien. Preken dienen een bijdrage te leveren aan de geloofspraxis van betrokkenen, en dat kan pas goed gebeuren als ze worden uitgenodigd tot een eigen, interpretatieve en existentiële verwerking met het oog op hun eigen leefwereld.

2) In de tweede plaats is het duidelijk dat in de hoordersgeoriënteerde homiletische benaderingen rekening gehouden wordt met de hoorders. Maar dat betekent nog niet dat er gerekend wordt op de hoorders. Wanneer er echter sprake is van een homiletiek die het perspectief van de geloofspraxis recht doet, dan gaat het m.i. om dat laatste.

De preek is een onderdeel in een breder communicatief proces. In dit proces zijn alle deelnemers handelend betrokken. Dat geldt dus in gelijke mate, maar op onderscheiden wijze, voor de prediker en voor de hoorders. De preek is er juist op gericht, processen bij de hoorders los te maken, waardoor dezen geholpen worden om tot een dieper en persoonlijker verstaan van hun eigen (leef- en geloofs)situatie te komen. Het proces van de preek kan niet slagen, als hoorders er niet actief aan gaan participeren. Zij hebben hun eigen verantwoordelijkheid voor het slagen van de preek, maar het is de prediker die er voor verantwoordelijk te houden is dat hoorders hún verantwoordelijkheid ten aanzien van het welslagen van het preekproces kunnen en willen nemen.

Belangrijk hierbij is dat de preek voldoende uitdagend is om de hoorders te prikkelen er iets mee te gaan doen. Preken dienen een zekere mate van suggestiviteit te bezitten, een bewust gezochte onbestemdheid, om de hoorders uit te dagen hun eigen verhaal, visie, mening, gedachten etc. aan te haken bij dat wat in de preek wordt opgeroepen.

3) Een derde punt van kritiek richt zich op de kwestie van de intentionaliteit van de preek, zoals die in het genoemde artikel van Van der Laan wordt behandeld. Hierin komen de twee boven genoemde kritische opmerkingen samen.

Een preek die geconcipeerd is vanuit een eenduidige preekdoelstelling, doet, hoe weloverwogen deze ook is gemaakt en hoezeer ook vanuit consideratie met de hoorders (overigens vanuit het perspectief van de prediker), geen recht aan de principiële diversiteit van de hoorders noch aan de interactieve mogelijkheden van de preek. Wil de preek niet alleen geboren zijn uit de bezinning op de geloofspraxis van mensen, maar daar ook een bijdrage aan leveren, dan is ze gebaat bij een zekere *gestructureerde*

meerduidigheid. Wie als prediker precies weet wat hij wil, geeft de hoorders slechts twee mogelijkheden: slikken of stikken. Wie de vrijheid van zijn hoorders respecteert, laat bewust ruimte in de preek naar vorm en inhoud, om op deze manier hoorders uit te nodigen én uit te dagen deze vrije ruimte zelf in te vullen met hun eigen verwerking en interpretaties³¹.

Wie gesteld is op een heldere doelstelling en een inzichtelijke structuur van de preek, zal zich wellicht ergeren aan de vaagheid van het hier gesuggereerde. Ik denk echter dat de homiletische doelmatigheid meer gebaat is bij het gelijktijdig bewandelen van meerdere wegen dan bij het hardnekkig volgen van één pad. De prediker die al zijn hoorders door de ene, wijd geopende deur van zijn (!) doelstelling wil laten gaan, spreekt minder aan dan de prediker die meerdere vensters in één preek opent. De mate van openheid van een preek is bepalend voor de vraag of hoorders voldoende aanmoediging vinden om met hun levens- en geloofsverhaal in te steken en daarmee, geïnspireerd door het in de preek gehoorde (of liever: beleefde) zelf aan de slag te gaan. Wanneer dat gebeurt dan is er sprake van een creatieve openheid van de preek die recht doet aan het perspectief van de geloofspraxis. Het gaat er beslist niet om dat de preek onttaardt in een onoverzichtelijkheid waarin mensen het spoor bijster raken. Meerduidigheid in de prediking is niet het cultiveren van nietszeggende vaagheid, maar het bewust creëren van een vruchtbare onbeslistheid die voor het welslagen van het preekproces rekent op de hoorders.

Met deze opmerkingen is voorlopig nog niet meer dan een beoogde richting aangewezen. Het is in deze richting dat de homiletiek zich m.i. zou moeten ontwikkelen, om recht te doen aan de eis die Van der Laan reeds in zijn oratie heeft neergelegd, om de praktisch-theologische theorievorming te laten bepalen door het perspectief van de geloofspraxis. Wanneer dit perspectief niet alleen als bron maar ook als doel van de praktisch-theologische theorievorming wordt gezien, dan betekent dit leken-theologisch perspectief voor de homiletiek, dat deze zich ontwikkelt tot een praxistheorie gericht op de activering van alle betrokkenen bij het proces van de prediking. Dit laatste lijkt mij te stroken met de diepste intenties die Jaap van der Laan bij zijn homiletisch onderzoek en onderwijs hebben geleid.

¹ J.H. van der Laan, *Geloofspraxis en pastoraal handelen*, Kamper Oraties 5, Kampen 1994, 23. Voortaan geciteerd als *Oratie*.

² Met name zij hier gewezen op zijn dissertatie, J.H. van der Laan, *Ernst Lange en de prediking. Een inleiding in zijn homiletische theorie*, Kampen 1989.

³ G.D.J. Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders... Een hermeneutische homiletiek*. Handboek Praktische Theologie, Kampen 1991. Voortaan geciteerd als *Handboek*.

-
- ⁴ J.H. van der Laan, a.w. 1994, 3, 13.
- ⁵ J.H. van der Laan, 'Hoe maakt men een preek? Enige kanttekeningen bij het preekvoorbereidingsproces', in: *Postille 41*, 1989-1990, 's-Gravenhage 1989. Voortaan geciteerd als *Postille*.
- ⁶ Voor de biografische en theologische achtergrond van Lange's experiment in de Ladenkirche, zie J.H. van der Laan, a.w. 1989, m.n. 21-30 en 69-74.
- ⁷ E. Lange, 'Brief an einen Prediger', in: *Predigtstudien III/I*, Stuttgart/Berlin 1968, 12.
- ⁸ *Handboek*, 27.
- ⁹ In G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kampen 2000, 293.
- ¹⁰ *Handboek*, 61vv., waarin Dingemans stelt dat Lange's overwegingen 'van eminent belang' zijn voor de benadering die hij voorstaat.
- ¹¹ *Postille*, 9.
- ¹² T.a.p. curs. VdL.
- ¹³ *Postille*, 10 vv.
- ¹⁴ Idem, 13.
- ¹⁵ Idem, 15.
- ¹⁶ Idem, 16. Curs. VdL.
- ¹⁷ Idem, 17. De formulering luidt in beknopte vorm als volgt: 'Gezien de perikoop (scopus van de tekst) en gelet op de hoorders die ik voor ogen heb (homiletische situatie), zou ik met mijn preek willen bereiken, dat de hoorders... (doelstelling in termen van de hoorders)'.
- ¹⁸ T.a.p.: er staat 'attudinaal', maar dat zal een drukfout zijn.
- ¹⁹ Die overigens later is geschreven dan het *Postille*-artikel.
- ²⁰ *Oratie*, 18-21.
- ²¹ Idem, 19 onder verwijzing naar H. Luther, *Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls*, München 1984, 287.
- ²² Zie ook H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 9-20. 'Praktische Theologie ist () eher weniger die Auslegung und Aufbereitung von Antworten, als vielmehr die Hermeneutik von Fragen', idem, 16, curs. HL.
- ²³ Idem, 17.
- ²⁴ *Oratie*, 19 vv.
- ²⁵ H. Luther, a.w. 1992, 17.
- ²⁶ *Oratie*, 21.
- ²⁷ *Luther*, a.w. 1992, 16.
- ²⁸ Zie voor deze kritiek ook J.H. van der Laan, a.w. 1989, 311.
- ²⁹ *Handboek*, 48-50.
- ³⁰ Idem, 50. Deze woorden zijn bij Dingemans gecursiveerd.
- ³¹ In mijn dissertatie, die bij Van der Laan in voorbereiding is, hoop ik uitgebreider in te gaan op wat hier slechts kan worden aangeduid.

Bibliografie

1976

1. 'Preken in een emotioneel geladen situatie', *Themanummer Praktische Theologie* 1976/4 (red. samen met J.W. Besemer, J. Thomas & M.J.G. van der Velden).

Hierin in het bijzonder:

- 1a. 'Reacties op de preek', *Praktische Theologie* 1976/4, 218-230 (samen met J.W. Besemer).
- 1b. 'Verantwoording achteraf', *Praktische Theologie* 1976/4, 268-272 (samen met J.W. Besemer).

1977

2. 'Een preek in een gewone stadsparochie', *Themanummer Praktische Theologie* 1977/4 (red. samen met J.W. Besemer, J. Thomas & M.J.G. van der Velden).

Hierin in het bijzonder:

- 2a. 'Een kennismaking met pastor Batenburg', *Praktische Theologie* 1977/4, 227-229 (samen met J.W. Besemer).
- 2b. 'Een zondag in Utrecht', *Praktische Theologie* 1977/4, 236-238 (samen met J.W. Besemer).
- 2c. 'Preken voor mensen', *Praktische Theologie* 1977/4, 239-248.
3. 'Vragen over de kerkdienst', *Ouderlingenblad* 54 (1977) 639, 16-20.

1978

4. 'Een zaaier ging uit...', *Themanummer Praktische Theologie* 1978/5 (red. samen met J.W. Besemer, A. Buijs, J. Thomas & M.J.G. van der Velden).

Hierin in het bijzonder:

- 4a. 'Kennismaking met ds. H. de Jong', *Praktische Theologie* 1978/5, 292-293 (samen met J.W. Besemer).
- 4b. 'Een zondag in Harderwijk', *Praktische Theologie* 1978/5, 301-309 (samen met J.W. Besemer).
5. 'Homiletisch naschrift (de geest, die wel wil, maar...), bij: E. de Vries, Johannes4:1-42 in geest en in hoofdzaak', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 78, 1978, 93-114 (112-114).
6. 'Homiletisch naschrift, bij: J.L. Koole, Jesaja 40:1-11', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 78, 1978, 221-230 (228-230).
7. 'Heeft preken zin?', *Theologische Hogeschool Kampen* 14/2, 1978, 3-10.

1979

8. 'De praxis van de praktische theologie', in: *Voortgang. Een bundel*

theologische opstellen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken te Kampen, Kampen z.j. (1979), 153-182.

9. 'Preken op vredesdag', *Themanummer Praktische Theologie 1979/4* (red. samen met J.W. Besemer, A. Buijs, J. Thomas & M.J.G. van der Velden).

Hierin in het bijzonder:

9a. 'Wat en hoe: voor wie?', *Praktische Theologie 1979/4*, 265-272.

10. 'De preek', in: *Werkboek voor het project "Zending in Nederland" van de klassis Zutphen voor het seizoen 1979-1980, z.pl., z.j., 44-46.*

11. 'De eenheid van de gemeente. Preek over 1 Korinthiërs 10:17', *Menigerlei Genade 66*, 1979, 81-92.

12. 'Een eerste verkenning', *Ouderlingenblad 56* (1979) 663, 226-228.

1980

13. 'Gevraagd: een homiletisch commentaar', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 80*, 1980, 1-25.

14. 'Nogmaals: preken op vredesdag', *Praktische Theologie 1980/4*, 193-203.

15. 'Recente homiletische literatuur', *Postille 32*, 1980-1981, 's-Gravenhage z.j. (1980), 206-215.

16. 'Enkele homiletiese overwegingen', *De eerste dag 3/2*, 1980, 1-2; *3/3*, 1980, 3-4; *3/4*, 1980, 1-3.

1981

17. 'Iwand en de prediking: een nood-zaak', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 81*, 1981, 175-190.

18. 'Preken in een uitvaartdienst', *Themanummer Praktische Theologie 1981/6* (red. samen met J.W. Besemer, J. Thomas, M.J.G. van der Velden & C.G. Waringa).

Hierin in het bijzonder:

18a. 'Een tekst spreekt niet vanzelf', *Praktische Theologie 1981/6*, 401-408.

19. 'De aard van het schriftgezag'. *Hoe lezen we dit rapport en hoe werken we ermee in de gemeente?*, Leusden 1981 (samen met H.J. Bavinck & A.P. van Woudenberg).

20. 'Vredesdag', *Postille 33*, 1981-1982, 's-Gravenhage z.j. (1981), 189-193.

21. 'Recente homiletische literatuur', *Postille 33*, 1981-1982, 's-Gravenhage z.j. (1981), 211-218.

22. 'Samen werken aan de samenkomst van de gemeente', *Ouderlingenblad 59* 1981) 688, 19-22.

1982

23. 'Ter zake: politieke prediking bij Hans-Joachim Iwand', in: *Be-*

werken en bewaren. *Studies aangeboden aan prof. dr. Klaas Runia*, Kampen 1982, 24-35.

24. 'Gemeente en vredesbeweging', in: *Kerk en vredesbeweging. Bijdragen vanuit de theologische hogeschool van de gereformeerde kerken in Kampen*, M. van Alphen e.a. (red.), Kampen 1982, 9-47 (samen met G. Heitink, R. Kamermans & K.A. Schippers).

25. 'Twee geloven op één kussen...', *Ouderlingenblad* 60 (1982) 699, 8-13.

26. 'Recente homiletische literatuur', *Postille* 34, 1982-1983, 's-Gravenhage 1982, 207-216.

1983

27. 'De zondagmorgendienst van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Vijftig jaar orden van dienst', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 83, 1983, 217-238.

28. 'Liturgiek als kritisch-normatieve wetenschap, of: de vraag naar criteria', in: *Houdt dan de lofzang gaande...'. Opstellen over kerk en eredienst, aangeboden aan Prof. dr. G.N. Lammens*, Kampen 1983, 38-42.

29. 'Kind en kerkdienst'. *Themanummer Praktische Theologie* 1983/4 (red. samen met J.W. Besemer, M.J.G. van der Velden & C.G. Warin-ga).

Hierin in het bijzonder:

29a. 'Kind en kerkdienst. Een verantwoording vooraf', *Praktische Theologie* 1983/4, 337-343.

29b. 'Een dienst in de Thomaskerk te Oud-Beijerland', *Praktische Theologie* 1983/4, 395-410 (samen met J.W. Besemer).

30. *Over vrede gesproken. Gespreksnota over het vraagstuk van oorlog en vrede en van de bewapeningswedloop, samengesteld door Gereformeerde leden van het IKV en het ICTO ten behoeve van de bezinning binnen de Gereformeerde Kerk te Kampen*, 1983.

31. 'Gesprekken tussen IKV en ICTO', *Ouderlingenblad* 60 (1983) 708, 8-13.

32. 'In gesprek over oorlog en vrede', *Evangelisch Commentaar* 1 (1983) 24, 4-7.

33. 'Leesroosters I: Het bos en de bomen', *Evangelisch Commentaar* 1 (1983) 26, 7-8; 'II: Klassiek en nieuw-romeins', *Evangelisch Commentaar* 1(1983) 27, 14-16; 'III: Het thora-project', *Evangelisch Commentaar* 1(1983) 28, 12-13; 'IV: Kind en Zondag', *Evangelisch Commentaar* 1(1983) 29, 7-8.

34. 'De prediking' in: *Werkboek voor predikanten in de Gereformeerde Kerken in Nederland*, 's-Gravenhage 1983, 4.4.1-6.

35. 'Recente homiletische literatuur', *Postille* 35, 1983-1984, 's-Gravenhage 1983, 206-215.

1984

36. *Woord in beweging. Exegetisch-homiletische commentaren*, Kam-

pen 1984vv (red. samen met A.F.J. Klijn & E. Noort), dl. 1, 'Advent tot Epifanie I', Kampen 1984.

37. *Vurig van Geest. Een handreiking voor gesprekken over en met de charismatische beweging, z.pl. 1984* (brochure samengesteld door de Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de GKN).

38. *Omgaan met pluraliteit. Rapport van een werkgroep in opdracht van Deputaten Gemeenteopbouw, Zwolle 1984.*

39. 'De 491 gezangen van het Liedboek', *Communiqué 1-1*, 1984, 23-26.

40. 'Recente homiletische literatuur', *Postille 36*, 1984-1985, 's-Gravenhage 1984, 189-195.

1985

41. *Woord in beweging. Exegetisch-homiletische commentaren, Kampen 1984vv* (red. samen met A.F.J. Klijn & E. Noort), dl. 2, 'Zomertijd I', Kampen 1985.

42. 'Recente homiletische literatuur' *Postille 37*, 1985-1986, 's-Gravenhage 1985, 196-204.

43. 'Naar een beleid inzake de kerkdienst', *Ouderlingenblad 62* (1985) 727, 25-29.

44. 'Een leerproces rond het vraagstuk van oorlog en vrede', *Ouderlingenblad 63* (1985) 734, 5-8.

1986

45. *Woord in beweging. Exegetisch-homiletische commentaren, Kampen 1984vv* (red. samen met A.F.J. Klijn & E. Noort), dl. 3, 'Veertigdagentijd I', Kampen 1985 (=1986).

Hierin in het bijzonder:

45a. 'De liturgie op Goede Vrijdag', in: *Woord in beweging. Exegetisch-homiletische commentaren, dl. 3, Kampen 1985 (=1986)*, 246-262.

46. 'Recente homiletische literatuur', *Postille 38*, 1986-1987, 's-Gravenhage 1986, 196-202.

1987

47. 'Preken: een verhaal op zich', *Themanummer Praktische Theologie 1987/2* (red. samen met J.W. Besemer, A. Buijs & M.J.G. van der Velden).

Hierin in het bijzonder:

47a. 'Voor wie is de preek? Op zoek naar een vraagstelling', *Praktische Theologie 1987/2*, 121-128.

47b. 'Het enige 'tool' dat ik heb, is het verhaal. Dominee Nico ter Linden aan het woord', *Praktische Theologie 1987/2*, 142-150.

47c. 'Aandachtspunten voor nadere bezinning', *Praktische Theologie 1987/2*, 151-153.

47d. 'Een terugblik', *Praktische Theologie 1987/2*, 229-234.

48. *Woord in beweging. Exegetisch-homiletische commentaren*, Kampen 1984vv (red. samen met A.F.J. Klijn & E. Noort), dl. 4, 'Advent tot Epifanie II', Kampen 1985 (=1987).
49. 'Oud/Nieuw. Preekschets over Johannes 1:14a', *Postille 39*, 1987-1988, 's-Gravenhage 1987, 179-183.
50. 'Recente homiletische literatuur', *Postille 39*, 1987-1988, 's-Gravenhage 1987, 190-200.

1988

51. 'Opnieuw: "Preken: een verhaal op zich". Aanvullende bijdragen. Thematisch cluster', *Praktische Theologie 1988/3* (red. samen met J.W. Besemer, A. Buijs & M.J.G. van der Velden).
52. 'Een horend hart. Preek over 1 Koningen 3:9-12a', *Menigerlei Genade 75*, 1988, 1-8.
53. 'Over spiritualiteit. Op zoek naar een definitie', *Communiqué 5-1*, 1988, 35-45.
54. 'Recente homiletische literatuur', *Postille 40*, 1988-1989, 's-Gravenhage 1988, 206-210.

1989

55. *Ernst Lange en de prediking. Een inleiding in zijn homiletische theorie*, Kampen 1989.
56. 'Hoe maakt men een preek? Enige kanttekeningen bij het preekvoorbereidingsproces', *Postille 41*, 1989-1990, 's-Gravenhage 1989, 7-18.
57. 'Even brak de zon door... Over preken die deprimerend werken', *Themanummer Praktische Theologie 1989/5* (red. samen met J.W. Besemer, A. Buijs & M.J.G. van der Velden).
58. *Woord in beweging. Exegetisch-homiletische commentaren*, Kampen 1984vv (red. samen met A.F.J. Klijn & E. Noort), dl. 5, 'Pasen tot Trinitatis I', Kampen 1989.
59. 'Recente homiletische literatuur', *Postille 41*, 1989-1990, 's-Gravenhage 1989, 198-208.
60. 'Hemelum - je weet niet half...', in: T. Corporaal/J. Wielinga-Zeldenrust, "Elk nieuw geslacht ervaart zijn trouw". *Geschiedenis van 100 jaar Gereformeerde Kerk Hemelum en omgeving*, Balk z.j. (1989), 75-77.

1990

61. K.A. Schippers e.a., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, Kampen 1990.

Hierin in het bijzonder:

- 61a. 'Evaluatie met het oog op praktisch-theologische theorievorming', in: K.A. Schippers e.a., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, Kampen 1990, 263-280.

62. 'Poimeniek - een vak apart? Een onderzoek naar motieven voor de keuze van een hoofdvak onder studenten aan de ThU-Kampen', *Communiqué* 7-1, 1990, 48-57 (samen met J.B.G. Jonkers).
63. 'Recente homiletische literatuur', *Postille* 42, 1990-1991, 's-Gravenhage 1990, 216-225.

1991

64. 'Methodische preekkritiek. Enige aandachtspunten voor het kritisch analyseren van kerkdiensten', *Postille* 43, 1991-1992, Zoetermeer 1991, 199-214.
65. *Woord in beweging. Exegetisch-homiletische commentaren*, Kampen 1984vv (red. samen met A.F.J. Klijn & E. Noort), dl. 6, 'Veertigdagentijd II', Kampen 1991.
66. 'Boekbespreking van H.J. van Ogtrop, In het leerhuis van Mattheus', *Communiqué* 7-2, 1991, 12-14.
67. 'Tolerantie of richtingensrijd? - een onmogelijke vraag', *Communiqué* 7-4, 1991, 15-20.

1992

68. *Radiokerkdienst 22 maart 1992*, uitgegeven door IKON, nr. 912.
69. 'Kyrie & Gloria: om verder te kunnen', *Ouderlingenblad* 69 (1992) 807, 8-12.
70. 'Liturgisch register', in: J.C. de Moor (ed.), *Concordantie op het Liedboek voor de Kerken*, Zoetermeer 1992, 1517-1526.
71. 'Die Predigt als 'neues Wort'. Über den Beitrag Ernst Langes zur Theorie und Praxis der Predigt', *Berliner Theologische Zeitschrift* 9/2, 1992, 202-216.
72. 'Recente homiletische literatuur', *Postille* 44, 1992-1993, Zoetermeer 1992, 211-222.
73. 'Afscheid van prof.dr. K. Runia', *Theologische Universiteit Kampen* 28/2, 1992, 7-8.
74. 'Zweimal die Wirklichkeit. Anfechtung und Verheißung im theologischen Denken Ernst Langes', in: *Chancen des Alltags zwischen Wirklichkeit und Verheißung. Ernst Langes ökumenische Existenz als Herausforderung*, hrsg. von Ernst Lange-Institut e.V., Ökumenische Materialien 3, Rothenburg o.d. Tauber 1992, 29-40.

1993

75. 'Empirisch onderzoek in de praktische theologie. Over de bijdrage van het Rotterdam-onderzoek aan de ontwikkeling van de praktische theologie: een verheldering van de achterliggende discussie', in: K. Schippers (ed.), *Discussies rond Kerkelijke presentie in een oude stadswijk*, Kamper Cahier 77, Kampen 1993, 16-32.
76. 'Empirische theologie' (n.a.v. J.A. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie), *Communiqué* 9-3, 1993, 29-35.
77. 'Gij roept het kiemend graan...', *Themanummer Praktische Theologie* 1993/2 (red. samen met J.W. Besemer & M.J.G. van der Vel-

den)

Hierin in het bijzonder:

- 77a. 'Bidden en danken voor de oogst. Een beschrijving van twee tradities', *Praktische Theologie* 1993/2, 99-111 (samen met J.W. Besemer & M.J.G. van der Velden).
78. 'Recente homiletische literatuur', *Postille* 45, 1993-1994, Zoetermeer 1993, 213-223.

1994

79. 'Verarming van of verandering in de spiritualiteit? Een commentaar op het artikel van G. Dekker', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 94/1, 1994, 14-17.
80. 'Homiletiek', *Rondom het Woord* 36/2, 1994, 15-19.
81. 'En die naaste, dat is Abel. Analyse van een kerkdienst', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 94/3, 1994, 121-131.
82. *Geloofspraxis en pastoraal handelen* (inaugurele rede), *Kamper Oraties* 5, Kampen 1994.
83. 'Geloofspraxis en pastoraal handelen', *Koornmarkt* 1/1, 1994, 10.
84. 'Bibliographie der Schriften Ernst Langes', in: "Man resigniert nicht, man prosigniert". *Die Bibliographie der Schriften Ernst Langes*, zusammengestellt von Jaap van der Laan, mit begleitenden Texten von Gottfried Orth, Gerhard Rein und Werner Simpfendörfer, hrsg. von Gottfried Orth, *Ökumenische Materialien* 8, Rothenburg ob der Tauber 1994, 7-21.

1995

85. 'Een wankel hoeksteen', *De Bazuin. Opinieweekblad voor kerk en samenleving* 78/11, (24 maart) 1995, 15-17.
86. 'Trouwen in de kerk: een exclusieve zaak? Vragen vanuit de geschiedenis van de kerkelijke huwelijksbevestiging', in: J.H. van der Laan e.a., *Levensverbindingen als vraag aan de kerk. Over de inzegening van relaties binnen de protestantse kerken*, Kampen 1995, 7-13.
87. 'Leesrooster: stapsteen of struikelblok? Leesroosters als liturgisch en homiletisch probleem', *Themanummer Praktische Theologie* 1995/4 (red. samen met E.A.O.M. Henau & F.G. Immink).

Hierin in het bijzonder:

- 87a. 'Leesroosters voor de zondagse viering. Een informatief overzicht', *Praktische Theologie* 1995/4, 400-425.
- 87b. 'Preken - serieus nemen wat mensen gehoord hebben', *Praktische Theologie* 1995/4, 532-540.

1996

88. 'Pleidooi voor een permanent doopcatechumenaat', *Ouderlingenblad* 73 (1996) 848, 10-14.
89. 'Review J. Hendriks, Terug naar de kern. Vernieuwing van de gemeente en de rol van de kerkeraad (Kampen 1995)', *Journal of Em-*

pirical Theology 9/1, 1996, 85-86.

90. 'De preek met het oog op een ontmoeting tussen God en mens', *Ouderlingenblad* 73 (1996) 851, 22-26.

91. 'Hoe studenten leren een preek te maken', *De Praaier (Nieuws uit de Gereformeerde Kerk van Vlaardingen)*, Nr. 387 (7 juni 1996), 9-10.

92. 'Igehirdetés és egyházi liturgiai naptár', in: *Egy csepp a tengerben. Holland teológiai tanulmányok*, Kasposvár 1996, 91-110.

93. 'A prédikációra való felkészülésről', in: *Egy csepp a tengerben. Holland teológiai tanulmányok*, Kasposvár 1996, 111-127.

94. '... En de zee was niet meer. Preken over Openbaring 21:1', *Communiqué* 12/3-4, 1996, 71-76.

95. 'Literatuuroverzicht homiletiek', *Praktische Theologie* 1996/3, 303-315.

96. *Kerk van de toekomst - van bolwerk naar netwerk*, Kampen 1996 (samen met D. Tieleman, G.P.P. van Tillo & M. den Dulk).

97. 'De viering van de Goede Vrijdag', *Ouderlingenblad* 74 (1996) 851, 16-20.

1997

98. 'De twee petten van de prediker. Over het effect van exegetische methoden op de prediking', *Themanummer Praktische Theologie* 1997/4 (red. samen met E.A.O.M. Henau & F.G. Immink).

99. 'Presentie in de samenleving. Citaten van K.A. Schippers ter overweging', *Ouderlingenblad* 75 (1997) 865, 18-21.

100. 'Inspirerend predikant en hoogleraar: K.A. Schippers 1925-1997', *Dagblad Trouw*, 19 september 1997.

1998

101. 'In memoriam Kor Anne Schippers', *Koornmarkt* 1, 4/1, 1998, 8-9.

102. 'Kerkelijke faculteit beste beroepsopleiding', *Dagblad Trouw*, 15 januari 1998.

103. *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*, Zoetermeer 1998 (red. samen met M. Barnard, F.G. Immink, Th.M. van Leeuwen, D. Monshouwer, P. Oskamp, N.A. Schuman & J.H. Uytendogaardt).

104. 'In Memoriam K.A. Schippers', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 98/1, 1998, 31-33.

1999

105. *Met de ander zijn. Een portret van prof.dr. K.A. Schippers 1925-1997*, Kamper Oraties 14, Kampen 1999.

LUMINE
TWO
VIDEUS
LUMEN

7hUK