

De hand van God en andere verhalen

Praktische theologie als hermeneutiek van de geleefde religie

R.Ruard Ganzevoort

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Pastorale Theologie¹ aan de faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam op 28 september 2005.²

Mijnheer de rector, dames en heren

Als het zo is dat de theologie zich bezig houdt met het spreken over God, dan zijn het gouden tijden. Neem nu de reclame van telecommunicatiebedrijf Versatel, die dit voorjaar werd uitgezonden.³ Feyenoorder Romeo Castelen schiet de bal over, maar de bal wordt in de vlucht door een vinger aangeraakt zodat hij alsnog in het doel gaat. De commentatoren spreken van de hand van God en concluderen dat Feyendoord hulp van boven heeft gehad bij deze goal. De pay-off luidt dat de 'Hand van God' nog niet beschikbaar is in het nieuwe voetbalaanbod van Versatel, maar dat er wel allerlei andere bijzondere extra's zijn.



R.Ruard Ganzevoort, *De hand van God en andere verhalen*
Vrije Universiteit Amsterdam, 28.09.2005
© R.Ruard Ganzevoort

De commercial leidde direct tot klachten bij de Reclame Code Commissie omdat hij nodeloos kwetsend zou zijn. De Christenunie organiseerde via haar website een petitie en uiteindelijk werd de klacht ongegrond verklaard.⁴ Nu gaat het me hier niet om die klacht of uitspraak op zichzelf, maar om het gegeven dat kennelijk het spreken over God gevoelig ligt, maar ook een eigen aantrekkingskracht heeft.⁵ Daar ben ik naar op zoek. Ik kijk eerst naar de opmerkingen die ondertekenaars van de petitie gemaakt hebben. Dan ga ik in op de plaats van religie in onze tijd van deinstitutionalisering, nadat ik kort iets gezegd heb over mijn vak als theologie van de praxis. Vervolgens besteed ik aandacht aan de religieuze conflicten die het gevolg zijn van de pluralisering. Daarna betrek ik er twee andere verhalen bij: één uit de marge en één uit de persoonlijke betrokkenheid. Dat brengt me dan bij de vraag naar de taak van de praktische theologie in dat woud van verhalen. De prangende vraag naar de normativiteit van de praktische theologie vormt het slot van mijn betoog.

ANALYSE VAN DE KLACHTEN

De opmerkingen bij de petitie tegen Versatel kunnen in een aantal categorieën worden verdeeld.⁶ Allereerst is er de categorie ‘tegen’. Het gaat hier om 158 opmerkingen die voor drie kwart niet verder gaan dan een algemene afwijzing, vaak zonder argumenten en soms met minder zakelijke formuleringen. Hier vallen termen als ‘overbodig’, ‘ongehoord’ en ‘absurd’. Af en toe wordt gesteld dat christenen vaker in actie moeten komen. Het laatste kwart van deze categorie maakt duidelijk dat het niet alleen maar gaat over deze ene commercial. Voor 14 ondertekenaars is het een teken dat christenen ongestraft mogen worden beledigd terwijl zo’n reclame zich nooit op bijvoorbeeld de Islam zou richten. Evenveel schrijvers verwijzen naar de verwilderende samenleving en media en de tekortschietende overheid.

Een tweede categorie van 134 opmerkingen sluit aan bij het begrip kwetsend. Voor een kwart daarvan gaat het om fatsoen, normen en waarden en vooral respect voor gelovigen. Soms is dat respect kennelijk eenzijdig bedoeld: ‘Uit fatsoen naar christenen moet u daar niet en nooit meer mee spotten. Als u dat niet vindt dan is Versatel een zeer ordinaire internet provider die maar beter kan verdwijnen.’ De helft van deze categorie gebruikt het woord ‘kwetsend’, en daar weer de helft van noemt daar expliciet de gelovigen bij. Tenslotte vinden we in deze categorie opmerkingen over het geschokt zijn zelf: ‘ik kromp ineen toen ik deze reclame zag, alsof iemand me opeens een mep verkocht.’

De derde categorie (183 opmerkingen) is expliciet religieus. Hier gaat het over godslastering, misbruik van Gods naam, spot en de eer van God. Vaak zijn het geijkte formuleringen als ‘Gebruik Gods naam op gepaste wijze, misbruik Zijn naam niet!’ In andere gevallen wordt meer toelichting gegeven: ‘God wordt hierin belachelijk gemaakt en dat is in mijn optiek ontoelaatbaar.’ Een enkeling zet de redenering verder uiteen, al valt er op het betoog wel wat af te dingen: ‘Totale onkunde over de “input” van God, dus misbruik van de persoon van

God, dus blasfemie!’ Ook wordt de situatie aangegrepen om te getuigen van het eigen geloof. Sommigen leggen daarbij de nadruk op de persoonlijke beleving (‘De Hand van God te ervaren in je leven is zo geweldig en puur zuiver’), anderen zetten meer in op de geloofswaarheden (‘Hij is de God Die ons geschapen heeft en ons nu nog laat leven zodat we ons kunnen bekeren tot Hem. Wie zijn zonden echter belijdt en laat mag wandelen aan deze uitgestoken hand’). Benadrukt wordt dat de hand van God op een andere wijze werkt in onze wereld en niet voor de commercie mag worden gebruikt. Opvallend in deze categorie zijn ook de inhoudelijke opmerkingen die wijzen op theologische verschillen van inzicht. Dat betreft het al dan niet mogen afbeelden van God, de vraag naar zijn almacht, maar vooral de vraag of God iets te maken kan hebben met een spel als voetbal. Een ondertekenaar die dat niet ontkent schrijft wel: ‘God houdt vast niet van vals spelen, want hij is een rechtvaardig God!’ Bij deze theologische benaderingen is het bestaan van God het uitgangspunt dat soms ook nadrukkelijk wordt benoemd: ‘Geen twijfel mogelijk dat de Hand van God realiteit is’. Tenslotte is er een twaalftal religieuze waarschuwingen, maar ter geruststelling kan ik daarbij melden dat de ondertekenaars niet zelf van plan zijn die waarschuwing ook uit te voeren. Het gaat er steeds om dat God zal ingrijpen: ‘Versatel zal het slecht vergaan als Gods hand zich tegen hen keert’, en ‘Als wij spotten met deze God, zal Zijn hand ons niet in liefde aan kunnen nemen, maar zal Zijn hand het oordeel over ons uitvoeren. Dat kunt u toch niet willen?!’



Plaatsen met meer dan 10 ondertekenaars

totaal verschillende rol. In reactie op een brief van de Bond tegen het vloeken antwoordde Versatel onder meer dat ‘de reclame niet religie-gerelateerd was’. Daar is natuurlijk wat voor te zeggen. Het product en de doelstelling van

De petitie is geen losstaand verschijnsel. Het speelt zich af op het grensvlak tussen twee van de culturen die ons land rijk is. De ondertekenaars van de petitie komen met name uit de bible belt (zie kaart) en kunnen zonder twijfel grotendeels gerekend worden tot de protestantse en evangelische orthodoxie. De reclamemakers bevinden zich – los van hun persoonlijke achtergrond – in het hart van de door moderne media en commercie gedomineerde cultuur. In die twee werelden speelt religie een

Versatel zijn zeker niet gerelateerd aan religie en ook de motieven voor deze reclamecampagne zijn ongetwijfeld puur commercieel. Met die motieven is er echter wel bewust gewerkt met de religieuze beeldtaal, wat blijkt uit de combinatie van de uitdrukking 'hand van God', de visualisering daarvan en de kerkmuziek die te horen is als de hand in beeld komt. Wat voor de één geldt als heilige taal, het taalveld dat betreden wordt als men het over het heilige in het leven heeft, dat is voor de ander een taal naast vele andere en één die even geschikt is voor reclame en humor. Wat voor de één vooral objectieve realiteit is, is voor de ander een spel.

THEOLOGIE VAN DE PRAXIS

Gouden tijden voor de theologie? Dat hangt er van af wat we met theologie bedoelen. Ik ben begonnen met de eenvoudige formulering dat theologie zich bezig houdt met het spreken over God. Dat sluit aan bij een laagdrempelige interpretatie van het begrip theo-logie. Het is wat minder pretentius dan kennis over God en wat minder elitair dan god-geleerdheid. Voor mij is 'spreken over God' dus ook niet het voorrecht van de prediker, de kerk, of de wetenschappelijk theoloog. In mijn laagdrempelige interpretatie is theologie aan de orde in de confrontatie tussen de reclamemakers en de ondertekenaars van de petitie. Zij spreken over God, zoals het op allerlei plaatsen in menselijke contacten en in de cultuur gebeurt. Ze doen het in de kerk en andere religieuze instituten, maar ze doen het in toenemende mate ook op allerlei andere plaatsen, zoals in de reclame. In woorden, beelden, rituelen, vormgevingen, enzovoorts vertellen mensen een verhaal over hun leven waarin al dan niet naar de hand van God verwezen wordt. Precies dat aspect van de intermenselijke en culturele communicatie staat volgens mij centraal in de praktische theologie.

Wat er echter ook gebeurt in die communicatie is dat mensen elkaar niet verstaan. Daar ligt mijns inziens een taak voor de wetenschappelijke theoloog en ik sluit me daarvoor aan bij de Duitse praktisch-theoloog Henning Luther (1992). In het spoor van Schleiermacher noteerde hij dat de religie van mensen niet bestaat in het overnemen van officiële dogmatisch gefixeerde leerstellingen, maar in de subjectieve handeling van de zelfstandige uitlegging van en kritische discussie met het zingevingsaanbod van de geïnstitutionaliseerde religie. De wetenschappelijke theologie is volgens hem niet nodig voor het geloof van deze mensen. Zij bepalen immers zelf wel wat ze wel en niet geloven en zijn vaak ook wel in staat dat te articuleren. De wetenschappelijke theologie is echter nodig om de communicatie tot stand te brengen die een probleem wordt bij een zo geïndividualiseerde en dus gepluraliseerde religie.⁷

In navolging van Luther vind ik het zinvol ook het spreken over God in de praxis (door gelovigen, reclamemakers en anderen) als theologisch te kwalificeren. Dat betekent dat er met andere termen onderscheiden moet worden tussen de verschillende lagen in het spreken over God. (Astley

2002) Om te beginnen (niet slechts pragmatisch, maar ook principieel) is er het 'spreken van de eerste orde'. Dit is het spreken over God dat door de theoloog bestudeerd wordt. Afhankelijk van de theologische discipline kan dat spreken in verschillende bronnen gevonden worden. De exegeet vindt het spreken van de eerste orde in de Schrift, de praktisch-theoloog in de geloofspraxis van mensen en gemeenschappen. De interactie tussen de verschillende disciplines kan bijdragen aan de eenheid van de theologie, maar principieel is elke discipline in zichzelf al een voluit theologische bezigheid. Het voordeel van deze omschrijving is dat het gebruik van de adjectiva in de naam van de theologische disciplines gesynchroniseerd wordt. Zo wordt de term bijbelse theologie niet gebruikt in onderscheid met enige onbijbelse theologie, maar als aanduiding van een theologische bestudering van de theologie in of van de bijbel. Net zo staat systematische theologie niet tegenover onsystematische theologie, maar duidt het de theologische bestudering van de geloofssystemen (leerstellingen) aan. Het begrip praktisch in praktische theologie benoemt op dezelfde wijze het veld waarin het 'spreken over God' bestudeerd wordt.

Dit spreken van de eerste orde geldt als bron voor de theologie. De taak van theologen is dit spreken te registreren, systematiseren en in verbinding te brengen met hoe elders wordt gesproken over God, hetzij binnen dezelfde bron ('Schrift met Schrift vergelijken' dan wel het confronteren van verschillende systematisch-theologische gezichtspunten of het bevorderen van de religieuze communicatie tussen personen of groepen zoals in het oecumenisch gesprek), hetzij met andere bronnen voor het spreken over God. Deze wetenschappelijke bestudering is een tweede orde discours: het spreken van de eerste orde wordt geanalyseerd en geëvalueerd. Uiteindelijk heeft de theologie immers meer te doen dan beschrijven en tot communicatie brengen. Theologie is evenzeer een normatieve wetenschap waarbij de adequaatheid of (meer nog) juistheid van het spreken over God ter discussie is. Dat betekent dat de theoloog er uiteindelijk en ten diepste niet aan ontkomt ook zelf te spreken over God (dat geldt des te meer wanneer de theoloog ook functioneert in de geloofsgemeenschap, bijvoorbeeld als predikant). Op dat moment echter wordt de theoloog tegelijk deelnemer aan het spreken van de eerste orde. Voor de theoloog ligt er dan ook een voortdurende uitdaging te werken aan een vruchtbare verbinding tussen zijn of haar eigen 'eerste orde spreken' en zijn of haar wetenschappelijk en vakmatig 'tweede orde spreken' (Ganzevoort 2001).

Nu is het natuurlijk bij de gepresenteerde casus interessant dat de individuele subjecten in onze casus zich nogal precies houden aan de officiële en dogmatisch gefixeerde leerstellingen, en zelfs daarin de gronden vinden voor hun bezwaar. Van subjectieve handelingen, zelfstandige uitlegging en kritische discussie met het zingevingsaanbod van de geïnstitutionaliseerde religie is eerder sprake bij de reclamemakers, al zullen die daar geen grootse theologische ambitie of pretentie bij hebben. Juist het feit dat ze geen religieuze maar communicatief-commerciële doelen hebben betekent dat ze vrijelijk het materiaal van de religieuze traditie opnemen en een nieuwe gestalte geven. De vraag komt op of er dan nog sprake is van religie, of dat daarvoor niet een zekere mate van persoonlijke betrokkenheid nodig, meer dan humor en geldelijk gewin? En geldt zoets ook voor de theologie, dat het alleen vanuit

een gelovig of zelfs kerkelijk parti-pris kan worden bedreven? En verder: zijn er met een dergelijk verschil van motief nog wel mogelijkheden zijn om elkaar te verstaan en te verdragen of moeten we ons neerleggen bij de onmededeelbaarheid van het religieuze? Hoe kan in een samenleving die op spanning staat door religieuze contrasten het samen leven worden gewaarborgd? Dergelijke principiële en praktische vragen behoren tot het veld van de praktische theologie en ze veronderstellen een voortdurende zelfreflectie op haar eigen aard en taak.

Ik wil de praktische theologie dus opvatten als een hermeneutiek van de geleefde religie. (Failing and Heimbrock 1998) Samen met de hermeneutiek van de religieuze bronnen en de hermeneutiek van de beleden religie hebben we dan drie wetenschapstheoretisch te onderscheiden disciplines binnen de theologie. Met deze formuleringen is een rigide onderscheiding tussen theologie en godsdienstwetenschappen niet meer mogelijk of nodig en ik ben er ook van overtuigd dat die onderscheiding meer en meer vruchteloos zal blijken. Natuurlijk is er sprake van een continuüm van ‘etic’ en ‘emic’ benaderingen, van binnen en buitenperspectief, en in beide is sprake van descriptieve, normatieve en strategische benaderingen. (Ven 2005) Evenmin echter als de religiewetenschap zich kan terugtrekken in neutraliteit kan de theologie zich tot een binnenperspectief beperken. In onze pluraal-religieuze wereld is de interactie van religieuze perspectieven essentieel en is een beroep op (niet: analyse van) metafysische waarheidsclaims in het wetenschappelijk debat problematisch. Wetenschappelijk theologen zijn in mijn visie niet primair vertegenwoordigers van een bepaalde religieuze traditie (emic) maar deskundigen op het terrein van de religie (etic). Dat betekent dat ik pleit voor een meer godsdienstwetenschappelijk dan confessioneel bepaalde theologie.

De omschrijving van praktische theologie als hermeneutiek van de geleefde religie kan ook dienstbaar zijn om het vakgebied een nieuwe integrerende identiteit te geven. Veel vakgenoten zijn het erover eens dat praktische theologie niet langer gezien kan worden als ambtelijke vakken. Ook een omschrijving als bestudering van het kerkelijk handelen wordt vaak te smal gevonden. Toch blijft het christelijke karakter vaak centraal staan, zoals in Heitink's (1993)definitie: “Onder praktische theologie als handelingswetenschap wordt hier verstaan de empirisch-georiënteerde theologische theorie van de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving”. Daarmee dreigt de praktische theologie in de marge terecht te komen van de wetenschappelijke en maatschappelijke vragen. Veel meer zal de interreligieuze context in het vak verdisconteerd moeten worden, naast een verschuiving van de aandacht van de ‘ambtsdragers’ naar de ‘leken’. Dit type (publieke) praktische theologie, dat de nadruk legt op de geleefde religie in al haar verschijningsvormen, en daar hermeneutisch op reflecteert met het oog op onderling verstaan en beter samenleven is mijn inziens uiterst relevant.

DEÏNSTITUTIONALISERING

Terug naar de casus. Om iets zinnigs te zeggen over de religieuze pluraliteit en bijbehorende tegenstellingen moeten we een stapje achteruit doen en trachten greep te krijgen op de huidige religieuze context. Tot voor kort werd over die context vooral gesproken in termen van secularisering. De socioloog Casanova (1994) stelt zelfs dat the secularisatietheorie de enige theorie is die in de moderne sociale wetenschappen een paradigmatische status heeft bereikt. De wereld, met name de westerse wereld, zou in toenemende mate a-religieus worden. Secularisatie kan in sociologische zin worden omschreven als ‘een verandering op maatschappelijk vlak ten gevolge van de functionele differentiatie waardoor het godsdienstig systeem niet langer een overkoepelend zingevingssysteem maar slechts een maatschappelijk subsysteem is’ (Dobbelaere 1982). De secularisatietheorie bestaat volgens Casanova feitelijk uit drie onderscheiden theses. In de eerste plaats is er een differentiatiethese die spreekt van een verdergaande differentiatie van levenssferen, waarbij de religie niet langer betrekking heeft op het geheel, maar slechts op een deelaspect van het leven en van de samenleving. Deze differentiatie behoort tot de kern van de moderniteit. In de tweede plaats is er sprake van een these van religieuze teruggang, zoals op te merken is in een terugloop in het ledental van de kerk maar ook bijvoorbeeld in een desacralisering van de wereld⁸. In de derde plaats is er de these van privatisering van het geloof, waarbij het godsdienstig leven wordt teruggedrongen in de privé-wereld en verdrongen uit het publieke domein.⁹

Inmiddels is door sociologen als Peter Berger geopperd dat we wellicht leven in een tijd van desecularisering (Berger, et al. 1999). Religie is opnieuw een belangrijke factor in de samenleving, zij het minder gekoppeld aan de traditionele religieuze instituties. Om dat ook inderdaad desecularisering te noemen gaat waarschijnlijk echter te ver. Dat zou – met de net genoemde definitie en onderscheidingen – betekenen dat het godsdienstig systeem weer een meer overkoepelende functie krijgt en dat is nu juist niet geval. Integendeel, de aanhang van traditionele religieuze instituties loopt nog steeds terug en ook andere instituties bewegen zich inmiddels vrijelijk op het religieuze domein. De moderne media zijn de dragers geworden van ten diepste levensbeschouwelijke visies die volledig verweven zijn met en uiteindelijk ondergeschikt aan commerciële belangen. Dat betekent dat naast de religieuze instituties ook andere werelden ruimtes creëren waar het sacrale en het seculiere elkaar raken, met name bijvoorbeeld in de media (De Feijter 2004).

Die wereld van de media wordt, ook als het over religieuze uitingen gaat, niet bepaald door kerkelijke structuren of invloeden. Dat is slechts zijdelings het geval wanneer er sterke kerkelijk gekanaliseerde instemming of kritiek komt op media-uitingen. De verschillende films over het leven van Jezus zijn hier illustraties van. Terwijl *Jesus Christ Superstar* (Norman Jewison 1973), *The Life of Brian* (Monty Python 1979) en *The last Temptation of Christ* (Martin Scorsese 1988) felle kritiek

opriepen uit met name de evangelische hoek, kreeg *The Passion of the Christ* (Mel Gibson 2004) juist onder evangelischen, orthodox protestanten en rooms-katholieken veel waardering en werd zelfs gezien als een uitstekend evangelisatiemiddel.¹⁰ Deze ambivalentie is gethematiseerd in *Jésus de Montréal* (Denys Arcand 1989), waarin de werelden van kerk, commercie, authentieke spiritualiteit en kritische theologie met elkaar in conflict raken.

Casanova (1994) vat de verschuivingen in de rol van religie in de samenleving samen met het begrip deprivatisering. Hij ziet dat als een proces dat sterk is beïnvloed door de religieuze tradities die zich niet in de privé-sfeer willen laten terugdringen. Het concept van deprivatisering ontkent niet de secularisering, maar noteert daarnaast andere bewegingen die tot de conclusie brengen dat religie niet voorbij is.¹¹ Er is in het spoor van de secularisering nog steeds sprake van differentiatie van religie, maar privatisering en betekenisverlies zijn daar niet noodzakelijk mee verbonden. De vraag moet dan echter worden gesteld of het nog steeds de religieuze tradities en hun instituties zijn die de religie in de publieke sfeer brengen. Het lijkt er op dat het niet meer aan de gelegitimeerde vertegenwoordigers van de religieuze tradities voorbehouden is om het spreken over God te bepalen. Als religie al in de publieke sfeer terugkomt, dan is het veelal instrumenteel – zoals in de commercie of de politiek – en omstreden – zoals bij de discussie over Intelligent Design – of het is een religieus spreken zonder aanspraak op algemene geldigheid.

Paul Schnabel (2000) spreekt over de ‘informalisering’ van de samenleving die reeds enige tijd gaande is. Participatie wordt dan niet meer bepaald door lidmaatschap of fysieke aanwezigheid, maar door ‘entree’ (inloggen) en communicatie. Dat geldt ook voor religieuze instituties. Mensen verbinden zich nog wel aan bijvoorbeeld een kerk, maar slechts partieel en tijdelijk. Ze brengen niet hun hele leven daar onder, maar maken gebruik van dat deel van het aanbod dat aansluit bij hun behoeften. Dat kan een kerkelijk ritueel zijn, cursusaanbod, of pastorale zorg. Ze hebben echter niet de behoefte om dan ook aan het hele kerkelijke pakket deel te nemen. Deze instelling impliceert ook de tijdelijkheid: als de behoefte vervuld is nemen ze weer afscheid. Het blijkt voor kerken, maar ook voor verenigingen, vakbonden en politieke partijen, in toenemende mate moeilijk om mensen aan zich te binden. (Kuperus 2005) Deze afbraak van de institutionele verbanden waarin mensen leven is een bedreiging voor het voortbestaan van de organisaties.

Het is overigens ook een bedreiging voor de mensen zelf. Sociologen zien institutionalisering als noodzakelijk voor de menselijke existentie. (Giddens 1997) In de antropologie van Arnold Gehlen, bijvoorbeeld wordt de Weltoffenheit¹² van de mens en het tekort aan dierlijke instincten gezien als een fundamenteel bedreiging van de zekerheid. Daarom zijn er steunpijlers nodig in het onderlinge verkeer en het handelen, die de zin en het succes van de menselijke existentie en handelen garanderen, en die steunpijlers worden geboden in de bovenpersoonlijke instituties. (Borchert 1963) Die institutionalisering in de sociale orde wordt door de socioloog Rieff zelfs

verbonden met een dragende grond in de symbolische of sacrale orde. (Zondervan 2005) Ook Berger (1967) ziet die sacrale kosmos als belangrijk product van religieuze betekenisgeving.

Bij de godsdienstsocioloog O'Dea (1966) vinden we een invloedrijke beschrijving van de dilemma's van institutionalisering van religie. Daarmee wordt het belang zonder reserve onderkend, maar wordt ook beschreven wat de problemen zijn. Allereerst is er het dilemma van de gemengde motivatie. Terwijl het oorspronkelijke charisma specifiek religieuze motivaties oproept, leidt institutionalisering ook tot allerlei secundaire motivaties als aanzien en macht. In de tweede plaats is er een symbolisch dilemma. De oorspronkelijke ervaring van het heilige moet worden geobjectiveerd in symbolen om doorgegeven te kunnen worden. Ten derde is er een bestuurlijk dilemma. Om in de veranderende en groeiende behoeften van een geïnstitutionaliseerde groep te voorzien zijn bureaucratische structuren vaak nuttig, maar die vervreemden de deelnemers. Het vierde dilemma betreft de codificering van religieuze inzichten, die leidt tot dogmatisme en versimpeling, ook met het oog op het aantrekken van bekeerlingen. Tenslotte is er het dilemma van de macht. Waar de religieuze groep vaak begint als culturele tegenbeweging worden later meer en meer culturele of politieke allianties met de seculiere machthebbers gesloten.

Een hiermee samenhangende analyse wordt geboden door de Franse denker Ellul (1987). Hij laat zien hoe de oorspronkelijke inspiratie van de goddelijke openbaring in de geschiedenis van het christendom stelselmatig en onvermijdelijk is gecorrumpeerd. Hij stelt dat de wereld door de openbaring van God is gedesacraliseerd, terwijl het christendom een voortdurende sacralisering van plaatsen, tijden, woorden en vormen laat zien. Het mysterie van Gods zelfonthulling (en gelijktijdige verhulling!) wordt in de christelijke leer vervat en onder woorden gebracht, maar het systeem dat zo ontstaat is principieel strijdig met dat mysterie. Voor de moraal, de gemeenschap en ook het ritueel kan hetzelfde gezegd worden. Die paradox leidt tot een continu proces van vormgeving van het verstaan van het evangelie in een concrete tijd en situatie (inculturatie) en tot een gelijktijdig verzet tegen die vormgeving. In dat proces vinden voortdurend reformaties plaats die een verzet zijn tegen ingesloten culturele vormen, terwijl ook de reformaties zelf sterk cultureel bepaald zijn.¹³

Het lijkt me zinnig dit complexe geheel te benaderen vanuit de begrippen institutionalisering, deinstitutionalisering en reinstitutionalisering.¹⁴ Uitgangspunt is dan niet de officiële religie, maar de religie van de zogenaamde leek, de wilde devotie waar collega Hijme Stoffels zo terecht de aandacht voor gevraagd heeft.¹⁵ In alle tijden – ook in de onze – zijn er mensen die op de een of andere wijze georiënteerd zijn op het heilige, daar in hun leven vorm aan geven, en daarover spreken. De ervaringen die zij opdoen en de religieuze taal die zij ontwikkelen staat ook altijd op gespannen voet met de geïnstitutionaliseerde religie. De kerkgeschiedenis is te beschouwen als een

temmingsproces waarbij de devotie van mensen in het gareel werd gebracht, zoals gebeurt bij (RK) kerkelijke procedures aangaande Maria-verschijningen en andere wonderen. Dergelijke procedures vinden hun startpunt in de volksdevotie, maar die volksdevotie is potentieel gevaarlijk omdat ze de machtsstructuur ondermijnt. Er zit nu eenmaal een anarchistische trek in die wilde devotie. Het doel van de kerkelijke procedures is dan ook om de volksdevotie in te passen in de kerkelijke structuren. Zo kan de devotie beheersbaar gemaakt worden en het anarchistische risico bezworen. Dit is de institutionalisering die beoogt het religieuze leven te structureren.

Voor dat proces van institutionalisering zijn sociale machtsverhoudingen nodig die nu precies in de afgelopen decennia onder druk zijn komen te staan. De individualisering en democratisering houden onder meer in dat steeds minder mensen bereid zijn hun devotie onder het juk van de kerkelijke structuur door te laten gaan. Deinstitutionalisering betekent dan ook dat de devotie niet langer beheerst wordt door het kerkelijke instituut. Soms betekent dat inderdaad een afstand nemen van godsdienst / religie in al haar uitingen (en voor deze groep is de term secularisatie passend); vaak betekent het een afstand nemen van het kerkelijke kader om daarbuiten de eigen devotie gestalte te geven. In dit veld wordt vaak de term spiritualiteit gebruikt, omdat 'religie' en 'godsdienst' beladen woorden zijn die verwijzen naar de historische institutionalisering.

Deze spiritualiteit of wilde devotie treffen we niet alleen aan buiten de kerk. Ook binnen de kerk zien we dat groepen en individuen voor zichzelf de ruimte nemen om eigen geloofsvormen en -inhouden samen te stellen. Hiervoor wordt wel de term 'bricolage' gebruikt. (Lévy-Strauss 1968) Mensen verzamelen hun religieuze materiaal uit zeer diverse bronnen en knutselen daarmee hun eigen geloof. Dat doen ze binnen de kerk net zo goed als daarbuiten. Vooral het oorspronkelijk oosterse gedachtegoed is daarbij een belangrijke inspiratiebron: reïncarnatiegedachten, Zen, Reiki en Yoga treffen we op vele plaatsen binnen de kerk aan. Daarnaast is ook het westers materialistische rationalisme voor veel mensen binnen de kerk een belangrijk deel van hun religieuze referentiekader. De grens tussen 'kerk en wereld' is niet meer zo scherp omdat we via de media deel uitmaken van de global village.¹⁶

Naast de deinstitutionalisering die in onze tijd zo kenmerkend is, is er dus ook een proces van reïstitutionalisering op te merken, aansluitend bij de deprivatisering waarover Casanova sprak. Met name religies van het charismatische type (in Weberiaanse zin verstaan) zien in onze tijd hun aanhang groeien. Naast Nieuwe Religieuze Bewegingen met een meer oosterse inspiratie zijn het in de afgelopen decennia met name de evangelicals die nieuwe pogingen doen om het religieuze verlangen te binden.¹⁷ Recenter is daar de Rooms-Katholieke stroom bijgekomen, waar bijvoorbeeld rond de wereldjongerendagen projecten worden opgezet om jongeren meer vast te houden. Restauratieve tendensen zijn hierbij niet uit te sluiten en het gaat niet altijd om een vernieuwing van tradities.¹⁸ Van belang is in elk geval dat reïstitutionalisering niet noodzakelijk via klassieke structuren hoeft te

verlopen. In de casus van Versatel is het immers niet een kerkelijk instituut dat het verzet kanaliseert, maar een politieke partij, ondersteund door een omroep (de EO). Terecht vraagt Horsfield (2003) zich af of er niet eerder sprake is van reïstitutionalisering van geloof binnen de instituties van de commerciële massamedia in plaats van deïstitutionalisering. Dat geldt op zijn minst voor allerlei religieuze verschijnselen op het internet en in films, maar de vraag kan gesteld worden of ook het puur commerciële gebruik van religie door bijvoorbeeld Versatel een voorbeeld is van reïstitutionalisering.

Het belang van de keuze voor de begrippenreeks institutionalisering, deïstitutionalisering en deïstitutionalisering is om te beginnen van descriptieve aard. Beter dan secularisering of desecularisering lijkt deze term te beschrijven wat er empirisch waarneembaar gebeurt. Ze neemt het uitgangspunt niet in de historische anomalie van een dominant kerkelijk christendom (Stoffels 2003) – dat is te zeer het geval in secularisatie-theorieën, die immers het vertrekpunt nemen in de grote aanhang van kerken in een beperkte periode van de geschiedenis – en evenmin in een modernistische afwijzing van religie. In plaats daarvan begint ze radicaal bij de geleefde religie en de vormgeving daarvan in de opkomst, verandering en ondergang van instituten. Daarnaast geeft de term deïstitutionalisering ook inhoudelijk voorrang aan de geleefde religie boven de kerkelijke traditie en dat lijkt me principieel wenselijk.

Conflicten in het spreken over God

Die deïstitutionalisering betekent dat we allemaal ons eigen verhaal over de hand van God vertellen, een verhaal dat alleen gedeeld kan worden met een kleine groep mensen om ons heen. Van een overkoepelend verhaal voor de hele samenleving is geen sprake meer, en dat betekent dat mensen en groepen steeds meer met tegenstrijdige verhalen leven. Daar ligt de kiem van het religieuze conflict¹⁹, ook rond de commercial. Een standpunt in het conflict is dat alleen de gelovigen mogen spreken over God. De legitimiteitskwestie die daarmee aan de orde gesteld wordt blijkt in de opmerkingen over incompatibiliteit van commercie en spreken over God: 'De hand van God kan niet door ons misbruikt worden voor reclamedoeleinden, waarbij menselijk gewin op de voorgrond staat. Gods Hand is alleen te merken in het leven van zijn kinderen.' Als de petitionisten dat schrijven, dan ontzeggen ze een commerciële instelling het recht om uitspraken te doen in het religieuze domein. Dat de religieuze taal in de reclamespot humoristisch bedoeld is doet daar niets aan af. Integendeel, het wordt er alleen maar erger van. Over God mag immers – volgens deze argumentatie – alleen in ontologische zin en met eerbied gesproken worden. Elk ander spreken over God is heiligschennis.

In al deze opmerkingen klinkt ook een epistemologisch debat door, een vraag naar het kennen van God. De gelovigen claimen dat er specifieke toegangswegen zijn om tot kennis van God te komen. Die specifieke wegen zijn – heel klassiek – openbaring en geloof. Bij openbaringsclaims wordt de

kennis vooral geobjectiveerd, bij geloofsclaims gaat het juist om de subjectieve toegang tot de kennis door middel van geloof en ervaring. In het materiaal van deze casus blijkt echter hoezeer die twee verweven zijn: als geloofskennis mag zeker in de orthodoxie alleen gelden wat ook als openbaring kan worden gevalideerd.

Om het conflict te verstaan en mogelijk ook een weg naar een oplossing te vinden is het van belang de motieven van de verschillende partijen op tafel te krijgen. Alleen dan kan er gezocht worden naar een ontmoeting waarin mensen het perspectief van hun gesprekspartner gaan verstaan en in staat zijn zichzelf via de ogen van de ander te zien.

Voor de reclamemakers zijn de motieven primair commercieel. Met de opleving van de aandacht voor spiritualiteit en de deinstitutionalisering daarvan, is er alle ruimte voor religieus materiaal in de reclame. Naast de hand van God vinden we bijvoorbeeld engelen, duiveltjes, nonnen en predikers.²⁰ Ontdaan van hun religieuze lading en gewicht zijn ze geschikt geworden voor het speelse taalveld van de reclame. Waarschijnlijk is er echter zelfs nog iets meer dan dat. Op de een of andere manier raakt het veld van spiritualiteit aan fundamentele lagen van de menselijke identiteit en existentie. Het inschakelen van dat taalveld kan aan het product een symbolische meerwaarde geven omdat het een verbinding legt met zingeving, existentiële geborgenheid, en dergelijke. Een dergelijk vermoeden verdient het nader onderzocht te worden, ook als het om een onbewust proces gaat. Bij de kijkers kan dit nog heel anders functioneren dan bij de reclamemakers. Zo blijkt uit audience research dat jongeren zingeving juist vinden in media-materiaal in het algemeen en daar zelf sacrale duidingen aan verlenen.²¹ Het onderscheid tussen religieus en niet-religieus valt niet meer zo makkelijk te maken en de religieuze sprokkelaars creëren hun eigen symbolische wereld.

Voor de gelovigen staan er andere motieven op het spel dan voor de reclamemakers en voor de sprokkelaars. Het spreken over de hand van God is essentieel voor de religieuze duiding van hun levensverhaal. Kort geleden werd me dat weer eens mooi geïllustreerd. Onder de koffie na een kerkdienst sprak ik direct na elkaar twee mensen, die allebei iets vertelden over hun medische levensloop. Bij de één zag de toekomst er positiever uit dan bij de ander, maar in beide gevallen werd op een bepaald moment in het gesprek een religieuze duiding gegeven. De eerste vertelde dat de medische onzekerheid te verdragen was door een religieuze overgave: weten dat God alles in de hand heeft betekent dat zij met de onzekerheid verder kon. De tweede onderstreepte dat God zelf ons de medische mogelijkheden had gegeven waardoor hij meer toekomstperspectief had gekregen. Dergelijke religieuze duidingen zijn geen vrije of belangeloze interpretatie. Ze dienen een heel specifiek doel, of eigenlijk zelfs twee.

Het eerste doel van deze religieuze interpretaties is het instandhouden of versterken van de eigen narratieve religieuze identiteit.²² Wanneer concrete

levensgebeurtenissen kunnen worden verbonden met Gods hand, dan betekent dat een versterking van een bepaalde rode draad door het levensverhaal. Dat verhaal, waarin Gods handelen en ons bestaan direct op elkaar betrokken zijn, dient vervolgens als lens om toekomstige gebeurtenissen te interpreteren. Volgens de godsdienstpsycholoog Sundén (1975) hebben we modellen en verstaanskaders nodig om tot een religieuze duiding te kunnen komen. Als wij onszelf in een bepaalde situatie herkennen in bijvoorbeeld een bijbels personage, dan kunnen we anticiperen op een bepaald handelen van God, omdat God immers op diezelfde manier handelde ten opzichte van de persoon in wie we ons herkenden. Die anticipatie kan een belangrijke versterking van het godsvertrouwen zijn, maar het kan ook betekenen dat God als dreigend of niet betrouwbaar wordt beleefd. In elk geval is de concrete religieuze duiding in een bepaalde situatie niet alleen de uiting van een verstaanskader, het versterkt ook dit verstaanskader. Dit is het inzicht dat we al in het Nieuwe Testament tegenkomen in woorden als volharding en standvastigheid die gezien worden als drijfveer van de hoop. Hopen op God en ook het ervaren van Gods handelen zijn alleen mogelijk wanneer het religieuze referentiekader wordt ontwikkeld en geactiveerd.²³

Wat dat betreft kan de vraag gesteld worden hoe het de kinderen van de wilde devoten zal vergaan.²⁴ Zullen zij van hun ouders nog voldoende meekrijgen om ook zelf een religieus leven op te bouwen en vorm te geven? Of zal blijken dat wilde devotie vooral een verschijnsel is dat we aantreffen bij mensen die nog een zekere religieuze socialisatie hebben meegemaakt? In dat geval zou wilde devotie toch vooral een uiting zijn van de secularisatie, parasiterend op de georganiseerde religie. In onderzoek naar de religiositeit van jongeren vinden we aanwijzingen dat een eventuele kerkelijke achtergrond niet of slechts gedeeltelijk bepalend is voor religieuze voorstellingen en gedrag. (Alma 1993, Clark 2003) In een situatie van vergaande deïstitutionalisering en reïstitutionalisering zullen mensen zelf uit de veelheid van zingevingsbronnen een selectie maken. Willen ze daarbij ook materiaal uit de religieuze, ook uit de christelijke tradities opnemen, dan moet dat materiaal wel beschikbaar zijn. De centrale rol van de christelijke kerk is dan ook het beschikbaar maken en houden van dat zingevingsaanbod, of – in iets minder neutrale termen – het getuigen van God.

Dat vraagt ook om een vorm van institutionalisering. Inspirerende modellen voor de kerk als herberg of ronde tafel richten zich terecht op de voorbijgangers met hun partiële participatie en trachten voor die passanten iets moois aan te bieden, precies zoals ik dat vandaag ook bepleit. Het probleem is alleen dat ze slechts kunnen bestaan bij de gratie van de herbergier, de vaste vrijwilligers die de organisatie dragen. Er is een vorm van institutionalisering nodig, die echter anders zal moeten zijn dan voorheen. De socioloog Zijdeveld (2000) meent dat het onder postmoderne condities zou moeten gaan om dunne netwerk-achtige instituties. (Zondervan 2005) Ik wil daaraan toevoegen dat deze nieuwe institutionalisering het zal moeten doen zonder de

macht over de leden die bij oudere instituties aanwezig was. Bovendien zal de kerk in deze nieuwe constellatie moeten dulden dat zij slechts één van vele aanbieders is, en niet de meest vertrouwenwekkende.²⁵

Het tweede doel van de persoonlijke religieuze interpretaties is het versterken van de publieke identiteit. Immers: het gaat om verhalen, en een kenmerk daarvan is dat ze ook worden verteld. Dat kan veelvuldig en publiek zijn of sporadisch en voor een beperkt aantal mensen, maar het vertellen van de verhalen heeft een effect dat de concrete inhoud van de verhalen overstijgt. Het vertellen over de hand van God in het eigen levensverhaal betekent ook dat men zichzelf in relatie tot het publiek op een bepaalde wijze positioneert, namelijk als gelovige. Bij de protesten tegen de reclame van Versatel speelt daarin ook sterk het groepsgebeuren mee. Door aan te sluiten bij de collectieve actie bekent men zich tot een bepaalde groep of stroming, die in dit geval zelfs geïnstitutionaliseerd is als politieke partij, nauw verwant met andere organisaties die staan voor een duidelijk herkenbaar christelijk geluid in de samenleving en wel van een bepaald soort. Deze aansluiting betekent op zijn beurt dat de bezwaren die men heeft de rol van 'bezwaard christen' onderstrepen en dat is een belangrijke identiteitsmarker.

Voor beide doelen geldt dat ik het verhaal dus eerder als performatief dan als referentieel opvat. Dat wil niet zeggen dat de verhalen niet verwijzen naar bepaalde ervaringen of zelfs gebeurtenissen; het wil alleen zeggen dat mijn eerste interesse als praktisch theoloog ligt in de vraag hoe deze verhalen bijdragen aan het totstandkomen, instandhouden, veranderen of afbreken van bepaalde relaties, en dan met name ook aan de relaties met God en met de religieuze groep. Het duiden van ervaringen als 'hand van God' is dan een belangrijke stap in het ervaren van het eigen leven als verbonden met en geleid door God en daardoor ook verbonden met anderen.

De verhalen over de hand van God zijn dus vooral te verstaan als getuigenis, dat wil zeggen dat ze ingebed zijn in relaties.²⁶ Een getuigenis is gebaseerd op ervaring en gericht op communicatie. Het is een minder harde waarheidscategorie dan die van de objectieve feitelijkheid maar heeft meer aanspraak op geldigheid dan het subjectieve alleen. Het getuigenis past daarmee in een pragmatische waarheidstheorie die meer nadruk legt op de relationele oorsprong en uitwerking van de verhalen dan op overeenstemming met de 'feiten'. (Cartledge 2003) Het getuigenis deelt de ervaring mee met de bedoeling iets teweeg te brengen. De waarheid van het getuigenis ligt dan ook veel meer in het gevolg ervan dan in de 'feiten' waar het op terug gaat. Dat geldt des te meer bij religieuze getuigenissen. Verhalen over de hand van God hebben nauwelijks een objectief vast te stellen grond, maar ze hebben wel een waarheidsclaim. Als het geloofsgetuigenis geloof wekt, dan verandert het daarmee de werkelijkheid waar mensen in leven, en die veranderde werkelijkheid is het feit dat de waarheid van het getuigenis uitmaakt.

Omdat de persoonlijke en publieke identiteit op het spel staan kan er ook zo sterk verzet komen tegen een ondermijning van deze religieuze verankering.

Het hoeft niet te verbazen dat dat verzet met name ontstaat wanneer deze geladen religieuze taal gebruikt wordt als humoristisch element in een commerciële en dus instrumentele setting. De instrumentalisering immers keert de religieuze orde om. Niet langer worden wij gedragen en ingeschakeld door God, maar God wordt gebruikt door mensen. De humorisering is een vorm van de-ontologiseren omdat een kern van humor is dat wat we zien niet echt is. Deze de-ontologisering is een belangrijke bedreiging van de plausibiliteit en om die reden ondervindt ze zoveel weerstand. Tegen politici of extreem-religieuze groepen die religieuze taal hanteren is niet zoveel verzet, maar wel tegen cabaretiers, kunstenaars, reclamemakers en theologen die de ontologische status van religieuze verhalen relativeren. De verhalen over de hand van God moeten kennelijk beschermd worden tegen aanvallen op hun ontologische basis.

Toch zit er een addertje onder het gras. De boodschap van de Versatel-reclame is immers uiteindelijk dat de hand van God niet beschikbaar is. Daarmee onttrekt de boodschap zich precies aan het verwijt dat gemaakt wordt. Afgezien van de vraag of dit ook de intentie van de reclamemakers is, kan men zeggen dat dit een vorm is van negatieve theologie, een zich onthouden van uitspraken over God. Terwijl de ondertekenaars vooral constructief positief spreken over God doet deze commercial dat negatief. Die twee modi in het spreken over God kunnen elkaar natuurlijk goed aanvullen, maar ze hebben ook beide een valkuil. De valkuil van de negatieve theologie is het reductionisme waarbij elke uitspraak over God wordt afgewezen en zo mogelijk omgezet in een uitspraak over mensen. De valkuil van de positieve theologie is het fundamentalisme waarbij uitspraken over God verabsoluteerd en geobjectiveerd worden en zich zo onttrekken aan de kritische beoordeling. Is er tussen die twee polen een begaanbare weg voor het spreken over God?

VERHALEN UIT DE MARGE

Het is verleidelijk op dit punt te pleiten voor een beschaafde dialoog waarin we elkaar de ruimte gunnen een bepaald verhaal over God te vertellen en ervan afzien om elkaar ons eigen verhaal op te leggen. Vaak wordt die koers voorgestaan, bijvoorbeeld wanneer gesteld wordt dat religie beter kan worden beperkt tot de privé-sfeer of wanneer een tolerant religieus relativisme de norm wordt voor het religieuze gesprek zoals dat bijvoorbeeld in de interreligieuze dialoog wordt gevoerd. Ik verzet me niet tegen dat pleidooi, sterker nog, ik zou het graag ondersteunen. Het probleem is alleen dat er twee andere soorten (of dimensies van) verhalen zijn die zich verzetten tegen het beeld van een zo ongevaarlijke dialoog. Die twee dimensies zijn verhalen uit de marge en persoonlijke verhalen. Het zijn deze verhalen die een bepaalde autoriteit claimen op grond van de moraal of van de authenticiteit en die zich om die reden niet zonder meer schikken in een neutraliserende dialoog.

Als voorbeeld van een verhaal uit de marge presenteer ik het verhaal van een anonieme jonge Congolese moeder van 20, in beeld gebracht voor het project *26000 gezichten*.²⁷ Gevlucht in 1993 kreeg ze met haar broer en ouders na acht jaar te horen dat ze waren uitgeprocedeerd. Ze vertelt dat ze niet kan vertrouwen op de regering en het alleen van God te verwachten heeft. Het filmpje begint met een dankgebed dat God hen veilig in Nederland heeft gebracht en eindigt met het vertrouwensvolle gebed dat God nog niet het laatste woord heeft gesproken.²⁸



Dit materiaal roept twee verschillende nieuwe thema's op. Allereerst is er de vraag hoe autochtone Nederlanders en Nederlanders van niet-westerse oorsprong omgaan met verhalen over de hand van God. De terughoudendheid waarmee autochtone Nederlanders vaak over religie spreken staat in groot contrast met de vrijmoedigheid waarmee in andere culturen God aan de orde komt in het dagelijkse en publieke taalgebruik. Waar in onze Nederlands-westerse cultuur religie veelal is geprivatiseerd en uit het publieke domein is verdreven, daar geldt voor veel niet-westerse culturen dat juist het publieke leven is doortrokken van religie.²⁹ Nederlanders van niet-westerse oorsprong nemen dat mee wanneer ze naar Nederland komen. Dat maakt het onderzoek naar migrantenkerken in Nederland, dat de capaciteitsgroep Praktische Theologie en Sociale Wetenschappen heeft ingezet van groot belang. Het gaat dan om een ontmoeting tussen groepen die op geheel eigen wijze het verhaal van God lokaliseren in het publieke of privé-veld en die dus ook op geheel eigen wijze de hand van God duiden in hun eigen leven.³⁰ Overigens zou er juist op dat punt een overeenkomst zichtbaar kunnen worden met de orthodoxe ondertekenaars van de anti-Versatel petitie. Die overeenkomst kan verwacht worden bij bepaalde geloofsovertuigingen en ethische standpunten, maar vooral ook op het punt van de rol van religie in de samenleving. Voor beiden geldt vermoedelijk dat religie niet slechts een privé-beleving is, maar een

belangrijke factor in de samenleving. Voor beiden geldt ook dat hun visie op de plaats van religie en hun invulling daarvan gemarginaliseerd is in het publieke discours. Ze zijn in die zin vooralsnog de verliezers van de moderniteit die strijden om de deprivatisering.

Een tweede thema is de ethische dimensie van verhalen. In het conflict dat de casus vormde waarmee ik begon stond uiteindelijk een dogmatische kwestie centraal. In dit nieuwe materiaal gaat het ook om een ethische vraag. Het verhaal van de anonieme vrouw plaatst twee machthebbers in een centrale rol: God versus de politieke overheid. God heeft het laatste woord, want van de wereldlijke machthebbers hoeft ze het niet te verwachten. Dat is geen onbekend verhaal en het kan makkelijk leiden tot escapisme en docetisme. Iets van die berusting lijkt te zitten in haar woorden 'God, ik weet toch dat dit jouw bedoeling is.' In dit geval echter krijgt het verhaal de lading van een profetische aanklacht, omdat het in het kader van het project 26000 gezichten deel uitmaakt van een protest tegen het beleid van de overheid. Het project geeft stem en gezicht aan mensen die letterlijk in de marge van de samenleving terecht zijn gekomen. Alleen al dit stem en gezicht geven doorbreekt het verwijderingsbeleid en plaatst hun verhaal weer voor het forum van de samenleving.

Natuurlijk kan daar nog wel de vraag bij worden gesteld of dit beeld terecht is. De overheid heeft in elk geval kritische kanttekeningen geplaatst bij een aantal filmpjes die in dit project zijn vervaardigd. Zou het spreken over God dan alleen een strategisch hulpmiddel zijn? Is er alleen van profetie sprake wanneer er feitelijk aantoonbaar sprake is van onrecht? Of mag het ook al profetisch heten wanneer stemloze mensen die tot object van beleid gemaakt zijn weer een stem en een gezicht krijgen? Als praktisch-theoloog wil ik me hier niet wagen aan een oordeel over het vluchtelingenbeleid of de toepassing daarvan, maar de aandacht voor concrete verhalen past hoe dan ook in mijn visie op het vak.

Daarmee is het een concrete uiting van een bevrijdingstheologisch anamnesemotief. Voor Metz (1977) is de theologie vooral ook een getuige van de gevaarlijke herinneringen aan de vrijheid en de praktisch theoloog Peukert (1978) spreekt van een anamnetische solidariteit met de slachtoffers van de geschiedenis. Als God ter sprake komt in dit filmpje, dan is het aan de zijde van de gemarginaliseerden. Dat geeft aan de woorden van deze vrouw een grote, klassiek-profetische en eschatologische diepgang: God heeft zijn laatste woord nog niet gesproken. De nadruk op de verhalen van gewone mensen dient zo niet alleen een methodisch, maar ook een ethisch belang.

EEN PERSOONLIJK VERHAAL

Het tweede type verhalen dat de dialoog problematiseert is het persoonlijke verhaal. Hier ligt het probleem niet in het morele appél op de hoorder, maar in het persoonlijk engagement van de spreker die het verhaal niet zomaar anders

kan vertellen dan het verteld wordt. Het is gebruikelijk in de wetenschap om dat persoonlijke verhaal aan de waarneming te onttrekken, maar door bijvoorbeeld feministische theologen is benadrukt dat elk theologisch betoog gelokaliseerd is in een persoonlijke context en alleen van daaruit verstaan kan worden. Daarom vind ik het gepast om mijn persoonlijk verhaal te verbinden met het wetenschappelijk betoog. Dat heeft natuurlijk een risico, want het maakt het makkelijker om de subjectiviteit van mijn betoog als argument tegen de validiteit te gebruiken, maar men kan ook zeggen dat ik tenminste de hoorder in de gelegenheid stel mijn subjectiviteit in de weging van het betoog mee te nemen. Laat ik daarom kort wat draadjes uit mijn eigen levensverhaal mogen opvoeren, dat scheelt ook weer in de dankwoorden aan het einde.

Ik noem om te beginnen het gezin waar ik uit kom. Ik heb van mijn ouders geleerd om om te zien naar de zwakken en open te staan voor andere culturen. De veelvuldige verhuizingen hebben er voor gezorgd dat ik me vrij makkelijk in een nieuwe situatie mijn plaats vindt, maar ook dat ik niet heel erg diep wortel. Het past dan ook bij me om me als theoloog niet te eenzijdig in een bepaalde traditie te plaatsen, maar juist steeds over de grenzen te kijken binnen en buiten het christendom. Soms is het lastig dat ik niet makkelijk in één hokje pas, maar er staat tegenover dat je nog eens ergens komt.

Het tweede draadje heeft te maken met het verlangen naar spiritualiteit en gekend zijn. Misschien is dat wel de tegenpool van dat ongebondene. Het heeft ertoe geleid dat ik als jongere bij Youth for Christ actief werd en later predikant werd in de Nederlands Gereformeerde Kerken. Ik ben blij met wat ik daar geleerd heb, ook met het oog op pogingen om de christelijke traditie door te geven. Dat de wegen soms tegen mijn wil weer scheiden doet niets af aan het goede dat er geweest is. Langzamerhand is voor mij de gerechtigheid – de orthopraxie – zwaarder gaan wegen dan de orthodoxie, maar het verlangen naar God en de betrokkenheid op Jezus zijn niet verdwenen. Ik probeer mijn werk vanuit dat geloofsengagement te doen, ook als het in mijn werk soms op de achtergrond staat. Zo worstel ik zelf ook met de vraag in hoeverre mijn persoonlijk geloof een rol mag spelen in mijn werk als theoloog.

Het derde draadje heeft te maken met mijn fascinatie, een verlangen om te ontdekken en kritisch door te vragen. Ik heb het geluk gehad dat er steeds mensen op mijn pad kwamen die me daarin uitdaagden, irriteerden, bemoedigden of bekritiseerden. Ik denk in het bijzonder aan de inspiratie van prof. Jan Visser die mijn doctoraalstudie en promotie begeleidde. Ik denk aan de Theologische Universiteit Kampen waar ik al 10 jaar de ruimte vind om mijn eigen weg te gaan. Ik denk ook aan de collegae uit binnen- en buitenland die laten zien dat er altijd nog weer andere kanten aan een vraagstuk zitten. Ik noem in het bijzonder prof. Gerben Heitink. Ik geloof dat ik in strikt formele zin niet zijn opvolger ben, maar ik beleef het wel zo en voel dat als een grote eer. En nu zijn er de collegae en studenten die ik tegenkom op de VU en met wie het goed bakkeleien is. Ik mag de faculteit der Godgeleerdheid en het College van Bestuur van de Vrije Universiteit wel dankbaar zijn voor deze

mogelijkheden. Ik hoop dat ik het goed begrepen heb dat het op prijs gesteld wordt als ik zeg wat men niet wil horen.

Het laatste draadje is dat ik ook graag weer iets wil doorgeven. Dat doe ik in mijn werk, maar het heeft ook een binnenkant. Uiteindelijk wil ik graag aan mijn kinderen iets doorgeven van de goedheid van het leven, iets laten merken van wat mij drijft. Het is bijzonder om te zien hoe jullie bezig zijn jezelf te worden. En dat is nu precies wat ik graag wil. Ik ben benieuwd of het geloof waar ik zo veel mee bezig ben in jullie leven een rol zal spelen, en zo ja welke. Hoe dan ook, Maarten, Philip, Reinier, Wijnand, Ewout, ik ben trotser op jullie dan jullie zelfs vandaag op mij kunnen zijn.

OVER DE TAAK VAN DE PRAKTISCHE THEOLOGIE

Zo komen er in mijn betoog allerlei verhalen samen. Verhalen van de commerciële media en de orthodoxe bezwaren daartegen. Verhalen van wilde devotie. Verhalen van wanhopig wachten op Gods laatste woord en ingrijpen. Verhalen waarin het zakelijke en het persoonlijke zich ineenvlechten, ook voor de theoloog zelf. Het zijn allemaal verhalen die geduid kunnen worden als van doen hebbend met de hand van God. Verhalen die conflicteren en er ten zeerste toe doen.

Als het dus zo is dat de theologie zich bezig houdt met het spreken over God, dan zijn het gouden tijden. In elk geval voor die theologie die zich richt op de hermeneutiek van de cultuur en op de verhalen van gewone mensen, dat wil zeggen voor de praktische theologie als hermeneutiek van de geleefde religie zoals die mij voor ogen staat. (Graeb 2002) Niet de officiële leer, het geïnstitutionaliseerde christendom of de kerkelijke traditie staat centraal en zelfs niet de Schrift. Dat zijn bij uitstek de bronnen voor andere disciplines binnen de theologie. Voor de praktische theologie is de praxis de primaire locus en bron voor het analyseren en evalueren van het spreken over God.

Die praxis bestaat uit een aantal lagen. Op het individuele niveau treffen we de zogenaamde leek aan, mensen die hun eigen leefwereld invullen met behulp van het religieuze en niet-religieuze aanbod dat zij tegenkomen. Als zij dat doen hebben ze onmiddellijk te maken met anderen die hun leefwereld anders invullen. Ze hebben echter ook te maken met conflicterende zingevingsbronnen op het niveau van de instituties en organisaties. De commerciële media en de kerk zijn slechts twee van die instituties, en hun verhouding is veelkleuring en complex. Ze vertegenwoordigen ook verschillende tradities en ideologische achtergronden. In deze verschillende interacties hebben we dan tot slot ook nog te maken met het verschil tussen expliciete en impliciete religie. (Bailey 1997) Al deze wisselwerkingen behoren tot het onderzoeksveld van de praktische theologie.

Praktische theologie als theologie van de praxis wil om te beginnen voluit recht doen aan het primaat van de zogenaamde leek. Al eerder zei ik dat niet het

instituut of de traditie bepalend is, en dat evenmin de gelovige of ongelovige mens slechts consument is van het religieuze aanbod. Maar met het benadrukken van dat primaat zijn niet het kerkelijke instituut en de kerkelijke traditie buiten beeld. Zo heb ik juist ook aandacht gegeven aan het belang van de institutionele dimensie. De traditie op haar beurt komt aan de orde wanneer in de uitwisseling tussen de kerk en de al dan niet gelovige mens religieuze taal, beelden, gedragingen, en ervaringen worden gedeeld. Het is de traditie die daar het materiaal voor aanlevert, en juist daarom is het vitaliseren van religieuze tradities zo van belang. Het is alleen de vraag of de tradities voor de praktisch theologoog ook een normatieve rol spelen. Daar kom ik aan het einde van mijn betoog nog op terug.

Niet voor niets heb ik vanmiddag voorbeelden genomen van conflictstof. Net zo min als de Schrift een eenduidig verhaal over God vertelt (Brueggemann 1997), net zo min is er in de praktijk van onze samenleving of van individuele levens sprake van een monolithisch Godsverstaan. De spanningen tussen religieuze en culturele stromingen zijn vandaag de dag bepalend aanwezig, het meest zichtbaar rond de radicale Islam en het debat over terrorisme. Maar ook binnen kerken lopen de gemoederen soms hoog op als de verschillen in visie of beleving ter sprake komen of wanneer er een conflict ontstaat rond seksueel misbruik.³¹ En op het individuele niveau zijn onze levensverhalen en onze verhalen over God veelal meerstemmig en vol innerlijke tegenspraak. (Ganzevoort 1999)

Wie dit doordenkt beseft dat de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit op dit moment een zeer bevoorrechte positie heeft. Hier heeft men de kans om met moslims, pinkstergelovigen, orthodox en vrijzinnig protestanten, onkerkelijke religieus geïnteresseerden en anderen verhalen over God uit te wisselen en te analyseren. Het is een geweldige uitdaging om die verschillende stromen niet alleen naast elkaar te laten studeren, maar ze vooral theologisch met elkaar in gesprek te brengen. De grote maatschappelijke taak van theologen in onze tijd is het verhelderen van de conflicten en het bijdragen aan het onderlinge verstaan vanuit een fundamenteel respect voor het onoplosbare verschil.

Dat daar theologen voor nodig zijn is omdat het in al die conflicten uiteindelijk gaat om conflicterende verhalen over God, of op narratief niveau om conflicterende goden. Dat geeft een religieuze lading aan de conflicten waardoor ze ook niet eenvoudig op te lossen zijn.³² Het handelen en duiden van mensen wordt verankerd in een transcendente bestaansorde, en dat onttrekt ze in principe aan de ruimte van de kritische beoordeling. Dat wil zeggen: zolang de gelovige mens ruimte overlaat tussen de eigen duiding en de 'werkelijkheid van God', dat wil zeggen epistemologische terughoudendheid betracht ten aanzien van de ontologische orde van de transcendentie, zolang hoeven verschillende verhalen over God niet te conflicteren. Waar die ruimte wegvalt hebben we te maken met fundamentalisme.

Is het nog mogelijk om de gelovigen en de reclamemakers met elkaar in gesprek te brengen? Of de moslims, de evangelicals, de neo-paganisten en de areligieuze liberalen? Of de orthodox-protestanten en de vrijzinnigen? Hier raken we aan de grenzen van de theologische communicatie, maar ook aan de belangrijkste uitdagingen van onze samenleving, zowel op het niveau van de samenleving als op het niveau van onze universiteit en zelfs faculteit. Voor dat gesprek is ten minste nodig dat de gesprekspartners bereid zijn om het eigen perspectief in te nemen en mede te delen en dat ze trachten het perspectief van de ander te verstaan en te respecteren. Zowel de reductionist als de fundamentalist is niet in staat tot deze perspectivische communicatie omdat ze niet werkelijk het perspectief van de ander als legitiem kunnen zien.

Ook om die reden pleit ik voor een narratieve of beter gezegd sociaal-constructionistische benadering van de praktische theologie. (Hermans, et al. 2002) In het voorgaande heb ik laten zien dat een descriptieve benadering helpen kan om het conflict tussen heel verschillende religieuze posities en taalvelden te verhelderen. In een sociaal-constructionistisch perspectief wordt de religieuze duiding geanalyseerd zonder uitspraken te doen over de ontologische status van het object van de constructies. Dat is zeker wanneer het over transcendentie gaat een vruchtbare weg. (Ganzevoort 2005)

De benadering van het sociaal-constructionisme richt zich op de processen waarmee mensen de wereld waarin ze leven beschrijven, verklaren en daarmee omgaan. Gergen (1985) formuleert vier vooronderstellingen: 1) Wat wij als ervaring van de wereld nemen dicteert niet in zichzelf de termen waarmee de wereld verstaan wordt. Wat wij als kennis van de wereld nemen is geen product van inductie of van het bouwen en testen van algemene hypothesen. 2) De termen waarin de wereld wordt verstaan zijn sociale artefacten, producten van historisch gesitueerde uitwisselingen tussen mensen. 3) De mate waarin een bepaalde vorm van verstaan overweegt of ondersteund wordt is niet direct afhankelijk van de empirische validiteit van het perspectief, maar van de sociale processen. 4) Vormen van onderhandeld verstaan zijn van kritische betekenis in het sociale leven, omdat ze integraal verbonden zijn met tal van andere activiteiten waarin mensen betrokken zijn. In aansluiting bij Wittgenstein stelt Gergen dat mentale predikaten (waaronder betekenissen) niet verankerd zijn in de werkelijkheid; linguïstisch discours is een essentieel deel van een sociaal proces. Daarom moet de aandacht niet gericht zijn op de referenties van mentale predikaten, maar op de sociale consequenties. Bezwaren tegen het sociaal-constructionisme hangen onder meer samen met de epistemologische positie en met het gebrek aan ontologie. (Hermans, et al. 2002)

Aandacht voor de verhalen van mensen creëert methodisch al de noodzakelijke ruimte om niet fundamentalistisch en evenmin reductionistisch met geloofsclaims om te gaan. De grens echter wordt aangegeven door de bereidheid van mensen tot werkelijke communicatie. Waar dat ontbreekt kan slechts met zekere machtsuitoefening de impasse doorbroken worden. Dat

zien we in vormen van religieus geweld (Selengut 2003), maar ook in juridische pogingen om bepaalde religieuze uitingen in te perken.³³

De taak van de praktische theologie is nu volgens mij vooral het analyseren van de problematische communicatie en waar mogelijk het ondersteunen van verbetering in die communicatie. Daarbij is het eerder belemmerend dan vruchtbaar wanneer de praktische theologie zich eenzijdig opstelt als representant van de institutionele religie, kerken en in de traditie verankerde theologische visies. Tegelijk zal zij zich moeten opstellen als representant van de zwevende religie, van de religiekritiek, van de cultuur en van de anders-religieuze gesprekspartner. De praktisch-theoloog zelf mag dan een primaire verworteling hebben in één geloofstraditie – en het is van belang dat die verworteling bewust aan de orde kan worden gesteld –, zijn of haar taak als praktisch-theoloog is volgens mij niet primair het doordenken van religie vanuit een deelnemersperspectief, maar het analyseren en verbeteren van de religieuze communicatie.

Met deze inzet is hopelijk duidelijk dat er tussen mijn benadering en die van mijn voorgangers Firet en Heitink niet alleen maar verschil is maar ook een duidelijke continuïteit. Al in zijn dissertatie benadrukte Firet (1968) de spanningsvolle complementariteit van het agogische en het hermeneutische moment in het pastoraal optreden. De taak van de praktische theologie is het doordenken van het kerkelijk functioneren en van het pastoraal optreden, dat wil zeggen van de religieuze communicatie waarlangs God in zijn woord kan komen tot de mensen. Dat kan hermeneutisch zijn, als het woord ons tot verstaan brengt, maar er zit ook een menselijke, onderzoekbare, agogische kant aan.

Baseert Firet zich op de hermeneutiek volgens Ebeling, Heitink zet vooral in bij Ricoeur en dat geeft een aanzienlijke verbreding. Heitink (1993) blijft dicht bij Firet's nadruk op de bemiddeling van Gods komen in zijn woord. Meer dan Firet benadrukte Heitink dat de praktische theologie zelf deel uitmaakt van de crisis van het geloof. Daarom ontstaat er in zijn ontwerp ook meer ruimte voor de samenleving en voor het individu en komen het empirische en strategische perspectief in beeld naast de hermeneutische verbinding met de traditie.

Inmiddels is de verandering in het religieuze landschap alleen maar verder gegaan, zoals ik ook in deze rede heb onderstreept. Het vanzelfsprekende centraal stellen van de christelijke traditie is voor mij niet meer mogelijk en de hermeneutische deconstructie is een onmisbaar onderdeel geworden van de omgang met de traditie. Nog steeds gaat het echter ook mij om de religieuze communicatie en ondersteuning van het geloven van mensen. Zo zei Firet (1987) het (in een bijdrage die een paar verrassende parallellen heeft mijn mijn betoog): 'Theologie is systematische geloofsbezinning ten dienste van het geloven, de geloofsbezinning en het leven uit het geloof van anderen.' En als die anderen niet meer alleen christenen zijn, dan ontwikkelt en verbreedt zich dus ook de theologie.

DE HAND VAN GOD ALS ZELFBEDROG?

Toch blijft daarbij de fundamentele vraag onbeantwoord of al het spreken over God en elke duiding van de hand van God in gelijke mate betrouwbaar is. Voetballiefhebbers weten dat de uitdrukking 'hand van God' teruggaat op Diego Maradona, die op 22 juni 1986 in de WK kwartfinale een omstreden doelpunt maakte. Video en foto-materiaal toonden later overduidelijk dat het om een handsbal ging. De als goddelijk aanbeden voetballer zei dat het de hand van God was en een beetje de hand of het hoofd van Maradona. Bedrog?



Zelfbedrog misschien ook nog, want Maradona's leven werd in die tijd al zo bepaald door drugs en psychische problemen dat het de vraag is of hij schijn en werkelijkheid altijd uit elkaar wist te houden. Ook dat is een mooi beeld voor de fundamentele vraag die ik hier wil bespreken. Als wij spreken over de hand van God in ons leven, is dat dan niet altijd een vorm van zelfbedrog? Een eigen, menselijke constructie van ons persoonlijke of gezamenlijke verhaal, waarbij de duiding van Gods hand functioneert om ons eigen handelen te verhullen?

Die vraag is voor mij geen reductionistische, maar een kritisch-theologische vraag. Bij een reductionistische benadering wordt de religieuze duiding van de hand van God teruggebracht tot een psychologisch of sociologisch te verklaren proces. Dat kan in bepaalde situaties zinvol zijn, maar over het geheel genomen levert het ons weinig nieuw inzicht op in wat we onderzoeken. Belangrijker nog is dat een reductionistische benadering van conflicterende religieuze fenomenen niet helpt om het onderlinge verstaan te verdiepen en zo de spanning te verminderen. Integendeel, een reductionistische werkwijze zal ook door de betrokkenen worden ervaren als een niet respectvolle benadering die het eigene van hun religieuze leven niet peilt. In de ervaring van de gelovige is het immers de hand van God die voorafgaat aan onze duiding.

De kritisch-theologische vraag wil dit primaat van Gods handelen respecteren alsook de principiële transcendentie van dat handelen. Dat betekent dat alle religieuze duiding per definitie onder de kritiek valt religieuze manipulatie te zijn. Ik zeg daarmee niet dat elke religieuze duiding manipulatie is. Dat zou een uiting van reductionisme zijn die geen recht doet aan de oprechte geloofservaringen van mensen. Waar het om gaat is dat de transcendentie als

centraal thema van de theologie wordt gerespecteerd en daarmee ook de principiële onkenbaarheid van God. Daar waar dus een situatie verstaan wordt als hand van God reiken we over de grens van ons kenvermogen en dat is een hachelijke onderneming waarin we makkelijk onszelf bedriegen en/of anderen onder druk zetten.³⁴

Theologie met transcendentie als centraal kritisch motief heeft een bepaalde voorliefde voor negatieve theologie. Het is een vorm van deconstructie met de bedoeling de kwetsbare stemmen van gemarginaliseerde mensen niet het zwijgen op te leggen. Men mag ook zeggen dat deze deconstructie de bedoeling heeft de ruimte van de transcendentie te beschermen tegen religieuze manipulaties. Als wij iets van Gods hand willen opmerken en ervaren, dan is voorzichtigheid nodig om niet te snel over die hand te spreken.

Toch moet er wel iets gezegd worden. Theologie die zich verliest in de deconstructie vervalt uiteindelijk langs andere weg opnieuw in het reductionisme. Niet voor niets benadrukte Ellul dat verzet tegen de vormgeving van het verstaan van God altijd samengaat of moet gaan met de vormgeving zelf. Het is het paradoxale proces van opbouw en verzet van de religie dat noodzakelijk is om de verstarring, de idolatrie, en leegloop van het geloof tegen te gaan. Het is dit proces dat verstaan kan worden met het protestantse adagium *Ecclesia reformata semper reformanda*.

Voor die 'doorgaande reformatie' zijn natuurlijk normatieve ijkpunten noodzakelijk. Bij de theologie van de praxis zoals ik die probeer te ontwikkelen kunnen die ijkpunten niet zomaar van buiten de praxis komen. Een beroep op de traditie of de openbaring is slechts in deelgebieden van de praxis effectief, en principieel gesproken gaat het dan om andere bronnen dan in de praktische theologie centraal staan. De uitdaging zal zijn om een normatief discours te ontwikkelen op basis van en in dialoog met de praxis zelf. (Ganzevoort 2004) Die ijkpunten kunnen hier slechts in formele zin worden aangeduid, waarbij ik me richt op de categorieën waarheid, juistheid, schoonheid en liefde. De eerste drie behoren tot de klassieke platoons-thomistische traditie, de laatste verdient mijns inziens extra aandacht.

De normatieve categorie van de waarheid was aan de orde in de petitie tegen Versatel. Hoewel er onder meer gebruik wordt gemaakt van categorieën als 'kwetsen', stond de discussie over de werkelijkheid van God en dus van de waarheid van het spreken over God centraal. In een primair empirische praktische theologie zoals ik die voorsta is daarbij het bepalen van de waarheid van het spreken over wat transcendent is problematisch. De waarheidsclaims waar mensen mee komen worden door de praktisch-theoloog geanalyseerd, en onder meer bevraagd op hun consistentie. Een vruchtbaarder vraag echter in de praktisch-theologische evaluatie betreft de performatieve werking van de waarheidsclaims. Hier komt de vraag op hoe het inzetten van bepaalde waarheidsclaims de relaties met anderen en de relatie met God beïnvloedt.

De normatieve categorie van de juistheid – of concreter de rechtvaardigheid – was aan de orde bij het filmpje van de vluchteling. Centraal staat niet de vraag of het verhaal klopt (al is die vraag onvermijdbaar), maar de profetische claim dat er recht gedaan moet worden. In onze tijd lijkt deze ethische evaluatie de dogmatische grotendeels vervangen te hebben. Voor de praktisch theoloog is opnieuw niet alleen de interne consistentie en overtuigingskracht van de ethische claim van belang, maar vooral ook de performatieve werking ervan.

De normatieve categorie van de schoonheid staat in de huidige context meer en meer op de voorgrond. Feitelijk vinden we haar terug in het verweer van Versatel dat het niet gaat om religieuze waarheden, maar om een humoristische benadering, die derhalve op haar schoonheid zal moeten worden beoordeeld.

De normatieve categorie van de liefde ten slotte verwijst naar de relationele waarden die voor de praktische theologie van groot gewicht zijn. Met de nadruk op de performatieve dimensie is daar steeds op gewezen. Het gaat dan om de vraag hoe de relatie met medemensen en de relatie met God wordt mogelijk gemaakt, versterkt, belemmerd of afgebroken door bepaalde duidingen en gedragingen. Uiteindelijk gaat het bij het spreken over God om een poging tot Godskennis, en die Godskennis is relationeel van aard (Dean 2004). Forrester (2000) stelt zelfs dat liefde essentieel is voor het kennen: 'Lovers, and only lovers, can know God. Love is at the heart of personal knowledge'.

Deze normatieve ijkpunten zijn geen absolute criteria. Het gaat om parameters die een rol spelen in de religieuze communicaties die de praktische theologie analyseert en evalueert. Uiteindelijk moet ook in de normatieve evaluatie het primaat van de praxis worden erkend. Meer dan dat, uiteindelijk moet ook in de normatieve evaluatie de radicale transcendentie worden gerespecteerd. Het goddelijk tegenover kan op geen enkele wijze bepalend in onze afwegingen worden geïncorporeerd maar breekt juist onze afwegingen voortdurend open en voorkomt een sluitend geheel. We komen niet tot een laatste antwoord, maar tot een voorlaatste afweging van hoe we hier en nu kunnen leven met elkaar. De transcendentie van God zorgt er daarbij voor dat onze antwoorden voorlaatste antwoorden blijven. Het goddelijk tegenover past niet in onze afwegingen, maar breekt ze juist voortdurend open en voorkomt een sluitend geheel. It could be otherwise.

Uiteindelijk komt het er voor de praktische theologie op aan deze normatieve afwegingen niet te isoleren van de concrete praxis of te onttrekken aan het geleefde leven en de meerduidigheid van religie daarin. Elke poging om tot absolute of geobjectiveerde normen te komen houdt een verwijdering van dit geleefde leven in. Het gaat in de praktische theologie om een analyse en evaluatie van de rol van religie in het geleefde leven met een oog op de verbetering daarvan. Die strategische dimensie is het best gediend met een kritische normatieve doordenking die de praxis zelf als uitgangspunt neemt. De

kracht van de praktische theologie is dat ze dat doet met bijzondere aandacht voor de innerlijke dynamiek en kracht van de religieuze betekenisgeving.

Het omgaan met transcendentie kan dus heel verschillende vormen krijgen. Soms is het de fundering onder onze verhalen, soms is het het middel dat we gebruiken om onze verhalen tegen kritische discussie te beschermen. Transcendentie kan ook de kritische instantie zelf zijn die onze verhalen opnieuw openbreekt. Ik wil daar nog één element aan toevoegen en dat is het gegeven dat onze relatie tot de transcendentie – of God zo u wilt – gekenmerkt wordt door de categorie van het verlangen. Dat komt mee in de normatieve categorie van de liefde, maar het sluit ook direct aan op de dynamiek van ons leven. Wij verlangen, en dat verlangen heeft altijd een object. Ons spreken over de hand van God is volgens mij uiteindelijk altijd een uiting van het verlangen van ons leven, een verlangen dat ons leven niet vruchteloos en grondeloos is, maar gedragen en verbonden. Verlangen heeft altijd twee kanten: het trekt ons aan, maar het toont ook dat wat we missen. Zo is ons verlangen naar Gods handelen altijd ook een uiting van het gemis daaraan in de werkelijkheid van ons bestaan. Maar in het verlangen komt ook de vervulling al mee; dat waar we naar verlangen wordt present gesteld door het verlangen zelf. In het verlangen naar een geliefde bijvoorbeeld is die geliefde al aanwezig in ons hart. Precies zo is het verlangen naar de hand van God in ons leven de weg om die hand van God ook te ervaren. Transcendent, maar juist daarmee gerelateerd aan onze werkelijkheid.

Ik heb gezegd

LITERATUUR

- Alma, H.A. (1993) *Geloven in de leefwereld van jongeren*. Kampen: Kok.
- Astley, J. (2002) *Ordinary Theology. Looking, listening and learning in theology*. Burlington.
- Bailey, E.I. (1997) *Implicit religion in contemporary society*. Kampen: Kok Pharos.
- Berger, P., Sacks, J., Martin, D., Weiming, T., Weigel, G., Davie, G. and An-Naim, A.A. (1999) *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Berger, P.L. (1967) *The sacred canopy*. New York: Anchorbooks.
- Borchert, H. (1963) *Das Problem der Institutionen in der modernen Soziologie. Dargestellt an A. Geblen im Aspekt Evangelischer Theologie*. Erlangen: Friedrich-Alexander-Universität (Dr. thesis).
- Bos, D.J. (2005) *God en ezel*. Paper presented at the 25-jarig Jubileum Werkgroep Homotheologen. Utrecht.
- Brueggemann, W. (1997) *Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy*. Minneapolis: Fortress.
- Cartledge, M. (2003) *Practical Theology. Charismatic and Empirical Perspectives*. Carlisle (UK): Paternoster.

- Casanova, J. (1994) *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clark, L.S. (2003) 'The funky side of religion. An ethnographic study of adolescent religious identity and the media'. In: Mitchell, J. and Marriage, S. (ed.) *Mediating religion. Conversations in media, religion, and culture*. Edinburgh: T & T Clark, 21-32.
- De Feijter, I. (2004) *Mainline religion and global media culture. Kairos or curtain line*. Paper presented at the The 4th International Conference on Media, Religion, and Culture. Louisville KY, USA.
- Dean, K.C. (2004) *Practicing passion. Youth and the quest for a passionate church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dobbelaere, K. (1982) *Secularization. A multidimensional concept*. London: Sage.
- Eijnatten, J.v. and Lieburg, F.v. (2005) *Nederlandse religiegeschiedenis*. Hilversum: Verloren.
- Ellul, J. (1987) *Subversief christendom*. Kampen: Kok.
- Engelhard, D. and Goorts, I. (2005) *God zal voor mij zorgen. Religieuze coping van vluchtelingen met gezondheidsproblemen*. Utrecht: Pharos.
- Failing, W.-E. and Heimbrock, H.-G. (1998) *Gelebte Religion Wahrnehmen. Lebenswelt - Alltagskultur - Religionspraxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Firet, J. (1968) *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*. Amsterdam: Vrije Universiteit (Dr thesis).
- Firet, J. (1987) *Spreken als een leerling. Praktisch-theologische opstellen*. Kampen: Kok.
- Forrester, D.B. (2000) *Truthful action. Explorations in practical theology*. Edinburgh: T & T Clark.
- Friedrichs, L. (1999) *Autobiographie und Religion der Spätmoderne. Biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ganzevoort, R.R. (1998 ed.) *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (1998) 'Paradoxen van evangelisch preken', *Soteria*. 15/2, 33-41.
- Ganzevoort, R.R. (1998) 'Mythen maken de man. Mannelijkheid en de evangelische beweging', *Soteria*. 15/1, 10-21.
- Ganzevoort, R.R. (1999) 'Stemmen van het zelf en rollen van God. Fragment en identiteit in religie en pastoraat', *Praktische Theologie*. 2/1, 3-23.
- Ganzevoort, R.R. (2001) 'Theologie als zwijgen over God? Praktische theologie als duidingswetenschap van de geloofspraxis'. In: Laan, J.H.v.d. (ed.) *Speuren naar geloof. Studies rond geloofspraxis en pastoraal handelen bij het afscheid van Jaap H. van der Laan als hoogleraar praktische theologie aan de Theologische Universiteit Kampen*. Kampen: ThUK, 60-81.
- Ganzevoort, R.R. (2004) 'What you see is what you get. Social construction and normativity in practical theology'. In: Hermans, C.A.M. and M.E., M. (ed.) *Hermeneutics and empirical research in practical theology. The contribution of empirical theology by Johannes A. van der Ven*. Leiden: Brill, 53-74.

- Ganzevoort, R.R. (2005) 'The social construction of revelation', *International Journal of Practical Theology*.
- Ganzevoort, R.R. and Veerman, A.L. (2000) *Gesbonden lichaam. Pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Gergen, K.J. (1985) 'Social constructionist inquiry. Context and implications'. In: Gergen, K.J. and Davis, K.E. (ed.) *The social construction of the person*. New York:
- Giddens, A. (1997) *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Graeb, W. (2002) *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*. Gütersloh: Kaiser.
- Hamelink, C. (2003) 'The decent society and cyberspace'. In: Mitchell, J. and Marriage, S. (ed.) *Mediating religion. Conversations in media, religion, and culture*. Edinburgh: T & T Clark, 241-256.
- Harskamp, A.v. (2000) *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Kok.
- Heitink, G. (1993) *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. Kampen: Kok.
- Hermans, C.A.M., Immink, F.G., Jong, A.d. and Lans, J.v.d. (2002 ed.) *Social constructionism and theology*. Leiden: Brill.
- Horsfield, P. (2003) 'Electronic media and the past-future of Christianity'. In: Mitchell, J. and Marriage, S. (ed.) *Mediating religion. Conversations in media, religion, and culture*. Edinburgh: T & T Clark, 271-282.
- Imbens, A. and Jonker, I. (1991) *Godsdienst en incest*. Amsterdam: An Dekker.
- Jansen, M.M. (2002) *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur*. Gorinchem: Narratio.
- Kuperus, M. (2005) *De vereniging op survival. Overlevingsstrategieën voor hedendaagse verenigingen*. Utrecht: CIVIQ.
- Lévy-Strauss, C. (1968) *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luther, H. (1992) *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius.
- Metz, J.B. (1977) *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz.
- Miedema, S. (2003) *De onmogelijke mogelijkheid van levensbeschouwelijke opvoeding*. Amsterdam: Vrije Universiteit. Inaugurele rede 20 juni 2003
- Newberg, A.B., D'Aquili, E.G. and Rause, V. (2002) *Why God won't go away. Brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine.
- O'Dea, T. (1966) *The sociology of religion*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Pannenberg, W. (1980) *Wat is de mens? De moderne antropologie in het licht van de theologie*. Baarn: Ten Have.
- Pargament, K.I. and Mahoney, A.M. (2005) 'Sacred matters. Sanctification as a phenomena of interest for the psychology of religion', *International Journal for the Psychology of Religion*. 15/3, 179-198.
- Peukert, H. (1978) *Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie. Fundamentale theologie*. Frankfurt am Main.

- Ricoeur, P. (1995) *Figuring the sacred. Religion, narrative, and imagination*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Schnabel, P. (2000) 'Een sociale en culturele verkenning voor de lange termijn'. In: (ed.) *Trends, dilemma's en beleid*. Den Haag: SCP/CPB, 11-27.
- Selengut, C. (2003) *Sacred fury. Understanding religious violence*. Walnut Creek (CA): Altamira.
- Stoffels, H. (2003) 'Opkomst en ondergang van de buitenkerkelijke. Enige historische ontwikkelingen.' In: Heitink, G. and Stoffels, H. (ed.) *Niet zo'n kerkganger*. Baarn: Ten Have, 11-26.
- Sundén, H. (1975) *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen*. Gütersloh: Mohn.
- Ven, J.A.v.d. (2005) 'De relatie tussen theologie en religiewetenschap in een vergelijkende wetenschapsbeoefening', *Tijdschrift voor Theologie*. 45/119-137.
- Zijderveld, A.C. (2000) *The institutional imperative*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Zondervan, A.A.W. (2005) 'Van zuil naar netwerk. Religieuze vorming van jongvolwassenen in een "postkerkelijke tijd"', *Theologisch Debat*. 2/3,
- Zondervan, A.A.W. (2005) *Sociology and the Sacred. An introduction to Philip Rieff's theory of culture*. Buffalo: University of Toronto Press.

NOTEN

¹ De naam van de leerstoel 'Pastorale Theologie' moet inhoudelijk verstaan worden als synoniem met 'Praktische Theologie'. Om die reden gebruik ik in mijn rede telkens de uitdrukking Praktische Theologie, tenzij het specifiek over de leerstoel gaat.

² Ik heb veel gehad aan kritisch opbouwend commentaar van drs. Ineke de Feijter, dr. Alma Lanser-van der Velde, prof.dr. Siebren Miedema, prof. dr. Hijme Stoffels, dr. Sake Stoppels, drs. A.L. Veerman, dr. Ton Zondervan,

³ De commercial werd uitgezonden vanaf 18 april 2005. Gebruik van de commercial bij deze oratie was mogelijk dankzij de medewerking van Versatel.

⁴ Er werden 213 klachten ingediend. Daarnaast verzamelde de Christenunie meer dan duizend handtekeningen. Hangende de uitspraak werd de commercial van de buis gehaald, maar uiteindelijk werd de klacht ongegrond verklaard: *'Commercials "Hand of God" en "ligstand" van Versatel niet in strijd met de goede smaak of nodeloos kwetsend*.

De Reclame Code Commissie heeft de klachten tegen de televisiereclames van Versatel voor live eredivisie voetbalwedstrijden via ADSL afgewezen. Daarbij heeft zij van belang geacht dat zowel de beelden, waarbij een hand de bal in het doel tikt, als het commentaar daarbij dat het de "hand van God" is, humoristisch zijn bedoeld. Dat in beide spotjes in het scrollmenu wordt vermeld dat de "hand van God" of "hand of God" "nog niet beschikbaar" is, is een verwijzing naar het bovengenoemde commentaar van de verslaggever. Voorts heeft de Commissie overwogen dat, hoezeer er ook verschillend kan worden gedacht over het beoogde grappige effect ervan, zij de uiting niet van dien aard acht dat de grens van het toelaatbare

wordt overschreden.’ Kenmerk: Dossier 05.0186 d.d. 7 juni 2005’ Bron: www.reclamecode.nl downloaddatum 02-08-2005.

⁵ Daar ligt een overeenkomst met het ‘ezelsproces’ dat van 1966 tot 1968 gevoerd werd tegen Gerard Kornelis van het Reve, dat niet slechts een overwinning van de dichterlijke vrijheid op de burgerlijke religie is, maar deel van de Nederlandse godsdienstgeschiedenis, waarbij aan beide zijden van de discussie met opzet religieuze taal werd gebruikt (Bos 2005). Een andere parallel is het conflict over de tekst die zanger-componist Spinvis schreef voor een Nederlands-Marokkaans festival onder de titel ‘Mes van God’ en dat werd afgekeurd omdat het een politieke associatie zou wekken, namelijk met de moord op Theo van Gogh. De gevoeligheid lijkt echter versterkt te worden doordat juist daar ook religieuze thema’s mee verweven zijn.

⁶ <http://www.reclamefatsoen.christenunie.nl/> downloaddatum 01-08-2005. De website meldt dat er 1385 geverifieerde handtekeningen zijn verzameld. Op de site zijn er daarvan 1177 weergegeven. De overige ondertekenaars hebben zich schriftelijk gemeld of wilden niet worden opgenomen in de publieke lijst. Van deze 1177 ondertekenaars hebben er 264 een toelichting gegeven. Daarnaast zijn er vier ‘toelichtingen’ die bedoeld zijn om kritiek te leveren op de petitie zelf. De inhoudelijke analyse die hier volgt is gebaseerd op de 264 genoemde toelichtingen. Bij de inhoudsanalyse werden 466 coderingen aangebracht. Hieronder is steeds sprake van het aantal toelichtingen dat op een bepaalde code werd gescoord. De volgende codes werden (inductief) ontwikkeld:

Tegen (158)	instemming met actie (26), christenen komen in actie (10), afwijzing zonder argumenten (54), niet creatief genoeg (10), externe verwijzingen naar andere groepen / religies (14), naar samenleving en overheid (13), naar TV algemeen (4), naar geloof Castelen (1), commerciële waarschuwingen commercieel (26)
Kwetsen (134)	fatsoen (37), kwetsend (74), schokkend (25)
Religieuze argumentatie (183)	Godslastering: blasfemie (24), kwetsend voor Gods gevoel (30) misbruik Gods naam (45), spot (18), Eer aan God (6); Getuigenis: evangeliserend (8), Gods hand doet andere dingen (10), God niet commercieel (12), godsbeeld (18); Religieuze waarschuwingen (12).

⁷ Orig: „Wenn die Religion der einzelnen nicht in der bloßen Übernahme offizieller, dogmatisch fixierter Lehre besteht, sondern als subjektiver Akt der selbständigen Auslegung von und auch kritischen Auseinandersetzung mit den Deutungsangeboten der Religion zu verstehen ist, ...“ Die wissenschaftliche Theologie „ist – wie bereits Schleiermacher notiert – für den Glaubensvollzug der einzelnen Subjekte nicht nötig. Nötig wird sie aber, um die durch die Individualisierung der Religion bedingte Pluralisierung kommunikativ fruchtbar machen zu können, d.h. zu verhindern daß zwischen den vielfältig subjektiven Zugängen zur Religion keine Verständigung mehr möglich ist.“ (Luther 1992)

⁸ ‘This transformation of the “sacred” domain into “secular” institutions implies a desacralisation of the world.’ (Dobbelaere 1982) Volgens Dobbelaere en andere sociologen als Berger, Weber en Ellul draagt het christendom de desacralisering als kiem in zich. Casanova betreft dat vooral op het protestantisme en plaatst het onder de noemer van differentiatie.

⁹ Dobbelaere (1982) onderscheidt met behulp van drie andere begrippen: laicization, religious involvement, en religious change. De eerste omvat onder meer differentiatie en desacralisering.

¹⁰ Zo is er in Gereformeerd Vrijgemaakte kring een speciaal project met aanvullend materiaal ontwikkeld door de Kamper theoloog en filmmaker Reinier Sonneveld. In kringen rond het Reformatorisch Dagblad blijft wel het fundamentele bezwaar tegen het uitbeelden van Jezus en het gebruik van mystieke bronnen. Discussie is er vooral in liberale kring over het vermeende

antisemitisme en over het gewelddadige karakter van de film. Zowel de instemming als de kritiek dragen overigens bij aan het publiekssucces – binnen drie weken had *The Passion of the Christ* al ruim 250 miljoen dollar opgebracht en dat is een jaar later opgelopen tot ruim 600 miljoen. In de Verenigde Staten heeft de film de negende plaats bereikt op de lijst van meest opbrengende films, maar inmiddels is ze gepasseerd door *Star Wars III* (All Time USA Box Office). Buiten de VS kwam de film niet verder dan een 63e plaats (inmiddels 67). Bron: www.imdb.com/Top/ geraadpleegd op 27 oktober 2004 en 19 augustus 2005.

¹¹ Interessant is de parallel met psychologisch onderzoek naar de ‘God-lob’, de neurologische basis voor religie. Zie (Newberg, et al. 2002). In beide wetenschapsgebieden worden antwoorden gezocht op de vraag waarom religie niet in de moderniteit is verdwenen.

¹² Dit thema is door Pannenberg opgenomen in zijn theologische antropologie. Daarbij gaat Pannenberg in discussie met Gehlen, omdat die geen rekening houdt met een transcendent ‘tegenover’. (Pannenberg 1980)

¹³ Een literaire weergave van deze processen vinden we bij Hannah Green’s *De apostelen van broeder Bisset* (orig. *Founders praise*), Baarn: Hollandia 1978.

¹⁴ Deze begrippen kunnen ook een sleutelrol spelen in de religiegeschiedenis. De benadering van ‘religiegeschiedenis’ beschrijft immers op vergelijkbare wijze de historische ontwikkelingen. Kenmerkend is dat niet wordt ingezet met de komst van het Christendom (en daarmee met een dominant christelijk perspectief), maar met de vroegste religieuze gestalten die kunnen worden gereconstrueerd. (Eijnatten and Lieburg 2005)

¹⁵ Zie ook de aandacht onder Duitse praktisch theologen voor de ‘Gelebte Religion’. (Failing and Heimbrock 1998, Graeb 2002)

¹⁶ De term verwijst met name naar de invloed van nieuwe communicatietechnieken waardoor afstanden verdwijnen en communicatie mogelijk wordt alsof de wereld tot een dorp geworden is. Dat geldt echter alleen voor de rijke landen en sluit het grootste deel van de wereldbevolking buiten. (Hamelink 2003) De ambivalenties van globalisering verdienen uitgebreidere ethische en praktisch-theologische aandacht.

¹⁷ Van Harskamp (2000) beschrijft wel aard en achtergronden van het verlangen, maar besteedt minder aandacht aan de reïstitutionalisering.

¹⁸ Zie bijvoorbeeld mijn korte verkenning van preken in evangelicale gemeenten en van de evangelische mannenbeweging. (Ganzevoort 1998, 1998)

¹⁹ Het religieuze conflict dat hier aan de orde is draagt een beperkt risico mee wanneer we het vergelijken met andere religieuze en religieus-politieke conflicten. (Juergensmeyer 2003) Recent zijn het vooral de gewelddadig verlopende conflicten die de aandacht krijgen, en meer dan bijvoorbeeld een decennium geleden is juist door dergelijke conflicten religie weer meer op de maatschappelijke agenda komen te staan. Nu zijn al die conflicten niet over één kam te scheren, maar de doordenking van het spreken over God in deze casus is wel relevant voor het verhelderen van de theologische dynamiek in andere conflicten.

²⁰ Zo bijvoorbeeld in reclames van Philadelphia, Red Bull, Hi, Nicorette en Dubbelfrisss.

²¹ Zie Clark (2003) voor een etnografische studie naar de verwerking van media-materiaal door adolescenten. Het proces van sacralisering wordt in een ander kader onderzocht door de godsdienstpsycholoog Pargament en zijn medewerkers. (Pargament and Mahoney 2005)

²² Zie hierover bijvoorbeeld bijdragen over autobiografie en religie: (Friedrichs 1999, Ganzevoort 1998, Luther 1992)

²³ In zijn oratie gaat Miedema (2003) in op de consequenties voor de levensbeschouwelijke opvoeding.

²⁴ Met dank aan dr. Sake Stoppels voor de formulering van de vraag.

²⁵ Ik ga dus niet mee met op Rational Choice theorieën gebaseerde pleidooien voor een meer 'sektarische' koers van de kerk. Ik begrijp dat daarmee een aantal mensen meer tot participatie kan worden aangemoedigd, maar de prijs is me inhoudelijk te hoog. Bovendien wordt er onvoldoende in verdisconteerd dat onze samenleving veranderd is in een netwerksamenleving.

²⁶ Zie voor de categorie van het getuigenis onder meer (Ricoeur 1995), (Brueggemann 1997) en (Jansen 2002)

²⁷ Regisseur Antoon Sturkenboom. Het materiaal is voor de oratie ter beschikking gesteld door stichting 26000 gezichten, p/a Interakt, Bakkerstraat 10, 1017 CW Amsterdam.

²⁸ Intrigerend is de bijbeltekst die daarbij in beeld komt. Het is Spreuken 1:22-28, waar de wijsheid waarschuwend roept dat wie niet luistert naar haar vermaning aan de verschrikking ten prooi zal vallen. Ook hier komt de 'hand' ter sprake, maar die betreft dan de woorden van de wijsheid die door de mensen in de wind zijn geslagen. De vraag is of deze 'hand van God' als dreigement wordt geduid aan het adres van het politieke beleid, of dat het een (ongewilde?) duiding is van de ellende van deze vrouw als zijnde een verschrikking van Godswege.

²⁹ Dat dat niet samenvalt met de grens tussen westers en niet-westers blijkt bijvoorbeeld in de Verenigde Staten, waar een radicaal westerse cultuur een nadrukkelijke Civil Religion kent.

³⁰ Dit wordt onder meer zichtbaar in onderzoek naar religieuze coping van vluchtelingen met gezondheidsproblemen (Engelhard and Goorts 2005).

³¹ Zo blijkt bijvoorbeeld uit het dissertatieonderzoek van Alexander L. Veerman. Zie ook Ganzevoort and Veerman (2000).

³² Vergelijk het 'godsdiensttrauma' dat Imbens en Jonker (1991) beschrijven als complement van het 'incesttrauma'.

³³ Hoe terughoudend daar in Nederland ook mee om wordt gegaan, er zijn wel stappen in die richting waar te nemen, zoals de juridisch afgedwongen intrekking van de partijsubsidie van de SGP in september 2005.

³⁴ Niet voor niets ontwikkelde Barth zijn dialectische theologie in reactie op de opkomst van het onderdrukkende nationaal-socialisme.