

# Ruimte voor het heilige.

## Christusverschijningen.

R.Ruard Ganzevoort

Verschenen in: *Handelingen 39(1)*, 19-29.

---

Religieuze ervaringen horen bij het religieuze leven. Niet voor iedereen en zeker niet altijd, maar ze zijn er wel. Antropologen en kerkhistorici kunnen uitgebreide case studies voorleggen waarin mystici figureren en anderen met een wellicht bovengemiddelde gevoeligheid. Maar ook voorgangers en geestelijk verzorgers krijgen – als ze er open voor staan – de verhalen te horen. Verhalen van gewone mensen zoals in het artikel van Berthilde van der Zwaag.

Wat betekent het dat mensen een concrete, lichamelijke verschijning van Christus ervaren? Van der Zwaag beschrijft een aantal van deze ervaringen en laat zien wat de impact ervan is. Ze toont ook dat veel van deze ervaringen moeilijk bespreekbaar zijn te maken omdat er weinig begrip voor is in de kerk en de cultuur. In hun reactie geven Jessie Dezutter en Jos Corveleyn een behulpzame analyse van de psychologische processen die hier een rol in kunnen spelen. Dat leidt tot inzicht in het onderscheid tussen gezonde en ongezonde ervaringen. In mijn reactie ga ik eerst in op de vraag wat deze ervaringen theologisch kunnen betekenen en hoe we ze moeten waarderen. Daarna vraag ik door op de pastorale implicaties.

### **Hoe echt is echt?**

De eerste vraag uit het onderzoek en in de psychologische reflectie gaat over de echtheid van de ervaringen. Van der Zwaag probeert die vraag buiten de wetenschappelijke analyse te houden vanwege de teerheid van de geloofservaring. Religie vraagt andere onderzoekscriteria en we moeten vooral afblijven van de individuele ervaringen. Het enige wat kan is het beschrijven van patronen en het onderzoeken van de ‘redelijkheid van het fenomeen’. Dezutter en Corveleyn houden zich daar eigenlijk goed aan. Ze beschrijven de psychische processen, maar reduceren de ervaring daar niet toe.

Interessant genoeg zien zij bij het stellen van de waarheidsvraag een verschil tussen de theoloog en de psycholoog: ‘De psycholoog is niet op zoek naar het waarheidsgehalte van religieuze fenomenen (Wulff 1997) maar wil wel

religieuze gedragingen en ervaringen verhelderen.’ Ik zou datzelfde echter voor de theoloog zeggen. Ook de theoloog is niet in staat om dat waarheidsgehalte te bepalen omdat we daar aan transcendentie raken. Of preciezer: de relatie tot die transcendentie staat in de theologie centraal en in die relatie is de waarheidsvraag onherroepelijk aan de orde en tegelijkertijd niet wetenschappelijk te beantwoorden. Het verschil tussen theologie en psychologie is dan ook volgens mij niet de omgang met de waarheidsvraag, maar de focus en de methode. De psycholoog is uiteindelijk geïnteresseerd in het psychisch functioneren, ook als het over religieuze ervaringen gaat. De theoloog is ten diepste geïnteresseerd in de omgang met het heilige, ook als daar psychische en sociale processen mee een rol in spelen. De methode van de psychologie is dan ook primair empirisch en van de theoloog primair hermeneutisch (de relatie tussen praktijken en ervaringen, betekenisgeving en tradities). Als (empirisch) praktisch-theoloog bevind ik me vaak op het grensvlak van die twee en ik voel me zowel in het godsdienstpsychologische als in het theologische gesprek goed thuis.

Ook al is dus volgens mij niet de waarheidsvraag bepalend, het lijkt me wel goed om wat nader te verkennen wat we bedoelen met waarheid of echtheid. In de reactie die mensen krijgen als ze vertellen van hun verschijningservaring klinkt namelijk vaak precies kritiek op dit punt. Hallucinatie, projectie, het zijn woorden die de echtheid van de ervaring ter discussie stellen. Daartegenover leggen de verhalen over de verschijningen juist de nadruk op de directheid en de echtheid van de ervaring, het onmiddellijke weten, enzovoorts. Het lijkt daarmee vooral te gaan over een ontologische beoordeling: iets is waar of echt als het feitelijk en objectief bestaat. Degene die een christusverschijning ervaren heeft, benadrukt juist dat die ervaring van buiten haar of hemzelf kwam en daarmee feitelijk en ‘objectief’ is – en Berthilde van deze Zwaag beschermt deze interpretatie door te spreken over een unieke niet-reproduceerbare en niet-toetsbare beleving die tegelijk een gebeurtenis is. Impliciet erkent ze daarmee de feitelijkheid van de ervaringen. Critici betwisten juist die feitelijkheid.

Het grote punt lijkt me echter dat deze ontologische vraag niet goed te beantwoorden is als het om transcendentie-ervaringen gaat. Bij transcendentie raken we aan de grens van ons kennen. We kunnen per definitie niet empirisch waarnemen wat ons transcendeert en ook ons ken- en denkvermogen is logisch gezien niet in staat om die grens te overstijgen. Dat betekent echter dat het nauwelijks zinnig is om in ontologische termen over transcendentie te spreken. Woorden als echt, feitelijk, bestaan en dergelijke zijn in mijn ogen alleen zinvol binnen het empirische domein. De vraag naar het bestaan of de feitelijkheid van God, de hemel, en dergelijke is onbeantwoordbaar en volgens mij onzinnig. Wat dat betreft, moet theologie ten diepste agnostisch zijn. De geloofservaringen van mensen kunnen prima onderwerp van spreken en onderzoek zijn, maar het godsbestaan onttrekt zich aan onze waarneming en taal. Als we over transcendentie willen spreken – en dat moeten we omdat het

een belangrijk aspect is van de ervaring van mensen nu en van de traditie van het spreken over God in bijvoorbeeld de Bijbel – dan moeten we dat niet doen in termen die gaan over het bestaan van God, maar in termen die gaan over hoe God in ons bestaan ervaarbaar wordt.

Emil Brunner (1935) bracht dat al fraai onder woorden in zijn boekje *Ons geloof*: ‘Misschien zou men op zulk een vraag (naar het bestaan van God, RRG) moeten antwoorden: Neen, er ‘bestaat’ geen God. (...) er bestaan alle mogelijke dingen waarover een encyclopaedie uitleg geeft. Maar God ‘bestaat’ niet. (...) God is niet iets in de wereld, het grootste wezen, de grootste bewoner van de wereld. God is niet in de wereld. Maar de wereld is in God. God is niet in ons kennen. Maar ons kennen is in God. Als u op uw vraag ten antwoord kreeg: Ja, ‘er bestaat’ een God, dan zoudt u weer een dwaling rijker naar huis gaan.’ Dat Brunner vervolgens toch vrij zwaar inzet op het vanzelfsprekende van Gods bestaan, doet niet af aan zijn verzet tegen de neiging om over transcendentie in gelijke termen te spreken als over wat immanent, in deze wereld is.

We moeten mijns inziens dus terughoudend zijn om over de echtheid te spreken van dat wat we ervaren in een religieuze verschijning. Maar dat neemt niet weg dat de ervaring zelf voluit serieus genomen moet worden als ervaring. De ervaring zelf is namelijk echt genoeg. En daarmee zijn ook de betekenissen en de implicaties van die ervaring echt genoeg. Zo luidde het Thomas-theorema, een fundamenteel uitgangspunt van de sociologie: “If men define situations as real, they are real in their consequences” (Thomas 1928, 572). Als we iets ervaren, beschouwen als echt, is het echt in zijn consequenties. Het is niet nodig en niet nuttig om achter de ervaring zelf door te vragen. Ook de theologie heeft voldoende aan de ervaring, want dat is de (enige) toegang tot de verschijning, tot openbaring en dus tot ons spreken over God (Ganzevoort 2006). Die ervaring wordt in de religieuze traditie doordacht, gecanoniseerd en in modellen aan ons voorgehouden, zodat we in de wisselwerking tussen ervaring en traditie tot betekenisgeving kunnen komen. Buiten de ervaring om kunnen we er echter niets zinnigs over zeggen.

We kunnen dit ook nog anders onder woorden brengen. De geloofswerkelijkheid die in de Christusverschijning ervaren wordt moet in relationele termen beschreven worden. Het gaat niet om een ‘objectieve’, ‘ontologische’ werkelijkheid buiten ons en evenmin om een ‘subjectieve’ projectie van binnenuit. Het gaat om de relatie tussen mens en God die in de ervaring van de Christusverschijning gestalte krijgt en ervaren wordt en die door die ervaring ook weer verdiept wordt. Binnen die relatie is de ervaring van het grootste belang, buiten de relatie staan we met de mond vol tanden. Theologie kan verstaan worden als de poging om woorden te vinden voor die relationele betekenis, maar dat wordt vruchteloos als het zich te ver van de relatie weg beweegt.

## **Wat betekent het?**

Daarmee is de waarheidsvraag niet geheel van tafel. Ze krijgt alleen een andere richting. Centraal komt te staan de vraag of en hoe de ervaring bijdraagt aan een 'echt', dat is waarachtig in het leven staan en aan een 'echte' relatie met het heilige, met God. De vraag verschuift dus van de achtergronden of oorzaken van de ervaring naar de gevolgen en betekenissen. Die kunnen we op verschillende velden nagaan.

In de eerste plaats kunnen we vragen naar de betekenissen van de verschijningservaring in het licht van de levensbeschouwelijke traditie waarin iemand staat. Vaak zal de persoon zelf de ervaring ook al duiden met behulp van beelden, woorden, modellen die de traditie aanreikt. Dat zien we ook gebeuren in verschillende van de verhalen die Van der Zwaag aandraagt. Dankzij de interpretatiekaders van de traditie kunnen we de ervaringen verstaan en duiden. Het zou zelfs zo kunnen zijn dat we de ervaringen niet eens als zodanig hadden opgedaan zonder onze bekendheid met de traditie. De vormgeving van de ervaring zelf is waarschijnlijk al door beelden en ideeën uit de traditie beïnvloed. Zie het voorbeeld van de arts in een van de getuigenissen die verwijst naar beelden van Rembrandt. Ook de zangeres die regelmatig mediteert bij de Christus-icoon krijgt een ervaring die hierbij aansluit. Zonder dergelijke voor-beelden uit de religieuze traditie of uit de bredere cultuur is het problematisch om de verschijning als Christusverschijning waar te nemen en te interpreteren.

De relatie tussen ervaring en traditie is hier niet toe beperkt. De traditie geeft mede betekenis aan de ervaring, maar door die ervaring kan ook de betekenis die iemand aan de traditie geeft, veranderen. Voor veel mensen uit het onderzoek van Van der Zwaag krijgt de christelijke traditie een diepere betekenis. Het gaat meer voor hen leven en krijgt een zekerheid en vanzelfsprekendheid die het voorheen niet had. Deze geloofsverdieping lijkt in het onderzoek van Van der Zwaag voor veel mensen de belangrijkste doorwerking te zijn van de Christusverschijning. Wat in deze verhalen minder naar voren komt, is de mogelijkheid dat men de traditie ook inhoudelijk anders gaat interpreteren. De sterke ervaring die een Christusverschijning inhoudt, kan ook tot nieuwe theologische inzichten en accenten leiden.

Daarmee raken we aan een tweede veld van betekenissen, het levensverhaal van de betrokkenen. Dat veel van de ervaringen opkomen in een tijd van crisis of bezinning bevreemdtd niet. Er is vrij veel godsdienstpsychologische literatuur over bijvoorbeeld bekering en religieuze ervaringen waarin dat verband wordt gelegd, maar ook in religieuze tradities vinden we het inzicht dat aan verlichting, verlossing, vernieuwing en verandering vaak strijd en duisternis voorafgaan.

De betekenis die de ervaring voor de betrokkenen krijgt, kan blijkbaar nogal variëren. Ze sluit in elk geval vaak aan bij waar de vraag of de behoefte ligt. De vrouw die zich totaal geïsoleerd voelde, ervaart aanvaarding en warmte en leert daardoor opener en milder in het leven te staan. Bij een andere vrouw verandert droefheid in blijdschap. In andere verhalen wordt het minder expliciet gemaakt. We kunnen echter verwachten dat de betekenis van de ervaring precies aangrijpt op de nood die iemand ervaart. Bij anderen is het niet zozeer een concrete nood, maar meer een verlangen naar groei en geloofsverdieping. Dat geldt met name bij mensen die zich ook bewegen op een spiritueel pad met bijvoorbeeld meditatie.

Het is waarschijnlijk precies de combinatie van contrasterende ervaringen – de nood of het verlangen enerzijds en de Christusverschijning anderzijds – die in wisselwerking met de religieuze en culturele traditie tot een persoonlijke betekenis wordt. Nood en verlangen scheppen de ontvankelijkheid voor de ervaring; de traditie biedt de modellen, beelden en interpretaties aan. Waar dat bij elkaar komt, wordt een betekenisvolle ervaring mogelijk.

### **Performance van het heilige**

Opvallend in de verhalen is echter dat de diepste betekenis voor veel mensen niet de oplossing van hun problemen is, maar de versterking van hun relatie tot God. Het is met andere woorden primair vooral een religieuze ervaring. Sterker nog: de aandacht kan er door verschuiven van de eigen belangen en problemen naar de omgang met de ander en de gerichtheid op het heilige. Daarmee lijken deze Christusverschijningen op andere fenomenen zoals genezing op gebed. Daar is meestal geen sprake van medische verbetering, maar de ervaring leidt voor mensen wel tot een verdieping van hun geloof (van Saane 2008). Ze raken dan ook niet gedesilluseerd als hun problemen niet voorbijgaan, maar vinden in hun geloof nieuwe moed en motivatie om in hun concrete levensvragen een weg te vinden.

Misschien moeten we daar ook niet te vreemd van opkijken. Religie draait – in de woorden van praktisch theoloog Heinz Streib (1998) – om ‘it could be otherwise- stories’ en precies dat wordt in de verschijningservaringen werkelijk: ‘it is otherwise.’ De werkelijkheid die we gewoonlijk waarnemen, heeft niet het laatste woord. Het verhaal van het geloof vertelt ons dat het altijd anders kan zijn. Daarin rusten de hoop en het verlangen, dat we ons niet laten vastleggen door het determinisme van de werkelijkheid zoals die zich voordoet. Maar daarmee wordt de werkelijkheid van het alledaagse ook niet ontkend. Dat zou immers een illusie zijn, een vorm van escapisme. Religie is dan ook wel een motivatie en inspiratie om de werkelijkheid om te vormen en te veranderen, maar het is geen shortcut waardoor die werkelijkheid zo maar veranderd is. Anders gezegd: verhalen over de aanwezigheid en het ingrijpen van God in onze leefwereld zijn vooral van belang omdat ze ons vertrouwen in God

versterken. Ze maken het mogelijk om vol vertrouwen en inspiratie in de wereld te staan en daardoor ook anders in die wereld te functioneren. En ze maken daarmee ook ervaringen van die aanwezigheid mogelijk.

Het draait in deze verhalen dan ook om een performance van het heilige (Ganzevoort 2007). De term performance duidt erop dat door bepaalde woorden, gebaren, gestalten en handelingen een werkelijkheid wordt opgeroepen en present gesteld die daarmee voor de betrokkenen ervaarbaar en dus ‘werkelijk’ wordt. Die performance vindt meestal plaats in specifieke religieuze praktijken, zoals we ook in de verhalen van het onderzoek lezen. Gebed (een schietgebedje eventueel), meditatie, het avondmaal, de meeste verhalen vertellen over een performance van het heilige als kader voor de ervaring van de Christusverschijning. De omkadering schept de ontvankelijkheid en de mogelijkheid om – al is het voor even – deel uit te maken van zo’n ‘it could be otherwise-story’. De aanwezigheid van Christus wordt ervaarbaar en daarbij gaan zelfs de zintuigen meedoen. Via die performance en de ervaring die erdoor mogelijk wordt, krijgt de gerichtheid op het heilige een overtuigingskracht en geloofszekerheid. En daardoor ontstaat nieuwe moed, inspiratie, transformatie, maar vooral een verbondenheid met Christus zelf. Dat wil zeggen: via de performance en de ervaring transcenderen we grenzen van ons eigen bestaan en is de kloof tussen ons en het heilige overbrugd.

Het is goed om te bedenken dat niet alle verschijningservaringen plaatsvinden in de context van een religieuze houding of activiteit. In het onderzoek van Van der Zwaag lezen we ook van mensen die er helemaal niet op ‘zaten te wachten’. Dat lijkt op de bekering van Saulus die in de verhalen niet wordt getekend als bijzonder ontvankelijk voor het geloof in Jezus. Integendeel. Toch is er ook bij hem sprake van een sterke gerichtheid op de figuur van Jezus die voorafgaat aan de verschijningservaring. Het is wat dat betreft de vraag of er een verschijningservaring mogelijk is zonder voedingsbodem.

Voor een goed begrijpen van dat proces kunnen we een beroep doen op de psychologie, maar ook op de esthetiek. Wat er gebeurt in religieuze en mystieke ervaringen is niet geheel verschillend van wat er gebeurt in esthetische ervaringen. Men kan ook door een kunstwerk of muziekstuk zo geraakt worden dat het een transcenderende ervaring wordt. Specifiek voor de religieuze ervaring is de duiding, waardoor het heilige zelf veel directer ervaarbaar wordt. Dat wil zeggen dat met name de inbedding in de ontmoeting met de traditie en de inbedding in religieuze praktijken en handelingen bijdraagt aan de mogelijkheid om de ervaring als heilig te interpreteren.

## **Normatieve vragen**

Na deze poging om ook theologisch de ervaringen van een Christusverschijning te duiden, komt de vraag op hoe ze te beoordelen zijn. Zo

beschrijft ook Berthilde van der Zwaag de discussie met bijvoorbeeld voorgangers. Hun aarzelende en ambivalente reacties leiden er niet alleen toe dat het voor mensen met zulke ervaringen moeilijk kan zijn hun verhaal te vertellen en de ervaring goed in te passen in hun bestaan, ze laten vooral zien dat er ook normatieve vragen aan de orde zijn. De ouderling die meent dat dit meer iets van de duivel is, vraagt daarmee hoe we kunnen weten of een ervaring zuiver is. De pastoor die zegt dat het onmogelijk is omdat we God niet kunnen zien, ijkt het verhaal van de ervaring aan dogmatische uitgangspunten. Dergelijke normatieve vragen zijn dan ook belangrijk in het omgaan met de ervaringen.

Het maakt daarbij wel uit hoe de normatieve vragen klinken. De klassieke ijkpunten van het ware, het goede en het schone duiden op drie verschillende soorten normatieve vragen. Bij de vraag naar het ware komen we in het domein van de dogmatische normativiteit. Het gaat dan bijvoorbeeld over de vraag of de ervaring van de Christusverschijning aansluit bij wat we uit de traditie over God en Christus (of breder het heilige) weten. Een ervaring kan dan gelden als een authentieke christelijke ervaring als die aansluiting er duidelijk is. Is die minder duidelijk, dan wordt de ervaring discutabel. Zo functioneert de Bijbel als het canonieke ijkpunt of de klassieker (Tracy 1981) van het geloof die richting geeft aan het duiden van onze ervaringen.

Een centrale rol daarin spelen die verhalen in de Bijbel die lijken op of raken aan de Christusverschijning waarover we hier spreken. De bekering van Saulus, de verschijningen na de opstanding, de openbaring aan Johannes, maar ook bijvoorbeeld de verschijningen aan Mozes, Elia en Jesaja en zelfs de engelverschijningen aan Maria en anderen bieden herkenningspunten en interpretatiemodellen. Ze roepen de verwachting op dat Gods werkelijk zich zo kan voordoen aan mensen. Opvallend genoeg gaat het in veel van deze bijbelse verschijningsverhalen niet alleen om een keerpunt in het leven van een mens, maar vooral om een roepingsverhaal. Zo'n roepingsverhaal (met zo mogelijk een verschijningservaring) speelt een belangrijke rol bij charismatisch leiderschap (Sanders 2000) omdat het de geroepene zowel een sterke motivatie geeft als een goddelijke autoriteit. Het is de vraag of in de hedendaagse verschijningservaringen dit roepingsaspect ook een centrale rol speelt of dat het meer gaat om pastorale vragen en het vinden van troost en bemoediging. Als dat verschil inderdaad zo groot is als het lijkt, dan zijn de bijbelse verschijningsverhalen niet echt geschikt als duiding van de ervaringen van nu. Andersom zou men kunnen verwachten dat verschijningen met een roepingsaspect eerder zullen zijn opgenomen in de canon dan puur pastorale ervaringen. Hier liggen in elk geval inhoudelijk-normatieve vragen.

Bij de vraag naar het goede of het juiste gaat het meer om een ethische normativiteit. Aan de orde hier is vooral hoe de ervaring uitwerkt in het leven. Er zijn immers vormen van religiositeit waarin de ervaringen worden gebruikt om bijvoorbeeld een eigen positie te claimen of anderen te beschadigen. Ook zijn er kritische vragen te stellen als dergelijke ervaringen leiden tot sociaal

isolement, tot het negeren van verantwoordelijkheden, enzovoorts. En omgekeerd: als de ervaring van een Christusverschijning bijdraagt aan een geïnspireerd in de wereld staan en een leven ten dienste van anderen, dan pleit dat voor een positieve waardering.

De vraag naar het schone draait om de esthetische normativiteit. Dat betreft niet alleen of in de eerste plaats een kunstzinnig gehalte. Het gaat om de vraag of en hoe we door een gebeuren affectief geraakt zijn, wat 'het ons doet'. Dit is dan ook vaak een sterk persoonlijk geladen normativiteit. In de verhalen die Van der Zwaag doorgeeft, speelt deze een grote rol als het gaat om de sterke overtuiging die de vertellers aan hun ervaren Christusverschijning hebben opgedaan. Die wankelt niet als bijvoorbeeld voorgangers met een dogmatisch-normatieve vraag de ervaring ter discussie stellen. Zo kan het normatieve gesprek in drie verschillende dimensies worden gevoerd en soms betekent dat dat men elkaar niet verstaat.

### **Pastorale begeleiding**

Wat betekent dit alles nu voor de pastorale begeleiding? Om te beginnen ligt er een verantwoordelijkheid om mensen bij te staan als ze zoeken naar de betekenis van een dergelijke spirituele ervaring. Dat is natuurlijk altijd al aan de orde, maar er zijn een paar redenen waarom dat hier nog sterker geldt. Zo is er vaak sprake van crisissituaties of van een sterk verlangen naar spirituele groei, en dat zijn beide redenen voor sterkere pastorale betrokkenheid. Ook omgekeerd: juist in die situaties zou de pastor erop bedacht moeten zijn dat mensen intense ervaringen kunnen opdoen zoals de in het onderzoek van Van der Zwaag beschreven Christusverschijningen.

Als dan die ervaringen ter sprake komen in het pastorale contact, dan doet de pastor er goed aan om vooral ruimte te maken voor de verkenning van de betekenissen. Het snelle en makkelijke oordeel (afwijzend of goedkeurend) levert niet zo heel veel op. Veel waardevoller is de zoektocht naar duiding. Dat betekent dus ook het bezig zijn met de vraag welke betekenis de ervaring heeft in het omgaan met de eigen levensgeschiedenis enerzijds en met de religieuze traditie anderzijds. Die zoektocht kan leiden tot een fundamentele bezinning en daardoor tot werkelijke spirituele groei. Men mag verwachten dat zo'n religieuze ervaring het scharnierpunt van die groei is en daarom open, zorgvuldige begeleiding vraagt. Hier komen we op het vlak van de geestelijke begeleiding (van Dam 2003, Van Knippenberg 1998), waarvoor de traditie ook veel goede aanzetten geeft.

De normatieve vragen mogen in deze begeleiding ook zeker aan de orde komen. Van belang is dan wel om de verschillende soorten normativiteit te onderscheiden en mensen ook te helpen hun weg te vinden in de mogelijke conflicten tussen die dimensies. Zo kunnen ze ook kritisch met hun eigen ervaringen omgaan en ze een doorleefde en eerlijke plaats toekennen in hun



levensverhaal. Het gaat er nadrukkelijk niet in de eerste plaats om dat de pastor tot een normatief oordeel komt. Veel belangrijker is dat mensen zelf de normatieve vragen stellen en doordenken.

Ten slotte is de wezenlijke vraag in de persoonlijke begeleiding hoe iemand het eigen leven optimaal kan invullen en vormgeven in antwoord op een betekenisvolle spirituele ervaring als een Christusverschijning. Aan de vruchten herkent men de boom. Het vertalen van de spirituele ervaring in een levenshouding en in concreet gedrag is een van de grote uitdagingen. Wezenlijk daarbij is ook de vraag hoe deze zo belangrijke ervaring een plaats kan krijgen in de ontmoeting met anderen, met name ook in de geloofsgemeenschap. Dat betekent dat de pastor ook met mensen kan nadenken over de vraag hoe de persoonlijke ervaring als getuigenis ("testimony") vruchtbaar kan worden gemaakt voor die gemeenschap. Daardoor wordt ook een dreigend isolement voorkomen.

De pastorale zorg is daarmee ook niet alleen gericht op de enkeling. Ruimte maken in de geloofsgemeenschap voor een dergelijk getuigenis helpt ook de gemeenschap als geheel verder. Dat zal niet altijd worden opgepikt, maar het maakt in elk geval aan de andere leden duidelijk dat er in de gemeenschap ruimte is voor heel verschillende religieuze ervaringen. Daardoor zullen ook anderen de vrijheid kunnen voelen om hun ervaring te delen. Het is dan wel nodig om niet een bepaalde geloofsbeleving of bepaalde ervaringen tot standaard te verklaren. Juist de ruimte voor diversiteit moet worden bewaard wil het tot werkelijke ontmoeting komen.

Ten slotte ligt er een pastorale verantwoordelijkheid in het stimuleren van de ontvankelijkheid. Dergelijke helende ervaringen worden zoals gezegd mogelijk door de verbinding tussen de traditie en de persoonlijke biografie op het kruispunt van het leven. Dat betekent dat de pastor niet alleen kan werken aan de begeleiding bij ervaringen als die zich voordoet, maar ook een rol heeft in het scheppen van een verwachtingsruimte waarin zulke ervaringen mogelijk worden. De pastor is als voorganger immers ook voortduren bezig met een performance van het heilige die de bedding vormt voor toekomstige religieuze ervaringen. In de liturgie, in de geestelijke begeleiding, in gebedsgroepen en kringen kan de pastor de toon van ontvankelijkheid zetten die de ervaring van een Christusverschijning mogelijk maken. De ervaring van de goddelijke aanwezigheid – of welk wonder ook – kan men namelijk nooit plannen, maar het is wel mogelijk om de ruimte te scheppen waarin het zou kunnen gebeuren.

## Literatuur

- Brunner, E. (1935) *Ons geloof*. Amsterdam: Ten Have.  
van Dam, G.P. (2003) *Dichter bij het onuitsprekelijke. Over geestelijke begeleiding voor en door pastores*. Baarn: Ten Have.

- Ganzevoort, R.R. (2006) 'The social construction of revelation.' *International Journal of Practical Theology* 8 (2), 1-14.
- Ganzevoort, R.R. (2007) 'Staging the Divine. A theological challenge for the churches in Europe.' In: Jansen, M.M. and Stoffels, H.C. (Ed.) *A Moving God. Immigrant churches in the Netherlands*. Münster: LIT, 219-236.
- Van Knippenberg, M.P.J. (1998) *Tussen naam en identiteit. Ontwerp van een model voor geestelijke begeleiding*. Kampen: Kok.
- van Saane, J. (2008) *Gebedsgenezing. Boerenbedrog of serieuze alternatief*. Kampen: Kok.
- Sanders, J.T. (2000) *Charisma, converts, competitors. Societal and sociological factors in the success of early christianity*. London: SCMP.
- Streib, H. (1998) 'The Religious Educator as Story-Teller. Suggestions from Paul Ricoeur's Work.' *Religious Education* 93 314-331.
- Thomas, W. & Thomas, D. (1928) *The child in America. Behavior problems and programs*. New York: Alfred Knopf.
- Tracy, D. (1981) *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad.
- Wulff, D.M. (1997) *Psychology of Religion. Classic and Contemporary. Second Edition*. New York: John Wiley & Sons.