

Onder mystagogen

Over het homiletisch belang van een mystagoge
hoorderbenadering
- een verkenning bij Dingemans en Pascal -

Masterthesis Anton Rolfes

Protestantse Theologische Universiteit

Begeleiders:

Dr. F. Stark

Dr. K.L. Bom

Beoordelaar:

Prof. dr. E. van 't Slot

Datum: 10-01-2025

Studentnr.: 1101056

Vakgebied: Worship / formation

T-MATH2-2425-SEM1

Woord vooraf

Deze thesis is de afronding van mijn studie theologie die in 2012 begon, in dit werkstuk komt samen wat mij theoloog maakt: mens-zijn met medemensen, rakend aan het mysterie van God.

Ciska Stark en Klaas Bom bedank ik voor hun geduld en bereidwilligheid. Jullie kennis en scherpzinnige feedback hielpen me tot het uiterste te gaan. Mijn goede vriend Jan Kraaijeveld bedank ik voor zijn pastorale zorg. Je hebt me geholpen om structuur te geven aan het proces en de deadline te halen. Arjan Plaisier heeft me veel gegeven, zicht op de ziel, inzicht in Pascal.

Esther wil ik eer bieden, tot hiertoe heeft ze mij geholpen.

Vanwege resultaten uit het verleden gaan wij voort.

Eerste stem,
Herder der Ziel,
Gij, Enige,
Ik-zal-er-zijn,
Ach, hoe is uw naam,
Gij die ons schiep?

Hoor ons dan nu
En roep ons weg
Uit chaos, ellende
En matheid.
Raak onze veerkracht aan,
Raak onze veerkracht aan,
Raak onze veerkracht aan!

Jannet Delver naar Hildegard von Bingen - *O Pastor animarum*

Inhoudsopgave

Woord vooraf	2
Inhoudsopgave	3
1 Inleiding	4
1.1 Probleemstelling en onderzoeksvragen	4
1.1.1 Probleemstelling	4
1.1.2 Onderzoeksvraag	5
1.2 Thematische verantwoording en doelstelling	5
1.2.1 Aanleiding/positionaliteit	5
1.2.2 Empirische wending in homiletiek	6
1.2.3 Debat	7
1.2.4 Thematische lijn	9
1.3 Methodische verantwoording	10
1.4 Begripsbepaling	12
1.4.1 Hoorderbenadering	12
1.4.2 Mystagoge benadering	13
2 Mystagoge hoorderbenadering bij Dingemans	20
2.1 Theologische visie op hoorders	21
2.2 Operationele consequenties	22
2.3 Evaluatie mystagoge rol van de prediker bij Dingemans	24
2.3.1 Teleologische aspecten	25
2.3.2 Functionele aspecten	26
3 Mystagoge hoorderbenadering bij Pascal	29
3.1 Pascal in kort bestek	30
3.1.1 Leven	30
3.1.2 Werk	31
3.1.3 Pascal en zijn hoorders	33
3.2 Theologische visie op hoorders	35
3.2.1 Trois ordres	36
3.2.2 Het hart	37
3.2.3 Grandeur et misère	39
3.2.4 Le moi est haïssable	39
3.2.5 Geloof	40
3.2.6 Genade	41
3.3 Operationele consequenties	41
3.4 Evaluatie mystagoge aspecten van Pascals hoorderbenadering	45
4 Verwerking Pascals hoorderbenadering in Dingemans' Homiletiek	47
5 Conclusie en evaluatie	49
6 Bibliografie	50

1 Inleiding

De titel van dit thesiswerkstuk is vrij naar de titel van W.F. Hermans' bekende roman *Onder professoren*. De hoofdpersoon van de roman heet Rufus Dingelam, een ander persoon heet Tabe Pap. Ik meende een licht fonetische associatie te ontwaren met de namen van de hoofdpersonen in deze scriptie: Gijsbert Dingemans en Blaise Pascal. Maar ik geef toe: het is gezocht. Precies zo gezocht kan de combinatie Dingemans, Pascal, mystagogie en homiletiek overkomen. Op het eerste gezicht is dat begrijpelijk. Waarom moet een 17^e eeuwse uit Frankrijk die, voor zover bekend, nog nooit geprekeerd heeft zich mengen in een homiletisch gesprek rondom een hedendaags paradigma van 'hoordergerichte prediking'? En dan erbij, waar en waarom heeft de hermeneutische homiletiek van Dingemans hulp nodig van Blaise Pascal?

In deze thesis bestudeer ik Pascals omgang met zijn publiek in geselecteerde fragmenten van de *Pensées*. Ik wil weten hoe Pascals benadering van zijn hoorders kan bijdragen aan de hoordergerichte hermeneutische homiletiek van Dingemans. Mijn hypothese is dat een mystagoge hoorderbenadering een relevante bijdrage kan leveren aan hoordergerichte prediking in deze tijd.

Kort samengevat wat in deze thesis wordt gedaan en beoogd: "Een homiletische verkenning hoe een mystagoge benadering een hoordergerichte prediking kan verrijken".

Hieronder schets ik de aanleiding voor mijn onderzoek, daarna beschrijf ik de stappen waarlangs ik mijn onderzoek heb vormgegeven. De gehanteerde methoden beschrijf ik daaropvolgend. De inleiding sluit af met een begripsbepaling.

De uitwerking van het betoog volgt in hoofdlijnen de indeling van de deelvragen die voortkomen uit de onderzoeksvraag.

1.1 Probleemstelling en onderzoeksvragen

1.1.1 Probleemstelling

Dit onderzoek begon met een ervaren tweespalt in homiletische literatuur en in mijn eigen (beginnende) homiletische praktijk: er lijkt een controversie te bestaan tussen een tekstgerichte en een hoordergerichte benadering van prediking. Kaal uitgedrukt: een tekstgerichte prediking neemt de Schrift als norm en uitgangspunt en richt zich op de hoorder, een hoordergerichte prediking vertrekt vanuit de leef- en denkwereld van de hoorder en betreft de Schrift daarbij.

Kritiek op tekstgerichte prediking wijst op het risico van abstractie, afstand tot de hoorder, of het niet bereiken van de hoorder. Het kan de hoorder reduceren tot een eigen construct.

Hoordergerichte prediking lijkt de hoorder emancipatie en hermeneutische zelfbeschikking te verlenen. Zo beschouwd kunnen we kritiek op beide benaderingen denken vanuit concurrentie met elkaar: meer hoorder betekent minder schrift(gezag) en andersom. Deze kritiek ontstaat in mijn optiek uit een categorieprobleem: het systematisch theologische vertrekpunt van prediking tegenover het praktisch theologische (homiletische) vertrekpunt.

Met een juiste boedelscheiding wordt de controversie weliswaar minder pregnant, maar bezorgdheid over primaat van tekst en hoorder zal blijven. Kunnen systematisch theologische en praktisch theologische vertrekpunten vruchtbaar op elkaar inwerken? Het is mijn hypothese dat een mystagoge benadering vruchtbaar kan zijn in deze wisselwerking.

1.1.2 Onderzoeksvraag

Mijn onderzoek werk ik uit aan de hand van de volgende vraagstelling:

Welke mogelijkheden biedt de hoorderbenadering van Pascal om in de hermeneutische homiletiek van Dingemans het samenspel tussen tekstgerichte en hoordergerichte prediking te bevorderen?

De volgende deelvragen vloeien voort uit de centrale vraagstelling,

Begrippen

- a. Wat is tekstgerichte prediking?
- b. Wat is hoordergerichte prediking?
- c. Wat is een mystagoge hoorderbenadering?
 1. Dingemans
 2. Pascal
- d. Welke hoorderbenadering hanteert Dingemans in zijn hermeneutische homiletiek?
- e. Welke mystagoge rol heeft de prediker in de hermeneutische homiletiek van Dingemans?
- f. Welke hoorderbenadering hanteert Pascal in de geordende fragmenten van de Pensées?
- g. Wat maakt Pascals hoorderbenadering tot mystagoge aanspraak?
- h. Welke mogelijkheden biedt een mystagoge hoorderbenadering in het dilemma tekst- of hoordergerichte prediking?

De thesisscriptie volgt de structuur van de deelvragen.

1.2 Thematische verantwoording en doelstelling

Met mijn onderzoek hoop ik een homiletisch relevante bijdrage te leveren door te laten zien dat met een mystagoge benadering de communicatieve en hermeneutische aspecten van hoordergerichte prediking behouden kunnen blijven terwijl verkondigende, didactische en getuigende aspecten van tekstgerichte prediking gehonoreerd worden. Daarnaast betoog ik dat een mystagoge benadering van prediking bijdraagt aan een preekbegrip als samenspel tussen systematische- en praktische theologie.

1.2.1 Aanleiding/positionaliteit

Het onderwerp van deze scriptie vloeit voort uit mijn persoonlijke zoektocht naar een vertrekpunt voor prediking. In colleges homiletiek en later in de eigen praktijk van voorgaan in de zondagse eredienst rees in mij de vraag: ben ik de 'heraut van Godswege' die de Schrift opent en van daaruit de hoorder toespreekt (een tegenover, tekstgericht) of ben ik iemand die vanuit de situatie van de gemeente (hoordergericht) de Schriften opent om te ontwaren hoe de Bijbelse boodschap het bestaan van vandaag kan raken. De tegenover-benadering voelt als massief en 'over de hoofden heen'. De tweede, de met-benadering, lijkt vooral de *Sitz im leben* van de hoorder te zien, daarbij

mogelijk het invasieve¹ element van prediking afzwakkend. Het voelde als een tweesprong: welk uitgangspunt heeft het primaat in prediking?

Als 53-jarige maak ik deel uit van een ‘blijmoedig orthodoxe’ protestantse traditie, waarin kritische (zelf)reflectie centraal staat. Mijn hermeneutische vorming heeft mij geleerd dat verstaan een kunst is, die een genuanceerde benadering vereist. Daarom heb ik in mijn onderzoek bewust verschillende theologische stromingen en perspectieven betrokken. Mijn bevindelijke achtergrond biedt een waardevolle lens om de gelaagdheid van kennis en ervaring in mijn onderzoekscontext te begrijpen. Tegelijk schuilt hier een valkuil: het bleek verleidelijk te zijn Pascal te plaatsen binnen een reformatorisch discours. Zowel Pascal als Dingemans inspireren mij door hun aanpak; ze helpen mij een brug te slaan tussen rationele analyse en existentiële betrokkenheid.

1.2.2 Empirische wending in homiletiek

Tot aan de jaren '70 van de vorige eeuw was het, volgens Dingemans, in de literatuurwetenschap en homiletiek gebruikelijk om de schrijver en de tekst centraal te stellen.² Prediking was daarmee vooral een beweging van tekst naar hoorder: de prediker heeft als taak de overdracht van inhoud en betekenis van de tekst te bewerkstelligen. Dingemans ziet deze benadering richting de hoorder als problematisch zodra deze aspecten een (te) grote nadruk krijgen: als éénrichtingsverkeer dat afketst op een zelfbewuste, mondige en goed geïnformeerde hoorder. “Eindelijk komen ook de *lezers* en de *hoorders* volop in de belangstelling te staan.”³ Deze beweging van tekst naar hoorder komt voort vanuit de gedachte dat de situatie van de hoorder hier en nu niet identiek is met de situatie in de tekst daar en toen. Dingemans werkt verder op de inbreng van de Duitse praktisch theoloog Ernst Lange, hij is degene die in de homiletiek de gerichtheid op de tekst ter discussie heeft gesteld en daarbij ook een alternatief heeft gepresenteerd.⁴ Lange verbindt de Bijbelse boodschap met de hedendaagse leefwereld van hoorders. Zijn werk stimuleert een dynamische en relationele benadering van prediking. De vraag naar de hoorder en diens situatie moet volgens Lange een zelfstandige plaats hebben: “der Hörer ist mein Thema”⁵. Ernst Lange wil de praktijk van prediking beveiligen voor abstractie van spreken óver bevrijding en waarheid, lós van de werkelijkheid.⁶ In prediking wordt de waarheid in -en van- de werkelijkheid aan de orde gesteld. Lange plaatst prediking in het volle bewustzijn van zijn hoorders, in hun huidige situatie, existentieel betrekkelijk op de beloften-volle Christusboodschap zoals die in de Bijbelse teksten vervat zijn.

¹ Zoals bijvoorbeeld Paulus aanreikt in onder andere 1 Korinthe 1: prediking als heilzame ergernis of dwaasheid.

² G. D. J. Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders: hermeneutische homiletiek*, 2e dr (Kampen: Kok, 1995), 12.

³ Dingemans, 13, cursivering AR.

⁴ Het werk van Ernst Lange vormt voor mij een brug tussen de nadruk van Karl Barth op de godsleer en Rudolf Bultmann's focus op de antropologie. Barth benadrukte de soevereiniteit van God en de openbaring als het centrale punt van de prediking, Bultmann daarentegen legde de nadruk op de existentiële ervaring van de hoorder. In die zin staat Lange dicht bij Bultmann, maar blijft hij Barthiaans in zijn theologische fundament: de prediking moet in essentie God centraal stellen, maar deze God spreekt tot mensen in hun specifieke historische en existentiële situaties.

⁵ Ernst Lange, *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, Edition Ernst Lange 3 (München: Kaiser, 1982), 58.

⁶ Lange, 58, "Und diese Wahrheit läßt sich nicht „an und für sich“ zum Thema machen, sondern nur als Wahrheit dieser Wirklichkeit, als diese Wirklichkeit richtend und rettend, befreiend und beanspruchend. Es bleibt dabei: „mein Thema ist mein Hörer“".

1.2.3 Debat

Bovenstaande kan de indruk wekken van een pendulebeweging: waar eerst de tekst het uitgangspunt was en het (aan)horende publiek de ontvangende partij lijkt daarentegen Ernst Lange de hoorder in het centrum te zetten en diens situatie als ‘rechter aller dingen’⁷ te beschouwen waarbij de tekst, waar en zover van toepassing, erbij komt. Ter illustratie twee theologen die Lange bespreken.

Eind jaren '60 maakte de gereformeerde theoloog W.D. Jonker haast een karikatuur van Lange's hoordergerichte benadering. Van der Laan citeert in zijn proefschrift Jonker als hij ingaat op dat misverstaan: “[Prediking wordt zo, AR] een poging tot een verstaanbare formulering te komen van de wijze waarop de tegenwoordige situatie een antwoord aan de Christelijke overlevering ontlokt en hoe de Christelijke overlevering de huidige situatie verheldert (228). Daarom is het ook duidelijk dat het in de prediking niet te doen is om een goede exegese van een bepaalde tekst of perikoop te geven, maar om de situatie van de mens hier en nu vanuit de Christelijke overlevering te doorlichten (235).”⁸

Volgens van der Laan doen we Ernst Lange onrecht als we zijn bijdrage opvatten als “een poging om de verhouding tussen tekst en situatie te beschrijven en het soortelijk gewicht van beide (in concurrentie tegenover elkaar) te bepalen waarbij Lange dan zou kiezen voor de situatie als zijnde van meer gewicht.”⁹

De christelijk gereformeerde prof. dr. W.H. Velema ziet een hoordergerichte benadering eveneens als problematisch, ook hij lijkt “de hoorder als thema” te zien als concurrentie, verschuiving van het één naar het ander als hij aangeeft: “De Schrift is bron en norm voor de prediking. Zij is bestemd voor de lezer/hoorder. Zij heeft daarom - naar haar aard - de hoorder op het oog. De hoorder is geen nieuwe zelfstandig optredende factor, die aan de prediking wordt toegevoegd. Hij is geen hoofdstuk apart. Met hem is in de Schrift gerekend, omdat de heilsboodschap voor hem is bestemd. Die bestemming blijkt op een heel bijzondere manier, als we bedenken dat de hoorder in de boodschap zelf een plaats inneemt. Wij kunnen in de prediking de boodschap op hem afstemmen (zo men wil op hem toesnijden, 2 Tim. 2 : 15). De hoorder van de tekst komt zelf - in den brede gezien- al in de tekst voor. Wat de Geest met de hoorder doet door middel van het Woord, dat vindt binnen het heilswoord zelf ook plaats.”¹⁰

De kritiek van Velema gaat vooral over de stelling (hij noemt hier Kuitert) “dat de Schrift niet verstaan kan worden zonder de creatieve bijdrage van de hoorder. (...) Deze hermeneutische aanpak van het probleem betekent een niet onaanzienlijke verschuiving. Niet alleen het thema van deze

⁷ Pascal roept het ontzet uit in fr. 131: “Wat een irreëel wezen is de mens toch! (...) Rechter over alle dingen, (...), poel van onzekerheid en dwaling, glorie en uitschot van het universum!”, zie ook noot 13

⁸ J.H. van der Laan, *Ernst Lange en de prediking: een inleiding in zijn homiletische theorie* (Kampen: Kok, 1989), 10,11.

⁹ Laan, 127.

¹⁰ W. H. Velema, ‘De plaats van de hoorder in de prediking II’, *Theologia Reformata*, nr. 1 (maart 1994): 118-36.

bijdrage [de plaats van de hoorder in de prediking, AR], maar ook de homiletiek zelf komt te staan onder beheersing van de hermeneutiek. Wij hebben hiermee de grootste moeite.”¹¹

Het lijkt erop dat controversen tussen tekstgerichte en hoordergerichte prediking vooral wordt veroorzaakt door een categorieprobleem. In de vertrekpunten lijkt men onvoldoende onderscheid te maken tussen een systematisch theologische en praktisch theologische (homiletische) benadering. Van der Laan benoemt dit gebrek aan onderscheiding expliciet in zijn behandeling van Ernst Lange¹², toont aan dat Lange de hoorder geenszins op het schild van hermeneutische zelfbeschikking hijst, ook niet als Lange stelt dat de hoorder “der eigentliche Richter in der Frage nach der Relevanz meiner Predigt”¹³ is.

Ook in de bijdrage van de Leede en Stark in *Ontvouwen*¹⁴ komen we een aspect-bewuste benadering tegen: zij beschrijven een benadering in de preekvoorbereiding die op theologisch niveau de Schrift primair als uitgangspunt neemt: “In de voorbereiding komt hij [de tekst, AR] direct in wisselwerking met de homiletische situatie aan de orde, *maar theologisch is de tekst primair*”¹⁵ Tegelijk, en dat is het verhelderende, geven de Leede en Stark aan dat niet uitsluitend de tekst maar ook de hoorder volop in beeld is: “De prediker moet niet alleen de tekst exegetiseren, maar ook de hoorders. (...) Met andere woorden: wat zijn de vijf ‘V-s’ van de hoorders? Hun visioenen, hun verlangens, hun vreugden, hun verdriet en hun vragen? Dus: waarover maakt men zich echt druk?”¹⁶

In *Horen naar de stem van God* pleit Kees de Ruijter eveneens voor een aspect-bewuste benadering, ook hij maakt een onderscheid tussen het ‘theologisch-conceptuele aspect’ en het ‘homiletisch-methodische aspect’.¹⁷ Aandacht voor een aspect-bewuste benadering helpt bij het zoeken naar een vruchtbare balans in de *trias homiletica*: de dynamiek tussen tekst, hoorder en prediker. Een mystagoge benadering kan in mijn optiek helpen bij het analyseren en vormgeven van deze balans.

¹¹ Velema, 115,16, “Het Woord van God kan in- en op zichzelf niet verstaan, en daarom ook niet verklaard en vertolkt worden, als de hoorder zelf in het verstaansproces niet een plaats krijgt. Deze kritiek gaat veel dieper dan de eerstgenoemde bezwaren. Zij wortelt in een bepaalde opvatting van het verstaan van de Bijbel. Zij is hermeneutisch van aard. Dingemans is hiervan een getalenteerde vertolker. Men kan in andere bewoordingen, maar met dezelfde strekking deze opvatting aantreffen in de oratie van F. de Lange”.

¹² Laan, *Ernst Lange en de prediking*, “De bezinning op het wezen van de prediking hoort thuis in de systematische theologie (en van daaruit in de prolegomena van de praktische theologie). In het kader van de systematische theologie wordt gereflecteerd (...) over het wonder, dat en wanneer de preek als ‘das Wort des Mitmenschen mich als Wort Gottes trifft’ en ‘mir Glauben ab(gewinnt), (...) Maar de homiletiek als praktisch-theologische bezinning op de preek kan en mag zich niet laten bepalen door een systematisch-theologisch doordacht preekbegrip. Doet ze dat wel, dan komt ze onherroepelijk in een impasse terecht.”

¹³ Lange, *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, 60, uiteindelijk ‘gebeurt de preek’ in en bij de hoorder. Daar vallen de beslissingen, daar ontstaat relevantie. Hoe die relevantie in het bestaan van de hoorder ontstaat is buiten onze invloed. Wel benoemt Lange vier krachten die op de hoorder inwerken: textualiteit (Schrift), confessie, ambt en persoonlijke overtuigingskracht.

¹⁴ H. de Leede en Ciska Stark, *Ontvouwen: protestantse prediking in de praktijk*, 2017.

¹⁵ Leede en Stark, 81, cursivering AR.

¹⁶ Leede en Stark, 73,74.

¹⁷ Kees de Ruijter, *Horen naar de stem van God: theologie en methode van de preek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2013), 150-53.

1.2.4 Thematische lijn

Een mystagoge benadering wil in de homiletische driehoek het samen-spel¹⁸ bevorderen tussen tekst, hoorder en prediker. Deze thesis vertrekt vanuit twee hypothesen:

1. Een mystagoge benadering van prediking kan eraan bijdragen dat *systematisch theologisch gezien* de tekst als uitgangspunt beschouwd kan worden en dat *praktisch theologisch (homiletisch) gezien* de hoorder het uitgangspunt kan zijn. Dat is de hypothese van samenspel op conceptueel niveau.
2. Een mystagoge benadering kan ook vruchtbaar zijn op operationeel niveau. Zowel het 'met' als 'tegenover' in prediking kan binnen een mystagoge benadering worden ingezet om te bevorderen wat zij beoogt¹⁹: ontgrenzen, vervullen en concretiseren.

Bovenstaande werk ik uit in een behandeling van Dingemans en Pascal. Dingemans presenteert in zijn hermeneutische homiletiek, zij het impliciet, noties die we als mystagoog kunnen aanwijzen. Bij Blaise Pascal (1623-1662), komen we eveneens een impliciet mystagoge benadering tegen in de teksten die hij ons naliet. Tussen de mystagoge hoorderbenadering van Dingemans en de benadering van de lezer bij Pascal kan een gesprek gevoerd worden. Zowel Dingemans als Pascal willen de 'hoorder' bereiken via performatieve taalhandelingen²⁰. Daarnaast hanteren zij beiden verschillende niveaus waarop de taalhandeling zijn werking en verstaan krijgt in de ontvanger.

Waarom Pascal gebruiken in dit homiletisch onderzoek, Pascal heeft immers vooral geschreven? Voor zover bekend heeft hij weinig voordrachten gegeven in het openbaar. Één gelegenheid is ons overgeleverd, het is een voordracht in de kring van Port-Royal waar Pascal zijn plannen²¹ voor zijn apologie uiteenzet.²² Toch kunnen we wat Pascal ons naliet in de *Pensées* inbrengen op een homiletisch thema. Pascals rol als 'prediker' ligt hierin dat hij in tal van fragmenten appelleert aan het existentiële besef van mensen om hen vervolgens te wijzen op noodzaak en rijkdom van spirituele omvorming.²³ In Hoofdstuk 3 wordt de inbreng van Pascal verder verantwoord.

¹⁸ spel zoals Gadamer dat beschrijft in Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1975), 102-10, Gadamer ziet 'spel' als een fundamenteel fenomeen van ervaring en interactie, waarin deelnemers opgaan in de dynamiek. Spel "speelt zichzelf" en overstijgt individuele controle. Dit concept verduidelijkt kunst, taal en hermeneutiek, waarbij betekenis ontstaat in een dynamisch proces. Spel benadrukt wederkerigheid, continuïteit en het vervagen van het subject-object onderscheid. Waarheid wordt ervaren als een zich ontvouwende gebeurtenis binnen het spel van interpretatie, vergelijkbaar met de werking van een spel.

¹⁹ Zie par. 1.4.2 waar de teleologische aspecten van mystagogie worden behandeld.

²⁰ Dit wordt in paragraaf 1.3 Methodische verantwoording verder uiteengezet.

²¹ De aantekeningen voor deze uiteenzetting vinden we hoogstwaarschijnlijk terug in de geordende fragmenten en daarbinnen de fragmenten die met A.P.R. zijn gemarkeerd, zie Louis Lafuma en Albert Béguin, *Recherches pascaliennes* (Paris [etc.]: Delmas, 1949), 55-60, de afkorting APR kunnen we verschillend opvatten: 'a Port Royal' is de meest waarschijnlijke. .

²² Jean Mesnard, *Pascal: His Life and Works* (New York: Philosophical Library, 1952), 136, wanneer Pascal deze uiteenzetting precies gaf is onderwerp van debat, Mesnard houdt het op mei 1658, Lafuma gaat uit van het najaar van 1658, rond oktober-november.

²³ Leszek Kołakowski, *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism* (Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1998), 131,135, 'He was speaking to people who simply preferred to avoid the question - while running to the abyss with their eyes closed, and he wanted to shake or to corner them by compelling them brutally to face the question. (...) Pascal's task was to show his readers that all attempts to relieve their anguish by amusements or amusements or quotidian chores are futile and that there is no cure except God.'

Dingemans lijkt het, tussen de regels door, toe te laten dat de prediker een stevigere rol krijgt dan alleen te functioneren als hoorder onder andere hoorders. Pascal lijkt op het eerste gezicht met zijn lezer in oppositie te zijn, een nadere blik laat zien dat ook Pascal zich met en naast zijn publiek opstelt.²⁴ Populair uitgedrukt: waar Dingemans veel ‘met’ beschrijft en het ‘tegenover’ niet afwijst zien we bij Pascal veel ‘tegenover’ waarbij het ‘met’ steeds voelbaar is.

Het is in dit onderzoek mijn hoop en bedoeling om ook, zij het secundair en slechts als aanzet, te komen tot concrete suggesties voor het proces van preekvoorbereiding en prediking. Een mystagoge insteek, in de woorden van Ciska Stark, “houdt iets van het oude ambacht overeind, de mysticus, wichelroedeloper, het erkent de bronnen en het wijst de weg. Het is tentatief, zoekend, tastend en tegelijkertijd volstrekt zeker: hier gebeurt het!”²⁵

1.3 Methodische verantwoording

In dit onderzoek bestudeer ik een selectie van teksten van Pascal om te analyseren hoe Pascal in die teksten omgaat met de ‘hoorder’. Deze analyse breng ik in gesprek met Dingemans’ hoorderbenadering in zijn hermeneutische homiletiek. Dit gesprek -zo is mijn premisse- wordt mogelijk omdat in de homiletiek van Dingemans en in het werk van Pascal mystagoge aspecten zijn aan te wijzen. Daarbij zijn, verrassend genoeg, voldoende raakvlakken waarneembaar om dit gesprek te kunnen voeren.

Via kwalitatieve inhoudsanalyse²⁶ voer ik dit gesprek: een systematische analyse van teksten om patronen, thema’s of betekenissen te identificeren en te analyseren. In de analyse hanteer ik een schema van codes, in dit geval een stelsel van mystagoge categorieën op conceptueel en operationeel niveau. Vervolgens ga ik op zoek in de homiletiek van Dingemans en in het werk van Pascal waar deze categorieën gevonden kunnen worden en hoe die functioneren. Deze bevindingen rapporteer ik eerst afzonderlijk en betrek die daarna op elkaar.

Het onderzoek begint met het definiëren van de begrippen ‘hoorderbenadering’ en ‘mystagoge benadering’. Na deze begripsbepaling volgt de behandeling van Dingemans’ homiletiek. Methodisch vertrekt dit deel van het onderzoek vanuit *Working-Hypothesisism*²⁷. Dit is een benadering waarbij hypothesen worden gebruikt als tijdelijke, werkbare aannames om een bepaald fenomeen te onderzoeken of een probleem op te lossen. In dit onderzoek hanteer ik de hypothese dat in

²⁴ Een mooi voorbeeld waarin Pascal redeneert vanuit de (sceptische) lezer is fragment 198 en 199, daar spreekt Pascal veel in de 1e persoon: ‘ik’ en ‘we/wij’. Het ik is soms Pascal en soms de veronderstelde gedachte bij de lezer, cf. John F. Boitano, *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal’s Pensées: A Dialectics of Rational and Occult Libertine Beliefs*, Biblio 17 (Tübingen: G. Narr, 2002), 190-202, boitano schetst hoe Pascal de 1e persoon ‘je’ gebruikt om in de taalhandeling een gezamenlijk perspectief op te roepen.

²⁵ Ciska Stark, ‘Met een wichelroede op de preekstoel – Van Ruler en de prediking’, geraadpleegd 4 juli 2024, <http://www.aavanruler.nl/files/2020/12/C.-Stark-Van-Ruler-en-de-prediking.pdf>.

²⁶ Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2019).

²⁷ Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler, en John Hawthorne, red., *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2016), 7, De term ‘Working-Hypothesisism’ wordt in de filosofie gebruikt om een benadering te beschrijven waarbij hypothesen worden gebruikt als tijdelijke, werkbare aannames om een bepaald fenomeen te onderzoeken of een probleem op te lossen. Deze hypothesen worden beschouwd als voorlopige en experimentele proposities die getoetst moeten worden aan empirische gegevens en rationele argumenten.

Dingemans' homiletiek een mystagoge benadering gelezen kan worden. Daarbij beweer ik dat Dingemans, vanwege zijn hoordergerichtheid en nadruk op dialogische communicatie, te terughoudend is met benaderingen die hij als eenrichtingverkeer bestempelt. Daarna breng ik de hypothese in dat de hoorderbenadering²⁸ van Pascal gezien kan worden als een mystagoge benadering en dat deze benadering een bijstelling kan leveren op de ingebrachte kritiek op de homiletiek van Dingemans.

Daarna volgt een verkenning in een selectie uit Pascals teksten, het zijn de zogenoemde 'geordende fragmenten' in de *Pensées*. Het *Infini – Rien* (fr. 418 over de weddenschap) is weliswaar geen onderdeel van de geordende fragmenten maar dit fragment voeg ik toe aan de selectie omdat het een dialogische tekst is die qua stijl en insteek nauw aansluit bij het onderwerp van deze thesis. De geselecteerde teksten laten goed zien hoe Pascal de denk- en leefwereld van zijn 'hoorder' verdisconteert in zijn behandeling van allerlei thema's. In deze teksten ga ik op zoek naar (sporen van) een mystagoge benadering. Hierbij maak ik gebruik van verschillende auteurs die deze aspecten in het werk van Pascal benoemen of verwerken.

Pascal bevragen op mystagoge aspecten in de selectie van teksten is methodologisch een proces wat in de filosofie wel wordt aangeduid met *Theory Selectionism*²⁹. Deze aanpak bestaat uit het selecteren van theorieën die aansluiten bij beschikbare data en verklaringskracht hebben. Hierbij spelen criteria zoals eenvoud, consistentie, falsifieerbaarheid en heuristische waarde een rol. In deze thesis richt ik me vooral op de heuristische waarde van onderzoek: haar vermogen om nieuwe ontdekkingen of inzichten te stimuleren en vruchtbare richtingen voor vervolgonderzoek te bieden. De heuristische waarde van dit onderzoek is gelegen in een blijkbaar mogelijk gesprek tussen twee heel verschillende figuren uit verschillende periodes met dan toch een gedeeld thema. In het onderzoek naar Pascal maak ik gebruik van onderscheidingen binnen de *Speech-act theory*³⁰ met name op het gebied van performatieve en intentionele aspecten van een taaluiting. Daarbinnen formuleer ik eigen criteria op basis waarvan een taalhandeling als mystagoog valt aan te duiden.³¹ Pascal lezen in dit onderzoek heeft niet de pretentie van de historische methode, de *intentio auctoris* heeft niet de hoogste prioriteit. De inzichten van *reader respons-criticism* en receptie-esthetica zullen in dit onderzoek doorschemeren.³² Het gaat in dit onderzoek om de mystagoge benadering van een taalhandeling en wat daarin ontstaat tussen tekst en lezer, de zogenoemde *wirkungsgeschichte*. Dat betekent allerm minst dat we Pascals teksten vrijelijk kunnen opzadelen met subjectieve en ongefundeerde meningen. Het appél blijft om als *informed reader* de taalhandeling zoveel als mogelijk te begrijpen vanuit haar ontstaan.

²⁸ Zie voor deze bij Pascal ietwat bevreemdende aanduiding paragraaf 1.4.1 Hoorderbenadering

²⁹ Cappelen, Gendler, en Hawthorne, *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, 12.

³⁰ Speech-act theory is een taal filosofische theorie, ontwikkeld door J.L. Austin en verder uitgewerkt door John Searle. Deze theorie stelt dat taal niet alleen informatie overbrengt, maar ook handelingen uitvoert, zoals beloven, waarschuwen of vragen. Een taalhandeling bestaat uit drie niveaus: locutie (de uitspraak zelf), illocutie (de bedoeling van de spreker), en perlocutie (het effect op de hoorder). Intentionaliteit speelt daarbij een centrale rol: de illocutie weerspiegelt de bewuste intentie van de spreker. Perlocutie gaat over wat de taalhandeling veroorzaakt of hoe het de hoorder beïnvloedt.

³¹ Zie paragraaf 3.4 'Evaluatie mystagoge aspecten van Pascals hoorderbenadering'

³² Bekende namen zijn hierbij Jauss, Iser en Fish, A.W. Zwiep, *Tussen tekst en lezer: een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek*, Tweede druk, vol. II, Van moderniteit naar postmoderniteit (Amsterdam: VU University Press, 2014), 332-41, 357-63.

1.4 Begripsbepaling

Veelgebruikte begrippen in deze thesis zijn: ‘hoorderbenadering’ en ‘mystagoge benadering’. Het zijn geen alledaagse begrippen, vandaar een nadere bepaling om deze in het vervolg te kunnen plaatsen.

1.4.1 Hoorderbenadering

Met hoorderbenadering bedoel ik de manier waarop een prediker (of schrijver) met zijn gehoor (of lezer) omgaat in de taalhandeling³³. In het vervolg wordt gesproken over ‘prediker’ en ‘hoorder’, de termen ‘schrijver’ en ‘lezer’ worden in het verdere geïmpliceerd. Deze gelijktrekking van termen gaat op voor zover we de taalhandeling van prediking of schrijven bedoelen. Vooral de praktijk van prediking omvat meer dan ‘slechts’ de taalhandeling. Te denken valt aan fysieke-ruimtelijke aspecten, zoals de plaats waar prediking plaatsvindt, de persoon van de prediker in verschijning mimiek en stemgebruik, grootte van het gehoor, zelfs temperatuur in de ruimte en lichtval doen mee. Een ander, veel minder expliciet te maken notie is het effect van het perlocutionaire aspect rondom en binnen een taalhandeling, of dit nu prediking of het schrijven/lezen van een tekst betreft. Het gaat in dit onderzoek om het performatieve aspect van de taalhandeling: ‘dat wat er gebeurt’, zowel bij producent als bij ontvanger van de taal en datgene waarnaar de taalhandeling wil verwijzen als teken of symbool.

De term ‘hoorderbenadering’ verwijst in deze thesis naar twee zaken: naar de conceptuele visie die een prediker heeft ten aanzien van de ontvanger van de taalhandeling en naar operationele opvattingen ten aanzien van de manier waarop de taalhandeling wordt uitgevoerd.

Een conceptuele visie ontstaat vanuit het mens-, God- en wereldbeeld van de prediker, beïnvloed door biografie, opleiding en persoonlijkheid. Operationele opvattingen richten zich op de taalhandeling van prediking: interactie en communicatie, en bepalen hoe de prediker zijn³⁴ preek vormgeeft en uitvoert. Operationele opvattingen worden grotendeels, bewust of onbewust, bepaald door de onderliggende conceptuele visie.

In homiletische literatuur komen we het conceptuele en het operationele niveau steeds tegen, zij het in verschillende structuren. Traditionele homiletiek zoals bijvoorbeeld Hoekstra die presenteert³⁵ heeft drie deelgebieden: een principiële deel (concepten), een materieel deel (inhoud) en het formele deel (uitvoering). De conceptuele visie op de hoorder komen we tegen in het principiële deel, de uitvoering van prediking bevindt zich logischerwijs in het formele deel van de homiletiek. Dingemans benadert homiletiek met een vierslag: fundamentele homiletiek, homiletische hermeneutiek, homiletische communicatie en praktische homiletiek³⁶ en plaatst de visie op de hoorder in de fundamentele homiletiek en de uitvoering ervan in het niveau van homiletische communicatie.

Dusseldorp plaatst het thema ‘hoorderbenadering’ vooral in het niveau van homiletische

³³ Met het begrip ‘taalhandeling’ sluit ik aan bij de *speech-act theory*.

³⁴ Zonder een prediker uitsluitend als mannelijk te bedoelen. Grammaticaal is het woord ‘prediker’ mannelijk, vandaar het gebruik van de mannelijke genitief.

³⁵ T. Hoekstra, *Gereformeerde homiletiek*, 3e dr (Amsterdam: Bolland, 1975), Dit werk is opgedeeld in drie delen: principiële, materiële en formele homiletiek.

³⁶ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*.

communicatie³⁷ en merkt daarbij op dat hij Dingemans' plaatsing van conceptuele visie op de hoorder in de fundamentele homiletiek opvallend vindt.³⁸

De plaatsing door Dingemans van visie op de hoorder in de fundamentele homiletiek lijkt me juist de meest logische: juist in een fundamentele homiletiek, de theologie van prediking komt ook het mensbeeld aan bod aan wie prediking is gericht.

1.4.2 Mystagoge benadering

In deze thesis presenteer ik een hoorderbenadering vanuit een mystagogisch perspectief omdat deze benadering -zo is de these van deze scriptie - een relevante interactie kan opleveren tussen tekst- en hoordergerichte prediking.

Het adjectief *mystagogisch* duidt op een proces van spirituele verdieping en inwijding in religieus besef. Het verwijst naar het agoge-proces waarin het bestaansmysterie kan opengaan door ontmoeting en relatie met God, het richt zich op de groei en rijping van de mens rondom dit mysterie. Dit is geen lineair vooruitgangdenken of optimistische zelfverbetering, maar een voortschrijdend inzicht waarin de mens zijn plaats leert kennen binnen de rijke veelheid van een zich openend bestaan.

De term *maieutisch*, afgeleid van het Griekse *maieutikos* (verloskunde), wordt ook wel gebruikt om begeleiding in spirituele verdieping of geleidelijke inwijding in religieus besef aan te duiden. Toch verschilt deze benadering van een mystagoge. De term verwijst naar een socratische aanpak die via vragen en dialoog verborgen inzichten bij de luisteraar naar boven brengt. Een mystagoge benadering werkt daarentegen met externe middelen zoals symboliek, verhalen en liturgie om de hoorder open te stellen voor mysterie en spirituele groei. Waar de maieutische methode zich richt op innerlijke reflectie, ligt bij mystagogie de nadruk op ervaring en transformatie.

De mystagoog³⁹ en degene die met de mystagoog optrekt (de myste) begeven zich in een proces van ontgrenzen van eigen bestaan en wereld, van binnenvoeren in Gods genadige nabijheid en van zicht krijgen op eigen plaats en opdracht in het bestaan.⁴⁰ In een mystagoge benadering is steeds sprake van uitwisseling, dialoog, uitdaging, raken, botsen en schuren. In die uitwisseling ontstaan plaatsen en gelegenheden waar het heilige gebeurt, zonder dit zelf te kunnen bewerkstelligen.

Theologen als Kees Waaijman, Andreas Wollbold en vooral Karl Rahner hebben het begrip met grondig onderzoek verhelderd. Hieronder geef ik een beknopte samenvatting van deze verheldering, toegespitst op mijn onderzoek.

³⁷ Kees van Dusseldorp, *Preken tussen de verhalen: een homiletische doordenking van narrativiteit* (Utrecht: Kok, 2012), 24.

³⁸ Van Dusseldorp, 25 noot 35, 'je zou het meer verwachten bij de homiletische communicatie. Dat hangt [volgens van Dusseldorp, AR] samen met het uitgangspunt van Dingemans, dat de prediker eerst zichzelf als hoorder moet kennen, voor hij tot preken kan komen.'

³⁹ Kees Waaijman, *Spiritualiteit: vormen, grondslagen, methoden* (Gent: Carmelitana, 2003), 561, 'Zoals een pedagoog een kind helpt bij zijn groei naar volwassenheid, zoals een andragoog volwassenen begeleidt bij hun verdere ontwikkeling, zo begeleidt een mystagoog iemand bij zijn groei in de relatie met God.'. J.R. Douma, 'Veni Creator Spiritus: de meditatie en het preekproces' (Kampen, Kok, 2000), 200-203, , 'iemand die vanuit zijn eigen beleving van Gods intieme nabijheid anderen helpt God in hun leven te ervaren'.

⁴⁰ Andreas Wollbold, *Therese von Lisieux: eine mystagogische Deutung ihrer Biographie*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie (Würzburg: Echter, 1994), 23-46, Wollbold analyseert de autobiografie van Therese van Lisieux en schetst deze drieslag.

Waijman schetst een teleologisch mystagogiebegrip wat hij, mede via Andreas Wollbold, ontleent aan Karl Rahner wat ik in dit onderzoek overneem.⁴¹ Voor mij resoneert Rahner omdat hij taal geeft aan het proces waarin het goddelijke mysterie zich opent voor de mens in zijn bestaan. In zijn theologie integreerde Rahner elementen van de Geestelijke Oefeningen van Ignatius van Loyola en Heidegger.⁴² Voor Rahner is mystagogie verbonden met de idee van enerzijds het mysterie van God en anderzijds de universele ervaring van dat wat ons te boven gaat in het dagelijkse leven. De mens is zich ook bewust dat immanente doelen niet tot volledige vervulling leiden en dat zijn ultieme bestemming, de relatie met God, is verbroken. Rahner betoogt dat de mens een diep verlangen heeft om het "woord" van God te horen, zelfs als dit vaak niet expliciet (h)erkend wordt. Dit verlangen is op zichzelf al mystagogisch in de zin dat verlangen de mens kan aanzetten tot een dieper bewustzijn van Gods aanwezigheid in de wereld – een centrale gedachte in zijn mystagogie. Zowel bij Dingemans en bij Pascal vinden we in mijn optiek deze noties terug: dat een mens aangelegd is op God, verlangen kent tot vervulling en dat een mystagoge dynamiek van ontgrenzen, binnenvoeren en concretiseren heilzaam is.

Met en door taalhandelingen wordt mystagogie geoperationaliseerd. De mystagoog is een woordbrenger die met taalhandelingen de hoorder begeleidt om het mysterie van Gods nabijheid in hun leven te herkennen en te beleven, en hen uitdaagt tot een authentieke en vrije respons op Gods zelfopenbaring.

De hypothese in dit onderzoek is dat de taalhandeling van prediking en van geschreven tekst als mystagoog kunnen worden aangemerkt. Methodisch omschreven:

Een taalhandeling is als mystagoog te kenmerken als deze voldoet aan twee voorwaarden: in de taalhandeling kan de ontvanger (a) een illocutionair aspect⁴³ van een mystagoge benadering afleiden die (b) voortvloeit uit een mystagoge perlocutie, dat is: de intentie in de tekst die wil bijdragen aan het spirituele proces van ontgrenzing, vervulling en/of concretisering van het menselijk bestaan in ontmoeting en relatie met God.

Bij de behandeling van Dingemans en Pascal wordt deze classificatie verder uitgewerkt.

Een mystagoge benadering is -zoals ik het noem- een datieve aangelegenheid: mee-werkend. Dit meewerken heeft voor mij twee niveaus van categorisering: een teleologisch (conceptueel) en functioneel (operationeel) niveau.

Mystagogie als teleologisch begrip.

In de theologie van Karl Rahner is mystagogie een teleologisch proces van groeiende bewustwording, een reis van geleidelijke inwijding, waarin de mens steeds dieper wordt geleid in de ervaring van Gods verborgen aanwezigheid. Deze beweging van inwijding heeft een teleologie, een beweging die 'wil' bewerkstelligen dat de mens in contact komt met het mysterie van God. Waijman geeft een kernachtige beschrijving van wat een mystagoge benadering beoogt: "Daarin [in mystagogie, AR] wordt de existentieel-fenomenologische component (Heidegger) innerlijk

⁴¹ Karl Rahner, *Hörer des Wortes: zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (München: Kösel-Pustet, 1941).

⁴² Georges De Schrijver, 'Karl Rahner, een theoloog van de "open" moderniteit', *Streven* (DBNL, januari 2004).

⁴³ Hetzij expliciet of impliciet, taalfilosofisch uitgedrukt: rechtstreeks af te leiden uit de locutie of afgeleid vanuit de *reader-response*.

gericht op de mystiek-dialogische omvorming (patristische spiritualiteit). Dit spanningsveld wordt biografisch bemiddeld (Wollbold)".⁴⁴ Deze gecondenseerde teleologie van een mystagoge (hoorder)benadering laat zich met drie kernwoorden beschrijven: ontgrenzend, vervullend en concretiserend. We pakken deze woorden wat verder uit.

Ontgrenzing

Ontgrenzing kan plaatsvinden zodra we het bestaan fenomenologisch verkennen met vocabulair zoals Heidegger ons naliet: Dasein, In-die-weltsein, geworfen-sein, miteinander-sein, sein-zum-tode. Deze thematiek kan een zelf overstijgend besef opleveren wat kennis verschaft en verlangen wekt. Wollbold omschrijft deze eerste mystagoge beweging van ontgrenzen als *Mystagogie des Daseins*.⁴⁵ Ontgrenzing gebeurt zodra het *ik* opengaat door vragen te stellen. Daarmee krijgt het *ik* zicht op zichzelf en de omringende wereld en anticipeert het op de, zoals ik het noem⁴⁶, 'zich aandienende niet-ik'.

Vervullend

Het tweede teleologische aspect van een mystagoge benadering is 'vervullend'. Vervulling wordt synoniem met openbaring of zelfmededeling. Een mystagoge benadering wil bijdragen aan het proces -of moment- van vervulling. Wollbold noemt dit tweede aspect *Mystagogie der Gnade*.⁴⁷ De zelfmededeling van God is een *genadige*, vervullende zelfmededeling. Het geheimenis van God werd eerst ontsloten en wordt nabij en kenbaar op een transcendente wijze. Rahner citeert Ignatius om met taal enige uitdrukking te geven aan Gods zelfmededeling: "Als ik zeg dat je God zowel in jouw tijd als in de mijne rechtstreeks kunt ontmoeten, bedoel ik eigenlijk God, de God van het onbegrijpelijke, het onuitsprekelijke mysterie, de duisternis die alleen maar eeuwig licht wordt voor degene die zich erdoor onvoorwaardelijk laat opslokken, de God die geen naam meer heeft. Maar het was juist deze God, hij en geen ander, die ik heb ervaren als de God die naar ons afdalt, die dicht bij ons komt, in wiens onbegrijpelijke vuur wij niet branden, maar feitelijk worden en definitief zijn."⁴⁸

Dergelijke taal sluit aan bij het Memorial van Blaise Pascal. Ook Pascal heeft ervaring met een mystagoog proces van ontgrenzing en vervulling. Op de avond van 23 november 1654 beleeft Pascal een aantal uren van intense vervoering, het is alsof een goddelijk vuur hem aangrijpt. Hij beschrijft zijn herinnering in hakkende en afgekapte woorden, hortend en stotend. De woorden geven een onpeilbare allesomvattende gebeurtenis weer die zijn leven diepgaand anders maakte: "God van Abraham, God van Isaäk, God van Jacob niet van de filosofen en de geleerden. Zekerheid, zekerheid, besef, vreugde, vrede. God van Christus. Uw God zal mijn God zijn. Vergeten de wereld, en alles, behalve God. (...) , ik heb me van Hem afgescheiden, ben voor hem gevluht, hem verloochend, gekruisigd. (...) Totale en zoete verzaking. (...) Eeuwige vreugde voor één dag van inspanning op

⁴⁴ Waaijman, *Spiritualiteit*, 581, De bronnen Heidegger, patristiek en Wollbold beschouw ik als exemplarische connotatie.

⁴⁵ Wollbold, *Therese von Lisieux*, 48.

⁴⁶ Wollbold maakt rijk gebruik van idioom uit existentiële filosofie zoals we dat bij Rahner ook aantreffen, in dit verband "Der erste Satz der Mystagogie beschreibt somit das Verhältnis des Menschen zu Gott in der Differenz von kontingentem und absolutem Sein." (Wollbold, 26).

⁴⁷ Wollbold, *Therese von Lisieux*, 48.

⁴⁸ Karl Rahner, *Das Alte neu sagen: Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, Nachdr., Sammlung Kerle (Freiburg: Kerle, 1982), 16.

aarde.”⁴⁹

Ook Augustinus weet van een ontgrenzende vervulling mee te spreken met zijn befaamde (gebeds)woorden “Laat heb ik u liefgekrege (..) Geroepen hebt gij, geschreeuwd en mijn doofheid doorbroken; gestraald hebt gij, geschitterd en mijn blindheid verjaagd; gegeurd hebt gij ik heb ingeademd en snak nu naar u; geproefd heb ik en nu honger en dorst ik; aangeraakt hebt gij mij en ik ben ontvlamd naar Uw vrede.”⁵⁰

Concretiserend

De momentane gebeurtenissen van de genadige zelfmededeling van God functioneren vervullend zoals de voorbeelden hierboven aangeven. Daarbij verschaffen ze degene die de ervaring heeft zicht op plaats en opdracht in het bestaan, het derde aspect van het gehanteerde begrip van mystagogie: het concretiserende aspect. Dit derde doelgerichte aspect noemt Wollbold *Mystagogie der Kirche*.⁵¹ De ervaring van genadige toewending en nabijheid werpt licht op het geleefde leven en levert inzicht en sturing voor het concrete handelen. Ontgrenzing en openbaring van genadige nabijheid worden in een concreet bestaan ervaren,⁵² een concreet bestaan van individuele mensen. Het klinkt dan wellicht vreemd om het concretiserende aspect van mystagogie te duiden als *Mystagogie der Kirche*. Volgens Wollbold geeft Rahner hiertoe drie redenen:

1. de kerk getuigt van de overwinning van Christus;
2. de kerk brengt in gemeenschap Christus tot aanzijn;
3. de kerk vervult het wezenlijke menszijn in interpersoonlijke naastenliefde.

Deze ecclesiologische noties hebben alles te maken met het mystagoge proces van het individu. De kerk⁵³ als ‘blijvende aanwezigheid van Christus in de tijd’⁵⁴ belijdt en verkondigt dat Christus zowel in ons universele als particuliere menselijke bestaan is binnengekomen als Heer van de wereld. In, met en vanwege de kerk/gemeente is heilshistorie concreet geworden, niet langer als contingente mogelijkheid maar als werkelijkheid geworden realiteit. Deze realiteit laat zich niet in de gemeenschap van de kerk opsluiten maar dringt en dwingt vanwege haar aard om dienstbaar te zijn naar de wereld, als vrije zelfgave aan een ander, als ultieme wezens-daad om daarmee het zelf, de ander en God liefdevol op elkaar te betrekken. Deze betrekkingvolle daad heet naastenliefde.⁵⁵ Daarmee is de kerk ‘met en tegenover’ de wereld, in de kerk treedt het individu in gemeenschap, de gemeenschap richt zich op het individu, in en vanwege ontmoeting en relatie: met elkaar en met God. De dynamiek van zicht op plaats en opdracht in de wereld is wat de kerk behelst: concretisering van het ontgrensde en omgevormde bestaan. Vanuit mijn protestantse positie bezien leggen Rahner en Wollbold tamelijk veel nadruk op ‘de kerk’ als concretisering van de mystieke

⁴⁹ Blaise Pascal, *Gedachten*, vertaald door Frank de Graaff (Amsterdam: Boom, 1997), 398 fr.913.

⁵⁰ Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, vertaald door Gerard Wijdeveld (Baarn: Ambo, 1988), 242, X-27.

⁵¹ Wollbold, *Therese von Lisieux*, 48.

⁵² Wollbold, 49, Wollbold verwijst naar een quote van Hegel: ‘Alles Wahre ist konkret’.

⁵³ Als lichaam van Christus.

⁵⁴ Wollbold, *Therese von Lisieux*, 44, citaat van Rahner uit Grundkurz des Glaubens.

⁵⁵ Wollbold, 46.

relatie met Christus. Mijn herkenning ligt in de kerk als lichaam van Christus, door de RK-kerk zo ook uitgedrukt in de encycliek *Mystici Corporis Christi*.⁵⁶

Prediking heeft -onder andere- de intentie om deze concretiserende richting aan de orde te stellen, dat doet zij door taalhandelingen die ontgrenzen, ruimte geven aan vervulling en richting wijzen voor het concrete handelen in het hier en nu.

Functionele aspecten van een mystagoge benadering

Een mystagoge hoorderbenadering geeft de prediker richting en inhoud aan het verbinden van het Bijbelse verhaal van God aan het bestaan van de gelovige-in-gemeenschap. Mystagoge prediking in haar uitvoering benut daartoe allerlei functionele aspecten of registers⁵⁷ om ontgrenzing, vervulling en concretisering te bevorderen. Hieronder volgt een eigen opsomming van aspecten die in mijn optiek dienstbaar zijn om een mystagoge hoorderbenadering concreet te laten functioneren. Een enkel aspect dient te functioneren in het geheel van een mystagoge benadering. Een tekst of toespraak kan gemakkelijk één of meerdere van ondergenoemde functionele aspecten bevatten. Zo zal vlak voor een wedstrijd de peptalk van een coach tegen een schaatsploeg ongetwijfeld als stimulerend en wellicht ook als begeleidend te classificeren zijn. Het is dan de vraag of de stimulerende taalhandeling als mystagoog te beschouwen valt. Om de taalhandeling als mystagoog aan te merken is de teleologie erachter van belang: kan de taalhandeling worden opgevat vanuit de mystagoge intentionaliteit van ontgrenzing van het bestaan, ontmoeting met 'het hoogste goed' en van daaruit concretisering van praktijken?

We onderscheiden de volgende functionele aspecten in een mystagoge benadering:

Stimuleren

Een mystagoge benadering wil raken aan vragen, verlangens en behoeften, het voorstellingsvermogen prikkelen. Stimuleren van de hoorder is mogelijk via allerlei golfengten en invalshoeken. Raken, indringen, uitdagen: Dingemans heeft het over prediking "die de menselijke omgang met God doorsnijdt door de communicatie van de prediking".⁵⁸ Zogezegd een inbreukmakend karakter heeft. Door in de preek(voorbereiding) aandacht te schenken aan narratieve en mystieke aspecten in behandelde teksten kan de prediker de preek zó brengen teneinde de hoorder in eigenlijke zin te *enthousiasmeren*⁵⁹. Stimuleren heeft als werkwoord beweging in zich, hetzij stuwend, hetzij vragend, met de

⁵⁶ Pius, *Mystici corporis Christi: encycliek van paus Pius XII van 29 juni 1943 over het mystieke lichaam van Christus en over de vereniging die wij daarin bezitten met Christus*, 5e dr, Ecclesia docens (Hilversum: Gooi en Sticht, 1961), Met dit document legt Pius XII een spirituele en theologische basis voor het begrijpen van de Kerk als het levend organisme van Christus' aanwezigheid in de wereld, waarin de liefde en genade van God werkzaam zijn.

⁵⁷ Zoals bij een orgel, elk register heeft een eigen inbreng, functie en toepasselijkheid in het geheel van het te spelen muziekstuk, Pascal gebruikt in fr. 111 ook de orgelmetafoer in relatie tot de mens, als moeilijk te bespelen instrument.

⁵⁸ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 64,65, 'In de kerkdienst en met name in de preek wordt de menselijke omgang met God doorsneden door de communicatie van de prediking, die met woorden en symbolen probeert in te werken op de relatie van de hoorders tot God.'

⁵⁹ De term enthousiast is afgeleid van entheos (ἐνθεος), wat "in God" of "door God geïnspireerd" betekent (en = in, theos = God). In de Griekse oudheid werd ἐνθουσιασμός (enthousiasmos) gebruikt om een staat van goddelijke inspiratie of bezieling aan te duiden, waarbij iemand zich voelde alsof een god hem had vervuld of geleid.

woorden van Paulus: “predik het woord, dring aan, op de goede tijd en ontijdig, weerleg, bestraf, bemoedig, met alle lankmoedigheid, ook in lering.”⁶⁰

Begeleiden

In een mystagoge aanpak is aandacht voor het ontwikkelen van reflectief vermogen om emotieve ervaringen en zintuiglijke waarnemingen op te merken en te kunnen communiceren. Een prediker kan de hoorder begeleiden door in de preek te reflecteren op ervaringen in de liturgie en het persoonlijk geloofsleven. In prediking kan taal gegeven worden aan de spirituele ontdekkingstocht van gemeenschap en individu. Begeleiden is de ander, waar dat mag en kan, verder helpen met het eigen proces van ervaring opdoen en inzicht verwerven ten aanzien van ontgrenzing, vervulling en concreet handelen.

Uitleggen

Het aspect van uitleggen in mystagoge prediking betreft het geven van uitleg over teksten, rituelen en symbolen. Termen als toeleiding, catechese en onthulling worden gebruikt om aan te duiden dat het verwerven van kennis en inzicht via overdracht verloopt. De vergelijking met een meester-gezel verhouding in de vroegere gilden kan daarbij dienen als metafoor. In zo'n context gaat het niet slechts om overdracht van informatie, het gaat (juist) ook om vorming, het internaliseren van kennis en vaardigheden.

Cultiveren

Een mystagoge aanpak kan de preek richten op de ervaring van het goddelijke en menselijke mysterie, waarbij ontzag en verwondering worden aangemoedigd. In plaats van alles rationeel uit te leggen, helpt de prediker de gelovigen om zich open te stellen voor de onuitsprekelijke dimensie van God. Hierbij doet de hele liturgie mee: bidden, zingen en rituelen. In de preek kan ontzag en verwondering gecultiveerd worden door stiltes, beweging, mimiek en affectieve taal (pathos). Cultiveren heeft een sterke relatie met gewoontevorming en traditie. Door te herhalen wat het waard is om te eerbiedigen en te aanbidden kunnen mensen eerdere ervaringen (her)beleven. Het helpt mensen ook om te reflecteren op hun eigen situatie: waar men was, waar men is en waar men naartoe beweegt. In een mystagoge aanpak kan -door cultivering van ontgrenzing, vervulling en concretisering- ruimte ontstaan voor een versterkend proces van groepsidentiteit.

Integreren

Verhalen en getuigenissen kunnen een diepere mystieke betekenis krijgen wanneer ze laten zien hoe anderen het goddelijke mysterie in hun leven ervaren. Door verhalen in de preek op te nemen, kan de prediker laten zien hoe de Bijbelse boodschap in het dagelijks leven functioneert, handen en voeten krijgt, wat de gemeente helpt om deze ervaringen ook zelf te herkennen, te waarderen en toe te passen in hun eigen bestaan. Dit register heeft het meest te maken met concretisering van geloof en geloven in de praktijken van alledag, dit is wat Wollbold *Mystagogie der Kirche* noemt.⁶¹

In de gegeven opsomming ontbreekt het functionele aspect 'overtuigen'. Binnen een mystagoge benadering gebeurt overtuigen binnen de genoemde vijf aspecten, daarmee indirect en in mijn

⁶⁰ 2 Tim 4:2, vert. Naardense Bijbel

⁶¹ Wollbold, *Therese von Lisieux*, 39-42.

opvatting op vier manieren. Overtuigen in een mystagoge benadering hanteert (1) geen dwingende logica, maar werkt op uitnodiging. Waar klassieke retorica vaak een sterke nadruk legt op logische argumentatie en overtuigingskracht, nodigt mystagogie mensen uit om een ervaring of mysterie zelf te verkennen en te beleven. Het doel is niet om iemand intellectueel "over de streep te trekken," maar om een ruimte te creëren waarin spirituele groei of herkenning plaatsvindt. Overtuigen dient zich in een mystagoge benadering aan als (2) een appèl op het geheel van de mens: het betreft lichaam, rede en hart. Dit sluit aan bij een holistische benadering, die de luisteraar of deelnemer aanspreekt in hun diepere verlangen naar het transcendente. Daarbij wil dit overtuigen (3) transformeren in plaats van winnen, meer op het omvormen van perspectieven dan gericht op het winnen van een debat. Overtuiging is zo een innerlijke kracht, een beweging die ontstaat door betrokkenheid bij het mysterie, niet door externe druk. Overtuiging in een mystagoge benadering ontstaat ook vanwege (4) een gemeenschappelijke reis. In plaats van een hiërarchische of antagonistische benadering waarin de spreker de luisteraar probeert te overtuigen, positioneert de mystagoog zichzelf als medereiziger. Dit creëert een ruimte van gelijkwaardigheid en gezamenlijke ontdekking.

Bovenstaande indeling kunnen we als volgt samenvatten:

De mystagoge benadering van een taalhandeling werkt vanuit een teleologisch proces waarin de mens wordt ingewijd in de ervaring van Gods verborgen aanwezigheid. Ontgrenzing, vervulling en concretisering zijn daarin drie aspecten die deze innerlijke reis kenmerken. Ontgrenzing betekent openstaan voor het mysterie en zelfoverstijgende reflectie. Vervulling verwijst naar de genadige zelfmededeling van God, waarbij de ervaring van Zijn nabijheid vreugde en transformatie brengt. Concretisering vertaalt deze spirituele ervaring naar concrete praktijken voor het dagelijks leven

Een mystagoge benadering vindt zijn operationalisering in taalhandelingen die de hoorder stimuleren, begeleiden, uitleggen, cultiveren en integreren. Dit gebeurt door een appèl te doen op het geheel van de mens – verstand, hart en lichaam – en hen uit te nodigen om een reis naar het mysterie te ondernemen. Mystagoge prediking richt zich op het verbinden van het Bijbelse verhaal met het individuele en het collectieve geloofsleven, waarbij ruimte wordt gecreëerd voor spirituele groei, gemeenschap en naastenliefde. Rahner en Wollbold benadrukken dat mystagogie geen dwingende overtuiging nastreeft, maar uitnodigt tot innerlijke transformatie en een gezamenlijke ontdekking van het goddelijke mysterie. Dit uitnodigende karakter treffen we aan in de homiletiek van Dingemans en in de geschriften van Blaise Pascal.

2 Mystagoge hoorderbenadering bij Dingemans

In het in memoriam over prof. dr. Gijs Dingemans dat na zijn overlijden in *Woord & Dienst* verscheen lezen we: “Gijsbert Dirk Jan Dingemans werd op 1 januari 1931 geboren in Delft, volgens hemzelf in een orthodox calvinistisch milieu. (...) Van 1949 tot 1953 studeerde hij theologie in Utrecht, (...). In Leiden promoveerde Dingemans bij professor Berkhof op een hermeneutische theologische studie over de verhouding tussen geloof en natuurwetenschappen. (...) Vooral de titels op het gebied van catechetiek en homiletiek geven iets aan over zijn positie. Hij had afstand genomen van het ‘overdrachtsleren’ en pleitte voor wederzijds leren. Catecheet en catechisant leerden van elkaar, de dominee was hoorder mee. Op allerlei manieren kan Jezus met je oplopen en zich verrassend manifesteren, wist hij.”⁶²

*Als hoorder onder de hoorders*⁶³: een rake titel voor het boek dat G.D.J. Dingemans schreef waarin hij een homiletiek presenteert waarin de hoorder centraal staat. Tot aan 1970 was het, volgens Dingemans, in de literatuurwetenschap en homiletiek gebruikelijk om de schrijver en de tekst centraal te stellen.⁶⁴ Prediking was daarmee vooral een beweging van tekst naar hoorder: de prediker heeft als taak de overdracht van inhoud en betekenis van de tekst te bewerkstelligen. Dingemans ziet deze benadering richting de hoorder als problematisch zodra deze aspecten een (te) grote nadruk krijgen: als éénrichtingsverkeer dat afketst op een zelfbewuste, mondige en goed geïnformeerde hoorder. Inmiddels (Dingemans gebruikt het woord ‘eindelijk’) “komen ook de *lezers* en de *hoorders* volop in de belangstelling te staan”⁶⁵. Deze omslag werd mede ingegeven door recente inzichten op het gebied van receptietheorie (Wolfgang Iser, Hans Jauss), hermeneutiek (Schleiermacher, Gadamer, Ricoeur) en didactiek⁶⁶.

Ook ontwikkelingen in de communicatiewetenschap dragen bij aan meer belangstelling voor de ontvanger van de taalhandeling. Deze omslag wordt in de homiletiek ook wel ‘empirische wending’ genoemd: in plaats van zich vooral te richten op dogmatische leerstellingen of abstracte theologische principes, wil een empirisch georiënteerde homiletiek aansluiten bij de daadwerkelijke ervaringen en zorgen van de gelovigen, waardoor de gebrachte boodschap relevant en herkenbaar wordt in hun dagelijks leven. Dingemans wil nadrukkelijk de hoorder betrekken in het proces van uitleg en interpretatie. “Het standpunt, van waaruit lezers lezen en hoorders horen, is van eminent belang voor de benaderingswijze en de interpretatie van de tekst.”⁶⁷

In de eerder gegeven definitie van ‘hoorderbenadering’ onderscheidde we een conceptuele en een operationele lijn: wat is de theologische visie op de hoorder(s) en welke vorm van prediking is vanuit zo’n visie het meest geëigend om te gebruiken? Dingemans gaat in *Als hoorder onder de hoorders* uitgebreid in op deze twee noties, opvallend genoeg behandelt hij eerst de wijze van prediking die in een hoordergerichte benadering het beste past, pas daarna werkt hij zijn theologische visie op ‘de hoorder’ uit. Omdat naar mijn mening de theologische visie op de hoorder bepalend is voor de wijze van prediking verken ik eerst Dingemans’ theologische visie op hoorders

⁶² Dick Vos, ‘Een leven lang leraar’, *Woord & Dienst*, januari 2018.

⁶³ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*.

⁶⁴ Dingemans, 12.

⁶⁵ Dingemans, 13, cursivering AR.

⁶⁶ Dingemans noemt geen representanten van didactische inzichten

⁶⁷ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 15.

en daarna de operationele consequenties ervan. Vervolgens evalueren we zijn theologische visie en operationele consequentie vanuit een mystagoge benadering.

2.1 Theologische visie op hoorders

Een homiletiek gericht op hoorders vraagt een analyse van 'de hoorder', Dingemans geeft die dan ook en hij begint met een typologie eerst langs sociaalpsychologische zichtlijnen en geeft (pas) daarna een theologische visie op deze groep. Dingemans' analyse van 'de hoorder' is die van diversiteit en ambiguïteit. Vandaar de term 'de hoorder' tussen aanhalingstekens, volgens Dingemans bestaat die namelijk niet. De mensen die zich op zondag in de kerk verzamelen zijn heel verschillend van elkaar, op elk denkbaar aspect van het bestaan. Dingemans citeert Horst Hirschler dat de predikant maar nauwelijks beseft "in welke Unübersichtlichkeit er hineinpredigt"⁶⁸

In deze pluriformiteit hebben de hoorders wel een aantal zaken gemeenschappelijk: mensen komen naar de kerk met verwachtingen, ze 'ondergaan' hetzelfde (terwijl de uitwerking totaal verschillend kan zijn). Mensen zijn bezig met 'het weven van het kleed van zingeving in hun bestaan'⁶⁹, in de preek worden mensen aangeraakt, afgestoten, in beweging gebracht, kortom prediking heeft altijd een effect. De manier waarop mensen een preek horen heeft alles te maken met henzelf, leeftijd, persoonlijkheid, thema's in het bestaan: een mens sleept wat mee de kerkbank in. En al dat verschillende pluimage, zoveel hoofden en zoveel zinnen, deze bonte verzameling is samen en zelfstandig bezig met zijn of haar eigen levensverhaal. Deze eigen verhaallijnen raken aan grotere verhalen. "Voor christenen betekent dat, dat men de Bijbelverhalen zeer serieus neemt als hulpmiddelen om het eigen levensverhaal in te planten in de bredere en diepere bodem van het christelijk geloof. Kerkgangers zoeken in de eredienst en in de preek naar mogelijkheden om hun levensboom deel te laten krijgen aan de schatten die verborgen liggen in de vruchtbare grond van de christelijke traditie."⁷⁰ Mensen hebben strategieën om wat op hen afkomt te reguleren, Dingemans noemt dat 'evenwichtstheorieën'⁷¹ "We proberen een zeker evenwicht in ons emotionele leven te krijgen door een proces van 'selectie': we horen en bewaren wat we aankunnen en wat we kunnen gebruiken en we proberen te vergeten wat ons stoort."⁷²

Dingemans heeft veel oog voor receptietheorieën, taal en verhalen spelen daarin een grote rol. In een hoorder is altijd een zelfwerkzame fantasie aan de slag die het aanbod bewerkt, filtert en aanvult. Dingemans beschouwt dat proces geenszins als te betreuren malversatie van een zorgvuldig opgestelde preek, integendeel: juist in de hoorder gebeurt geloof en is de Geest werkzaam. De prediker is daarbij degene die "de kerkgangers helpt om met woorden en symbolen probeert in te werken op de relatie van de hoorders met God."⁷³ Dit helpen met taalhandelingen om

⁶⁸ Horst Hirschler, *Biblisches predigen* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988), 57.

⁶⁹ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 53.

⁷⁰ Dingemans, 57.

⁷¹ Zelf zou ik willen spreken van copingstrategieën: een copingstrategie verwijst naar de manieren waarop mensen omgaan met stress, problemen of uitdagingen in hun bestaan. Het begrip komt voort uit de psychologie en beschrijft bewuste of onbewuste acties die mensen nemen om met bepaalde situaties om te gaan, emoties te reguleren, of problemen op te lossen.

⁷² Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 57.

⁷³ Dingemans, 65.

de relatie met God ruimte te geven kunnen we, met de gegeven criteria, aanmerken als een mystagoge benadering.

Met deze korte schets van Dingemans' visie op hoorders kunnen vervolgen we met een weergave hoe Dingemans deze visie operationeel uitwerkt.

2.2 Operationele consequenties

De hoorder van nu is ten opzichte van grofweg de jaren '60/70 van de vorige eeuw actiever, selectiever, breder opgeleid, ontzuid, kortom: zelfbewuster bezig met zichzelf en de wereld waarin hij/zij leeft. In de inleiding van dit hoofdstuk spraken we over een empirische wending in de homiletiek: van tekst naar hoorder. Overdracht van inhoud en betekenis van de tekst was vooral de insteek van de zondage preek. De prediker hield zich primair bezig met verkondiging (kerygma), onderwijs (didaché) en getuigenis (martyrion). Dingemans ziet veelmeer een prediking voor zich die de hoorder opzoekt op de plaats waar hij of zij zich bevindt. Misschien zelfs prediking die vanaf die plaats vertrekt. Het gaat Dingemans om de hoorder te helpen, bij te staan in de ontmoeting en omgang met God. Zogezegd de *Sitz im Leben* van de hoorder laten doorsnijden met de *Sitz im Leben* van de Bijbel als woord van God.⁷⁴ Met bovenstaande kan de indruk ontstaan dat Dingemans de prediking wil ontdoen van kerygma, didaché en martyrion. Deze vormen zijn echter ook voor Dingemans belangrijke eigenschappen van prediking. We delen hier de waarneming dat Dingemans deze drie vormen met een zekere reserve benadert, met name voor, zoals hij het noemt 'gemeenteprediking' op 'gewone zondagen'. Het gaat Dingemans erom dat prediking de hoorder aanmoedigt, uitdaagt en begeleidt in diens zoektocht naar Godsvertrouwen, bevrijding en inzicht.⁷⁵

Dingemans' operationele uitwerking van hoorderbenadering komt naar voren in hoofdstuk 3 van *hoorder onder de hoorders*. Hieronder volgt een samenvatting van observaties die hij geeft rond de preekvormen kerygma, didaché en martyrion. Daarna volgt een schets van 'de preek als homilie' die Dingemans aanwijst als voor hem aangewezen vorm van gemeenteprediking.

Het adjectief 'kerygmatisch' is volgens Dingemans in de praktische theologie veelal opgevat als een sterk proclamerende vorm van preken. Met die insteek wordt de prediker, zoals Dingemans het enigszins dramatisch aanduidt: "een gehoorzame en zichzelf wegcijferende getuige(..), de hoorder bijna een object dat verteld wordt gehoorzaam te geloven."⁷⁶ De nuance die Dingemans aanbrengt is dat de prediker in deze benadering een instrument van de Geest is en dat de hoorder, door de kracht van de Geest ook weer tot subject gemaakt wordt. Menselijke verkondiging *wordt* 'het Woord Gods' wat levenwekkend werkt. Daar sluit Barth's beroemde zinsnede direct op aan: 'Verkündigung ist menschliche Rede, in der und durch die Gott selber spricht'⁷⁷. Dingemans geeft aan dat het woord 'keryssein' in de context van het nieuwe testament gebruikt wordt voor de

⁷⁴ Dingemans, 65, "In de kerkdienst en met name in de preek wordt de menselijke omgang met God doorsneden door de communicatie van de prediking, die met woorden symbolen probeert in te werken op de relatie van de hoorders tot God. De preek probeert kerkgangers te helpen in hun eigen gesprek met God. "

⁷⁵ Dingemans, 63, Dingemans noemt deze drie hermeneutische sleutels 'Die drie bepalingen zijn de wezenlijke uitgangspunten voor een theologie van de hoorders of kerkgangers.', ze komen van Hans van der Geest (*Du hast mich angesprochen*, 1978).

⁷⁶ Dingemans, 38,39.

⁷⁷ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, 1 (Zollikon-Zürich: Evang. Verl., 1947), 52.

proclamatie van het Rijk van God in een wereld waar de mensen nog geen weet hadden. In een context waar ervaren kerkgangers samenkomen voor een (diepere) gemeenschap met God en elkaar kan deze term massief aandoen. Een meer wederkerige, interactionele benadering van de preek als 'homilie' is voor Dingemans een passender vorm.⁷⁸

De preek als *didaché* -als uitleg van de leer- heeft volgens Dingemans in de kerk altijd een centrale plaats gehad. Het onderwijzend aspect in prediking heeft in de tijd gevarieerd: catechese (vroeg kerk), dogmatisch onderwijs (reformatie, moderniteit) tot rationeel-moralistisch en contextueel leren (20^e eeuw en verder). Dingemans noemt verschillende theologen uit de historie die aandacht geven aan onderwijs.⁷⁹ Augustinus schaart prediking onder de retorische categorie 'docere'⁸⁰. Melanchthon noemt prediking een *genere didascalico* (een didactische vorm).⁸¹ De gereformeerde traditie kent de 'leerdienst' waar de preek in het teken van onderricht staat, vaak op basis van een element uit een belijdenisgeschrift. Dingemans merkt daarbij op dat deze vorm van onderwijzend prediken "een sterk vormende betekenis heeft gehad"⁸². Deze vorming kan plaatsvinden omdat in een leerdienst het cognitieve aspect van leren gepaard gaat met affectief en attitudinaal leren.⁸³ In het hoofdstuk over de mystagoge rol van de prediker in Dingemans' homiletiek komt deze leertheoretische visie aan de orde.

Een getuigende vorm van prediken (*martyrion*) heeft volgens Dingemans weliswaar een zakelijke behandeling van geloofsinhouden maar gebruikt als kanaal de ervaring en persoonlijkheidskenmerken van de prediker om de boodschap zo indringend mogelijk door te geven. Persoon en pathos zijn dé instrumenten waarmee de hoorder bereikt kan en moet worden. In piëtistische en methodistische bewegingen is deze vorm van hoorderbenadering een bekende vorm. Het persoonlijk getuigenis werkt aanstekelijk, de hoorder wordt aangeraakt en overweldigd voor de boodschap van het evangelie. Dingemans citeert de Anglicaanse priester John Stott in *I believe in preaching* "the practice of preaching can never be divorced from the person of the preacher"⁸⁴. De externe -min of meer objectieve- geloofsinhouden worden door een subjectieve prediker uiteengezet. Dingemans ziet in deze vorm het risico dat persoon en diens expressie de

⁷⁸ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 39.

⁷⁹ Dingemans, 39.

⁸⁰ Aurelius Augustinus, *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie: De doctrina christiana*, onder redactie van Jan den Boeft en Ineke Sluiter, Ambo-klassiek (Amsterdam: Ambo, 1999), bk. IV.XII.74 (p.165) Tot deze paragraaf heeft Augustinus christelijke welsprekendheid als identiek met 'onderwijzen' aangemerkt, vanaf hier maakt hij onderscheid in onderwijzen, vermaken en ompraten, "Een welsprekend man heeft opgemerkt - en hij had gelijk -dat wie welsprekend is zo moet spreken dat hij zijn gehoor onderwijst, vermaakt en ompraat."

⁸¹ Philipp Melanchthon, *Elementa rhetorices*, vertaald door Volkhard Wels, 1. Aufl, Bibliothek seltener Texte in Studienausgaben (Berlin: Weidler, 2001).

⁸² Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 39, Dingemans plaatst deze betekenis naar mijn mening ten onrechte in het verleden. Uit eigen ervaring kan ik opmerken dat deze traditie nog steeds bestaat en inderdaad van waarde en betekenis is voor concretisering van het geloofsleven.

⁸³ G. D. J. Dingemans, *In de leerschool van het geloof mathetiek en vakdidactiek voor catechese en kerkelijk vormingswerk*, 3e druk, Handboek praktische theologie (Kampen: Kok, 1986), 115,116.

⁸⁴ John R. W. Stott, *I Believe in Preaching*, I Believe (London: Hodder and Stoughton, 1983), niet geheel toevallig staat dit citaat in het hoofdstuk met de titel 'Sincerity and Earnestness'.

geloofsinhouden gaan overvleugelen of zelfs overnemen. Dit kan voor Dingemans ten koste kan gaan “voor ruimte voor andere invullingen of opvattingen”⁸⁵

Tot zover de samenvatting van de eenrichtingverkeer-modellen die “in het verleden de homiletiek sterk hebben bepaald”⁸⁶. Prediking dient volgens Dingemans veel meer als dialoog te functioneren binnen een gezamenlijke *Wirkungsgeschichte*.⁸⁷ De prediker is heeft daarin een bemiddelende rol, de prediker “helpt de kerkgangers in contact en in gesprek met God te komen. (..) eigenlijk moet iedere kerkganger tijdens de dienst zijn of haar ‘eigen preek’ maken. En de voorganger in de dienst heeft tot taak om de hoorders daarbij te helpen. Hij of zij moet de woorden van de Schrift zo dicht de mensen brengen, dat het tot een werkelijke ontmoeting tussen God en mens kan komen.”⁸⁸

Prediking als homilie is wat Dingemans voorstaat: “een open, verhalende, interactionele en mediterende preekvorm zonder al te zware persuatieve claims op de hoorders”⁸⁹. De vorm van *homilia* heeft de klank van uitleggende en meditatieve rede(voering) ten dienste van een diepgaande ontmoeting en interactie. Dingemans betoogt de preek als *homilia* “vooral (..) te verstaan als ontmoetingsplaats, (..) een communicatiecircuit, waarin de gemeenteleden als hoorders kunnen binnentreden om op een actieve wijze (..), God te zoeken en zo mogelijk te vinden(..) De preek moet als homilie een deur openen voor de hoorders naar een wereld, waartoe men op andere wijze nauwelijks toegang heeft.”⁹⁰. Vooral het wederkerige aspect is wat Dingemans bepleit: prediking waarin uitwisseling, ontmoeting en relatie tussen God en mensen gestalte krijgt. De prediker doet dat volgens Dingemans op twee manieren: in de eerste plaats door mensen, getuigen en thema’s uit de Bijbel naar voren te halen, niet slechts voorbeeldige figuren maar ook anti-verhalen. De prediker toont het Bijbels drama, *toen en daar*. In die beweging komt ons *hier en nu* aan de orde: Ons bestaan komt in gesprek met Bijbelse identificatiefiguren en zorgt voor identificatie. Dingemans baseert het idee van identificatie op leertheorie en ontwikkelingspsychologie. Het rijpingsproces verloopt van imitatie (nadoen) via identificatie (eigen maken) naar emancipatie (zelfstandig keuzes maken). De predikant is hierin een bemiddelaar, ondersteunend aan de groei van de gelovige. Dingemans vergelijkt dit met de rol van een priester of leraar in rabbijnse stijl: mediterend en evaluerend in dialoog met de Schriften.⁹¹

2.3 Evaluatie mystagoge rol van de prediker bij Dingemans

Een steeds terugkerend thema in *Als hoorder onder de hoorders* is, zoals ik het aanduid, ‘eerbiediging’ van het verstaansproces dat de hoorder met de wereld, zichzelf en God doormaakt⁹².

⁸⁵ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 41.

⁸⁶ Dingemans, 41.

⁸⁷ Dingemans, 26.

⁸⁸ Dingemans, 49,50.

⁸⁹ Dingemans, 42.

⁹⁰ Dingemans, 43.

⁹¹ Dingemans, 46.

⁹² Dingemans, 46, ‘Dat “vak” beoefent men door het oproepen van getuigen en representanten uit de bijbelse traditie, opdat de hoorders zelf bevrijding, vergeving, troost, herkenning, vermaningen en opdrachten voor hun leven en handelen kunnen horen en ervaren. De ervaring van de gemeenteleden is een vorm van eigen, authentieke en persoonlijke interpretatie van de hoorders en toepassing (applicatio) van de tekst op hun eigen situatie’.

De term ‘eerbiediging’ gebruik ik doelbewust: eerbiediging als eer (aan)bieden waarbij ‘eer’ wordt opgevat als waarde toekennen, belang, respect, gewicht. Het Hebreeuwse woord voor ‘eer’, *kavod* wijst ons in die richting. Dingemans wil precies deze eer-biediging van het verstaansproces ruimte geven. Dit betoonde respect betekent voor de prediker allerminst op afstand blijven van de hoorder, integendeel. De prediker is juist present in de leef- en denkwereld van de hoorder, als mede-hoorder, mee-maker, mee-levende mens.

Zonder dat Dingemans het woord ‘mystagoog’ zelf gebruikt meen ik dat Dingemans’ homiletiek een mystagoge benadering heeft. In zijn homiletiek komen drie aspecten naar voren die dat onderbouwen: prediking als hoordergericht, als hermeneutisch proces en als existentiële verdieping. Dingemans benadrukt (1) de rol van de hoorder als actieve deelnemer in de prediking. Daarnaast is prediking voor Dingemans (2) een hermeneutische oefening waarin de Schrift niet alleen wordt uitgelegd, maar ook wordt verbonden met de existentiële vragen van de hoorders. Dingemans bepleit dat de luisteraar wordt uitgenodigd om niet alleen cognitief, maar ook (3) existentieel betrokken te raken bij de boodschap. Dingemans moedigt predikers aan om existentiële vragen van de hoorder serieus te nemen, daardoor wordt de prediking een gids naar een dieper verstaan van God. Door deze aspecten balanceert Dingemans tussen een didactische en mystagoge benadering, waarbij hij prediking ziet als een ontmoeting die leidt tot geestelijke verdieping.

Mijn kritiek op Dingemans' hermeneutische homiletiek is dat hij de prediker te veel als dramaturg⁹³ en bemiddelaar positioneert.⁹⁴ Hierdoor blijven de rollen van de prediker als verkondiger (kerygma), leraar (didaché) en getuige (martyrion) op de achtergrond. Een mystagoge benadering kan deze tekstgerichte aspecten echter integreren zonder afbreuk te doen aan een hoordergerichte aanpak, zoals we zullen zien.

De indeling van een mystagoge benadering zoals beschreven in paragraaf 1.4.2. laat zich niet rechtstreeks verbinden met de indeling die Dingemans hanteert. Toch komen in tal van paragrafen van *Als hoorder onder de hoorders* de door mij beschreven mystagoge aspecten terug. Ter illustratie geef ik per mystagoog aspect (teleologisch en functioneel) een aantal vindplaatsen uit *Als hoorder onder de hoorders*.

2.3.1 Teleologische aspecten

Ontgrenzen

Prediking doorbreekt in Dingemans homiletiek vanzelfsprekende denkkaders en routines door vragen op te roepen over de fundamentele oriëntatie van het bestaan. Dit gebeurt bijvoorbeeld door Bijbelse verhalen, symboliek en rituelen die als “brug-woorden” resoneren met de diepere lagen van de menselijke ervaring.⁹⁵

Daarnaast richt de prediking zich op het openen van het bestaan: ze biedt op basis van bevragen nieuwe perspectieven en mogelijkheden om zich bewust te worden van de aanwezigheid van God in het alledaagse. Deze openheid wordt gevoed door uitnodigende taal, het oproepen van

⁹³ Dingemans, 49,50.

⁹⁴ populair gezegd: ‘te veel *inter pares*, ten koste van *primus*’.

⁹⁵ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 48.

verwondering en het leggen van verbanden tussen de Schrift en de persoonlijke levenssituatie van de hoorders.⁹⁶

Vervullen

Ontmoeting met God is voor Dingemans een centraal element in de prediking.⁹⁷ Dingemans benadrukt dat prediking meer moet zijn dan alleen een rationele overdracht van dogmatische inhoud; het moet de hoorders begeleiden naar een ervaring van het heilige en hen uitnodigen om betrokken te raken bij het mysterie van Gods aanwezigheid.⁹⁸ Dingemans beschouwt prediking als een uitnodiging tot deelname aan een spirituele werkelijkheid.⁹⁹ Deze benadering kenmerkt zich door het gebruik van symboliek, rituele verwijzingen en beeldrijke taal die de hoorder helpt om de diepte van het geloof te ervaren. Dingemans pleit hierbij voor een hermeneutiek die ruimte laat voor persoonlijke interpretatie en participatie, waardoor de preek niet alleen informatief, maar ook transformerend kan zijn.¹⁰⁰ Door deze benadering creëert Dingemans ruimte voor een directe en intieme ontmoeting met God, waarin de hoorder wordt aangespoord om het mysterie niet alleen te begrijpen, maar ook te beleven.

Concretiseren

Dingemans heeft in zijn homiletiek aandacht voor uitleg, begeleiding en uitnodiging, waarbij de prediking op die manier een weg wordt naar een leven waarin Gods aanwezigheid gestalte krijgt in het leven van elke dag.¹⁰¹ Hierbij zij opgemerkt dat Dingemans weinig aandacht schenkt aan de manier waarop prediking ethische implicaties kan formuleren na een (gezamenlijk) hermeneutisch proces. Mijn vermoeden is dat de prediker bij Dingemans 'daar niet over gaat', het immers de hoorder die uiteindelijk zelf het gesprek voert met de tekst.

2.3.2 Functionele aspecten

Stimuleren

Dingemans moedigt predikers aan om de hoorders intellectueel en spiritueel uit te dagen. Dit betekent dat preken vragen oproepen, verbanden leggen met actuele thema's en reflectie

⁹⁶ Dingemans, hfdst. 6, in dit hoofdstuk schets Dingemans een aantal paradigmatische tekstbenaderingen die ontgrenzing en opening van de hoorder beogen. In de inleiding van het hoofdstuk merkt hij op: 'In dit hoofdstuk gaat het niet zozeer om de vraag, of en hóe mensen überhaupt in contact kunnen komen of blijven met de traditie, maar op welke wijze de christelijke traditie in het verleden is geopend en ook voor ons nog open kan gaan, zodat de boodschap adequaat, helder en duidelijk overkomt en tegelijk haar relevantie toont voor de lezers en hoorders van latere tijden.'

⁹⁷ Dingemans, 23, 'De preek is geen geïsoleerde gebeurtenis – het is een moment in de bijzondere ontmoeting tussen God en mens, zoals die plaats vindt op de zondagmorgen in de samenkomst van de gemeente.'

⁹⁸ Dingemans, 11,23,29,42,45, 'Wanneer men de preek opvat als een homilie, een "trefpunt" van de hoorders met de bijbelse boodschap, moet de predikant in de preek ruimte scheppen voor een existentiële ontmoeting tussen God en mens' (pag. 45).

⁹⁹ Dingemans, 27, 'Bovendien is de preek ook communicatief een uniek middel om mensen in het hart te raken. De viva vox en de betrokkenheid van de voorganger, de lange traditie van spreken tot het hart van de mensen en de ervaring om mensen toegang te verlenen tot de diepste heilsgeheimen van de bijbel, het zijn unieke mogelijkheden, die de preek onopgeefbaar maken.'

¹⁰⁰ Dingemans, 49, 'Maar over deze afweer en over de menselijke mogelijkheden van interpretatie en verandering van hun eigen leven zou het juist -verhalenderwijs- in de preek moeten gaan.'

¹⁰¹ Dingemans, 55, 'Anderen verlangen eenvoudig naar bevestiging en naar wat bemoediging om verder te kunnen gaan. En er zijn ook Penelope's die elke nacht de draad van hun levenskleed weer uithalen en elke dag weer opnieuw moeten beginnen. (..) ieder mens moet in de kerk ontdekken wat zijn of haar roeping is.'

stimuleren.¹⁰² De prediking wil de hoorder uitnodigen om na te denken over de relevantie van de Bijbelse boodschap in het dagelijks leven.

Begeleiden

Het aspect van begeleiden vinden we als grondtoon terug in zijn homiletiek, de volgende citaten maken dat duidelijk: “De predikant is de dienaar of de priester, die 'beroepshalve' en 'vakbekwaam' de kerkgangers helpt in contact en in gesprek met God te komen. (...) eigenlijk moet iedere kerkganger tijdens de dienst zijn of haar 'eigen preek' maken. En de voorganger in de dienst heeft tot taak om de hoorders daarbij te helpen. Hij of zij moet de Woorden van de Schrift zo dicht bij de mensen brengen, dat het tot een werkelijke ontmoeting tussen God en mens kan komen.”¹⁰³

In zijn definitie op prediking noemt Dingemans deze begeleidende rol 'hulp bieden': “De preek is dat element van de eredienst, waarin de predikant als hoorder onder de hoorders -door middel van een uitleg, dramatisering en toepassing van de Schrift in haar velerlei gestalten en bewegingen - aan de kerkgangers hulp tracht te bieden bij hun eigen communicatie met de bijbel en het evangelie en daarachter aan hun communicatie met God zelf.”¹⁰⁴

Uitleggen

De indruk zou kunnen ontstaan dat Dingemans zich terughoudend opstelt bij een aspect als uitleg en kennisoverdracht in prediking. Immers, didaché noemt hij (ik paraphaseer uit par. 3.3.4) een vorm van eenrichtingverkeer die vaststaande inhoud wil doorgegeven aan de hoorders. In zo'n setting zijn hoorder in eerste instantie passief, meer object dan subject in het verkondigingsproces.¹⁰⁵

Dingemans doelt hier op louter cognitieve kennisoverdracht, hij onderscheidt echter ook affectieve en attitudonale domeinen waarop leerprocessen plaatsvinden. Ook, misschien wel juist in de preek ziet Dingemans deze dynamiek waarin de hoorder tot kennis-making komt.¹⁰⁶ In het kader van onderricht connoteert Dingemans ook aan het *lernen* van de joodse traditie.¹⁰⁷

Cultiveren

Dingemans plaatst prediking in het geheel van de liturgie: “Het is niet voor niets dat de preek is ingebed in het 'heilige spel van de liturgie’!”¹⁰⁸ Op tal van plaatsen noemt Dingemans in één adem 'de liturgie en de preek', zo laat hij zien dat de preek is ingebed in de liturgie waarin rituelen, gebed en lied, vieren en dienen een plek krijgen en zich richten op de ontmoeting met God.¹⁰⁹ De liturgie

¹⁰² Dingemans, 151, 'De preek is dus een knooppunt van verschillende symbolische communicatiesystemen, waarin de communicatie van de predikant met het evangelie tot doel heeft de communicatie van de hoorders met God, die op verschillende wijzen en op verschillend niveau plaats vindt, te helpen en te stimuleren.'

¹⁰³ Dingemans, 49.

¹⁰⁴ Dingemans, 50.

¹⁰⁵ Dingemans, 41.

¹⁰⁶ Dingemans, *In de leerschool van het geloof*, 115, 'De vraag is natuurlijk, of de preek – leertheoretisch gezien – niet ook een middel is, waardoor informatie wordt overgedragen en de hoorders tot leeractiviteit worden aangespoord. De preek heeft het voordeel (...) dat het cognitieve, affectieve en attitudonale er even sterk in aanwezig zijn.'

¹⁰⁷ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 46,95, In de Joodse traditie verwijst 'lernen' naar het gezamenlijk bestuderen van heilige teksten(..), vaak in paren (chavruta wat "vriendschap" betekent). Lernen bevordert intellectuele verdieping, spirituele groei en een voortdurende dialoog met de traditie en het goddelijke.

¹⁰⁸ Dingemans, 26.

¹⁰⁹ Dingemans, 23.

plaatst Dingemans in het grotere geheel van gemeentelven, “De preek is één van de elementen binnen de geestelijke opbouw van de gemeente.”¹¹⁰ Dingemans toont hiermee een groot besef van het belang van het cultiveren van spiritualiteit in praktijken.

Integreren

Met Ernst Lange plaatst Dingemans homiletiek in het geleefde leven van de hoorder. Daar vindt de uitwisseling plaats. Dat is bij Dingemans geen ‘gesprek aan de deur’, de preek is volop interactie en ontmoeting. Integratie hangt nauw samen met leren als ontmoetingsleren als hij zegt: “Als we van ‘leren’ willen spreken in de preek is het een ontmoetingsleren; *leren als het integreren van ervaringen in ons leven*; een proces, dat door imitatie, identificatie, weerstand, zelfinterpretatie, zelfbepaling, emancipatie en persoonlijke toepassingen van het ontdekte plaats vindt. [cursivering van mij]”¹¹¹ Dingemans is het ook te doen om het integrerend vermogen van de hoorder te voeden: “over de menselijke mogelijkheden van interpretatie en verandering van hun eigen leven zou het juist -verhalenderwijs- in de preek moeten gaan.”¹¹²

Zoals we in de voorgaande paragrafen hebben gezien lijkt het plausibel om een mystagoge benadering te kunnen lezen in de hermeneutische homiletiek van Dingemans. Voor Dingemans is interactionele symboolcommunicatie de beste manier om het mystagoge karakter van de dynamiek binnen de homiletische driehoek te beschrijven: “De preek is dus een knooppunt van verschillende symbolische communicatiesystemen, waarin de communicatie van de predikant met het evangelie tot doel heeft de communicatie van de hoorders met God, die op verschillende wijzen en op verschillend niveau plaats vindt, te helpen en te stimuleren.”¹¹³ Deze omschrijving laat zich in de context van dit onderzoek verbinden met de kenmerken van een mystagoge benadering.

¹¹⁰ Dingemans, 24.

¹¹¹ Dingemans, 49.

¹¹² Dingemans, 49.

¹¹³ Dingemans, 151.

3 Mystagoge hoorderbenadering bij Pascal

Pascal richt zich op een breed publiek en heeft daarbij een duidelijke wens: bewegen tot geloof. Zo beschouwd kunnen we de fragmenten uit de *Pensées* vanuit een homiletisch perspectief lezen.

In dit onderzoek gebruiken we elementen uit de *speech-act theory* om op het spoor te komen wat Pascal in en met zijn teksten doet. We zien Pascal bezig taal illocutionair¹¹⁴ in te zetten: als beweegreden, vergelijkbaar met wat prediking beoogt te doen.

Om Pascal te kunnen plaatsen in een mystagoge benadering is het nodig om enig zicht te krijgen op wat met enige grond als Pascals antropologie en soteriologie kan worden opgevat. Deze voorzichtige formulering is op z'n plaats. Het is bepaald niet eenvoudig om een trefzekere antropologie en soteriologie te construeren uit het werk wat Pascal ons naliet. In *De ruimte voor het hart*¹¹⁵ geeft Klaas Bom een reconstructie die naar mijn gevoel op beslissende plaatsen overeenkomt met Pascals eigen inbreng.

De door Pascal zelf geordende fragmenten, aangevuld met het fragment over de weddenschap, vormen het kader om Pascals mystagoge benadering te onderzoeken. Net als bij Dingemans analyseren we hoe Pascal in zijn teksten een mensvisie presenteert en hoe deze operationeel doorwerkt in zijn hoorderbenadering. In de geordende fragmenten gebruikt Pascal vooral de mystagoge teleologie van ontgrenzing binnen 'de orde van de geest' om begrip te wekken. De (wils)mystieke ontmoeting en vervulling met Christus komt in de geordende fragmenten minder aan de orde, maar is niet geheel afwezig.¹¹⁶ Fragment 418 onthult verdere mystagoge aspecten.

Dit hoofdstuk opent met een korte schets van Pascals leven en werk.¹¹⁷ Vervolgens bespreken we wie Pascal als 'hoorder' mogelijk voor ogen had en wat mogelijk een theologische visie op zijn publiek kan zijn. Daarna behandelen we aan de hand van een aantal fragmenten uit de *Pensées* de operationele uitwerking van die visie. Het hoofdstuk sluit af met een evaluatie van Pascals mystagoge benadering van zijn hoorder.

¹¹⁴ Illocutionair gebruik van taal heeft de bedoeling om met de taaluiting een specifieke intentie of handeling uit te voeren die sociaal of communicatief betekenisvol is. Het gaat niet alleen om de woorden die je zegt, maar om wat je ermee bedoelt te bereiken in de context van communicatie.

¹¹⁵ Klaas Bom, *De ruimte van het hart: kennen en willen in de antropologie van Blaise Pascal* ([Assen: Van Gorcum], 1999).

¹¹⁶ In de geordende fragmenten brengt Pascal zijn hoorder 'tot de drempel' met uitspraken als "Luister naar God!" (fr. 131) en "Troost u! Niet van uzelf moet u het verwachten" (fr. 202), In fr. 199 stapt Pascal abrupt uit het rationeel betoog en stapt over op het domein van het hart: "Alle dingen zijn uit het niets voortgekomen en worden tot in het oneindige voortgezet. Wie kan deze verbijsterende processen volgen? De schepper van deze wonderen doorgrondt ze; geen ander [mens AR] kan dat."

¹¹⁷ Een recent verschenen, bijzonder toegankelijke inleiding op Pascals leven en werk vinden we in Klaas Bom, *Een andere moderniteit: Blaise Pascal over voelen, denken en liefhebben* (Amsterdam: Boom, 2023), hfdst. 1-4.

3.1 Pascal in kort bestek

3.1.1 Leven

Blaise Pascal (1623–1662) was een Franse wiskundige, natuurkundige, filosoof en theoloog, die een diepgaande invloed heeft gehad op zowel de wetenschap als de christelijke theologie. Geboren in Clermont-Ferrand, werd hij al op jonge leeftijd door zijn vader onderwezen in de wetenschap. Hij toonde een uitzonderlijk talent voor wiskunde en natuurkunde en ontwikkelde op zestienjarige leeftijd een verhandeling over projectieve meetkunde. Later ontwierp hij de eerste mechanische rekenmachine, de *Pascaline*, een belangrijke voorloper van de moderne computer.

Pascal leefde in een wereld die bol stond van nieuwe ontdekkingen op wetenschappelijk gebied: het was de tijd waarin Galileo, Descartes, Huygen, Locke, Leibniz, Kepler grote natuurwetenschappelijke ontdekkingen deden. Wat tot dan toe als vast en onaantastbaar werd beschouwd bleek anders te zijn of anders gedacht te kunnen worden. In de natuurkunde leverde Pascal belangrijke bijdragen aan de studie van vloeistoffen en atmosferische druk.¹¹⁸ Pascal bewoog zich tussen 1651 en 1654 in de elite kringen van de Parijse salons. De Parijse salons halverwege de 17^e eeuw waren intellectuele en sociale ontmoetingsplaatsen waar aristocraten, schrijvers, filosofen en wetenschappers samenkwamen om te discussiëren over literatuur, kunst, wetenschap, politiek en filosofie. Montaigne's *Essays*¹¹⁹ werden in die context veel besproken, in deze tijd "ontdekt Pascal ook de betekenis van het werk van Montaigne"¹²⁰. Montaigne's observaties over menselijke zwakheden en hypocrisie resoneren sterk in Pascals analyse van de menselijke conditie in de *Pensées*. Waar Montaigne bleef bij de onzekerheid van het menselijke bestaan, vond Pascal een antwoord in geloof en goddelijke openbaring.

Pascal beleefde in 1654 een mystieke ervaring die zijn leven transformeerde. Hij keerde zich af van wereldse ambities en wijdde zich aan het verdedigen van het christelijk geloof, beïnvloed door de Jansenistische beweging, een streng-katholieke stroming binnen de kerk met wie Pascal zich verbonden wist.¹²¹ De Jansenisten van Port-Royal, beschouwden Augustinus als een centrale theologische autoriteit, Augustinus' denken doordrong zowel Pascals religieuze overtuigingen als zijn filosofische reflecties.¹²²

Pascals gezondheid was fragiel en hij stierf op 39-jarige leeftijd op 19 augustus 1662. Zijn nalatenschap omvat baanbrekend wetenschappelijk werk, diepgaande filosofische reflecties en een onvergetelijke invloed op het christelijke denken. Zijn leven weerspiegelt een zoektocht naar en vinden van zowel wetenschappelijke als spirituele waarheid.

¹¹⁸ Pascal draagt zelf bij aan het aantonen dat een vacuüm kan bestaan, tot dan toe werd algemeen de aristotelische opvatting gehuldigd dat een leegte onmogelijk kan bestaan is omdat materie zich altijd verplaatst om een leegte te vullen. Volgens de kerk was een vacuüm in strijd met Gods schepping, die alles heeft gevuld met Zijn aanwezigheid.

¹¹⁹ Michel de Montaigne, *Essays*, vertaald door Frank de Graaff (Amsterdam: Boom, 1997).

¹²⁰ Bom, *Een andere moderniteit*, 26,92.

¹²¹ Pascal voelde zich weliswaar thuis bij de Jansenisten maar heeft altijd een eigenstandig pad van theologiseren bewandeld, cf. Kołakowski, *God Owes Us Nothing*, 113-22.

¹²² Belangrijke thema's hierin zijn menselijke gebrokenheid en daarmee de afhankelijkheid en noodzakelijkheid van genade, de tweestrijd tussen liefde voor het eigen ik en liefde tot God en de rol van het hart in het geloof. Sellier heeft de relatie tussen Pascal en Augustinus diepgaand behandeld in: Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (Paris: Albin Michel, 1995).

3.1.2 Werk

Pascal schreef over tal van onderwerpen, hij was net als andere intellectuelen in zijn tijd, een veelzijdig auteur.¹²³ Naast wiskundige geschriften schreef hij veel over theologie maar ook over bijvoorbeeld opvoeding¹²⁴ heeft Pascal geschreven.

Pascal had het plan een apologie te schrijven, een verdediging van het christelijk geloof. Dit werk heeft hij niet kunnen voltooien. Dergelijke projecten waren voor hem al uitgevoerd¹²⁵: vaak waren het geschriften die vanuit een specifiek standpunt vertrokken met het karakter van een -soms polemische- krachttoer om de opponent met onweerlegbare argumenten te verslaan.¹²⁶ Pascal bewandelt in zijn geschriften op zichzelf nauwelijks nieuwe paden, noch in thematiek, noch in methode.¹²⁷ De innovatie vinden we in zijn literaire stijl en de verwerking en toepassing van thema's en methoden.¹²⁸ Bij tijdgenoten van Pascal komen we ook thema's als tegenstrijdigheden, zondeval, betekenis van profetieën en meerderlei uitleg van Bijbelteksten aan de orde. Pascals methoden van argumentatie werd in zijn tijd ook door anderen gebruikt: argumentatie kende rationele benaderingen en psychologische. Een voorbeeld van een vooral rationele benadering is de apologie van Raymond Sebond.¹²⁹ Een voorbeeld van een meer psychologische inslag is bijvoorbeeld

¹²³ Bom, *Een andere moderniteit*, 54-57, er zijn diverse verzamelingen van al wat we kennen van Pascals werk, Jacques Chevalier, red., *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1954) is de meest bekende, Le Guern stelde ook een *Oeuvres complètes* samen: Michel Le Guern, *Pascal Oeuvres complètes*, II vols. (Paris: Gallimard, 1998/2000).

¹²⁴ 'trois discours sur la condition des grands' Jacques Chevalier, red., *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1954), 615-21, een kort traktaat wat ingaat op de gewenste attitude van kinderen van hooggeplaatsten: ken je plaats, erken structuren, wees rechtvaardig.

¹²⁵ Veel apologieën hadden een meer specifieke focus, een belangrijk punt van discussie betrof de onsterfelijkheid van de ziel, Henri Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal* (Paris: Vrin, 1933), 119-21, geeft een lange lijst van ruim 60 bronnen uit die tijd die over de onsterfelijkheid handelen. .

¹²⁶ Patricia Topliss, *The Rhetoric of Pascal: A Study of His Art of Persuasion in the Provinciales and the Pensées* (Amsterdam: Leicester University Press, 1968), 129-40, Topliss geeft een aantal voorbeelden van de stijl van apologetisch werk uit die tijd.

¹²⁷ Topliss, 137,138, 'The wretchedness of man without God, his duality and its explanation in the doctrine of the Fall, the wager argument, "plier la machine", the prophecies, the miracles, the double nature of Biblical texts -all these themes that today we regard as characteristically or even distinctively Pascalian were, it is evident, not invented by Pascal, any more than was the psychological method. His rejection of the demonstrative technique of the optimistic rationalists is clear. No less clear is his affinity with the pessimistic Augustinians, and wherever his incontestable originality is to be looked for, it is not in his arguments or in the general direction of his approach to the unbeliever, for these had become commonplaces of apologetics long before the *Pensées* were conceived.'

¹²⁸ In de bundel 'Raisons de effets' beschrijft Pascal empirische verschijnselen die hij in de *Pensées* terugleidt naar de begrippen grandeur en misère waarin de mens gevangen zit. Hier is Pascal innovatief omdat hij vanuit de empirie verwijst naar existentiële en transcendente noties. Voor literaire stijl zie Topliss, 138, 'Pascal's claim to originality is strengthened immeasurably as soon as we examine the quality of the writing in earlier seventeenth-century apologies.'

¹²⁹ *Theologia naturalis sive liber creaturam* is een werk van de middeleeuwse filosoof Raymond Sebond dat probeert het christelijk geloof rationeel te verdedigen. Sebond betoogt dat de natuur een 'tweede boek' van God is, naast de Bijbel, en dat mensen via hun rede en observatie van de schepping God kunnen leren kennen. Hij stelt dat er harmonie is tussen geloof en rede, en dat het christendom de meest redelijke religie is. Sebond richt zich tegen sceptici en benadrukt dat alle mensen voldoende rationele middelen hebben om de waarheid van het christelijk geloof te erkennen, zonder volledig afhankelijk te zijn van openbaring. Montaigne heeft in 1568 het werk vertaald. Later schreef Montaigne een zeer uitgebreid essay "De Apologie de Raimond de Sebon" waarin hij de *Theologia naturalis* tracht te verdedigen, Montaigne, *Essays*, bk. II H12

Triumphes de la religion chrétienne van Jean Boucher¹³⁰. Het werk beschrijft vaak de menselijke geest als een slagveld tussen goed en kwaad, waarbij genade en goddelijke hulp essentieel zijn om de juiste keuze te maken. Boucher beschrijft de spirituele reis van de ziel als een proces van vallen en opstaan, de lezer wordt aangespoord om zijn eigen ziel te onderzoeken. Deze benadering vinden we volop terug in de *Pensées*. Pascal laat zich niet kluisteren door één bepaalde denkrichting, juist daarin onderscheidt Pascal zich van anderen, het is zijn veelzijdigheid die hem bijzonder maakt. Zoals Bom opmerkt: “Een van de fascinerende kenmerken van de *Pensées* is dat Pascal voor zijn apologie gebruikmaakt van alle velden waarop hij intellectueel actief is. Er lopen dan ook allerlei lijnen van deze aantekeningen naar zijn overige geschriften.”¹³¹ Eenzijdigheid voorkomen, steeds kritisch bevragen en de andere kant(en) van de zaak belichten. Dat is een steeds terugkerend principe in de *Pensées*. Juist deze brede horizon maakt dat Pascal zich inlaat met de leef- en denkwereld van zijn publiek en die meer dan eens gebruikt als vertrekpunt om zijn inzichten en boodschap duidelijk te maken.¹³² Pascal laat zich niet begrenzen door vaststaande structuren, elk onderwerp mag experimenteel en empirisch benaderd worden. Is dat hoogmoed of ootmoed? Pascal geeft blijk van een diep besef dat de mens zich in een duizelingwekkend bestaan bevindt. In dat bestaan hoeft ‘denken’ en ‘zijn’ niet volledig samen te vallen.¹³³ Tegelijk hoeven we volgens Pascal niet in relativering en vertwijfeling weg te zakken: er zijn genoeg aanknopingspunten en mogelijkheden om waarheid te vinden en gelukkig te zijn.

De *Pensées*

Wat we van de beoogde apologie ter beschikking hebben is een groot aantal aantekeningen. Pascal schreef zijn aantekeningen eerst op grote vellen die hij later in fragmenten knipte om te kunnen (her)groeperen. Pascal groepeerde zelf 382 fragmenten in 27 bundels die elk een eigen titel hebben. Andere niet-geordende fragmenten zijn na het overlijden van Pascal door anderen gegroepeerd. Het geheel van deze aantekeningen (fragmenten) is wat bij de eerste uitgave in 1670 de *Pensées* werden genoemd. Vandaag de dag beschikken we over drie versies: de originele handschriften, het *Recueil des papiers originaux* genoemd en daarnaast 2 kopieën die de familie en andere naasten hebben

(508-710) De apologie de Raymond Sebond is later stevig bekritiseerd omdat wat Montaigne brengt geen recht zou doen aan het oorspronkelijke werk van Sebond (cf C. de Boer, Montaigne als apologeet van Raymond Sebond : een moreel probleem, Amsterdam, 1940).

¹³⁰ *Les triumphes de la religion chrestienne contenant les résolutions de trois cens soixante et six questions sur le sujet de la foy .*, 1628, op de titelpagina wordt, ondanks het fideïstische insteek van het werk, ‘triumfantelijk’ gewag gemaakt van ‘resolutions’ (oplossingen) voor onderwerpen als schepping van de wereld, verlossing van het menselijk geslacht, goddelijke voorzienigheid en (uiteraard) de onsterfelijkheid van de ziel. Onduidelijk is wie de subtitel heeft bedacht, de schrijver of de uitgever.

¹³¹ Bom, *Een andere moderniteit*, 61.

¹³² Een boeiend fragment hierbij is 701: “Wanneer men op nuttige wijze wil corrigeren en een ander wil laten zien dat hij zich vergist, moet men opletten van welke kant men de zaak bekijkt, omdat het van die kant meestal waar is, en deze juistheid aan hem erkennen, maar hem tegelijk de kant onthullen waar het andersom/onjuist is. Hij is daar tevreden mee, want hij ziet dat hij zich niet heeft vergist en dat hij alleen niet alle kanten heeft kunnen zien. Maar je wordt niet boos omdat je niet alles kunt zien, maar je wil ook niet voor de gek gehouden worden. (...) [vert. AR]”

¹³³ Pascal doorbrak, in aansluiting op bijvoorbeeld Duns Scotus, het klassieke realisme: dat denken en zijn met elkaar samenvallen. Pascal betoogt ‘dat men heel goed kan weten dat iets bestaat zonder te weten van welke aard het is’ (introducerende paragraaf van fragment 418). Hooykaas geeft een grondige analyse van deze ‘ontgrenzing’ door Pascal. Pascal laat zien hoe geloof en wetenschap elkaar niet uitsluiten maar juist op elkaar inwerken. R Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Vancouver: Regent College Pub., 2000), 44,45.

gemaakt. De drie versies stemmen voor het grootste gedeelte overeen maar er zijn ook verschillen.¹³⁴ De tekstgeschiedenis van de *Pensées* is complex te noemen, Mesnard geeft een mooi overzicht in *Pascal Connnaissance des Letters*.¹³⁵ Pas eind 19^e eeuw hebben we een tekstkritische editie van de *Pensées* in handen. De indeling die Lafuma maakte vanaf 1951 tot 1980 wordt tegenwoordig het meest gebruikt, deze uitgaven hebben een grote tekstkritische precisie en probeert de thematische samenhang van de notities te herstellen. De verwijzingen naar de fragmentnummers zijn volgens deze indeling. De hier gebruikte Nederlandse vertaling is van Frank de Graaff.¹³⁶

Pascals *Pensées* zijn geen directe reactie op zijn tijd, maar een persoonlijke verantwoording¹³⁷ van zijn zoektocht naar de mens en het hoogste Goed, die leidde tot geloof in een verborgen God die gevonden wordt door zoekende mensen. Pascal leefde echter niet in een vacuüm; hij reageerde op onvolkomenheden in de opvattingen en gedrag van zijn tijd waarbij hij anderen wil bewegen tot geloof.¹³⁸ In de *Pensées* combineert Pascal rationele argumenten met existentiële reflecties om mensen te begeleiden naar een ontmoeting met het mysterie van God. Hij benadrukt de paradox van de menselijke grootsheid en kleinheid en wijst op het hart als plaats waar Gods waarheid wordt ervaren.

3.1.3 Pascal en zijn hoorders

Aan wie moeten we denken als we het hebben over de ‘hoorder’ van Pascal? Wie waren degenen die Pascal op het oog had, wie zouden zich in zijn tijd aangesproken moeten voelen? Het is bepaald lastig om in zijn aantekeningen dit publiek precies te onderscheiden. Het is nog altijd onderwerp van debat. David Wetsel¹³⁹ en Patricia Topliss¹⁴⁰ en John F. Boitano¹⁴¹ schrijven uitgebreid over leven en denken in de Franse 17^e eeuw.

¹³⁴ ‘Pensées de Blaise Pascal’, geraadpleegd 29 november 2024, <https://www.penseesdepascal.fr/General/RO-histo.php>, Pascal bundelde zijn op schrift gestelde gedachten in bundeltjes, na het overlijden van Pascal zijn een aantal bundeltjes terechtgekomen in een soort album, het *Recueil de papiers originaux*. Daarna zijn door verschillende mensen 2 kopieën gemaakt. “Moderne tekstbezorgers zijn van mening dat deze kopieën, die op verzoek van de familie van Pascal zijn gemaakt, de volgorde van het materiaal vertegenwoordigde toen Pascal ze bij zijn dood achterliet [vert. AR]”.

¹³⁵ Jean Mesnard, *Pascal - Connnaissance des Lettres* (Paris: Hatier, 1967), 135-48.

¹³⁶ Pascal, *Gedachten*, de Graaff volgt ook de editie van Lafuma.

¹³⁷ Wetsel citeert Sellier om het eigen initiatief van Pascals project aan te duiden in: David Wetsel, *Pascal and Disbelief: Catechesis and Conversion in the Pensees* (Washington, D.C.: CUA Press, 1994), 18, Pascal’s enterprise, Sellier observes, is more like what we now call “la théologie fondamentale, that is, ‘l’activité d’une intelligence qui réfléchit avec profondeur sur le cheminement qui l’a conduite à croire en l’Absolu’ (‘the activity of a mind reflecting profoundly upon the itinerary which has led it to a belief in the Absolute’). Sellier heeft het over “croire en l’Absolu” wat de indruk kan wekken dat Pascal uitkomt bij een objectieve en bewijsbare grootheid. Pascals zoektocht mondt juist uit in een relationele kennis-making met Christus (cf. fr. 449, 189 en ook 931 waarbij de laatste alinea leest als hartstochtelijke belijdenis).

¹³⁸ In fragment 119 spreekt Pascal zich rechtstreeks uit over wat hij beoogt: “Ik zou de mens dus tot het verlangen willen aanzetten deze [de waarheid, AR] te vinden en om, vrij van hartstochten, bereid te zijn haar te volgen waar hij haar ook vindt.”. In fragment 12 geeft Pascal een strategie: “Om dat [weerstand tegen religie, AR] te verhelpen moet men eerst aantonen dat de religie niet met het verstand in strijd is, en eerbied verdient, en haar prestige verlenen. Haar vervolgens aantrekkelijk maken en bij de goede mensen het verlangen wekken dat zij waar is, en dan aantonen dat zij waar is.”

¹³⁹ Wetsel, *Pascal and Disbelief*.

¹⁴⁰ Topliss, *The Rhetoric of Pascal*.

¹⁴¹ Boitano, *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal’s Pensées*.

Pascal schrijft in de *Penseés* veel *over* bepaalde opvattingen en gedragingen van (groepen) mensen maar richt zich nauwelijks rechtstreeks *aan* bepaalde groepen.¹⁴² Toch kunnen de *Penseés* zich aandienen -en bij tijden opdringen- als geadresseerd. 'Ergens' in de tekst vindt aanspraak plaats, op verschillende manieren en op verschillende golflengtes¹⁴³ komen de onderwerpen die Pascal behandelt 'binnen' bij de lezer.

Mensen uit de directe omgeving van Pascal spreken zich uit alsof Pascal ten strijde wilde trekken tegen atheïsten, ongelovigen en ketters.¹⁴⁴ Deze 'goddelozen en atheïsten' van de 17^e eeuw worden later wel aangeduid als *libertines*, een anachronisme om een heterogene groep vrijdenkers aan te duiden¹⁴⁵. Het waren uiteenlopende vormen van denken die, elk op hun eigen manier, bijvoorbeeld wonderen ontkenden, goddelijke inmenging betwijfelden, tegenwerpingen inbrachten tegen een geschapen wereld en de onsterfelijkheid van de ziel verwierpen. Dit vrije denken uitte zich grosso modo in twee intellectuele stromingen die beide de kracht van het verstand hoog aanslaan. De rationalisten stelden dat waarheid kenbaar was via de rede (zoals bijvoorbeeld Descartes) terwijl de sceptici (bijvoorbeeld Montaigne) juist de menselijke capaciteit als feilbaar beschouwden en daarmee relativering en twijfel benadrukten.¹⁴⁶ Toch kunnen we deze stromingen niet wegzetten als louter de rede eerbiedigend, in het begin van de 17^e eeuw waren nog volop invloeden van esoterisch en occult gedachtengoed uit de Renaissance merkbaar.¹⁴⁷ Pascal spreekt zich ook uit over zulke denkbeelden.¹⁴⁸

Een mooi voorbeeld van aanspraak op een *libertine* is fragment 853: 'Miton verwijten dat hij onbewogen blijft wanneer God hem terecht zal wijzen'.¹⁴⁹ Pascal legt met dit 'verwijt' een fundamenteel tekort van het stoïcisme open, voor sommige *libertines* een populaire denkrichting. Volgens Pascal stelt de mens zichzelf tot norm door onbewogen te willen zijn en sluit zich daardoor

¹⁴² De Jezuïeten (door Pascal ook wel molinisten of casuïsten genoemd) vormen de belangrijkste uitzondering, Pascal adresseert hen rechtstreeks in bijvoorbeeld fragment 955.

¹⁴³ Daarbij is de onderscheiding van de *trois ordres* (Fr. 803 en 933) een belangrijke, zie de behandeling ervan verderop.

¹⁴⁴ Etienne Périer, 'Préface de l'édition de Port-Royal', in *Oeuvres complètes*, onder redactie van Jacques Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1954), 1473, 'Zodat hij de oorlog wilde verklaren aan al diegenen die de waarheid of de heiligheid aanvallen: dat wil zeggen, niet alleen tegen atheïsten, ongelovigen en ketters, (...); maar zelfs voor christenen en katholieken, die, omdat ze deel uitmaken van de ware Kerk, niettemin niet leven volgens de zuiverheid van de stelregels van het Evangelie' (vert. AR).

¹⁴⁵ Veel is geschreven over 'libertines' en 'libertinage', Wetsel schreef een uitgebreid hoofdstuk waarin tal van bronnen in gezichtspunten worden behandeld, cf. Wetsel, *Pascal and Disbelief*, hfdst. 1.

¹⁴⁶ Om dit te kunnen beweren is juist de kracht en capaciteit van het verstand benodigd.

¹⁴⁷ Boitano, *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal's Pensées*, 46-63, Boitano betoogt dat 'Libertinage' nog volop gekleurd wordt door esoterisch en occult gedachtengoed uit de renaissance.

¹⁴⁸ Bijvoorbeeld in fr. 272 waarin Pascal refereert aan kabbala 'de mem van Jesaja betekent 600' en dat het onderzoeken van mysteriën in de tekst 'geen weg is tot de steen der wijzen'.

¹⁴⁹ Mitton is een goede bekende van Pascal, iemand die de idealen van de honnête homme nastreeft, Mesnard, *Pascal*, 48, Mesnard (in de engelse vertaling) beschrijft de honnête homme als volgt: 'The honnête homme will always be of a gentle and playful humour, will avoid everything low and pedantic, and will refrain from appearing interested in, or even attached to, his business, his profession, or his opinions; finally he will try to acquire a supple and easy distinction, an "indefinable noble and exquisite something", which we can feel rather than explain.'

af voor de beïnvloeding door het mysterie van God, de goddelijke liefde.¹⁵⁰ Pascal benadert de vigerende stromingen van zijn tijd meestal niet rechtstreeks, we zien Pascal veelmeer doorstoten naar diepere, achterliggende grondmotieven. Deze grondmotieven, zeker in het geval van de *honnête homme*, komen op het eerste gezicht nuttig en nobel over, maar schieten toch tekort.

Pascal onderscheidt in het denken wat hij om zich heen ziet drie ‘scholen’, die hun oorsprong hebben in drie menselijke drijfveren waarmee deze scholen trachten om te gaan: genot (epicuristen met hun *libido sentiendi*), weetgierigheid (dogmatici met hun *libido sciendi*) en hoogmoed (stoïcijnen met hun *libido dominandi*).¹⁵¹ In paragraaf 3.2.1 zullen we zien hoe deze drijfveren hun plaats krijgen binnen de voor Pascal belangrijke *trois ordres*.

Hoorders vandaag

Wat maakt Pascal tot op vandaag zo aansprekend? Voor mij ligt dat in drie domeinen: intellectueel, existentieel en contextueel. Pascal spreekt (1) sceptische lezers aan met rationele, logisch onderbouwde argumenten. Zijn wetenschappelijke achtergrond en methodisch denken maken zijn ideeën toegankelijk. Hij anticipeert op tegenargumenten, erkent twijfels, en biedt een weg vooruit. Pascal begrijpt dat mensen (2) niet alleen rationeel, maar ook emotioneel gedreven zijn. Hij beschrijft, in lijn met Augustinus, de menselijke conditie als een verloren verbinding met God en roept op tot herontdekking van ons natuurlijk godsverlangen.¹⁵² Hij benadrukt dat we alleen met Christus, zowel intellectueel en spiritueel, ware vreugde kunnen ervaren.¹⁵³ Hij deelt zijn eigen worsteling en richt die op het zoeken naar God¹⁵⁴, terwijl hij ook scherp kan zijn op logische of methodische tekortkomingen.¹⁵⁵ Pascal toont (3) inzicht in de leefwereld van zijn lezers, inclusief sociale, economische en culturele invloeden. Hij erkent hun *Sitz im Leben* en spreekt verschillende bevolkingsgroepen aan in hun unieke omstandigheden.

3.2 Theologische visie op hoorders

In deze paragraaf behandelen we in hoofdlijnen wat we in de *Pensées* en een aantal andere geschriften kunnen aflezen als mogelijk mensbeeld bij Pascal.

Dialectiek is wat we *all over the place* tegenkomen, Pascal trekt ons mee in een steeds wisselend perspectief, vanuit de grote tweespalt *grandeur* en *misère* pendelen we steeds tussen het één het ander, van twijfel naar zekerheid, instinct en ervaring. In de geordende fragmenten voelt dit

¹⁵⁰ Topliss, *The Rhetoric of Pascal*, 192, ‘to humble the intellectual pride of readers who, confident in the authority and the self-sufficiency of reason, might look askance at the mysteries of the Christian faith, and indeed consider that faith superfluous.’

¹⁵¹ Zie fr. 145 en 211 waar Pascal de drie begeerten aan de drie scholen verbindt.

¹⁵² Dit verlangen is ons gelaten, cf. fr. 401. In fr. 148 beschrijft Pascal dat universeel menselijk verlangen naar geluk alleen door God zelf gevuld kan worden.

¹⁵³ Cf. fr. 416 en 417 waar Pascal Christus aanwijst al noodzakelijk om morele kracht en geluk te verkrijgen. Dit verkrijgen beschouwt Pascal ook als mogelijk zodra we deze fragmenten dateren na 23 november 1654, de gebeurtenis waar het Memorial op terugblikt.

¹⁵⁴ In bijvoorbeeld serie XV in de *Pensées* (fr. 193-202) schets Pascal de zwakheid van de mens, op veel ander plaatsen komen deze noties terug, in fr. 429 benoemt hij zijn verwarring en tegelijk zijn verlangen naar het ware goede.

¹⁵⁵ In fr. 427 en vooral in fr. 428 krijgt degene die onbekommerd voortleeft zonder zich druk te maken over eeuwigheid of het vinden van waarheid er flink van langs.

‘dialectisch opjagen’ zoals ik het ervaar bij tijden hoogst ongemakkelijk, alsof uiteindelijk nergens houvast te vinden valt: er is altijd wel iets aan te voeren wat een inzicht onderuit trekt. Een mens is een vat vol tegenstrijdigheden, fragment 131 legt dat indringend bloot. Pascal ontmaskert de mens als een gevallen mens, aangetast door de zonde. Die aantasting strekt zich uit over de hele mens: lichaam, rede en hart. De mens is in staat om met intuïtie en ervaring zicht te krijgen op zichzelf¹⁵⁶. Dat zicht zal echter beperkt en ook aangetast zijn: in ons huist een verborgen dynamiek die onze gerichtheid op wat goed en waar is vervormt. De rede, zoals we verderop zullen zien, is een ontoereikend instrument om tot volledige en ware kennis te komen. De mens is niet in staat zichzelf uit zijn uitzichtloze toestand te verlossen, hulp van buitenaf is nodig: genade is de sleutel.¹⁵⁷ Genade is voor Pascal geen positieve uitkomst van Gods verkiezing (contra Calvinisten) en ook geen compenserende kracht om de mens een betere keuze te laten maken tussen goed en kwaad (Molinisten), bij Pascal zijn genade en liefde zeer nauw op elkaar betrokken. Het is de Goddelijke liefde die aanraakt, inslaat, liefde wekt en vervult het verlangen naar het hoogste Goed. Zoals Klaas Bom treffend omschrijft ontstaat bij Pascal de synthese zodra genade werkzaam wordt: “als mensen zichzelf in relatie tot God gaan zien”¹⁵⁸. De spanning en tegenstrijdigheid in en rond de mens is alleen door het geloof in Jezus Christus te overbruggen¹⁵⁹.

3.2.1 Trois ordres

Pascal hanteert in de beschouwing van de mens een patroon die hij in fragment 308 ‘*trois ordres différents de genre*’ noemt, “als drie perspectieven op het leven”¹⁶⁰. Deze zijn de orde van het lichaam, de orde van de geest en de orde van de goddelijke liefde. Deze ordening komt ook naar voren in fragment 933, zij het in ander bewoordingen¹⁶¹. De drie ordes hebben elk hun eigen primaire drijfveer: het lichaam wordt aangedreven door begeerte, de geest door nieuwsgierigheid en de goddelijke liefde door trots. Deze drijfveren zijn vanwege de zondeval geworden tot ondeugden, krachten die de mens gevangenhouden in zichzelf en op afstand van God houden.

Met de orde van het lichaam bedoelt Pascal niet zozeer ons biologisch lichaam maar meer de dynamiek van het aardse, zinnelijke, materialistische, wereldlijke bezigzijn, de Bijbelse notie ‘vleselijk’ geeft in mijn beleving enige richting. Pascal noemt in fragment 308 koningen en veldheren die posities hebben. “Hun doel [hun ‘wereld’, AR] is het lichaam”¹⁶². Het najagen van macht en materiële rijkdom mist echter iedere glans voor hen die zich richten op de dingen van de geestelijke orde: de menselijke geest, het vernuft, verstand, uitvindingen, geeft hen voldoening en aanzien. De

¹⁵⁶ Fr.128, 127

¹⁵⁷ Fr. 931b: “En alle dagen van mijn leven zegen ik mijn Verlosser, die me ze ingegeven heeft [gevoelens van liefde AR] en die van een mens vol zwakheid, ongelukkigheid, begeerte, hoogmoed en eerzucht een mens gemaakt heeft die door de kracht van de genade, waaraan alle eer daarvoor toekomt, van al dit kwaad verlost is, want aan mijzelf dank ik alleen maar ellende en dwalingen.”, vgl. ook fr. 835 “(..) opdat duidelijk worde dat het bij degenen die zich er aan houden [aan het geloof AR] de genade is die hen daartoe brengt en niet het verstand (..)”, ook fr. 149 spreekt zich zo uit “Als u met God verenigd wordt doet de genade dat, niet de natuur [van de mens AR]”

¹⁵⁸ Bom, *De ruimte van het hart*, 44.

¹⁵⁹ Op tal van plaatsen benadrukt Pascal het belang van dit houvast: zie fr. 189-192, 351, 352, 208, 212, 449

¹⁶⁰ Bom, *Een andere moderniteit*, 130.

¹⁶¹ In fragment 933 is de drieslag vlees, geest en *wil*. Dit fragment lijkt een voorloper op fragment 308 waarin de grondgedachten van 933 worden uitgewerkt. Pascal heeft in 308 (bij nader inzien?) de goddelijke liefde als hoogste orde aangemerkt. In 933 gaat de derde orde over wijsheid die gerechtigheid *wil*. of zelfbehoud.

¹⁶² Zie fr. 933.

weetgrage orde van de geest werd zeker in Pascals dagen als voortreffelijk beschouwd. Pascal zelf was in die wereld zeer goed thuis. Maar Pascal betoogt dat de orde van de goddelijke liefde daar ver, zelfs oneindig ver bovenuit¹⁶³ reikt, door Pascal ook wel aangeduid met *la sagesse* (wijsheid). In Christus en in de levens van heiligen wordt de grootsheid en voortreffelijkheid van de goddelijke liefde aangetroffen in nederigheid, gerechtigheid, wijsheid, liefde. De grootsheid van de goddelijke liefde is voor de vleselijke en verstandelijke orde niet te vatten omdat het aspect van de goddelijke liefde zich niet bezighoudt met de lichamelijke en verstandelijke drijfveren van begeerte en nieuwsgierigheid: goddelijke liefde oefent geen macht uit, jaagt niet naar roem, het doet geen uitvindingen, richt geen bouwsels op. Alleen wie werkelijk 'de wijsheid in pacht heeft' mag zich daarop beroemen, mag zagezegd 'trots' zijn.¹⁶⁴ In de orde van goddelijke liefde kan trots (*superbe*) functioneren als geëigende factor (*proprement*).¹⁶⁵

De ordes van lichaam, geest en goddelijke liefde staan bij Pascal tot elkaar in een hiërarchische verhouding: hoger en lager, uitgebreider en beperkter. In de dynamiek van de goddelijke liefde kunnen de structuren van geest en lichaam functioneren maar niet andersom: de orde van het lichaam kan de geest niet meemaken, maar andersom wel: de geest (of verstand/rede) kan het lichaam wel meemaken.¹⁶⁶

In fr. 808 haakt Pascal in op de drie ordes door aan te geven dat ze de mens kunnen helpen op weg naar het geloof: door (liturgische)gewoonte kan het lichamelijke aspect van de mens gevormd worden, het verstand kan met bewijzen en argumenten instemmen en door ootmoedige ontvankelijkheid ontstaat ruimte voor liefhebben. 'Ootmoedige ontvankelijkheid', leren liefhebben van het hoogste Goed is wat plaatsvindt in het hart van de mens.¹⁶⁷ Dat brengt ons bij Pascals verstaan van 'het hart', in zijn tijd een bijzondere visie omdat juist het verstand, de rede zo in hoog aanzien stond bij zowel de dogmatici als de sceptici.

3.2.2 Het hart

Het hart bij Pascal is een bewustzijn, naast het verstand, en laat zich niet reduceren tot louter emotie of stemmingen, het is het centrum van de mens. In het geschrift *De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader*¹⁶⁸ beschrijft Pascal de *esprit de finesse* als verschillend van de verstandelijke geest, de *esprit de géométrie*. In het hart huist het gevoel, de intuïtie die in één keer een complex aan zaken kan 'zien' en als waar accepteren. Het verstand functioneert meer geleidelijk, langzamer, heeft bewijsvoering nodig, stapje voor stapje beargumenteren om tot kennis te komen. Hart en

¹⁶³ Fr. 308 "Alle lichamen samen, alle geesten samen en al hun voortbrengselen zijn niet zoveel waard als de minste [innerlijke] beweging van de liefde. Dit is van een oneindig veel hogere orde."

¹⁶⁴ Pascal verwijst aan het eind van fr. 933 naar 1 Kor. 1:31 "qui gloriatur in domino gloriatur" (Wil iemand zich op iets beroemen, laat hij zich op de Heer beroemen [NBV21]). In fr. 913 legt Pascal Jezus de volgende woorden in de mond "Dat mij de eer daarvoor [Jezus' werk vanuit goddelijke liefde AR] toekome en niet jou, worm en stof!".

¹⁶⁵ "Le lieu propre à la superbe est la sagesse, car on ne peut accorder à un homme qu'il s'est rendu sage et qu'il a tort d'être glorieux. Car cela est de justice." (Bij wijsheid is trots pas werkelijk op z'n plaats, want je kunt niet erkennen dat iemand wijs geworden is en [tegelijk zeggen] dat hij daar ten onrechte trots op is. Want het is billijk dat hij het is.)

¹⁶⁶ Vgl. de laatste alinea's van fr. 308.

¹⁶⁷ Romano Guardini, *Christelijk bewustzijn*, vertaald door Hans Wagemans (Hilversum: de Boer jr., 1962), 114, "Zo is 'coeur' bij Pascal het orgaan voor het waardekarakter van het zijn.'.

¹⁶⁸ Chevalier, *Oeuvres complètes*, 575-604.

verstand functioneren daarmee op andere niveaus: "Het hart heeft zijn redenen die de rede niet kent."¹⁶⁹ In het hart vinden we bij Pascal de dynamiek van de liefde voor het leven, het menselijke en het goddelijke.¹⁷⁰ Om met de menselijke liefde aan de dynamiek van de goddelijke liefde te kunnen raken is het nodig dat we in het hart de dynamiek van liefde kunnen *kennen* en dat we kunnen *willen*. Twee nuttige en nodige faculteiten van het hart om waarde te ontdekken en verlangen te hebben. Kennis en willen hebben we, als mogelijkheid, nodig om in relatie met God te kunnen komen. "Het is het hart dat God waarneemt, niet het verstand. Dát is geloven: God in het hart voelen, niet met het verstand."¹⁷¹ Waar het Pascal om gaat is om lichaam, geest (rede) en het hart een eigen plaats te geven, in het geheel van de mens. De rede als norm en uitgangspunt voor alles stuit op groot verzet bij Pascal, de rede kan voor hem niet de maatstaf aller dingen zijn.¹⁷² Dit is het grote bezwaar van Pascal inbrengt richting zowel dogmatici als de sceptici: zij geven de rede een onjuiste plaats in de ordening van de mens. Voor Pascal is het hart de hoogste orde in het menselijk bestaan, lichaam en verstand doen zeker mee maar zijn aan het hart ondergeschikt.¹⁷³ Lichaam, geest en hart zijn allerminst concurrenten op hetzelfde niveau, het zijn andere grootheden, die elk in hun eigen domein functioneren en, in hiërarchische relatie, op elkaar betrokken zijn. In fr. 821 over 'de machine' en ook in fr. 418 over de weddenschap lezen we hoe Pascal de drie aspecten van de mens een volwaardige, maar eigen plaats geeft.

Het denken van Blaise Pascal over 'het hart' kan begrepen worden vanuit het Hebreeuwse concept van 'het hart' (לֵב, lev), zoals het voorkomt in de Bijbel. In de Hebreeuwse denkwijze is het hart niet slechts de zetel van emoties, zoals vaak in het moderne westerse denken, maar het centrum van de gehele mens: zijn kennen, denken, voelen, willen en komen tot morele oordelen. Het hart is waar de mens 'huist' en waar hij God ontmoet.¹⁷⁴ Een mens kan kennen met lichaam, verstand en hart. In fr. 652 beschrijft Pascal hoe dat proces kan verlopen: onze waarneming (lichaam) kan via taal herkenning (verstand) oproepen, zeker als we de -al dan niet vermeende- waarheid van de

¹⁶⁹ Fr. 423 "Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point".

¹⁷⁰ Guardini, *Christelijk bewustzijn*, 114.

¹⁷¹ Fr. 424

¹⁷² Het verstand kan volgens Pascal niet oordelen over bijvoorbeeld ruimte en tijd (eerste beginselen die geen verdere herleiding hebben maar intuïtief door het hart als bestaand en valide worden aangevoeld), Fr. 110: "Deze onmacht moet dus slechts tot doel hebben het verstand, dat over alles zou willen oordelen, een toontje lager te laten zingen, (...) Alsof alleen het verstand in staat was ons te onderrichten!" zie ook fr. 188 waarin Pascal de rede vraagt haar laatste stap te zetten: "erkennen dat er oneindig veel dingen zijn die het [verstand AR] te boven gaan"

¹⁷³ Fr. 185 "Het geloof zegt ons wel wat de zintuigen ons niet vertellen, maar niet het tegendeel van wat van wat zij waarnemen; het staat erboven en niet er tegenover." Zie ook de vorige noot.

¹⁷⁴ Overeenkomsten met het Hebreeuwse en Pascaliaanse begrip van 'hart' zijn in mijn begrip vooral: (1) de centrale rol in het kennen van God. Het hart is de plek waar geloof en vertrouwen in God ontstaan, zoals bijvoorbeeld in Spreuken 3:5: "Vertrouw op de HEER met heel je hart en steun niet op je eigen inzicht." (2) eenheid van denken en voelen: Voor zowel Pascal als de Bijbelse traditie omvat het hart zowel rationele als emotionele aspecten. Het Hebreeuwse hart denkt (Genesis 6:5), overweegt (Psalm 19:15), en maakt keuzes (Deuteronomium 30:19). Dit sluit aan bij Pascals idee dat het hart intuïtieve kennis heeft die verder gaat dan strikt redeneren. (3) zowel een spirituele als een morele dimensie: Bij Pascal is het hart diep verbonden met het spirituele leven en met de genade van God. Ook in het Hebreeuwse denken is het hart de plaats waar morele zuiverheid en relatie met God zich afspelen, zoals in Psalm 51:12: "Schep in mij een zuiver hart, o God." Vanuit de spirituele ontmoeting wordt de moraal afgeleid en vormgegeven. Wel heeft hart bij Pascal, anders dan in Hebreeuws denken, een sterkere tegenstelling met de rede. Pascal zet zich stevig af de rationalistische tradities van zijn tijd. In het Hebreeuwse denken wordt het hart meer als geheel gezien, zonder al te strikte scheiding tussen het rationele en spirituele.

waarneming inzien. Op dat moment worden in het hart affecties wakker: verlangen, in ons ontstaat een gevoel van genegenheid richting dat wat we als waar hebben ervaren. Uiteindelijk is het de wil van de mens die de mens aanzet tot doen en nalaten, de wil strekt zich uit, neemt de beslissingen in de mens, aangedreven door de drijfveren begeerte, nieuwsgierigheid en hoogmoed. Over de zuiverheid en intenties van deze drijfveren later meer.

Wat Pascal doet is onderscheidingen aanbrengen om het proces van kennisverwerking zo zuiver mogelijk te houden.¹⁷⁵ Op deze plaats zou een kennis-theoretische behandeling van Pascal te voeren, daarbij komt dat die bespreking al diepgaand gedaan is in *De ruimte van het hart*¹⁷⁶. Voor dit onderzoek kan het volstaan om in de benadering van Pascal de onderscheidingen lichaam, geest en hart aan te brengen die alle drie een eigen vorm van kennisverwerking kennen. In het hart positioneert Pascal de intuïtie, de wil, het verlangen en uiteindelijk de liefde. Het is de liefde, genegenheid en verlangen in de mens waar de mens in zijn huidige staat zo problematisch mee omgaat, dat komt omdat de mens twee tegengestelde toestanden in zich omdraagt: Grandeur en Misère.

3.2.3 Grandeur et misère

Pascal ziet in de mens twee toestanden: grandeur (grootheid) en misère (ellende). Waar je ook kijkt in de mens: je ziet het volgens Pascal overall terugkomen. “Hoe meer inzicht men heeft, hoe meer grootheid en hoe meer verachtelijkheid men in de mens ontdekt.”¹⁷⁷ Pascal schetst dat de mens beeld van God is en blijft (grootheid), tegelijk is deze mens gevallen in de zonde, heeft permanente averij opgelopen (ellende). In de geordende fragmenten laat Pascal meesterlijk zien hoe deze dialectiek de mens bepaalt en ook gevangenhoudt. Vanuit deze twee toestanden gaat Pascal verder door te laten zien wat de consequenties zijn: mensen die vooral de grootheid van de mens zien vervallen tot hoogmoed, mensen die de afschuwelijkheid van de mens meemaken worden wanhopig. Zonder interventie leeft de mens voort in zijn verlorenheid. Descartes kon de denkende mens nog zien als misleid door een eventuele externe demon die de zintuigen en het bewustzijn een simulatie voorschotelt (in onze woorden: als ‘hersenen op sap aangesloten op een supercomputer’), Pascal tekent de mens uit als misleider van zichzelf. Ongerijmd komt de mens tot overtuigingen en gedragingen die Pascal even verbijsterend als onverdraaglijk vindt. Pascal maakt duidelijk dat de mens op alle niveaus is aangetast: bedrogen door zijn zintuigen, misleid door zijn geest en gericht op zichzelf beweegt de verloren mens door de tijd.

3.2.4 Le moi est haïssable

In plaats van zich op God te richten als hoogste Goed richt de mens zich op zichzelf, zijn verlorenheid maakt hem wanhopig en zijn grootheid maakt hem hoogmoedig. Pogingen om ‘zelf het zelf te redden’ zijn op voorhand gedoemd te mislukken. Het helpt de mens niet om de scherpe kantjes van zijn zelfgerichtheid af te halen door zich toe te leggen op prettige omgangsvormen met

¹⁷⁵ Een mooi voorbeeld is fr. 170 waar voor het verstand het onderscheid wordt uiteengezet tussen twijfel, stelligheid en overgave. Het verstand zelf moet zich kunnen onderwerpen als het tekortschiet. (fr. 131, Fr. 174). In fr. 781 betoogt Pascal dat je het verstand niet kunt overtuigen van God, al dan niet met zintuiglijke waarneming als argument (vgl. fr. 463).

¹⁷⁶ Bom, *De ruimte van het hart*, 13-45,89-102 Op verschillende plaatsen behandelt Bom kennis-theoretische noties en komt bij Pascal uit op een kennis-theoretische ‘derde weg’, Het gaat om het weten van het hart, daar krijgt kennis overtuiging, zekerheid, onoverwinnelijkheid en algemene geldigheid. (p.97,98).

¹⁷⁷ Fr. 613

het zelf en anderen, het kernprobleem -ongepaste zelfliefde- blijft ongemoeid.¹⁷⁸ Het kardinale probleem vormen de twee drijfveren van de mens: begeerte en hoogmoed.¹⁷⁹ De mens kan deze drijfveren niet hanteren, begeerte bindt hem aan de aarde, hoogmoed laat de mens vervreemden van God.¹⁸⁰ De mens is bij Pascal, in lijn met Augustinus, een gevallen schepsel, gecorrumpeerd, zowel in zijn grootsheid als in zijn ellende. De mens is zoals fragment 401 aangeeft “duidelijk verdwaald en van zijn ware plaats gevallen zonder die terug te kunnen vinden. Vol onrust zoekt hij er overal naar in de ondoordringbare duisternis, maar vergeefs [vanuit de mens beschouwd AR].”¹⁸¹ Deze betreuenswaardige situatie laat Pascal in fragment 131 emotioneel uitroepen: “Wat een irreëel wezen is de mens toch! Wat een zonderling, wat een monstrum, wat een chaos, wat een voorwerp van tegenspraak, een wonderwezen! Rechter over alle dingen, hulpeloze aardworm, drager van de waarheid, poel van onzekerheid en dwaling, glorie en uitschot van het universum!”.

3.2.5 Geloof

De geordende fragmenten vormen een betoog dat de mens zichzelf niet volledig en ook niet juist kan kennen, de mens kan met zijn beperkte vermogens en vanwege tegenstrijdige en veranderlijke perspectieven het hoogste Goed niet bereiken.¹⁸² Pascal benadrukt dat we met het hart op het domein van de goddelijke liefde betrokken moeten raken. Deze betrokkenheid noemt Pascal geloof, de liefdevolle respons op Gods genadige liefde.¹⁸³ In onderscheid op het hart dat raakt aan de goddelijke liefde ziet Pascal ook voor lichaam en geest een taak tot geloven weggelegd. In fragment 821 zegt Pascal “We moeten de beide kanten [lichaam en geest AR] van ons tot geloven brengen, de geest door de argumenten, de automaat door gewenning”. Voor lichaam en geest gaat geloven over het aanvaarden van (juiste) overtuigingen, ‘waarheden’, en minder over de innige vertrouwensband die geloof in het hart in zich heeft. Alleen door de hartelijke betrokkenheid (geloof) verwerven we juiste en complete kennis over onszelf, ontstaat verlangen naar het Goede en kunnen we juiste keuzes maken omdat kennis en wil op God zijn gericht. Geloof wordt ons door God geschonken als genade, daarover gaat het in de volgende paragraaf.

¹⁷⁸ In fr. 597 bekritiseert Pascal de goedwillende en ontwikkelde *honnête homme* andermaal: Als je alleen de plooiën van onderlinge omgangsvormen gladstrijkt dan heb je nog niet het ongepaste egoïsme verholpen en blijft de mens hatenswaardig.

¹⁷⁹ De drijfveer voor de geest (de rede) ‘nieuwsgierigheid’ lijkt Pascal in fr. 149 buiten beschouwing te laten als van God afhoudende drijfveer. Echter in fr. 77 noemt Pascal nieuwsgierigheid *vanité* (‘ijdeluiterij’) wat dezelfde connotatie draagt als trots en hoogmoed. In fr. 919 (*mystère de Jésus*) worden trots, nieuwsgierigheid en begeerte wel als drieslag opgevoerd.

¹⁸⁰ Pascal vergelijkt in fr. 149 begeerte en hoogmoed met ziekten.

¹⁸¹ Ook in fr. 149 komen we dezelfde resolute reddeloosheid van de mens tegen: “Het heeft geen zin, o mens, in uzelf de middelen te zoeken om uw ellende te verhelpen. Al uw inzichten leiden slechts tot het besef dat u zowel de waarheid als het heil niet in uzelf zult vinden.”

¹⁸² Fr. 148 “Dat de mens zonder het geloof noch het ware goede noch de gerechtigheid kan kennen. Alle mensen zoeken het geluk (..) En toch heeft sinds zoveel jaren nooit iemand dit punt, waarnaar allen voortdurend streven, zonder het geloof bereikt, (..) omdat deze oneindige kloof slechts door iets oneindigs en onveranderlijks, namelijk door God zelf, gevuld kan worden.”

¹⁸³ Fr.380 “We zullen nooit op een heilzame manier geloven en echt vertrouwen als God ons hart daartoe niet geneigd maakt, en zodra Hij dat doet geloven we.”, zie ook fr. 424. “(..) Dát is geloven: God in het hart voelen, niet met het verstand.”

3.2.6 Genade

Bij Pascal werkt Gods genade zoals Gods bevrijdende liefde werkt: intentioneel en relationeel. Door de genade wordt de mens van binnenuit geactiveerd, verlicht, doorkruist, komt het hart tot juist inzicht en zuiver verlangen. Kortom: de mens komt in betrekking tot God te staan. De wil wordt op God gericht, verlangen leert zich op God te richten, kennen gaat -geargumenteerd vanuit Christus- zien hoe de ongerijmde en weerbarstige dialectiek van *grandeur* en *misère* 'in orde' komt, in Christus met elkaar verzoend raakt. Genade is een conditionerende kracht van God die de mens zich laat richten op God als doel en vervulling van zijn verlangen.¹⁸⁴ Deze aantrekkingskracht werkt vooral in op de wil, door ze te beïnvloeden met liefde en genegenheid.¹⁸⁵ De wil blijft daarbij (en daardoor) zelf kiezend, het kiest dat wat het meest aantrekkelijk is. Kiezen voor het meest aantrekkelijke is niet door de voors- en tegens van twee objecten af te wegen, de keuze van de mens wordt vooral affectief gemaakt vanwege Gods genade, vanuit de intuïtie, die het juiste kiest omdat het weet wie het hoogste Goed is zodra deze zich aandient.¹⁸⁶ "Met de genade geeft God een 'beslissende omstandigheid' om het goede te kiezen."¹⁸⁷

3.3 Operationele consequenties

Uit de beknopte behandeling van Pascals leven en werk kunnen we afleiden dat Pascal zijn hoorder aanspoort om de ogen te openen voor zijn toestand en om zijn vermogen te gebruiken om waarheid te kennen en gelukkig te zijn. Naar mijn mening hanteert Pascal een mystagoge benadering zoals ik die schets in paragraaf 1.4.2. Pascal bemiddelt in het geleefde leven van zijn hoorder (1) de ontgrenzing van het bestaan, bevordert hij (2) het binnenvoeren in Gods genade en werkt (3) aan op concretisering vanuit het een besef van plaats en opdracht in het bestaan. Het is met name de mystagoge intentionaliteit in zijn taalhandeling wat maakt dat dat Pascal past in dit homiletisch gesprek.

Vanuit de mystagoge teleologie bij Pascal onderzoeken we hoe hij in zijn taalhandelingen de aspecten stimuleren, begeleiden, uitleggen, cultiveren en integreren toepast. Het is onhaalbaar om alle fragmenten hierop te analyseren. Daarom richten we ons op fragment 418, de weddenschap, en schetsen kort de context en inhoud. Vervolgens laten we per aspect zien hoe Pascal deze mystagoge benadering inzet.

Het beroemde fragment van de weddenschap (*le pari*) is in allerlei disciplines een veel, zo niet het meest besproken fragment van de *Pensées*. Buiten het originele handschrift is weinig zeker en zijn de meningen behoorlijk divers. Datering, plaats in de apologie, bedoelde lezer, gedachtegang in relatie tot de andere fragmenten, de grote Pascaillisten zijn tot op de dag van vandaag in discussie

¹⁸⁴ Hierin komt het Augustijnse onderscheid tussen *uti* en *frui* aan de oppervlakte.

¹⁸⁵ Fr. 172 "God, die alle dingen met mildheid beschikt, gaat zo te werk, dat hij de geest met argumenten en het hart door de genade de godsdienst doordringt. Wie ons deze echter met geweld en dreigementen in de geest en het hart wil opleggen, boezemt ons geen godsdienstigheid in, maar angst. *Terrorem potius quam religionem*".

¹⁸⁶ De mens blijft helaas bevattelijk voor verkeerde beklagen, Pascal waarschuwt voor verlokken en misleidende krachten van toneel en theater in fr. 764.

¹⁸⁷ Bom, *Een andere moderniteit*, 127.

over deze kwesties.¹⁸⁸ Voor Wetsel voert het bijvoorbeeld te ver om te zeggen dat *le pari* een korte samenvatting geeft van Pascals bedoelde apologie als geheel¹⁸⁹. De tekst beschouwen als inleiding op de apologie, zodat de lezer direct geconfronteerd wordt met ‘laat varen alle hoop, gij die hier binnentreedt’¹⁹⁰, heeft wellicht enige grond¹⁹¹ maar blijft onderwerp van gesprek. Voor dit onderzoek is een eigen standpunt op tekstkritische noties niet van doorslaggevend belang, het volstaat om *le pari* als een taalhandeling van Pascal te zien waarin een mystagoge benadering gelezen kan worden. Daarbij lezen we de tekst ondersteund door de schets van Pascals leven en werk uit paragraaf 3.1. De methodiek waarmee we *le pari* benaderen is toepasbaar op andere fragmenten uit de *Pensées*, met name de langere uiteenzettingen zoals de fragmenten 131 en 149.

In *le pari* kunnen we de drieslag van een mystagoge teleologie ontwaren: de tekst richt op ontgrenzen: gebruik je verstand maar er is meer dan je met je verstand alleen kunt bevatten, wil aanzetten tot vervullen: Pascal laat zijn hoorder uitroepen: ‘O, deze woorden brengen me in verrukking, ik wordt erdoor meegesleept’, Pascal zelf buigt zijn knieën en bidt dat zijn hoorder wordt onderworpen door God ‘voor uw bestwil en Zijn glorie’. Tenslotte moedigt de tekst de hoorder aan tot concrete praktijken: door gewoonten en gedragingen een openheid voor geloof te ontwikkelen, “in alles handelen alsof zij geloofden, dat ze wijwater gebruikten, missen lieten lezen, etc.” Vanuit deze teleologie bedient Pascal zich van de vijf functionele aspecten van de mystagoge benadering:

Stimuleren

Pascal stimuleert op drie onderwerpen: Tonen van noodzaak van kiezen, het voordeel van geloven en daarbij geeft Pascal praktische adviezen.

1. Neutraal blijven is volgens Pascal onmogelijk: “Je moet wedden. Het is niet optioneel.” Deze stellingname dwingt de lezer tot een actieve houding en zet aan tot reflectie en engagement. Het creëert een gevoel van urgentie en betrokkenheid.
2. Geloven in God is op redelijke gronden een voordelige keuze, met oneindig geluk als mogelijke uitkomst. Dit benadrukt niet alleen de redelijkheid van geloven, maar inspireert ook door het vooruitzicht op een positief resultaat.
3. Tegen het einde van het fragment moedigt Pascal de weifelende lezer aan om geloof te benaderen via actie: door te bidden, religieuze rituelen te omarmen en gewoonten te veranderen. Dit praktische perspectief stimuleert de lezer om zich open te stellen voor geloof, zelfs zonder onmiddellijke overtuiging.

¹⁸⁸ Wetsel, *Pascal and Disbelief*, hfdst. 4, Wetsel gaat in dit hoofdstuk uitgebreid in op de receptiegeschiedenis van fr. 418.

¹⁸⁹ Een belangrijk onderscheid bij Pascal, *grandeur* en *misère* komen we in fr. 418 bijvoorbeeld niet tegen.

¹⁹⁰ De befaamde woorden boven de hellepoort in, Dante Alighieri, *De goddelijke komedie*, vertaald door Frans van Dooren, Baskerville serie (Baarn, Amsterdam: Ambo ; Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1987), 50, canto III, misschien niet eens zo’n slechte ondertitel voor de *Pensées*... Als Dante geschrokken reageert bij het lezen van deze woorden zegt Vergilius: ‘Hier moet men elke angst van zich afzetten, en elke lafheid dient hier dood te zijn. Wij zijn gekomen op de plaats waar ge, zoals ik u heb gezegd, de droeve zielen zult zien, die de gave om God te schouwen hebben verloren.’

¹⁹¹ Wetsel, *Pascal and Disbelief*, 275 Wetsel voert fr. 11 op waarin Pascal het plan heeft om in (of voorafgaand aan) zijn apologie een brief op te nemen “dat men God moet zoeken” en een brief die belemmeringen moet wegnemen, namelijk hoe je de machine instelt (het lichamelijke inzet) en met het verstand zoekt’. Het blijft de vraag of fr. 418 het betoog is wat Pascal in gedachten had.

Begeleiden

Pascal begeleidt zijn hoorder in het omarmen van een levenshouding waarin openheid voor geloof en reflectie op het mysterie van God centraal staan. Pascal benadrukt dat zelfs als iemand niet direct overtuigd is van het bestaan van God, iemand toch ontvankelijk kan worden voor geloof. Daarbij wijst Pascal z'n hoorder op de enorme belofte van het geloof: een oneindig geluk dat het aardse bestaan overstijgt. Door dit vooruitzicht aantrekkelijk te maken, nodigt hij zijn lezers uit om na te denken over de diepere betekenis van hun leven en hun bestemming. Door het geloof als een redelijke en rationele keuze te presenteren binnen de context van menselijke beperktheid en onzekerheid, helpt Pascal de lezer om het geloof te zien als een noodzakelijke stap naar een betekenisvol bestaan. In de reacties die Pascal de hoorder in de mond legt horen wij dat hij naast rationele ook affectieve snaren raakt, bijvoorbeeld in: "Dat is prachtig. Ja, ik moet wedden, maar ik zet misschien te veel op het spel." In het betoog blijft Pascal dicht bij zijn hoorder, deze krijgt de gelegenheid om zich uit te spreken waarna Pascal erop reageert. Dat gaat zeker via een rationele benadering, zoals een socratisch gesprek dat ook zou kunnen. Met name aan het eind van fragment 418 zien we dat de begeleiding mystagoge kenmerken krijgt. Pascal schildert zijn hoorder de aantrekkelijkheid van de keuze om te geloven: "je wordt gelovig, rechtschapen, deemoedig, dankbaar, gul, een oprechte, waarachtige vriend." Mystagoge begeleiding richt zich op ontgrenzing, vervulling en concretisering. Dit wordt nog benadrukt door de affectieve afsluiting waarin Pascal een mystieke situatie schetst: "[deze woorden AR] zijn opgeschreven door een man die ervoor en erna op de knieën is gevallen om dit oneindige en ondeelbare wezen, waaraan hij heel het zijne onderwerpt, te bidden of Hij uw bestwil en Zijn glorie ook het uwe aan zich wil onderwerpen, en dat zo de kracht zich met deze zwakheid moge verenigen."

Uitleggen

Uitleg bij Pascal is meestal een uiteenzetting van twee of meer zaken waarbij Pascal deze zaken op elkaar betreft door hun inwerken op elkaar te bespreken. Vaak schetst Pascal een tegenstrijdigheid of overeenkomst in de onderscheidingen die hij aanbrengt. Wat Pascal vooral knap doet in zijn uitleg is dat hij vaak ogenschijnlijk gelijksoortige zaken ontmaskert als verschillend in hun aard. In *le pari* maakt de uitleg bijvoorbeeld duidelijk dat we in verschillende domeinen kunnen kennen. God kennen is een andere manier van kennen dan zaken die afmetingen hebben en begrensd zijn. Zo maakt Pascal onderscheid in ons kenvermogen: we kunnen weten *dat* iets bestaat en *hoe* dat bestaande is. Pascal komt tot de conclusie dat we met onze rede alleen het *dat* en *hoe* kunnen afleiden van iets wat afmetingen heeft en begrensd is. Iets met afmetingen en onbegrensd is kenbaar dat het bestaat (bv een oneindige getallenreeks) maar hoe dat is weten we niet. God heeft geen afmetingen en is onbegrensd. Daarmee is God voor de rede niet kenbaar. Pascal legt uit dat we door het geloof Gods bestaan kunnen onderkennen en in zalige omgang kunnen we weten hoe Hij is. Nadat Pascal betoogt dat een weddenschap onvermijdelijk is, gaat hij verder en onderwijst hij zijn hoorder dat de weddenschap aangaan veruit verkieslijker is dan helemaal niet spelen. Pascal vergelijkt in de weddenschap de potentiële uitkomsten van geloven (oneindigheid van oneindig geluk) met die van niet-geloven (niets te winnen of verliezen) en benadrukt de rationele voordelen van het maken van de geloofskeuze. Dit deel is een duidelijke uiteenzetting van zijn argument op basis van kosten-batenanalyse.

Pascal is niet alleen een wiskundedocent, juist ook op het psychologische en existentiële vlak kan Pascal (met hulp van de rede) uitleggen dat de rede tekortschiet om het verlangen naar geluk met

logische argumenten te bevredigen. Het zijn affectieve krachten en goede gewoonten die ook en juist overtuigingskracht hebben.¹⁹²

Cultiveren

Pascal werkt aan op rationeel begrip en existentiële openheid en bereidheid om zich te laten leiden door het mysterie van God. Dit vraagt om inbedding en bestending in het leven van de hoorder.

Pascal erkent dat overtuiging voor het geloof niet onmiddellijk hoeft te komen. Hij stelt voor het geloof in praktijk te brengen, ook zonder volledige innerlijke overtuiging. Gewoontevorming door deelname aan religieuze praktijken zoals gebed en kerkgang kan de innerlijke gerichtheid versterken. In *Le Pari* betoogt Pascal dat herhaalde handelingen een mens kunnen transformeren, vrij vertaald: “Leer van degenen die eerder geloven dan jij. Neem de rituelen in acht en het zal je op natuurlijke wijze overtuigen.” Hier toont Pascal hoe gewoonten en praktijken de brug vormen tussen rationeel begrip en existentiële ervaring.¹⁹³ Pascal moedigt de lezer aan zich aan te sluiten bij een geloofsgemeenschap, waar rationele inzichten en geloofsopenheid in een gedeelde context verankerd worden. Geloof is volgens Pascal niet alleen een kwestie van denken, maar ook van leven, waarbij praktijken en gewoonten de innerlijke mens vormen en de opening naar Gods mysterie bevorderen.

Integreren

Ook voor het leven van alledag levert Pascal een bijdrage door zijn hoorder te helpen geloof en geloven in te bedden in diens dagelijkse praktijk. Pascal laat zijn lezers de illusies van zelfgenoegzaamheid en wereldse ambitie doorzien. Zeker in de geordende fragmenten legt Pascal op tal van plekken de vinger bij het dagelijks leven. Dat doet hij om zijn hoorder te tonen hoe dubbelzinnig en bij tijden futiel gedragingen en maatschappelijke conventies functioneren. Pascal helpt zijn hoorders geloof en geloven te integreren in het dagelijks leven. Hij prikt illusies door van zelfgenoegzaamheid en wereldse ambitie, vooral in de geordende fragmenten. Daarbij legt hij de vinger bij de dubbelzinnigheid en futiele aard van gedragingen en maatschappelijke conventies. Daarmee komen we Pascal niet tegen als een leermeester die zijn hoorder herderlijk begeleidt naar een concrete ethiek die past bij een ontgrensd en vervuld leven. Wat Pascal wel doet is de hoorder aansporen om zich te verhouden tot de futiele en tegenstrijdige aspecten van het dagelijks leven. Pascal werkt aan op het heiligen en van de drijfveren van lichaam, geest en hart. In het hart stimuleert hij -door liefde- juist afgestemde affecties van rechtvaardigheid en voordeel.¹⁹⁴

¹⁹² Fr. 126 ‘de gewoonte is de tweede natuur die de eerste teniet doet.’ Deze noties van “natuur” stroken niet met het Augustijnse begrip van eerste en tweede natuur. De gewoonte is een zaak van herhaling, zoals een dier bepaalde ‘kunstjes’ wordt aangeleerd. Op die manier wordt, binnen het Aristoteliaanse begrip, de tweede natuur gevormd en wel zodanig dat de eerste natuur -Pascal bedoelt daarmee de instincten en aangeboren inclinaties- het afleggen tegen deze tweede natuur, zie voor het Aristoteliaanse twee naturen begrip, Tom Sparrow en Adam Hutchinson, *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, 2015, 21.

¹⁹³ Ook in fr. 821 komen we dit tegen

¹⁹⁴ Zie fr. 358, 368 (in de verzameling XXVI – christelijke moraal) en 421. De affectie tot rechtvaardigheid en voordeel komen we ook bij Duns Scotus tegen, het is het waard om die eventuele verbinding, ergens en ooit, verder uit te werken.

3.4 Evaluatie mystagoge aspecten van Pascals hoorderbenadering

In de voorgaande paragrafen hebben we geschetst hoe Pascals in de Pensées de mens beschrijft: worstelend met grandeur en misère, midden in de dynamiek van de structuren lichaam, geest en hart. In deze dynamiek benadert Pascal zijn hoorder om deze te bewegen tot 'het ene nodige'¹⁹⁵. Het is mijn conclusie dat Pascals betoog de drie kenmerken van een mystagoge teleologie draagt:

1. Ontgrenzen

Pascal spant zich in om het paradigma van zijn hoorder te openen voor een rijker en dieper inzicht over diens kritieke toestand, daarbij wijst Pascal de weg om tot verlossing en verzoening te komen.¹⁹⁶ Die weg is bij Pascal de persoon van Christus om de drie drijfveren begeerte, nieuwsgierigheid en hoogmoed tot verzoening en genezing te brengen.¹⁹⁷

2. Vervullen

Het aspect van mystagoge vervulling of ontmoeting vinden we bij Pascal terug in de fragmenten waarin Pascal uittekent wat er gebeurt zodra een mens in aanraking komt met de genade en zich in nederige overgave eraan toevertrouwt.¹⁹⁸ In *Le mystère de Jésus* (fr.919)¹⁹⁹ vinden we een (wils)mystieke verhandeling waarin Pascal Christus opvoert die zich uitsprekt over Zijn geschiktheid, gewilligheid en bekwaamheid. In deze verhandeling beschrijft Pascal wat zijn eigen respons op die uitspraken is.

3. Concretiseren

Pascal beweegt zijn hoorder ook om een leven te leiden waarin de mens 'in orde' is gekomen: een leven waarin de drijfveren van de *trois ordres* zijn omgevormd en geheiligd. In fr. 418 over de weddenschap mondt het betoog uit op het in orde komen van de mens: de begeerte wordt gevormd door de gewoonte²⁰⁰, het verstand wordt zijn plaats gewezen, het hart bewogen om te verlangen naar waarop het is aangelegd: liefde²⁰¹.

Pascal zoekt verbinding met zijn hoorder door een balans te vinden tussen rationele overtuigingskracht en existentiële betrokkenheid. Hij erkent zowel de intellectuele twijfels als de

¹⁹⁵ Een piëtistische uitdrukking om genade aan te duiden, ontleend aan Luc.10:42. Pascal gebruikt de term in fr. 270 om het dubbele liefdegebod als gevarieerd aan te duiden maar dan toch op één ding gericht: liefde.

¹⁹⁶ Fr. 216 "De ware godsdienst wijst ons op onze plichten, op onze zwakheden: hoogmoed en begeerte, en op de middelen daartegen: nederigheid en versterving."

¹⁹⁷ Fr. 192 "God kennen, en niet je eigen ellende, maakt hoogmoedig. Je eigen ellende kennen en God niet leidt tot wanhoop. Christus kennen is de middenweg want daarin vinden we zowel God als onze ellende."

¹⁹⁸ Het memorial (fr. 913) is misschien wel de meest intieme tekst waarin Pascal zijn zeer persoonlijke ervaring beschrijft van een bewogen overgave en vervulling met door God geschonken overstelpende liefde die Pascal verenigde met Christus. Deze tekst lijkt echter nooit voor publicatie bedoeld te zijn, Pascal verstopte dit verslag in de voering van zijn jas en werd pas na zijn overlijden gevonden. We kunnen aan deze intieme tekst daarom in redelijkheid geen mystagoog programma ontleen. Ze kan wel dienen als illustratie van een moment van godservaring.

¹⁹⁹ Pascal, *Gedachten*, 402, Frank de Graaff noteert bij dit fragment dat Pascal deze meditatie vermoedelijk in 1655 schreef, pas in 1844 is deze tekst gepubliceerd door Faugère.

²⁰⁰ Deze notie in fr. 418 dat de orde van het lichaam meedoet in het geheel van de mens (wijwater gebruiken, missen laten lezen) komt ook terug in fr. 944 "Om van God te ontvangen moet het uiterlijke samengaan met het innerlijke; dat wil zeggen dat je op de knieën gaat liggen, met je lippen bidt etc. om te bereiken dat de trotse mens, die zich niet aan God wilde onderwerpen, nu onderworpen is aan het geschapene. (..)"

²⁰¹ Pascal noemt 'liefde' niet expliciet in fr. 418, wel allerlei kenmerken die in liefde samenkomen: "Wat voor ergs kan u dan overkomen wanneer u deze keuze maakt? U zult gelovig zijn, rechtschapen, deemoedig, dankbaar, genereus, een oprechte, waarachtige vriend..."

innerlijke worstelingen van zijn publiek. In de *Pensées* spant Pascal zich in om mensen te begeleiden naar een ontmoeting met het mysterie van God. Hij benadrukt de paradox van de menselijke grootsheid en kleinheid en wijst op het hart als plaats waar Gods waarheid wordt ervaren: gekend en omarmd. Pascals gebruikt voor zijn hoorder herkenbare beelden. Zo wil hij geloof en geloven toegankelijk maken, terwijl zijn nadruk op genade en afhankelijkheid van God spirituele diepte benadrukt.

Het mystagoge karakter van Pascals benadering komt ook tevoorschijn in de stijl van zijn hoorderbenadering, hij positioneert zich zowel met- als tegenover de hoorder. Zoals Bom het uitdrukt: "In het gesprek waartoe Pascal zijn lezers uitnodigt, wil hij recht doen aan hun visie op het leven(..) Hij wil zijn beoogde lezers vooral 'de andere kant' van hun eenzijdigheid laten zien."²⁰² Ook Boitano noemt Pascals open houding naar de leef- en denkwereld van zijn hoorder²⁰³, al dan niet naar aanleiding van fr. 701. "Wanneer je op een nuttige manier kritiek wilt leveren en een ander laten inzien dat hij zich vergist, moet je onderzoeken van welke kant hij de zaak bekijkt (..)".

Kořakowski beschrijft het ontgrenzende aspect van Pascals aanpak die, via de rede maar ook direct, het innerlijk van de hoorder aanspreekt "(..) one has to understand the mind of a reader (a libertine or an incredulous), make him understand his own situation, disclose to him his own soul and let the Christian truths hook on to what he really, if perhaps unconsciously, is, rather than simply repeating how he ought to conform to the Christian model."²⁰⁴ En vergelijkbare bewoordingen spreekt Pintard zich uit [in eigen vertaling]: "[Pascal is] ook op pad om de libertijnen te ontmoeten die hij het beste kende, degenen wier open geest en aandacht voor alle vormen van leven die hij koesterde en had gewaardeerd; hij laat ze hun verlangens en hun hoop belijden; en hij spreekt tot hen de taal die hen, naar hij gelooft, zal bereiken in de totaliteit van hun wezen, ideeën en passies, rede en wil."²⁰⁵ Daarbij plaatst Pintard de volgende kanttekening: "In plaats van een taal die een filosoof zou aanspreken vanwege de gevoeligheid voor de complexiteit van problemen, zien we bij Pascal vaker de dialecticus aan het werk. Hij leidt het discours met zelfverzekerdheid en vertrouwen in de effectiviteit van het systeem dat hij heeft opgebouwd. Dit systeem dwingt zijn tegenstander om de verschillende aspecten van de werkelijkheid tegelijkertijd onder ogen te zien. Pascal laat hem vervolgens geen andere uitweg uit deze impasse dan een beweging in de richting van het christendom."²⁰⁶ In deze kanttekening herkennen we een zekere rigiditeit die hedendaagse lezers van de *Pensées* wellicht kunnen ervaren. Pintards observatie laat zien dat een mystagoge benadering niet per se gepaard hoeft te gaan met een subtiele of zachte aanpak. Pascals benadering richt zich op de essentie van de mens en vraagt vooral om heldere en oprechte expressie die de mystagoge teleologie ondersteunt.

²⁰² Bom, *Een andere moderniteit*, 60.

²⁰³ Boitano, *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal's Pensées*, 216, 'Throughout the *Pensées*, pascal presents this spiritual synthesis to his libertine interlocutors in an unprecedented open debate. This new forum for exchange of ideas has attracted the interest of successive generations of pascal's apology.'

²⁰⁴ Kořakowski, *God Owes Us Nothing*, 121.

²⁰⁵ René Pintard, 'Pascal et les Libertines', in *Pascal Présent 1662-1962*, 2de dr. (Clermont-Ferrand: G. de Bussac, 1963), 129.

²⁰⁶ Pintard, 129.

4 Verwerking Pascals hoorderbenadering in Dingemans' Homiletiek

Nu we bij Dingemans als Pascal een theologische visie op hoorders en de operationele consequenties voor de hoorderbenadering hebben verkend kunnen we zien waar en hoe beide benaderingen met elkaar overeenkomen en waar deze van elkaar verschillen. Door de vergelijking te maken komen we op het spoor waar en hoe de mystagoge benadering van Pascal kan bijdragen aan de mystagoge benadering van Dingemans.

Zowel in de hermeneutische homiletiek van Dingemans als in de *Pensées* van Pascal kunnen een mystagoge benadering aanwijzen. Op conceptueel niveau vinden we de mystagoge teleologie van ontgrenzen, vervullen en concretiseren. Ook in de operationalisering van beider theologische visie zien we een mystagoge benadering. Allebei geven ze aan dat stimuleren, begeleiden, uitleggen, cultiveren en integreren aspecten zijn om ontgrenzen, vervullen en concretiseren gestalte te geven.

De grote overeenkomst tussen Dingemans en Pascal is dat zij beiden aanwerken op interne overtuiging bij de hoorder: identificatie, herkenning en erkenning, als verbindingspunt tussen tekst en hoorder. Dingemans wil in prediking de hoorder laten mee-resoneren, herkenning opwekken, mee-doen in wat de prediker te berde brengt. De prediker is daarin meer 'met' dan 'tegenover'. Pascal lijkt eenzelfde strategie te volgen: met zijn taalhandeling is ook Pascal bij de ontvanger uit op herkenning en erkenning, 'zien' van de eigen positie.

Dingemans beschrijft deze insteek als volgt: "Wie echter door middel van de preek en de eredienst een eigen communicatie van de hoorders met het evangelie en met God op gang wil brengen en wil stimuleren, zal in de preek gebruik kunnen maken van de interactionele symboolcommunicatie zoals die hierboven werd beschreven [par. 9.3.3 AR]. Het is de communicatievorm die het beste past bij de preek als homilie. In die zin lijken preken het meest op 'kunstwerken' ze proberen bij mensen een gesprek op gang te brengen over datgene wat ons ten diepste beweegt."²⁰⁷

Pascal is veelgeroemd om zijn literaire stijl, aangrijpend en indringend weet Pascal zijn hoorder te boeien. Wat Dingemans 'interactionele symboolcommunicatie noemt' komen we bij Pascal in allerlei toonaarden en kleurstellingen tegen.

Pascal hanteert in de *Pensées*, anders dan Dingemans voorstaat, in de taalhandeling vaak een polemische stijl, waarin hij de standpunten van zijn hoorder kritisch analyseert. Pascal verliest in dit antagonisme de hoorder echter niet uit het oog, hij wil de hoorder wakker schudden en deze aan te sporen om over existentiële vragen na te denken. Pascal maakt, ook heel anders dan Dingemans zou doen, gebruik van stijlen die typisch eenrichtingsverkeer zijn. Hij stelt onomwonden de waarheid van het christelijk geloof centraal, daarin hanteert hij een kerygmatische benadering. Pascal getuigt van diepe spirituele ervaringen, zoals bijvoorbeeld in het *Memorial* en het *Le mystère de Jésus* en tal van andere plaatsen.²⁰⁸ Pascal gebruikt logica, geeft wiskundige voorbeelden en filosofische

²⁰⁷ Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 152.

²⁰⁸ Fr. 931b, Pascal getuigt: "En alle dagen van mijn leven zegen ik mijn Verlosser, die me ze [gevoelens van liefde AR] ingegeven heeft en die van een mens vol zwakheid, ongelukkigheid, begeerte, hoogmoed en eerzucht een mens gemaakt heeft die door de kracht van de genade, waaraan alle glorie te danken is, van al dit kwaad verlost is, aangezien ik zelf slechts ellende en dwaling heb."

redeneringen om zijn argumenten te onderbouwen en zijn lezers te onderrichten. Hoewel Pascal deze eenrichtingsvormen gebruikt, zijn de Pensées uiteindelijk gericht op dialoog.²⁰⁹ In de fragmenten komen we, zeker in de langere fragmenten van de Pensées, een dialoog tegen waarin Pascal rekening houdt met twijfels, bezwaren en redeneringen van zijn hoorder. Fragment 418 *le pari* is een goed voorbeeld waarin Pascal anticipeert op tegenwerpingen, en beantwoordt hij deze in een retorische dialoog. Dit toont zijn vermogen om zich te verplaatsen in de gedachten van zijn publiek en hen op die manier mee te nemen in zijn redenering.

Het zijn de functionele aspecten van een mystagoge benadering die ervoor zorgen dat de hoorder in beeld is, niet als tegenstander maar als medestander, *coram Deo*.

Zowel bij Dingemans als bij Pascal is degene die aan het woord is iemand die, als 'hoorder onder de hoorders', de hoorder bijstaat en begeleidt en daarbij tegelijk een tegenover is, iemand die ontsluit, stuurt, richting wijst in het mysterie van de ontmoeting en relatie met God.²¹⁰ Beide woord-brengers baseren zich op de Bijbel en leggen verbindingen van 'daar en toen' naar 'hier en nu'. Daarmee blijkt een mystagoge benadering een voor mij verrassende brug tussen het gedachtengoed van Blaise Pascal en de Hermeneutische homiletiek van Dingemans.

Wat Pascal in mijn ogen toevoegt is dat een kerygmatische, didactische en getuigende werkvormen in prediking niet te snel als inadequaar aangemerkt hoeven worden voor een hoordergerichte benadering. Pascal blijkt in staat om toch dicht bij zijn hoorder te zijn ondanks zijn soms stevige tegenover-positie. Een mystagoge benadering kan deze nabijheid bewerkstelligen vanwege haar teleologie en functionele aspecten. Welke operationalisering ook wordt aangewend: steeds zal in een mystagoge benadering het verlangen werkzaam zijn dat de hoorder geopend wordt, vervuld raakt en in het bestaan tot zijn of haar doel komt.

²⁰⁹ Fr. 2

²¹⁰ Arjan Plaisier, *Zorg voor de ziel: spiritueel leven vanuit de christelijke traditie* (Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2020), hfdst. 11, 'focus op interpretatie en het slijpen van de hermeneutische messen is in toenemende mate een anachronisme. De voorganger van morgen is de mystagoog, die inwijdt in het geheim van het geloof waar hij of zij ook zelf door is gegrepen.'

5 Conclusie en evaluatie

In het onderzoek kwamen we op het spoor dat de hoorderbenadering van Pascal zich in gesprek laat brengen met de hermeneutische homiletiek van Dingemans omdat hun beider benadering als een mystagoge benadering kan worden opgevat.

Mijn onderzoek levert op tenminste twee vlakken een homiletisch relevante bijdrage. (1) Een mystagoge benadering behoudt de communicatieve en hermeneutische aspecten van hoordergerichte prediking, terwijl het verkondigende, didactische en getuigende van tekstgerichte prediking wordt gewaarborgd. (2) De Schrift kan als theologische bron²¹¹ het uitgangspunt voor prediking blijven, terwijl praktisch theologisch de hoorder centraal blijft staan. Dit heeft te maken met de dynamiek van mystagoge teleologie: ontgrenzen, vervullen en concretiseren. Zonder gelovige geen ontmoeting, zonder Woord van God geen ontgrenzing of vervulling.

Dit onderzoek richt zich op prediking tijdens zondagse erediensten. Een mystagoge benadering lijkt te gedijen in langdurige verbondenheid tussen voorganger en gemeente. Toch kan, naar mijn ervaring, de mystagoge teleologie en de functionele aspecten ook in één enkele liturgie tot uiting komen. Hiermee wordt de begrenzing van dit onderzoek zichtbaar: het is theoretisch uitgewerkt, terwijl empirisch onderzoek nodig is om de toepassing in de praktijk te toetsen.

Rekening houden met een mystagoge teleologie in preekvoorbereiding en -uitvoering ondersteunt hoordergerichte prediking, zoals Dingemans beoogt: “ontmoeting en relatie met God en een inspirerende en bevrijdende visie voor hun leven krijgen.”²¹² Door functionele aspecten van mystagogie te onderscheiden, kan de voorganger bewust nagaan welke registers hij inzet. Variatie in stimuleren, begeleiden, uitleggen, cultiveren en integreren bevordert zegenrijke ‘interactionele symboolcommunicatie’, een aanpak die Pascal impliciet toepaste in zijn taalhandelingen.

Met een mystagoge benadering blijft een prediker uit principe dicht bij de hoorder, die heb je lief, die koester je, wel-zijn en wel-bevinden op het oog hebbend. De prediker, een schaapachtige herder, bedient zich van de mystagoge vijf registers (stimuleren, begeleiden, uitleggen, cultiveren, integreren) om de mystagoge teleologie (ontgrenzen, vervullen en concretiseren) gestalte te geven. Dat kan zoals Pascal laat zien soms stevig, maar altijd als *dativus commodi*: mee-werkend, medegenoot mee-genietend, mede-lijdend, mee-makend, mee-levend.

²¹¹ Men denke aan de bronnen die de Wesleyan Quadrilateral noemt: schrift, traditie, rede en ervaring. De Schrift is daarbij de bovenliggende primaire bron, de andere drie zijn ondergeschikt.

²¹² Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders*, 14.

6 Bibliografie

- Augustinus, Aurelius. *Belijdenissen*. Vertaald door Gerard Wijdeveld. Baarn: Ambo, 1988.
- — —. *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie: De doctrina christiana*. Onder redactie van Jan den Boeft en Ineke Sluiter. Ambo-klassiek. Amsterdam: Ambo, 1999.
- Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik*. Vol. I. 1. Zollikon-Zürich: Evang. Verl., 1947.
- Boitano, John F. *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal's Pensées: A Dialectics of Rational and Occult Libertine Beliefs*. Biblio 17. Tübingen: G. Narr, 2002.
- Bom, Klaas. *De ruimte van het hart: kennen en willen in de antropologie van Blaise Pascal*. [Assen: Van Gorcum], 1999.
- — —. *Een andere moderniteit: Blaise Pascal over voelen, denken en liefhebben*. Amsterdam: Boom, 2023.
- Busson, Henri. *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*. Paris: Vrfin, 1933.
- Cappelen, Herman, Tamar Szabó Gendler, en John Hawthorne, red. *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Chevalier, Jacques, red. *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1954.
- Dante Alighieri. *De goddelijke komedie*. Vertaald door Frans van Dooren. Baskerville serie. Baarn, Amsterdam: Ambo ; Athenaeum-Polak & Van Genneep, 1987.
- De Schrijver, Georges. 'Karl Rahner, een theoloog van de "open" moderniteit'. *Streven*, DBNL, januari 2004.
- Dingemans, G. D. J. *Als hoorder onder de hoorders: hermeneutische homiletiek*. 2e dr. Kampen: Kok, 1995.
- — —. *In de leerschool van het geloof mathetiek en vakdidactiek voor catechese en kerkelijk vormingswerk*. 3e druk. Handboek praktische theologie. Kampen: Kok, 1986.
- Douma, J.R. 'Veni Creator Spiritus: de meditatie en het preekproces'. Kok, 2000.
- Dusseldorp, Kees van. *Preken tussen de verhalen: een homiletische doordenking van narrativiteit*. Utrecht: Kok, 2012.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward, 1975.
- Guardini, Romano. *Christelijk bewustzijn*. Vertaald door Hans Wagemans. Hilversum: de Boer jr., 1962.
- Hirschler, Horst. *Biblisches predigen*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988.
- Hoekstra, T. *Gereformeerde homiletiek*. 3e dr. Amsterdam: Bolland, 1975.
- Hooykaas, R. *Religion and the Rise of Modern Science*. Vancouver: Regent College Pub., 2000.
- Kořakowski, Leszek. *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1998.
- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2019.
- Laan, J.H. van der. *Ernst Lange en de prediking: een inleiding in zijn homiletische theorie*. Kampen: Kok, 1989.
- Lafuma, Louis, en Albert Béguin. *Recherches pascaliennes*. Paris [etc.]: Delmas, 1949.
- Lange, Ernst. *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*. Edition Ernst Lange 3. München: Kaiser, 1982.
- Leede, H. de, en Ciska Stark. *Ontvouwen: protestantse prediking in de praktijk*, 2017.
- Les triomphes de la religion chrestienne contenant les résolutions de trois cens soixante et six questions sur le sujet de la foy ..*, 1628.
- Melanchthon, Philipp. *Elementa rhetorices*. Vertaald door Volkhard Wels. 1. Aufl. Bibliothek seltener Texte in Studienausgaben. Berlin: Weidler, 2001.
- Mesnard, Jean. *Pascal - Connaissance des Lettres*. Paris: Hatier, 1967.

- — —. *Pascal: His Life and Works*. New York: Philosophical Library, 1952.
- Montaigne, Michel de. *Essays*. Vertaald door Frank de Graaff. Amsterdam: Boom, 1997.
- Pascal, Blaise. *Gedachten*. Vertaald door Frank de Graaff. Amsterdam: Boom, 1997.
- 'Pensées de Blaise Pascal'. Geraadpleegd 29 november 2024.
<https://www.penseesdepascal.fr/General/RO-histo.php>.
- Périer, Etienne. 'Préface de l'édition de Port-Royal'. In *Oeuvres complètes*, onder redactie van Jacques Chevalier, 1462-1501. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1954.
- Pintard, René. 'Pascal et les Libertines'. In *Pascal Présent 1662-1962*, 2de dr., 292. Clermont-Ferrand: G. de Bussac, 1963.
- Pius. *Mystici corporis Christi: encycliek van paus Pius XII van 29 juni 1943 over het mystieke lichaam van Christus en over de vereniging die wij daarin bezitten met Christus*. 5e dr. Ecclesia docens. Hilversum: Gooi en Sticht, 1961.
- Plaisier, Arjan. *Zorg voor de ziel: spiritueel leven vanuit de christelijke traditie*. Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2020.
- Rahner, Karl. *Das Alte neu sagen: Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*. Nachdr. Sammlung Kerle. Freiburg: Kerle, 1982.
- — —. *Hörer des Wortes: zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel-Pustet, 1941.
- Ruijter, Kees de. *Horen naar de stem van God: theologie en methode van de preek*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2013.
- Sellier, Philippe. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995.
- Sparrow, Tom, en Adam Hutchinson. *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, 2015.
- Stark, Ciska. 'Met een wichelroede op de preekstoel – Van Ruler en de prediking'. Geraadpleegd 4 juli 2024. <http://www.aavanruler.nl/files/2020/12/C.-Stark-Van-Ruler-en-de-prediking.pdf>.
- Stott, John R. W. *I Believe in Preaching*. I Believe. London: Hodder and Stoughton, 1983.
- Topliss, Patricia. *The Rhetoric of Pascal: A Study of His Art of Persuasion in the Provinciales and the Pensées*. Amsterdam: Leicester University Press, 1968.
- Velema, W. H. 'De plaats van de hoorder in de prediking II'. *Theologia Reformata*, nr. 1 (maart 1994): 118-36.
- Vos, Dick. 'Een leven lang leraar'. *Woord & Dienst*, januari 2018.
- Waaijman, Kees. *Spiritualiteit: vormen, grondslagen, methoden*. Gent: Carmelitana, 2003.
- Wetsel, David. *Pascal and Disbelief: Catechesis and Conversion in the Pensees*. Washington, D.C.: CUA Press, 1994.
- Wollbold, Andreas. *Therese von Lisieux: eine mystagogische Deutung ihrer Biographie*. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. Würzburg: Echter, 1994.
- Zwierp, A.W. *Tussen tekst en lezer: een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek*. Tweede druk. Vol. II, Van moderniteit naar postmoderniteit. Amsterdam: VU University Press, 2014.