

Stemmen van het zelf en rollen van God.

Fragment en identiteit in religie en pastoraat

R.Ruard Ganzevoort

Praktische Theologie 26/1 (1999), 3-23.

‘Hoor Israël, de HERE is onze God, de HERE is één.’ De woorden van de geloofsbelijdenis van het verbondsvolk brachten en brengen een kritische stem in tegen het polytheïsme en syncretisme van vroeger dagen, maar evenzeer tegen dat van onze tijd. Tegelijk is het niet eenvoudig met dat kritische tegenover recht te doen aan de veelstemmigheid van de religieuze ervaring waar mensen in bestaan. Noch, zo wil de titel van mijn bijdrage gelezen worden, aan de veelstemmigheid in de zelfervaring van de pastor, noch aan die van zijn of haar gesprekspartner. Is het één zijn van God te verbinden met die vele stemmen? Is er sprake van slechts één rol van God? Kan op basis daarvan gesproken worden van een religieuze en pastorale identiteit, of wordt de fragmentariteit van het menselijk bestaan hier weerspiegeld? Ziedaar de belangrijkste vragen die aan de orde komen. Ik wil bij die vragen geen praktisch-technische oplossing geven, maar afdalen tot een fundamenteeler niveau. In antwoord op die vragen voer ik een pleidooi voor een gelovige en pastorale meerstemmigheid en een fragmentarische identiteit.

FRAGMENTARITEIT EN IDENTITEIT

Zonder al te breed in te gaan op sociaal-culturele, filosofische achtergronden en verwarrende termen als postmodernisme, stel ik voor het begrip ‘fragmentariteit’ als uitgangspunt te nemen voor de vraag naar de religieuze identiteit vandaag de dag. Dat werkt door in de pastorale identiteit en kan dan op verschillende wijzen worden ingevuld. In de eerste plaats is er een veelvoud aan pastorale benaderingen te vinden in de literatuur, wisselend van theologische inhoud en variërend in de waardering voor en incorporatie van psychologische inzichten.¹ In de tweede plaats - en meer ter zake - kunnen pastores zelf, net als hun gesprekspartners, de ervaring opdoen dat het leven gefragmenteerd is. Men leeft in verschillende relaties en samenlevingsverbanden, en heeft op die verschillende posities ook wisselende rollen, zo men wil identiteiten. Zeker waar de pastor geen ‘zijnsberoep’ meer heeft met bijbehorende vierentwintig-uurs beschikbaarheid, maar een professional is geworden, is het aantal in te nemen rollen of posities fors toegenomen.

Fragmentariteit is ook de levenservaring van velen aan wie pastorale zorg verleend wordt. De klassieke idealen en normen van integratie, consistentie en permanentie

¹ Heitink, G. (1998) *Pastorale zorg. Theologie, differentiatie, praktijk*. Kampen.

lijken steeds minder van toepassing op de concrete werkelijkheid. Niet alleen de samenleving is multi-cultureel geworden, ook velen die in die samenleving staan hebben te functioneren in een veelvoud van culturen, subculturen en groeps culturen. De term 'bricolage', gesmeed door Lévy-Strauss, wordt dan ook van toepassing geacht op de (religieuze) zingevingssystemen van meer en meer mensen. In hun pogingen zich te verstaan met al die culturen en cultuurtjes waarin zij leven, kiezen zij brokstukken uit die ze - inconsistent en fragmentarisch - samenbrengen in een persoonlijk referentiekader.

Hooguit een enkeling zal dat in zichzelf als een probleem ervaren. Wellicht dat sommigen in theorie nog consistentie prefereren, de facto zullen zij de flexibiliteit in het eigen leven gestalte geven en zelfs benutten als een mogelijkheid tot meer persoonlijke vrijheid. De inconsistentie betekent immers dat men in verschillende situaties of groepen een ander mens mag zijn. Meer toegespitst: waar het pastor-zijn is terug gebracht tot acht uur per dag, ontstaat meer vrijheid om rollen en posities in te nemen die volgens de samenleving of de subcultuur niet passen of niet pasten bij de rol van pastor.

Fragmentariteit als uitgangspunt. Daarmee komen ook de grenzen aan die fragmenten, de breuklijnen en de conflicten in het centrum van onze aandacht te staan. Henning Luther² heeft een Praktische Theologie geschetst die uitgaat van fragmenten. Fragmenten, zo zegt hij, vormen de basis van onze identiteit. Wanneer identiteit wordt gezien als een afgerond geïntegreerd geheel - of wanneer zo het ideaal van identiteit wordt beschreven - dan vervallen we in een statisch en afgesloten concept. Openheid voor wat onaf is in de ruïnes van het verleden, in de bouwsteigers van de toekomst en in de ontmoeting met de ander, impliceert de centraliteit van fragmenten. Juist de fragmenten, de kloven en de tegenstellingen ertussen, verwijzen naar wat anders, meer is dan de concrete werkelijkheid. Daarmee zijn juist de fragmenten en kloven transcenderende, religieuze momenten.

Wanneer we met Luther de fragmenten en de verwijzing die door de fragmenten wordt opgeroepen centraal stellen, dan betekent dat een herdefinitie van het begrip 'identiteit', en dus ook van de religieuze en pastorale identiteit. Er is dan niet langer een definitie te geven in de vorm van een afbakening. De grenzen en inhoud zijn niet meer absoluut te formuleren. In termen van Ricoeur: niet langer gaat het bij identiteit om het 'idem', gekenmerkt door permanentie van de persoon over de tijd, maar om 'ipse', de aanspreekbaarheid in wisselende omstandigheden. Dat zie ik als winst, maar het vraagt wel een creatieve herdefinitie van identiteit.

Voor Henning Luther is identiteit vooral een kritisch beginsel. In zekere zin is identiteit het bewustzijn dat men niet is die men zou kunnen zijn. Dat brengt onrust en zet in beweging. Het roept op om de fragmenten te aanvaarden in hun onderlinge incompatibiliteit, en de kloven en contrasten als religieuze momenten ruimte te geven. Ik kom daar dadelijk nog op terug, want het heeft alles te maken met de visie op religie en op de pastorale identiteit.

MEERSTEMMIGHEID

² Luther, H. (1992) *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart.

Eerst wil ik nog verder ingaan op de fragmenten van het zelfverstaan. Hoe moeten we de fragmenten van ons zelf zien? In de laatste jaren wordt steeds breder gebruik gemaakt van een narratief model³: de mens als verhaal. Het belang daarvan was dat er meer zicht kwam op het feit dat mensen zelf op creatieve wijze hun betekenis geven aan hun leven, en dat ook in verschillende tijden op een verschillende manier doen.⁴ Ze schrijven hun verhaal, en afhankelijk van de ervaringen die ze opdoen en de mensen voor wie ze hun verhaal vertellen en verantwoorden, kan dat verhaal ook veranderen.

Bij mijn onderzoek naar geloof in crisissituaties zijn narratieve theorieën behulpzaam geweest om te begrijpen hoe de voorgeschiedenis doorwerkt in een crisissituatie: de manier waarop iemand tot op dat moment zijn of haar leven verstaat, de mate van flexibiliteit, enzovoorts. Ook werd daardoor duidelijker waarom de omstanders zoveel invloed hebben. Ieder mens heeft een aantal belangrijke anderen, die als het ware het publiek vormen voor wie je je verhaal vertelt. Dat betekent dat je zo moet leven, en je leven zo moet inrichten, je zo moet gedragen en zo moet reageren, dat dat publiek tevreden is.⁵

Zoals ik het nu geformuleerd heb, en zoals het vaak gehanteerd wordt, is dat narratieve model nog behoorlijk statisch en rechtlijnig. Het is wel mogelijk in de loop van de tijd wel tot andere betekenissen komen, en ook het publiek kan verschuiven, maar daarmee is de grens van de flexibiliteit bereikt. In de praktijk is het verhaal van een mens niet alleen in de loop van de tijd anders; het is ook op dit moment veelkleurig, of in termen van de persoonlijkheidspsychologie van Hermans: meerstemmig.⁶ De fragmenten van het zelf staan naast elkaar. Elk behoort tot de persoon, en integratie tot een glad gepolijst geheel is niet mogelijk.

Uiteindelijk betekent dat, dat een veelvoud van verhalen, fragmenten en betekenissen mogelijk is, en in de praktijk ook een plaats heeft in het leven. Geen daarvan is de laatste waarheid, elk is waar, betekenis dragend, zinvol, binnen de beperkingen die er bij horen. Het gaat om verschillende posities die het 'ik' kan innemen in de wereld, in de ruimte van de verhalen. Elke positie van het ik levert een ander verhaal op, dat verteld wordt aan een ander publiek. De vraag is niet welk verhaal uiteindelijk, overkoepelend waar is, noch wat er dan precies onder waarheid verstaan wordt. De vraag is hoe de verteller omgaat met de verschillende posities die hem of haar ter beschikking staan.

Op dit punt kan een illustratie uit het onderzoek waar ik mee bezig ben zinvol zijn. Ik probeer zicht te krijgen op de religieuze dynamieken bij mannelijke slachtoffers van seksueel misbruik. Meer nog dan de crises in het leven, zijn het traumatiserende ervaringen als seksueel misbruik, die invloed hebben op de persoonlijke, sociale en religieuze identiteit. Een van de geïnterviewden vertelt in het interview niet één geordend verhaal, maar biedt feitelijk drie verschillende verhalen over zichzelf. In het eerste verhaal is hij onzichtbaar. Hij speelt letterlijk onder de tafel, de belangrijke figuren hebben geen gezicht, en van intimiteit is geen sprake, behalve in het seksueel misbruik door zijn vader. Later leert hij - zo gaat het verhaal dan verder - intimiteit

³ Overzicht en uitwerking onder andere in de binnenkort te verschijnen bundel van de afdeling Praktische Theologie van de THUK: *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Ganzevoort, R.R. (Red.).

⁴ Alma, H.A. (1998) (Geloofs-)ontwikkeling in levensloopperspectief. *Praktische Theologie* 25(2), 122-139.

⁵ Ganzevoort, R.R. (1994) *Een cruciaal moment. Functie en verandering van geloof in een crisis*. Kampen.

⁶ Hermans, H.J.M. & Kempen, H.J.G. (1993) *The dialogical self. Meaning as movement*. San Diego.

ervaren en delen op een positieve manier. In het tweede verhaal bestaan voortdurend conflicten. In het ouderlijk huis, op een bepaald moment met de politie en instanties, maar ook innerlijk in emoties en dergelijke. Als volwassene leert hij de tegenstrijdigheden in zijn innerlijk een plaats geven. Die twee hoofdverhalen kunnen hem als kind nauwelijks helpen in het hanteren van ervaringen van seksueel misbruik. Daarom construeert hij een derde verhaal, waarin hij als lijdende knecht beloond wordt voor zijn opofferingen en zijn martelaarschap. Als machteloos kind helpt hem dat overleven; als volwassene belemmert het de ontwikkeling van zijn zelfstandigheid. Drie verhalen, die elk een deel van zijn werkelijkheid in kaart brengen, en waarbij de onderlinge verhouding van die verhalen van belang is voor zijn identiteit.⁷

RELIGIE

Tot zover weinig nieuws. De woorden kunnen verschillen, maar ik hoop en vermoed dat het voorgaande toch vooral herkend zal worden als een beschrijving van hoe de werkelijkheid in elkaar zit. Het wordt allemaal iets ingewikkelder en voor pastores spannender en wezenlijker, als we ons nu richten op de plaats van religie, of op de rol van God. Want dat mensen allerlei verschillende posities, stemmen en rollen tot hun beschikking hebben, dat zij zo. Maar hoe zit dat met God?

Het gevaar bestaat dat het antwoord dat ik nu geef onmiddellijk gelabeld wordt. Ik kan immers de relativering, die meekomt met de fragmentering, doorvoeren in het veld van God en geloof. Ik vind dat niet bevredigend. Als geloof - of meer nog: als God - enkel een subjectieve taal is, even relatief, verbrokkeld en tegenstrijdig als ik zelf ben of als de wereld om mij heen is, wat voor betekenis levert dat dan op? Toegespitst op de plaats en taak die kerken, pastores hebben in deze wereld: wat is er te bieden, wat voor verhaal te brengen, als het niet meer is dan een betrekkelijk willekeurig, subjectief geheel?

Ik kan ook tegenover alle relativering een onwrikbare waarheid neerzetten. Dat is naar mijn idee echter een te makkelijke oplossing voor de fundamentele vragen die een fragmenterende geseculariseerde wereld stelt. Het lijkt mij ook nauwelijks aan te sluiten bij de plaats of de taak van de predikanten in een veranderende samenleving, wat wellicht het meest uitgesproken waarneembaar is door Geestelijk Verzoorgers in krijgsmacht of ziekenhuis, waar een belangrijk deel van de doelgroep niet de klassieke geïnstitutionaliseerde godsdienst aanhangt.

Op het niveau waar in dit artikel de vragen aan de orde komen - de fragmentering van de levensverhalen - zijn dezelfde opties beschikbaar. De makkelijkste is misschien wel dat we er genoeg mee nemen dat religie niet meer is dan één van de fragmenten, voor velen in onze veranderende cultuur slechts een ondergeschikt fragment dat niet onmisbaar lijkt. Bijna even makkelijk is de optie religie te beschouwen als het bindmiddel dat de fragmenten samenhoudt en de tegenstellingen oplost. Dat kan bijvoorbeeld door een tegenstelling tussen ideaal en werkelijkheid als 'zonde' te definiëren en met 'vergeving' op te lossen, of door modern magische benaderingen als

⁷ Ganzevoort, R.R. (In druk) Reading by the lines. Proposal for a narrative analytical technique in empirical theology. *Journal of Empirical Theology*. Ganzevoort, R.R. (1998, mei) *The role of religion in re-writing the story. Male survivors of sexual abuse*. Paper at the Conference of the International Association for Psychology and History of Religion, Aarhus, Denemarken, 21-24 Mei 1998. Aangeboden voor publikatie.

van Jomanda of Hans Stolp, waar een nieuwe overkoepelende religieuze theorie wordt aangeboden.

Voordat ik een derde optie noem en aanprij, herhaal ik waar het in deze pagina's om gaat. Wat is de pastorale identiteit in het kader van de religieuze veelkleurigheid waarin we leven? Waar draait het om bij pastorale zorg, en welke plaats en functie zien we voor onszelf als vertegenwoordigers van of tenminste als deskundigen in het veld van de religie? Op de een of andere manier hangt ons bestaansrecht daar mee samen. Het is mogelijk het begrip religie op te rekken; het is ook mogelijk het profiel van de pastor te laten verschuiven, maar hier liggen de vragen. De pastor is van deze vragen niet uitgezonderd, omdat hij of zij evenzeer bepaald is door de fragmentering en relativisering als de mensen om ons heen. Dat betekent dat het niet gaat om en technische vraag alleen, niet om communicatieproblemen en technieken. Het gaat om de vraag wat identiteit in fragmenten betekent voor de persoonlijke en professionele opstelling van de pastor, en om de vraag welke relatie tot God mogelijk is in de meerstemmigheid van het zelf.

De derde optie die ik aankondigde gaat uit van een metaforisch denken. Verschillende theologen hebben benadrukt dat geloof metaforisch moet worden verstaan. Het gaat om beelden en gelijkenissen. Zo zegt Sally McFague dat religieuze taal makkelijk verwordt tot idolatrie, wanneer ze letterlijk wordt genomen, of irrelevant is, als ze zinloos blijkt omdat ze nergens naar verwijst. Dat wil zeggen: zowel het doorvoeren van het relativisme als het opwerpen van een absolute waarheid leidt tot een religieuze blokkade.⁸ Wat nodig is, is een theologische benadering die gebaseerd is in de transitionele sfeer tussen subject en buitenwereld.⁹ Wanneer we spreken over God, dan doen we dat verwijzend, metaforisch. We spreken niet over een object zoals de andere objecten in de werkelijkheid. Dan zouden we vervallen in letterlijk denken en fundamentalisme. Maar we spreken ook niet over een fantasie of illusie alleen, iets dat slechts bestaat in de subjectieve beleving. Dan zouden we terecht komen in relativisme. We spreken in metaforen: beelden en gelijkenissen.

Op dit punt worden de gedachten van Henning Luther toegespitst en uitgewerkt door de Duitse praktisch theoloog Heinz Streib. Op basis van de filosofie van Paul Ricoeur komt hij tot de omschrijving van religie als 'it could be otherwise'-stories.¹⁰ Het gaat bij religie niet om een andere werkelijkheid, die als letterlijk kan worden benaderd. Het gaat om de werkelijkheid waarin we leven, die anders zou kunnen zijn. De religieuze beleving gaat er van uit dat de concrete werkelijkheid niet per definitie zo is, als ze is. Een religieuze benadering van de werkelijkheid is daarmee open voor herdefinitie, herinterpretatie, reframing van de bestaande situatie, wat Streib omschrijft als semantische innovatie. Hij verbindt dit met de 'breuk' in de pastoraatstheorie van Thurneysen, die hij herdefinieert als 'Kontextdifferenz'.¹¹ Daarmee bedoelt hij dat het

⁸ McFague, S. (1982) *Metaphorical theology. Models of God in religious language*. London.

⁹ Jongasma-Tieleman, P.E. (1996) *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding*. Kampen.

¹⁰ Streib, H. (1997) *Fiction has the power to remake reality - the religious educator as storyteller. Suggestions from Paul Ricoeur's work*. Paper for the research interest group at the annual meeting of APRRE, San Francisco 1997.

¹¹ Streib, H. (1996) Heilsames erzählen. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge. *Wege zum Menschen* 48, 339-359. Er zijn meer herlezingen van Thurneysen. De Korte ziet de 'breuk' niet als temporele grens in het gesprek, maar als de dimensie in het pastorale gesprek, die wijst op de kloof en de verbinding tussen het persoonlijke verhaal en het verhaal van God. Korte, G.J.N. de (1994) *Pastoraat van de verzoening. Mogelijkheden en grenzen van de theologie van het Woord, met name van Eduard Thurneysen, voor het katholieke pastoraat*. Zoetermeer. Gräb stelt dat in

gaat om een uitnodiging het narratief-biografische proces voort te zetten en te vernieuwen, en niet af te sluiten. ‘Denn nicht der Erzählfluß des / der KlientIn und nicht die intensive Beschäftigung mit der eigenen Geschichte und den eigenen Konflikten soll unterbrochen werden, sondern inmitten des Erzählens aus der Erinnerung an Geschichten , die einen anderen, einen religiösen Kontext ins Spiel bringen, soll eine neue Erzählvariante “erfunden” werden.’¹²

Als religie zo kan worden beschreven, dan betekent dat dat juist het fragmentarische en meerstemmige van het leven een religieuze betekenis kan hebben. Het naast elkaar van verschillende fragmenten of stemmen betekent dan namelijk dat het perspectief van waaruit ik op een bepaald moment mijn leven en de wereld bezie niet noodzakelijkerwijs het enige is. It could be otherwise. In plaats van het oplossen van de fragmenten in een nieuw religieus totaalsysteem, of het terugtrekken in een religieus fragment los van de andere, komt het er dan op aan precies in de kloven en tegenstellingen de openheid en transcendentie te vinden. Het feit dat het anders zou kunnen zijn, overstijgt, transcendeert het perspectief van dit ene moment.

Dat wil nog niet zeggen dat elke openheid voor andere betekenis ook religieus is. Ik kies hier primair voor een pragmatische definitie om het religieuze te onderscheiden van het niet-religieuze, dit in tegenstelling tot een substantiële definitie die meer accent legt op bepaalde religieuze inhouden en verschijningsvormen, en een functionele definitie die de aandacht richt op de consequenties en effecten. De pragmatische benadering die ik hier voorsta is te stellen dat religieus is wat in een bepaalde context als religieus wordt herkend, en meer specifiek, dat christelijk is wat inhoudelijk aansluit bij de traditie van het christelijk geloof. De betekenis van de woorden is daarmee bepaald door het publiek. Uiteindelijk gaat het niet om de substantiële invulling van de begrippen, noch om een algemene functie van religie, maar om de pragmatiek van begrippen in de communicatie met anderen. Daarmee kan aandacht gegeven worden aan de substantiële verschillen tussen (diverse) religieuze en niet-religieuze verschijnselen, en eveneens aan de functionele overeenkomsten. Van belang in een narratieve benadering is hier primair de vraag hoe bepaalde ervaringen, overtuigingen, handelingen en rollen als religieus worden geduid (geconstrueerd) en welke betekenis dat heeft in de interactie. Eenvoudiger gesteld: uiteindelijk ben ik niet geïnteresseerd in de vraag wanneer iets religieus is, maar in de vraag wat het betekent wanneer mensen of groepen iets als religieus construeren. Religieuze duiding is een narratieve strategie, zoals ook functionele en substantiële definities strategieën zijn om de werkelijkheid te benaderen.¹³

Een religieuze constructie heeft in mijn visie het karakter van ‘antwoord’. Streib stelt dat de kern van geloven is te zien in ‘responsiveness’, antwoorden op de context van symbolen, metaforen en verhalen.¹⁴ Dat kan trouwens ook gezegd worden van

Thurneysen’s visie het pastorale gesprek eerder geplaatst dient te worden in het discours van het therapeutische gesprek dan in het discours van de prediking, waardoor een genuanceerder interpretatie van Thurneysen ontstaat. Gräß, W. (1997) Deutungsarbeit. Überlegungen zu einer Theologie therapeutischer Seelsorge. *Pastoraltheologie* 86, 325-340.

¹² Streib (1996) *a.w.*, p. 356.

¹³ McGuire, M.B. (1992) *Religion. The social context. Third edition.* Belmont (Ca)

¹⁴ Streib, H. (1991) *Hermeneutics of metaphor, symbol and narrative in faith development theory.* Frankfurt am Main; vgl. Gilkey, L. (1969) *Naming the whirlwind. The renewal of God-language.* Indianapolis.

breder concepten als zingeving en identiteit.¹⁵ Daarmee wordt een verbinding gelegd tussen het antwoordende, construerende en interpreterende individu en dat waarop geantwoord wordt. Bij identiteit gaat het dan primair om het antwoord aan de significante anderen, bij zingeving om het antwoord op de werkelijkheid als geheel, bij religie om het antwoord op dat wat als openbaring wordt herkend. Schijnbaar geldt bij deze drie alleen voor religie dat het herkennen als openbaring ook zelf weer een interpretatie is. Bij nader inzien geldt datzelfde voor de sociale context van significante anderen en voor de werkelijkheid. Voor alle drie de begrippen geldt dat geantwoord wordt op wat een sociale constructie is, die echter als onweerlegbaar op ons toekomt.

Daarmee is een gespannen relatie tussen constructie en openbaring aangeduid. Met openbaring kan niet zonder meer een onwrikbare waarheid bedoeld worden. Dat zou geen recht doen aan het metaforisch karakter van religieuze taal. Een eindeloos relativistische benadering van het begrip openbaring lijkt evenmin vruchtbaar. Wanneer religie omschreven kan worden als 'it could be otherwise-stories' dan gaat het bij openbaring om de ervaringen of dimensies waarin een opening optreedt, die als onthulling van een mogelijke andere werkelijkheid wordt geduid, en die vraagt om een antwoord. Wil een bepaalde tekst of situatie als openbarend kunnen worden geduid, dan moet voldaan zijn aan de plausibiliteitscriteria die een individu of groep stelt aan religieuze constructies. Tracy spreekt in dit kader van de 'klassiekers', die voor een bepaald publiek als normatief gelden.¹⁶

RELIGIE ALS ROLLENSPEL

Zowel religie als identiteit, zo heb ik in navolging van anderen gezegd, hebben te maken met de breuken, de kloven en de contrasten tussen de verschillende fragmenten of stemmen. Maar hoe hangen ze met elkaar samen? Op dit punt kan de theorie van de Zweedse godsdienstpsycholoog Hjalmar Sundén ons helpen.¹⁷ Sundén gaat er van uit dat elke waarneming duiding omvat. De stimuli in de waarneming worden door middel van modellen, waaronder de rollen, gestructureerd. Religieuze tradities beschouwt hij als verzamelingen van verhalen, waarin de interactie tussen God en mensen wordt verteld. Daarin wordt dan ook een aanbod van rollen gedaan, die het individu kan gebruiken om de eigen situatie te interpreteren. Wanneer een individu een religieus interpretatiekader tot zijn of haar beschikking heeft, kan er een perceptiewisseling optreden waardoor tussen niet-religieuze en religieuze interpretatie geschakeld wordt. Het rollen-aanbod betekent dat de persoon een rol op zich kan nemen en via de verhalen uit de religieuze traditie kan anticiperen op de rol die God complementair inneemt in die situatie. Concreet: wanneer iemand zich herkent in de rol van Abraham bij het offer van Isaäk, dan kan hij ook een verwachting, anticipatie opbouwen hoe God in die situatie zal reageren. Zo wordt volgens Sundén religieuze ervaring mogelijk.

¹⁵ Ganzevoort, R.R. & Visser, J. (1993) Zin in verhalen. In: Steegman, P.D.D. & Visser, J. (Red.) *Zin in verhalen*. Zoetermeer; McFadyen, A.I. (1990) *The call to personhood*. Cambridge.

¹⁶ Tracy, D. (1981) *The analogical imagination*. New York.

¹⁷ Sundén, H. (1966) *Die Religion und die Rollen*. Berlin; Sundén, H. (1975) *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen*. Gütersloh.

De theorie van Sundén biedt een belangrijk gezichtspunt. Toch lijkt het me nodig om het rollenspel tussen God en mens nog iets te verbreden.¹⁸ Volgens Sundén vormen de teksten van de religieuze traditie, bijvoorbeeld de bijbel, de bron voor de mogelijke rollen. In de praktijk is een deel van de rollen die een mens inneemt echter bepaald door heel andere ervaringen, met name in de relaties met ouders, vrienden, enzovoorts. Ik denk dan ook dat deze rollen evenzeer van invloed zijn of kunnen zijn op religieuze ervaringen. Laat ik daarom kort schetsen hoe dit religieuze rollenspel kan functioneren.

De opgroeiende mens wordt vanaf het vroegste begin aangesproken door anderen. Primaair zijn dat de ouders, maar de kring die het kind aanspreekt groeit voortdurend. Dit aangesproken zijn is de bron van het antwoorden. De kern er van is dat het kind wordt aangesproken en daarmee feitelijk in een specifieke rol wordt geplaatst. De ouder bijvoorbeeld neemt zelf een bepaalde rol in, en stelt daarmee het kind voor de opgave een complementaire rol op zich te nemen. Dat wil zeggen: een rol die op zo'n manier aansluit bij de rol van de ouder dat de rol van de ouder gevalideerd wordt. Dat kan nog op verschillende manieren. De rol van tyrannieke vader bijvoorbeeld wordt bekrachtigd door gehoorzaamheid en rebellie, maar niet door onverschilligheid.

Nu is in een gezonde situatie de ouder een meerstemmig wezen, en zijn er geleidelijk steeds meer meerstemmige anderen die het kind aanspreken. Dat betekent dat het kind een groeiend repertoire van complementrollen opbouwt, waardoor het adequaat en flexibel kan reageren in de verschillende situaties en ontmoetingen. Elke rol heeft ook een lichamelijke en emotionele dimensie, die kleurt hoe wenselijk die rol is. Geleidelijk ontwikkelt het ook een voorkeur voor bepaalde rollen, die als eigen worden ervaren. Bij levenscrises en ontwikkelingscrises zoals de adolescentie kan ook een verandering in voorkeur-rollen ontstaan.

Zo heeft het kind, en later de volwassene, steeds een bepaalde configuratie van beschikbare rollen. Dat sluit aan op de eerder genoemde verschillende stemmen of fragmenten. Elke rol impliceert ook bepaalde complement-rollen voor God. Via de geloofsopvoeding en de religieuze traditie wordt deze mens ook aangesproken door God, die in verschillende rollen op de mens kan afkomen: als Vader, Moeder, Heer, Redder, Rechter, Genezer, Stilte, enzovoorts. En elk van die rollen impliceert een bepaalde tegenrol voor de mens. Afhankelijk van de geloofsachtergrond bestaan ook hier verschillende voorkeur-rollen, en is er een bepaalde configuratie van het rolsysteem.

De fundamentele vraag is nu hoe de rol of rollen van God en de rollen van deze mens op elkaar aansluiten. Daarmee komen we in de dimensie van de relationele positionering. De mens treedt in het gebed God tegemoet met een bepaald levensverhaal, met een bepaald arsenaal aan rollen en met de complementaire rollen voor God die daarbij horen. In de relatie met God ontmoet hij een ander verhaal, met andere rollen, en met complement-rollen die aan die mens worden toegekend.

Hier ontstaat wat ik zou willen noemen het religieuze drama, of het geloof als rollenspel. De partners in die relatie komen in de ontmoeting met elk een eigen structuur, perspectief en rolverdeling. Ze spreken elkaar aan, en die interactie leidt tot wat genoemd zou kunnen worden een onderhandeling van perspectieven en rollen

¹⁸ Belzen, J.A. (van) (1996) Beyond a classic? Hjalmar Sundén's role theory and contemporary narrative psychology. *International Journal for the Psychology of Religion* 6(3), 181-199.

met de bedoeling een ontmoeting en de ervaring daarvan mogelijk te maken. Daarbij zijn - uitgaande van de hier geschetste narratieve roltheorie - verschillende stagnaties te beschrijven. Dat zijn achtereenvolgens isolement door rol-discrepantie, fixatie door rol-rigiditeit, en scepsis door rol-fragmentatie.¹⁹ Uiteraard gaat het niet om gescheiden grootheden, maar om probleemvelden die overlappen. Voor de concretisering richt ik mij met name op stagnaties in het gebed²⁰, maar uiteindelijk gaat het om het bredere religieuze domein.

ROL-DISCREPANTIE

Een belangrijke stagnatie is de ervaring van mensen dat zij bij het gebed geen ontmoeting ervaren. Ze bidden wel, maar kunnen niet tot de ervaring komen dat God luistert, laat staan antwoordt. Dit kan voor de persoonlijke sfeer onder woorden worden gebracht met beelden als de koperen hemel of het bidden dat niet verder komt dan het plafond. Binnen de liturgie kan het de ervaring betreffen niet mee te kunnen bidden met het gebed dat door de voorganger wordt uitgesproken. Dit gemis aan ervaring van Gods aanwezigheid kunnen we zien als een isolement, dat onder meer veroorzaakt kan worden door rol-discrepantie

Een ontmoeting tussen God en mens is alleen mogelijk als de rol die een mens aanneemt aansluit bij de complement-rol die het dominante Godsbeeld voor hem of haar heeft weggelegd, en als de complement-rol die de mens voor God heeft aansluit bij de voorkeur-rol van God. Discrepanties staan de ontmoeting in de weg. Concreet: als ik mijzelf vooral als zwak en ziek zie, dan zijn voor God een paar centrale complement-rollen beschikbaar: genezer, trooster, moeder. Als God mij echter aanspreekt, bijvoorbeeld in de liturgie, als de rechter of aanklager, dan word ik bijvoorbeeld in de complement-rol van zondaar geplaatst. Wanneer God mij aanspreekt als de afstandelijke inspirator die ons verantwoordelijkheid geeft, dan is daarbij de complement-rol van activist en wereldverbeteraar voorhanden. In beide gevallen is de ervaring van ontmoeting met God problematisch.

In het Onze Vader vind ik een model dat metaforisch hier op aansluit. Met name in de tweede helft van het Onze Vader vinden we drie beden, die elk een verschillende rol van de mens tegenover God en van God tegenover de mens impliceren. Zo is er de bede om het dagelijks brood, waar het gaat om een mens die zich afhankelijk weet en opstelt, en God kan ontmoeten als de Gever. We vragen om wat we nodig hebben in ons bestaan als schepsel, we danken Hem voor wat we ontvangen, en zo ontmoeten we Hem in afhankelijkheid. Bij de bede om de vergeving van de schuld stellen we ons op als zondaar, beseffend dat we tekort geschoten zijn, en we ontmoeten Hem, die de macht heeft om te oordelen en vrij te spreken. In dat besef staan we dan ook stil bij de omgekeerde positie, waar een ander ons om vergeving vraagt en wij mogen vrij spreken. Bij de bede om verlossing uit de macht van de boze stellen we ons op als machteloze gevangene, en komt Hij ons tegemoet als de Bevrijder, die de machten

¹⁹ Hermans, H.J.M. & Hermans-Jansen, E. (1995) *Self-narratives. The construction of meaning in psychotherapy*. New York. Zij beschrijven drie voorwaarden voor een psychologisch gezond functionerend narratief systeem: differentiatie, integratie en flexibiliteit (pp. 114-117). Deze voorwaarden corresponderen met respectievelijk de stagnatie door rol-rigiditeit, rol-fragmentatie en rol-discrepantie. Verder beschrijven zij vier vormen van dissociatie: omissie, fragmentatie, emotionele demping en distortie (pp. 155-160).

²⁰ Ganzevoort, R.R. (1997) *De rol van het bidden*. Zoetermeer.

van het duister verbreekt. Hartmann²¹ beschrijft deze drie beden als drie ervaringsbereiken van respectievelijk schepselmatige afhankelijkheid, verantwoordelijkheid en schuld, en vrijheid en verzoeking.

Stagnaties ontstaan wanneer we een gebed dat past binnen het veld van één van deze beden, verschuiven naar een ander veld. Zo kan de natuurlijke schepselmatige behoefte van de seksualiteit gevierd worden in het veld van het dagelijks brood. In het pastoraat kunnen we problemen tegen komen, wanneer de seksualiteit in het veld van de schuld wordt gebracht, dat wil zeggen dat mensen God om vergeving gaan vragen voor iets wat Hij in de schepping heeft gelegd. Hier ontstaat een rol-discrepantie, die 'opgelost' kan worden door een verschuiving naar het veld van de machten, zodat gebeden wordt om bevrijding.

Dit soort verwarde of verschoven gebeden kunnen niet verhoord worden. We kunnen God niet ontmoeten als wij naar Hem toe gaan in de rol die past bij het ene veld, terwijl Hij ons tegemoet komt in de rol van een ander veld. Als een mens God dankt voor een zonde die Hij veroordeelt, als iemand vraagt om vergeving terwijl hij of zij gevangen wordt gehouden door de machten, als men bidt om bevrijding van de gaven van de schepping, dan kan er geen antwoord en geen ontmoeting zijn. Dat is het isolement door rol-discrepantie. Wat nodig is, is een religieuze meerstemmigheid, zodat op verschillende momenten en in verschillende situaties in het leven ook op een verschillende manier kan worden gebeden en in een verschillende rol God kan worden ontmoet.

De ervaring van God gescheiden te zijn door rol-discrepantie is in een kerkelijke context veelal beladen. Hoe stringenter de eisen zijn die gesteld worden aan authentieke ervaringen, en hoe eenduidiger de rollen van God, zoals die in liturgie, verkondiging en pastoraat op een mens afkomen, des te moeilijker wordt het om tot een ontmoeting te komen. Ook de mens in kwestie kan echter in zijn of haar ontwikkeling slechts bepaalde rollen innemen. Dat geldt des te nadrukkelijker voor mensen die beschadigd zijn, met name in hun jeugd. Daar zie ik het dan ook vooral voorkomen in het pastoraat, dat ze God niet kunnen ontmoeten, omdat ze zelf niet anders kunnen zijn dan ze zijn, en God op zo'n wijze op hen af komt in de kerk dat ze Hem niet kunnen ontmoeten. Voor liturgie en pastoraat betekent dat een pleidooi oog te hebben of te krijgen voor de afstemming van aangeboden rollen van God en de voor de betrokkenen ervaarbare rollen in het eigen levensverhaal.

ROL-RIGIDITEIT

De tweede stagnatie die ik wil bespreken is de rol-rigiditeit. Bij een gezonde ontwikkeling, ook in het geloof, heeft een mens de beschikking over een repertoire aan verschillende rollen. Die zijn nodig om in verschillende relaties te kunnen functioneren, en om in elke relatie meer dan één positie in te kunnen nemen. De kracht van relaties hangt af van verschillende zaken, maar onder meer van de multiplexiteit.²² Dat wil zeggen dat een relatie waarin je elkaar maar op één manier ontmoet minder sterk is dan een meervoudige relatie. Zo is er minder binding tussen

²¹ Hartmann, G. (1993) *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge*. Göttingen.

²² Hall, A. & Wellman, B. (1985) Social networks and social support. In: Cohen, S. & Syme, S.L. (Eds.) *Social support and health*. London.

een klant en een groenteboer dan in een huwelijk waar de partners minnaars, maatjes, medeverantwoordelijken en medewerkers zijn.

Een concreet voorbeeld uit onderzoek waar ik mee bezig ben betreft de moeite van slachtoffers van seksueel misbruik om binnen een religieuze context zichzelf te zijn en de ontmoeting met God te ervaren. Dat heeft er voor een aantal onder meer mee te maken dat zij in de kerk God ontmoeten als degene die alle zonde vergeeft. Voor deze slachtoffers impliceert dat dat God de daders al vergeven heeft.²³ Omdat hun slachtofferschap niet past in de rolverdeling, raken ze God kwijt. Toen ik een vader van een misbruikt kind vroeg wat dat voor zijn geloof betekende, zei hij: 'Niets, ik probeer alleen mijn kind te beschermen.' 'Is dat dan niet iets van je geloof?' vroeg ik. 'Nee', zei hij, 'want dan zou ik de dader moeten vergeven en dat kan ik niet.' Kennelijk is de verbinding met God voor hem niet te leggen, niet te ervaren, omdat slechts één religieuze rolverdeling legitiem is.

Uitgaande van de drie genoemde ervaringsbereiken in de beden van het Onze Vader is iets van die rigiditeit in kaart brengen, waarbij de verschillende kerkelijke of theologische stromingen bepaalde voorkeuren aanbieden. Binnen de reformatorische orthodoxie is bijvoorbeeld het accent sterk gelegd op de zonde en de vergeving. Daar zou het hart van het evangelie kloppen, en de boodschap van verzoening van de schuld door het lijden en sterven van Jezus Christus is het centrum van die boodschap. Daarmee worden God en mens op een bepaalde manier met elkaar in relatie gesteld. Binnen liturgie en prediking wordt dat accent ook zo verkondigd, dat God zelf op die ene specifieke manier ons tegemoet komt. Natuurlijk werd daarnaast ook wel aandacht gegeven aan de heiliging en de afhankelijkheid, maar toch veelal in ondergeschikte zin. Het element van de bevrijding uit de macht van de boze als een categorie in het persoonlijk gebeds- en geloofsleven kwam veel minder nadrukkelijk aan de orde.

Vanuit het pastoraat aan slachtoffers van seksueel misbruik en ander geweld ben ik de waarde gaan inzien van de correctie die door bevrijdingstheologieën wordt aangebracht. Binnen dat accent kan ook het lijden en sterven van Jezus een centrale betekenis krijgen, maar de aandacht verschuift van het plaatsvervangend lijden voor onze zonden naar het solidaire lijden in onze onmacht. God komt zo dichtbij dat Hij in dat lijden naast ons wil staan, en de bevrijder is die door de dood heen breekt. Daarmee wordt het lijden niet gelegitimeerd, en evenmin weggenomen. Ook na de opstanding is Jezus herkenbaar aan zijn wonden.²⁴

Ik ben ook de waarde gaan inzien van scheppingstheologieën, die het menselijk bestaan positiever kunnen waarderen dan vergevingstheologieën. Positieve erkenning van het schepselmatige bestaan maakt de weg vrij voor zelfaanvaarding en voor het genieten van wat God in de schepping gegeven heeft. Daarmee is ook vernieuwing van de ethiek mogelijk, waarbij het niet meer gaat om het bepalen van de grenzen van wat mag, maar veel meer om een gestalte geven aan het goede dat in aanleg aanwezig is.

²³ Ganzevoort, R.R. (1998) Klem tussen schuld en vergeving, Rol en recht van het slachtoffer. In: Houtman, C. e.a. (Red.) *Ruimte voor vergeving*. Kampen.

²⁴ Zie de kritische analyse van Brown, J. Carlson & Parker, R. (1995) For God so loved the world? In: Adams, C.J. & Fortune, M.M. (Red.) *Violence against women and children. A christian theological sourcebook*. New York. Henning Luther (a.w., p. 173) beschrijft kruis en opstanding als erkenning van de fragmentariteit, maar loopt daarmee het risico het lijden door onrecht te legitimeren.

Nu gaat het er niet om het één tegen het ander af te wegen en weg te strepen, maar veel meer om het doorbreken van de rol-rigiditeit. Wanneer in religie en met name in liturgie en pastoraat telkens eenzijdig bepaalde accenten worden gelegd, dan versmalt de speelruimte en wordt de kans op de ervaring van een ontmoeting met God kleiner. Nodig is een grotere flexibiliteit om die accenten en rollen ter sprake te brengen die adequaat zijn voor die mens in die situatie. Dat is op bepaalde momenten het benadrukken van de zonde, op andere momenten van de bevrijding, en weer op andere momenten het vieren van de schepping als basis van ons bestaan. Voor liturgie en pastoraat betekent dat een pleidooi voor meerstemmigheid en een breder aanbod van rollen van God.

ROL-FRAGMENTATIE

Dat brengt bij de laatste stagnatie die ik wil bespreken: scepsis door rol-fragmentatie. De differentiatie van accenten, mogelijke rollen en gestalten van de relatie met God kan immers leiden tot fragmentatie. Dan is er geen flexibele overgang meer van de ene positie naar de andere, maar een schoksgewijze, waarbij ervaringen en betekenissen van de ene rol en relatie niet worden geïntegreerd met die in een andere rol en relatie.

Deze fragmentatie kan op verschillende niveaus aan de orde zijn. In de eerste plaats is het mogelijk om bepaalde rollen zo van elkaar af te grenzen dat er geen verbinding bestaat. Dat kan bijvoorbeeld betekenen dat mensen een intense ervaring van Gods aanwezigheid opdoen in de liturgie of het persoonlijk gebed, maar geen enkele verbinding leggen met hun houding of positie in het dagelijks leven. In de tweede plaats kan het gebeuren dat op cognitief vlak een bepaalde relatie met God bestaat, bijvoorbeeld in het veld van zonde en vergeving of in het veld van verantwoordelijkheid, terwijl op het niveau van het gevoel een heel andere, of geen relatie bestaat.

Bij deze rol-fragmentatie zie ik het risico van scepsis. Dat lijkt mij een adequatere term dan twijfel, omdat twijfel betrokkenheid en investering van energie kan inhouden. Scepsis is meer de houding van afstand nemen, die makkelijk tot cynisme kan leiden. Bij een voortgaande fragmentatie kan deze scepsis ontstaan, omdat men zich bewust is dat de ervaring beperkt is tot die ene rol, en geen betekenis heeft in de andere. Die tegenstelling vraagt om oplossing, en één van de mogelijkheden is het devalueren van de ervaring.

IMPLICATIES VOOR HET PASTORAAT

Wat betekent dit nu allemaal voor de positie en taak van de pastor? Ik probeer een aantal lijnen samen te brengen. Daarbij ben ik er niet op uit om een vaste identiteit van de pastor te definiëren. Het gaat mij om de pastorale interactie, die in principe ook bij een therapeut, een vriend, of waar dan ook gestalte kan krijgen. Net zo goed kan een pastor bij tijden ook therapeutisch of vriendschappelijk optreden.

Het pastorale gesprek is vooral een gesprek waarin verhalen worden gedeeld met een ander en worden verbonden met het verhaal van God. Dat kan op allerlei manieren gebeuren, maar deze dubbele optiek kenmerkt het pastoraat.²⁵ Anders geformuleerd:

²⁵ Dit lijkt mij de pointe van Heitinks concept van bipolariteit. Hij schrijft: 'Het ene brandpunt heeft pastoraat met andere vormen van hulpverlening gemeen, het andere staat voor zijn eigen identiteit'.

pastoraat onderscheidt zich van andere vormen van kerkelijke dienst en presentie door de focus op het persoonlijke verhaal van de gesprekspartner. Het onderscheidt zich van andere vormen van hulpverlening door de focus op het verhaal van God. Als ik zo pastoraat omschrijf, gaat het niet om een waterdichte scheiding tussen beroepsbeoefenaren, of tussen vormen van kerkelijke dienst. Het gaat om een dimensie van de specifieke interactie tussen mensen die als pastoraat wordt gekenmerkt. Wanneer die dubbele optiek (focus op de communicatie van het persoonlijke verhaal en focus op het verhaal van God) aanwezig is in een evangeliserende, diaconale of psychotherapeutische relatie, dan is daar sprake van een pastorale dimensie. Omgekeerd kan in een ontmoeting die pastoraal genoemd wordt sprake zijn van bijvoorbeeld een meer psychotherapeutische of diaconale dimensie.

Wanneer wordt het nu specifiek pastoraal? Of wat zoeken mensen bij een pastor? Waarom daar en niet elders? En waarom soms juist wel elders? Het antwoord op die vraag kan naar mijn idee op vier terreinen liggen: inhoud, context, perspectief en methode. Sommige vragen liggen inhoudelijk op het terrein van de pastor, omdat er een bepaalde eigen deskundigheid voor nodig is. Dat kan het geval zijn bij specifieke geloofsvragen, bij vragen op ethisch terrein, enzovoorts. Meestal zijn er dan ook raakvlakken met andere terreinen, maar de inhoud kan een reden zijn om juist een pastor te zoeken. Context is een tweede reden. Dat geldt sterker voor het pastoraat in de gemeente, maar ook voor categoriaal pastoraat kan gelden dat de context van de pastor anders, veiliger is. Als de pastor geen deel uit maakt van de behandeling of beoordeling, kan dat een vrijplaats zijn. Andersom kan juist binnen een gemeente de context een reden zijn hulp elders te zoeken. De derde is perspectief. Sommige mensen willen sommige vragen in een religieus perspectief bespreken, ongeacht of de vraag religieus gekleurd is. Het feit dat je het bespreekt met een pastor geeft er dan een eigen lading aan. En de vierde reden is de methode. Het gros van de pastorale methoden komt overeen met andere hulpverleningsmethoden, maar er zijn ook eigen elementen, zoals gebed. Ook hier ga ik dus niet uit van een eenduidige wel omschreven identiteit, maar van een veelkleurige, meerstemmige benadering.²⁶

Fundamenteel lijkt me dat het ook in de pastorale ontmoeting om rollenspel gaat. Niet alleen komt de gesprekspartner met een meerstemmig rollensysteem, ook de pastor draagt dat met zich mee. Hoe flexibeler dat is, hoe meer kans er is op een adequate ontmoeting. In die ontmoeting gaat het opnieuw om de dimensie van de relationele positionering. De rollen hebben een functie in het verhaal van elk van de partners in de pastorale relatie; het verhaal wordt (al dan niet expliciet) ingebracht in de ontmoeting en positioneert daarmee de verteller en de ander op een bepaalde manier. Vervolgens heeft de relationele positionering weer invloed op de (interne) rollensystemen.

De relationele positionering (concreet: de wijze waarop de pastor in de relatie de gesprekspartner tegemoet treedt) kan dan ook invloed hebben op het levensverhaal en het daaraan inherente rollensysteem van de ander. De stagnaties van rol-discrepantie, rol-rigiditeit en rol-fragmentatie die in het geloofsverhaal aan de orde kunnen zijn, kunnen dan ook mede inzet zijn van de pastorale zorg. De relationele positionering

Heitink, G. (1977) *Pastoraat als hulpverlening*. Kampen, p. 79. Omdat Heitink pastoraat vooral positioneert ten opzichte van andere hulpverlening, blijft de positionering ten opzichte van andere vormen van kerkelijke dienst en presentie wat onderbelicht.

²⁶ Ganzevoort, R.R. (1998) Wat zit er in de linzensoep? Pastoraat en psychotherapie. *Psyche en Geloof* 9(2), 68-82.

door de pastor kan bijdragen aan flexibiliteit, differentiatie en integratie. Een meer rigide positionering, waarin slechts één stem overheerst, slechts één rol voor de gesprekspartner en voor God mogelijk is, beperkt de kans dat een wezenlijke ontmoeting tot stand komt, noch tussen pastor en gesprekspartner, noch tussen die gesprekspartner en God.

In deze ontmoeting van mensen met elk eigen rollensystemen gaat het dan ook om de authenticiteit van de pastor. Het erkennen van de fragmenten, van de meerstemmigheid in de identiteit van de individuele pastor kan bijdragen aan een flexibele en adequate ontmoeting. Daarbij is het onontkoombaar dat we inzetten bij de persoonlijke manier waarop voor deze ene pastor de ontmoeting met God al dan niet mogelijk is, en de theologische positie die daar bij gekozen wordt. Ik kies dus niet voor een hoog ingezette theorie van de pastorale interactie, uitgaande van theologische ambtsmodellen of typen gebaseerd op psychologische idealen. Het lijkt me zinvoller te beginnen bij de vraag hoe mensen in elkaar zitten, welke rollen wel en niet beschikbaar zijn, en wat dat voor consequenties heeft.

Toch zijn er wel enkele algemene criteria voor de pastorale interactie te formuleren, uitgaande van een pastorale meerstemmigheid en fragmentarische identiteit. Het belangrijkste lijkt mij dat pastoraat moet bijdragen aan een toename in flexibiliteit, auteurschap en responsiviteit.

Flexibiliteit, dat mag uit het voorgaande duidelijk zijn, betekent dat iemand niet vast zit aan een beperkt aantal rollen, maar een breder repertoire heeft om adequaat in verschillende situaties en relaties te kunnen staan. Dat omvat niet alleen de relaties met andere mensen, maar ook die met God. Pastoraat wil bijdragen aan ruimte om God zo te ontmoeten dat het betekenisvol is voor het leven. Als aan dit criterium niet wordt voldaan is er naar mijn idee geen sprake van pastoraat.

Auteurschap wil zeggen dat de gesprekspartner een zekere autonomie verwerft en opbouwt. Dat is geen autonomie los van anderen, maar de volmacht en opdracht om het eigen verhaal te vertellen. Je mag dit ook noemen: narratieve competentie. Pastoraat is gericht op het vergroten van narratieve competentie. Dat betekent dat een auteur in toenemende mate vaardigheid en ruimte heeft om het verhaal anders te vertellen dan hij of zij misschien geleerd heeft. Hier ligt voor mij één van de springende punten in het onderscheiden van gezonde en ongezonde godsdienstigheid.²⁷ Waar godsdienst gebruikt wordt voor het verkleinen van de ruimte voor een auteur, daar is sprake van onderdrukking en in elk geval niet van pastoraat. Religie als 'it could be otherwise' impliceert een ruimte voor auteurschap.

Responsiviteit betekent dat pastoraat gericht is op antwoord geven. Het gaat niet alleen om een subjectieve en relativistische persoonlijke betekenisgeving. Het gaat ook om het aanspreken en aangesproken zijn door mensen en door God. Geloof is een antwoordgestalte, en pastoraat is gericht op het in vrijheid adequaat en flexibel antwoorden op de God wiens openbaring we herkennen. Anders gezegd: pastoraat is gericht op het mogelijk maken van een ontmoeting met God op een manier die past bij de rollen en stemmen van deze ene gesprekspartner en de rollen en stemmen van God die naar ons toekomen.

²⁷ Vgl. Jongsma-Tieleman, P.E., *a.w.*

TEN SLOTTE

Een pastorale identiteit die uitgaat van fragmenten en van religie als rollenspel, benadrukt dus de meerstemmigheid in de ontmoeting met God. Ik begon met de geloofsbelijdenis van het Sjema, en heb de vragen ingezet bij de woorden 'De HERE is één'. In mijn pleidooi voor ontmoeting en responsiviteit ben ik uiteindelijk uitgekomen bij het beginwoord van deze geloofsbelijdenis: 'Hoor'.