

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/19497>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

Empirische theologie vanuit praktische rationaliteit in religieuze praktijken

Epistemologische reflecties op de ontwikkeling van een academische discipline

INAUGURELE REDE DOOR PROF. DR. C.A.M. HERMANS

Radboud Universiteit Nijmegen



EMPIRISCHE THEOLOGIE VANUIT PRAKTISCHE RATIONALITEIT IN
RELIGIEUZE PRAKTIJKEN - EPISTEMOLOGISCHE REFLECTIES OP DE
ONTWIKKELING VAN EEN ACADEMISCHE DISCIPLINE

Empirische theologie vanuit praktische rationaliteit in religieuze praktijken Epistemologische reflecties op de ontwikkeling van een academische discipline

3

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de benoeming als hoogleraar Pastoraaltheologie in het bijzonder de Empirische theologie aan de Faculteit der Theologie van de Radboud Universiteit Nijmegen op woensdag 22 september 2004

door prof. dr. C.A.M. Hermans

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen
Drukwerk: Thieme MediaCenter Nijmegen

ISBN 90-9018540-2

© prof.dr. C.A.M. Hermans, Nijmegen, 2004

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

*Mijnheer de rector magnificus,
geachte toehoorders*

5

Dit jaar, 2004, is een jubileumjaar. In 1964, vier decennia geleden, begon in Nijmegen de eerste hoogleraar pastoraaltheologie, dr. Frans Haarsma. Het betrof hier de eerste leerstoel voor dit vakgebied aan katholieke instellingen voor wetenschappelijk-theologisch onderwijs in Nederland. In 1985 wordt dr. Hans van der Ven benoemd als hoogleraar pastoraaltheologie. Hij geeft de leerstoel een sterk profiel in de richting van de 'empirische theologie'. In 1990 versterkt dr. Ernst Henau de Nijmeegse pastoraaltheologie na de fusie tussen Nijmegen en Heerlen. In 2003 ben ik als derde leerstoelhouder benoemd, waarbij de empirische theologie uitdrukkelijk wordt toegevoegd aan mijn leeropdracht in de pastoraaltheologie.

Deze rede is een aanleiding om terug te kijken naar de context waarin uiteindelijk in de jaren zestig deze leeropdracht (en de desbetreffende discipline) is ontstaan. Ik zal dit in het eerste deel van mijn rede doen. In het tweede deel zal ik ingaan op de consensuspraktijk van wetenschapsbeoefening in de empirische theologie. Ik zal dit doen aan de hand van een recent empirisch onderzoek naar de wijze waarop jongeren liturgische rituelen beleven. In het derde deel wil ik vooruit kijken naar nieuwe vormen van empirisch-theologisch onderzoek in Nijmegen. Hierbij zal ik wederom verwijzen naar recent onderzoek, en wel naar de oorzaken van religieus geïnspireerd geweld onder christenen, moslims en hindoes in India.

Daarmee heeft u de inhoudelijke opzet van deze rede voor ogen. Alvorens met het eerste deel te beginnen wil ik enkele begrippen voor u verhelderen door ze te plaatsen in relatie tot andere begrippen.

- In het navolgende zal ik mijn discipline niet aanduiden als pastoraaltheologie, maar als praktische theologie. In de geschiedenis zijn het met name katholieke theologen binnen Europa geweest die de term pastoraaltheologie hebben gebruikt (en nog gebruiken)¹. Internationaal is op dit moment "praktische theologie" de meest gebruikte term.
- Empirische theologen vormen dat deel van de wetenschappers binnen de praktische theologie dat gebruik maakt van een empirische methodologie. Dit is met andere woorden een subgemeenschap binnen de totale wetenschappelijke gemeenschap van de praktische theologie. De praktische theologie wordt ook vanuit andere methodologische perspectieven bedreven, met name een historisch en theoretisch-analytisch perspectief. In het eerste geval bestudeert men bijvoorbeeld de wordingsgeschiedenis van christelijk-religieuze praktijken om de hedendaagse beter te kunnen begrijpen²; in het tweede geval gaat het om een analyse van concepten die ten grondslag liggen aan de praktische theologie als discipline³.

- De ondertitel van deze rede luidt: epistemologische reflecties op de ontwikkeling van een academische discipline. Epistemologie, ofwel de theorie over kennis, bestudeert de wijze waarop verschillende soorten kennis totstandkomen, wat bepaalde kennis rechtvaardigt en welke criteria worden gehanteerd in het onderbouwen van de waarheid van kennis (Audi, 2003). Wetenschap is gericht op de productie van kennis, ofwel op theorievorming. In mijn rede wil ik laten zien hoe de wetenschappelijke praktijk van theorievorming binnen de empirische theologie zich heeft ontwikkeld. Ik volg hier de wetenschapsfilosoof Philip Kitcher, die wetenschappelijke praktijken centraal stelt in zijn analyse van wetenschap en wetenschappelijke vooruitgang (Kitcher 1993). Daarmee gaat epistemologie niet meer alleen over logica, maar ook over psychologica, autoriteit, macht en status, de semantiek in een wetenschappelijk veld van onderzoek, de relevantie van bepaalde onderzoeksvragen, de schemata die onder wetenschappelijke teksten liggen, erkenning van bepaalde typen van onderzoeksmethodologie en bepaalde onderzoeksinstrumenten (idem, p.74). Dit hele complex tezamen noem ik - met Kitcher - een praktijk van wetenschapsbeoefening. Tegen de achtergrond van deze opvatting begrijpt u ook dat ik in het tweede en derde deel van deze rede mijn betoog zal ophangen aan concrete praktijken van onderzoek in de empirische theologie.

1. TERUGBLIK

In deze historisch paragraaf plaats ik het ontstaan van de praktische theologie als zelfstandige academische discipline tegen de achtergrond van de epistemologische vraag naar de aard van praktische rationaliteit. Praktische rationaliteit zou ik kort willen omschrijven als redenen van verschillende aard (cognitief, affectief, volitief) die een persoon of groep van personen met een zekere mate van ervaring hanteert als fundering van het handelen. Praktische theologie zou ik voorlopig willen omschrijven als de wetenschappelijke discipline gericht op theorievorming omtrent praktische rationaliteit binnen de christelijke religie in interactie met sociaal-culturele contexten, en met name andere religies. Op beide begrippen kom ik in het onderstaande nog terug.

Welnu, historisch gezien ontstaat de praktische theologie in het midden van de twintigste eeuw, wanneer in de katholieke theologie sprake is van een antropologische omslag. Niet meer God in zichzelf of het wezen van God staan centraal in de wetenschappelijke katholieke theologie, maar het menselijk subject, en meer specifiek de mens-die-in-God-geloofd, twijfelt, zoekt, het spoor kwijt is, et cetera (zie 1.1.). In deze antropologische omslag wordt de vraag naar de wijze waarop mensen de werkelijkheid van God kunnen kennen op een nieuwe wijze gesteld. Pas in dit tijdsgewricht kan de praktische theologie als discipline ontstaan, zoals internationaal kan worden vastgesteld in de oprichting van leerstoelen op katholieke theologische faculteiten vanaf het midden van de twintigste eeuw⁴. Nu is er in de geschiedenis van de theologie wel een stroming aan te wijzen die de theologische theorievorming wil bedrijven vanuit het

handelende subject. Ik zal hiervan een voorbeeld geven in de persoon van Johannes Duns Scotus (1355/56-1408) die de theologie opvat als praktische wetenschap (*scientia practica*) (zie 1.2.). Dit is echter een uitzondering, omdat in het dominante filosofische kader (afkomstig van Aristoteles) wetenschap gericht was op *theoria*, dat wil zeggen essentiële, eeuwige waarheden. Over *praxis*, het handelen kan men geen wetenschap bedrijven. In het midden van de vorige eeuw kantelt de katholieke theologie als het ware: ze wil geen wetenschap over God-in-zichzelf zijn, maar over mensen in hun relatie tot God. Cruciaal in het ontstaan van de praktische theologie is echter de opname van handelingstheorieën in het wetenschappelijk statuut (formeel object) van de nieuwe discipline. Daarbij kan men gebruik maken van de groeiende filosofische consensus over wetenschappelijke theorievorming over praktische rationaliteit (zie 1.3.).

1.1. ANTROPOLOGISCHE OMSLAG IN DE THEOLOGIE

Theorievorming over de geleefde religieuze praxis heeft in de theologie een zwakke wetenschappelijke status gehad tot de zogenaamde antropologische omslag in het midden van de twintigste eeuw. In de dominante neo-scholastieke theologie staat speculatieve theorievorming centraal. Deze dominantie wordt in de katholieke theologie pas doorbroken in de zogenaamde antropologische omslag rond het tweede Vaticaanse concilie. In deze antropologische omslag verschuift de nadruk van kennis over het wezen van God (*theologia*) naar de menselijke praxis van het geloof in God (*oikonomia*) (Beinert 1984). Daarbij onderscheid ik verschillende problemen in de theologie die men door deze omslag wilde oplossen:

- Een traditieprobleem: de relevantie van het geloof voor het actuele leven van mensen, persoonlijk en maatschappelijk, ofwel: ‘Wat zeggen de overgeleverde opvattingen uit de traditie mij als individu?’
- Een plausibiliteitsprobleem: de maatschappelijke plausibiliteit van geloof in verschillende sectoren van de samenleving en van religieuze instituties binnen de samenleving als geheel, ofwel: ‘Heeft religie nog een rol binnen autonome sectoren in de samenleving? Hebben religieuze instituties nog een bestaansrecht binnen de moderne samenleving?’
- Een (ver)taalprobleem: de begrijpelijkheid van de overgeleverde taal die uit een andere cultuur en tijdgeest afkomstig is, ofwel: ‘Kan de boodschap van de religie of de taal van de bijbel nog verstaanbaar worden gemaakt voor mensen van deze tijd?’
- Een epistemologisch probleem: het werkelijkheids- en waarheidskarakter van het religieuze spreken en handelen, ofwel: ‘Waarnaar verwijst het geloof in God in de werkelijkheid? Wat voor kennis over God kan men hebben? Wat is de waarheid van deze kennis?’

De praktische theologie dankt haar ontstaan als zelfstandige wetenschappelijke discipline met name aan een oplossing van het laatste probleem. De praktische theologie heeft binnen de canon van theologische disciplines een eigen epistemologisch fundament ter bestudering van het religieuze spreken en handelen van mensen. Dit fundament ligt in handelingstheorieën die de praktische theologie in de bestudering van geleefde religieuze praxis hanteert. Eenvoudig gezegd: de werkelijkheid waarover ze uitspraken doet, is die van de mens als actor in zijn relatie tot God of een uiteindelijke werkelijkheid.

Maar hoe ontwikkelt men als wetenschapper kennis over deze menselijke werkelijkheid? Praktisch theologen maken hiervoor gebruik van inzichten uit de sociale wetenschappen of gaan zelf met methoden uit de sociale wetenschappen aan de slag met het oog op theologische theorievorming⁵. In dit laatste geval spreken we over empirische theologie. Het gebruik van sociaal-wetenschappelijke methoden ligt voor de hand, omdat men het religieuze handelen van mensen bestudeert, en wel met het oog op theologische theorievorming over het praktisch-religieuze weten van mensen⁶. Simpel gezegd: praktisch-theologische theorievorming gaat niet over 'het wezen van' God, 'het wezen van' het ambt in de Kerk, 'het wezen van' het leven na de dood maar om:

- 'het gestalte geven van mensen aan hun geloof in' God;
- 'de uitoefening van' het ambt;
- 'het omgaan met' leven na de dood.

Dit handelen is een eigen rationaliteitsvorm (of een vorm van weten) waarover wetenschappelijke theorievorming mogelijk is. Theorievorming over het geleefde religieuze handelen van mensen heeft een eigen epistemologische status. Hieraan ontleent de praktische theologie als nieuwe discipline haar plaats binnen de canon van de theologische wetenschappen.

1.2. THEOLOGIE ALS SCIENTIA PRACTICA

De erkenning van theologische theorievorming over het geleefde religieuze handelen van mensen is binnen de geschiedenis van de theologie omstrede geweest. Dit heeft te maken met het feit dat het handelen van mensen een lage epistemologische status had. Op dit handelen kon geen theologische wetenschap worden gefundeerd. Er zijn in de geschiedenis van de theologie wel voorlopers aan te wijzen die theologie opvatten als *scientia practica* (praktische wetenschap), dat wil zeggen als reflectie op de weg van de gelovige naar God, ofwel op de religieuze levensweg⁷. Eén van de eersten in de geschiedenis is Augustinus (vierde eeuw na Chr.). Dit hangt samen met het feit dat Augustinus in veel van zijn geschriften het subject (de gelovige mens) centraal stelt en diens denken naar God. In het navolgende zal ik exemplarisch ingaan op Johannes Duns Scotus (1265/66-1308)⁸ die getracht heeft een wetenschappelijke onderbouwing te geven voor theologie als praktische wetenschap⁹.

Het onderscheid tussen *theoria* en *praxis* uit de Griekse filosofie is volgens verschillende auteurs bepalend geweest voor het westerse denken over kennis in de wetenschap, en heeft de opvatting over theologie als wetenschap bepaald (Picht 1973; Pannenberg, 1977). Bij Aristoteles (eind vierde eeuw voor Chr.) betekent *theoria* 'het nadenken over eeuwige en onveranderlijke en in zoverre Goddelijke zaken' (Lobkowitz 1972, p. 411). Daarbij kan men denken aan de wiskunde, astronomie en metafysiek. *Praxis* wordt door Aristoteles onderscheiden van *poesis*. Dit laatste wijst op handelingen die een bepaald werk als resultaat achterlaten, zoals een tafel. Deze handelingen vinden hun doel (finaliteit) in dit werk dat door het handelen tot stand komt. *Praxis* verwijst naar handelingen die hun betekenis en voltooiing in zichzelf hebben, zoals spel of moreel handelen¹⁰. In de Latijnse wereld gaan christelijke denkers zoals Augustinus het Griekse woord *theoria* al naar gelang de context vertalen met *speculatio* respectievelijk *contemplatio*. De Griekse tegenstelling tussen *theoria* en *praxis* wordt getransponeerd in de tegenstelling tussen *vita contemplativa* en *vita activa* en wel tegen de achtergrond van het ideaal der christelijke ascese.

Duns Scotus wil vanuit het menselijk subject theologie bedrijven¹¹. Theologie voor ons ofwel vanuit het perspectief van de mens moet worden onderscheiden van theologie in zichzelf ofwel vanuit het perspectief van God (d.i. de kennis die God van zichzelf heeft) (*Lectura*, n.65). Om deze opvatting van theologie te kunnen onderbouwen moet hij echter het dominante denkkader afkomstig van Aristoteles transformeren. Volgens Sondag (1996) doet hij dit op subtiële wijze door begrippen soms anders in te vullen dan Aristoteles zonder dit uitdrukkelijk te vermelden en waar hij kan zich op hem te beroepen, waarbij hij echter consequenties trekt die het Aristotelisch denkkader overstijgen. Het eerste onderwerp van wetenschap is waarheid, die gekend wordt door de rede. Volgens Aristoteles is het doel van theoretische kennis waarheid, terwijl het doel van de praktische kennis een werk is. Waarheid verwijst naar de essentie van dingen. Voor de theologie is deze waarheid het wezen van God of de goddelijke essentie¹². Het object van praktische kennis is contingent ofwel niet-noodzakelijk, zoals Aristoteles stelt (*Lectura*, n.123). Maar hoe kan theologie dan *scientia practica* zijn? Kan een praktische wetenschap wel tot algemene kennis komen als het object dat zij bestudeert handelingen zijn, die contingent en specifiek zijn? (Moehle, 1995, p.15). Duns Scotus lost dit probleem op door zowel het begrip contingentie als het doel van het handelen anders in te vullen dan Aristoteles¹³.

Contingentie is het resultaat van een actief vermogen dat vrij is. Dit vermogen is de vrije wil: een handeling die door de mens gerealiseerd kan worden, moet een handeling van de wil zijn. Precies vanwege deze vrije wil is het handelen van mensen niet-noodzakelijk (contingent). De waarheid wordt echter gekend door de rede. Hoe kan de vrije wil dan gericht zijn op waarheid? Dat kan alleen als wil en rede nauw met elkaar verbonden zijn. De wil is een juist verlangen (*appetitui recto*) indien ze in overeenstem-

ming is met de regels die gekend zijn door de rede¹⁴. Dit verlangen van de mens gaat uit naar God en Zijn heil als primair object van het handelen (*primum objectum*) (Moehle, 1995, p.111). God is primair object en daarmee de waarheid van het handelen. Precies vanwege de vrije wil is het echter mogelijk dat mensen in hun leven niet op de weg van Gods Heil zitten, ofwel niet leven zoals door God bedoeld. Duns Scotus lost dit probleem op door een onderscheid te maken tussen het doel van het handelen en het primaire object van het handelen. De waarheid ligt niet in het doel van het handelen, want dan zou het contingent en niet-noodzakelijk kunnen zijn (Moehle, 1995, p.50v.). De waarheid ligt in het primaire object van het handelen, namelijk God. Aldus is het voor Duns Scotus mogelijk dat de regels op grond waarvan mensen handelen (als doel) feitelijk niet de ware zijn, dat wil zeggen niet conform het primaire object van het handelen (God). Alle mogelijke kennis in het primaire object is virtueel (ofwel in potentie) aanwezig, en kan dan ook in principe door de rede gekend worden (Moehle, 1995, p.53)¹⁵. De waarheid is in God aanwezig. Op grond van de vrije wil kunnen mensen echter op de verkeerde weg zitten.

Ook de opvatting van het doel van het praktisch handelen van Aristoteles wordt door Duns Scotus getransformeerd. Bij Aristoteles is dit doel extern aan de handeling, dat wil zeggen ze bestaat in het werk dat door de handeling (*poesis*) wordt gerealiseerd. Bij Duns Scotus is dit doel echter intern aan de wil: ze is een juist verlangen doordat ze de regels volgt die door de rede gekend zijn. De wil, die handelt vanuit een juist verlangen, is gericht op Gods heil. Daarom kan Scotus ook concluderen dat de theologische habitus een praktische habitus is. Hij komt tot deze conclusie door een versmelting van de praktische en speculatieve rede¹⁶: een en hetzelfde menselijke vermogen heeft inzicht in God (voor zover doel van de mens) en in de regels waardoor zij hun handelen moeten richten. Theologie vanuit menselijk perspectief is gericht op een waarheid die in het handelen aan het licht komt. Het argument daarbij ligt voor Duns Scotus niet slechts in het geschapen-zijn van de mens¹⁷, maar vooral in het feit dat het object van de theologie (God in zichzelf) aan het kennen en willen van de mens vooraf gaat. Ontologisch gezien gaat het object van de theologie aan het kennen en willen vooraf, en kan daarom niet (slechts) object van speculatieve kennis zijn (Moehle 1995, p.112). Bovendien kan zij vanwege de eenheid van haar primaire object (God) ook niet in verschillende kenvermogens gegeven zijn¹⁸.

1.3. PRAKTISCHE RATIONALITEIT: TUSSEN OBJECTIVISME EN RELATIVISME

De tegenstelling tussen *theoria* en *praxis* heeft tot diep in de moderne tijd de opvatting van wetenschap bepaald. Exemplarisch kan worden verwezen naar de opvatting van Descartes. Theorie betekent voor hem 'een systeem van uitspraken, die streng deductief zijn opgebouwd en waarvan de premissen een onmiddellijke evidentie hebben zoals wiskundige axioma's en tegelijkertijd de ware essentie van de werkelijkheid weer-

geven' (Lobkowitz 1972, p.420). In dit cartesiaanse ideaal kan de praktische rede geen fundament voor wetenschap zijn. Zekere kennis is ontdaan van alle invloed van de zintuigen, van historiciteit, kortom van elke invloed van het kennend subject op de theorie. Voor Descartes is er ofwel op enigerlei wijze een absolute grond voor onze kennis, ofwel vallen we ten prooi aan de krachten der duisternis die ons zullen voeren naar een intellectuele en morele chaos (Bernstein 1988, p.18). Bernstein spreekt in dit verband van een cartesiaanse angst. Tegenover absoluut zeker weten, ware kennis en objectivisme staat subjectief weten, niet-noodzakelijk kennis en relativisme.

Volgens Bernstein willen de verschillende vormen van praktische filosofie die in de twintigste eeuw ontstaan aan deze dichotomie tussen objectivisme en relativisme ontsnappen, en daarmee aan de tegenstelling tussen *theoria* en *praxis* die in de geschiedenis van het westerse denken ligt opgesloten. Met alle verschillen die er tussen (praktisch) filosofen als Gadamer, Habermas, Rorty, Arendt, Ricoeur (en anderen) bestaat, zij komen overeen in hun wens om de cartesiaanse angst te overwinnen. Alle genoemde filosofen trachten een theorie te ontwikkelen van praktische rationaliteit zonder een absolute fundering. Zo is ervaring volgens Gadamer een open proces zonder een absoluut startpunt of eindpunt (Gadamer 2000, p.337). Ons bestaan is interpretatie van onze omgang met de werkelijkheid. We zijn altijd *in media res*, dat wil zeggen geïnvolveerd in een nooit eindigend proces van interpretatie. We kunnen niet buiten dit interpretatieproces gaan staan in de positie van een neutrale waarnemer, zoals in het objectivisme wordt voorondersteld. De tegenovergestelde positie van het relativisme dient echter ook te worden verworpen, namelijk dat alle kennis slechts contextueel en onvergelijkbaar is. We verwerven kennis van de wereld door omgang met de wereld en niet door er tegenover of buiten te blijven staan. Deze omgang met de werkelijkheid is belichaamd, betrokken, intersubjectief en open. Of, zoals Gadamer zou zeggen, interpretatie van de werkelijkheid is zelf een vorm van *praxis* of praktische wijsheid (*phronesis*). Betekenis is niet iets 'buiten ons' dat we assimileren, noch is het iets 'in onszelf' waaraan we de wereld accomoderen.

De term 'praktische rationaliteit' verwijst in een algemene zin naar redenen die mensen hebben om te handelen als ook naar de regels van het handelen (Ricoeur, 1991, p.189). Deze redenen geven betekenis aan het handelen binnen een bepaalde gemeenschap van mensen die een zekere achtergrondkennis delen (taal, waarden, et cetera). Een persoon met een zekere mate van ervaring is in staat om deze redenen te begrijpen en kan hierover met andere mensen communiceren. Anders gezegd: het gaat om redenen met een sociale, publieke functie. Rationaliteit is een zwakkere, meer permissieve, normatieve notie dan rechtvaardiging (Audi, 2003, p.184v.). Een opvatting kan rationeel zijn, hoewel ze niet op grond van bewijzen kan worden gerechtvaardigd. De notie rechtvaardiging is namelijk veel strikter gebonden aan bepaalde gronden ter rechtvaardiging. Bijvoorbeeld de opvatting dat een kaarsvlam warm is, kan worden vastgesteld

door je hand erboven te houden (zintuiglijke prikkels). Of een handeling (zoals het doden van een dier) moreel juist is, laat zich niet op objectieve gronden rechtvaardigen. Er kunnen echter wel redenen worden gegeven op grond waarvan mensen bepaald gedrag tegenover dieren in morele zin ontoelaatbaar achten¹⁹. Praktische rationaliteit geeft een antwoord op vragen als: Welk doel wil je bereiken? Hoe denk je dit doel te bereiken? Waarom doe je dit eigenlijk? Mensen handelen op grond van bepaalde redenen die (1) het karakter hebben van een verlangen²⁰, (2) verwijzen naar een bepaalde klasse van motieven om te handelen²¹ en (3) het doel vormen van het handelen. Redenen om te handelen hebben met andere woorden drie kenmerken, namelijk verlangen, algemeenheid, teleologische gerichtheid. Om van praktische rationaliteit te kunnen spreken moet er echter ook sprake zijn van een regel die de betekenis van het handelen interpreteert. Menselijk handelen is regel-geleid, dat wil zeggen het handelen zelf drukt betekenis uit. Deze betekenis die symbolisch bemiddeld is (met name in taal), interpreteert het handelen nog voordat ze zelf onderwerp van interpretatie wordt (Ricoeur, 1991, pp.193-195). Daarbij kan men denken aan een persoon die een kruisje achter in de kerk hangt met de naam van een overledene erop. In deze handeling liggen betekenissen opgesloten die de handeling niet alleen voor de actor zelf, maar ook in publieke zin voor anderen betekenis-vol maken. Het feit dat handelen regelgeleid is, doet ons ook spreken over praktische rationaliteit. Dit regelgeleid karakter van het handelen staat epistemologisch in een spanning met de vrijheid die een actor heeft. Hij of zij kan ook niet handelen volgens deze regels. Daarom laat het handelen zich ook niet reduceren tot een waarnemerspectief (Arendt, 1978). Een waarnemer kan wel de regel vaststellen, maar niet de vrijheid van de actor meedenken die constitutief is voor praktische rationaliteit vanuit het actor-perspectief. Wil het handelen geen willekeur worden, dan moet de menselijke vrijheid bemiddeld worden door instituties (Ricoeur, 1991, p.203). Religieuze praktijken (zoals bijvoorbeeld een kruisje in begrafenisliturgie) zijn vormen van institutioneel handelen (Hermans, 2001).

Resumerend, kan men stellen dat er een 'weten' is opgesloten *in* het handelen van mensen, of, nog beter geformuleerd, het handelen zelf is een vorm van 'weten'. Als dat zo is, is het ook mogelijk om aan wetenschappelijke theorievorming te doen over praktische rationaliteit (Peukert 1984). De praktische theologie ontwikkelt zichzelf tot een theologische discipline met een eigen formeel object door zich het epistemologische standpunt van de praktische rationaliteit eigen te maken. Daarbij gaat het om filosofische theorieën over het handelen die zijn ontwikkeld door Gadamer, Habermas, Arendt, Rorty, Ricoeur en anderen. Ik zie hier af van de discussie onder praktisch theologen over welke theorie wel of niet geschikt is om als basis te dienen voor de bestudering van de christelijke religie²³. Het opnemen van handelingstheorieën in het formeel object van de praktische theologie is cruciaal voor de ontwikkeling van de praktische theologie als discipline binnen de theologische canon. Deze handelingstheorieën vor-

men ook de basis waarmee de praktische theologie in het interdisciplinaire debat met de sociale wetenschappen kan komen. Dit is voor de empirische theologie van groot belang, omdat zij de geleefde praktijken van religie onderzoekt.

2. CONSENSUS PRAKTIJK VAN WETENSCHAPSBEOEFENING

In het tweede deel van mijn betoog wil ik de huidige praktijk van wetenschapsbeoefening beschrijven waarover internationaal gezien consensus bestaat in de empirische theologie. Een consensuspraktijk van wetenschapsbeoefening omvat alle elementen van de praktijken van individuele wetenschappers die gemeenschappelijk zijn binnen een bepaalde gemeenschap van wetenschappers (Kitcher, 1993, p.87). Deze elementen betreffen onder meer de semantiek in een wetenschappelijk veld van onderzoek, de relevantie van bepaalde onderzoeksvragen, de schemata die onder wetenschappelijke teksten liggen, erkenning van een bepaalde onderzoeksmethodologie en bepaalde onderzoeksinstrumenten.

De semantiek van de empirische theologie kenmerkt zich door begrippen uit de christelijk theologie, die verbonden worden met handelingstheorieën uit de sociale wetenschappen. Theologen spreken over religieuze praktijken in termen van genade, verlossing, Rijk Gods, gerechtigheid, zonde. Deze begrippen worden in een handelings-theoretisch perspectief geplaatst (zie 2.1.). Typisch voor de empirische theologie is dat ze gekenmerkt wordt door een hermeneutisch verstaan van religieuze praktijken, in het bijzonder van christelijke praktijken (zie 2.2.).

Elk veld van wetenschappelijk onderzoek kent bepaalde vragen die relevant worden geacht in de bestudering van bepaalde verschijnselen in de werkelijkheid. Er is consensus in de empirische theologie over de verbreding van het materieel object van onderzoek (Van der Ven, 1985). Deze verbreding impliceert dat ook andere onderzoeksvragen relevant zijn geworden (zie 2.3.). De methoden van onderzoek worden ontleend aan de sociale wetenschappen, waarbij consensus is over het gebruik van zowel kwantitatieve als kwalitatieve methoden van onderzoek (zie ook 2.3.). De schemata achter wetenschappelijke teksten in de empirische theologie volgen de structuur van de empirische cyclus (Van der Ven, 1990). Typisch daarbij is dat hierin met name in de conclusie en discussie van de onderzoeksresultaten aandacht is voor een normatieve (2.4) en strategische (2.5) dimensie. Normatief verwijst naar ethische criteria van waaruit het handelen wordt bereflecteerd. Strategisch verwijst naar reflectie op de verbetering van het handelen (van gelovigen, religieuze professionals, de kerk, katholieke scholen).

Aldus kom ik tot vijf kenmerken van consensuspraktijk van wetenschapsbeoefening in de empirische theologie: theologisch, hermeneutisch, empirisch, normatief en strategisch²⁴. In het onderstaande zal ik deze kenmerken uitwerken aan de hand van een onderzoek naar de beleving van liturgie (en wel een eucharistieviering) door jongeren. Het betreft een heel bijzondere viering met een zeer massaal, publiek karakter,

in de open lucht als afsluiting van de zogenaamde Wereld Jongeren Dagen (WJD) die om de twee à drie jaar in de katholieke kerk worden georganiseerd. In juli 2002 vonden deze dagen in Toronto (Canada) plaats en volgend jaar (2005) in Köln (Duitsland). Een groot deel van de jongeren verblijft in gastgezinnen ter plekke. Deze WJD duren ruim een week en bestaan uit gesprekken met andere jongeren, een bezoek aan plaatselijke parochies, catechesebijeenkomsten georganiseerd door de landen waar de jongeren vandaan komen en vieringen. De afsluitende viering in Toronto vond plaats in Downsview park. De avond tevoren kwamen de meeste jongeren al naar deze plaats en sliepen in de open lucht. Het weer gedurende de nacht en morgen was niet goed: er waren regelmatig regenbuien. Het unieke voor de aanwezigen is dat de paus de voorganger is van de eucharistieviering. Bij dergelijke grote manifestaties met meer dan 200.000 mensen (overwegend jongeren) tijdens een liturgie worden kritische vragen gesteld? Kun je nog geraakt worden in zo'n massale bijeenkomst? En als men iets beleeft, heeft dit dan nog iets te maken met het mysterie van de eucharistie²⁵? Deze vragen zijn uiterst relevant tegen de achtergrond van de honderden miljoenen die de katholieke kerk stopt in de organisatie van dergelijke bijeenkomsten. Heeft deze investering ook effect op het niveau van de deelnemende jongeren?²⁶

De keuze voor dit onderwerp is typisch voor de consensuspraktijk. Sinds de ontwikkeling van de praktische theologie tot een zelfstandige discipline in het midden van de vorige eeuw is het materieel object verbreed van het handelen van de pastor naar het handelen van de kerk als geheel en naar het menselijk handelen in de coördinaten van geloof, kerk en samenleving (Van der Ven, 1985). De beleving van een liturgische viering ligt in het hart van deze consensuspraktijk. Anders gezegd: wetenschappers binnen het veld van de praktische theologie erkennen dit internationaal als een relevant onderzoeksobject. De toespitsing op beleving (gevoelens en houdingen) met name van jongeren staat daarbij hoog op de onderzoeksagenda, omwille van het probleem van de afnemende aantrekkingskracht van kerken op nieuwe generaties.

2.1. THEOLOGISCH

Empirische theologie is gericht op theologische theorievorming *vanuit* de rationaliteit in religieuze praktijken van mensen. Ik heb in de titel van deze rede 'vanuit' gecursiveerd om te accentueren dat theorievorming in de empirische theologie berust op praktische rationaliteit in religieuze praktijken. Wetenschappelijke theorievorming is een vorm van tweede orde discours, en is als zodanig te onderscheiden van de rationaliteit die in de religieuze praktijken van mensen aanwezig is (als eerste orde discours). Deze theorievorming is echter gebaseerd op de redenen van verschillende aard (gevoelens, opvattingen, wilstrevingen, verlangens, verwachtingen et cetera) die in het religieuze handelen van mensen aanwezig zijn. Empirisch-theologische theorievorming herneemt deze rationaliteit op een hoger, meer abstract en meer algemeen niveau.

Daarbij gaat het om theologische concepten die in handelingstheoretische zin zijn geformuleerd. Simpel gezegd: een theologisch concept als Gods genade verwijst dan naar een ervaring van genade in het leven van mensen, respectievelijk een genade die zichtbaar wordt in het (bevrijdend) handelen van mensen. Er kan veel worden gezegd over datgene wat christelijke theologie is, maar het gaat in ieder geval over het handelen van God in relatie tot mensen zoals op unieke en definitieve wijze in het leven, de dood en de opstanding van Jezus Christus zichtbaar is geworden. De christelijke traditie ziet God niet als iets of iemand die zichzelf genoeg is of als een onbekend zwart gat dat zich niet laat kennen aan mensen (Schillebeeckx, 1989). Die-mensen-God-noemen bewerkt iets met mensen en hun leefwereld. Wat God bewerkt vanuit een christelijk perspectief is bevrijding of heil van mensen. Nu is deze bevrijdings- of heilsgeschiedenis nog niet per sé openbaringsgeschiedenis. Dat is ze als in deze bevrijdingsgeschiedenis iets wordt ervaren wat aan mensen toevalt, wat hen overkomt (idem, pp.29-32). Gods werkzaamheid valt niet samen met het handelen van mensen, maar kan ook niet los hiervan worden gezien. Empirische theologie richt zich op theorievorming omtrent praktische rationaliteit waarbij Gods handelen constitutief wordt beschouwd voor het handelen van mensen. Constitutief wil zeggen dat men dit menselijk handelen niet voldoende kan begrijpen zonder Gods handelen in het menselijk bestaan. Nu ontleent de empirische theologie handelingstheorieën uit de sociale wetenschappen (zie ook onderstaande voorbeeld). De reflectie op Gods handelen of Gods werkzaamheid is een essentieel onderscheid met de sociale wetenschappen, die worden gekenmerkt door methodisch agnosticisme of methodisch reductionisme. Methodisch agnosticisme impliceert een positie waarin de onderzoeker zegt geen uitspraken te kunnen doen over Gods handelen in de werkelijkheid. Religieuze mensen doen wel een uitspraak over Gods handelen (bijvoorbeeld 'God heeft mij mijn zonden vergeven'), maar dat is geen inhoud van sociaal-wetenschappelijke theorievorming. Psychologen doen uitspraken over het mentale functioneren van mensen en sociologen over groepsvorming en sociale processen. Methodisch reductionisme gaat een stap verder door alle uitspraken over God en diens werkzaamheid (*agency*) te reduceren tot uitspraken over de mensen en tot effecten van menselijk handelen (of andere natuurlijke oorzaken). Bijvoorbeeld de ervaring van een gelovige dat God haar zonden heeft vergeven, is dan niets anders dan het effect van een emotioneel, volitioneel en cognitief proces van verwerking van menselijke ervaringen van schuld. Als je Gods handelen weghaalt uit de theorievorming, kun je niet meer spreken over theologische theorievorming. Empirische theologie kan niet om een substantiële definitie heen: ze zal inhoudelijk moeten benoemen wat religie en in het bijzonder de christelijke religie is in termen van een transcendente werkelijkheid.

VOORBEELD

Om de beleving van deelnemers aan de eucharistie te onderzoeken zijn we uitgegaan van een handelingstheorie van Lawson and McCauley (Lawson & McCauley 1990; McCauley & Lawson 2002)²⁷. Deze auteurs hebben een theorie over ritueel handelen ontwikkeld, die bekend staat als de *ritual form hypothesis*. Een rituele handeling is een handeling waarop een bovenmenselijke actor zijn stempel drukt (Barrat & Lawson, 2001, p.185). De auteurs spreken over een '*culturally postulated superhuman actor*', dat kan God zijn of een goddelijk wezen (engel, geest). Gezien het object van studie (eucharistie) zullen we in het vervolg eenvoudigweg over God spreken. Deelnemers aan een ritueel pikken een signaal op dat er meer aan de hand is dan het handelen van mensen. In en door het handelen van mensen is God werkzaam aanwezig. Rituelen zijn geen *talkshows* die mensen proberen te overtuigen van Gods werkzaamheid. Ze overtuigen door de vorm van de rituele handeling waardoor deelnemers Gods werkzaamheid ervaren. Ervaringen worden opgeslagen in het zogenaamde 'episodisch geheugen'²⁸. De kracht van een ervaring hangt samen met de sterkte van de emoties die eraan verbonden zijn. Wanneer ervaringen sterk emotioneel van aard zijn, raken de deelnemers aan het ritueel ervan overtuigd dat er iets meer is gebeurd dan door mensenheden kan worden veroorzaakt. Bijvoorbeeld mijn schuld is 'tot in eeuwigheid vergeven' en niet slechts tijdelijk.

Volgens de *ritual form hypothesis* zoeken de deelnemers in de vorm van een ritueel naar signalen van Gods werkzaamheid. Twee principes zijn hiervoor bepalend. Ten eerste het *principle of superhuman agency* (PSA). Welk ritueel element is de primaire verbinding van God met het ritueel? Dit rituele element kan ofwel een rituele actor (de priester) zijn die een intermediaire functie heeft tussen de deelnemers en God, ofwel een ritueel element zoals wijwater of de bijbel als heilig boek. Het tweede principe dat zij onderscheiden, is het *principle of superhuman immediacy* (PSI). Dit verwijst naar de primaire manifestatie van God in de structuur van het ritueel. In de zegening door de priester in de eucharistie is God direct werkzaam aanwezig. In het wijwater is God indirect aanwezig, want dit rituele element veronderstelt een eerdere rituele handeling waarin het water door een priester is gezegend. Deze zegening van het water is de primaire manifestatie van God.

Het interdisciplinaire onderzoek waarnaar we verwijzen, betreft de eucharistieviering op het eind van de katholieke Wereld Jongeren Dagen. De rituele vorm van deze viering zou volgens de bovenstaande principes de deelnemers moeten overtuigen van Gods werkzame aanwezigheid. Op de eerste plaats is de voorganger van deze viering de 'heilige vader' (de paus). Dichter bij God kan een rituele actor niet zijn in de beleving van de deelnemers aan de viering. De heilige vader verkondigt het Woord van God, spreekt de zegenbede over brood en wijn en zegent de deelnemers. Op de tweede plaats is Jezus Christus in het aanvoelen van de katholieke kerk reëel present in de gestalte van brood en wijn.

Voor de empirische theologie is het belangrijk dat handelingstheorieën ruimte laten voor Gods handelen in en door het menselijk handelen. De *ritual form hypothesis* is precies op dit inzicht gebouwd. Het biedt een stevige antropologische basis voor ritueel handelen in de christelijke liturgie²⁹. Na het tweede Vaticaanse concilie is er in de liturgiewetenschap, zoals in de gehele theologie, sprake van een antropologische wending (Lukken, 1999, 311). De aandacht verschuift naar de mens, en meer specifiek naar lichamelijkheid. Men wil de kloof overwinnen tussen immanentie en transcendentie, tussen onze belichaamde ervaring en de (On)eindigheid. Tegelijkertijd wil men voluit recht te doen aan Gods genadevolle toewending naar de wereld als een volkomen vrij (gratis) initiatief (Lukken, 2001, 160). Hoe moet dit zonder opnieuw de kloof tussen Gods werkzaamheid in het christelijke ritueel (*opus operatum*) en de werkzaamheid van mensen (*opus operantis*) in stand te houden? Dit probleem kan men alleen overwinnen als de voltrekking van het ritueel reeds de bemiddeling van Gods gratuite toenadering is (Schillebeeckx, 2000, 178; Chauvet, 2001, p.xv). Het *opus operantis* (de rituele *performance* die mensen voltrekken) moet al wezenlijk deel uitmaken van het *opus operatum* en hier niet nog eens aan toe worden gevoegd. Elke scheiding die men invoert, scheidt een kloof die zich niet meer laat overwinnen. Welnu, de *ritual form hypothesis* biedt een dergelijke fundering. Het ritueel kan alleen begrepen worden als we de werkzaamheid van een transcendente actor ('God') veronderstellen. De vorm van het ritueel bemiddelt Gods werkzaamheid (het *opus operatum*).

2.2. HERMENEUTISCH

Hermeneutiek verwijst naar de bestaanswijze van mensen, in die zin dat de mens geen onmiddellijke kennis van de werkelijkheid heeft, maar zichzelf slechts via interpretatie van ons zijn-in-de-wereld kan begrijpen. Hermeneutiek is relationeel, ontologisch en universeel (Gadamer 2000). Ze is relationeel, omdat degene die de werkelijkheid interpreteert onlosmakelijk verbonden is met het object van interpretatie. De interpretatie berust op zijn of haar vooroordeel van een werk. Ze is ontologisch, omdat hermeneutiek verwijst naar onze bestaanswijze. Wij moeten onze werkelijkheid interpreteren, omdat we een onmiddellijke kennis van de werkelijkheid ontberen. Hermeneutiek is universeel in meerdere opzichten. Allereerst in de zin dat het al ons begrip verstaan van de werkelijkheid beïnvloedt. Er is geen menselijk begrip verstaan van de werkelijkheid buiten dit hermeneutisch proces om. Daarnaast kan ze ook universeel worden genoemd omdat alle begrip verstaan is bemiddeld door taal. Zonder taal hebben mensen geen kennis van de werkelijkheid³⁰. Hermeneutiek is onontbeerlijk om de praktische rationaliteit in religie op het spoor te komen (Browning 1999). Theologen hebben expertise als het gaat om hermeneutisch inzicht in de wordingsgeschiedenis van christelijke opvattingen, houdingen en handelingen als ook het intra-religieuze pluralisme van het christendom. Vanuit deze hermeneutische expertise kan men ook kritisch

reflecteren op bepaalde theoretische uitgangspunten van handelingstheorieën uit de sociale wetenschappen³¹.

VOORBEELD

In het onderzoek hebben we de deelnemers gevraagd naar de ervaring van Gods aanwezigheid. Volgens de *ritual form hypothesis* is deze ervaring van Gods aanwezigheid sterker verbonden met bepaalde vormelementen van de liturgie, zoals de speciale rituele agent (de paus) en speciale rituele elementen (zoals brood en wijn als de daadwerkelijke presentie van Christus). In het onderzoek naar de beleving van de eucharistie hebben we via open vragen onderzocht wanneer de deelnemers Gods aanwezigheid ervaren (zie figuur 1). De deelnemers verwijzen onder meer naar het handelen van de paus en de communie, maar ook naar het samenzijn met andere mensen in de viering. Deze sociale dimensie van de gemeenschap is ook een basis voor de ervaring van Gods aanwezigheid.

Vanuit een hermeneutische kennis van de eucharistie is dit geen verrassende uitkomst; wel vanuit de *ritual form hypothesis*. In deze theorie wordt Gods handelen sterk verbonden met de speciale rituele actor (de priester) en rituele elementen (zoals symbolen, liturgische objecten). Vanuit de theologie van de sacramenten valt direct op dat hier een versmalling optreedt van het ritueel tot de voorganger en individuele deelnemers. Het sacrament heeft ook een collectieve dimensie van de gemeenschap van gelovigen, die samen de kerk vormen (Chauvet, 2001, p. 65). Deze collectieve dimensie strekt zich uit in de tijd van verleden, heden en toekomst: de huidige gemeenschap van gelovigen die present is in de viering, is verbonden met het verleden in de woorden en gebaren van de traditie en met de toekomst als het toekomstig volk van God verzameld in Christus naam. Sinds Vaticanum II hebben liturgisten sterk benadrukt dat het subject van de viering van de eucharistie de kerk is en wel verstaan als een collectief ('wij'), dat wil zeggen als het lichaam van de verrezen Heer (idem, p. 32). Dit is een goed voorbeeld van een kritische inbreng die een praktisch theoloog kan hebben op handelingstheorieën over religie vanuit hermeneutische kennis van de christelijk-religieuze praktijken.

2.3. EMPIRISCH

Theorievorming binnen de empirische theologie vindt plaats op grond van een empirische methode van onderzoek. Daarbij is empirie niet slechts illustratie van theoretische kennis, maar empirie is theoriegenererend. In de methodologie van empirisch onderzoek betekent dit dat de empirie de theorie kan verwerpen, dan wel om aanpassing van de theorie vraagt (principe van falsificatie). De waarheid van empirische kennis berust niet op een hermeneutisch vooroordeel, maar op een intersubjectief controleerbare wijze waarop een methode wordt toegepast.

De beide kenmerken hermeneutisch en empirisch veronderstellen elkaar. Met Ricoeur zou men kunnen zeggen, dat het 'begrijpen' (*Verstehen*) als een moment van 'verklaren' bevat en 'verklaren' een moment van 'begrijpen' (Hermans 1993; Van der Ven 1990). Kenmerkend voor begrip verstaan is een intuïtief moment, waarin men een poging waagt om een tekst te interpreteren. Deze intuïtie (of hermeneutisch *Vorverständnis*) veronderstelt een toegang tot de praktische rationaliteit van religie die men onderzoekt (zie ook 1.3). Alle interpretaties zijn mogelijk, maar ze zijn niet allemaal gelijkwaardig. Daarom moet men in het verstaan op zoek gaan naar verklaringen in de werkelijkheid die men onderzoekt (zie ook Heimbrock 1993). Een omgekeerde beweging gaat vanuit het verklaren in de richting van verstaan.. Het doel van de analyse van een tekst is niet een objectieve analyse, maar een interpretatie van de wereld van de tekst die vanuit de tekst wordt opengelegd. Hetzelfde geldt voor de analyse van het handelen (Ricoeur, 1991). De analyse van religie is gericht op de interpretatie van de betekeniswereld, die vanuit religieuze praktijken toegankelijk is. Het verklaren van de praktische rationaliteit in religies vereist een interpretatie vanuit de praktische rationaliteit in religieuze praktijken³². Indien men begrijpen en verklaren niet tegenover elkaar wenst te plaatsen, wordt ook de strenge tegenstelling tussen interpretatieve methode (kwalitatief) en verklarende methode (kwantitatief) overwonnen. Het verdient juist de voorkeur om beide methoden in samenhang met elkaar te gebruiken (triangulatie van methode en data).

VOORBEELD

Welke vragen hebben we gesteld in het onderzoek naar de beleving van de eucharistie door jongeren? Ik beperk me hier tot twee vragen:

1. Welke rituele elementen verbinden jongeren die deelnemen aan een grootschalige openluchtviering van de eucharistie met de ervaring van God?
2. Hebben jongeren die deelnemen aan een grootschalige openluchtviering van de eucharistie een sterkere ervaring van God dan deelnemers aan een gebedsviering?

Voor de beantwoording van de eerste onderzoeksvraag hebben we een kwalitatieve methode gekozen vanuit de wens om zo dicht mogelijk bij het praktisch weten van deelnemers in de viering uit te komen. Tevens kan men zich afvragen in hoeverre er sprake is van enige robuuste theorievorming omtrent de beleving van mensen in de eucharistie. In de vragenlijst hebben we vijf open vragen opgenomen:

- Welke momenten in deze viering hebben je het meest aangesproken?
- Welke gevoelens hebben deze momenten bij je opgeroepen?
- Heb je op deze momenten God heel dichtbij ervaren? Zo ja, kun je dat gevoel kort omschrijven?
- Heb je God als nabij ervaren in deze viering? Hoe gebeurde dat?
- Welke elementen van de viering waren prikkelend?

Alle antwoorden per deelnemer werden geanalyseerd en van labels voorzien die nog dicht bij de woorden van de deelnemers liggen ('open coderen', zie Wester, 1991). Vervolgens hebben we gezocht naar meer algemene categorieën voor alle deelnemers samen. Uiteindelijk zijn we gekomen tot een viertal algemene categorieën waarin de deelnemers zeggen dat zij Gods aanwezigheid hebben ervaren in de eucharistieviering. Het resultaat van deze analyse wordt weergegeven in figuur 1. Ik laat de bespreking van de eerste onderzoeksvraag verder achterwege, omdat dit in het voorafgaande reeds heeft plaatsgevonden (zie 2.2).

FIGUUR 1: UITSPRAKEN VAN DEELNEMERS OVER RITUELE ELEMENTEN VERBONDEN MET DE ERVARING VAN GOD (N=40)

Paus	De binnenkomst van de paus; de woorden die de paus sprak; de mis met de paus; alsof de paus persoonlijk tot mij sprak; de kracht van de paus ondanks zijn fysieke zwakte; door de oproep van de paus; door te luisteren naar de paus; toen de paus afscheid nam; toen de paus heel dicht langs mij reed; de sterke geest van de paus; God sprak door de paus heen; toen de paus vroeg het kruisje te dragen; toen de paus begon te spreken toen we de hoop bijna verloren; de eucharistie met de paus
Hostie/Eucharistie	Het ontvangen van de hostie; alsof we een stukje hemel aten; het communieritueel; in de consecratie en het ter communie gaan; de consecratie toen het helemaal stil werd op het veld; de consecratie; het uitdelen van het brood; toen ik de hostie ontving.
Samenzijn	Met z'n allen ter communie gaan; God was in de persoon naast mij; ik zag God in de ogen van de ander; het samenzijn van allen in de regen; de vredesgroet aan alle mensen naast me.
Weer	Toen de zon door de wolken brak; toen het stopte met regenen; toen de zon begon te schijnen toen we het evangelie begonnen te lezen; toen de paus kwam, stopte de regen; toen de viering begon, stopte het met regenen; onder het alleluja braken de wolken open.

Voor de beantwoording van de tweede vraag hebben we gesloten vragen opgenomen. Hiervoor hebben we een instrument gebruikt over mystieke ervaring, ontwikkeld door Hood et.al. (1975; 1977; 1978). Mystieke ervaring wordt (psychologisch) gedefinieerd

als een ervaring waarin de persoon een gevoel van eenheid met God of een hogere macht heeft. Deze ervaringen worden opgeroepen door een individuele ervaring van ongerijmdheid met de grenzen van het bestaan. De mystieke ervaring biedt een oplossing voor deze ongerijmdheid: 'grenzen worden overstegen en de persoon is zich relatief plotseling bewust van bepaalde aspecten van het zelf op een klassiek spirituele wijze' (Hood, 1978, 285). De kenmerken van deze ervaring zijn: een gevoel van het verliezen van het zelf, het gevoel dat alles als 'een' wordt ervaren; de ervaring boven de grenzen van tijd en ruimte uit te stijgen en de onmogelijkheid om zich uit te drukken in conventionele taal.

Dit instrument hebben we gebruikt in een vergelijking tussen de ervaring van Gods nabijheid in de eucharistieviering als afsluiting van de Wereld Jongeren Dagen (Toronto) en een gebedsviering door jongeren uit dezelfde groep deelnemers aan de Wereld Jongeren Dagen. De *ritual form hypothesis* voorspelt dat deze ervaring sterker is in een eucharistieviering dan in een gebedsviering en wel op grond van kenmerken van de vorm van dit ritueel (zoals speciale rituele agent). Zoals uit tabel 1 blijkt, is de ervaring van Gods nabijheid inderdaad sterker bij deze eucharistieviering in vergelijking met een gebedsviering³³. Het verschil is significant ($t = 2.52$; $p = 0.01$).

TABEL 1: VERGELIJKING (T-TEST) VAN DE GEMIDDELDE BELEVING VAN GOD DOOR JONGEREN IN EEN EUCHARISTIEVIERING EN EEN GEBEDSVIERING

	Eucharistie		Gebedsdienst		t	df	sig.
	mean	s.d.	mean	s.d.			
Ervaring van God	2.06 ¹	.52	1.75 ¹	.39	2.52	58	.01

¹schaal loopt van 1 (nee), 2 (in zekere mate), tot 3 (ja)

2.4. NORMATIEF

Empirisch-theologische theorievorming kent ook een normatieve dimensie. Een normatieve evaluatie van het hermeneutisch-empirisch onderzoek naar de christelijke religie geschiedt op basis van ethische opvattingen van het goede leven, deontologische overwegingen als ook situationeel-ethische reflecties (Ricoeur 1992). Zo plaatst bijvoorbeeld Van der Ven (1990) zijn empirisch-theologische theorievorming in het perspectief van het bevrijdend handelen met het oog op het Rijk Gods. Daarbij gaat het zowel om normatieve overwegingen, die in de praktische rationaliteit van de deelnemers in religieuze praktijken ligt besloten, als om normatieve overwegingen die van buitenaf kunnen worden ingebracht in een kritische reflectie op deze praktijken, respectievelijke op het pastorale handelen in situatie.

VOORBEELD

In het praktisch weten van de deelnemers aan de eucharistie liggen substantieel normatieve opvattingen besloten, dat wil zeggen opvattingen over het goede leven met en voor anderen in rechtvaardige instituties (zie Ricoeur 1992). De jongeren die deelnemen aan de Wereld Jongeren Dagen zijn op zoek naar ervaringen (ook in de viering van de liturgie) die hen emotioneel raken. Iets dat misschien niet helemaal te verwoorden is, maar in de vorm van emoties een spoor nalaat in ons lichaam. Daarbij gaat het niet om vage emoties kenmerkend voor onze belevingscultuur (Beunders 2002), maar om positieve gevoelens die door de ervaring van Gods aanwezigheid worden opgeroepen. Het zijn precies deze gevoelens die de deelnemer overtuigen van Gods nabijheid. Dit praktisch weten ligt in de deelname aan deze viering opgesloten. Dit is geen betekenis die van buitenaf als norm aan de deelnemers (i.c.jongeren) wordt opgelegd.

Van hieruit kan men wel kritische vragen stellen over bepaalde tendensen in het kerkelijk beleid ten aanzien van de eucharistie waarbij alle nadruk ligt op de juiste formuleringen. Zonder het belang van een kerkelijke ordening van de liturgie te willen miskennen, kan men wel de kritische vraag stellen of dit niet alle aandacht wegneemt van de ervaringsdimensie van de eucharistie. Is niet de kern van de eucharistie de ontmoeting met de Levende Heer, Christus, die zichzelf als paaslam heeft gegeven voor alle mensen? (*Ecclesia de eucharistia* 2003, nr. 1). Aan de andere kant kan men ook kritische vragen stellen aan een liturgie die ontdaan is van haar symbolisch-verwijzende karakter. Lorenzer heeft aan het begin van de jaren tachtig in zijn boek *Das Konzil der Buchhalter* een krachtig pleidooi gehouden voor een liturgie die op de eerste plaats aansprekend is. In onze tijd heeft zich volgens hem een rationalisering van het irrationele voltrokken. Dat is 'doodzonde', omdat rituele symboolhandelingen en symbolische taal zich nu precies aan onze beheersing onttrekken (Lorenzer, 1981, p.283). De vraag is of dit laatste ook niet een tendens is in jongerenvieringen. Zijn deze vieringen soms niet meer praatprogramma over geloof, dan symboolhandelingen? Waar ligt de juiste verhouding tussen een teveel aan symbolische expressie en een tekort eraan? (Chauvet, 2001, p.104).

2.5. STRATEGISCH

Empirische theologie wil op basis van hermeneutisch-empirisch onderzoek naar de christelijke religie ook bijdragen aan de toekomst van het christendom, doordat ze voorstellen doet ter verbetering van het handelen in en door kerken (inclusief de pastores). Empirische theologie vervult een transformerende rol voor de huidige religieuze praktijken (Graham, 1996). Deze transformatie heeft niet alleen te maken met de vraag hoe deze praktijken dichter bij hun doel kunnen worden gebracht, maar ook hoe ze binnen de context van nieuwe contexten hun doel kunnen bereiken. En, welke doelen zijn er buiten het perspectief van beleidsmakende instanties (zoals kerkelijke beleids-

makers of directies en besturen van katholieke scholen) terechtgekomen? Empirische theologie heeft een verantwoordelijkheid voor de toekomst van de christelijke godsdienst in onze veranderende samenleving. Ze heeft deze verantwoordelijkheid als academische discipline, dat wil zeggen vanuit een betrokken, maar tegelijkertijd kritische reflectie.

VOORBEELD

In het pastorale handelen van de kerk ten opzichte van jongeren kan men twee vormen van religieuze socialisering onderscheiden. De eerste vorm is gewoontevorming; de tweede vorm berust op het opdoen van aansprekende ervaringen. Religieuze opvattingen (zoals de opvatting van Gods nabijheid in de eucharistie), religieuze gedragingen (zoals bidden voor het eten) of religieuze houdingen (zoals eerbied voor een religieus symbool als het kruis) kunnen worden verworven door gewoontevorming. Ze worden in het geheugen van mensen ingeslepen door herhaling. Gewoontevorming vergt tijd en geduld. Gevoelens spelen hierbij ook een rol in de zin dat mensen gehecht kunnen raken aan een bepaalde religieuze houding of handeling. Religieuze socialisatie kan echter ook plaatsvinden door aansprekende religieuze ervaringen. Hoe intenser de beleving is geweest, des te sterker is het socialiserende effect. Via het gevoelsmatige spoor van de persoonlijke beleving zijn mensen in staat om zich later de betekenis van een gebeurtenis te herinneren, of misschien beter gezegd, te herbeleven.

Beide vormen van socialisatie kunnen samengaan, en misschien moet dat bij voorkeur ook het geval zijn (Henau 1995). De vraag is echter of in het pastorale beleid van de kerk niet alle nadruk ligt (in menskracht, financiën) op het inleiden in de geloofsgemeenschap door gewoontevorming. De impliciete vooronderstelling is dat kerkelijkheid en religiositeit samenvallen. Dat is echter niet het geval, zoals uit onderzoek blijkt (Janssen, 2002). Godsdienst hoeft niet minder betekenisvol te zijn voor jongeren die een sterke, religieuze ervaring hebben opgedaan, dan voor jongeren voor wie het kerkelijk leven (en de wekelijkse kerkgang) een gewoonte is. Zou het jongerenwerk binnen de katholieke kerk niet eigen wegen mogen of zelfs moeten gaan die afwijken van de klassieke weg van gewoontevorming? Daarbij kan men denken aan reizen, pelgrimstochten, festivals, ontmoetingen met jongeren uit andere religies³⁴.

3. NIEUWE WEGEN IN EMPIRISCH-THEOLOGISCH ONDERZOEK

In het vorige deel heb ik vijf kenmerken van de consensuspraktijk van onderzoek in de empirische theologie belicht. Het onderzoek in Nijmegen weerspiegelt niet alleen deze consensuspraktijk, maar slaat ook nieuwe wegen in empirisch-theologisch onderzoek in. Daarbij zal ik achtereenvolgens ingaan op religieuze praktijken (een term uit de titel van deze rede die tot nu toe niet is uitgewerkt) en de rol van onscherpe concepten binnen religie. Ik zal opnieuw mijn betoog toelichten aan de hand van een recent onder-

zoek en wel naar attitudes omtrent religieus geweld en interreligieuze participatie onder christenen, hindoes en moslims in India (meer specifiek in Tamil Nadu, met name Channai in Zuid-Oost India). Dit is een onderzoek waarin we vanuit Nijmegen samenwerken met dr. Francis-Vincent Anthony, werkzaam te Rome (Salesiaanse Universiteit) en afkomstig uit India (Tamil Nadu). Dit is een grootschalig onderzoek met ruim 1900 respondenten: 859 christenen, 789 hindoes en 255 moslims. Het gaat hier om respondenten in de gemiddelde leeftijd van 20 jaar in het merendeel studierend op confessionele hogescholen ('colleges')³⁵, waarvan de dataverzameling heeft plaatsgevonden in het najaar van 2003³⁶.

Religies staan opnieuw in de belangstelling van de media sinds het religieus geïnspireerde geweld dat zich overal in de wereld manifesteert: van Al Qaida, de Hamas in Palestina, de Taliban in Afghanistan, Aum Shinrikyo in Japan tot en met christelijk geïnspireerde groepen in de V.S. die aanslagen plegen op abortusklinieken. Sommige media, maar ook politici spreken dan over religieuze terroristen. Daarmee heeft het een etiket gekregen en is het fenomeen beheersbaar geworden. Maar gaat het wel over individuen of kleine groepen die geradicaliseerd zijn en naar de wapens grijpen? Wat is het verband tussen religie en geweld? Is religieus geïnspireerd geweld het perverse broertje van de religieuze ervaring waarin mensen zich gebonden weten aan een hogere macht? (Lienkamp, 2003, p.207) Is religieus geïnspireerd geweld kenmerkend voor bepaalde religies of kan dit een voedingsbodem vinden in elke religie? (Steffen, 2003) Heeft het wel te maken met religie of heeft het een voedingsbodem in sociaal- economische en politieke factoren? Is religieus geïnspireerd geweld iets van extremistische groepen of vindt dit een breed draagvlak onder aanhangers van een religie? Is dit misschien ook een reactie op een bepaalde rol van de moderne liberale staat, die zich in moreel opzicht afzijdig houdt van het oriënteren en controleren van het handelen van individuen en groepen in de samenleving? (Juergensmeyer, 2003)

In het licht van deze vragen hoeft het weinig betoog dat hier een relevant maatschappelijk probleem ligt waaraan de empirische theologie een bijdrage kan verlenen. In onderscheid met de sociale wetenschappen heeft de empirische theologie een specifieke insteek in de bestudering van dit fenomeen. Ze kijkt niet slechts naar de functie van religie in het bevorderen van geweld, maar ook naar aspecten die intrinsiek (substantieel) verbonden zijn met specifieke religies. Hoe verbindt zich geweld met het denken of spreken van mensen over Gods handelen? (theologisch kenmerk, zie 2.1.) Hoe kan religieus geïnspireerd geweld verbonden worden met het religieuze zelf-verstaan van mensen in een bepaalde religie? (hermeneutisch kenmerk, zie 2.3) Ik zal deze vragen in dit deel laten rusten om niet in herhaling te vallen en mij beperken tot een drietal aspecten die door deze nieuwe praktijk van wetenschapsbeoefening worden opgeroepen en van belang zijn voor de epistemologische ontwikkeling van de discipline als geheel³⁷.

De algemene onderzoeksvraag die aan het onderzoek, waarvan we enkele gegevens zullen presenteren, ten grondslag ligt is: Welke religieuze houdingen van christenen, hindoes en moslims beïnvloeden hun opvatting over oorzaken van religieus geïnspireerd geweld? In het onderstaande zal ik mij beperken tot twee interreligieuze variabelen die van invloed worden geacht op religieus geïnspireerd geweld. De eerste variabele is religiocentrisme (Sterkens, 2001, pp.155-162), ofwel de positieve houding ten opzichte van de eigen religieuze groep ('ingroup positief') en de negatieve houding tegenover andere religieuze groepen ('outgroup negatief'). De tweede variabele betreft de houding ten opzichte van het religieus pluralisme, ofwel in hoeverre zijn andere religies een weg naar God (die de Waarheid met een hoofdletter is)?

3.1. RELIGIEUZE PRAKTIJKEN

Religieuze praktijken vormen het materieel object, ofwel de werkelijkheid die wordt bestudeerd in de empirische theologie³⁸. Op deze bepaling van het materieel object in de empirische theologie is kritiek, omdat het religie (en in het bijzonder het christendom) zou vastleggen op een bepaalde verschijningsvorm die men op grond van traditie en overlevering als een religieuze praktijk of religieuze handeling beschouwt (zie ook Bucher 2002, p.142; Fuchs, 2002). Je ziet slechts datgene in de werkelijkheid als religieuze praktijk of handeling wat je van tevoren reeds wist, en wel vanuit het perspectief van een bepaalde traditie. Voor een discipline die juist de geleefde praxis van religie wil onderzoeken, is deze kritiek zeer serieus te nemen.

Maar voordat ik inhoudelijk inga op het begrip religieuze praktijk wil ik eerst ingaan op de reden waarom de empirische theologie een dergelijk begrip nodig heeft. De eerste reden ligt in het benoemen van de aard van de theorievorming binnen de empirische theologie (ofwel het formeel object). Empirische theologie bestudeert de praktische rationaliteit onder het opzicht van Gods handelen dat constitutief is voor het menselijk handelen. De tweede functie van dit begrip is te verhelderen met het perspectief van waaruit religie wordt bestudeerd, namelijk 'van onderop'. Ten derde heeft men ook begrippen nodig voor een interdisciplinaire samenwerking. Dat hoeft niet perse het begrip religieuze praktijken te zijn, men heeft categorieën nodig die gedeeld kunnen worden met andere disciplines. Waarschijnlijk kunnen we het als empirisch theologen over deze 'functie' eens worden. Indien men niet het concept religieuze praktijken wil hanteren, dan zal men toch een ander begrip moeten hebben voor deze functie.

Wat zijn religieuze praktijken? Religieuze praktijken verwijzen naar gerichtheden van een groep mensen (collectieve intentionaliteit) die op grond van de autoriteit van een traditie aan bepaalde zaken (objecten, personen, handelingen) een religieuze status toekennen vanuit het perspectief van transcendentie en immanentie. Ik heb elders dit begrip zeer uitvoerig onderbouwd en haal hier slechts enkele elementen naar voren die voor mijn betoog van belang zijn (zie verder Hermans, 2001). In principe kan alles

een religieuze praktijk zijn, voor zover aan een handeling een religieuze statusfunctie wordt toegeschreven. Het sprenkelen van water is als zodanig niet religieus, maar wel als dit handelen 'geldt als' een religieuze handeling en er een religieuze status aan wordt toegeschreven. Als handelende personen deze statusfunctie niet toeschrijven, is er geen religieuze praktijk. Ik volg hier een opvatting die door Charles S. Peirce, grondlegger van het Amerikaanse pragmatisme, in 1878 is neergelegd in het zogenaamde 'pragmatisch maxime': 'Ga na welke effecten een opvatting over een bepaald object zouden kunnen hebben die mogelijk praktisch van belang zijn. Dan is onze opvatting van deze effecten gelijk aan onze gehele opvatting van dit object' (Peirce, 1992, p.132)³⁹.

De functie van de praktische rede is het voortbrengen van regelgeleid gedrag. Slechts regels op grond waarvan mensen bereid zijn te handelen, gelden als regels voor het handelen. Deze regels kunnen betrekking hebben op feitelijke omstandigheden, maar ook op reële mogelijkheden, dat wil zeggen mogelijkheden op grond waarvan mensen bereid zijn te handelen (zie punt 3.2.). Cruciaal vanuit een pragmatisch gezichtspunt is dat mensen bereid zijn een religieuze betekenis aan het handelen toe te schrijven. Ik wijs nog op een tweede punt in mijn definitie van religieuze praktijken, dat te maken heeft met een collectieve toeschrijving van een religieuze statusfunctie. Individuen kunnen op grond van eigen overwegingen religieuze betekenis toekennen aan iets zonder dat dit gedeeld wordt met anderen. Regelgeleid gedrag heeft echter een publiek karakter. Voor religie is het cruciaal dat deze regel is verankerd in de autoriteit van een traditie. Mensen kennen niet op eigen gezag een religieuze status toe, maar op grond van de traditie waardoor deze praktijk wordt onttrokken aan hun eigen-machtigheid. Daarom spreek ik bij voorkeur over religieuze praktijken in plaats van religieuze handelingen.

Religieuze praktijken kunnen op verschillende niveaus worden bestudeerd in interactie met de sociaal-culturele context, in het bijzonder met andere religies. Deze interactie geeft religieuze praktijken een plaats in het geheel van het persoonlijk en maatschappelijk leven van mensen. Het sluit uit dat men religieuze praktijken definieert als een *sui generis* categorie, ofwel voor het handelen binnen de kerk, ofwel voor praktijken binnen de grote wereldgodsdiensten. Religieuze praktijken zijn een onderscheiden categorie in het geheel van het menselijk (samen)leven, maar tegelijkertijd verbonden met het persoonlijk en maatschappelijk leven. Toegepast op ons voorbeeld: als religieus geïnspireerd geweld een *sui generis* categorie zou zijn, zou het totaal onvergelijkbaar zijn met andere vormen van geweld. Om dit fenomeen te begrijpen kun je het met niets vergelijken of verbinden. Omgekeerd, als het totaal niet onderscheiden zou zijn van niet-religieus geïnspireerd geweld, valt het als zelfstandige categorie weg. Beide uitersten moeten worden vermeden, wil men religie empirisch kunnen onderzoeken.

VOORBEELD

Wat heeft religie met geweld te maken? Moet je beide zaken niet ver uit elkaar houden, tenminste vanuit een christelijk perspectief? Of is er juist sprake van een sacrale dimensie in geweld, in zoverre geweld wordt geheiligd als een macht die zich aan de menselijke greep onttrekt? In het eerste geval kan een gewelddadige handeling nooit een religieuze praktijk zijn, omdat religie slechts datgene is wat het goede bevordert; in het tweede geval is niet goed in te zien hoe religie zich in kritische zin tegenover ervaringen van geweld kan verhouden.

Vruchtbaarder lijkt een tussenpositie te zijn waarin sprake is van een affiniteit tussen de ervaring van geweld en religieuze ervaringen. Volgens Hans Joas ligt deze verwantschap in het feit dat beide ervaringen op dezelfde wijze constitutief zijn voor identiteit. Het zijn ervaringen of handelingssituaties die een ontstaansbodemp vormen voor het subjectieve gevoel dat iets van waarde is. (Joas, 2000, p.22) Een binding aan waarden is een paradoxale situatie: het is geen vrije keuze en tegelijkertijd een vrijwillige binding. Wat van uiteindelijke waarde is, heeft als het ware ons gekozen als drager. We kunnen er niet omheen; het neemt ons in bezit. Tegelijkertijd wil een persoon hierdoor gebonden worden en het constitutief laten zijn voor de eigen identiteit. Het bepaalt wie we zijn en grenst ons af van anderen (niet-ik, en niet-wij). Joas (2004) noemt dit een ervaring van zelf-transcendentie, waardoor op symbolische wijze het zelf zijn identiteit ontvangt. Deze symbolische constructie van identiteit geschiedt niet noodzakelijk vrijwillig en autonoom. (Joas, 1997, p.66) Precies daar ligt de affiniteit tussen de ervaring van geweld en van religie. In een religieuze ervaring verwijzen mensen naar God of een hogere macht die iets bewerkt (in hen, anderen, de geschiedenis, de natuur). De ervaring van geweld wordt ook gekenmerkt door iets dat de mens overweldigt, waardoor zijn of haar vrije wil wordt uitgeschakeld.

In ons onderzoek zijn we uitgegaan van een drietal oorzaken van religieus geïnspireerd geweld. Op de eerste plaats kan religie aanzetten tot een zelfopoffering waardoor het individu op paradoxale wijze tegelijkertijd een identiteit ontvangt (Juergensmeyer, 2003). Religie geeft mensen kracht om zich onvoorwaardelijk (ofwel in Naam van God) in te zetten voor de strijd tegen onrecht en onderdrukking. Deze strijd kan een 'dodelijke ernst' hebben, waarbij men zichzelf totaal in dienst stelt voor de 'goede zaak'. Om deze ernst duidelijk te maken, spreekt men over een kosmische strijd of eindtijd (Steffen, 2003). Martelaarschap is de ultieme expressie van deze zelfopoffering, waardoor het individu een ongekende macht verwerft.

Op de tweede plaats kan men een sociaal-culturele dimensie in religieus geïnspireerd geweld onderscheiden. In positieve zin kan men daarbij denken aan een verbinding tussen religie en etnische en/of nationale identiteit (Bruce, 2003). Religie kan een bron zijn van geweld omdat ze een pact aangaat met de sociaal-culturele context. Ze kan een voertuig vormen voor het nationalisme dat in een samenleving aanwezig is. Ze kan de houding van superioriteit en dominantie van bepaalde groepen in de samen-

leving versterken. Religie kan zich echter ook uitdrukkelijk verzetten tegen de dominante sociaal-culturele context. Typisch voor religieus extremistische groeperingen in verschillende religies is een houding van verzet tegen de moderne, liberale staat (Juergensmeyer, 2003, p.225). De moderne staat onthoudt zich van controle op en sturing van haar burgers op moreel gebied. Dit creëert in de ogen van bepaalde religieuze stromingen een moreel vacuüm of zelfs moreel verval. Men verwijt de leiders van de hoofdstroom van de eigen religie dat men compromissen sluit met de liberale waarden en seculiere instituties. Daardoor meent men van de eigen oorsprong vervreemd te zijn.

Op de derde plaats valt een politieke dimensie in religieus geïnspireerd geweld te onderscheiden. Bij het ontstaan van India als staat hebben leiders als Gandhi en Nehru gepoogd elke vermenging tussen religie en politiek te vermijden (Smith, 2003). India kent geen religieuze partijen die bijvoorbeeld hindoe of islamitisch in hun partijnaam hebben staan. Maar een partij als de BJP⁴⁰ spreekt in haar partijprogramma wel over het vinden van een inspiratie in de oude cultuur en waarden van India (idem, p.189). Religie en politiek kunnen een verbinding met elkaar aangaan om hun eigen macht te versterken. Typisch voor India is ook de mogelijkheid van verschuivingen in het politieke landschap door religieuze bekering. Zo bekeerden in 1981 grote groepen kastelozen (dalits) zich van het hindoeïsme tot het boeddhisme. Dit leidde tot grote onrust onder hindoenationalisten vanwege mogelijke verschuivingen in de politieke machtsbalans.

Welke dimensies worden teruggevonden in het bewustzijn van onze respondenten in Zuid-Oost India? Hiervoor is een vrije factoranalyse uitgevoerd op alle respondenten (zie tabel 2). Daarin kwamen twee factoren naar voren die niet samenvallen met de onderscheiden theoretische structuur. De eerste factor omvat twee zaken die tot religieus geweld motiveren, namelijk je eigen religie bevestigen in een pluralistische context en de bevordering van mensenrechten door religie. Het gaat hier om zaken die identiteitsbevestigend zijn en als zodanig geen geweld rechtvaardigen. Eerder het omgekeerde, wanneer we denken aan de rechten van de mens. De tweede factor bevat items van de religieuze, sociaal-culturele en politieke kenmerken van religieus geïnspireerd geweld. De items met de hoogste factorlading wijzen in de richting van religie als destructieve macht. Religie verbindt zich met geweld als instrument om macht uit te oefenen in de samenleving, zowel een politieke, sociaal-culturele als transformerende macht. Lienkamp (2003) spreekt in het voetspoor van Joas over geweld als het perverse broertje van religie, waarmee religie een verbinding kan aangaan. In dezelfde zin spreekt Steffen (2003) over een demonische omkering van religie, waar het uiteindelijk een absolute aanspraak krijgt. Geweld dat in naam van religie plaatsvindt, wordt gedaan met een aanspraak op absolute waarheid waarvoor elke kritiek vanuit de rede moet wijken. Daarom heb ik deze factor geïnterpreteerd als destructieve macht. Dit onderzoeksresultaat roept zeer interessante theologische vragen op, die ik hier niet verder kan opnemen.

Ik hoop te hebben laten zien dat de empirische theologie een bijdrage kan leveren aan maatschappelijke vraagstukken zoals religieus geïnspireerd geweld. Voor de empirische theologie is dit onderzoeksveld tevens van belang voor de ontwikkeling van de eigen discipline. Immers, dat de eucharistie een religieuze praktijk is, zal niemand betwisten. Maar geldt dit ook voor religieus geïnspireerd geweld? Kan men dit nog religie noemen? Deze grensvragen ontstaan precies in de interactie tussen religie en de sociaal-culturele context, en in het bijzonder in de interactie tussen christendom en andere religies. Voor de empirische theologie biedt dit kansen om zich als discipline verder te ontwikkelen.

TABEL 2: FACTORANALYSE (OBLIMIN), BETROUWBAARHEID (ALPHA), VERKLAARDE VARIANTIE, GEMIDDELDE EN STANDAARDDEVIATIE VAN OPVATTINGEN OVER OORZAKEN VAN RELIGIEUS GEÏNSPIREERD GEWELD VAN CHRISTENEN, HINDOES EN MOSLIMS IN ZUID-OOSTINDIA

	F1	F2	h ²
1. Affirming one's religion where there are many religions encourages religious conflict.	.75	.00	.56
2. The human rights awareness promoted by some religions favours religious conflict.	.40	.01	.20
10. Religiously motivated militant or radical groups encourage religious conflict.	-.06	.66	.40
4. The open or silent approval of violence as a means for social change by some religions encourages religious conflict.	.01	.65	.43
12. The superiority feeling of some religions encourages religious conflict.	.00	.60	.36
3. The intervention of political leaders in religious matters encourages conflict among religions.	.11	.58	.42
11. Linking ethnic or national identity to a particular religion favours religious conflict.	-.06	.58	.31
5. The belief in the necessity of bloody sacrifices upheld by some religions inspires religious conflict.	.01	.56	.32
6. The interference of foreign religious leaders in internal political matters encourages conflict among religions.	.00	.52	.27
9. Religious conversion that changes the political equation within a democracy increases conflict among religions.	.06	.48	.26
Alpha / correlatie	r = .33		α = .81
Mean* (s.d.)	2.32 (.85)	2.70 (.70)	
Proportie verklaarde variantie	35 %		

F1: religie als identiteitsbevorderende macht;

F2: religie als destructieve macht

Factor correlation = .51; * scale from 1 (helemaal niet) tot 4 (zeer sterk)

3.2. ONSCHERPE IDEEËN

Religieuze mensen zijn geen dogmatisch theologen met concepten die voldoen aan de eisen van een binaire logica. In een binaire logica gaat men ervan uit dat 'als A geldt, niet-A is uitgesloten'. Beiden kunnen niet tegelijkertijd waar zijn. De vraag is echter of geleefde religiositeit van mensen aan deze logica beantwoordt. Religieuze houdingen en overtuigingen van mensen lijken eerder te beantwoorden aan een logica van onscherpe of vage grenzen (*Logic of Vagueness*, cfr. Peirce)⁴¹. Onscherpe ideeën zijn reële mogelijkheden op basis waarvan religieuze mensen handelen. Ze hebben een zekere waarschijnlijkheid zonder dat precies is vastgesteld in welke situaties ze gelden en in welke niet. Een onscherp idee is onbepaald: men kan op grond hiervan niet tot een interpretatie komen die onbetwistbaar is (Peirce CP 5, p.448). Bijvoorbeeld: een gelovige heeft het idee dat 'God te hulp zal komen indien men bidt om hulp'. Een precieze bepaling van dit idee ontbreekt. Waarom komt God te hulp? Wanneer? Onder welke condities? Wordt Gods handelen veroorzaakt door het gebed? En is de houding van de biddende hierop van invloed? De gelovige heeft geen scherpe opvattingen hierover, maar is geneigd zijn ideeën afhankelijk van zijn of haar ervaringen aan te passen niet alleen gedurende zijn of haar levensloop, maar ook van situatie tot situatie.

Waarom hanteren religieuze mensen een onscherpe logica (*logic of vagueness*) in het omgaan met de werkelijkheid? Volgens Peirce wordt in de toestand tussen bepaaldheid en onbepaaldheid het mogelijke gegenereerd (Peirce CP5, p.450). Onscherpe ideeën zijn een bron van verbeelding over 'wat kán zijn'. Het mogelijke moet niet worden verwisseld met het irrationele. Peirce spreekt hier over werkelijke mogelijkheden ofwel het mogelijke dat een basis heeft in de realiteit (Peirce CP5, p.453). Werkelijk is niet slechts datgene wat feitelijk heeft plaatsgevonden, maar is ook datgene wat zou kunnen gebeuren. Mensen handelen zodanig dat deze mogelijkheid een realiteit is (en niet on-werkelijk). Dit is geen 'blinde gok', maar gebaseerd op vooronderstellingen die (indien ze waar zijn) tot deze mogelijkheid moeten leiden. Peirce onderscheidt het mogelijke als type kennis op grond van feitelijkheid en noodzakelijkheid (Peirce CP5, p.454).

Ik zal elk van deze modaliteiten toelichten met een voorbeeld. Feitelijke kennis veronderstelt bepaaldheid. Stel dat iemand mij vraagt of er een katholieke kerk in een bepaalde plaats is. Indien ik in het verleden ooit in deze kerk ben geweest toen ik deze plaats bezocht, kan ik beweren dat er feitelijk een katholieke kerk is. Indien mijn kennis echter onbepaald is, zijn er twee alternatieven. Ofwel, heeft men kennis van een bepaalde stand van zaken, die slechts tot één noodzakelijke conclusie leidt. Ofwel onze kennis van zaken sluit een bepaalde mogelijkheid niet uit. Ik zal een voorbeeld geven van het eerste. Stel dat ik ooit een priester heb ontmoet, die in deze plaats heeft gewerkt. Op grond van dit gegeven kan men de conclusie trekken dat er een katholieke kerk moet zijn in deze plaats. Ik ben er niet absoluut zeker van omdat ik nooit in deze plaats ben geweest, maar er is noodzakelijk gezien slechts één mogelijkheid. Peirce

noemt dit de modaliteit van noodzakelijkheid. Onbepaaldheid kan echter ook verwijzen naar een mogelijkheid, die op grond van onze kennis van een stand van zaken niet kan worden uitgesloten. Stel dat ik weet dat er veel katholieken in de streek wonen waarin deze plaats gelegen is. Het is op goede gronden niet uit te sluiten dat er een katholieke kerk staat in deze plaats, maar noodzakelijk is het niet. Peirce noemt dit de modaliteit van het mogelijke⁴². Welnu, onscherpe ideeën zijn een vorm van kennis van het mogelijke. Het idee van een gelovige dat 'God helpt als men bidt' is uitdrukking van een reële mogelijkheid op grond waarvan een persoon handelt. Ze drukt geen noodzakelijkheid of feitelijkheid uit.

VOORBEELD

Biedt dit concept van onscherpe ideeën van Peirce een nieuwe perspectief om de praktische rationaliteit van mensen in de geleefde religieuze praxis te onderzoeken? Is er een eigen logica van praktisch redeneren in religieuze praktijken? Wat betekent dit voor concepten die in empirisch-theologische theorievorming worden ontwikkeld? Wat betekent dit voor de vergelijking tussen bewustzijnsstructuren van mensen in verschillende religies? Ik wil een voorbeeld geven hoe dit concept van 'onscherpe ideeën' vruchtbaar kan zijn in vergelijkend onderzoek.

In vergelijkend onderzoek krijgt men te maken met het probleem of en in hoeverre ideeën tussen religies vergelijkbaar zijn. Heel simpel gezegd: wanneer een christen over God spreekt, heeft hij dan hetzelfde idee in zijn hoofd als een moslim of hindoe? Als ze precies hetzelfde zijn, dan vallen alle verschillen tussen religies weg. Als ze totaal onvergelijkbaar zijn, houdt elke mogelijkheid tot vergelijking op. Het concept van 'onscherpe ideeën' biedt een mogelijkheid om tussen het Scylla van de totale onvergelijkbaarheid van religies en het Charibdis van de volkomen gelijkstelling van opvattingen tussen religies te laveren⁴³. In ons onderzoek over religieus geïnspireerd geweld hebben we opvattingen over de verhouding tussen de religies meegenomen. We hebben deze opvattingen in ons verklaringsmodel meegenomen, omdat we verwachtten dat ze een invloed uit kunnen oefenen op religieus geïnspireerd geweld. Mensen zijn minder verdraagzaam indien zij overtuigd zijn van het feit dat andere religies geen spoor van waarheid bevatten van God of het goddelijke. Omgekeerd mag men verwachten dat mensen meer verdraagzaam zijn indien men uitgaat van de opvatting dat dialoog tussen religies verrijkend is.

In het onderzoek hebben we een meetinstrument meegenomen dat in hoge mate is gebaseerd op het theoretisch kader van Paul Knitter (1995; 2002). Ik vermeld hier slechts kort de modellen die in het onderzoek zijn meegenomen. Het laatste model wordt niet door Knitter onderscheiden, maar hebben wij toegevoegd:

1. het uitsluitingsidee (exclusivisme): de eigen religie is de ware religie met uitsluiting van alle andere religies;

2. het voltooiingsidee (inclusivisme): alle religies bevatten een spoor van de waarheid, maar andere religies vinden voltooiing in mijn religie;
3. het idee van wederkerigheid (dialog): alle religies bevatten een spoor van waarheid en kunnen elkaar wederzijds verrijken;
4. het idee van acceptatie: aanvaarding van de verschillen tussen religies die elk op een unieke wijze naar een uiteindelijke werkelijkheid verwijzen;
5. het universaliteitsidee: de verschillen tussen religies verwijzen naar een dieper liggende universele waarheid.

De bovenstaande modellen berusten op overwegingen vanuit de christelijke theologie. We zijn ervan uitgegaan dat deze ideeën onscherp zijn in het religieus bewustzijn. Daarmee staan we toe dat ze een zeker niveau van bepaaldheid kunnen hebben die ze vergelijkbaar maakt tussen religies. Tegelijkertijd kunnen ze echter binnen religies aspecten bevatten die niet vergelijkbaar zijn met andere religies. Om dit vast te stellen hebben we in de analyse een procedure doorlopen van drie stappen. In de eerste stap hebben we een factoranalyse uitgevoerd op de totale groep, dus christenen, hindoes en moslims tezamen. Deze analyse resulteerde in drie factoren, waarbij grofweg de eerste twee modellen samengaan en de laatste twee modellen. In een tweede stap hebben we vervolgens op de deelpopulaties een confirmatieve (of bevestigende) factoranalyse uitgevoerd. Heeft een idee wel dezelfde structuur binnen een bepaalde religieuze groep? Indien dat niet het geval is, komen items in aanmerking om verwijderd te worden uit de schalen die worden gebruikt in de vergelijking tussen religies. Met de overgebleven items wordt in een derde stap opnieuw een analyse uitgevoerd voor de totale onderzoeksgroep.

Ik wil dit illustreren aan de hand van de schaal van acceptatie van verschillen in de verhouding tot andere religies (zie figuur 2). In de eerste stap kwam een factor met zes items naar voren. In de tweede fase bleek echter dat in het bewustzijn van christenen en moslims twee items uit de schaal verwijderd moesten worden. Deze items verwijzen beide naar het idee dat er een universele religie bestaat (zie item 12, figuur 2). Er zijn wel verschillende religies, maar op het diepste niveau zijn er geen werkelijke verschillen (item 20). Een schaal met vier items (7, 9, 14 en 12) blijkt vergelijkbaar te zijn tussen christenen, hindoes en moslims. Wanneer je echter alleen hindoes analyseert, krijg je een schaal met zes items inclusief item 12 en 20. Wat betekent dit? In het bewustzijn van christenen, hindoes en moslims zit een vergelijkbaar idee over acceptatie van verschillen tussen religies, die niet tot elkaar herleidbaar zijn. Elke religie is uniek en niet herleidbaar tot andere religies. Religies maken niet meer aanspraak op waarheid dan andere religies. Ze bieden dezelfde diepe ervaring van God, zij het dat ze niet allemaal dezelfde ervaring van God bemiddelen. Als er gesproken wordt over dezelfde uiteindelijke waarheid, dan ligt het accent op verschillende aspecten van deze waarheid. Voor hindoes bevat dit idee echter ook nog aspecten die verwijzen naar een

universele religie. Op het diepste niveau nemen hindoes aan dat er geen werkelijke verschillen zijn tussen religies. Daarmee voegen ze iets toe dat christenen en moslims, hoewel ze verschillen tussen godsdiensten accepteren, niet (er)kennen.

FIGUUR 2: ITEMS BEHORENDE TOT DE SCHAAL VAN ACCEPTATIE VAN VERSCHILLEN IN DE VERHOUDING TOT ANDERE RELIGIES UITGESPLITST NAAR CHRISTENEN, HINDOES EN MOSLIMS

CHRIST.	HINDOES	MOSLIMS	
X	X	X	7 Different religions reveal different aspects of the same ultimate truth
X	X	X	9 Every religion contributes in a unique way to the ultimate liberation of human beings (salvation, mukti, paradise)
X	X	X	2 All religions provide an equally profound experience of God (anubhava)
X	X	X	14 Different aspects of the same divine reality are experienced in different religions
	X		12 The similarities among the religions are a basis for building up a universal religion
	X		20 Although there are many religions, at the deepest level there are no real differences

Maar niet alleen de ideeën in de vergelijking tussen de religies variëren, ook de structuur van hun denken. Ofwel: in hoeverre mag je aannemen dat aanhangers van verschillende religies hetzelfde denken over conflicten tussen religies? Daarbij gaat het niet om het vergelijkbaar zijn op het punt van een bepaald idee, maar op de structuur van hun denken. Zijn dezelfde attitudes binnen verschillende religies van invloed op het denken over conflicten tussen religies? Figuur 3 bevat de gestandaardiseerde regressiecoëfficiënten (= *beta's*) van de afzonderlijke regressieanalyses voor de christenen (N=703), de hindoes (N=712) en de moslims (N=209). In deze en volgende analyses zijn alleen de respondenten opgenomen die op geen enkele van de variabelen in het verklaringsmodel een missing hadden. De percentages van verklaarde variantie voor de drie groepen zijn achtereenvolgens: 4.6, 7.1 en 8.8.

De hypothese dat er sprake is van dezelfde structuur van invloeden op conflicten tussen religies is statistisch getoetst met de Lisrel analyse (versie 8.52). Met behulp van Lisrel kan men een toets uitvoeren op de gelijkheid van de regressiecoëfficiënten over de drie groepen. Veronderstellen we dat de invloeden van de onafhankelijke variabelen op conflicten tussen religie voor de drie groepen aan elkaar gelijk zijn, dan geeft dit een chi-kwadraat van 18.018 bij 8 vrijheidsgraden en een overschrijdingskans kleiner dan

.05 ($c_2 = 18.018$, $df = 8$, $p = .021$), hetgeen betekent dat de hypothese van gelijkheid moet worden verworpen. Veronderstellen we bovendien dat de regressies van de 'ingroup negatief' variabelen paarsgewijs aan elkaar gelijk zijn (dat wil zeggen dat de uitspraak over hindoes een gelijke regressie heeft bij christenen en moslims, de uitspraak over moslims een gelijke regressie bij hindoes en christenen heeft en de uitspraak over christenen een gelijke regressie bij hindoes en moslims), dan geeft dit een chi-kwadraat van 31.584 bij 11 vrijheidsgraden en een overschrijdingskans kleiner dan .01 ($c_2 = 31.584$, $df = 11$, $p = .001$), hetgeen betekent dat de hypothese van gelijkheid moet worden verworpen. Uit deze chi-kwadraat toetsen, maar vooral uit de verschillen in de regressiecoëfficiënten in figuur 3 en de interpretatie daarvan blijkt dat de invloeden van de onafhankelijke variabelen op 'conflicten tussen religies' duidelijke verschillen vertonen voor christenen, hindoes en moslims.

Welke attitudes van christenen in hun verhouding tot andere religies zijn van invloed op hun opvatting omtrent de feitelijke oorzaken van conflicten tussen religies? Christenen zijn meer overtuigd van religie als destructieve macht naarmate zij een hoger positief zelfbeeld hebben van de eigen christelijke groep (ingroup christenen positief) en naarmate zij meer instemmen met de mogelijkheid om verrijkt te worden door verschillen met andere religies. Omgekeerd: als je een minder krachtig positief zelfbeeld hebt van je eigen religieuze groep en als je minder geneigd bent verrijkt te willen worden door verschillen met andere religies, zie je religie (in algemene zin) minder als een conflict veroorzakende macht. Alle andere attitudes voor christenen dragen niet bij aan hun opvatting over religie als oorzaak van conflicten tussen religies.

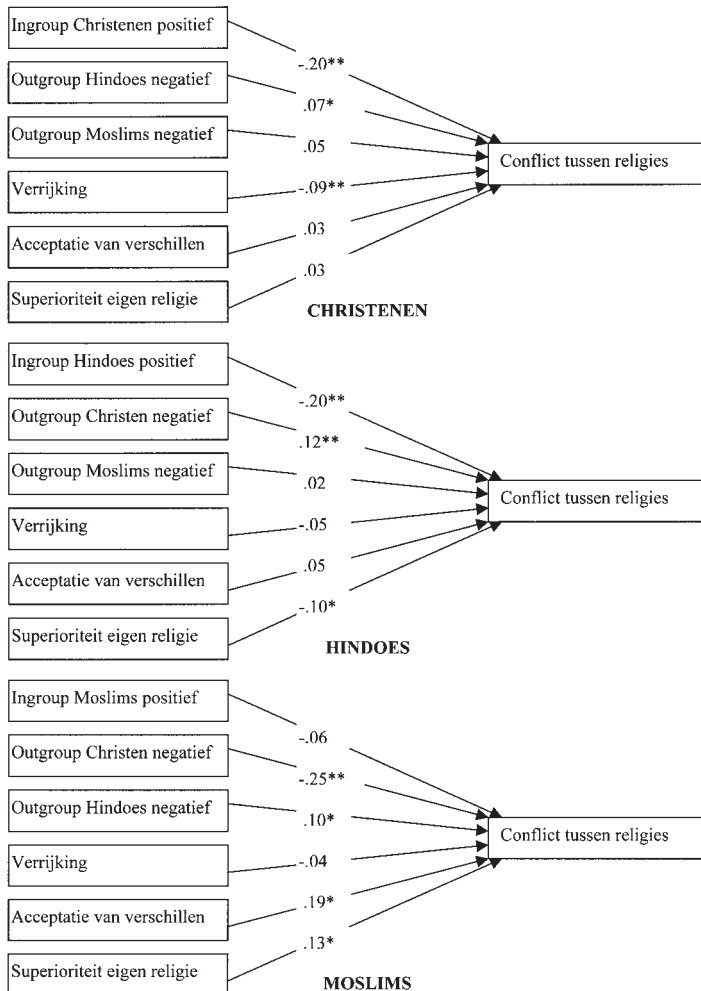
Bij hindoes stellen we echter een andere structuur in hun denken vast als verklaring van religie als destructieve macht. Voor hindoes geldt dat zij sterker ervan overtuigd zijn dat religie een destructieve macht is naarmate zij een hoger positief zelfbeeld hebben van de eigen religieuze groep (ingroup Hindoes positief), naarmate ze in minder sterke mate een negatieve houding hebben ten opzichte van christenen als religieuze groep (outgroup christenen negatief) en naarmate ze meer geneigd zijn om de eigen religie als superieur te beschouwen ten opzichte van andere religies.

Voor moslims is de structuur van denken weer anders. Voor moslims geldt dat zij meer geneigd zijn om religie als destructieve macht te zien naarmate ze een meer negatieve houding hebben ten opzichte van christenen (Outgroup christenen negatief), naarmate ze minder geneigd zijn verschillen tussen religies te accepteren en naarmate ze minder geneigd zijn de eigen godsdienst superieur te achten ten opzichte van andere religies.

Resumerend kunnen we stellen, dat uit ons onderzoek blijkt dat niet slechts de ideeën, maar ook de structuur van het denken over religie als destructieve macht tussen christenen, hindoes en moslims zeer verschillend is. Dit roept interessante vragen op voor een theologie van de godsdiensten, die ik hier zal laten rusten. Ik hoop echter te hebben laten zien dat de empirische theologie een bijdrage kan leveren aan een ver-

gelijkende studie van het christendom en andere religies. Daarbij lijkt het concept van 'onscherpe ideeën' een interessante categorie te zijn voor het doordenken van een netelig probleem in vergelijkend onderzoek, namelijk hoe men overeenkomsten tussen religies kan construeren en tegelijkertijd recht kan doen aan verschillen. Tevens heb ik getracht u iets te laten zien van de nieuwe wegen die wij in het empirisch-theologisch onderzoek in Nijmegen aan het bewandelen zijn. Ze bieden ons de mogelijkheid om de eigen discipline verder te ontwikkelen en daardoor een bijdrage te leveren aan de verdere ontwikkeling van onze faculteit met name van het instituut van religiestudies.

FIGUUR 3: REGRESSIEVERGELIJKING (BETAS'S) VOOR CHRISTENEN, HINDOES EN MOSLIMS



DANKWOORD

Op het einde gekomen van mijn oratie is er naar goed academisch gebruik een moment voor enkele woorden van dank. Allereerst wil ik mijn dank richten aan de leden van het stichtingsbestuur en van het college van het bestuur van deze universiteit, alsook het bestuur van de Faculteit der Theologie. Het feit dat u met mijn benoeming akkoord bent gegaan, geeft aan dat u vertrouwen heeft in mijn benoeming, waarvoor ik u hartelijk wil bedanken. In deze dank wil ik ook het bestuur van de Stichting IKO (Instituut voor Katholiek Onderwijs) betrekken. Met veel genoegen combineer ik mijn aanstelling als gewoon hoogleraar pastoraaltheologie met de functie van wetenschappelijk directeur van het IKO. Het is een combinatie die goede vruchten afwerpt voor het IKO en voor de Faculteit der Theologie.

Hooggeleerde Hans van der Ven, ik heb het vak bij je geleerd dat mij zo dierbaar is geworden. Een wetenschapper van jouw statuus valt niet te vervangen, en dat zal ik ook niet proberen. Je bent onverminderd energiek en creatief bezig, ook al ben je van leerstoel veranderd. Bij alle discussies tussen ons is er steeds een basis van diep respect en wederzijdse erkenning. Ik ben blij dat ik in de toekomst kan rekenen op jouw bijdrage in de ontwikkeling van de empirische theologie in Nijmegen, misschien wel binnen een faculteit der religiewetenschappen.

Hooggeleerde collega's binnen de Faculteit der Sociale Wetenschappen en de Faculteit der Wijsbegeerte: Cor Aarnoutse, Theo Bergen, Jacques Janssen, Peter Slegers, Peer Scheepers en Paul van Tongeren. De leerstoel pastoraaltheologie, in het bijzonder de empirische theologie is vanaf haar oprichting sterk verbonden met verschillende disciplines in de sociale wetenschappen. Ik koester de samenwerking met elk van jullie, die zowel nationaal als internationaal uniek is voor de empirische theologie.

Hooggeleerde collega's binnen de afdeling empirisch-praktische theologie: Ton Scheer, Frans Wijsen en Aad de Jong. Ik wil jullie danken voor het vertrouwen in mij als voorzitter van ons gezamenlijk onderzoeksprogramma.

De seniores binnen de leerstoelgroep: Hans, Hans, Carl, Michael, Paul. Jullie zijn een van mijn overwegingen om de verantwoordelijkheid voor deze leerstoel op mij te nemen. Er zit veel ambitie in jullie om jezelf en de empirische theologie als discipline te ontwikkelen. Daarnaast hebben we als collega's een zeer prettige wijze van samenwerken met veel humor en relativiteit, waarvoor ik jullie wil bedanken.

In mijn dankwoord wil ik zeker ook de junior onderzoekers betrekken waarmee ik het voorrecht heb om te mogen werken: Theo, San, Sara, Erik, Kim, Isolde, Joost, Thomas, Thomas, Remco. Het is een cliché om te zeggen dat je als begeleider van onderzoeksprojecten leert van elk project. Graag wil ik dit cliché beamen.

Lieve Astrid, Thijs, Maaïke, Ewoud, Eva, Carlijn en Lisette. Ik tracht mijn liefde voor jullie en voor mijn werk te combineren. Dat is geen geringe opgave en het is dan ook een waar genoegen om ons terug kunnen trekken in België om te genieten van elkaar en van de rust. Het is niet te voorkomen dat er dan boeken meegaan en een gele markerstift. Het komt echter steeds meer voor dat ik ze niet heb aangeraakt. Je ziet, het gaat de goede kant op.

37

Ik heb gezegd

NOTEN

- 1 Zo kent men in Duitsland de 'Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen' (zie: www.pastoraal-theologie.de). In Duitsland noemen protestantse theologen binnen dezelfde discipline zich echter praktische theologen (in navolging van de terminologie die door Schleiermacher is ingevoerd). De internationale vereniging die in 1993 is opgericht, heet de 'International Academy of Practical Theology' (zie: www.ia-pt.org).
- 2 Een mooi voorbeeld hiervan is het onderzoek naar de ontwikkeling van illustraties in katholieke schoolbijbels van Alex Stock (1987). Aan de hand van deze ontwikkeling tracht hij verschillende opvattingen over godsdienstonderwijs op het spoor te komen.
- 3 In een analytische methode tracht men vast te stellen wat bepaalde concepten omvatten zonder zelf-contradictoir te zijn (Audi 2003, 97-101). Een voorbeeld hiervan is het boek van Marcel Viau: *Practical theology: A New Approach* (1999).
- 4 Daarbij zie ik even af van afzonderlijke leerstoelen (zoals Rautenstrauch in 1774), die uitzonderingen zijn op deze algemene trend.
- 5 In Nijmegen wordt de leerstoel pastoraaltheologie opgericht tegelijkertijd met de oprichting van een leerstoel voor de godsdienstpsychologie en een leerstoel voor de godsdienstsociologie. Dit is een goede illustratie van de verwevenheid van de praktische theologie met de sociale wetenschappen.
- 6 Een mooie analyse van het werk van Frans Haarsma treft men aan in: 'Wat is pastoraaltheologie' (Van der Ven, 1985) (zie ook de overige bijdragen in de bundel dat een *Festschrift* was bij het emeritaat van dr. Haarsma).
- 7 'Theologie als praktische wetenschap richt zich op God, voor zover Hij door de eigenheid van zijn werkelijkheid (*ratione objecti*) doel van de menselijke wilsbepaling kan worden en zou moeten zijn' (Pannenberg 1977, p.232).
- 8 Het huidige historisch onderzoek lijkt ervan uit te gaan dat Johannes Scotus is geboren te Duns in Bretagne (Frankrijk). Zijn opleiding als Franciscaanse minderbroeder heeft hij genoten te Oxford. Tussen 1302-1307 heeft hij met een korte onderbreking gedoopt in Parijs. In 1308 is hij gestorven in Keulen.
- 9 De discussie over de theologie als wetenschap ontstaat pas in de dertiende eeuw, wanneer de eerste universiteiten worden gevestigd, te beginnen met Parijs (1200). Daarvoor wordt theologie in navolging van Augustinus opgevat als een wijsheid ('*sapientia*') (Pannenberg, 1977, p. 11). Deze opvatting voldeed echter niet meer in de dertiende eeuw, omdat de theologie zich als wetenschap moest gaan legitimeren. De filosofie van Aristoteles was daarbij het dominante filosofische kader.
- 10 Picht merkt op dat theorie oorspronkelijk niet tegenover praxis stond, maar tegenover mythe (Picht 1973, p.107). Mythe verwijst naar de wijsheid van de dichter, waarin de archaische religiositeit en moraliteit zich uitdrukten. De tegenstelling tussen theorie en praxis vindt haar oorsprong in een politiek conflict. 'Der neuen Form der Erkenntnis von Gott und Natur die *theoria* ist, brachte nämlich auch ein neues Verständnis des Nomos und der Gerechtigkeit mit und griff deshalb unmittelbar in die politischen und sozialen Ordnungen ein. „Praxis war die Parole der Konservativen, Theorie die Lebensform des neuen philosophischen Geistes' (Picht 1973, p.107).
- 11 Hij doet dit onder andere in zijn proloog van de '*Lectura*', die beschouwd kan worden als een proeve van bekwaamheid voorafgaand aan het geven van (openbare) lessen in een commentaar op de zogenaamde *Sententiae* van Petrus Lombardus (uit 1155). Deze *Lectura* lijkt ook niet bestemd geweest te zijn voor publicatie en is pas in het begin van de zeventiende eeuw teruggevonden (Sondag 1966, p.25). Naast de *Lectura*

- werkt hij zijn ideeën over de theologie als 'scientia practica' ook uit in de proloog van de *Ordinatio* (zie Moehle, 1995, p.13-152). In de analyse van de opvatting van Duns Scotus beperk ik mij tot beide bronnen (zie ook Fäh, 1990).
- 12 'De goddelijke essentie is noodzakelijk omdat het van niets buiten zichzelf afhankelijk is' (*Lectura*, n.108). De incarnatie is contingent, dat wil zeggen vrij gewild en besloten door God en daarom ook geen noodzakelijke waarheid.
- 13 Voor een meer uitgebreide reflectie van Duns Scotus op contingentie en handeling, zie zijn commentaar op de metafysica van Aristoteles (Wolter, 2000).
- 14 Het argument hiervoor ontleent Duns Scotus aan Aristoteles: aan het goede handelen (zoals matig eten) gaat kennis van de regels vooraf (namelijk matigheid) (n. 174) (Sondag 1996, p.85) (zie ook Moehle, 1995).
- 15 Praktische rationaliteit kent zijn object onder het opzicht van het verlangen zoals aanwezig in het vermogen van de wil (*sub ratione appetibilitatis*) (Moehle, 1995, p.108)
- 16 Daarmee transformeert hij het Aristotelische denkkader om tegemoet te komen aan zijn perspectief.
- 17 In het geschapen-zijn van de mens ligt besloten dat de rede de wil stuurt, ofwel, als dat niet gebeurt handelt de mens niet conform zijn geschapen-zijn.
- 18 In zijn opvatting van praktische wetenschap ruimt Duns Scotus een plaatsje in voor een absolute waarheid voor zover hij althans in virtuele zin aanneemt dat God in zijn wezen het primaire object is van het handelen van de mens. Deze premisse overstijgt echter in strikte zin de praktische rationaliteit, die op het contingente en historische is gericht. Een praktische wetenschap kan niet tegelijkertijd recht doen aan de feilbaarheid van het praktische weten en een claim van absoluut weten overeind houden. De moderne opvatting van praktische rationaliteit tracht aan dit dilemma te ontsnappen (zie 1.3).
- 19 In omgekeerde zin ligt er wel een logisch verband tussen rationaliteit en rechtvaardiging. Een reden is niet rationeel indien ze niet gerechtvaardigd is. Zo is er in de middeleeuwen een bedevaartsplaats ontstaan op de plek waar een houten beeld van een heilige naar beneden was gevallen. Er kunnen geen houten beelden uit de (blauwe) hemel naar beneden vallen, tenzij ze uit een vliegtuig worden geworpen. Geloven dat een houten beeld uit de hemel valt, is dan ook niet rationeel, omdat ze op bepaalde gronden ongerechtvaardigd is. Mensen die geloven, zijn niet irrationeel. (Boyer, 2001, pp.32-35). Er zijn bepaalde redenen waarom mensen verklaringen van buiten-gewone aard meer plausibel achten. Bijvoorbeeld: relaties tussen mensen zijn eindig, voor zolang als het duurt. Indien een relatie wordt ingezegend voor de eeuwigheid, dan kan dit niet door mensen zijn voltrokken. Mensen geloven niet tegen beter weten in (want dan zouden ze hun geloof allang hebben opgegeven), maar omdat ze er redenen voor hebben. De eeuwigheid heeft vanuit het perspectief van mensen een eigen (theo)logica (zie ook onder punt 2.1).
- 20 Verlangens zijn uitdrukking van de wil. Motieven kunnen van een verschillende aard zijn: cognitief, affectief, sociaal.
- 21 'Hij heeft verdriet' zegt iets over een individuele persoon. Maar verdriet heeft ook een algemeenheid die het handelen vergelijkbaar maakt tussen personen.
- 22 Deze regel is het principe of de *logos* van het handelen (Ricoeur, 1991, p.197). Ricoeur spreekt ook over het discursieve moment van de *phronesis*. Daarmee is echter niet alles gezegd over praktische rationaliteit, zoals hij uitdrukkelijk stelt, omdat ook vrijheid constitutief is voor de praktische rationaliteit. Deze vrijheid (en daarmee het contingente, het toeval) is voor Aristoteles problematisch (zie voorafgaande).

- 23 Hier past ons denk ik ook enige bescheidenheid, want als theologen volgen we het debat dat zich in de filosofie en sociale wetenschappen voltrekt. De vraag is echter of de christelijke theologie niet altijd het filosofisch debat van haar tijd heeft gevolgd?
- 24 Kitcher (1993, p.88v.) wijst nog op enkele kenmerken van een consensuspraktijk die ik hier niet verder zal uitwerken. Zo spreekt hij ook over erkenning van autoriteit. Daarbij kan men denken aan bepaalde tijdschriften die leidend zijn in een wetenschappelijk veld van onderzoek (zoals de *Journal of Empirical Theology*, uitgeverij Brill, Leiden) of bepaalde onderzoeksorganisaties waarvtoe mensen al dan niet toegelaten kunnen worden (zoals de *International Academy of Empirical Theology*). Daarnaast wijst Kitcher ook op de organisatie van de totale wetenschappelijke gemeenschap in subgroepen. Zo is de empirische theologie een subgroep binnen de totale internationale gemeenschap van praktische theologie. Van belang daarbij is de erkenning van de autoriteit van de empirisch-theologische subgroep met hun bepaalde praktijk van onderzoek door andere subgroepen binnen de totale gemeenschap.
- 25 Zie bijvoorbeeld de kritiek van de pastoraaltheoloog Hermann Stenger in zijn artikel 'Gemeinsames Hirtentum aller Christen', in: *Herder Korrespondenz* 58 7/2004, 357-360.
- 26 Dit onderzoek is uitgevoerd in samenwerking met prof. dr. Jacques Janssen en drs. Irene Houwer (godsdienstpsychologie). Ondersteuning bij de statistische analyse van de gegevens is geboden door drs. Lieve Gommers (theologie/ Instituut voor Katholiek Onderwijs). Ik dank hen voor de vruchtbare samenwerking. Een uitgebreid verslag van dit onderzoek zal verschijnen in 2005 (Hermans, Janssen, Houwer en Gommers).
- 27 Lawson is professor op het gebied van de comparatieve religie (Western Michigan University), en McCauley is hoogleraar filosofie en teaching (Emory University in Atlanta).
- 28 Dit theoretisch kader is afkomstig uit de cognitieve psychologie. Concepten worden opgeslagen in het zogenaamde semantisch geheugen. De kracht van de herinnering van concepten hangt onder meer samen met de samenhang van een concept met andere concepten. Een methode om hiervoor zorg te dragen is het integreren van een concept in het bestaande netwerk van concepten die een persoon heeft. Een ander methode is het inslijpen van formuleringen in het geheugen door herhaling.
- 29 Handelingstheorieën gebaseerd op inzichten uit de cognitieve wetenschappen staan momenteel sterk in de belangstelling (zie Peukert 2003; Van der Ven 2004). De aantrekkingskracht van dit cognitief-psychologisch perspectief heeft verschillende gronden. Een ervan is de verankering van het handelen in het menselijk lichaam. De cognitieve wetenschap van religie helpt ons om de mogelijkheid van de ervaring van transcendentie te verstaan als een antropologische mogelijkheid die in het mentale functioneren van mensen ligt. Deze lichamelijke basis biedt ook een mogelijkheid om vergelijkingen te maken tussen handelingen vanuit verschillende culturele en religieuze kaders. Immers, het lichaam is een basis voor het handelen dat door allen wordt gedeeld, terwijl symbolsystemen sterk kunnen verschillen (voor een gelijknamige positie binnen de godsdienstwetenschappen, zie Penner 2000).
- 30 Dit betekent niet dat alles in de werkelijkheid kan worden gereduceerd tot taal. Gadamer verwijst slechts naar ons begrip verstaan van de werkelijkheid en niet naar de aard van het werkelijkheidskarakter van de wereld. De stelling waar het Gadamer om gaat, is: ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘ (Gadamer 2000, p.45). Onder dezelfde titel is in 2001 een bundel verschenen ter ere van de honderdste

- verjaardag van Gadamer, met bijdragen van Rorty, Vattimo, Theunissen, Habermas en anderen.
- 31 Hans van der Ven heeft in een forum op een conferentie ooit de verhouding tussen hermeneutisch en empirisch als volgt omschreven: 'Onderzoek in de empirische theologie zou ik omschrijven als hermeneutisch-empirisch in plaats van empirisch-hermeneutisch'. Bij deze typering sluit ik mij graag aan. Daarom heb ik 2.1. vooraf laten gaan aan 2.3.
- 32 Daarmee gaat Ricoeur een stap verder dan Dilthey die beide methoden tegenover elkaar plaatst. Dilthey zit nog gevangen in de dichotomie tussen objectivisme en subjectivisme van het cartesiaanse denken (zie 1.3).
- 33 In deze viering werd gebeden en gemediteerd, uit de schrift gelezen en werden liederen gezongen.
- 34 Dit aanbod aan jongeren heeft een open karakter waarbij de metafoer van de weg past. Dit is pastoraal gezien iets anders dan de charismatische vernieuwing binnen de katholieke kerk, waarvan sommige kerkelijke leiders erg gecharmeerd zijn. Daarbij gaat het namelijk om een gestructureerd verband, en dat is een veel te hoge eis voor veel jongeren. Men zoekt ervaringen en geen institutionele verbanden.
- 35 De helft van de respondenten studeert op een hogeschool van een katholieke signatuur (51,7%); 13,4% op een protestantse signatuur; 10,4% van hindoesignatuur; 12,8% van moslimsignatuur en 11,7% op een openbare school.
- 36 Behalve ikzelf werkt in Nijmegen ook dr. Carl Sterkens inhoudelijk mee aan dit onderzoek. Bij de analyse van de data tot nu toe is ondersteuning geboden door drs. Lieve Gommers; voor hulp bij de Lisrel-analyse dank ik drs. Jan van Leeuwen (RTOG).
- 37 Daarbij zal ik met name gebruik maken van theoretische inzichten vanuit het klassieke, Amerikaanse pragmatisme (met name Charles S. Peirce). Het pragmatisme biedt een vruchtbare gesprekspartner voor de empirische theologie vanwege haar handelingsoriëntatie.
- 38 Empirische theologie is gericht op theologische theorievorming vanuit de rationaliteit in christelijk-religieuze praktijken op micro-, meso- en macro-niveau in interactie met de sociaal-culturele context, in het bijzonder andere religies en levensbeschouwingen.
- 39 'Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Than, our conception of these effects is the whole of our conception of the object'.
- 40 BJP staat voor *Bharatiya Janata Party*, hetgeen Indiase Volks Partij betekent. De BJP is opgericht in 1951; en in 1979 voorzien van een andere naam.
- 41 Wittgenstein spreekt over 'familiegelijkenissen'. Volgens Hookway heeft de latere Wittgenstein positiever geoordeeld over 'een logica van vaagheid' dan de vroege Wittgenstein van de *Tractatus Logico Philosophicus*. (Hookway, 2002, p.135). Deze verschuiving is beïnvloed door Frank Ramsey die het pragmatisme had bestudeerd vanuit publicaties van Russell en Peirce (idem, p.136).
- 42 Het mogelijke vormt een centrale categorie in de godsdienstfilosofie van Dalferth (2003)
- 43 Deze suggestie heb ik ontleend aan het 'Religious Ideas Project' onder leiding van Robert Cummings-Neville (2001), Boston University.

LITERATUUR

- Audi, R., *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (2nd Edition). New York: Routledge, 2003.
- Arendt, H., *The Life of the Mind. Willing*. London: Secker & Warburg, 1978.
- Barret, J.L. & Lawson, E.T., 'Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of ritual Efficacy', in: *Journal of Cognition and Culture*, 1(2), 2001, pp.183-201.
- Beunders, H., *Publieke tranen. De drijfveren van de emotiecultuur*. Amsterdam: Uitgeverij Contact, 2002.
- Beinert, W., *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatische Denkens und Arbeiten* [Study systematic theology. Introduction in systematic-theological thinking and works]. Regensburg: Pustet, 1985.
- Bernstein, R.J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- Boyer, P., *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: William Heinemann, 2001.
- Browning, D., 'Toward a Fundamental and Strategic Practical Theology', in: Schweitzer, F. & Van der Ven, J.A. (eds.), *Practical Theology: international Perspectives* (pp. 53-74). Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag, 1999.
- Bruce, S., *Religion and Politics*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Bucher, R., 'Über Stärken und Grenzen der 'empirischen Theologie.', in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2), 2002, pp.128-154.
- Chauvet, L-M., *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001.
- Cummings-Neville, R., *Ultimate Realities. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. New York: State University of New York Press, 2001.
- Dalferth, I. (2003). *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eco, U., 'Horns, Hooves, Insteps: Some Hypotheses on Three Types of Abduction', in: Eco, U. & Sebeok, T.A. (eds.), *The Sign of Three. Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington: Indiana University Press, 1983, pp. 198-220.
- Fuchs, O., 'Komparative Empirie' in theologischer Absicht [Comparative empirical in theological perspective], in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2), 2002, pp. 167-188.
- Gadamer, H.-G., *Truth and Method* (2nd revised edition; transl. J. Weinsheimer & D.G. Marshall). New York: Continuum, 2000.
- Graham, E., *Transforming Practice*. London: Mowbray, 1996.
- Haarsma, F., 'Beschouwingen van Dr. K. Rahner over natuur en genade', in: *Ned. Kath. Stemmen* 55, 1959, pp.115-122.
- Heimbrock, H.-G., 'Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie', in: Van der Ven, J.A. & Ziebertz, H.-G. (hrsg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*. Kampen: KOK/ Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1993, pp. 49-68.
- Henau, E., 'The Broken Pact Between Generations', in: Henau, E. & Schreiter, R.J. (eds.), *Religious socialization*. Kampen: Kok/ Weinheim: DSV, 1995, pp. 9-16.

- Hermans, C.A.M., 'Das religiös-kommunikative Handeln als Text. Ein empirisch-analytische Ansatz der Praktischen Theologie', in: Van der Ven, J.A. & Ziebertz, H.-G. (hrsg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*. Kampen: KOK/ Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1993, pp. 165-200.
- Hermans, C.A.M., *Grondslagen van religieuze vorming in een globaliserende samenleving*. Leende: Damon, 2001 (Engelse vertaling: *Participatory Learning. Religious Education in a Globalizing Society*. Leiden: Brill, 2003).
- Hermans, C.A.M., 'Deduktion, induktion, abduktion. Mit Peirce an Berger vorbei', in: Ziebertz, H.-G., Heil, S. & Prokopf, A. (hrsg.), *Abduktive Korrelation*. Münster: LIT-Verlag, 2003, pp. 33-52.
- Hermans, C.A.M., 'Abduktive Hermeneutik', in: Pollefeyt, D. & H.Lombaerts (eds.). *Hermeneutics and Religious Education*. Leuven (te verschijnen in 2004).
- Hermans, C.A.M., J. Janssen, L. Gommers & I. Houwer, 'Towards a Liturgical Theory of the Incarnated Mind. A Non-reductive Naturalist View.' In: Schilderman, J. & T. Quartier (eds.). *Explorations in Liturgical Studies*. Leiden: Brill, (te verschijnen in 2005).
- Hood, R.W., 'The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience', in: *Journal of the Scientific Study of Religion*, 14, 1975, pp. 29-41.
- Hood, R.W., 'Differential Triggering of Mystical Experience as a Function of Self-actualization', in: *Review of Religious Research*, 18, 1977, pp. 264-270.
- Hood, R.W., 'Anticipatory Set and Setting: Stress Incongruities as Elicitors of Mystical Experience in Solitary Nature Situations', in: *Journal of the Scientific Study of Religion*, 17, 1978, pp. 279-287.
- Hookway, C., *Truth, Rationality and Pragmatism. Themes from Peirce*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Janssen, J., *Aan de onbekende God. Reiken naar religie in een gesecculariseerde cultuur*. Nijmegen: SUN, 2002.
- Joas, H., *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1997.
- Joas, H., *Kriege und Werte*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.
- Joas, H., *Braucht der Mensch Religion. Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder, 2004.
- Juergensmeyer, M., *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence* (3rd Edition). Berkeley: University of California Press, 2003.
- Kimball, Ch., *When Religion Becomes Evil*. San Francisco: Harper, 2002.
- Kitcher, Ph., *The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without Illusions*. Oxford: Oxford Press, 1993.
- Knitter, P., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.
- Knitter, P., *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- Lawson, E.T. & McCauley, R.N., *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge U.P., 1990.
- Lienkamp, Chr., 'Gewalterfahrung, Wertbindung, Identitätsbildung', in: Liebsch, B. & Mensink, D. (hrsg.), *Gewalt verstehen*. Berlin: Akademie Verlag, 2003, pp. 203-221.
- Lobkowicz, N., 'Theorie und Praxis', in: Kernig, C.D. (hrsg.), *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft* (Band VI). Freiburg i.Br.: Herder, 1972, pp. 411-450.
- Lorenzer, A., *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt, 1981.

- Lukken, G., *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Baarn: Gooi & Sticht, 1999.
- Lukken, G., 'De 'overkant' van het menselijk ritueel: Herbezinning vanuit fenomenologie en semiotiek op antropologische en theologische lagen', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 41(3), 2001, pp. 145-166.
- McCauley, R.N., 'Ritual, Memory, and Emotion: comparing two cognitive Hypotheses', in: Anresen, J. (ed.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, pp. 115-140.
- McCauley, R.N. & Lawson, E.T., *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundation of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge U.P., 2002.
- Mette, N., 'Von der Anwenzungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktische Theologie', in: Fuchs, O. (hrsg.), *Theologie und Handeln: Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984, pp. 50-63.
- Moehle, H., *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*. Münster: Aschendorff, 1995.
- Pannenberg, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- Peirce, C.S., *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Hartshorne, Ch., Weiss, P. & Burks, A.W. (Eds.). Cambridge M.A.: Harvard Univ.Press, 1935-1966.
- Peirce, C.S., *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Vol.1 (1868-1893)* (ed. By N. Houser & Chr. Kloesed). Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Penner, H., 'Interpretation', in: Braun, W. & McCutcheon, R.T. (ed.), *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 2000, pp. 57-71.
- Peukert, H., 'Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie', in: Fuchs, O. (hrsg.), *Theologie und Handeln: Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984, pp. 64-79.
- Peukert, H., 'Identität in Solidarität. Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis', in: *Pastoral-Theologische Informationen* 23 (2), 2004, pp. 101-117.
- Picht, G., 'Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70, 1973, pp. 101-120.
- Ricoeur, P., 'Practical Reason', in: idem, *From Text to Reason (Essays in Hermeneutics, II)*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1991, pp. 188-207.
- Ricoeur, P., *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Schillebeeckx, E., *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Nelissen, 1989.
- Schillebeeckx, E., 'Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten: Ritualisering van religieuze momenten in het dagelijks leven', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 40(2), 2000, pp. 164-187.
- Smith, D., *Hinduism and Modernity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Sondag, G., *Duns Scot. La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1996.
- Steffen, L., *The Demonic Turn. The Power of Religion to Inspire or Restrain Violence*. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 2003.

- Sterkens, C., *Interreligious Learning. The Problem of Interreligious Dialogue in Primary Education*. Leiden: Brill, 2001.
- Stock, A., 'Katholische Schulbibelillustration im 20. Jahrhundert zum Kunst- und Frömmigkeitsgeschichtlichen Umfeld', in: *Religionspädagogische Beiträge* 19, 1987, pp.111-131.
- Ven, J.A. van der, 'Wat is pastoraaltheologie? Een analyse van het werk van Frans Haarsma.' In: Ven, J.A. van der (red.), *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma* (pp.11-46). Kampen: KOK, 1985.
- Ven, J.A. van der, *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kok: Kampen, 1990 (translation: *Practical Theology: an empirical approach*: Kampen: Kok).
- Ven, J.A. van der, 'Towards a Comparative Empirical Theology of Mindful Action', in: Hermans, C.A.M. & Moor, E. (eds.), *Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology*. Leiden: Brill (te verschijnen in 2004).
- Viau, M., *Practical Theology: A New Approach*. Leiden: Brill, 1999.
- Wester, F., *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*. Muiderberg: Dick Coutinho, 1991.
- Wolter, A.B., *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1986.
- Wolter, A.B., *Contingency and Act: Questions on the Metaphysics of Aristotle: Book IX*. St.Bonaventura N.Y.: The Franciscan Institute, 2000.