

## **PREKEN TUSSEN DE VERHALEN**

- een homiletische doordenking van narrativiteit -

Kees van Dusseldorp

© 2012 Uitgeverij Kok – Utrecht  
www.kok.nl  
Omslagontwerp: Jaap Slager, Jaager  
ISBN boek 978 90 435 1128 5  
ISBN e-book 978 90 435 1129 2  
NUR 700

Sponsored by **STICHTING AFBOUW KAMPEN**

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

## **PREKEN TUSSEN DE VERHALEN**

- een homiletische doordenking van narrativiteit -

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN  
DOCTOR IN DE THEOLOGIE,  
OP GEZAG VAN DE RECTOR DR. M. TE VELDE,  
HOGLERAAR IN DE THEOLOGIE,  
ZO GOD WIL IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN  
OP WOENSDAG 29 FEBRUARI 2012  
TE 15.00 UUR IN DE LEMKERZAAL,  
BROEDERSTRAAT 16 TE KAMPEN

door

**Cornelis van Dusseldorp**



Promotor: prof. dr. C.J. de Ruijter  
Copromotor: prof. dr. R.R. Ganzevoort (Vrije Universiteit, Amsterdam)

Overige leden van de beoordelingscommissie:  
prof. dr. A. Baars (Theologische Universiteit, Apeldoorn)  
prof. dr. A.L.Th. de Bruijne  
dr. F. Stark (Protestantse Theologische Universiteit, Utrecht)  
dr. P.W. van de Kamp

## WOORD VOORAF

*Bij het begin*

IJsselmuiden, september 1995

*“Narrative is meaningful to the extent that it portrays the features of temporal experience.”<sup>1</sup>*

De prediking van het evangelie ligt mij na aan het hart. In mijn ervaring is zij altijd een zwaartepunt in de kerkdienst geweest. In de theologische opleiding vormt de preekvoorbereiding een kristallisatiepunt van alle theologische vakken. In de praktijk van het pastorieleven vraagt het maken van preken veel van de beschikbare tijd. Ook leert een gemeente haar predikant kennen van de kansel. Niet in de laatste plaats is de prediking voor veel mensen een van de belangrijkste middelen om te groeien in kennis van Gods Woord.

Deze overwegingen brachten mij er ooit toe homiletiek te kiezen als hoofdvak. Het praktisch belang van dit vak heeft mij gemotiveerd om ook theoretisch de vragen te doordenken die rond de prediking aan de orde zijn. Na een kleine inventarisatie heb ik besloten om onderzoek te doen naar ‘preek en verhaal’ en dan vooral naar de hermeneutische aspecten daarvan. In het eerste hoofdstuk zal ik de vraagstelling nader formuleren en motiveren.

Nu ik begin aan dit onderzoek heb ik weinig idee van wat ik allemaal ga tegenkomen aan vragen en problemen. Ik verwacht veel theologie en hedendaagse hermeneutiek, met een blijvende betrokkenheid op de preekpraktijk. Nog minder is mij duidelijk waar het project gaat uitkomen of stranden. Ik reken op een pionierstocht die soms spannend, soms eenzaam, soms ook verrassend zal zijn. Hoeveel tijd ervoor nodig is, kan ik niet inschatten. In dit boek wil ik gestructureerd verslag doen van mijn tocht. Dat betekent dat dit onderzoek een reisverhaal wordt: tussen begin en einde ligt een weg met verschillende etappes en splitsingen. Ik wil u graag uitnodigen om de reis mee te maken, mijn ontdekkingen en keuzen te controleren en zo mogelijk uw winst te doen met wat ik onderweg zie en bedenk. Ik spreek hierbij de bede uit dat de Heer, die de opdracht tot verkondiging van het evangelie gaf, deze studie zal gebruiken in dienst van die verkondiging.

*Bij het einde*

Capelle aan den IJssel, februari 2011

*“Het verhaal vertoont een dynamiek. Er is steeds sprake van een voortstuwning van het begin, via het midden, naar het einde. () Het onlosmakelijke verband tussen begin en einde impliceert continuïteit.”<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> “Het narratieve heeft betekenis voor zover het een portret geeft van de beleving van tijd.” Paul Ricoeur. Ricoeur, *Time*, 3, met daarbij de andere kant van deze medaille: “Time becomes human time to the extent that it is organized after the manner of a narrative.”

<sup>2</sup> Willem de Haas. De Haas, *Opvoeding*, 1, waarbij een kernvraag is in hoeverre er sprake is van een ‘gegeven’ continuïteit of van een ‘geconstrueerde’ continuïteit.

Dat het onderzoek bijna zestien jaar zou duren voordat het afgerond wordt, heb ik aan het begin niet vermoed. Terugkijkend op de reis ontdek ik vertragingen en versnellingen in de voortgang van de studie. De tijd heeft daarin zijn eigen dynamiek gehad: wereld, kerk, theologie, prediking en ikzelf zijn allemaal veranderd. Toch is de hoofdroute van het onderzoek niet gewijzigd en heb ik in grote lijnen kunnen uitvoeren wat ik me had voorgenomen. De draden van preek en verhaal zijn uitgeplozen, weer bij elkaar gebracht en samen met theologie, antropologie en filosofie steeds meer vervlochten tot één streng, een narratieve en gereformeerde homiletiek.

De studie heeft het karakter van een reisverslag behouden. Op die manier kunnen lezers deelgenoot worden van de ontdekkingen die ik heb gedaan. Ook de verwerking van literatuur loopt met de hoofdstukken mee. Slechts op een paar essentiële punten is vanuit de finish ingegrepen in het verslag van de route, omdat sommige keuzen niet helder genoeg gemotiveerd bleken of de oriëntatie op de omgeving niet duidelijk genoeg in beeld was. Voor het overige is de oorspronkelijke verslaglegging zoveel mogelijk gehandhaafd.

In de loop van het onderzoek heb ik veel ervaringen opgedaan. Een daarvan is dat achter elk boek weer tien nieuwe boeken verschijnen. Soms is dat bemoedigend, omdat een thema kennelijk relevant is. Soms is het ook een ontmoedigende ervaring: er is geen eind aan het leren van anderen en het ontdekken van samenhangen in de werkelijkheid. Het is onmogelijk om alle relevante literatuur te raadplegen en alle gedachten bij een vraagstelling zorgvuldig te wegen. Binnen de gegeven ruimte zijn keuzen gemaakt, posities ingenomen en onderscheidingen aangebracht. Hiermee heb ik een weg gevonden om de vraagstelling tot een antwoord te brengen. Ik ben blij dat het nu bijna zover is.

*Ten slotte*

Capelle aan den IJssel, december 2011

*“The narrative of the preacher, both his personal and family narrative as well as his pastoral interaction with his congregation, should provide the indispensable frame of reference for narrative preaching.”<sup>3</sup>*

Aan veel mensen heb ik het nodige te danken voor de voortgang van onderzoek. Allereerst spreek ik hier mijn hartelijke waardering uit aan prof. dr. Kees de Ruijter, mijn promotor. Op een betrokken manier gaf hij vrijheid voor en stimulans aan dit onderzoek gedurende al die jaren. Zijn inhoudelijke feedback en persoonlijke bemoediging heb ik als bijzonder waardevol ervaren. Prof. dr. Ruard Ganzevoort, mijn tweede promotor, dank ik voor de manier waarop hij met zijn deskundigheid richting wees op momenten dat het onderzoek dreigde vast te lopen in een baaiertje van literatuur en inhoudelijke aspecten. Ook de leden van de beoordelingscommissie dank ik voor hun vragen en opmerkingen in de allerlaatste fase. Hierdoor heeft de studie aan kwaliteit gewonnen.

---

<sup>3</sup> “Het verhaal van de prediker, zowel zijn persoonlijke en familieverhaal als zijn pastorale contact met zijn gemeente, moet het onmisbare kader voor narratieve prediking vormen.” Johan Janse van Rensburg. Janse van Rensburg, *Preaching*, 31.

Goede herinneringen bewaar ik aan de inhoudelijke gesprekken in de Vakgroep Praktische Theologie, waarin de gereformeerde homiletiek vaak centraal stond. Aan het begin van de promotiestudie kreeg ik een periode van twee jaar om een goede basis voor het onderzoek leggen. Aan het einde ben ik in de gelegenheid gesteld om me een paar maanden volledig aan de afronding te wijden. Ik ben de Theologische Universiteit hiervoor erkentelijk.

De kerkenraden en gemeenten van Mussel, Wezep en Capelle aan den IJssel hebben altijd royaal ruimte gegeven voor studie, meestal zonder te vragen waar die tijd aan werd besteed. Ik hoop dat het resultaat hen erin bevestigt dat het goed was om deze gelegenheid te bieden. In ieder geval was de interactie van de theorie met de praktijk van het preken voor mij vruchtbaar. Ik dank Rob Nijhoff en Lieuwe Beuving voor hun vriendschappelijk en kritisch meedenken, Bas en Sybrich Nap voor de betrokken en deskundige correctie van het manuscript, Paul Waterval voor de vertaling van de samenvatting, Jaap Slager voor het omslagontwerp en Henk Meijer voor het corrigeren van de literatuurverwijzingen.

Ook mijn vrouw Ingenet wil ik hier graag noemen. Zonder haar motiverende rol was deze studie nooit afgerond. Met liefde heeft zij al die jaren offers gebracht van de tijd voor ons huwelijk en gezin. Dat mijn waardering hiervoor deel uitmaakt van een veel diepere verbondenheid, is in dit dankwoord niet te communiceren. Voor onze kinderen heeft de studie vooral een gezicht gekregen toen steeds duidelijker werd dat het tot een boek zou leiden. Dagelijks ontdek ik in mijn gezin dat er belangrijker dingen in het leven bestaan dat het bestuderen van boeken en het schrijven van teksten. Tegelijk verlang ik juist ook voor hen naar aansprekende prediking, waaraan ik in deze studie een theoretische bijdrage probeer te geven.

In al deze dankwoorden aan mensen ligt voor mij de lof op God, die mij tijd gaf om te leven, mogelijkheden bood om te studeren en inzichten verschafte in zijn werkelijkheid. Ik heb het onderzoek ervaren als een verbreding van mijn kennis van God en mensen, een verdieping van mijn geloof in Jezus Christus en een verrijking van mijn mogelijkheden in de prediking van het evangelie. Moge de Heer dit boek zo ook zegenen voor ieder die het lezen wil.

Kees van Dusseldorp

Leesaanwijzingen:

- a. Omdat in de kerkelijke traditie van de Gereformeerde Kerken het predikantschap niet openstaat voor vrouwen, wordt in deze studie 'de prediker' aangeduid met mannelijke voornaamwoorden. Het is niet de bedoeling hiermee vrouwen uit te sluiten van de verkondiging van het evangelie. Waar wordt geschreven over 'de mens' of 'de hoorder', is dit inclusief bedoeld, ook als hierbij mannelijke of vrouwelijke voornaamwoorden worden gebruikt.
- b. In de voetnoten wordt de titel van een boek of artikel verkort tot een enkel kernwoord. In de literatuurlijst is de volledige titel opgenomen.





# INHOUD

<b>WOORD VOORAF</b>	<b>5</b>
<b>INHOUD</b>	<b>9</b>
<b>HOOFDSTUK 1: INLEIDING</b>	<b>13</b>
<b>1.1 Motieven</b>	13
a. De preekpraktijk	13
b. De preektheorie	15
c. Persoonlijke motieven	16
<b>1.2 Onderzoeksvraag</b>	17
<b>1.3 Eerste verkenning in narrativiteit</b>	18
a. Verhalende preken	18
b. Narratieve homiletiek en theologie	19
c. Narrativiteit als paradigma	20
<b>1.4 Basislijnen in de gereformeerde homiletiek</b>	21
a. Gereformeerde praktische theologie	21
b. Formele homiletiek	24
c. Theologische homiletiek	24
<b>1.5 Onderzoeksweg</b>	28
<b>1.6 Vertel het Verhaal</b>	29
<i>Vertel het Verhaal &lt;Genesis 18:1-15 &gt;</i>	<b>31</b>
<b>DEEL A: EXPLOREREN</b>	<b>33</b>
<b>HOOFDSTUK 2: HERMENEUTISCHE NARRATIVITEIT</b>	<b>35</b>
<b>2.1 Hermeneutische ontwikkelingen</b>	36
a. Verschuiving object	36
b. Problematisering methode	37
c. Subjectivering normativiteit	39
d. Cultuur, paradigma en ideologie	40
<b>2.2 Narratologische aspecten</b>	42
a. Literaire verhaalwetenschap	42
b. Communicatief verhaalonderzoek	46
c. Semiotisch verhaalmodel	47
<b>2.3 Hermeneutiek en narrativiteit</b>	52
a. Relatieniveaus	53
b. Narratieve hermeneutiek	54
c. Hermeneutische narrativiteit	57
<b>2.4 Onderzoeksweg</b>	59

<b>HOOFDSTUK 3: NARRATIEVE THEOLOGIE</b>	<b>61</b>
<b>3.1 Ontwikkeling van narratieve theologie</b>	61
a. Angelsaksische wortels	61
b. Continentale wortels	63
c. Verdere ontwikkeling	64
<b>3.2 Narratieve thema's uit de theologie</b>	65
a. Bijbelwetenschap	66
b. Kerkgeschiedenis	70
c. Ethiek	73
d. Pastorale zorg	76
e. Catechese	77
f. Systematische theologie	81
<b>3.3 Narratieve structuren in de theologie</b>	82
a. Niveaus in narrativiteit	83
b. Belangen bij narrativiteit	86
<b>3.4 Onderzoeksweg</b>	87
<b>HOOFDSTUK 4: NARRATIVITEIT IN DE HOMILETIK</b>	<b>89</b>
<b>4.1 Overzicht</b>	89
a. David Buttrick (1987)	89
b. G.D.J. Dingemans (1991)	94
c. C.J.A. Vos (1996)	99
d. Albrecht Grözinger (2008)	101
<b>4.2 Homiletische sleutels</b>	103
a. Horst Albrecht (1982)	103
b. Eugene L. Lowry (1980)	104
c. Richard A. Jensen (1980; 1994)	106
d. J.S. Kellerman (1991; 1995)	107
e. C. Trimp (1991)	109
f. Charles L. Campbell (1997)	110
<b>4.3 Narratieve structuren</b>	111
a. Narratieve ordening	112
b. Hermeneutische ordening	113
c. Homiletische ordening	115
<b>4.4 Narratieve trends</b>	116
a. Theologie van de preek	116
b. Preek en bijbel	120
c. Preek en hoorder	123
d. Praktijk van de preek	127
<b>4.5 Onderzoeksweg</b>	130
<i>Vertel het Verhaal &lt;Psalm 130&gt;</i>	<i>133</i>

**HOOFDSTUK 5: PREKEN IN HET VERHAAL VAN GOD** \_\_\_\_\_ **137**

<b>5.1 'Het Grote Verhaal'</b>	137
a. Het Verhaal in meervoud	137
b. Kenmerken narratief perspectief	140
c. Kritisch gesprek	141
<b>5.2 Bijbel, openbaring en prediking</b>	143
a. Bijbel en openbaring	144
b. Openbaring en prediking	149
c. Prediking en Bijbel	152
<b>5.3 Het Verhaal en gereformeerde homiletiek</b>	156
a. Historiciteit	156
b. Tekstualiteit	159
c. Heilshistorisch reliëf	162
d. Subjectivering	165
<b>5.4 Preken in het verhaal van God</b>	167

**HOOFDSTUK 6: PREKEN IN HET VERHAAL VAN DE MENS** \_\_\_\_\_ **171**

<b>6.1 De narratieve mens</b>	172
a. Achtergronden	172
b. Narratieve aspecten van de mens	176
c. Theologische vragen	186
<b>6.2 Het bijbelse Verhaal van de mens</b>	188
a. Geschapen: het verhaal als persoonlijk antwoord	190
b. Gevallen: de fragmentatie en manipulatie van het verhaal	191
c. Verzoend: de waarheid of leugen van het verhaal	192
d. Voltooid: de openheid en beweging van het verhaal	193
<b>6.3 Narrativiteit en normativiteit</b>	194
a. Een narratieve wereld	195
b. Een narratieve identiteit	201
c. Narratieve communicatie	209
<b>6.4 Preken in het verhaal van de mens</b>	217

**Vertel het Verhaal <Efeziërs 6:10-20>** \_\_\_\_\_ **219**

**HOOFDSTUK 7: PREKEN TUSSEN DE VERHALEN** \_\_\_\_\_ **223**

<b>7.1 Preken: het vertellen van Gods Verhaal</b>	225
a. Preken als roeping	226
b. Preken als wonder	228
c. Preken als kunst	232
<b>7.2 De prediker als verteller</b>	234
a. De prediker en de verhalen	234
b. De prediker en het vertellen	236
<b>7.3 De narratieve competentie van de prediker</b>	237
a. Homiletische competenties	237
b. Narratieve competentie	243
<b>7.4 De narratieve prediker</b>	247
a. Het verhaal van de prediker (perspectief: narratieve sensibiliteit)	248
b. Het verhaal van de hoorder (perspectief: narratieve attitude)	252
c. Het verhaal van de tekst (perspectief: narratieve kennis)	257
d. Het verhaal van de preek (perspectief: narratieve vaardigheid)	263

*Vertel het Verhaal <Lukas 2:12>* \_\_\_\_\_ *271*

*LITERATUUR* \_\_\_\_\_ *273*

*SAMENVATTING* \_\_\_\_\_ *293*

*SUMMARY* \_\_\_\_\_ *297*

*INDEX VAN AUTEURS* \_\_\_\_\_ *301*

*CURRICULUM VITAE* \_\_\_\_\_ *303*

# HOOFDSTUK 1: INLEIDING

*Preken tussen de verhalen.* De titel van het onderzoek bevat de twee kernwoorden die samen het veld van deze studie aan duiden. Preken en verhalen zijn twee verschillende begrippen, die beiden gebruikt worden in de communicatie van het evangelie van Jezus Christus.<sup>4</sup> In dit onderzoek worden beide begrippen in hun relatie tot elkaar onderzocht en actief op elkaar betrokken. Om deze studie uit te voeren moet een gerichte onderzoeksvraag worden geformuleerd. Daarom begint het onderzoek met een korte explicatie van en reflectie op de motieven die deze twee velden bij elkaar hebben gebracht. Ieder mens leeft in deze wereld met meer of minder latente invloeden en belangen. Het expliciteren van de motieven geeft zicht op de sturende interesses van het onderzoek. Het biedt de mogelijkheid om in het verhaal van dit onderzoek mee te komen. Bovendien maken de motieven methodisch duidelijk waar de grenzen getrokken moeten worden en biedt het de gelegenheid om het verdere onderzoek na te rekenen. De genoemde motieven zijn bedoeld om het startveld van de onderzoeker te schetsen en worden daarom maar beperkt aangetoond en gestaafd door verwijzingen naar literatuur. Vanuit de motieven kan het tot een geprofileerde vraagstelling in het veld van onderzoek komen.

In dit hoofdstuk volgt eerst een weergave van de motieven van het onderzoek. (1.1) Daarna worden vraag- en doelstelling geformuleerd, (1.2) waarna een eerste verkenning volgt met betrekking tot het narratief perspectief (1.3) en de gereformeerde homiletiek (1.4) om ten slotte een onderzoeksweg uit te zetten (1.5).

## 1.1 Motieven

### a. De preekpraktijk

Rond de prediking zijn sombere geluiden niet te negeren. Er wordt gezocht dat de prediking in een crisis verkeert: het is zo vaak rationalistisch, dogmatisch, voorspelbaar en achterhaald. Het zijn geen nieuwe geluiden. Zulke klachten zijn er al zolang er gepreekt wordt. In onze tijd is veel geschreven over diverse crises rond de preken.<sup>5</sup> Zowel het preken als het horen leveren problemen op. Deze algemene trend is ook aanwijsbaar binnen de specifieke gereformeerde traditie waarin dit onderzoek een plaats heeft<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> 'De communicatie van het evangelie van Jezus Christus' is breder dan de prediking, omdat ook het diaconaat en pastoraat hieronder vallen. Tegelijk vormt het ook de essentie van de prediking van de christelijke kerk, ook wanneer uit het Oude Testament wordt gepreekt.

<sup>5</sup> In vrijwel elk homiletisch boek of artikel komen 'de problemen' uitvoerig aan de orde. Kellerman, *Onderszoek*, 473 constateert dat predikers er vaak niet in slagen de boodschap goed over te brengen. Jensen, *Thinking* maakt de ontwikkeling in de communicatiecultuur met zijn problematische consequenties voor de prediking tot thema. Müller, *Homiletik*, 157-170 bespreekt de problemen vanuit de geschiedenis van preektheorie en preekpraktijk.

<sup>6</sup> De traditie van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) in Nederland, met de eigen Theolo-

Anno 2010, aan het eind van het onderzoek blijkt deze klacht verschoven te zijn. Niet zozeer het verwijt van rationalisme op de kansel, als wel de bezorgdheid over een subjectivistische en sterk therapeutische prediking voert de boventoon. Blijvend lijkt een algemene beeldvorming van voorspelbaarheid en gebrek aan relevantie<sup>7</sup>.

Of de klachten nu wel of niet aantoonbaar juist en terecht zijn is niet zo relevant. Het feit dat hoorders klagen is al een probleem: de verwachting van een goede preek wordt teleurgesteld. De persoonlijke motivatie om te luisteren zakt dan weg en de noodzakelijke positieve luisterhouding is verdwenen. Predikers doen moeite om meer aandacht aan de hoorders te geven in het preekproces. Het is echter niet zo eenvoudig om dit ook op een goede wijze te doen. Predikers lopen het risico oppervlakkig aan te sluiten bij fictieve hoorders en hun problemen zelf te construeren, zodat hoorders zich niet werkelijk serieus genomen voelen.<sup>8</sup>

Deels wordt de crisis veroorzaakt door structurele vragen rond het menselijk spreken over God. Deels betreft de kritiek vorm, structuur, afstemming en taalgebruik van de preek. Achter het verlangen naar meer persoonlijke en relevante preken kunnen beide problemen verborgen zitten, die overigens nauw samenhangen.<sup>9</sup> Vanuit de overtuiging dat de prediking van Gods Woord blijvend belangrijk is omdat God een levende en sprekende God is<sup>10</sup>, is een goede doordenking van de prediking van groot belang. Die doordenking betreft niet alleen communicatieve aspecten maar moet ook op meer fundamenteel niveau worden voltrokken. Een goede visie op het karakter van de preek en een veelzijdig gebruik van communicatieve mogelijkheden kunnen bijdragen aan een betere ontvangst van het evangelie van Jezus Christus.

Als interessante optie in de homiletische reactie op het groeiende probleembewustzijn wordt *het verhaal* aangeboden als een vernieuwende taalvorm om over God

---

gische Universiteit in Kampen (Broederweg). De aandacht voor de prediking in diverse kerkelijke periodieken getuigt van grote betrokkenheid bij homiletische ontwikkelingen. Zie De Ruijter, *Hoorder*. In § 1.4 wordt een schets geboden van een gereformeerd homiletisch perspectief.

<sup>7</sup> Dit is een brede klacht in de protestantse wereld, zie bv Wright, *Story*, 18; Campbell, *Jesus*, 117-146. Ook in de bredere Nederlandse context, zie Dekker, *Hoorder*, 97; Van der Sluis, *Prediking*, 19. Voor toegespitste klachten binnen de gereformeerde traditie in Nederland lezen men de kerkelijke periodieken.

<sup>8</sup> Dit gebeurt bijvoorbeeld door een populaire inleiding of door meer 'concrete' voorbeelden te gebruiken zonder dat de rest van de preek daardoor verandert. In *Praktische Theologie, Preken* wordt dit gevaar van oppervlakkig aanpassen aangeduid door Nico ter Linden (*aw*,142v), Okke Jager (*aw*,226) en Jaap van der Laan (*aw*,232v). Bukowski, *Predigt*, 114 onderstreept dat er bij het gebruik van buitenbijbels materiaal voor een preek gelet moet worden op de kwaliteit. Ik vat dit op als een waarschuwing uit ervaring.

<sup>9</sup> Piper, *Predigtanalysen*, 127-136 heeft op overtuigende wijze aangetoond, dat communicatieproblemen vaak teruggaan op persoonlijke problemen van de prediker of de hoorder.

<sup>10</sup> Trimp, *Woord*, 13, die vervolgt: 'Hij bewijst Zich juist in zijn spreken als de levende God, in de schepping en verlossing van deze wereld'. Ik hecht sterk aan deze verankering van de prediking, hoewel ik beseft dat er heel andere visies mogelijk zijn. Dingemans, *Hoorder*, 22 acht de preek onopgeefbaar 'omdat er toch ook ergens een beziel verband moet zijn, waarin mensen kunnen beleven wat ze zijn en wat ze geloven. () En in dat beziel verband hoort ook een beziel verhaal.'

te spreken. Het verhaal is een primaire taal die de mens op een totaal andere manier aanspreekt dan een betoog. Het verhaal heeft in de geloofstaal vanaf de Verlichting geen dominante plaats gehad en is ook in de preektaal marginaal geworden. De wending naar het verhaal lijkt verbonden te zijn aan bredere verschuivingen in de cultuur. De verwachting is dat het verhaal voor nieuwe impulsen zou kunnen zorgen, die ruimte geven in de vragen rond de praktijk van de prediking.<sup>11</sup>

#### b. De preektheorie

Ook in de theoretische homiletiek is een aantal problemen ontstaan die om een grondige doordenking van de preekvisie vragen. De theologische bezinning op de prediking kent een duidelijke ontwikkeling.

In de homiletiek is in deze eeuw de aandacht op verschillende momenten grondig verschoven. In de vorm van de wendingen naar 'het Woord' (begin 20<sup>e</sup> eeuw), 'de hoorder' (ca.1960) en 'de prediker' (ca.1980), zijn alle belangrijke elementen van het preekproces uitvoerig aan de orde geweest. Tegelijk valt te constateren dat het verband tussen al deze delen is zoekgeraakt. Een verbinding tussen theologische en empirische uitspraken over de preek is verregaand geproblematiseerd.<sup>12</sup> Pragmatische benaderingen worden afgewisseld met visies die de nadruk leggen op de competentie en sensibiliteit van de prediker. Een omvattend systeem lijkt nauwelijks meer mogelijk. Dit heeft ook te maken met de meer postmoderne wijze van kennisontwikkeling: er wordt niet vanuit één systeem gewerkt, maar diverse perspectieven worden naast elkaar toegepast en met elkaar verbonden. Eigentijdse homiletische werken zijn vaak óf descriptief van aard óf ontwikkelen slechts een visie op een aspect van het geheel. Een totaalbenadering lijkt niet meer mogelijk. We zijn ons te veel bewust van nuances, belangen, perspectieven en complexiteit en de risico's van systeemdwang en normatief idealisme.

Eenzijdigheid is dit geen probleem. Iedereen leeft en werkt zonder dat de theoretische visie volledig uitgewerkt is. Dit geldt te meer wanneer het gaat om zaken die met menselijke logica niet volledig te begrijpen zijn. In die zin hoeft een postmoderne benadering niet tegenover een voluit christelijke benadering te staan.<sup>13</sup> Het bewustzijn dat juist onze Godskennis eenzijdig, onvolledig en gebrekkig is en bovendien als *menselijke* kennis het risico van eigenbelang en machtsmisbruik draagt, heeft de gereformeerde dogmatiek al eeuwen lang gehonoreerd in de loci-methode, ook al heeft

---

<sup>11</sup> Zo bv. Feehan, *Preaching*, 7-18. Meer literatuur wordt genoemd in de volgende paragrafen en hoofdstukken.

<sup>12</sup> Aan de wortel van dit probleem ligt de visie van Karl Barth die het onmogelijk achtte de preek als Gods Woord en als mensenwoord in één definitie samen te brengen: Barth, *Homiletiek*, 30v; Barth in Wintzer, *Texte*, 101. Dit dilemma heeft ervoor gezorgd dat empirische en dogmatische vragen structureel uit elkaar getrokken zijn, zie Van der Laan, *Lange*, 301; Beuving & Van Dusseldorp, *Spoorzoeken*, 25; Firet, *Structuren*, 331.

<sup>13</sup> Ik ben me ervan bewust, dat het zg. postmodernisme (te definiëren als een afscheid van de totaalbenaderingen ten gunste van het perspectivisme) ook de mogelijkheid van een waarheid uiteindelijk ter discussie stelt. In die zin staan postmodernisme en christelijk geloof tegenover elkaar. Maar op andere niveaus is een tegenstelling niet bij voorbaat nodig. Zie hiervoor de bespreking in § 6.3.

de bijbehorende bescheidenheid wel eens ontbroken. Het ontbreken van een totaalvisie hoeft voor een gelovig mens niet onwerkbaar of onleefbaar te zijn.

Er is ook een andere kant aan de medaille. Bij gebrek aan een samenhangend en geïntegreerd concept, fungeert de prediker zelf als integratiepunt. In zijn handelen worden alle gegevens, ideeën en visies geselecteerd en samengevoegd tot één preek. Wanneer een prediker hier niet bewust mee omgaat, kunnen er twee negatieve ontwikkelingen optreden. Ofwel hij integreert alles onbereflecteerd en loopt het risico zichzelf te misleiden. Ofwel hij raakt gefragmenteerd en loopt het risico het zicht op de samenhang kwijt te raken, inclusief de overtuiging dat er een waarheid bestaat.

Deze problemen roepen om een verdere ontwikkeling van de homiletiek. Niet om een nieuw systeem op te zetten, maar wel om contouren en velden af te bakenen, zodat er enige structuur in de veelheid ontstaat. In de moderne preekkunde is een van de nieuwere ontwikkelingen die van de narratieve homiletiek. De aandacht daarvoor is in de jaren zeventig opgekomen en sindsdien niet meer van het toneel verdwenen. Voorstanders pretenderen dat een narratieve homiletiek in staat is een nieuw perspectief te openen, dat vele aspecten en visies in zich kan opnemen, en waaruit tegelijk ook handelingsaanwijzingen voor de preekpraktijk kunnen worden gedestilleerd.<sup>14</sup>

In het licht van de beschreven problemen verdient deze nieuwe benadering aandacht. Wat zijn achtergrond en inhoud van deze narratieve benadering? Hebben die ook mogelijkheden voor de gereformeerde homiletiek en voor gereformeerde predikers? Deze vraagstelling is in de gereformeerde traditie nog nauwelijks in de diepte uitgewerkt.<sup>15</sup>

### c. Persoonlijke motieven

Behalve deze twee algemene motieven is er ook een tweetal persoonlijke motieven die mij voor de studie gestimuleerd hebben. In de eerste plaats ben ik vanaf het begin van de homiletiek-studie sterk geïnteresseerd in vraagstellingen rond de effectiviteit van de prediking. Mijn doctoraalscriptie ging in op de legitimatie en de praktijk van het inzetten van de communicatiewetenschappen en de mogelijkheid van preekanalyse door hoordersonderzoek.<sup>16</sup> In deze studie probeer ik een spade dieper af te steken, door de meer wezenlijke vragen naar het karakter van de prediking en mogelijkheden van de taal aan de orde te stellen. Deze meer hermeneutische benadering is ingegeven door dezelfde interesse: hoe kan het doel van de prediking worden bereikt, dat de prediker en de hoorder elkaar verstaan en zo samen het evangelie verstaan. Daarbij ben ik vooral geïnteresseerd in de verantwoordelijkheid van de prediker.

---

<sup>14</sup> Ook waar de vorm van de 'verhalende preek' na een zekere hype weer in de marge is beland, zijn 'narratieve benaderingen' juist de hoofdstroom in de homiletiek gaan vormen. Zie hiervoor hfd.4.

<sup>15</sup> Trimp, *Homiletiek*, 183 noemt grote bezwaren tegen een narratieve homiletiek die leidt tot preken als van Nico ter Linden. Tegelijk stelt hij dat er ook mogelijkheden zijn voor narratieve benaderingen in de prediking, omdat Gods openbaring historisch van karakter is en de taalmodus van het vertellen niet kan missen. De Ruijter, *Ambt*, 160 formuleert de wens voor verdere studie in relatie tot het debat rond de 'exemplarische prediking'.

<sup>16</sup> Beuving & Van Dusseldorp, *Spoorzoeken*.



In de tweede plaats moet ik constateren dat de gereformeerde homiletiek zich lange tijd op een soort eiland leek te bevinden. De moderne homiletische visies werden van afstand beoordeeld, maar de moderne vragen leken niet gedeeld te worden. De reden voor deze afstand werd meestal gezocht in een verschil in de Schriftleer of openbaringsleer. Ik veronderstel dat een reden voor deze vervreemding ligt in te weinig affiniteit met de cultuur. Waar deze culturele geslotenheid wordt doorbroken, komen de postmoderne hermeneutische vragen met grote kracht op ons af. Narratieve benaderingen vormen hiervan een exponent. Ik vind het een spannende uitdaging om vanuit een gereformeerde basis tot een eerlijke verwerking van deze eigentijdse benaderingen te komen.

## 1.2 Onderzoeksvraag

Nu de algemene achtergrond is geschetst, kunnen een gerichte vraagstelling en doelstelling voor het onderzoek worden geformuleerd. Motivatie en doelen liggen bij de wekelijkse praktijk van de prediking. Graag zou ik de homiletische praxis van gereformeerde predikanten willen verruimen door een zorgvuldige verwerking van narratieve benaderingen binnen de homiletiek. Onder homiletische praxis versta ik niet alleen de concrete preken en hun receptie, maar ook de preekvisie die het preekproces aanstuurt en het preekvoorbereidingsproces dat de prediker doorloopt. Op de diepere theologische niveaus zal allereerst het gesprek gezocht moeten worden tussen gereformeerde homiletiek en narratieve benaderingen. Ongetwijfeld zal dit ook consequenties hebben voor de praktische mogelijkheden van de prediking.

Het doel van dit onderzoek is daarom een theologische evaluatie te geven van het narratief perspectief, met het oog op een verruiming van de homiletische praxis. Ik wil op deze manier een bijdrage leveren aan de ontwikkeling van de gereformeerde homiletiek. Ik hoop dat deze bijdrage ook op praktisch niveau nieuwe impulsen en ideeën kan geven aan degenen die wekelijks hun preken voorbereiden en houden. Bovendien heb ik de wens dat dit onderzoek een bijdrage vormt aan de homiletiek die zich buiten de gereformeerde traditie ontwikkelt.

Binnen het raam van deze doelen wil ik in dit onderzoek een antwoord formuleren op de volgende onderzoeksvraag:

***Welke waarde heeft een narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek?***

Om deze vraagstelling te kunnen beantwoorden, dient eerst een brede exploratie van 'een narratief perspectief' te worden uitgevoerd. Daarbij is de focus gericht op de theologische implicaties ervan. Daarna kan een inhoudelijke evaluatie worden voltrokken door een kritisch gesprek met de gereformeerde homiletiek. In deze evaluatie wordt de waarde van een narratief perspectief bepaald, om die vervolgens te concretiseren voor de prediker.

Het onderzoek wordt opgezet als een fundamentele studie op het niveau van de preektheorie. Het gaat nadrukkelijk om een theologische evaluatie. De preekpraktijk komt als zelfstandig onderzoeksveld niet aan de orde. Dat zou om een meer empi-

risch onderzoek vragen. Wel houd ik de praktijk van de prediking in beeld en wil ik na de theologische evaluatie de lijnen doortrekken naar het niveau van de praktijktheorie. Een tweede beperking leg ik mijzelf op door narratieve perspectieven slechts te exploreren, voor zover ze van belang zijn voor de homiletiek.

Dit onderzoek heeft een eigen methodologische positionering. Heitink heeft een methodologie van de Praktische Theologie ontwikkeld, waarin meerdere perspectieven en onderzoeksmethodes elkaar aanvullen.<sup>17</sup> De drie invalshoeken waaronder het ‘mediaal handelen’ wordt bestudeerd zijn *begrijpen*, *verklaren* en *veranderen*. Hiervoor moeten respectievelijk de hermeneutische, de empirische en de regulatieve cirkel worden doorlopen, die overigens met elkaar samenhangen. Het is niet mogelijk dat deze samengestelde methode voor elk onderzoek volledig wordt uitgevoerd.

Binnen dit methodologische kader is het voorgenomen onderzoek vooral hermeneutisch georiënteerd. Hoewel een hermeneutische methode naar haar aard minder te formaliseren is dan bijvoorbeeld empirische methoden, geeft Heitink een aantal fasen aan: voorverstaan - waarneming/ervaring - interpretatie/discours - zingeving – handelen.<sup>18</sup> De waarnemingen voor dit onderzoek worden gedaan door literatuurstudie: hoe de homiletische praxis beschreven en ontwikkeld wordt vanuit narratieve benaderingen. Narrativiteit vormt in deze studie het heuristische begrip om nieuwe kennis te ontwikkelen voor de homiletiek. Het onderzoek volgt daarbij als hermeneutische methode: exploreren, evalueren en concretiseren.

De navolgende paragrafen verkennen eerst in kort bestek de beide kernbegrippen van de vraagstelling: ‘een narratief perspectief’ en ‘de gereformeerde homiletiek’. Daarna wordt een onderzoeksweg uitgezet om tot beantwoording van de vraagstelling te komen.

### 1.3 Eerste verkenning in narrativiteit

Om een beeld te krijgen van het narratieve perspectief beginnen we op het meest zichtbare niveau: de verhalende preek. Van daaruit proberen we de wortels te vinden om zo zicht te krijgen op onderliggende niveaus, waarop het onderzoek verder kan worden gericht.

#### a. Verhalende preken

In de jaren 80 en 90 van de vorige eeuw werd op bredere schaal geëxperimenteerd met verhalende preken.<sup>19</sup> Daaronder ligt een aantal uitgesproken motieven. Sommigen zeggen dat het met het rationalisme in de ‘leerrede’ nu maar eens afgelopen moet zijn. Anderen komen tot verhalende preken door de ontdekking dat een verhaal de

---

<sup>17</sup> Heitink, *Praktische theologie*, 146-166, uitgewerkt in de daarop volgende hoofdstukken.

<sup>18</sup> Schweitzer in Van der Ven & Ziebertz, *Paradigmenentwicklung*, 37 stelt dat een hermeneutische methodologie niet opgezet moet worden vanuit methoden, maar vanuit principes. Heitink, *Praktische theologie*, 191 kiest om inhoudelijke redenen voor de gepresenteerde methodologie.

<sup>19</sup> Zie de schets in hoofdstuk 4: Narrativiteit in de homiletiek.

mensen vaak veel existentiëler raakt en in beweging zet dan een argumentatief be-  
toog. Weer anderen proberen het probleem van de hoorderspluraliteit te overstijgen  
door te zoeken naar een soort ‘universele preektaal’, die dan vooral verhalend is. Ten  
slotte zijn er die vanwege het metaforisch karakter van de geloofstaal uitkomen bij  
meer beeldende taalvormen voor de preek. Dit lijken veelbelovende perspectieven,  
die wellicht bijdragen aan het overstijgen van de problemen in de homiletische prak-  
tijk. Het verkondigen van het evangelie heeft immers als doel dat alle hoorders in  
hun wezen worden geraakt, God ontmoeten en in beweging worden gebracht. De  
verhalende preek lijkt de beperkingen en tekorten van de klassieke betogende preken  
te kunnen overstijgen.

Aan deze verhalende preekvorm zitten echter wat haken en ogen. Verhalende  
preken hebben het risico te verworden tot ‘ervaringsverhaaltjes’, waaraan veel hoor-  
ders een hekel hebben. In andere preken wordt impliciet of expliciet de historiciteit  
van Bijbelverhalen ontkend. Met name Nico ter Linden is bekend om zijn verhalende  
en soms zelfs poëtische preken. Maar zijn motto ‘wel waar, maar niet echt gebeurd’  
is onverenigbaar met de gereformeerde Bijbelvisie, hoeveel nuanceringen je ook  
aanbrengt in je visie op ‘waarheid’.<sup>20</sup> Zijn deze voorbeelden uitzonderingen of liggen  
dergelijke uitwerkingen in het concept van verhalende prediking verscholen? Onder  
verhalende prediking blijken diepere vragen aan de orde te zijn. Het is zaak om op  
dat diepere niveau te komen.

## b. Narratieve homiletiek en theologie

In een themanummer van het tijdschrift ‘Praktische Theologie’ wordt een eerste aan-  
zet gegeven tot theorievorming met betrekking tot de verhalende prediking. De cen-  
trale vraag luidt: Kan verhalende prediking ook de minder ontwikkelde hoorders met  
het evangelie bereiken? Een aantal gedachten wordt in deze bundel aangedragen  
voor de verdere ontwikkeling van een narratieve homiletiek, aangevuld door een  
themanummer een jaar later.<sup>21</sup> We hebben dan het niveau van de verhalende preken  
verlaten en bevinden ons eerder bij een soort narratieve homiletiek. Dat blijkt in  
meer fundamentele uitspraken als “Verhalende prediking wil niets anders zijn dan de  
voortzetting van het verhaal van de grote daden Gods” of “Met de toegenomen  
openheid voor *ervaring* groeit de aandacht voor de *taal*”.<sup>22</sup> Dit type uitspraken zal in  
het vervolg van het onderzoek uitvoeriger worden besproken. Duidelijk is dat het  
verschijnsel ‘verhalende preken’ voortkomt uit en stimulans geeft aan homiletische  
theorievorming. Het is met name deze theorievorming die aan de huidige ontwikke-

---

<sup>20</sup> Nico ter Linden werkte als predikant in de Westerkerk in Amsterdam. Hij is vooral bekend  
geworden door het TV-programma *Op verhaal komen in de Wester*. Zijn hervertellingen van  
de Bijbelse verhalen in Ter Linden, *Verhaal*, zijn expliciet verbonden aan zijn visie op de  
Bijbel als projectieboek van het Joodse volk (bv.9;25;40;enz.). Hoewel nergens uitgesproken,  
lijkt Ter Lindens Bijbelbenadering sterk op die van de ‘Amsterdamse School’, zie Bos, *Identi-  
ficatie-mogelijkheden*, 222. Zie de bespreking hiervan in Trimp, *Homiletiek* en Paul, *Kantte-  
keningen* die komen tot een negatieve beoordeling.

<sup>21</sup> Beide bundels: Praktische Theologie, *Preken* en Praktische Theologie, *Opnieuw*.

<sup>22</sup> Resp. Van der Velden in Praktische Theologie, *Opnieuw*, 290 en Jager in Praktische Theo-  
logie, *Preken*, 215.

lingen een eigen kleur geeft binnen de homiletische geschiedenis. Uiteraard worden er (Bijbel)verhalen op de kansel verteld, zolang er gepreekt wordt. Maar systematische bezinning op de mogelijkheden van het verhaal is pas van de laatste tijd. Het is deze theorievorming waarop het onderzoek zich richt.

Deze ontwikkeling binnen de homiletiek staat niet op zichzelf. Eerder is zij de vrucht van de opkomst van een narratieve theologie in het algemeen. Vanaf de jaren 70 wordt in de theologie op allerlei punten een 'narratieve benadering' vruchtbaar gemaakt. In ethiek, pastoraat, Bijbelwetenschappen, dogmatiek, kerkgeschiedenis en homiletiek vinden we aandacht voor narratieve elementen. Over de hele breedte van de theologie komen narratieve benaderingen voor. Daarbij wordt aandacht gegeven aan diverse soorten 'verhalen' die als theologisch relevant worden beschouwd. Er is aandacht voor het individuele levensverhaal, voor metaverhalen, voor traditieverhalen en voor het vertellen. Nu al rijst het vermoeden dat 'de' narratieve theologie niet bestaat. Het is een containerbegrip, waarin veel theologen hun ideeën onderbrengen. Een nadere exploratie van 'narratieve theologie' moet volgen.

Toepassing van verhalen in de preek blijkt geen geïsoleerd verschijnsel. Na de eerste hype van verhalende preken in de jaren 80 en 90 heeft het verhalende een grotere plaats in de preekcommunicatie en preekvorm ingenomen en worden narratieve benaderingen in de homiletiek in toenemende mate toegepast.<sup>23</sup> Onder de verhalende preek liggen aanzetten van narratieve homiletische gedachten en narratieve theologische ideeën.

### c. Narrativiteit als paradigma

Ook deze ontwikkeling in de theologie staat niet op zichzelf. Het narratieve perspectief in de theologie blijkt samen te hangen met een vergelijkbaar perspectief in de sociale wetenschappen. Er is sprake van een 'narratief paradigma', dat vooral filosofisch en hermeneutisch gekleurd is. De kern daarvan wordt gevormd door de stelling dat de mens een narratief wezen is. Een mens leeft in verhalen. Vraag haar wie zij is en zij gaat vertellen (!): hoe zij in bepaalde situaties gehandeld heeft, of hoe haar leven gelopen is. In het levensverhaal brengt een mens diverse gebeurtenissen met elkaar in verband, waardoor een zinvol geheel ontstaat. Een mens is gericht op vinden van die zin en kan daar beter een verhaal voor gebruiken dan een betoog. Deze ontwikkeling staat tegen de achtergrond van het gegroeide wantrouwen ten opzichte van het rationalisme. Mensen hebben de tekorten en grenzen van het argumentatieve paradigma ontdekt. Persoon, gemeenschap en gevoel zijn daarin onderbelicht. Een verbrede opvatting over rationaliteit heeft ons de ogen geopend voor deze minder-cognitieve aspecten.<sup>24</sup> In deze kritische beweging in filosofie en cultuur moet de aandacht voor narrativiteit worden geplaatst. De mens is een narratief wezen, dat vertellend zin geeft aan zijn leven.

Hiermee is de meest fundamentele laag aangeboord: de vraag naar het narratieve in de mens. Het is ook de meest complexe vraag, die ons midden in de hedendaagse

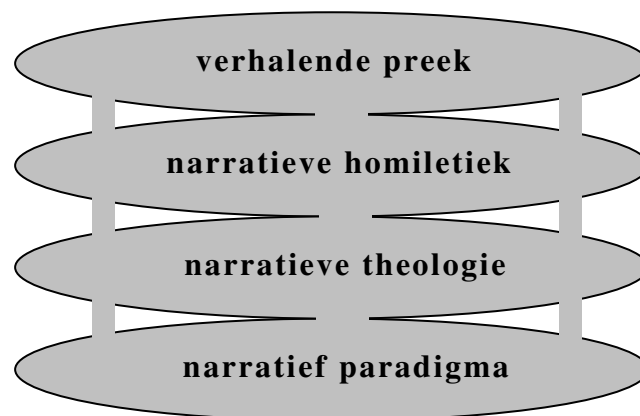
---

<sup>23</sup> Dit zal blijken in de komende hoofdstukken, waarbij met name in hfd. 4 en 6 de meer recente homiletische literatuur wordt verwerkt.

<sup>24</sup> Nadere uitwerking van deze wijsgerige en culturele ontwikkeling komt in § 2.1 en § 6.3 aan de orde.

hermeneutiek en filosofie plaatst. Wie zich grondig met het narratieve perspectief binnen de homiletiek wil bezighouden, kan om deze vragen niet heen. Deze fundamentele visies op mens en wereld liggen bewust of onbewust ten grondslag aan veel bijdragen. Ze vormen tegelijk de drijvende krachten onder angst en enthousiasme. Op dit niveau vallen de diepste beslissingen die doorwerken naar de oppervlaktelaag van de verhalende preek. Op dit niveau moet een evaluatie het meest grondig gebeuren.

Bovenstaande observaties en bewegingen vormen geen dwingend systeem. Niet alle verhalende preken vallen binnen een narratief paradigma. Ook in andere kaders wordt verhalend gepreekt. Zoals overigens ook binnen een narratief paradigma predikers op niet-verhalende wijze bezig kunnen zijn. Toch is het mogelijk om de verschillende lagen in een model te brengen, waarin de niveaus van reflectie worden onderscheiden en verbonden.



*fig. 1: homiletische-narratieve niveaus*

#### **1.4 Basislijnen in de gereformeerde homiletiek**

Met nadruk is in de onderzoeksvraag het woord 'gereformeerde homiletiek' gevallen. Dit vraagt om toelichting en invulling. Op deze plaats worden enkele hoofdlijnen getrokken om de aansluiting bij de gereformeerde traditie te expliciteren en tegelijk de eigen positie binnen die traditie aan te duiden. Daarmee zijn de praktisch-theologische achtergrond en het homiletische kader geschetst waarbinnen het onderzoek zich beweegt. In het vervolg van het onderzoek zullen onderdelen van dit kader als vanzelf breder worden uitgewerkt.

##### **a. Gereformeerde praktische theologie**

Homiletiek vormt een van de vakken binnen de praktische theologie. In de gereformeerde theologische traditie werd deze sector van de theologie gedurende de gehele

20<sup>e</sup> eeuw in het spoor van A.Kuyper aangeduid met de naam diaconologie (roepnaam: ambtelijke vakken).<sup>25</sup> Aan deze naamgeving werd een eenduidige manier van theologiebeoefening gekoppeld: vanuit de openbaring van God als zijn handelen (Kuyper) of vanuit de schriftelijke vastlegging daarvan in de Bijbel (Trimp, Douma), waarmee een organisch en deductief concept ontstond dat zich met name richtte op het handelen van de bijzondere ambtsdragers.

Buiten de gereformeerde diaconologie ontwikkelde zich inmiddels de praktische theologie tot een zelfstandige theologische sector met een breed scala aan aandachtsvelden en onderzoeksmethoden en deelvakken. In de jaren 80 en 90 groeide kritiek op het diaconologisch concept en werd nieuwe aansluiting gezocht bij het praktisch-theologisch concept, met behoud van de eigen aandachtspunten uit de gereformeerde theologie.<sup>26</sup>

Kritiek op dit concept betrof in de eerste plaats de objectbepaling. De aandachtsgebieden werden vrijwel exclusief geconcentreerd op de werkzaamheden van de ambtsdragers. Het handelen van 'gewone' gemeenteleden of voor de gemeente als handelend geheel komt slechts in beeld bij wijze van aanhangsel, voortvloeiend uit het handelen van ambtsdragers. In de tweede plaats werden de traditionele vakken die corresponderen met de handelingsvelden van een ambtsdrager, vooral bestudeerd als toegepaste dogmatiek. Het bezwaar hiertegen is dat er geen zelfstandige analyse en regulering van de praktijk plaatsvindt en er een groot risico bestaat op een conserverende, binnenkerkelijke ontwikkeling van de vakken. In de derde plaats is het besef doorgedrongen dat een normatief-deductieve methode onvoldoende oog heeft voor de interactie van theorie en praxis.<sup>27</sup> Praktijk en ervaring vragen om zelfstandige ontsluiting ten dienste van reflectie en kennisontwikkeling. Voor de onmisbare inzet van sociale en empirische wetenschappen is een breder begrip van normativiteit voor de praktische theologie noodzakelijk dan binnen het diaconologisch concept kan worden geboden.

---

<sup>25</sup> Te vinden in Kuyper, *Encyclopaedie*, II, 585-592; III, 468-476. Zijn concept vormt voor een aantal theologische instellingen nog steeds de encyclopedische basis. Het concept van Kuyper is in de loop van de tijd - met enkele nuanceringen - gehandhaafd en verdedigd door Jonker, *Theologie*, 14-18, Trimp, *Volmacht; Ambten; Inleiding; Diaconologie*; Douma, *Oriëntatie*; Brienens, *Handboek* en Baars, *Diaconologie*.

<sup>26</sup> Kritiek te vinden bij Firet, *Strukturen*, 3; 326; Van der Laan, *Praxis*; Heitink, *Raad*, 16v; *Praktische theologie*, 79; 127 en De Ruijter, *Ambt*, 164-167. De Ruijter, *Meewerken* biedt een ontwerp van een gereformeerde praktische theologie met eigen positionering ten opzichte van de traditie en de bredere ontwikkeling van de praktische theologie. Hij sluit zich aan bij de encyclopedische schets van De Bruijne, *Theologie*. Andere integrale visies in de nederlandse praktische theologie zijn recent geboden door Immink, *Geloven* en Ganzevoort, *Hand. Ganzevoort, Forks* biedt een internationaal overzicht van de hedendaagse praktische theologie, waarbij hij als het hart van de praktische theologie formuleert: de hermeneutiek van de geleefde religie. De prolegomena blijven binnen de praktische theologie een belangrijk aandachtveld vormen, waarin inhoudelijke beslissingen vallen.

<sup>27</sup> Hoewel Kuyper, *Encyclopaedie*, III, 476-478 wel aangeeft, dat ook het licht der ervaring en de feitelijke toestand meegewogen moeten worden, geeft zijn supra-natureel uitgangspunt voor de theologie weinig ruimte om dat structureel te verwerken (*aw*, I, 315v; *aw*, II, 295-298). Voor De Ruijter, *Meewerken*, 21-40 is het ontbreken van een ingang tot de empirische werkelijkheid de voornaamste reden om afscheid te nemen van de diaconologische positie.

De Ruijter formuleert als aandachtsveld voor de praktische theologie: de handlingspraktijk van de kerk en/of gelovige in dienst van het evangelie<sup>28</sup>. In de verdere differentiatie van het handelend subject komt de praxis in concentrische cirkels in beeld: die van het kerkelijk ambt, van de kerk en de gemeente en van de individuele geloofspraxis. Met een beroep op werk van de Heilige Geest kunnen menselijke activiteiten daarin benoemd worden als het handelen van God. Het ecclesiale moment is van belang om beperking en richting aan de sector te geven en niet te verzanen in een diffuus en algemeen religieus concept.<sup>29</sup>

Het vak praktische theologie is ontstaan in een groeiend probleembewustzijn van de afstand en de spanning tussen theorie en praxis, soms theologisch ingekleurd als de spanning tussen Woord en werkelijkheid. In de hermeneutische en kritische ontwikkeling van het vak is het besef gegroeid hoezeer theorievorming verbonden is met de praktijk en de onderzoeker.<sup>30</sup> Dit vraagt om een wetenschappelijke methodologie waarbij het in een circulair proces van begrijpen, verklaren, kritiseren en toetsen komt tot veranderen van de praktijk.<sup>31</sup>

Het bijzondere van de praktische theologie ligt in de verbinding van theologische en empirische uitspraken. In de werkelijkheid zijn gegevens, regelmatigheden en mechanismen te ontdekken. De resultaten daarvan zullen moeten worden geïntegreerd in de theologische theorievorming, waarmee betekenis, zin en doel van het menselijk handelen in de dienst van het evangelie worden bestudeerd. De vraag hoe dit verantwoord gebeurt legt de kwestie van de normativiteit op tafel.<sup>32</sup> Binnen de gereformeerde theologie speelt de Bijbel een centrale rol als bron en norm van onze kennis, zonder dat dit een theoloog vrijwaart van kritiek op zijn interpretatieproces. Daarnaast vormt ook de werkelijkheid een brongebied voor het ontdekken van nor-

---

<sup>28</sup> De Ruijter, *Meewerken*, 17.

<sup>29</sup> Met respect voor de poging tot structurering van Ganzevoort, *Forks* van het gehele vakgebied, ligt hier mijn kritiek op zijn omschrijving van praktische theologie als 'the hermeneutics of lived religion'. Theologie is voor hem daarin een 'tracing the sacred' in een aantal vormen. Ik mis in deze keuze het klassieke object van de theologie: God in de werkelijkheid van zijn openbaring (De Bruijne, *Theologie*, 16-17). Voor Ganzevoort is dit slechts een van de mogelijke inhoudelijke beslissingen.

<sup>30</sup> Heitink, *Praktische theologie*, 146-152 kiets voor een 'bipolair' model, ook wel 'dialectisch' en 'dialogisch' genoemd. Dingemans, *Manieren*, 131-139 kiest voor een dubbele 'correlatietheorie': een hermeneutische en een kritische en verwijst hiervoor naar Paul Tillich en David Tracy.

<sup>31</sup> De 'regulatieve cyclus' is een bekend model in de sociale wetenschappen, toegepast in de praktische theologie door Lehman in Klostermann, *Begründung*, 87; Spiegel in Klostermann, *Begründung*, 179v en Heitink, *Praktische theologie*, 149. Voor de regulatieve cyclus zelf, zie Van Dijk, *Onderzoeken*; Heitink, *Praktische theologie*, 195-211. De hermeneutische methode maakt deel uit van deze grotere cyclus. Dingemans, *Manieren*, 56 en Visser in Ganzevoort, *Praxis*, 187 opteren voor de prioriteit van de hermeneutische methode in de praktische theologie. Naar mijn overtuiging moet de hermeneutische methode wel de eerste, maar niet de enige toegepaste methode zijn, omdat dan het regulatieve ontbreekt.

<sup>32</sup> Inzichtgevend zijn de artikelen van Pieterse, *Normativiteit; Metateorie*. Ook De Ruijter, *Ambt*, 142; 159 duidt dit probleem aan, vgl. Van den Berg, *Horizon*, 22v. Later schrijft De Ruijter, *Meewerken*, 96-115 uitvoerig over de verhouding van praktijk en norm. Over de normativiteit zie ook Dingemans, *Normativiteit*, 56-59; Browning, *Proposals*, 69vv.

mativiteit. Waarheid is ten diepste verbonden aan God. Dit brengt tot een perspectief op normativiteit waarbij Gods openbaring in de Bijbel het kader vormt en ook de normatieve elementen in de werkelijkheid hun eigen gewicht en positie kunnen krijgen.

Hiermee is de praktisch-theologische achtergrond geschetst waarbinnen deze studie wordt uitgevoerd. Hiermee is tevens de legitimatie geboden voor de inzet van niet-theologische wetenschappen als narratologie, hermeneutiek en communicatiewetenschappen. Door die bijdragen in kritisch gesprek te brengen met de theologische traditie kan vanuit de vraagstelling het onderzoek verder worden ontwikkeld.

b. Formele homiletiek

<i>niveau:</i>	<i>inhoud:</i>	<i>homiletische thema's:</i>
<b>FUNDAMENTELE HOMILETIK</b>	<b>theologie van de preek</b>	<i>God en prediking context van cultuur en kerk prediking van het evangelie roeping prediker</i>
<b>HOMILETISCHE HERMENEUTIEK</b>	<b>preek en bijbel</b>	<i>tekst en Woord interpretatie en ervaring homiletische exegese themaprediking</i>
<b>HOMILETISCHE COMMUNICATIE</b>	<b>preek en hoorder</b>	<i>preekcommunicatie hoorderbenadering geloofsoverdracht taal en taalvormen</i>
<b>PRAKTISCHE HOMILETIK</b>	<b>praktijk van de preek</b>	<i>voorbereidingsproces doelen en structuren persoon en presentatie preekverwerking</i>

*fig.2 formele indeling homiletiek*

De volgende stap in de basislijnen van de gereformeerde homiletiek betreft de 'basisvaktheorie'<sup>33</sup>. De traditionele homiletiek kent een indeling in drie niveaus: het principiële, materiele en formeel deel van de homiletiek.<sup>34</sup> Dingemans heeft deze

<sup>33</sup> Conform de terminologie van De Ruijter, *Meewerken*, 84.

<sup>34</sup> Zie Hoekstra, *Homiletiek*; Müller, *Homiletik*; Rössler, *Grundriß*, 389-401. Dijk, *Dienst*



structuur herschikt in een vierslag: fundamentele homiletiek; homiletische hermeneutiek, homiletische communicatie en praktische homiletiek.<sup>35</sup> Hierin wordt het oude materiele deel onderverdeeld in hermeneutiek en communicatie, waarbij de beide brandpunten van het homiletisch proces: tekst en hoorder, ieder een eigen aandachtsveld vinden. Beslissend in deze niveaus zijn de keuzen die worden gemaakt in de fundamentele homiletiek, terwijl de uitwerking uiteindelijk tot stand komt in de praktische homiletiek. In bovenstaand schema is een poging gedaan om de homiletische thema's te ordenen volgens deze vierdeling.

### c. Theologische homiletiek

In de theologische uitgangspunten vallen de beslissingen voor alle homiletische niveaus. Vanuit welke theologische uitgangspunten worden de preekpraktijk, preeksituatie en preekvisie benaderd? Het onderzoek richt zich op de theologische implicaties en is daarom geconcentreerd op de eerste sector. Een uitgebreide inleiding hierin zou in deze fase belemmerend en beperkend kunnen werken. Toch is een aantal hoofdlijnen noodzakelijk om het onderzoeksperspectief te schetsen. Daarom volgt hier een beknopte uitwerking van een drietal theologische stellingen over de preek.

#### *(1) Preken is een actie van de Heilige Geest*

Preken vindt plaats binnen de werkingssfeer van de Heilige Geest.<sup>36</sup> Het theologische uitgangspunt ligt in de pneumatologie. Dit uitgangspunt moet verder worden uitgewerkt door de drie kernen van het preekproces (tekst, hoorder en prediker) en hun relaties vanuit de pneumatologie te beschrijven: Geest en tekst, Geest en hoorder, Geest en prediker. Het benoemen van de Heilige Geest als primaire actor van het preken concentreert de inhoud van de prediking: de Heilige Geest is naar zijn aard gericht op werk en persoon van Jezus Christus, zowel in zijn verleden, als in zijn heden en toekomst. De Heilige Geest gebruikt de prediking om het heil van Jezus Christus uit te delen, zodat mensen tot leerlingen worden en het Koninkrijk binnengaan en zodat in de wereld het proces van Gods recht en genade tot voltooiing komt.

Het werk van de Geest en het werk van een mens zijn in de praktijk en de menselijke ervaring vaak slecht te scheiden. Dat wordt veroorzaakt door de voorkeur van de Geest om gebruik te maken van menselijke activiteiten en creatuurlijke mecha-

---

formuleert dezelfde drieslag inhoudelijker: De prediking als dienst der kerk. De prediking in haar onderscheiden verbanden. De prediking in haar praktijk.

<sup>35</sup> Dingemans, *Hoorder*. Het is opvallend dat de visie op de hoorders in de fundamentele homiletiek wordt besproken: je zou het meer verwachten bij de homiletische communicatie. Dat hangt samen met het uitgangspunt van Dingemans, dat de prediker eerst zichzelf als hoorder moet kennen, voor hij tot preken kan komen.

<sup>36</sup> Ik sluit hierbij aan bij de invalshoek die de meeste homilieten kiezen en die ook confessioneel geweest wordt. Ik wijs slechts op Bohren, *Predigtlehre*, 74-78; Trimp, *Inleiding*, 83; Dingemans, *Hoorder*, 35. Voor het geheel van de praktische theologie heeft de pneumatologie van A.A.van Ruler een belangrijke rol gespeeld. Deze ideeën zijn niet in alle opzichten onweersproken gebleven vgl. Hendriks, *Kerk en ambt*, 247-252; Beuving & Van Dusseldorp, *Spoorzoeken*, 31-35.

nismen. Zonder het theologisch verwerpelijke begrip ‘vermenging’ te hanteren, moet ook worden gezegd dat een en ander ook niet te scheiden zijn. De theologische doordenking van deze verhouding heeft al een aantal boekenkasten opgeleverd.<sup>37</sup> Een mens kan zich nooit zonder meer beroepen op de werkzaamheid van de Geest als legitimatie voor eigen woorden en daden. Er blijft altijd een kritische verantwoording en normering noodzakelijk. Tegelijk is het door-elkaar van Geestelijke en menselijke activiteit ook vruchtbaar en mogen menselijke activiteiten benoemd worden als het werk van de Heilige Geest in onze werkelijkheid. Deze pneumatologische insteek vormt een theologisch antwoord op de verlammende dilemma’s spanning in de theologie en de homiletiek van Barth tussen Godswoord en mensenwoord.<sup>38</sup>

Het pneumatologisch uitgangspunt is van belang bij de reflectie op preken en luisteren in de homiletische situatie. Mensen en menselijke inspanningen worden met al hun beperkingen en mogelijkheden door de Geest ingezet in de bemiddeling van het evangelie van Jezus Christus. Op deze manier zijn *verantwoordelijkheid* en *afhankelijkheid* steeds gelijktijdig van toepassing op prediker en hoorder. Dat geeft ruimte en rust om alle mogelijkheden te mobiliseren voor de communicatie van het evangelie in de kerkdienst.

## (2) *Preken is bediening van het Woord van God*

Er zijn vele omschrijvingen van de preek denkbaar, allemaal vanuit een eigen perspectief en met een eigen inhoud. Er zijn empirische, theologische, praktisch-theologische en homiletische definities geformuleerd, met hun eigen waarde en eenzijdigheid. De klassieke gereformeerde omschrijving luidt: Preken is de bediening van het Woord van God.<sup>39</sup> In deze omschrijving wordt de band met de bron van het evangelie expliciet vastgelegd: de preek is verbonden aan het Woord van God. In de praktijk krijgt deze verbinding vorm in een ongeschreven, maar wel zware claim van tekstbinding. Dat dit echter niet per se noodzakelijk is, toont het bestaan van thematische prediking aan, waaronder ook de catechismusprediking valt.

Het Woord van God is in deze omschrijving een zekere formele categorie, die wordt verbonden aan de Bijbel: het gaat om het ‘uitleggen en toepassen’ van de tekst, die uitgangspunt is voor de preek. Tegelijk is ‘het Woord van God’ ook een inhoudelijke categorie: het gaat om Gods aanspraak, om het evangelie. De vraag of ook gesproken zou kunnen worden van ‘Gods Verhaal’ als centrale preekinhoud is primair een systematisch-theologische vraag, maar voor de prediking wel heel relevant.<sup>40</sup> Met ‘evangelie’ en ‘Gods Woord’ wordt direct verwezen naar persoon en

---

<sup>37</sup> Deze verhouding is in de hele praktische theologie aan de orde. De Ruijter, *Meewerken*, 71-76 gebruikt hiervoor als denkmodel de uitspraak van Chalcedon inzake de twee naturen van Christus: onvermengd en onveranderd, ongedeeld en ongescheiden. Hij wijst overigens op het risico om van het unieke karakter van de Middelaar een theologisch principe te maken.

<sup>38</sup> Zie verwijzingen naar Barth in noot 11.

<sup>39</sup> Deze definitie is door gereformeerde homileten bijna zonder uitzondering gehanteerd, zie Hoekstra, *Homiletiek*, 156; Veenhof, *Woord*, 9; Dijk, *Dienst*, 79; Trimp, *Gesprek*, 278. Deze formulering heeft ook een liturgische achtergrond: na de lezing van het Woord, volgt de bediening van het Woord.

<sup>40</sup> Trimp, *Klank*, 52-64, geeft inhoudelijke vulling door in de prediking het primaat bij de beloften van God te leggen. Fraai is de uitwerking die Hans van der Geest, *Angesproken*, 40-

werk van Jezus Christus dat zijn centrum vindt in de verzoening van onze zonden en de rechtvaardiging van zondaren voor God.

Complexer dan het omschrijven van ‘Woord van God’ en de verhouding tussen Bijbel en preek, is in deze klassieke omschrijving de invulling van het woord ‘bediening’. Daarin ligt van alles verborgen: een visie op de prediker, een visie op de verhouding prediker – hoorders en een visie op het doel van de preek. Om deze ‘bediening’ meer invulling te geven, gebruikt C. Trimp het woord ‘aanspraak’.<sup>41</sup> God spreekt in de preek zijn volk aan en de prediker heeft de opdracht deze aanspraak te articuleren en zijn preek van begin tot eind in de modus van deze aanspraak te houden. De aanspraak van God bepaalt de doelstelling, selectie en vormgeving van preek.

### (3) *Preken is communiceren met de hoorders*

Van oudsher heeft de preek een monologische vorm. De stelling dat dit een achterhaalde en ineffectieve communicatievorm is, kan met recht worden ontkracht.<sup>42</sup> Monologische communicatievormen blijken ook in de hedendaagse samenleving royaal en effectief te zijn, mits ze op de goede plaats worden ingezet en voldoende retorische kwaliteit bezitten. Dit neemt niet weg dat inzichten uit de communicatiewetenschappen moeten worden verwerkt om de preek als monoloog waardevol te laten zijn. Ook een monologische vorm zoekt communicatie.<sup>43</sup>

Besef van het communicatieve karakter en doel van de preek betekent dat de prediker zich goed bewust moet zijn van de hoorders. Zelfstandige aandacht voor de rechten van de hoorders en hun verwachtingen en luistermechanismen is noodzakelijk.<sup>44</sup> Voor de communicatie betekent dit een hernieuwd accent op het dialogische karakter van de preek. Bohren stelt dat de preek en het gesprek elkaars voorwoord zijn.<sup>45</sup> De preek bouwt voort op gesprek en zet aan tot gesprek. De prediker is al prekend in gesprek met de hoorders. Zo zijn er meerdere dialogische elementen in het preekproces aan te wijzen, van voorbereiding tot verwerking van de preek. Dit dialogische karakter moet worden erkend en versterkt, om de effectiviteit en vruchtbaarheid van de preekcommunicatie te vergroten. Dit heeft consequenties voor de preekvoorbereiding en voor de preekuitvoering.

---

42, geeft, door aan het evangelie de dimensies geborgenheid, bevrijding en inzicht te onderscheiden.

<sup>41</sup> Trimp, *Woord*, 13-15; *Klank*, 32-37. Trimp komt tot deze stelling omdat hij breekt met het schema subject-object en als gevolg daarvan het dilemma explicatie-applicatie wil overstijgen. De preek als directe aanspraak van het evangelie tot de hoorders, wordt beargumenteerd door Douma & Van de Kamp in: De Ruijter, *Preken*, 38-44.

<sup>42</sup> Trimp, *Woord*, 10-12; 19-22; Dingemans, *Normativiteit*, 21-24.

<sup>43</sup> Voor legitimatie van communicatiewetenschappen in de homiletiek en verwerking van een aantal observaties uit deze wetenschappen, zie Van Dusseldorp in De Ruijter, *Preken*, 45-53.

<sup>44</sup> Alleen al de titels van boeken maken deze aandacht voor de hoorder duidelijk: Van der Geest, *Du hast mich angesprochen*; Dingemans, *Als hoorder onder de hoorders ...*; Van Harn, *Pew Rights*; De Ruijter, *Preken en horen*.

<sup>45</sup> Bohren, *Predigtlehre*, 516-522.

## 1.5 Onderzoeksweg

De vraagstelling van het onderzoek luidde:

*Welke waarde heeft een narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek?*

In de vorige paragrafen is een eerste rondblik geboden rond de twee polen van de vraagstelling: een narratief perspectief en de gereformeerde homiletiek. Het zijn geen gelijkwaardige verkenningen. De eerste verkenning in narrativiteit is vooral pionierend van aard. De basislijnen rond de gereformeerde homiletiek zijn vooral bedoeld als afbakening van het startveld.

Op meerdere niveaus verbinding is te maken tussen narrativiteit en homiletiek. Op de praktische niveaus van de concrete preekpraktijk en het bijbehorende kader is *retorische* narrativiteit de eerste invalshoek: de betekenis en inzet van de taal- en communicatievormen van het verhaal. Op de meer fundamentele niveaus speelt de *hermeneutische* narrativiteit een bepalende rol: het verhaal is een manier van verstaan en een benadering van de werkelijkheid met gevolgen voor de preekvisie en preekpraktijk.

Om de waarde van een narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek te kunnen bepalen, wordt het onderzoeksveld eerst verder geëxploreerd met aandacht voor de theologische implicaties van narratieve benaderingen. Daarna volgt hiervan een grondige evaluatie door een kritisch gesprek met de gereformeerde homiletiek. De resultaten van deze evaluatie worden vervolgens doorvertaald naar het niveau van de praktijktheorie.<sup>46</sup> Dit geeft een onderzoeksweg aan in drie fasen: exploreren, evalueren en concretiseren.

Het eerste deel van het onderzoek bestaat uit een uitvoerige exploratie van narratieve perspectieven. Daarbij groeit de inventarisatie van de implicaties ervan die voor de gereformeerde homiletiek relevant zijn en om theologische evaluatie vragen. Hoofdstuk 2 steekt in op het diepste niveau: wat is een narratief perspectief? Daarbij wordt een poging gedaan om de hermeneutische narrativiteit beter in beeld te krijgen als postmodern, hermeneutisch paradigma. Dit hoofdstuk kent ook een narratologische insteek, om grip te krijgen op 'het verhaal' in de narratieve benaderingen. Hoofdstuk 3 brengt narratieve thema's in de breedte van de theologie in kaart, waarbij gezocht wordt naar de theologische aspecten die in dit perspectief aan de orde komen. Hoofdstuk 4 voert vervolgens de concentratie uit op de homiletiek door breed in de homiletische literatuur op zoek te gaan naar narratieve momenten en benaderingen. Na analyse geeft deze zoektocht een beeld waar en hoe in de homiletiek een narratief perspectief wordt ingezet. Aan het einde van dit hoofdstuk is duidelijk op welke manier en op welke punten de evaluatie van narratieve benaderingen in de gereformeerde homiletiek moet worden voltrokken.

---

<sup>46</sup> Ik sluit me opnieuw aan bij de terminologie van De Ruijter, *Meewerken*, 80-95, die een model geeft van vijf reflectieniveaus: 0: handelen in de praktijk; 1: praktijktheorie; 2: basisvaktheorie; 3: basistheorie PT en 4: theologisch & interdisciplinair paradigma.

In het tweede deel van het onderzoek worden de theologische implicaties van een narratief perspectief in kritisch gesprek gebracht met de gereformeerde theologie en homiletiek en op die manier grondig geëvalueerd. Hoofdstuk 5 voltrekt de discussie op het systematische niveau van de homiletiek: in hoeverre kun je preken binnen het Verhaal van God? Hoofdstuk 6 zet het kritische gesprek voort op het antropologische niveau van de homiletiek: wat betekent preken in het verhaal van de mens?

Het derde deel van het onderzoek betreft vervolgens een uitvoerig hoofdstuk 7, dat de resultaten van de beide eerste delen vertaalt naar de meer praktische homiletiek: de preekvisie, preekmethode, preekvorm, prediker en prediking. Deze doorvertaling bedoelt de preekpraktijk te beïnvloeden en te veranderen vanuit de gegroeide narratief-gereformeerde visie op de prediking.

## **1.6 Vertel het Verhaal**

Op elk deel van het onderzoek volgt onder de titel ‘Vertel het Verhaal’ een meditatie die vanuit een narratief en gereformeerd perspectief is geschreven. De legitimatie voor een dergelijk perspectief wordt in de loop van deze studie opgebouwd. De meditatie hebben een homiletische intentie. Het doel van deze meditatie is te illustreren hoe narratief en gereformeerd elkaar niet uitsluiten, maar voor de praktijk van de prediking vruchtbaar met elkaar te verbinden zijn. Tegelijk bieden ze een kans om naast het theoretische betoog concreet te maken hoe Gods Verhaal te vertellen zou zijn. Bovendien markeren ze de overgangen in het onderzoek.

De meditatie hebben de beperkte bedoeling van illustratie en variatie. Methodisch zijn het uitwerkingen bij het laatste hoofdstuk. Omdat ze echter niet onder de centrale vraagstelling vallen, worden ze niet nader verantwoord. Het voorbereidingstraject wordt niet geëxpliciteerd en ook de gemaakte keuzen en gebruikte bronnen worden niet gelegitimeerd. Ze vormen persoonlijke en gestileerde uitwerkingen, die vragen kunnen oproepen van exegetische, systematische, homiletische en literaire aard. Toch duiden ze iets aan van de toepasbaarheid en relevantie van het onderzoek en vergroten ze hopelijk het leesplezier van deze studie.



## *Vertel het Verhaal <Genesis 18:1-15 >*

[zie de toelichting in §1.6]

Hoogzomer is het. Midden op de dag staat de zon fel te branden. Een graadje of 40 zou de thermometer aangeven. Als ze die hadden gehad. Het leven vertraagt. Mens en dier zoeken schaduw op. Een boom, een tentkleed. Geen beweging. Geen geluid. Even de ogen dicht. De wereld komt tot rust. Stil en verstild. Voor een moment levenloos. Dor als het leven van de oude en kinderloze man, Abraham.

Het heetste moment van de dag is niet de meest geschikte tijd om op bezoek te gaan. Daarom schrikt Abraham als hij ineens drie mannen dichtbij ziet staan. Hij schiet overeind en rent naar hen toe, met de maximale snelheid van een 90-jarige zonder rollator. Onverwachte gasten! Dan heb je een heilige plicht. 'Neemt u mij niet kwalijk. Ik lette niet goed op, denk ik. Zo onverwachts staat u hier zomaar. Wees welkom.'

Abraham behandelt gasten als goden. Of zou hij iets vermoeden? Het is de HEER, die op bezoek komt. God zelf loopt Abrahams tent binnen. Ongehoord eigenlijk. Waar vind je dat? God op bezoek, die binnenstapt in je tent, in de schaduw gaat zitten en met je eet en drinkt. En zich ook nog eens met je onderhoudt over zoiets intiems als je kinderwens. God op bezoek.

Gods bezoek heeft geen vrolijke aanleiding: God komt poolshoogte nemen in Sodom en Gomorra, waar gasten, vreemdelingen, zwervers en vluchtelingen niet als goden worden behandeld, maar als duivels worden uitgeworpen. Maar eerst zoekt Hij zijn oude vriend Abraham op. Het is nog niet zo lang geleden dat zij hun relatie hadden vastgelegd in een verbond. Abraham wordt 'vader van de gelovigen'. Nu krijgt Abraham de HEER thuis op bezoek. Hoort dat bij het verbond? Mag iedere gelovige huisbezoek van God verwachten?

De HEER viert de vriendschap met Abraham. Maar Hij heeft ook iets te zeggen: 'Abraham, je krijgt een zoon. Jij en Sara. Over precies een jaar. Het begin van een ontelbaar groot volk. Het begin van mijn zegen onder de mensen.' Het is veel meer dan een persoonlijk bezoek: de vervulling van de belofte gaat beginnen. Maar het is óók een persoonlijk bezoek. Twee vrienden, twee partners, God en de gelovige, samen aan tafel.

Op bezoek gaan betekent dat je even binnenstapt in de wereld van de ander. Je komt in zijn huis, ontmoet mensen die voor haar belangrijk zijn, ziet spullen die hij gebruikt en proeft niet alleen de sfeer van het huishouden, maar ook de

kwaliteit van haar keuken. Je bent even in zijn wereld en ervaart een moment van haar leven. Die ervaring neem je weer mee in je eigen leven. Een bezoek geeft beweging.

Het luisteren naar een verhaal is ook een bezoek. Waarmee het mogelijk is om vierduizend jaar afstand en verschil te overbruggen. Wij bezoeken vandaag Abraham. Het verhaal geeft ons de gelegenheid om even binnen te lopen in de wereld van deze oude man. We kijken rond in zijn tent, maken ons voorstelling van zijn leven, horen iets van wat er gebeurde en krijgen een indruk van hoe het ging. We zijn erbij.

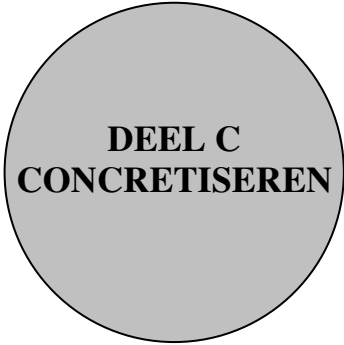
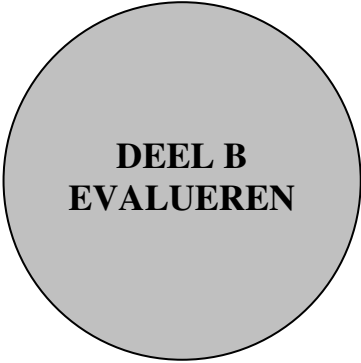
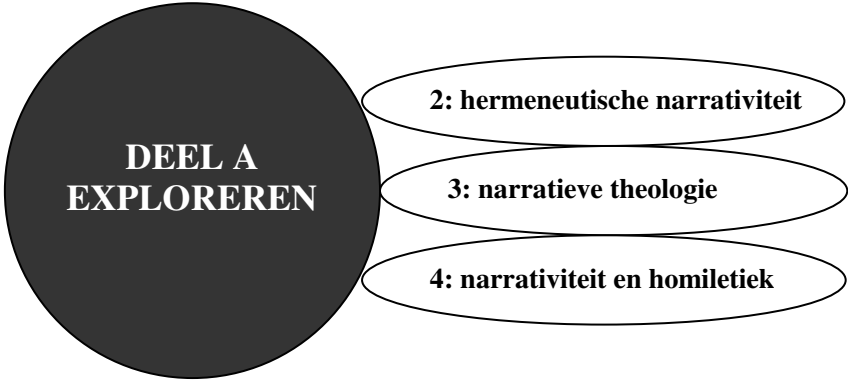
Weet u waarom ik graag op bezoek ga bij Abraham? Omdat hij me in de Bijbel wordt voorgesteld als vriend van God. En als vader van de gelovigen. Ik kan in de verhalen over hem zo veel proeven. Hoe God met mensen omgaat. Hoe God zijn plannen uitvoert, zijn beloften vervult, zijn opdrachten geeft en zijn trouw bewijst. Ik kan in die wereld van Abraham veel ontdekken. Over wat geloven is. En wat het niet is. Wat wachten is. En wat het niet is. En wat voor gevolgen leven met God heeft. De wereld van Abraham is voor mij tegelijk de wereld van God.

Dat is de tweede reden, waarom ik er graag bij ben als de HEER zijn bezoek brengt bij Abraham. Ik weet mij opgenomen in dat verbond van Abraham. En ik wil leren hoe ik daarin leven kan. Op bezoek bij Abraham is rondlopen op het zand van Gods verbond, bij het water van Gods liefde en in de schaduw van Gods genade. Wandel mee in de wereld van God. Dan ontmoet je de HEER. Inderdaad: God gaat ook mijn tent binnen, komt in uw huis op bezoek en loopt rond in jouw wereld. De HEER komt binnen. Soms met zijn Woord. Soms met zijn Geest. Soms met zijn mensen. Altijd met zijn liefde. Met zijn genade. Hoog bezoek. Eens werd Gods Zoon mens onder de mensen. Over een bezoek van God gesproken! Het bracht veel levens in beweging. Het doorbrak de cirkel van de dood. God op aarde. Sindsdien blijft Hij mensen bezoeken. Eeuw na eeuw, week na week. God met ons.

Ga je mee op bezoek bij Abraham? Geef je ogen en oren goed de kost. En in je luisteren en kijken komt de HEER ook bij jou op bezoek! Hij spreekt je aan in je leven. De dodelijke kringen van verstikking en verstilling worden gebroken. Bezoek brengt beweging. Er komt leven. De HEER komt bij mensen.



**PREKEN TUSSEN DE VERHALEN**  
- een homiletische doordenking van narrativiteit -





## HOOFDSTUK 2: HERMENEUTISCHE NARRATIVITEIT

In de onderzoeksvraag neemt ‘een narratief perspectief’ een belangrijke plaats in. In het vorige hoofdstuk is al gebleken dat dit perspectief geen eenduidig concept is. Hét narratief perspectief bestaat niet. Daarvoor bestaan er te veel verschillende methodieken, perspectieven en intenties in een nog steeds groeiende stroom publicaties. Bovendien worden begrippen en concepten niet altijd op dezelfde manier gebruikt. Toch is een goed overzicht van groot belang om helderheid te geven aan het onderzoek en richting te bieden aan een evaluatie. Een complete beschrijving is hiervoor niet noodzakelijk. Wel dient de exploratie van het narratief perspectief zo breed te zijn dat verwacht mag worden dat alle relevante aspecten in beeld zijn gebracht. Dan kan een helder concept worden geschetst van aspecten en niveaus die in dit perspectief aan de orde zijn bij de verdere interactie met de gereformeerde homiletiek.

Bij de korte verkenning in ‘narrativiteit’ bleek dat narrativiteit het meest breed en abstract wordt ingevuld als benadering binnen een postmodern, hermeneutisch paradigma. Op dit niveau van *hermeneutische narrativiteit* wordt gesproken over de mens als narratief wezen, van wie het verstaan en ervaren narratief gestructureerd zijn. Bij onderzoek naar deze hermeneutische narrativiteit komen ook andere niveaus en aspecten van narrativiteit in beeld. Hoe meer helderheid op dit diepste niveau gevonden kan worden, des te scherper ook de verschillende narratieve benaderingen gepositioneerd en gerelateerd kunnen worden.

De conceptualisering van deze hermeneutische narrativiteit vraagt in de eerste plaats om een korte schets van de hermeneutische ontwikkelingen die tot een narratief paradigma hebben geleid. (2.1) Daarna wordt via de narratologie onderzoek gedaan naar het narratieve van narrativiteit. (2.2) De resultaten van beide beschrijvingen worden vervolgens op verschillende niveaus op elkaar betrokken, waardoor een beeld ontstaat van ‘hermeneutische narrativiteit’. (2.3) Ten slotte volgt een korte inventarisatie van de resultaten van dit hoofdstuk voor het vervolg van het onderzoek. (2.4)

In dit hoofdstuk spelen de gedachten van Paul Ricoeur een belangrijke rol. Ricoeur is een Franse filosoof die na WOII is begonnen te schrijven en vanaf de jaren 60 toonaangevend is geworden in filosofische kringen, eerst binnen de reflexieve filosofie en later ook binnen de hermeneutische filosofie.<sup>47</sup> In de jaren 80 en 90 breekt hij door binnen de Praktische Theologie vanwege de hermeneutische en methodologische mogelijkheden die zijn theorie biedt. Een korte blik in literatuurlijsten van praktisch-theologische studies toont Ricoeurs dominante positie aan. Het feit dat Ricoeur in zijn werk veel interpretatietheorieën integreert in een hermeneutisch kader, maakt zijn gedachten voor veel theologen bruikbaar.<sup>48</sup> Ook de brede aandacht die Ricoeur heeft ge-

---

<sup>47</sup> Een kritische bespreking van de uitgangspunten in het vroege werk van Ricoeur is te vinden in Veling, *Luisteren*, die zich in het bijzonder richt tegen de autonomie van het wijsgerig denken.

<sup>48</sup> Voor een ontwikkeling van zijn gedachten zie de overzichten in noot 3 en ook Ricoeur, *Sacred*. Dat zijn beschouwingen binnen de Praktische Theologie voor velen de hermeneutische basis vormen voor onderzoek en theorievorming blijkt in de handboeken van

geven aan religieuze en theologische thema's is debet aan zijn populariteit binnen de Praktische Theologie. Voor dit onderzoek komt daar nog bij dat de narratieve taalmodus door Ricoeur uitgebreid is geanalyseerd en onderzocht.

## 2.1 Hermeneutische ontwikkelingen<sup>49</sup>

Postmoderne hermeneutiek wordt vaak gecontrasteerd met klassieke hermeneutiek. Daarvan gaat de onjuiste suggestie uit dat we te maken hebben met elkaar opvolgende stadia binnen de hermeneutiek. Weliswaar valt met enig recht te zeggen dat de postmoderne hermeneutiek zich ontwikkeld heeft uit de klassieke, maar tegelijk komen beide benaderingen op verschillende niveaus naast elkaar en gelijktijdig voor. Dit tekent de complexiteit van het vakgebied van de hermeneutiek. Hieronder worden enkele belangrijke noties in de postmoderne hermeneutiek geschetst. Hoewel deze beschrijving wordt geboden als een historische ontwikkeling, moet worden bedacht dat de klassieke hermeneutiek niet gepasseerd of irrelevant is. Waar de klassieke hermeneutiek een meer instrumentele invulling aan de leer van het verstaan geeft, heeft de postmoderne hermeneutiek zich ontwikkeld tot een compleet paradigma: het bepaalt vrijwel de hele epistemologie en werkt door in de sociale wetenschappen, de mens- en geesteswetenschappen en de sociaal-maatschappelijke cultuur.

### a. Verschuiving object

Hermeneutiek is de leer van het begrijpen en interpreteren. Interpretatie is altijd gericht op datgene wat begrepen moet worden. Het gaat daarbij in de eerste plaats om menselijke uitingen van allerlei soort. De hermeneutiek formuleert de regels hoe deze menselijke uitingen moeten worden verstaan. De meest beperkte opvatting van hermeneutiek is dat de meeste menselijke uitingen duidelijk zijn en alleen *bijzondere menselijke uitingvormen* echt interpretatie behoeven. Daarbij is te denken aan symbolen, dromen en religieuze uitspraken: menselijke uitingen die in zichzelf niet direct voor iedereen begrijpelijk zijn en veelal ook een dubbele betekenislaag hebben. Dit is ook Ricoeurs aanvankelijke toepassing van hermeneutiek.

Meer gangbaar is echter een wat andere opvatting van het hermeneutisch object: elke *tekst* behoeft interpretatie. In deze literaire zin wordt de klassieke hermeneutiek ingevuld. Teksten zijn zelfstandige werken die los van auteur en oorspronkelijke context gelezen worden. Er is interpretatie nodig om goede betekenis aan de tekst te geven. Voor het uitleggen en begrijpen van teksten bestaat een aantal (analytische) regels. Hoewel niet alle teksten door iedereen op dezelfde manier uitgelegd worden, kun je toch in veel gevallen

---

Heitink, *Praktische theologie*; Dingemans, *Manieren*; Immink, *Geloven*. Zie ook Visser in Ganzevoort, *Praxis*, 187-194. Voor bredere bespreking van de bijdrage van Ricoeur binnen de theologie: zie Vanhoozer, *Narrative; Meaning*. Specifiek binnen de homiletiek is te wijzen op Dingemans, *Hoorder*; Vos, *Volheid*; Vaessen, *Schrift*; Lose, *Confessing*, en Kreitzscheck, *Zeitgewinn*.

<sup>49</sup> Voor deze schets van de ontwikkeling tot de postmoderne hermeneutiek is gebruikgemaakt van: Ganzevoort, *Moment*, 11-14; De Boer, *Hermeneutiek*; De Boer, *Filosofen*; Grondin, *Einführung*; De Knijff, *Sleutel*; Van Buuren, in Ricoeur, *Tekst*, 7-19; Vanhoozer, *Meaning*.

aannemelijk maken dat de ene interpretatie meer juist is dan de andere. Deze vorm van tekstuele hermeneutiek is eeuwenlang in de theologie ontwikkeld en toegepast binnen de exegese.

In de moderne tijd wordt het object van de hermeneutiek op verschillende manieren verder verbreed. Ook interpretatie van *gesproken woorden* blijkt aan regels gebonden te zijn, hoe vluchtig gesproken woorden naar hun aard ook zijn. Gesproken woorden zijn menselijke uitingen en hebben als zodanig analyse en begrip nodig om tot hun doel te komen. Maar hermeneutiek wordt nog breder opgevat. Dilthey vindt dat ook de *geschiedenis* interpretatie nodig heeft: verbanden en relaties tussen gebeurtenissen en personen zijn niet altijd evident, maar worden door mensen gelegd. Ricoeur verbreedt het hermeneutische object in zijn latere werk tot *alle menselijke handelingen*, inclusief alle non-verbale handelingen. Abstract gezegd zijn alle handelingen uitingen waarin de mens iets van zichzelf 'veruiterlijkt': er ontstaat afstand tussen acteur en acte, tussen auteur en tekst. Daarmee stelt hij of zij zichzelf open voor de interpretatie van anderen. Door deze veruiterlijking en de daarop volgende interpretatie leert een mens (de hermeneut, degene die probeert te begrijpen) niet alleen de tekst of de handeling verstaan, maar ook zichzelf kennen en verwerklijken.

Uiteraard zijn er verschillen tussen handelingen, daadaden en teksten, vooral in de verhoudingen tussen 'tekst', 'schrijver', 'lezer' en 'context'.<sup>50</sup> De overeenkomst ligt in het feit dat het gaat om menselijke uitingen, die betekenis kunnen hebben en daarom interpretatie vragen. Een gevolg is dat ook de termen 'schrijver', 'lezer' en 'tekst' een verbreding ondergaan en niet alleen verwijzen naar realiteiten rond een schriftelijk werk, maar per analogie ook worden toegepast op de sociale werkelijkheid. Door deze verbreding van het aandachtsveld is de hermeneutiek tot een sleutelwetenschap geworden, niet alleen binnen de literaire maar ook binnen de sociale wetenschappen en de mens- en geesteswetenschappen.

#### b. Problematisering methode

Een tweede hoofdonderwerp binnen de hermeneutiek is de methodologie, de wijze van interpretatie. Hoe komt iemand tot begrip? De klassieke literaire hermeneutiek concentreert zich op de *regels voor de exegese*: op welke wijze kun je een tekst op een goede manier uitleggen?<sup>51</sup> In de regels wordt aandacht gevraagd voor stijlvormen, context, woordbetekenissen, tijdsbepaaldheid, tekstafbakening enz. Deze klassieke hermeneutiek heeft nog steeds grote waarde en verdient terecht een blijvende plaats binnen de literaire wetenschappen. Maar als methode wordt ze sinds de negentiende eeuw als een te objecti-

---

<sup>50</sup> Deze woorden uit het literaire taalspel staan tussen aanhalingstekens, omdat ze verkleuren wanneer het object anders wordt gedefinieerd: tekst wordt woord of actie; schrijver wordt spreker of dader; lezer wordt hoorder of toeschouwer; context wordt situatie. Voor Ricoeur blijft de 'tekst' het kernmodel van zijn hermeneutiek, waarvan een handeling als afgeleide wordt bestudeerd.

<sup>51</sup> Een voorbeeld van zulke 'klassieke leesregels', toegepast op bijbelse teksten is Van Bruggen, *Lezen*. Hij verzet zich expliciet tegen een moderne invulling van hermeneutiek, *aw*, 15-19. Zie ook Trimp, *Leerambt*, 30-38, die 'interpretatie' het toverwoord van onze tijd noemt en hermeneutiek de 'toverlantaarn' waarmee uiteindelijk de betrouwbaarheid van onze kennis en de helderheid van Gods Woord in de schaduw worden gezet. Zie ook §5.2.a.

vistische en te optimistische benadering aangevuld, ingekaderd en bijgestuurd met andere methoden. Het menselijk verstaan is problematischer dan de klassieke hermeneutiek doet vermoeden.

Voor de eerste hermeneutici die een bredere benadering zochten (Friedrich Schleiermacher en Wilhelm Dilthey) was de weg tot interpretatie dat de lezer zich via de tekst probeert in te leven in de *intentie van de auteur*. De betekenis van een tekst kan gevonden worden door de zeggingswil van de auteur te ontdekken. Deze zeggingswil kan een lezer alleen benaderen door zichzelf te verliezen en eensgeestes te worden met de psyche van de schrijver. Het moet tot een ontmoeting tussen lezer en tekst komen om met enige overtuiging iets te kunnen zeggen over de betekenis van een tekst. Dit is mogelijk door een voortdurend gesprek en pogingen om tot een beter verstaan te komen. In het Duitse begrip 'Verstehen' klinken al deze connotaties mee. Door deze nadruk op ontmoeting komen ook de persoon en de inbreng van de lezer in het verstaansproces nadrukkelijker in beeld.

In de twintigste eeuw wordt de aandacht voor de subjectiviteit van de lezer uitgebouwd. Dan wordt ook deze 'moderne' hermeneutiek als te optimistisch en te naïef beoordeeld. Een ontmoeting die tot identificatie leidt tussen een oude tekst en een hedendaagse lezer is per definitie onmogelijk. Vooral bij Hans-Georg Gadamer (uit de fenomenologische school van Martin Heidegger) wordt deze problematisering duidelijk. Hij vraagt nadrukkelijk aandacht voor het *voorverstaan van de lezer*, waarmee een volledige inleving van de lezer met de auteur onmogelijk wordt. Een lezer leest in een andere tijd en context dan de auteur schreef, waarbij elke positie zijn eigen belangen, perspectieven en waarden kent. Ieder mens is historisch bepaald en dat kun je niet van je afschudden. Verstaan komt slechts tot stand wanneer de horizon van de tekst ergens versmelt met de horizon van de lezer. Dit verstaan wordt volgens Gadamer geïnitieerd door de tekst.<sup>52</sup> Die heeft een 'Wirkungsgeschichte' en roept daarmee het verstaan op en maakt begrijpen mogelijk. Gadamer spreekt er met spijt over dat we ons daarbij wel verwijderen van de eerste bedoeling die de auteur had met een tekst. Hij noemt dat 'Verfremdung', die helaas onvermijdelijk is. Hoewel de tekst bij Gadamer nog wel een eigen kracht heeft, gaat de meeste aandacht uit naar het verstaan van de lezer.

Ricoeur gaat hierin een wat andere weg. Hij stelt dat een mens slechts te kennen is in zoverre zij zichzelf veruiterlijkt in woorden, handelingen, teksten enz. Een auteur is slechts te kennen voorzover zij zichzelf in een tekst laat kennen. Dat geldt ook voor haar intenties. In de interpretatie van de tekst leert vervolgens ook een lezer zichzelf kennen. De afstand tussen tekst en auteur (en daarmee tussen betekenis en intentie) wordt door Ricoeur 'distantiatie' genoemd en is noodzakelijk.<sup>53</sup> Daarom moet het positief worden geïdentificeerd dat de tekst een zekere autonomie bezit. De tekst heeft het primaat boven de auteur. Dat betekent niet dat een tekst 'onpersoonlijk' is. De persoonlijke stijl van een auteur is aanwijsbaar, maar deze individualiteit neemt vorm aan in en door het werk. De aandacht gaat dus uit naar *de zeggingskracht van de tekst* in deze situatie en tot deze lezer. De tekst roept een wereld op waarin betekenis meekomt. De lezer eigent zich die wereld toe en past de betekenis toe op zijn eigen leven. Deze *toe-eigening van betekenis* staat in dialectiek.

---

<sup>52</sup> Gadamer zet de tekst zelf dus niet volledig buiten haakjes, zoals velen met beroep op hem wel beweren. Wanneer de tekst helemaal geen eigen plaats meer houdt, is een relativistisch subjectivisme niet meer te vermijden.

<sup>53</sup> Ricoeur, *Tekst*, 58-68. 'Distantiatie' wijst Ricoeur op veel plaatsen aan als noodzakelijk om te kunnen verstaan.

tische relatie tot het analyseren van de tekst. Verklaan (analyseren) en begrijpen (toe-eigenen) roepen elkaar op zodat het begrijpen van een tekst nooit naïef kan gebeuren.<sup>54</sup> In deze stellingname neemt Ricoeur de problematisering van het verstaan mee. Tegelijk maakt hij het begrijpen van een tekst minder afhankelijk van het subject van de lezer en het subject van de auteur. Juist de tekst zelf krijgt daarin een belangrijke plaats, maar dan wel verbonden aan de kennisverwerving van de lezer.

### c. Subjectivering normativiteit

Vergeleken met de klassieke hermeneutiek heeft de moderne hermeneutiek zowel het interpretatieobject verbreed als het begrijpen ervan geproblematiseerd. Daarmee ligt een aantal belangrijke vóórvragen over het menselijk verstaan op tafel: hoe komt een mens tot interpretatie en begrip? Welke status heeft het menselijk verstaan? Welke normativiteit maakt menselijke kennis 'waar'? Er zijn hier twee grote thema's aan de orde. Kort gezegd: de aandacht voor het subjectieve en de aandacht voor het historische in het menselijk verstaan.

In navolging van Schleiermacher wordt veel gewicht toegekend aan het subject van de interpretator: degene die tot verstaan probeert te komen. Schleiermacher trekt de lijnen door van de Verlichting, waar een duidelijk onderscheid is aangebracht tussen subject en object. Er kwam meer aandacht voor het bewustzijn van de mens die door denken de wereld begrijpt, zin geeft en leert beheersen. Waar dit in de eerste eeuwen na de Verlichting tot een grote opbloei van 'objectieve' natuurwetenschappen heeft geleid, wordt door Schleiermacher de blik meer getrokken naar de andere pool van dit schema: het 'subjectieve', de mens die zich van zichzelf bewust is. Verdere ontwikkeling van deze aandacht stuit op het probleem dat subjecten autonoom lijken te worden: ieder subject heeft het laatste woord over de eigen zingeving. Daarmee wordt het onmogelijk om de werkelijkheid objectief te beschrijven. Een aantal subjecten kan wel overeenstemmen in een conclusie ten aanzien van de werkelijkheid, maar die conclusie is maximaal intersubjectief en wordt nooit objectief. Verdere ontwikkeling van dit subjectivisme leidt tot relativisme: er bestaat geen objectiviteit buiten de subjectieve interpretatie.

Gadamer en Ricoeur accepteren de wending naar het subject, maar proberen het moeras van het relativisme te vermijden door aandacht te vragen voor de integriteit van de tekst. Ricoeur overstijgt het dilemma subject - object, door dingen (mensen, teksten en acten) én als subject én als object te beschouwen.<sup>55</sup> Daarbij neemt hij de subjectieve bepaaldheid van het menselijk verstaan volledig serieus maar verhindert een relativistische conclusie.

De tweede groep vragen betreft de tijdsbepaaldheid van het menselijk verstaan. De groei in historisch bewustzijn heeft de mens bepaald bij de eindigheid en beperktheid van zijn eigen inzichten en zingeving. De wending naar het historisme is ingezet in de negentiende eeuw. Vanaf die tijd dateert ook verlegenheid binnen de historische wetenschappen

---

<sup>54</sup> Deze dialectische relatie is een overwinning op het probleem dat Dilthey heeft gesteld, dat verklaan en begrijpen als twee verschillende methoden elkaar uitsluiten. Deze 'oplossing' van Ricoeur is sindsdien fundamenteel voor de sociale wetenschappen en de praktische theologie geworden, zie Heitink, *Praktische theologie*, 138-145; 159-163, Dingemans, *Praktische theologie*, 97-98.

<sup>55</sup> Daarin is hij zeker niet de eerste, maar volgt hij de traditie die door Edmund Husserl is ingezet. In § 6.3 volgt een nadere wijsgerig-theologische bespreking van het subject-object schema.

over de methodologie en de epistemologie.<sup>56</sup> Hoe kunnen wij ware uitspraken doen over gebeurtenissen uit het verleden, wanneer er een zodanig grote kloof is tussen de situatie toen en de mens nu? Deze probleemstelling verscherpt de wending naar het subject met een nieuwe factor: de tijdsafstand en de tijdsontwikkeling. Na WOII is de verlegenheid onder historici groter geworden. De beperktheid van de eigen horizon en de voorlopigheid van de eigen inzichten zijn aangevuld met het besef dat de tijd voortgaat en we niet buiten de ontwikkelingen kunnen stappen.

Deze twee vragenclusters leggen een derde probleemgroep bloot: de vragen naar de werkelijkheid en de waarheid. Is er iets zinnigs te zeggen over een buitenwereld, los van de binnenwereld, als conclusies nooit objectief zijn? Is er iets zinnigs te zeggen over een bovenwereld, los van de benedenwereld, als al onze inzichten beperkt en bepaald zijn door de tijd en de horizon van ons bestaan? Deze vragen naar kennis en waarheid, normativiteit en contextualiteit, referentie en openbaring worden hier kort aangeduid, maar zullen nader besproken moeten worden.

#### d. Cultuur, paradigma en ideologie

Hermeneutiek is van oorsprong een hulpwetenschap. Maar de hermeneutische vragen hebben ook grote impact op het leven en denken van mensen buiten de wetenschappelijke wereld. In het bewustzijn van gewone mensen blijken deze hermeneutische accenten grotendeels geïnternaliseerd te zijn. Ze behoren tot 'de tijdgeest'. Mensen gaan ervan uit dat hun bewustzijn historisch en subjectief bepaald is: je stelt iets vanuit je eigen context en eigen subjectiviteit. Je wereldbeeld is je eigen interpretatie van de werkelijkheid. Je kunt niet gedwongen worden de visie van een ander over te nemen en hebt je eigen zelfstandigheid ten opzichte van de traditie. De hermeneutische ontwikkeling klinkt door in de manier waarop wij over onszelf en een ander denken. Hermeneutiek en antropologie zijn dicht bij elkaar gekomen.

Deze gehermeneutiseerde cultuur vraagt dat de mens de temporaliteit en subjectiviteit van zijn bewustzijn en kennis volledig honoreert.<sup>57</sup> Het is onmogelijk om deze problematisering van het menselijk verstaan te negeren of daarachter terug te gaan. Een aantal grote culturele verschuivingen krijgt hier een duidelijke spits: de Verlichting (subjectiviteit) en het Historisme (temporaliteit). In een bepaald opzicht staan deze twee accenten op gespannen voet met elkaar. Er zit het besef in dat de mens zelfstandig in het centrum staat en tegelijk onafwendbaar in een grote stroom meedrijft. De combinatie van onafhankelijkheid (subjectiviteit) en afhankelijkheid (temporaliteit) levert spanning op. Beide dienen hun eigen gewicht te krijgen terwijl integratie ook nodig is voor de persoon die leeft. Hiermee ontstaat een eigentijds zelfbeeld van de mens dat kort is samen te vatten: 'Als mens zoek ik zin en betekenis te geven aan mijn leven maar ik besef tegelijk hoe beperkt en bepaald mijn verstaan van het leven is. Ik kan betekenis zoeken in de werkelijkheid, ervaring of openbaring, maar ik blijf degene die deze betekenis en zin toekent.' Elk objectivisme en optimisme is de mens vreemd geworden in deze hermeneutische cultuur.

---

<sup>56</sup> Zie bv. Verschaffel in Ankersmit, *Verhaal*, 83-103, maar ook Van Peursen, *Werkelijkheid*.

<sup>57</sup> Andere woorden zijn 'historiciteit', in het Nederlands geassocieerd met realiteit en 'tijdelijkheid', in het Nederlands geassocieerd met vergankelijkheid. Daarom de keuze voor 'temporaliteit', waarmee bedoeld wordt dat de mens 'temporeel' is, bepaald door de eigen tijd en beperkt in het overstijgen daarvan.



Deze cultuur heeft ook het wetenschappelijk discours fundamenteel veranderd. De aanzetten hiertoe zijn al gegeven in de theorie van het communicatieve handelen door Jürgen Habermas, waarbij de geldigheid van uitspraken getoetst wordt in een gesprek over de waarheid, juistheid en rechtvaardigheid ervan.<sup>58</sup> Deze verbreding van rationaliteit heeft ruimte gemaakt voor het erkennen van subjectievere elementen. Op dit moment speelt het hele discours zich af binnen een hermeneutisch kader. Dit geldt in een aantal opzichten zelfs voor de natuurwetenschappen.<sup>59</sup> Als praktische consequenties gelden in het discours over het algemeen de volgende regels: Het aannemen van een absolute waarheid wordt als ontkenning van de eigen temporaliteit gediskwalificeerd. Elke absolute en universaliteit wordt als ‘metafysisch’ gebrandmerkt. Elke dwingende conclusie of claim wordt als machtsuitoefening en als aantasting van de subjectiviteit ervaren. De spanning tussen deze discoursregels en een theologisch perspectief vraagt om nadere doordenking.

Het is duidelijk dat hermeneutiek een dominant perspectief is in de westerse maatschappij en wetenschap. Een dergelijk dominant perspectief wordt binnen de wetenschapstheorie van Thomas Kuhn een ‘paradigma’ genoemd: een geheel aan overtuigingen en belangen dat door beoefenaars van een bepaalde discipline wordt gedeeld, een algemeen kader voor theorie- en praxisvorming op een bepaald terrein in een bepaalde periode.<sup>60</sup> Het gaat hier om een breed paradigma: het domineert zowel de westerse samenleving als de wetenschap. De communicatie en interactie met anderen komt alleen tot stand in aansluiting op de regels die binnen het paradigma gelden, zelfs als er kritiek geïnterpreteerd wordt op die regels of op het paradigma als geheel.

In de benadering van Jacques Derrida (deconstructivisme genoemd) wordt het hermeneutisch paradigma tot een ideologie verheven.<sup>61</sup> Voor Derrida is de tekst het enige wat er is. Het schrift gaat vooraf aan het gesproken woord en zelfs werkelijkheid en subject zijn producten van de tekst. Ricoeur veronderstelt bedoelingen, ervaringen en woorden die aan een tekst vooraf gaan, omdat in zijn visie taal voortkomt uit een subject en een communicatief doel heeft naar een ander subject. Derrida gaat ervan uit dat een tekst nooit een consistente betekenis heeft en mag krijgen. Een consistente betekenis stabiliseert en bevat daarmee macht en hiërarchie. Het lezen van een tekst moet daarom gericht zijn op het deconstrueren van de schijn van stabiliteit en het opsporen van inconsequenties. De gevestigde betekenis moet voortdurend in twijfel worden getrokken. Alles wat vastligt, is metafysisch, beperkt de vrijheid van de mens en moet daarom worden afgebroken. Zo is Derrida er steeds op uit om betekenis te deconstrueren om te voorkomen dat de mens wordt

---

<sup>58</sup> We spreken dan over de jaren 70 en 80. Zie voor een introductie in het denken van Habermas: Heitink, *Praktische Theologie*, 131-138, Vos, *Volheid I*, 50-52; 189-191. Een brede uitwerking vormt Kunneman, *Waarheidstrecter* die vanuit het denken van Habermas het beperkte rationaliteitsbegrip in wetenschap en samenleving onder kritiek stelt.

<sup>59</sup> Zekerheid en objectiviteit worden ook in de natuurwetenschappen steeds meer geformuleerd in termen van waarschijnlijkheid en intersubjectiviteit. Dat duidt op een groeiend hermeneutisch bewustzijn.

<sup>60</sup> Een andere aanduiding is ‘disciplinary matrix’: “een samenstel van verschillende elementen binnen een coherentie die wordt gevormd door vraagstelling en coördinatie”. Zie voor de praktische theologie: Firet, *Faculteit*, 260v; Heitink, *Praktische theologie*, 153v.

<sup>61</sup> Derrida, *Marges*, zie ook Evink, *Derrida*; De Groot in De Boer, *Filosofen*, 92-110. Voor Alena, *Wolken*, 33-43 is Derrida één van de twee filosofen van het postmodernisme, dat hij beschouwt als de ‘Grosswetterlage’ van de huidige mens die als hoorder in de kerk zit.

vastgelegd. Hij bestrijdt hermeneutiek met hermeneutiek en ontmaskert ideologische trekken. Derrida verzet zich tegen elke vorm van theorievorming en systematische reflectie en doet daar uitspraken over, die een absoluut karakter dragen. Zo wordt vanuit een hermeneutische ideologie de mogelijkheid tot verstaan fundamenteel gerelativeerd.

Binnen deze schets van de hermeneutische ontwikkeling zouden nu narratieve benaderingen beschreven kunnen worden, omdat die zonder uitzondering vallen binnen het geschetste hermeneutisch paradigma. In *narratieve* hermeneutiek worden temporaliteit en subjectiviteit van het menselijk verstaan gehonoreerd, wordt normativiteit gerelativeerd en ondertussen toch naar integratie en communicatie van kennis en betekenis gezocht. Voor dat deze beschrijving echter wordt voortgezet, volgt eerst een onderzoek in de narratologie, om zicht te krijgen op het narratieve van narratieve benaderingen. In 2.3 wordt de draad van de hermeneutiek weer opgepakt.

## 2.2 Narratologische aspecten

Dit hoofdstuk bevat een diepere verkenning naar hermeneutische narrativiteit. Na de introductie in de hermeneutische ontwikkelingen die tot narratieve benaderingen hebben geleid, wordt nu een tweede onderzoek gedaan om te verkennen wat er narratief is aan deze benaderingen. Dit onderzoek naar narrativiteit begint in de narratologie, de verhaalwetenschap. Dit moet meer inzicht geven in het diffuse begrip 'narrativiteit' door relevante aspecten te onderscheiden en te benoemen.<sup>62</sup> Deze paragraaf levert uiteindelijk een narratologisch model op, dat in het vervolg van het onderzoek een heuristische functie kan krijgen.

### a. Literaire verhaalwetenschap

Er zijn verhalen in soorten en maten. Je kunt verhalen vertellen of beluisteren, schrijven of lezen. Er zijn korte verhaaltjes maar er bestaan ook grote verhalen die veel andere verhalen in zich opnemen. Wat is nu een verhaal? Aan welke kenmerken moet een stuk taal voldoen, wil het als verhaal gekwalificeerd worden? De narratologie heeft zich hiermee uitvoerig beziggehouden.

Narratologie is primair een literaire wetenschap. Dit betekent dat de schriftelijke verhalen het eerste veld van onderzoek vormen. Lang is het structuralisme dominant geweest in de narratologie: de analyse van diverse aspecten van een literaire verhalende tekst: een roman, biografie, thriller, kort verhaal enzovoort. Ook hier is het onderzoeksveld verbreed en wordt er meer aandacht gegeven aan andere verhaalvormen: de mondelinge vertellingen, de verhalen in film en theater, de verhaalfragmenten en verhaalaspecten in niet-verhalende teksten en de beleefde 'grote' verhalen van culturen en tradities. Wel blijft de meeste aandacht uitgaan naar de literaire verhaalanalyse. De aandacht binnen de narratologie is ook verbreed met betrekking tot de verhaalprocessen. In deze poststructuralistische narratologie is meer aandacht voor ideologische aspecten van het verhaal, verstaan en

---

<sup>62</sup> Ricoeur, *Weg*, 87-90 volgt een vergelijkbare beweging door vanuit de narratologie analyse te doen van narratieve theologie. Hij attendeert daarbij wel op enkele principiële verschillen tussen gewone verhalen en bijbelverhalen.

effecten van het verhaal en de interactie van het verhaal met de lezer en luisteraar.<sup>63</sup> Autoriteit op het gebied van de narratologie is Mieke Bal. Zij definieert:

“Een *verhaal* is een op bepaalde wijze gepresenteerde geschiedenis. Een *geschiedenis* is een serie logisch of chronologisch verbonden *gebeurtenissen*, die worden veroorzaakt of ondergaan door ‘*acteurs*’.”<sup>64</sup>

Een heldere grens tussen een verhaal en een niet-verhaal is niet te geven. De narratologie bestudeert daarom de teksten voorzover deze narratief zijn. Soms zijn dat integrale teksten, soms delen van een tekst. De belangrijkste bijdrage van Bal aan de narratologie is haar basale onderscheid tussen tekst, verhaal en geschiedenis als kenmerkend voor een ‘narratieve’ tekst. Hier en nu (tekst) wordt iets op een bepaalde manier gezegd (verhaal) over iets anders (geschiedenis). De relaties tussen deze drie lagen bepalen de narrativiteit van een tekst.

De *tekst* is de talige oppervlaktelaag die bestudeerd kan worden. In die tekst doet een *auteur* verslag van een verhaal. De auteur communiceert het verhaal en is dus degene die spreekt of schrijft. Soms is er sprake van een verhaal in een verhaal en herhaalt zich de niveau-indeling binnen de tekst: er kan een nieuwe auteur worden geïdentificeerd binnen het grotere verhaal.

Het *verhaal* is de tussenlaag tussen geschiedenis en tekst. In het verhaal worden de gebeurtenissen en personen geordend en bewerkt. Dit gebeurt door een impliciete of expliciete persoon of instantie, de vertelinstantie of *focalisator*. De focalisator is degene volgens zijn of haar perspectief een plot aanbrengt in de gebeurtenissen en er daarmee betekenis aan geeft.

Het niveau van de *geschiedenis* vormt de werkelijkheid waaraan het verhaal refereert. Daarin is een aantal vaste elementen aanwijsbaar: gebeurtenissen, tijd & plaats en *acteurs* die een bepaalde rol vervullen. Acteurs zijn de personen of onpersoonlijke instanties die elkaar beïnvloeden, die handelen of met wie gehandeld wordt. Deze acteurs vormen in al hun (inter)acties de belangrijkste bouwstenen van het verhaal. Deze ‘geschiedenis’ kan zowel reëel als fictief zijn.

Samengevat levert de klassieke, structuralistische narratologie het volgende basismodel op, waarin de narratologische niveaus zijn onderscheiden:

---

<sup>63</sup> Herman & Vervaeck, *Vertelduivels* geven een overzicht van de ontwikkelingen in de narratologie met aandacht voor de problematisering van het structuralisme en met verwerking van hermeneutische ontwikkelingen. Toch kiezen zij nadrukkelijk voor het instandhouden van de directe band tussen narratologie en literatuur, *aw* 9.

<sup>64</sup> Bal *Sara*, 18. In later werk heeft Mieke Bal de nuanceringen en problematiseringen door de postmoderne literatuur wel verwerkt. Toch blijft haar werk het basisboek voor de structuralistische verhaalanalyse, zie Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 50. Als literatuurwetenschapper heeft zij zich ook meermalen beziggehouden met feministische analyses van bijbelverhalen, zie Bal, *Theorie* en Bruinsma in Ganzevoort, *Praxis*, 133-136.

<b>auteur verteller</b>	<b>TEKST</b>	<i>iemand schrijft of spreekt</i>
<b>focalisator vertelinstantie</b>	<b>VERHAAL</b>	<i>iemand ziet, ervaart en verstaat</i>
<b>acteur gebeurtenis</b>	<b>GESCHIEDENIS</b>	<i>iemand handelt en ondergaat</i>

fig.3 narratologische niveaus

In de klassieke narratologie is het structuralisme verder ontwikkeld. Er zijn pogingen gedaan om een standaardmodel voor een verhaal te ontwerpen: een omvattend raster van mogelijke functies en relaties van personages die binnen een verhaal optreden. De actanten-theorie van Greimas en Propp rubriceert alle mogelijke verhaalrelaties tot een beperkt aantal vaste rolverhoudingen, actanten genoemd (bv. 'de held', 'de tegenstander', 'de helper' enz.). Deze actanten kunnen eindeloos gecompliceerd worden ingevuld en toegepast binnen een plot, waardoor elk verhaal uniek wordt. Volgens deze structuurtheorie is vooral de toekenning van actantenrollen aan acteurs bepalend voor de interpretatie die de focalisator aanbrengt. Deze theorie kan de verhaalanalyse bijzonder dienen, hoewel er reserves worden geuit met betrekking tot de praktische toepasbaarheid.<sup>65</sup>

Een hieraan verwante ontwikkeling is de poging om verhaalgenres en verhaalmotieven te onderscheiden. Bekend is de klassieke indeling in komedie, roman, tragedie, satire, door Northrop Frye verbonden aan de vier seizoenen van lente, zomer, herfst en winter.<sup>66</sup> Een andere genre-indeling wordt gemaakt door de bewegingsveranderingen in een verhaal te analyseren: hoe wisselen progressieve, stabiele en regressieve episodes elkaar af, waarbij gelet wordt op de afstand tussen de hoofdpersoon en zijn doel. Deze genres zijn van belang voor de receptie van het verhaal, omdat legitimiteit en plausibiliteit van het verhaal mede afhangen van de verwachting van de lezer. De herkenning van het type verhaal is van grote invloed op deze verwachting. Analyse van het genre kan duidelijkheid geven over dieperliggende doelen achter een verhaal, vooral waar een verhaal afwijkt van wat verwacht mag worden.

Binnen de narratologie is ook onderzoek gedaan naar de linguïstische kenmerken. Het blijkt dat een verhaal zich door bepaalde taalsignalen onderscheidt van niet-verhalende taal. Harald Weinrich heeft een poging gedaan tot analyse van 'verhaaltaal'.<sup>67</sup> Hij biedt

<sup>65</sup> Zie Ricoeur, *Time*, II, 44-60, voor uitvoerig overzicht en bespreking van dit model.

<sup>66</sup> Zie Ganzevoort, *Leven; Moment*, 311v. Het onderscheid komedie – tragedie is door Wright, *Story*, 32-45 toegepast in een analyse van de homiletische cultuur van de 'North American Christianity', waarbij hij pleit voor een sterker tragisch element in de prediking, omdat prediking niet alleen moet bevestigen maar juist in de crisis moet leiden. Andere genre-indelingen: Frye, *Code*, 72-99; Ganzevoort, *Moment*, 298-306.

<sup>67</sup> Hij maakt onderscheidt tussen de 'besprochene und erzählte Welt'. Zie de weergave van Steendam, *Nacht*, 4-11. Weinrich, *Theologie*, 48-57, verbindt hier enige theologische opmerkingen aan.

een indeling in twee taalvormen op basis van de tempora van het werkwoord die door duidelijke criteria zijn te onderscheiden. Binnen de eerste groep is het presens dominant, binnen de tweede groep het imperfectum. De keuze voor een van beide groepen wordt intuïtief bepaald door de spreek situatie. Groep I wordt vooral toegepast in dialogen, artikelen, brieven en dergelijke, terwijl groep II in elke vorm van vertelling wordt toegepast. Met dit onderscheid is geen waterdichte identificatie van een verhaal te bereiken, maar werkwoordsvormen worden wel tot plausibele signalen voor een al dan niet verhalende tekst. Hieraan zijn de bijwoorden van tijd gerelateerd, omdat elk van de twee groepen zijn eigen bij- en voegwoorden heeft. Deze taalkenmerken kunnen worden aangevuld met signalen die boven het fonologische niveau uitstijgen (inleiding en afsluiting van een tekst, de setting waarin de tekst wordt gesproken of geschreven).

Na de bloei van het structuralisme heeft het poststructuralisme in de narratologie zijn intrede gedaan. Met behoud van de waardevolle modelvorming werd tegelijk een verregaande relativisering en deconstructie ingezet, met aandacht voor alles wat *niet* in het systeem past. Dat betekent in de narratologie meer aandacht voor de ideologische aspecten van het verhaal en de verhaalanalyse, meer onderzoek naar de receptie van het verhaal in het bewustzijn van de schrijver en de lezer en meer oog voor de interactie van het verhaal met de lezer.<sup>68</sup>

De structuralistische en literaire inslag van de klassieke narratologie behoudt zijn waarde wanneer die wordt opgenomen in een bredere, postklassieke conceptie van 'verhaalwetenschap'. Dat doet Ricoeur wanneer hij de resultaten van de narratologie in vier conclusies samenvat en daarbij aandacht geeft aan de werking van een verhaal naar verteller en hoorder:<sup>69</sup>

1. In een verhaal worden heterogene gebeurtenissen en elementen bij elkaar gebracht in een samenhangend verband ('plot'). Dat verband heeft zowel temporele als inhoudelijke kanten.
2. Het verhaal biedt een eigen zin en betekenis. De betekenis die een verhaal geeft, hoort epistemologisch in de praktische rede thuis: we leren daardoor wat wijsheid is.
3. Traditie en conventies spelen een belangrijke rol bij het vertellen en beluisteren van verhalen. Binnen de bedding van een traditie hebben verhalen hun functie, soms vernieuwend, soms bezinkend. De traditie bepaalt ook voor een groot gedeelte de criteria voor de legitimiteit van de verhalen.
4. Er ontstaat door een verhaal nieuwe betekenis waar de wereld van de tekst een raakvlak krijgt met de wereld van de lezer. Het verhaal komt pas in de receptie tot zijn doel.

---

Ik verwijs ook naar de invloedrijke ontwikkeling van de narratieve psychologie op basis van het werk van Jerome Bruner, *Minds; Stories*, zie ook Sools, *Ontwikkeling*, 13v; 68-74.

<sup>68</sup> Ik verwijs naar het nieuwe handboek van Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, waarin zowel de klassieke als de postklassieke bijdragen in de narratologie worden beschreven en geordend.

<sup>69</sup> Ricoeur, *Weg*, 83-86, ook opgenomen in Ricoeur, *Sacred*, 236-248. Hij schrijft dit opstel over narratieve theologie vlak voor zijn grote werk *Time and Narrative*, waar in vol. 2, *Time* de narratologie uitvoerig aan het woord komt.

## b. Communicatief verhaalonderzoek

De narratologie biedt houvast bij het beschrijven en analyseren van verhaaltteksten. De structurele en linguïstische kenmerken laten zich goed bestuderen in literaire verhalen. Er zijn echter twee verbredingen die voor dit onderzoek moeten worden verwerkt, voordat een narratologisch model kan worden ontworpen. Zij volgen uit de benadering van het verhaal als communicatievorm en niet alleen als tekst. Deze verbredingen zijn noodzakelijk om de hermeneutische en retorische kracht van het verhaal beter in beeld te krijgen en om beter de verbinding met de homiletische situatie te kunnen maken.

Allereerst kan een model zich niet beperken tot de *schriftelijke* verhaaltteksten. In de preeksituatie is immers meer sprake van *mondelijke* verhalen. Deze vertellingen dienen ook in een narratologisch model een plaats te krijgen. De narratologie wordt daarmee nog breder omdat het veld van verhalen niet te begrenzen is wanneer eenmaal de grens van het literaire veld is overschreden. Alle menselijke uitingen kunnen narratief geanalyseerd en geïnterpreteerd worden. Dit is zelfs mogelijk met niet-verbale gebeurtenissen en ervaringen. Daarmee wordt de aandacht voor de interactie met de lezer ook in het narratologisch model betrokken. Naast de literaire narratologie krijgen de communicatiewetenschappen hierdoor een eigen plaats in het onderzoek naar de werking van verhalen. Bestudering van het verhaal als vorm van communicatie geeft meer aandacht voor de werking van een verhaal op de hoorder en de mechanismen daaronder. Waar de narratologie duidelijk heeft gemaakt dat betekenis van een verhaal vooral ontstaat op het niveau van de focalisator, daar wijst de communicatiewetenschap de identificatieprocessen aan als bepalend voor de werking van een verhaal. Ook komt er meer oog voor de manipulerende krachten die een verhaal kan hebben. Waar de narratologie zich niet diepgaand bezighoudt met de relatie tussen verhaal en realiteit, daar dwingt de communicatietheorie ons om daar wel goed naar te kijken.<sup>70</sup> Deze relatie blijkt overigens bijzonder complex omdat fictie en werkelijkheid in een verhaal niet altijd goed te onderscheiden zijn.

Er is een tweede verbreding noodzakelijk voor een bruikbaar narratologisch model. Niet alleen het verhaal als *product* moet aandacht en analyse krijgen, ook het *proces* van het ontstaan van een verhaal vraagt daarom. Waar de narratologie veel werk heeft gemaakt van het lezen van een verhaal, eventueel verbreed naar het luisteren ervan, dient in de homiletische situatie ook het vertellen van een verhaal uitgewerkt te worden, eventueel versmald tot het schrijven van een verhaal.<sup>71</sup> Hiermee komen ook artistieke en retorische inzichten en mogelijkheden in beeld.

De beweging tussen de narratologische niveaus kan op twee manieren worden uitgevoerd, afhankelijk of men het proces van *luisteren* of van *vertellen* beschrijft. Vertellen of schrijven begint bij de gebeurtenissen en brengt via de ordening en constructie naar een geschreven of gesproken tekst. Luisteren of lezen begint bij de tekst en brengt terug of vooruit naar de werkelijkheid via analyse van het verhaal. In schema gebracht zien deze processen er als volgt uit:

---

<sup>70</sup> Bal, *Theorie*, 134 stelt een zekere overeenkomst tussen verhaalgeschiedenissen en reële geschiedenissen, hoewel dat op verschillende abstractieniveaus plaats kan hebben. Overigens stelt zij dat de narratologie zich *niet* bezighoudt met de geschiedenis op zichzelf, Bal, *Narratologie*, 529.

<sup>71</sup> Dit onderscheid vormt voor Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 160-183 de basis voor hun analysemodel: het verhaal als vertelling, narratief product, en het vertellen van een verhaal in een relatie, het narratief-communicatieve proces. Zie ook Ganzevoort, *Praxis*, 71-90.

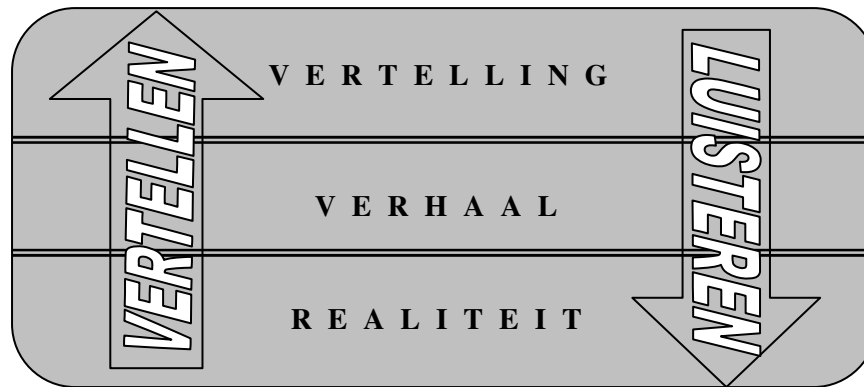


fig 4. narratologische processen

### c. Semiotisch verhaalmodel

Wanneer de narratologische processen van luisteren en vertellen worden gecombineerd met de narratologische niveaus, blijkt dat er onderscheiden moet worden tussen vertelling als bron van het verhaal en vertelling als resultante van het verhaal. Deze processen volgen elkaar bovendien op: Een mens luistert naar een verhaal, ervaart daardoor de realiteit op een andere manier en vertelt vervolgens het verhaal verder. Deze laatste vertelling is anders dan de eerste: het is een nieuw verhaal.

Eveneens is het onderscheid te maken tussen de realiteit als bron van het verhaal en de realiteit als resultante van het verhaal. Ook deze processen liggen in elkaars verlengde: Een mens ervaart de werkelijkheid, geeft daar betekenis aan in een verhaal, waardoor de werkelijkheidsbeleving en daarmee de realiteit voor hemzelf en zijn luisteraars verandert. De laatste realiteit is anders dan de eerste: De constructie van de verteller en de receptie van de luisteraar zitten er als betekenisgevende processen tussen. Dit heeft gevolgen voor beleving en handelen van verteller en luisteraar en verandert daarmee de realiteit. Zo vormen het vertellen van verhalen en het luisteren naar verhalen een voortdurende interactie.

Om meer structuur te krijgen in alle verschillende elementen en perspectieven, kan een semiotische benadering goede diensten bewijzen. De semiotiek bestudeert het ontstaan, karakter en gebruik van tekens en tekensystemen. Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen de dimensies van de syntaxis, de semantiek en de pragmatiek van de tekensystemen. De *syntaxis* houdt zich primair bezig met het taalniveau en de opbouw en structuur van de gebruikte tekensystemen, tot aan de specifieke grammatica van taalfamilies toe. De *semantiek* concentreert zich op de betekenis van de tekensystemen, de inhoud van de gebruikte woorden en begrippen en de relaties die daartussen worden gelegd. De *pragmatiek* bestudeert de communicatieve kracht van de tekensystemen en de relatie tussen de taal en de situatie waarin die taal wordt gebruikt. Deze semiotische dimensies laten zich goed bestuderen, zowel in het proces van vertellen als van luisteren.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Voor uitwerking van deze semiotische benadering in alle, ook niet-menselijke, communicatie: Watzlawick, *Aspecten*, 17. Voor toepassing in de homiletiek: Firet, *Faculteit*, 100; Daiber, *Predigen*, 24v.

Een semiotische benadering kan breder wordt toegepast dan alleen op het microniveau van de tekens in een tekst. Het biedt ook structuur in de analyse van andere vormen van communicatie of van grotere taalsystemen als een verhaal. Daarbij verschuift de invulling van de verschillende dimensies. Bij toepassing van semiotiek op een verhaal wordt de syntactische dimensie verbreed tot verhaallinguïstiek, waarbij niet alleen de woorden en zinnen als taaltekens worden opgevat, maar ook de narratologische elementen van gebeurtenissen, acteurs, plaatsen, tijdsduur<sup>73</sup>. Ook in semantische dimensie van het verhaal komen er betekenisdragers bij in het plot, de relaties en de ontvouwing van de gebeurtenissen.

Een semiotisch model biedt de mogelijkheid van een formele indeling van verhaalkenmerken naar basale elementen (syntactiek), betekenis (semantiek) en de interactie (pragmatiek). Deze indeling is te verbinden aan het door Ricoeur geformuleerde onderscheid tussen prefiguratie, configuratie en refiguratie van de gebeurtenissen, waarin hij niet alleen de complexe relatie tussen verhaal en historische werkelijkheid beschrijft, maar ook de verhouding tussen taal en realiteit.<sup>74</sup> Beschouwd vanuit het narratief proces van vertellen en luisteren is er onderscheid te maken tussen de wereld *vóór* het verhaal, de wereld *van* het verhaal en de wereld *ná* het verhaal.<sup>75</sup> Hoewel de drieslag prefiguratie, configuratie en refiguratie door Ricoeur een ander perspectief op het verhaal biedt dan de semiotische drieslag syntaxis, semantiek en pragmatiek, ligt er ook een vruchtbare verbinding voor een nieuw narratologisch ordeningsmodel. Daarbij is een omschrijving van de invulling van deze narratologische dimensies noodzakelijk.<sup>76</sup>

Onder de *syntactische* dimensie van het verhaal wordt verstaan: de wereld die *vóór* het verhaal ligt, waarbij 'vóór' in logische en temporele zin moet worden opgevat: de bron en aanleiding voor de narratologische processen van vertellen of luisteren, die in de realiteit of in de vertelling ligt. Het gaat daarbij om de basale narratologische elementen en eveneens om de linguïstische en grammaticale aspecten van het verhaal.

Onder de *semantische* dimensie van het verhaal wordt verstaan: de betekenis die in het verhaal ligt door de relaties die zijn aangebracht en het perspectief dat is gekozen. Voor een deel zal dit een geconstrueerde betekenis zijn, voor een ander deel is het een ontdekte betekenis. Deze dimensie van het verhaal vraagt aandacht voor het proces van betekenisverlening bij de verteller en auteur.

Onder de *pragmatische* dimensie van het verhaal wordt de resultante van de processen aangeduid: de wereld na het verhaal. In het proces van vertellen is dat de vertelling. In het

---

<sup>73</sup> Bal, *Narratologie*, 529. Deze opsomming is niet limitatief bedoeld.

<sup>74</sup> Ricoeur, *Time*, 52-87 hanteert zelf bij voorkeur de terminologie van de drievoudige mimesis. Mimesis<sup>1</sup> is de prefiguratie van de gebeurtenissen in de realiteit. Mimesis<sup>2</sup> wordt gevormd door de configuratie van de gebeurtenissen in het verhaal. En mimesis<sup>3</sup> is de refiguratie van de gebeurtenissen bij de hoorder/lezer door het verhaal. Zie ook Vanhoozer, *Narrative*, 90-104; Kretzschek, *Zeitgewinn*, 121-140.

<sup>75</sup> Meestal worden andere voorzetsels gekozen vanuit het reflexief perspectief van Ricoeur. Uitgaande van het beeld van een lezer en zijn boek, ligt er *achter* de tekst de historische realiteit en ligt er *voor* de tekst, tussen lezer en boek, datgene wat door het verhaal bij de lezer te weeg wordt gebracht, zie Ricoeur, *Tekst*, 57-63; Douma, *Spiritus*, 226-233. Wanneer het verhaal als temporeel proces wordt beschouwd, veranderen de voorzetsels: er is bron *vóór* het verhaal en er is een resultante *ná* het verhaal.

<sup>76</sup> NB dit model is een nieuwe constructie, met een eigen invulling van de semiotische dimensies.



proces van luisteren is dat de ervaring. In beide gevallen is aandacht nodig voor de mechanismen van receptie en communicatie om de werking en het effect van het verhaal te onderzoeken.

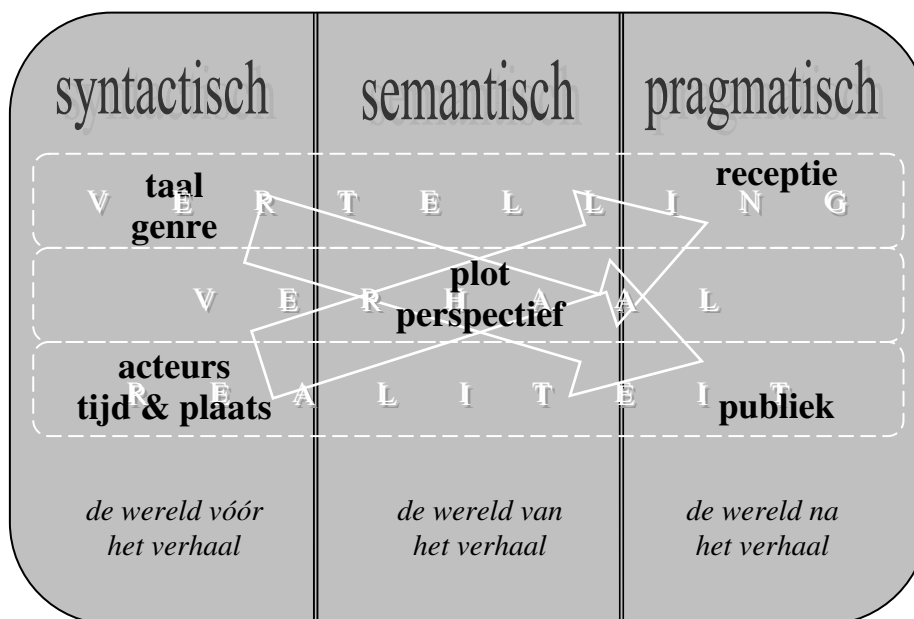


fig.5 narratologisch model

Dit narratologisch model bedoelt een conceptualisering van ‘het verhaal’ te bieden, waarmee voor het vervolg een basis is gegeven voor de verbreding naar hermeneutische categorieën en de verdere doordinking van ‘narrativiteit’.<sup>77</sup> De verschillende verhaalkenmerken behoeven een korte toelichting en exploratie, waarbij ook een aantal hermeneutische en culturele observaties worden genoemd.

(1) Syntactische kenmerken

De taal van een verhaal heeft zijn eigen kenmerken. Vertellen en bespreken zijn twee verschillende vormen van taalgebruik die aan eigen taalsignalen te herkennen zijn. Aan deze observaties wordt het inzicht verbonden dat het menselijk denken twee dimensies bevat. Voor het benoemen van deze twee delen worden diverse begrippenparen gebruikt: begrip en beeld, ratio en intuïtie, digitaal en analoog, reflectief en associatief, zakelijk en poëtisch. In meer populaire literatuur wordt deze tweedeling ook fysiek gerelateerd aan de rechter- en de linkerhersenhelft van een mens. In de theologische toepassing van dit geheel wordt erop gewezen dat de westerse mens een gereduceerd taalgebruik kent, waarbij de

<sup>77</sup> In dit model zijn met witte letters de narratologische niveaus van vertelling, verhaal en realiteit zichtbaar gehouden. Met de witte pijlen wordt gerefereerd aan de narratologische processen van vertellen en luisteren. In §6.1 wordt dit model verder ontwikkeld in de theologische doordinking van de mens als narratief wezen.

zakelijke taal prioriteit heeft boven poëtische en metaforische taal. In de laatste decennia heeft een herwaardering van de emotionaliteit plaatsgevonden, die samenhangt met een sterkere belevingscultuur.<sup>78</sup> Het eigensoortig taalgebruik in een verhaal is daarom niet beperkt tot het fonetische en grammaticale systeem maar kent ook sociolinguïstische en psycholinguïstische verbindingen.

Op een hoger tekstueel niveau maakt ook het *genre* deel uit van de syntaxis van het verhaal. De herkenbaarheid en interpretatie van verhalen worden mede bepaald door de vertel- en taalconventies van de cultuur. Allerlei verhalen maken deel uit van de wereld vóór het concrete verhaal. De narratieve traditie vormt de achtergrond van de vertelgemeenschap. Kennis daarvan is nodig om te ontdekken hoe een verhaal zich tot de werkelijkheid verhoudt. Het genre bepaalt in hoeverre het verhaal als vervreemdend dan wel bevestigend wordt opgevat. De algemene beweging van traditie is te omschrijven met het woordenpaar: bezinken en vernieuwen.<sup>79</sup> Een gemeenschap gebruikt verhalen én om zichzelf in stand te houden, én om zichzelf in beweging te houden. Met spijt en enige zorg is geconstateerd dat in de westerse cultuur het verhaal lange tijd nauwelijks een rol heeft gespeeld.<sup>80</sup> Het genre is niet alleen een indicator voor de traditie, maar ook voor de balans tussen realiteit en fictie in een verhaal. Een verhaal speelt een zeker spel met de werkelijkheid. In een verhaal wordt een wereld voorgesteld zoals die zou kunnen zijn. Daarin is verbeelding een sleutelwoord. De herkenning hiervan ligt in de verhaalervaring van de luisteraar en in de verhaaltaal van de verteller.<sup>81</sup>

Tot de basale elementen van de realiteit die in een verhaal wordt geordend, behoren de *acteurs*: personen, dieren, gemeenschappen, maar ook abstracta als ‘de tijd’ of ‘de natuur’. Acteurs veroorzaken en ondergaan gebeurtenissen. Acteurs spelen een rol in het verhaal, waardoor allerlei relaties en interacties ontstaan: de rolverdeling. Binnen de verhaalttheorie wordt onderscheid gemaakt tussen actanten en personages. Met actant wordt de rol van een acteur aangeduid in het netwerk van relaties en gebeurtenissen binnen het verhaal. Deze rol kan in het verhaal verschuiven. Met personages wordt de individuele invulling van de rollen aangeduid.

Ten slotte vormen *tijd & plaats* basale elementen in de realiteit die voorafgaat aan het verhaal. Gebeurtenissen zijn niet alleen verbonden aan acteurs, maar spelen zich af in een bepaalde tijd en ruimte.<sup>82</sup> Die setting is aan verandering onderhevig: gebeurtenissen wor-

---

<sup>78</sup> Uit de overvloed van literatuur verwijs ik naar Jager, *Verbeelding*; Fuchs, in *Zerfass, Glaube*, 88-100; Albrecht, *Arbeiter*; Den Dulk, *Betoog*; De Boer, *Gewesten*, 280-294; Jensen, *Thinking*, 18-29; Douma, *Spiritus*, 269-275. Voor een meer psychologische en culturele uitwerking is het werk van Bruner, *Minds*, nog steeds van grote invloed.

<sup>79</sup> Voor traditie als wisselwerking van bezinking en vernieuwing, zie Ricoeur, *Time*, 68-69.

<sup>80</sup> Fundamenteel voor deze constatering is het opstel van Walter Benjamin uit 1936, opgenomen in Benjamin, *Erzähler*. Deze constatering is zeventig jaar een adequate beschrijving van de westerse cultuur geweest, maar is inmiddels achterhaald. Het narratieve paradigma beheerst niet alleen de sociale psychologie, Sools, *Ontwikkeling*, maar ook het sociologisch onderzoek, Basten, *Publics* en een deel van de ouderenzorg, Bohlmeijer, *Levensverhalen*.

<sup>81</sup> Hier wordt een complex probleem heel kort beschreven, zie ook 2.2.a. Zie voor meer uitvoerige studie over de balans referentie - fictie: Ricoeur, *Weg*, 85-86; *Time*, ix-xii; Verschaffel in Ankersmit, *Verhaal*, 83-103.

<sup>82</sup> Ook wel de chronotoop van het verhaal genoemd, als combinatie van tijd, chronos, en

den gevormd door een overgang in tijd & plaats. Deze dynamiek is eigensoortig aan ieder verhaal. Een verhaal begint ergens, kent een ontwikkeling en stopt ergens, al dan niet op het eindpunt. Er verloopt tijd, er is beweging. Deze dynamiek onderscheidt het verhaal niet alleen van een betoog, maar ook van een niet-narratieve, poëtische taal als gedichten en metaforen. Het boeiende van deze dynamiek is dat die aansluit op het menselijk bewustzijn en luisteraars kan meenemen. Tegelijk geeft dit aan de realiteit een kenmerkende openheid, die in verhalen herkenbaar is. Er is sprake van een bepaalde willekeurigheid en open einde. De beweging in plaats en de ontwikkeling in tijd gaan immers steeds door.<sup>83</sup>

## (2) Semantische kenmerken

Een verhaal heeft een *plot*. Heterogene elementen worden met elkaar in verband gebracht en vormen de structuur van het verhaal. Er wordt geselecteerd en gerelateerd om van de gebeurtenissen een verhaal te maken. In de eerste plaats ontstaat een plot doordat ervaringen, gebeurtenissen en handelingen in een tijdvolgorde worden geplaatst. De behandeling van de vertelde tijd is in een plot vaak niet chronologisch: er zijn versnellingen en vertragingen, anticities en flashbacks. Dat zijn indicaties voor de betekenis die wordt geconstrueerd in het verhaal. In de tweede plaats krijgen de verbanden ook een invulling: sommige zijn causaal, andere meer thematisch, finaal, logisch of consecutief. Met deze verbanden worden ook de acteurs in een verhaal op verschillende manieren aan elkaar gerelateerd. Het plot suggereert als verhaalstructuur eenheid en betekenis van heel verschillende zaken uit de werkelijkheid. Deze heterogeniteit is het eigene van een verhaalstructuur, dit in tegenstelling tot meer empirische en logische structuren. De historische wetenschappen maken van de verhaalstructuur ook noodzakelijk gebruik.<sup>84</sup> In de contingentie van de wereld wordt een zekere samenhang aangebracht, die echter niet dwingend is. De suggestie van betekenis en zin in een verhaal, roept de vraag op in hoeverre die betekenis door de verteller wordt gevonden of wordt gegeven.<sup>85</sup> Ligt de zin in het verhaal, of is die al aanwezig in de werkelijkheid die in het verhaal wordt beschreven?

Een verhaal wordt verteld vanuit een bepaald *perspectief*: het perspectief van degene die het verhaal heeft gemaakt (dat kan de verteller zijn). Als een ander dezelfde gebeurtenissen gaat vertellen, ontstaat er een ander verhaal, vanuit een ander perspectief. Vanuit het perspectief krijgen acteurs hun karakterisering, waarbij personages zich in de loop van het verhaal weinig of veel ontwikkelen. Deze karakterisering wordt bovendien bepaald door de mate van complexiteit in de beschrijving en de mate waarin de binnenwereld van de acteur wordt getoond. Deze beschrijving van de personages is meestal constructioneel van kleur: het is het perspectief van de vertelinstantie. Dit geldt ook voor de toekenning

---

ruimte, topos. Door Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 61-64 'setting' genoemd: de situatie, en verandering! van de geschiedenis. Bal, *Narratologie*, 529 spreekt over *plaatsen* en *tijdsduur* als basiselementen.

<sup>83</sup> Zie Van Steendam, *Nacht*, 14-26, die aanwijst dat dit 'dynamische' soms tot het proprium van narrativiteit wordt verheven. Het lijkt hem overigens geen 'hygiënisch' omgaan met de taal wanneer alles wat geen vaste betekenis heeft 'narratief' wordt genoemd.

<sup>84</sup> Zie Ricoeur, *Time*, 91-230 en Van Peursen, *Werkelijkheid*, 94-97.

<sup>85</sup> Als het gaat om zingeving en betekenisverlening in het narratieve proces moet uiteraard ook het publiek worden genoemd. Dat gebeurt in het volgende onderdeel, pragmatische kenmerken. Hier gaat het om de aanwezigheid of op zijn minst suggestie van zin in het verhaal zelf.

van rollen: ze worden verdeeld door de verteller of schrijver. Dit betekent niet dat deze rolverdeling alleen in het verhaal bestaat. Maar wel dat de weergave in een verhaal altijd een interpretatie vormt. De vraag in hoeverre die interpretatie plausibel is, kan alleen worden beantwoord wanneer de criteria voor de interpretatie duidelijk zijn.<sup>86</sup>

### (3) *Pragmatische kenmerken*

In de pragmatische aspecten van het verhaal wordt de aandacht gevraagd voor de bedoeling en werking van een verhaal. Allereerst moet het *publiek* worden genoemd als de direct zichtbare sociale context op wie de verteller zich richt bij gesproken en geschreven verhalen. Door te letten op de relatie tussen verteller en publiek, kan men oog krijgen voor de bedoeling van een verhaal. De verteller vertelt een verhaal omdat zij ertoe uitgenodigd of uitgedaagd is door het publiek of omdat zij zelf het contact zoekt om iets te bereiken. Het verhaal is een instrument om iets te bereiken en vormt een taaldaad met performatieve kracht. In de analyse dienen daarom de ideologische aspecten van de vertelling niet buiten beeld te blijven. Het eigensoortige van publiek in een narratologische setting is dat het indirect wordt benaderd, sterker dan bij een betoog of in een gesprek. De bedoeling wordt in een verhaal meestal niet rechtstreeks en gericht onder woorden gebracht. Waar dat wel gebeurt, is de taal tijdelijk niet-narratief hoewel het in een verhaalkader blijft ingebed.

De manier waarop een verhaal werkt, maakt ons attent op de mechanismen van de *receptie*. Er gebeurt iets met een hoorder tijdens het aanhoren van een verhaal, zoals dat ook gebeurt met een lezer na het lezen van een verhaal. Na het verhaal is hij een ander dan vóór het verhaal: hij kijkt anders naar zichzelf of naar de wereld. In de receptie kan een verhaal tot zijn doel komen. Daarom hoort aandacht voor de receptie bij de breder opgevatte narratologie. De receptie van een verhaal kent eigenaardige mechanismen. In een verhaal wordt vooral een beroep gedaan op de visuele en emotionele kanten van een hoorder: de verbeelding van het concrete en de ontwikkeling van een tijd zorgen voor de kenmerkende spanning waardoor luisteraars geboeid raken. Het verhaal krijgt daardoor een sterk affectief effect en zet mensen in beweging. Hier wordt zowel de kracht van het verhaal als ook het risico van manipulatie duidelijk.<sup>87</sup>

## 2.3 Hermeneutiek en narrativiteit

Wat is 'een narratief perspectief'? In dit hoofdstuk wordt een poging gedaan om dit te conceptualiseren. Daartoe is ingezet op het niveau van de hermeneutische narrativiteit: de mens als narratief wezen, wiens verstaan en ervaren narratief gestructureerd zijn. Om dit niveau te exploreren zijn twee bewegingen uitgevoerd. Er is eerst een schets geboden van de ontwikkelingen binnen de hermeneutiek die hebben geleid tot het postmoderne hermeneutisch paradigma. Vervolgens is een narratologisch model ontwikkeld, waarin niveaus, processen en dimensies in de narratologie verhelderd en geordend zijn, zodat meer structuur te geven is aan het 'narratieve'. Deze twee bewegingen moeten nu aan elkaar gerelateerd worden om zicht te krijgen op hermeneutische narrativiteit.

---

<sup>86</sup> Zie voor uitvoerige bespreking van perspectief en interpretatie: Ganzevoort, *Praxis*, 75-78. Voor normativiteit binnen narrativiteit: zie § 6.3.

<sup>87</sup> Zie Van Es, *Macht*, 83-86. Voor het doordenken van de receptie zijn de analyses van Ricoeur van groot belang, *Time I*, 70-87.

Om tot conceptualisering van hermeneutische narrativiteit te komen is een aantal stappen nodig. Eerst wordt geïnventariseerd welke verbindingen gelegd kunnen worden tussen hermeneutiek en narratologie (a). Vervolgens worden de postmoderne hermeneutische ontwikkelingen in een narratief perspectief geplaatst, waardoor een beeld ontstaat van narratieve hermeneutiek (b). Daarna kan narrativiteit binnen dit kader nader worden beschreven als hermeneutische narrativiteit (c).

a. Relatieniveaus

In de hermeneutiek hebben we te maken met verschillende niveaus van toepassing, methode en object. De verbinding met verhalen levert dan ook een gelaagd model op. In het onderstaande schema wordt een ordening aangebracht:

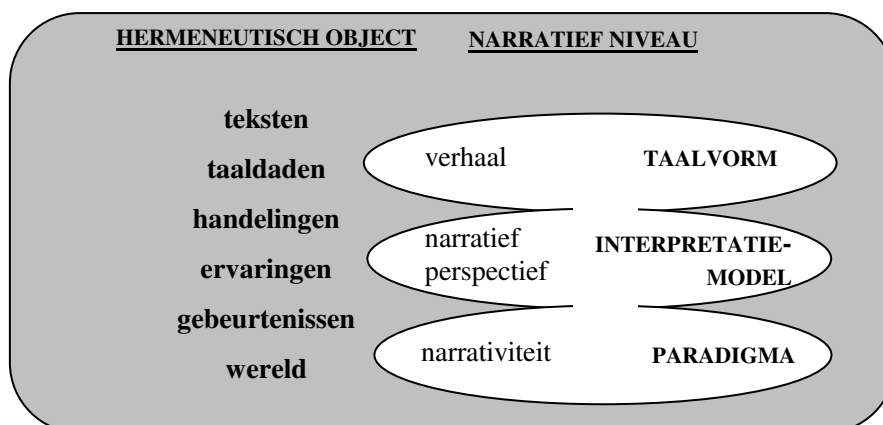


fig.6 verbindingen hermeneutische en narratieve niveaus

Wat tot nu toe aan narratologische gegevens is geboden, heeft in strikte zin alleen betrekking op de bovenste lagen waar we verhalen als taalvorm tegenkomen. De narratologie houdt zich bezig met de analyse van verhalende teksten en taaldaden en het beschrijven van narratologische categorieën en processen. Het gaat hier om een instrumentele vorm van hermeneutiek: de leesregels bij de bijzondere taalvorm van het verhaal. Deze eerste relatie tussen hermeneutiek en narrativiteit is evident en eenvoudig: er zijn concrete verhalen die geïnterpreteerd kunnen worden, zowel in literaire als in retorische vorm.

Waar de hermeneutiek zich verbreedt tot interpretatiewetenschap van alle menselijke uitingen, verruimt zich het verhaal tot een model dat wordt gehanteerd om menselijke communicatie te beschrijven en te analyseren. Ook niet-narratieve teksten en uitingen worden beschreven en gestructureerd met het instrumentarium uit de narratologie. Ook van een lezing of betoog kan worden gezegd dat het ‘een goed verhaal’ was. Daarmee wordt gerefereerd aan een aantal typische narratologische kenmerken, zelfs als in die lezing helemaal geen verhaal te vinden is. Niet-narratieve taal wordt benaderd alsof het een verhaal zou zijn of beschouwd als een fragment in een meer omvattend verhaal. Narratologische analyse kan daarin op alle niveaus de interpretatie dienen: rollen, perspectieven, plot en receptie rond de taaluitingen.

Van hieruit laat narratieve analyse zich ook ontwikkelen tot interpretatiemodel voor niet-talige terreinen: handelingen, ervaringen en gebeurtenissen. Heel duidelijk wordt dit in het gebruik van het 'levensverhaal' van mensen. De ervaringen die een mens van zichzelf vertelt, worden beschouwd en behandeld als (deel van) een verhaal. Soms ordenen mensen hun ervaringen zelf in het eigen levensverhaal. Op andere momenten moeten mensen geholpen worden om hun eigen verhaal te leren vertellen of te corrigeren, wanneer er breuklijnen in dat verhaal zijn opgetreden.<sup>88</sup>

Niet alleen het individuele leven wordt in verhalen geïnterpreteerd. Dat geldt ook voor de collectieve geschiedenis. Verschillende feiten, personen en gebeurtenissen worden aan elkaar verbonden en in een samenhangend plot geordend. Vanwege de narratieve kenmerken van tijd & plaats met de daarbij behorende dynamiek van de gebeurtenissen zijn narratieve categorieën onmisbaar bij de beschrijving en analyse van geschiedenis.

Waar het verhaal in het middelste niveau nog is op te vatten als *een* mogelijk interpretatiemodel en *een* mogelijk perspectief, groeit het op paradigmatische niveau uit tot de structuur van het menselijk verstaan. Het verhaal is noodzakelijk om menselijke ervaringen uit te drukken. Niet alleen zijn narratieve taalmogelijkheden daarvoor onmisbaar. Ook het menselijk denken zelf is narratief gestructureerd en niet alleen logisch en rationeel. Mensen en culturen hebben verhalen nodig om de eigen identiteit te vinden.<sup>89</sup> De Boer brengt dit duidelijk en verstrekkend onder woorden door narratief begrijpen te omschrijven als: 'de epistemologie van het ondermaanse, de kentheorie van aardse realiteiten'.<sup>90</sup> Hier zijn narrativiteit en hermeneutiek op de meest omvattende niveaus aan elkaar gerelateerd.

## b. Narratieve hermeneutiek

Het is evident dat juist in de postmoderne hermeneutiek 'narrativiteit' wordt omhelsd. Het narratief perspectief biedt kennelijk een vruchtbare blikrichting die recht doet aan belangrijke vragen die in het huidige hermeneutisch paradigma aan de orde zijn.<sup>91</sup> De manier waarop in verhalen de werkelijkheid wordt geïnterpreteerd en betekenis krijgt, is intrigerend voor wie de problematisering van het menselijk verstaan heeft erkend. Het feit dat het in verhalen en narratieve processen altijd gaat om concrete gebeurtenissen en herkenbare mensen sluit bovendien goed aan bij het hedendaagse wantrouwen tegen grote ideologische systemen.

Binnen de hermeneutiek wordt het verhaal toegepast als een interpretatiemodel of verstaansstructuur die recht kan doen aan de belangrijke hermeneutische voorvragen: subjectiviteit en temporaliteit. Tegelijk kunnen in een narratieve benadering de uiterste consequenties van relativisme en solipsisme worden vermeden. Het blijft mogelijk om zin te geven aan de werkelijkheid en daarover iets te zeggen, omdat verhalen op complexe wijze

---

<sup>88</sup> Zie bv. Ganzevoort, *Leven; Moment*; Ganzevoort & Visser, *Zorg*; Bohlmeijer, *Levensverhalen* voor introductie in 'levensverhalen' en literatuurverwijzingen. Zie ook hfd.3 voor narratieve toepassingen in het pastoraat en hfd.6 voor de mens als narratief wezen.

<sup>89</sup> Walter Benjamin, *Erzähler* wijst aan en betreurt hoe het vertellen van verhalen in de westerse cultuur is verschaald en uitgehold. Zijn analyse vindt veel instemming, zie Metz, *Apologie*, 58-61; Rau, *Leben*, 344; Ankersmit, *Verhaal*, 18.

<sup>90</sup> De Boer, *Gewesten*, 293.

<sup>91</sup> Belangrijkste bronnen voor deze schets: Ankersmit, *Verhaal*, 7-16; 131-155; Van Peursen, *Werkelijkheid*, 80-108; Ricoeur, *Time*.

refereren aan de realiteit. Deze drie hermeneutische probleemvelden kunnen verder uitgewerkt worden onder een narratief voorteken. Daarbij helpen narratologische termen en begrippen om de hermeneutische vragen te ordenen en te duiden.<sup>92</sup>

### (1) Subjectiviteit

Menselijk verstaan betekent betekenis en zin *toekennen* aan de gebeurtenissen door ze in een zinvolle samenhang en structuur te plaatsen. Deze stelling kan ook anders worden geformuleerd: er is zin te *vinden* in de gebeurtenissen door samenhang in de gebeurtenissen te ontdekken. Het verschil tussen deze beide formuleringen is hier minder relevant. Een narratief perspectief betekent dat het aanbrengen van verbanden en het aanwijzen van ontwikkelingen als een narratief proces wordt beschouwd. Een mens maakt van de gebeurtenissen een verhaal met een bepaalde tendens en intentie. Vanuit een narratief perspectief komt de nadruk te liggen op degene die het verhaal maakt: de auteur of verteller ('focalisator') is de interpreterende instantie die de betekenis aangeeft. Een andere focalisator zal van dezelfde gebeurtenissen een ander verhaal vertellen. Daarmee is de subjectiviteit van ieder mens zelfstandig ten opzichte van andere mensen. Dit impliceert overigens geen absoluut zelfstandige subjectiviteit. Niet elk verhaal is immers mogelijk, niet elk verhaal is overtuigend.

Verhaal en interpretatie komen op deze manier heel dicht tegen elkaar aan te liggen. Een verhaal biedt interpretatie van de werkelijkheid via het perspectief van de verteller. Omdat ieder het verhaal anders vertelt, is de geboden interpretatie aan kritisch gesprek onderworpen. Een verhaal is een voorstel voor een bepaalde visie op de gebeurtenissen. In een verhaal wordt een andere wereld geïntendeerd en wordt een potentiële werkelijkheid getoond. Wie een verhaal van een ander begrijpt en overneemt, die ziet en accepteert een ander plot tussen gebeurtenissen en gaat daarmee over naar een andere wereld.

Ieder mens legt op eigen wijze verbanden en betekenis in de gebeurtenissen. In die verhalen is de verteller vaak zelf aanwezig met een bepaalde rol, zeker in grotere gehelen als het levensverhaal. Auteur en acteur vloeien dan in elkaar over. Een mens interpreteert zichzelf in de wereld en geeft zin aan het bestaan. Deze zingeving en interpretatie bieden een positionering ten opzichte van een publiek en sturen vervolgens houding en gedrag van de verteller in nieuwe situaties. Het vertellen betekent dus tegelijk een verdere ontwikkeling van het levensverhaal. Zo schrijft en herschrijft een mens zijn biografie en weeft hij of zij aan het levensverhaal.

### (2) Temporaliteit

Het grote driedelige werk van Ricoeur *Time and Narrative* kent als centrale stelling dat het narratieve en de tijd reciprook zijn.<sup>93</sup> Ze roepen elkaar wederkerig op en hebben elkaar nodig om betekenis te krijgen. Tijd wordt menselijke tijd voorzover die narratief georganiseerd wordt. En het narratieve krijgt betekenis voorzover het de kenmerken van onze temporele ervaring vertoont. De taalstructuur van het narratieve kan woorden geven aan tijdsverloop, opeenvolging en ontwikkeling. Dit is het eigene van de narratieve taalmodus ten opzichte van de reflectieve taalmodus. De temporaliteit van de werkelijkheid

---

<sup>92</sup> In §2.1.c zijn juist deze drie probleemgroepen, subjectiviteit, temporaliteit en referentie, als resultante van de hermeneutische ontwikkelingen beschreven.

<sup>93</sup> Ricoeur, *Time*, 3-87. De titel van deel 1 luidt: 'The Circle of Narrative and Temporality', ook wel genoemd 'the thesis of the reciprocity between narrativity and temporality'.

dient tot grondstof voor het verhaal dat de mens vertelt over de werkelijkheid. Meer poëtisch gezegd: “Het verhaal varieert en ordent de tijd, zodat het leven in de tijd leefbaar wordt.”<sup>94</sup>

Iedereen die de temporaliteit van het menselijk verstaan wil honoreren, kan bij het interpreteren van de werkelijkheid niet om narratologische woorden en structuren heen. Dit geeft de bijzondere verbinding aan tussen verhaal en werkelijkheid, die elkaar wederzijds oproepen en begrenzen.

### (3) Referentie

Binnen een narratieve benadering krijgt de verhouding tussen ‘verhaal’ en ‘werkelijkheid’ een eigen complexe structuur. Het verhaal is de interpretatie van de werkelijkheid door een verteller. Deze interpretatie is gelijktijdig de werkelijkheid voor die verteller en wordt als werkelijkheid gepresenteerd aan het publiek. De verhouding tussen verhaal en werkelijkheid wordt referentie genoemd en is voorwerp van veel studie. Ricoeur onderscheidt een drievoudige referentie tussen werkelijkheid en verhaal. In termen van Ricoeur: Een plot *configureert* de werkelijkheid, die in zichzelf *geprefigureerd* is, met als doel dat de werkelijkheid in de receptie *gerefigureerd* wordt.<sup>95</sup> In iets andere woorden: Er is een wereld *vóór* het verhaal, er is een wereld *van* het verhaal en er is een wereld *ná* het verhaal. De werkelijke wereld is in zichzelf niet chaotisch, maar vertoont samenhang en structuur. Deze structuur krijgt verheldering en betekenis door de manier waarop het verhaal gebeurtenissen en acteurs in een plot samenbrengt. Dit verhaal is erop gericht dat de interpretatie van de werkelijkheid wordt gecommuniceerd aan het publiek. De werkelijkheidservaring van publiek wordt gemodelleerd aan dat plot.

Er is een groot verschil tussen het verwijzen naar de werkelijkheid in realistische verhalen en in fictionele verhalen. In historische verhalen gaat het om aanwijsbare dingen, personen en gebeurtenissen. In fictionele verhalen kan de reële werkelijkheid zelfs volledig afwezig en onmogelijk lijken. Toch heeft ook deze vorm van taalgebruik referenties aan de werkelijkheid. Daarbij zijn de tweede en derde dimensies van het verhaal belangrijker dan de eerste. In elk verhaal, realistisch of fictieel, wordt een voorstel gedaan voor een wereld, waarin de luisteraar zich al dan niet thuis kan voelen. Fictionele verhalen tonen nieuwe mogelijkheden: hoe de wereld zou kunnen zijn. De literatuur probeert denkbeeldige variaties op de werkelijkheid uit. Referentie blijft daarom altijd aan de orde. De verscheidenheid in referentie blijkt niet gebonden te zijn aan het type verhaal. Ook verslagen van historische gebeurtenissen hebben een refiguratieve kracht. Zoals ook fictionele verhalen niet zonder prefiguratieve elementen kunnen. Elk verhaal roept een eigen wereld op en is gericht op het verstaan van de werkelijkheid.

Zo wordt in een narratieve benadering binnen de postmoderne hermeneutiek zowel de subjectiviteit als de temporaliteit van het menselijk verstaan gehonoreerd, waarbij de referentie aan de werkelijkheid een complexe, maar toch onmisbare vooronderstelling is.

---

<sup>94</sup> Coen van Ouwkerk in Claessens, *Perspectief*, 57.

<sup>95</sup> Ricoeur, *Time*, 52-87. Zie ook hierboven in de toepassing van de semiotiek binnen de narratologie §2.2.c., waar dit is benoemd als de syntactische, semantische en pragmatische dimensie van een verhaal.



### c. Hermeneutische narrativiteit

Postmoderne hermeneutiek kan worden beoefend in een narratief perspectief. We hebben het dan over een *narratieve hermeneutiek*, waarvan in bovenstaande een aantal elementen is uitgewerkt. Door de koppeling van hermeneutiek en narrativiteit is het verhaal van een literaire vorm uitgegroeid tot een verstaansstructuur. Het is nu mogelijk om tot een nadere beschrijving te komen van narrativiteit op dit meest omvattende hermeneutische niveau. Het niveau waar narratief begrijpen wordt aangeduid als onze menselijke epistemologie. Dit niveau van *hermeneutische narrativiteit* houdt verbindingen met narratologie als verhaalwetenschap omdat de analysemodellen en terminologie ervan worden gebruikt. Tegelijk heeft deze hermeneutische narrativiteit zich van de verhaalwetenschap losgemaakt omdat er nauwelijks linguïstische verhalen meer aan de orde zijn. Door deze ontwikkeling verschuiven ook definiëringen van verhaal en narrativiteit. Als representant van een dergelijke bredere definitie kan het model met zes elementen gelden, dat door Ruard Ganzevoort is ontwikkeld:

“Narrativiteit is  
de verhaal-achtige structuur,  
waarin een verteller vanuit het eigen perspectief  
het leven ervaart en verstaat  
en waarin hij of zij een rolverdeling aanbrengt,  
om zich daarmee te positioneren in relaties  
en zich te verantwoorden voor het publiek.”<sup>96</sup>

In dit model wordt uitgedrukt dat narrativiteit een compleet paradigma is: een totale manier van ervaren en verstaan, een manier van leven in de wereld. Mensen kijken op narratieve wijze naar de werkelijkheid. Ze ontdekken en construeren daarin verhalen waarin ze kunnen leven. Ze handelen conform zulke verhalen in hun omgang met gebeurtenissen, met anderen of met God. Een mens is daarbij tegelijkertijd auteur van en acteur in zijn levensverhaal. Het model van Ganzevoort heeft een psychologische achtergrond en is geschreven als analyse-instrument voor de verhalen die mensen in het pastoraat vertellen. Alles wat een mens zegt of vertelt in een gesprek, wordt in deze benadering als verhalend opgevat en geanalyseerd. Bovendien wordt het vertelde gezien als fragment van het autobiografische verhaal. Ieder mens is met dit levensverhaal steeds bezig en probeert door selectie en interpretatie zin te geven aan gebeurtenissen en ervaringen in zijn leven. Waar deze verhaalconstructie niet goed lukt, kan narratieve analyse duidelijk maken waar belemmeringen liggen. Het ligt voor de hand dat er in deze benadering veel nadruk valt op de semantische en pragmatische dimensies van het verhaal: waarom vertelt iemand het verhaal op deze manier? De bijbehorende narratologische kenmerken fungeren als facto-

---

<sup>96</sup> Ganzevoort, *Praxis*, 71-90. Bij hem zijn ook veel literatuurverwijzingen te vinden. Dit model wordt in andere bijdragen in de bundel uitgewerkt en toegepast. Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 9-10, hebben eerder al een andere omschrijving gegeven: Onder narrativiteit verstaat men alle vormen van representatie van werkelijke of fictieve situaties binnen een tijdsverloop. Als kernwoorden gelden daarbij: ordening, tijdverloop, interpretatie, perspectief, zeggingswil. In de dissertatie van Ganzevoort, *Moment*, 295-315 worden diverse verhaalelementen nader uitgewerkt. In het handboek van Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 100-127; 160-183 bereikt deze ontwikkeling een voorlopig hoogtepunt.

ren voor de analyse. De syntactische dimensie is minder relevant, zowel in de realiteit als de linguïstische vormgeving. Het gaat minder om de kwaliteit van de vertelde verhalen.

Als abstractie en verbreding van dit biografische levensverhaal zijn de metaverhalen of collectieve verhalen te noemen. Niet alleen individuen schrijven hun verhaal, ook een collectivum lijkt daarmee bezig te zijn. Daarbij is aan steeds grotere 'auteurs' te denken: een vereniging, een gemeente, een land, een cultuur. Ze lijken zich als gepersonifieerde vertellers te positioneren, vertellen hun geschiedenis en spreken zich uit over hun doelen. Deze gemeenschappelijke verhalen zijn van grote invloed op het leven van een individu. Het levert een mens de nodige vooroordelen en referentiekaders om te kunnen ervaren en te verstaan. De mens is 'verstrikt in verhalen', naar een geveleugeld woord van Bernd Wacker.<sup>97</sup> Mensen maken deel uit van vele verhalen, of ze dat nu weten en willen of niet. Ricoeur heeft aangetoond dat deze metaverhalen inderdaad zijn op te vatten als bijzondere vormen van levensverhalen met een quasi-plot, quasi-acteurs en realistische intentionaliteit.<sup>98</sup> Wanneer een dergelijk collectief verhaal in de vorm van een ideologie sterk uitgewerkt en breed aanvaard is, spreekt men over een 'groot verhaal' waarvan postmoderne filosofen als Francois Lyotard beweren dat het zijn zeggingskracht voor de mensen heeft verloren.<sup>99</sup> Een dergelijk groot verhaal blijkt massief en sterk conserverend van aard te zijn en reducerend te werken voor wat en wie niet binnen de ideologie past. Binnen het postmodernisme worden dergelijke grote verhalen voortdurend gedeconstrueerd en gekritiseerd. Er is een sterke voorkeur voor 'verhaalfragmenten'.

Het blijkt een groeiend perspectief om het leven van een mens en de geschiedenis te benaderen als verhalen: levensverhalen en metaverhalen. Dergelijke narratieve benaderingen werken via analyse en reflectie. De brede aanvaarding van deze narratieve benadering in de antropologische en sociale wetenschappen indiceert aansluiting op de hermeneutische cultuur. Daarmee is het een paradigma te noemen. Basaal voor dit paradigma is de *narrativiteitstheze*: de mens is een narratief wezen die in een narratieve wereld leeft en op narratieve wijze communiceert. Anders gezegd: een mens zit verstrikt in verhalen, communiceert narratief met zijn wereld en weeft op narratieve wijze voortdurend aan zijn levensverhaal.<sup>100</sup> Binnen deze narrativiteitstheze wordt het gegroeid wantrouwen ten opzichte van de mens als rationeel wezen volledig gehonoreerd. De tekorten van het argumentatief en logisch denken krijgen in een narratieve benadering een extra accent: persoon, gevoel, gemeenschap, contingentie, beweging enzovoort. In de narrativiteitstheze is narrativiteit als hermeneutisch paradigma samengebond. Hierin is het concept van de hermeneutische narrativiteit op formule gebracht.

---

<sup>97</sup> Wacker, *Geschichten*, 576-579. Deze aanduiding heeft negatieve associaties. Wacker benadrukt ook de riskante dynamiek van verhalen. Zijn observatie kan echter ook neutraal worden opgevat: mensen leven noodzakelijkerwijs in een wereld vol verhalen en maken deel uit van vele verhalen.

<sup>98</sup> Ricoeur, *Time*, 175-225, toont met deze categorieën de vruchtbaarheid van narratieve logica aan in bv. de geschiedwetenschap.

<sup>99</sup> Zie Boer, *Filosofen* voor bespreking van diverse moderne filosofen. Zie ook de bijdragen van Hauerwas en Crites in Hauerwas & Jones, *Narrative*. Altena, *Wolven*, 22-33 geeft een zorgvuldige analyse van de bijdrage van Lyotard.

<sup>100</sup> Van der Zwaal in Ankersmit, *Verhaal*, 51-62. Brugman in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 43-60. Zie Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 184-203 over het werken met verhalen in het pastoraat.

In alle aandacht voor deze biografische en collectieve verhalen, is het verhaal in strikte zin niet zichtbaar.<sup>101</sup> Toch staat het er niet los van. Narratologische modellen zijn inzichtgevend voor de analyse van de verhalen. Ook bieden narratologische inzichten hulp bij het vertellen van het verhaal en de constructie en communicatie van betekenis. Het benoemen van deze benadering als narratief betekent een tendens naar het expliciteren van de verhalen. Er zit een uitnodiging en stimulans in tot vertellen. Maar de analyse van de verhalen en de relatie tot de realiteit krijgen meer aandacht. Narratologische inzichten helpen om de narrativiteitstheorie verder uit te werken en geven bovendien aangrijpingspunten voor de evaluatie ervan.

## 2.4 Onderzoeksweg

De vraagstelling van het onderzoek luidt:

***Welke waarde heeft een narratief perspectief  
voor de gereformeerde homiletiek?***

In dit hoofdstuk is 'narratief perspectief' uit de vraagstelling van het onderzoek aan nadere exploratie onderworpen. In een eerste beweging zijn de ontwikkelingen in de hermeneutiek geschetst. Dit heeft geresulteerd in het onderscheiden van een drietal relevante motieven binnen de postmoderne hermeneutiek: subjectiviteit, temporaliteit en referentie. Deze motieven zijn op eigen wijze verwerkt in een narratieve hermeneutiek. In een tweede beweging is de narratologie afgetast op niveaus, processen en dimensies om begrip te krijgen van narrativiteit. Dit heeft geresulteerd in een narratologisch model dat voor het vervolg handvatten biedt voor nadere analyse en constructie van verhalen.

Het ontwikkelde narratologische model biedt niet alleen mogelijkheden voor verhaalanalyse, maar ook criteria om de kwaliteit van de verhalen te beoordelen. Dit impliceert een zekere normativiteit. Nadere reflectie dient plaats te vinden op de vraag wat deze normativiteit voor de visie en praktijk van de prediking oplevert, waarbij de bruikbaarheid van het model eveneens onderzocht moet worden.

De verbinding van hermeneutische ontwikkelingen en narratologische inzichten geeft een gelaagd en complex beeld. De conclusie is dat hermeneutische narrativiteit een bronconcept is voor narratieve benaderingen in wetenschap en cultuur. Deze hermeneutische narrativiteit is compact op formule gebracht met de narrativiteitstheorie: de mens is een narratief wezen, dat in een narratieve wereld leeft en op narratieve wijze communiceert.

Voor de exploratie van narratieve theologie (hfd.3) en narratieve homiletiek (hfd.4) kan de narrativiteitstheorie als leidraad fungeren. Als formule van het onderliggende concept van hermeneutische narrativiteit biedt zij goede heuristische mogelijkheden. De theologische evaluatie ervan kan echter niet beperkt blijven tot het vakgebied van de homile-

---

<sup>101</sup> Het voorstel van Steendam, *Nacht*, 25-26 om het woord 'verhaal' te reserveren voor stukken tekst die ook syntactisch als verhaal zijn gebracht, heeft het niet gehaald. Deze optie miskent de verbreding die 'het verhaal' heeft gehad. De waarschuwing is overigens wel terecht, om niet alles 'narratief' te noemen, wanneer niet duidelijk is wat hiermee wordt bedoeld. Over onduidelijkheid in terminologie schrijft ook Hauerwas, *Narrative*, 2; *Kerk*, 97-100.

tiek, maar vraagt om een breder gesprek tussen de hermeneutische motieven en de gereformeerde theologie.

## HOOFDSTUK 3: NARRATIEVE THEOLOGIE

Dit hoofdstuk bevat een verkenning van narrativiteit binnen de theologie. Er wordt veel theologie voorzien van het bijvoeglijk naamwoord ‘narratief’ en er is het nodige geschreven over narratieve theologie. Daarbij gaat het om een grote diversiteit aan velden, toepassingen, niveaus en benaderingen. Het is zinvol om de theologie in de breedte af te tasten op narratieve mogelijkheden. Dit bredere begrip van narratieve toepassingen in de theologie biedt de mogelijkheid om enige structuur aan te brengen. Mogelijkheden en belangen van narratieve theologie komen zo in beeld. De homiletische toepassingen kunnen vervolgens in het volgende hoofdstuk binnen deze bredere horizon worden geplaatst.

Na een beknopte beschrijving van de ontwikkeling van narratieve theologie (3.1) volgt een open zoektocht naar diverse narratieve toepassingen binnen de verschillende theologische vakgebieden. (3.2) Deze verkenning is inductief opgezet, waarbij het eigen gereformeerde en homiletische perspectief van het onderzoek herkenbaar blijft. Het is niet de ambitie om een actuele stand van zaken van de verschillende disciplines te beschrijven. Het gaat om een verkenning van narratieve thema’s en aspecten die voor het vervolg van het homiletische onderzoek relevant zijn.<sup>102</sup> Na de verkenning worden enige structuur aangebracht. (3.3) Ten slotte wordt de relevantie van het materiaal voor het onderzoek nader bepaald. (3.4) De homiletiek blijft in dit hoofdstuk buiten beschouwing, omdat het volgende hieraan integraal gewijd is.

### 3.1 Ontwikkeling van narratieve theologie

Het ontstaan van narratieve theologie hangt samen met de verschuivingen in het epistemologische en culturele paradigma zoals in het voorgaande hoofdstuk beschreven. Tegelijk heeft deze beweging in de theologie haar eigen aanleiding en ontwikkeling. Samenvattende overzichten beschrijven de ontwikkeling van narratieve theologie vanuit verschillende perspectieven, waarbij meerdere theologen als initiërend voor deze ontwikkeling gelden. De verschillende bijdragen zijn terug te voeren op een tweetal lijnen. Narratieve theologie heeft zich ontwikkeld op een Duits en een Amerikaans spoor. Deze sporen hebben hun eigen kenmerken en zijn herkenbaar gebleven. Tegelijk zijn over en weer invloeden en bevruchtingen te constateren.<sup>103</sup>

#### a. Angelsaksische wortels

Narratieve theologie geldt in Noord-Amerika als een belangrijke theologische beweging, met een brede impact in de verschillende disciplines. Het eerste brongebied ligt

---

<sup>102</sup> In dit hoofdstuk wordt vooral gebruik gemaakt van overzichtswerken en secundaire literatuur. Dat hierdoor een fragmentarisch beeld ontstaat dat niet representatief is voor het vakgebied, vermindert de heuristische waarde ervan niet.

<sup>103</sup> Bregman, *Stem*, 57v beschrijft hoe de Nederlandse homiletiek aansluiting zoekt met ‘oost’ en ‘west’.

in de ontwikkeling van de bijbelwetenschappen. Daarin heeft de Yale Divinity School met Hans Frei, George Lindbeck en H. Richard Niebuhr als belangrijkste vertegenwoordigers schoolvormend gewerkt.<sup>104</sup> In zijn boek *The Eclipse of Biblical Narrative* uit 1974 laat Frei zien hoe in de bijbelse hermeneutiek de narratieve dimensie van de Bijbel steeds verder is teruggedrongen. Men concentreerde zich steeds meer op de analyse van de oorspronkelijke geschiedenis met behulp van historisch-kritisch onderzoek. De betekenis van de teksten werd geformuleerd in proposities. Frei betoogt dat de verhalen op deze manier niet hun eigen waarde hebben behouden maar zijn overgeplaatst in het denkkader van de Verlichting. Vanuit een tekstueel perspectief wijst Frei op de reductie van de bijbelse en systematische theologie die hierdoor is ontstaan. Hij vraagt aandacht voor het eigen narratieve karakter van de bijbelse teksten. De verhalen moeten hun eigen wereld kunnen creëren, waar de lezer door identificatie en participatie tot nieuw begrip kan komen.

Achter het werk van Frei liggen de opvattingen van Erich Auerbach uit de jaren 40, die de kwaliteit van de bijbelse verhalen veel hoger acht dan bijvoorbeeld die van de antieke literatuur. Ook de bijdragen van H. Richard Niebuhr zijn voor Frei belangrijk. Niebuhr neemt afstand van optimistisch universalisme. Hij verdedigt de overtuiging dat de openbaring van God een door en door historisch karakter draagt en dat deze particulariteit essentieel is voor de pretentie van het evangelie. Het verhalende karakter van de Bijbel is dus een bijzonder geschikte vorm voor de openbaring van God. Dat narratieve theologie sterk vanuit deze Yale School gestimuleerd is, heeft ertoe geleid dat de Noord-Amerikaanse narratieve theologie een tamelijk tekstueel-literair karakter heeft gekregen.<sup>105</sup> De narratieve bijdragen liggen in het bijzonder in de bijbelse en systematische theologie.

Een tweede brongebied voor de Amerikaanse narratieve theologie ligt in de integratie van sociale wetenschappen als psychologie en antropologie in de theologie. Als gevolg van verzet tegen een rationalistische mensvisie is in deze wetenschappen de notie van het levensverhaal belangrijk geworden. Dat heeft in grote mate de pastorale psychologie beïnvloed. De relatie tussen verhaal en werkelijkheid is daarmee van belang geworden: is het verhaal alleen maar interpretatie of is ook de werkelijkheid narratief gestructureerd? Theologisch intrigerend wordt de vraag naar de relatie tussen het narratieve karakter van de mens en de visie op openbaring. Met de narrativisering van de sociale wetenschappen komen de meer praktisch-theologische terreinen in beeld, waaronder nadrukkelijk de homiletiek. Zelfs het geheel van de praktische theologie wordt door sommigen binnen een narratief kader geplaatst.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Zie voor een overzicht McGrath, *Theology*, 201 en Tromp, *Verhaal*, 7-13. Voor een analyse van Hans Frei zie Loughlin, *Telling*, 29-103; Campbell, *Jesus*, 3-114 en de bundel over Hans Frei, *Theology*. De school van Frei en Lindbeck concentreert zich op 'postliberal biblical interpretation' en heeft veel invloed gehad, zie Fackre, *Revelation*, 3-4 en Vanhoozer, *Dictionary*, sv *Yale School*. Over Niebuhr is relevante informatie te vinden in Hauerwas, *Narrative*. Interessant is de stelling van Hauerwas, *Kerk*, 97 dat juist door de stellingname van Hans Frei een dam tegen de vloedgolf aan verhaaltheologie kan worden opgeworpen.

<sup>105</sup> Een meer recente vertegenwoordiger van Yale School is Kevin J. Vanhoozer, die met zijn met 'Biblical Theology' invloedrijk is geworden in de theologie. Zie Vanhoozer, *Dictionary* en Hauerwas, *Kerk*, 96-104.

<sup>106</sup> Zie bv. Browning, *Wege*, waar de 'narratives' een belangrijke rol spelen in zijn voorstel

Een derde brongebied ligt in maatschappijkritische benaderingen. Allerlei vormen van reactiethologie hebben narratieve benaderingen tot de hunne gemaakt. Zwarte en feministische theologen verzetten zich fel tegen de klassieke en rationalistische theologie, die als dominant en conserverend wordt ervaren.<sup>107</sup> In hun programma tooien ze zich graag met de aanduiding narratief. Deze negatieve benadering krijgt meer diepgang als de verbinding wordt gemaakt met de cultuurkritiek, waarin aandacht wordt gevraagd voor de onderliggende narratieven van cultuur, ideologie en overtuiging.<sup>108</sup> Onder elke cultuur liggen verhalen die de ontwikkeling verklaren, een legitimatie voor de opvattingen en denkwijze bieden en de verhoudingen en handelingen tussen de mensen aansturen. Het ontmaskeren en expliciteren van deze verhalen maakt kritiek en reactie mogelijk. Dit leidt tot aandacht voor het verhaal in de ethiek en de politieke theologie.

#### b. Continentale wortels

Binnen de Duitstalige theologie is het begin van narratieve theologie gemarkeerd door de artikelen van Johann Baptist Metz en Harald Weinrich uit in de jaren 70 in het blad *Concilium*.<sup>109</sup> Vooral het artikel van Metz geldt nog steeds als de beslissende impuls voor de hernieuwde theologische aandacht voor het verhaal. Metz wijst vanuit cultuuranalytisch en systematisch perspectief op de reductie van de klassieke theologie tot rationele concepties. Hij signaleert een verschraving van het geloof omdat de eigenlijke ervaringen geen plaats meer krijgen en de theologie zich opsluit binnen de grenzen van argumentatie en rationaliteit. Het gevolg daarvan is een crisis in verkondiging en pastoraat. Als oorzaak ziet Metz het wegwijnen van het verhaal in het christendom en hij doet een dringend appèl op de theologie om het verhaal in ere te herstellen. De verhalende herinnering is de enige mogelijkheid om heil en geschiedenis aan elkaar te verbinden. Daarmee krijgen de canonieke verhalen van Bijbel en traditie een zelfstandige waarde als narratieve ontsluiting van de waarheid.

Metz vraagt nadrukkelijk naar de mogelijkheden van het menselijk spreken over God en de menselijke ervaring met God. Dit hermeneutische perspectief is ook de insteek van Eberhard Jüngel, die de Godsleer inzet bij het verhaal van het leven en sterven van Christus en de 'Geschichtlichkeit' van God.<sup>110</sup> Jüngel ondersteunt de

---

voor een fundamentele praktische theologie. Voor de pastoraalpsychologische uitwerkingen zie Ganzevoort, *Moment*, 14; 293-315. Ganzevoort, *Praxis*, 15-21 biedt een inkadering in psychologische concepten.

<sup>107</sup> Goldberg, *Theology*, 12-35 biedt een introductie. Zie ook Bausch, *Storytelling*, 21-28; McConnel, *Bible*. De 'black theology' heeft met name in de homiletiek een uitwerking gekregen, zie hfd.4.

<sup>108</sup> Wrigt, *Story*, 47-76 geeft hiervan een duidelijk voorbeeld door 'the Narrative Contours of North American Christianity' te schetsen en vervolgens te contrasteren met 'the Biblical Narrative'.

<sup>109</sup> Metz, *Apologie*, en Weinrich, *Theologie*. Zie De Ruijter, *Ambt*, 54; Häring, in Heijst, *Essays*, 17-20. Verder is de bundel van Zerfass, *Glaube* relevant voor de verdere ontwikkeling in de Duitse rooms-katholieke context.

<sup>110</sup> Jüngel, *Gott*, XV; 409-428. Jüngels eigensoortige theologie heeft bijgedragen aan het hermeneutisch karakter van de Duitstalige theologie. Zie Van der Schee, *Dieu*.

aanzet van Metz tot een narratieve theologie en stelt dat het verhaal noodzakelijk is om over God te spreken. Bij Jüngel is dit ook gefundeerd in het wezenlijk narratieve karakter van de geloofstaal en van de menselijkheid van God. Het spreken over God kan alleen indirect en in historische taal, voor Jüngel de taalmodus van het verhaal. Het doel is dat de identiteit van God als liefde opnieuw verteld wordt en op die manier betrokken wordt op mensen.<sup>111</sup> Om de gewenste narratieve theologie te ontwikkelen, dient volgens Jüngel de discursieve theologie eerst grondig te reflecteren op op het verhaal en het vertellen. Maar daarna moet een tweede naïviteit worden gevonden in het vertellen van de gevaarlijke geschiedenis van Jezus Christus.

Metz en Weinrich verwijzen beiden naar het werk van de cultuurfilosoof Walter Benjamin, die in de jaren 30 zijn zorg uitsprak over de teloorgang van het verhaal in de westerse cultuur. Het verhaal is in zijn opinie een vervoermiddel van menselijke ervaring en bezit een praktische kracht die in andere vormen van taalgebruik zo niet kan worden bemiddeld. In de westerse cultuur is het verhaal getransformeerd en gereduceerd tot roman en geschiedschrijving, waarmee het zijn eigen zeggingskracht heeft verloren. Met de artikelen uit *Concilium* ligt het startpunt voor de continentale stroom van de narratieve theologie in een rooms-katholieke context. Dat is nog steeds zichtbaar in de participatie van rooms-katholieke theologen als Edward Schillebeeckx en Rolf Zerfass. Tegelijk is het werk van Metz en Weinrich zo breed opgepakt dat de narratieve theologie op het continent geen specifiek rooms-katholiek karakter heeft gehouden.<sup>112</sup>

Dit Duitse brongebied heeft voor de narratieve theologie een blijvende uitwerking gekregen in fundamenteel theologische beschouwingen over menselijke ervaringen, religieuze taal en kennis van God. Deze grote aandacht voor hermeneutiek blijkt ook in de toepassingen van narratieve theologie in de bijbelwetenschap. Ook praktisch-theologische toepassingen van narratieve theologie hebben vaak een fundamenteel karakter.<sup>113</sup>

### c. Verdere ontwikkeling

De opkomst van narratieve theologie is te plaatsen binnen een steeds doorgaande pendelbeweging tussen rationaliteit en narrativiteit in de theologie. Voor de polen van dit spanningsveld worden ook wel andere termen gebruikt: objectivering en subjectivering, reflectie en affectie, verstand en gevoel. De verhouding tussen beide is in de theologiegeschiedenis vol problemen, spanningen en reactiebewegingen.<sup>114</sup> Deze spanning is uiteraard het grootst op het terrein van de systematische theologie.

---

<sup>111</sup> Vgl. Jüngel, *Gott*, 472: "In der Trinitätslehre ist Gottes Geschichtlichkeit als Wahrheit gedacht. In der Kraft dieser Wahrheit kann von Gott dann christlich geredet, kann Gottes Sein als Geschichte erzählt werden."

<sup>112</sup> Kreitzscheck, *Zeitgewinn*, 22-27 biedt een overzicht van het vervolg in de Duitse narratieve theologie na de inzet van Metz.

<sup>113</sup> Benjamin, *Erzähler*; Schillebeeckx, *Jezus*; Düsterfeld, *Kompetenz*; Sanders, *Erzählen*; Zerfaß, *Glaube*. Voor bijbelse hermeneutiek zie Ricoeur, *Metapher* en Gerhart, *Genre*.

<sup>114</sup> Wacker in Sanders, *Erzählen*, beschrijft deze pendelbeweging en plaatst ook Barth en Bultmann daarin. Den Dulk, *Betoog* beschrijft iets vergelijkbaars binnen de homiletiek.



Sinds het verhaal in de jaren 70 een vaste plaats heeft gekregen in de theologie-geschiedenis, is het niet meer van het toneel verdwenen. Narratieve theologie sluit aan op het culturele paradigma en heeft een blijvende verschuiving in de theologie bewerkt. In de verdere ontwikkeling zijn narratieve benaderingen uitgewerkt op tal van theologische terreinen. De bloei van narratieve theologie is voor een deel te danken aan het feit dat zij een tegenbeweging vormt tegen de achtergrond van de toenemende kritiek op de westerse cultuur. Kapitalisme, objectivisme en wetenschappelijk rationalisme zijn onder vuur komen te liggen. Theologisch komt de kritiek tot uiting in de klachten dat het wezen van de theologie onderbelicht blijft, dat de geloofstaal wordt gereduceerd en dat de theologiebeoefening is versmald. Positief wordt dan het programma ingezet op herwaardering van ervaring, persoon en gemeenschap en op rehabilitatie van het verhaal als de vergeten taal van het geloof.<sup>115</sup>

Dat narratieve theologie zich inmiddels heeft ontwikkeld tot een brede beweging is verklaarbaar vanuit de geschetste ontwikkelingen. Tegelijk is daardoor duidelijk waarom narratieve theologie een meerduidelijk en soms diffuus verschijnsel is geworden. In brede culturele ontwikkelingen bestaat zelden consensus over diagnose en therapie. De spanning tussen rationalisme en subjectivisme vormt al vanaf de Verlichting een bron van grote theologische bewegingen. Een reactietheologie heeft niet zomaar een positief programma opgezet waarin iedereen zich vinden kan. Er is weinig overeenstemming over uitgangspunten, methoden en doelen van narratieve theologie. In 1983 kwam Bernd Wacker tot het oordeel: 'Narratieve theologie is een breed en onduidelijk verzamelbegrip voor alle pogingen het systematisch, begripsmatig denken en de historische kritiek te relativiseren.'<sup>116</sup> Inmiddels is het stroomgebied van narratieve theologie veel breder geworden en heeft het zijn negatieve programma grotendeels verloren ten gunste van een eigen ontwikkeling. Daarmee zijn hoofdlijnen en thema's beter zichtbaar geworden.

### 3.2 Narratieve thema's uit de theologie

Er zijn hoofdlijnen te trekken in de toepassingen en uitwerkingen van narratieve theologie. Een gestructureerde inventarisatie overstijgt het niveau van het individuele concept. Daarvoor moet het veld van narratieve toepassingen eerst verder worden opengelegd. In deze paragraaf worden hiervoor narratieve aspecten in kaart gebracht uit verschillende theologische disciplines. Omdat de theologie uit een netwerk van vakken bestaat die elkaar beïnvloeden, zijn de aangeduide thema's vaak aan de orde in verschillende vakgebieden. Door deze open zoektocht komen narratieve aspecten in beeld die binen het theologische netwerk aan de orde zijn. Na de beschrijving van de thema's kan structuur worden aangebracht in de ontwikkeling en toepassing van narrativiteit binnen de theologie.

---

<sup>115</sup> Vgl. Zuidema, *Taal*; Ritschl, *Rohmaterial*; Steendam, *Nacht*.

<sup>116</sup> Wacker in Sanders, *Erzählen*, 21 waarin hij de balans opmaakt van tien jaren narratieve theologie, tien jaar na 1973: de artikelen van Metz en Weinrich. Ook Hauerwas, *Narrative*, 1-5 spreekt van onduidelijkheid en verwarring ten aanzien van de inzet van narrativiteit in de theologie.

## a. Bijbelwetenschap

### (1) Bijbelverhalen

De Bijbel bestaat voor een groot deel uit verhalen. Waar geen expliciete verhalen verteld worden, valt er vaak wel een verhaal om de bijbeltekst heen te vertellen. Ook wetten en brieven staan in een historisch kader. Dat heeft alles te maken met het feit dat de Bijbel geschiedenis beschrijft. Er wordt verteld wat er is gebeurd. Het verslag van en gesprek over historische gebeurtenissen is aangewezen op narratieve middelen. Dat verklaart het duidelijk narratief karakter van de bijbel: God heeft zich immers in de geschiedenis geopenbaard. Slechts een heel klein deel van de bijbeltekst heeft geen narratieve vorm en geen narratief kader (te denken is aan een paar liederen, spreuken, sommige profetieën). De Bijbel is terecht als een verhalenboek te karakteriseren, waarbij het verhaal zich vrijwel overal als geschiedenis presenteert.

De klassieke exegese richt zich sterk op het destileren van de boodschap uit het verhaal door middel van het zorgvuldig lezen van de bijbelse teksten, waarbij de letterlijke betekenis wordt gezocht, liefst los van figuurlijke, allegorische, ethische 'bijwerkingen' die de tekst heeft gekregen.<sup>117</sup> Dit proces wordt versterkt door de historisch-kritische methode, waarmee wordt geprobeerd de bestaande tekst te analyseren en de originele teksten te construeren. Bij alle conclusies die hieruit getrokken worden raakt de eigenlijke bijbeltekst naar vorm en inhoud buiten beeld.

In reactie is er meer oog gekomen voor de tekst als literair product en het narratieve karakter van de Bijbel. Teksten en verhalen worden als kunstwerk benaderd en als zodanig structureel geanalyseerd. De schoonheid ervan wordt zo beter duidelijk en ook de inhoudelijke kracht en boodschap van een verhaal krijgen daardoor andere accenten. Er wordt onderzoek gedaan naar de specifieke verhaalgenres uit de Bijbel: oudtestamentische verhalen, evangeliën als literatuursoort, gelijkenissen als communicatiemiddel. Voor narratieve bijbelwetenschappers kan de artistieke en autonomie van het verhaal domineren boven de inhoud en werkelijkheid ervan.<sup>118</sup> Ook wordt de stelling verdedigd dat de openbaring van God een narratief karakter draagt vanwege de artistieke en metaforische kracht van de narratieve taalvorm.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Zie voor bespreking van de zg.'viervoudige schriftzin': Van Bruggen, *Tekst; Kompas*, 167-178; Bos; *Gehoord*, 133-152

<sup>118</sup> Dit heeft ook al weer een tegenbeweging opgeroepen, bv bij Hauerwas, *Kerk*, 96v, die van mening is dat de aandacht voor de tekst is doorgeslagen, waardoor 'wetenschappelijk narcisme' ontstaat omdat de teksten worden geabstraheerd van concrete gelovigen. Hij verlangt weer naar 'degelijk ouderwetse argumenten in scholastieke vorm'.

<sup>119</sup> Bovenstaande is een algemene tendens. Een aantal bronnen: Menken in *Preken*, 202-209 geeft informatie over semiotiek als exegesemethode: aandacht voor dieptestructuur van verhalen. Noorda in Ankersmit, *Verhaal*, 108-114 wijst op toegenomen aandacht voor literaire, retorische en pragmatische aspecten van bijbelse verhalen. Thieman in Hauerwas, *Narrative*, 323-343 werkt een narratieve benadering uit voor het evangelie naar Mattheüs; Kelber in Gerhart, *Genre*, 1-20 concentreert zich op Markus. Vorster, *Structuuranalyse*, 128-141 geeft informatie over structuralisme. Talbert in Gerhart, *Genre*, 53-74 concentreert zich op het evangelie als literaire biografie.

## (2) *Historiciteit*

De groeiende aandacht voor de narratologische kenmerken van de bijbeltekst heeft een afnemende belangstelling voor de historiciteit van de bijbeltekst tot gevolg. Narratieve benaderingen passen gemakkelijk bij een visie dat de bijbelse verhalen geen historisch betrouwbare geschiedenis bevatten. Aandacht voor de historiciteit lijkt irrelevant, omdat het aan de tekst niets toevoegt en zelfs de werking van een verhaal kan belemmeren. De waarheid *van* het verhaal en de waarheid *ná* het verhaal worden zo belangrijker dan de waarheid *vóór* het verhaal: de waarheid die door een verhaal wordt bemiddeld en in interactie met de lezer ontstaat, heeft prioriteit op de vraag of het verhaal adequaat de werkelijkheid beschrijft.<sup>120</sup> In de praktijk betekent dit meestal dat de conclusies van de historische bijbelkritiek als vooronderstelling worden geaccepteerd.

In een narratieve benadering van bijbelse verhalen vormt het onderscheid tussen waarheid en werkelijkheid een belangrijk kenmerk. Daarmee kan voor de exegese de vraag naar de historiciteit gerelativeerd worden om het eigen karakter van een bijbeltekst ruimte te geven. Nu heeft onze vraag naar de exacte historiciteit van gebeurtenissen een eigentijdse en modernistische kleur die niet aansluit op de presentatie van de geschiedenis in een bijbels verslag. Het lezen vanuit de historische probleemstelling doet snel onrecht aan bijbelse teksten. Tegelijk is de inhoud van de bijbelse boodschap wel degelijk op feiten en gebeurtenissen gebaseerd en presenteren veel bijbelverhalen zich ook nadrukkelijk als geschiedenis. Als de vraag naar de historiciteit in de exegese naar de achtergrond schuift, blijft die in de systematische theologie wel volop actueel.<sup>121</sup>

Binnen een gerelativeerde historiciteit is ook een narratieve benadering van de bijbeltekst denkbaar die uitgaat van de historiciteit van de bijbelse geschiedenis. Binnen een dergelijke systematische positionering is ook goede aandacht noodzakelijk voor de narratologische kenmerken van de tekst. Bijbelverhalen zijn nooit te benaderen als een objectief verslag van bepaalde gebeurtenissen, maar altijd als een intentionele interpretatie ervan in verhalende vorm.<sup>122</sup>

## (3) *Verhaaleffect*

Ook op andere wijze wordt in de bijbelwetenschappen gebruikgemaakt van een narratieve benadering. De bijbelverhalen worden ook als 'mythen' bestudeerd die het handelen van de mens oriënteren.<sup>123</sup> De aandacht verschuift dan naar de pragmatische dimensie van verhalen. Met mythen wordt bedoeld dat bijbelverhalen een duidelijke invloed en werking op een mens hebben. Dit wordt meestal uitgewerkt in een archetypische zin: bijbelverhalen verwoorden onbewuste drijfveren en verlangens

---

<sup>120</sup> Zie ook de brede beschrijving hiervan in §2.2.c en de bespreking in § 5.3.a.

<sup>121</sup> Een brede bespreking van de verhouding narrativiteit en historiciteit volgt in hfd.5 en 6.

<sup>122</sup> Ganzevoort, *Moment*, 242v, zet verschillende benaderingen van de bijbelse verhalen in een matrix, waarbij hij zichzelf met anderen plaatst in het narratief-orthodoxe kwadrant. In het latere werk van Ganzevoort lijkt hij het 'orthodoxe' kwadrant verlaten te hebben. In ieder geval wordt het nauwelijks operationaal gemaakt.

<sup>123</sup> Goldberg, *Theology*, 242, vgl. Westra, *Verhalen*, 47-50. Toepassing hiervan in het werk van Nico ter Linden; zie de bijdragen van Stoker en Visser in *Praktische Theologie, Het verhaal*, 515-542.

van mensen en gemeenschappen. Bovendien bieden ze de mogelijkheid dat een mens zijn individuele beleving herkent in een gemeenschappelijk verhaal. De eenzaamheid van het subject wordt opgeheven in de collectief gedeelde mythe.

Het gebruik van de term 'mythe' heeft met het oog op de Bijbel een aantal negatieve connotaties. Onder mythisch verstaat men immers een achterhaald cultureel paradigma, waar gewone gebeurtenissen onmiddellijk gerelateerd zijn aan goddelijke krachten. Bovendien worden mythen in één adem genoemd met fabels en sprookjes: fictief geconstrueerde verhalen, waaraan alle historiciteit ontbreekt. Ten slotte ontken de aanduiding mythe impliciet dat bijbelverhalen unieke en onherhaalbare gebeurtenissen vertellen. Om dergelijke connotaties te vermijden vindt de term mythe dan ook bestrijding.<sup>124</sup>

Desondanks is de hier aangeduide performatieve kracht van bijbelse verhalen onmiskenbaar aanwezig. In de Bijbel worden historische verhalen verteld met een duidelijke strekking, intentie en suggestie. Niet alleen wordt duidelijk wie God is, ook wordt de mens een caleidoscoop aan unieke verhalen aangeboden waarin hij of zij zichzelf kan leren kennen. Bijbelverhalen hebben de kracht om de eigen identiteit te verhelfen, een gemeenschap en traditie te vormen en mensen in beweging te brengen. Vanwege deze pragmatische werking en symbolische niveaus van bijbelse verhalen wordt het evangelie ook wel in zijn geheel een gelijkenis genoemd en als zodanig behandeld. De brede traditie en receptie van bijbelverhalen geeft ruimte aan een archetypische interpretatie. Er is verschil van mening in hoeverre een dergelijke metaforische functie als alternatief voor de historiciteit mag fungeren. Maar een zelfstandige bestudering van de pragmatische intentionaliteit van bijbelse verhalen is zinvol en noodzakelijk.

Binnen de gereformeerde theologie is een tweetal discussies relevant voor de vraag in hoeverre bijbelse verhalen een metaforische functie kunnen hebben. In de eerste plaats is er die over meervoudige schriftzin. Daarbij gaat het over de vraag of een bijbeltekst alleen een literaire betekenis draagt of dat er ook diepere betekenislagen aan te wijzen zijn. Uit de geschiedenis van de exegese zijn allegorese, typologie en figuurlijke benaderingen bekend. Een gereformeerd uitgangspunt is dat God de Bijbel ook nu gebruikt om zijn Woord te laten horen. Een tweede uitgangspunt is de constatering dat vele teksten, met name profetieën, refereren aan een werkelijkheid die buiten de literaire horizon valt. Maar de historische narratieven dragen geen expliciet metaforisch karakter. De vraag is op welke wijze deze vertelde geschiedenis als actueel Woord van God is te verstaan en of het legitiem is onszelf in te lezen in de bijbelse verhalen.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Van Peursen, *Werkelijkheid* spreekt over drie culturele tijdperken in de menselijke geschiedenis: mythisch, ontologisch, functioneel. Dit model is breder toegepast, zie bv. Tieleman, *Geloofscrisis*, 18-20. Over de associaties van 'mythe' in relatie tot de Bijbel zie ook Fackre, *Revelation*, 3. In het theologisch programma van 'ontmythologiseren' door Bultmann en Feuerbach worden ook de goddelijke en religieuze uitspraken over de bijbelse tekst buiten haakjes gezet. Als reactie hierop voert Vanhoozer, *Remythologizing* het pleidooi voor het explicieter benoemen van de actie, passie en auteurschap van God.

<sup>125</sup> Loonstra, *Geloofwaardigheid*, 102-146 geeft een overzicht van deze discussie. Tussen Van Bruggen en Trimp is kort een interessante discussie gevoerd over de vraag of er een meervoudige vervulling van profetieën bestaat: Van Bruggen, *Lezen*, 113-116; Trimp, *Lezen*; Van

Een daaraan verwante discussie in de gereformeerde theologie is het debat tussen heilshistorische en exemplarische exegese. Ook hier gaat het om de vraag hoe de afstand tussen bijbelse teksten en de mensen van onze tijd kan worden overbrugd. Waar in de heilshistorische benadering de uniciteit en de particulariteit van de historische gebeurtenissen uitgangspunt vormen, zoekt de exemplarische benadering het universele en de identificatiemogelijkheden voor lezers van nu. In een strikt heilshistorische benadering van de Schrift is geen ruimte voor een impliciet metaforische werking van de bijbelse geschiedenisverhalen.<sup>126</sup>

Deze theologische discussies bewegen zich in de pragmatische dimensie van de bijbelverhalen: wat doet het verhaal met de lezer, hoe is de wereld ná het verhaal. In een narratieve benadering is er aandacht voor de metaforische betekenis en de performatieve kracht van het verhaal, omdat deze dimensie bij de narratologische analyse hoort.<sup>127</sup>

#### (4) *Verhaal van God*

Op de grens van bijbelwetenschap en bijbelse theologie levert een narratieve benadering nog een nieuwe thema. Bijbelverhalen worden niet alleen afzonderlijk geanalyseerd of gebruikt, maar er worden ook narratieve lijnen getrokken binnen het geheel van de Bijbel. Wij krijgen een narratief verslag van Gods openbaring in de geschiedenis van Israël. In de Bijbel lezen we het verhaal van het leven, sterven en opstaan van Jezus Christus en het verhaal van de start van de kerk vanuit het werk van Jezus Christus. Dat brengt theologen tot een typering van de Bijbel als Het Verhaal, de Story van God.<sup>128</sup>

Wanneer we de Bijbel als Verhaal beschouwen, spreken we - literair gesproken - over een afgesloten geheel. VanderGoot analyseert de dynamiek van dit geheel en komt tot een doorgaand verhaal langs vier opeenvolgende fasen: schepping, zondeval, verlossing, voleinding.<sup>129</sup> Het is duidelijk dat hiermee tevens een historische lijn is getrokken in de openbaring van de Schrift. Ganzevoort modificeert deze indeling door aandacht te vragen voor de thematische verhaallijnen. Hij spreekt over een ver-

---

Bruggen, *Profetie*.

<sup>126</sup> Opmerkelijk is dat in de trilogie van K.Schilder, *Christus*, een van de hoogtepunten uit de heilshistorische school, de tekstinterpretatie heel dicht bij een typologische exegese komt, overigens gerelateerd aan de geschiedenis. Hier noem ik slechts het debat. Voor nadere analyse en positie hiervan verwijs ik naar §5.3.c.

<sup>127</sup> Voor een poging om binnen een gereformeerd kader het metaforische van de bijbeltekst een eigen waarde te geven, zie De Bruijne in Trimp, *Schrift*, 155-195.

<sup>128</sup> Hauerwas, *Narrative*, 28v: 'This notion of the essential nature of narrative as the form of God's salvation is why we rightly attribute to Scripture the truth necessary for our salvation.' Fackre, *Revelation*, 1-7 spreekt, in navolging van Frei, over de 'Gerat Narrative of Revelation'. Eerdere boeken van hem handelen over 'The Christian Story': Fackre, *Story*. Root in Hauerwas, *Narrative*, 263-269 relateert het verhaal van Jezus aan het verhaal van God. Klasiek is het boek van Schillebeeckx, *Jezus*, met als titel: *Jezus, het verhaal van een Levende*.

<sup>129</sup> VanderGoot, *Verstaan*, 30-32. Hij stelt dat de niet-narratieve gedeelten in de Schrift als functie hebben de verhalende gedeelten verstaanbaar te maken. En komt dan tot de uitspraak 'dat de Bijbel één doorlopend en samengesteld verhaal is en zo als canonieke eenheid kan worden beschouwd.' Verdere bespreking en uitwerking volgt in §6.2.

haal in vier 'clusters': wording, breuk, herstel, toekomst.<sup>130</sup> Deze vier clusters fungeren in de Bijbel niet alleen historisch maar ook thematisch. De opeenvolging van hoofdlijnen in de macrostructuur is in de afzonderlijke verhalen ook als vier verweven thema's te vinden.

In deze benadering wordt het verhaal gehanteerd als theorievormend model dat inzicht biedt in grote verhaallijnen binnen de Bijbel. De historiciteit komt niet ter discussie als ruimte wordt benut om bijbelverhalen breder te hanteren dan als een historisch verslag. Wanneer de Bijbel als geheel op deze manier als één verhaal wordt opgevat ligt de gedachte voor de hand dat het Verhaal van God met mensen doorgaat, ook na het proces van canonvorming. Hiermee bewegen we ons inmiddels buiten de kaders van de bijbelwetenschap. Binnen die kaders kan deze conclusie worden getrokken: wie God wil leren kennen, is aangewezen op het Verhaal dat over Hem wordt verteld in de Bijbel en dat wij herkennen als het Verhaal van Hem.

#### (5) *Gelijkenissen*

Binnen narratieve benaderingen hebben gelijkenissen een bijzondere aandacht getrokken. Allereerst als literaire categorie: het zijn de verhalen die Jezus vertelde. Maar daarna ook in de bijzondere effecten van gelijkenissen op hoorders. Kenmerkend voor de gelijkenis is de combinatie van narratieve vorm en metaforische kracht. Er ontstaat voor de hoorder een proces van herkenning, vervreemding, ontsluiting en antwoord. Gelijkenissen zijn in staat de gewone werkelijkheid te overstijgen door de breuk van het onverwachte. In de soms confronterende 'disclosure-ervaring' ontstaat een nieuw perspectief en een nieuwe interpretatie van de werkelijkheid. De gelijkenis is als model te gebruiken voor een krachtige werking van verhalen, ook toepasbaar in de preeksituatie. De gelijkenis is in sommige pastorale benaderingen verder ontwikkeld als een narratief model voor alle menselijke verhalen waarin de taal van het geloof een plaats krijgt of moet krijgen.<sup>131</sup>

#### b. Kerkgeschiedenis

#### (6) *Geschiedenis*

Ook de historische theologie levert narratieve thema's. Dat ligt voor de hand omdat narratieve taalvormen onmisbaar zijn voor het beschrijven van geschiedenis. Weergave van historische gebeurtenissen kan niet zonder interpretatie, waarbij een betekenisvol verband tussen contingente gebeurtenissen wordt aangewezen of aangebracht. Dit interpreteren gebeurt op narratieve wijze: de geschiedenis wordt ver-

---

<sup>130</sup> Ganzevoort, *Moment*, 244-258 die hier een aantal theologisch-antropologische toepassingen bij maakt. Hij presenteert zijn benadering als orthodox-narratief, *aw*, 242, in de lijn van Wielenga, *Schoonheid*.

<sup>131</sup> In zijn dissertatie werkt Veltkamp werkt dit heel breed uit. Hij biedt een breed overzicht van het gelijkenisonderzoek in de twintigste eeuw. Hij situeert de pastor tussen het Verhaal en de verhalen en omschrijft pastoraat als een gelijkenis. Daarbij is gelijkenis het model waarvan verhaal, metafoor en spel de eigenschappen zijn. Die eigenschappen worden toegepast op het pastoraat, zie Veltkamp, *Pastoraat*, 186-195. Ook voor Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 116-127) geeft de gelijkenis de theologische onderbouwing voor narratieve benaderingen in de pastorale zorg. Zie over gelijkenissen ook Bregman, *Stem*, 262v en McFague, *Theologie*.

teld en doorverteld. In het vertellen komen aspecten aan de orde die in een statistische weergave niet zichtbaar worden. Het vertellen van verhalen kan meer duidelijk maken over beweging, ontwikkeling, causaliteit en chronologie dan in proposities mogelijk is. Om deze reden wordt het vertellen de meest oorspronkelijke taalvorm genoemd.<sup>132</sup> Verhalen zijn nodig om het verleden te ontsluiten, het heden te duiden en de toekomst te openen. Uit de verhalen zijn concepties, proposities en mechanismen te destilleren. Deze narratieve benadering van de geschiedenis wordt niet alleen toegepast in de seculiere historiografie, maar heeft ook haar gevolgen voor de beoefening van de kerkgeschiedenis. Het verhaal is onmisbaar om de geschiedenis van de kerk te beschrijven en te verhelderen.

Het bijzondere van kerkgeschiedenis is het theologisch perspectief: men zoekt naar de verhouding tussen de geschiedenis en Gods handelen. Daarom wordt bijzondere aandacht gegeven aan de ontwikkelingen van en in de kerk, aan het christelijk geloof als drijvende kracht in de mensen en aan de religieuze dimensies in de wereldgeschiedenis. Naast de beschrijving van de feiten en de verklaring ervan wordt ook gezocht naar een theologische duiding: hoe verhouden de gebeurtenissen zich tot de Bijbel? Wat biedt de geschiedenis aan kennis over God?<sup>133</sup> Dit is een zoekproces omdat het een menselijke interpretatie blijft, waarvan de legitimatie niet op directe openbaring kan worden gefundeerd. Hoewel deze theologische vraagstelling ook binnen de exegese van de Bijbel aan de orde is, krijgt die binnen de historische vakken een belangrijker plaats. Het verschil tussen het verhaal van de Bijbel en het verhaal van de kerk maakt terughoudend in het verbinden van Gods handelen aan menselijke acties. Toch kan juist het verhaal een taalvorm zijn waarin dit beter aangeduid kan worden dan in theorieën en theologieën. De kracht van het verhaal is immers dat het een interpretatie biedt van de werkelijkheid, waarbij verbanden worden gelegd die door een ander niet zo hoeven worden gezien. Een verhaal is een voorstel voor een mogelijke wereld. Naast de argumentatie in het verhaal werkt ook de evidentie van het verhaal overtuigend om Gods handelen in de geschiedenis te benoemen.

#### (7) *Participatie*

De christelijke traditie laat zich niet alleen op narratieve wijze ontsluiten, maar is ook als een narratief proces te benaderen. Voorondersteld is dat het Verhaal van God met mensen doorgaat na de afsluiting van de canon. God blijft handelen en er wordt verder geweten aan het grote Verhaal. Dit verhaal is nog niet afgerond en kan ook nog niet volledig verteld worden. Het is het verhaal van de traditie die nog in beweging is, het verhaal van de gemeenschap waarvan levende mensen deel uitmaken. Waar in de bijbelwetenschappen het Verhaal van God betrekking heeft op het geheel van de Bijbel, wordt hier met het Verhaal van God het proces van heil en verlossing bedoeld waarin mensen ook nu nog betrokken worden. Het Verhaal van God heeft dan niet alleen betrekking op de gebeurtenissen maar ook op het vertellen zelf: de traditie gaat door doordat mensen in het Verhaal participeren. Verheldering van dit

---

<sup>132</sup> Ankersmit, *Verhaal*, 135 noemt het verhaal “onze cognitieve ultima ratio”. Zie verder ook over de narrativiteitstheze: de mens als een verhalend wezen in §2.3.

<sup>133</sup> Zie de confessionele omschrijving van het vakgebied door Van der Pol in De Bruijne, *Theologie*, 73: ‘Als we terugkijken op al de eeuwen kerkgeschiedenis, ontdekken we steeds weer de trouw van onze God.’

verhaal betekent aandacht voor de grote lijnen in iemands leven, voor de rol die een mens speelt in de geschiedenis. Aandacht voor een dergelijke voortzetting van het Verhaal is vanzelfsprekend voor de rooms-katholieke theologie, waar de traditie een autoritatieve plaats heeft. Maar ook bij protestantse theologen is aandacht voor de voortzetting van het Verhaal van God in de gemeente en door de gelovigen.<sup>134</sup>

Om de voortgang van de traditie en de herinnering levend te houden heeft de historische theologie een belangrijke en kritische plaats in de geloofsgemeenschap. Het christendom is te beschouwen als een vertelgemeenschap waar mensen hun geloofs-ervaringen aan elkaar vertellen en waar het verhaal van Jezus wordt bewaard en doorverteld. Het christelijk geloof leeft bij dit steeds weer opnieuw vertellen van de bijbelse geschiedenis. Het vertellen van die verhalen creëert een eigen gemeenschap.<sup>135</sup> Deze verhalen uit het verleden staan kritisch op het heden, omdat herinnering ook een 'gevaarlijke' component bevat. Verhalen zijn niet altijd aangepast aan de maatschappij en de behoeften van de mens, zoals ze dat in het verleden ook niet waren.<sup>136</sup>

#### (8) *Metaverhalen*

Aandacht voor de geschiedenis leert ons ook bredere bewegingen te ontdekken. In een gemeenschap en cultuur functioneren algemene patronen van interpretatie die de verwerking van informatie en gebeurtenissen sturen. Het zijn vaak voorrationele, collectieve overtuigingen die narratief gestructureerd zijn. Deze interpretatiepatronen zijn de narratieven van een cultuur, de drijvende verhalen of metaverhalen.<sup>137</sup> Te denken is aan de verhalen van socialisme, kolonialisme, 'the American Dream' of de Reformatie. Deze verhalen krijgen gemakkelijk ideologische aspecten en werken dan onderdrukkend op de mensen die niet in het verhaal meegaan.

In de beoefening van de kerkgeschiedenis wordt geprobeerd deze drijvende verhalen helder te krijgen en te evalueren op hun theologische wortels en effecten. Naar hun aard is van dergelijke patronen vaak pas achteraf een goed beeld te geven, omdat het paradigmatische trekken heeft: het bepaalt ook de manier van selecteren en interpreteren. In de christelijke wijsbegeerte is altijd aandacht geweest voor de voor-

---

<sup>134</sup> Voor RK-context: Arens in Zerfaß, *Glaube*, 21-23 stelt dat de geschiedenis van Jezus niet is afgesloten. Müller in Zerfaß, *Glaube*, 30-39 wijst op de joodse overtuiging dat openbaring nooit afgesloten is, maar in het vertellen wordt voortgezet. Loughlin, *Telling*, trekt de lijnen door naar de eucharistie. Binnen de protestantse context wijs ik op Ricoeur, *Weg*, 86 die spreekt over een ononderbroken traditie van vertellen in het christendom en op Hauerwas, via Tromp, *Verhaal*, 52 die stelt dat de gemeente deel uitmaakt van het verhaal van God. Zie ook Hauerwas, *Kerk*, 76-95.

<sup>135</sup> Over het christendom als vertelgemeenschap, geconstitueerd door het verhaal: Weinrich, *Theologie*, 50-53; Van Es, *Macht*, 68-70. Rau, *Leben*, 347 noteert bij het woord 'vertelgemeenschap' de verdenking van reactionair denken.

<sup>136</sup> Wacker, *Geschichten*, 580-581. Metz, *Apologie*, 70-72 spreekt van 'gevaarlijke overlevring' omdat het gaat om herinnerende lijdensgeschiedenis.

<sup>137</sup> Browning, *Field* vraagt aandacht voor de 'visional or narrative dimension of reality', die in elke praktijksituatie aan de orde is. Via de filosoof Lyotard heeft de term 'groot verhaal' een brede negatieve verspreiding gekregen, zie Altena, *Wolken*, 23-27. Maar ook Hauerwas sprak in 1977 al van 'grand story' als fundament onder een cultuur, zie Tromp, *Verhaal*, 23.



rationele overtuigingen van wetenschappers.<sup>138</sup> Fragmenten van deze persoonlijke en veelal religieuze vooronderstellingen zijn in de genoemde metaverhalen zichtbaar te maken. In het postmodernisme worden deze grote verhalen als ideologie ontmaskerd en voortdurend gedeconstrueerd.

Het is voor een mens niet mogelijk het gemeenschapsverhaal volledig te vertellen en vervolgens onder kritiek te stellen. Een mens kan zich niet buiten zijn wereld plaatsen. Onze metanarratieven krijgen we in beeld in de vorm van deelverhalen. We krijgen er met name zicht op in ontmoeting met andere overtuigingen.<sup>139</sup> Zulke andere verhalen zijn er in veel soorten. Het Verhaal van God neemt daarin een eigen plaats in. Het werkt kritisch en ontmaskerend op de metaverhalen, hoewel het tegelijk ook zelf als een dergelijk groot Verhaal fungeert.

### c. Ethiek

#### (9) Normativiteit

In verhalen komen morele overtuigingen en handelingen voor. Die hebben ethische aspecten. Nog intrigerender is de performatieve kracht van de verhalen. De ethiek kijkt kritisch naar de effecten die verhalen op mensen hebben. Iemand vertelt niet zomaar een verhaal, maar wil daarmee iets bereiken. Juist verhalen hebben de kracht om mensen persoonlijk te raken en in beweging te brengen.<sup>140</sup> Zowel de intenties van de verteller als de effecten van het vertellen hebben morele kanten en zijn daarop kritisch te bevragen.

De sterke invloed van een verhaal op een mens is tegelijk vaak een enigszins verborgen kracht. Identificatie en participatie zijn krachtige processen maar niet altijd goed te expliciteren. Daarmee kan een verhaal gemakkelijk misbruikt worden voor manipulatie en ideologisering.<sup>141</sup> Er is een normatief kader nodig om verhalen te beoordelen naar inhoud en naar effect. Een universeel geldend normatief kader lijkt niet te bestaan. Het is elke keer zoeken naar verbinding in normen en waarden om een morele uitspraak te delen. Tegelijk hanteert ieder mens een eigen normatief kader voor beoordeling van verhalen. Er is onderscheid te maken tussen intrinsieke criteria waarbij esthetische maatstaven ook een ethische waarde betekenen en exter-

---

<sup>138</sup> Ik noem met name de reformatorische wijsbegeerte die vanaf het begin heeft aangetoond dat waardevrij gedrag en neutrale visies niet bestaan. Zie Mouw, *Commands*, 120-123; Griffioen in De Boer, *Filosofen*, 115-116.

<sup>139</sup> Goldberg, *Theology*, 19; 245 probeert criteria aan te reiken voor het gesprek op het grensgebied van verschillende verhalen en spreekt van primaire, representatieve en affectieve legitimatievoorwaarden.

<sup>140</sup> Häring in Heijst, *Essays*, 18v noteert in navolging van Walter Benjamin drie functies voor verhalen: inwijding, richtlijnen voor het handelen en informatie. Met name de eerste twee functies zijn duidelijk ethisch gekleurd. Ook Arens in Zerfaß, *Glaube*, 24 en Sill in Zerfaß, *Glaube*, 143-146 vragen met nadruk aandacht voor de kracht die verhalen hebben op het handelen van mensen.

<sup>141</sup> Van Es, *Macht*, 75-77 waarschuwt hiervoor. Hij vermeldt dat Plato ter wille van de waarheid tegen de literatuur koos en vraagt daarom nadrukkelijk om theologie bij de verhalen. 84. Adams, *Sense Appeal*, 351 stelt dat de manipulatieve kracht van het verhaal zijn sterkste en tegelijk ethisch meest gevaarlijke kenmerk is.

ne criteria waarin subject en intentie van de verteller, de inhoudelijke boodschap van het verhaal en het uiteindelijk effect op de hoorders/lezers in een beoordeling worden betrokken.<sup>142</sup> De theorievorming naar normativiteit en narrativiteit gaat door.<sup>143</sup>

#### (10) *Gemeenschap*

Verhalen hebben ook een functie om mensen te verbinden. Gedeelde verhalen vormen een gemeenschap. Een verhaal nodigt mensen uit om aan het verhaal deel te nemen en het wordt ook jouw verhaal als je je erin laat opnemen. Zo worden christenen opgenomen in het verhaal van Jezus en maken daardoor deel uit van de gemeenschap van Jezus. Andersom is het ook waar: Wanneer je bij een gemeenschap hoort, behoort het gedeelde verhaal van die gemeenschap ook tot jouw leven. Je wordt door de gemeenschap deel gemaakt van een verhaal dat jij niet gekozen hebt maar waardoor je wel wordt gevormd. Op een indringende manier schetst Hauerwas de kracht van het christelijke verhaal voor de gemeenschapsvorming.<sup>144</sup> In deze gemeenschap wordt dit verhaal vervolgens uitgevoerd: wij belichamen het verhaal. De potentie van een verhaal is om je helemaal op te nemen: de identificatie is dan compleet. Hier liggen ook risico's voor manipulatief gebruik. De constitutieve kracht van het christelijk verhaal voor gemeenschapsvorming is voor Hauerwas een reden om te stellen dat de wereld een vertellende kerk nodig heeft om haar van een geschiedenis te voorzien en zo de moraliteit te bewaren.<sup>145</sup>

#### (11) *Persoon*

In de ethiek is een hernieuwde aandacht te constateren voor deugden en individuele situaties, ten koste van regeltheorie en universele ethiek. Achtergrond voor deze verschuiving is een afkeer van rationaliserende en abstraherende gemeenschappen.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> Zie de artikelen uit 1989 van Ricoeur, in Ricoeur, *Autobiography*, 293-314; Goldberg, *Theology*, 241-247. Ook Wacker, *Geschichten*, 578-580 wijst op de noodzaak om verhalen te toetsen. Hij komt tot drie waarheidsniveaus, waarbij hij de middelste de pedagogisch-morele waarde noemt. Om manipulatie te voorkomen stelt hij de eis dat argumentatie niet mag ontbreken bij verhalen. Sloots, in Ganzevoort, *Praxis*, 163-165 pakt de waarschuwing op voor de homiletiek, maar komt nauwelijks verder dan de eis, dat de verteller zich van de risico's bewust moet zijn. Hauerwas probeert een zekere normativiteit te bereiken door de individuele verhalen in te kaderen binnen de gemeenschapsverhalen en de traditie, zie Tromp, *Verhaal*, 42.

<sup>143</sup> Door Jane Speedy, *Inquiry*, 56 is een set kwantitatieve criteria ontwikkeld, die zij in de psychotherapie gebruikt voor de beoordeling en analyse van de verhalen: Transparency, Trustworthiness, Aesthetic Merit, Reflexivity, Accountability, Substantive and enduring contribution, Impact and transformation. Verdere uitwerking van normativiteit volgt in §6.3.

<sup>144</sup> De diverse citaten komen uit een artikel van Hauerwas, *Kerk*, 88-104, uit de samenvattende inleiding van Paul & Wallet, *aw*, 7-18 en uit het inhoudelijk interview dat in de bundel is afgedrukt, *aw*, 19-33.

<sup>145</sup> Een bijzondere conclusie: Hauerwas, *Kerk*, 104: "De kerk is daarom ontologisch noodzakelijk om op een goede manier te beseffen dat onze wereld narratief geconstrueerd kan worden".

<sup>146</sup> Zie de sterke uitspraken van Heijne, *Gevangenis*, die het verhaal als wapen tegen massaliteit ziet, als redding uit de irrelevantie en machteloosheid die ontstaat door de aandacht voor grotere verbanden. Wel wijst hij op het risico dat mensen door verhalen een schijnwereld op-

Daarmee komt een accent te liggen op het concrete handelen van een subject in een praktische situatie. Hierop sluit een narratieve benadering aan. Verhalen vragen aandacht voor het concrete, subjectieve en situationele. In verhalen is aandacht voor het morele zijn boven het morele handelen. De vraag naar de identiteit van de morele actor en de individuele handeling wordt daarmee belangrijker.

Het is de scharnier van de antropologie die ethiek en narrativiteit aan elkaar verbindt. De fundamentele vraag 'wie ben ik en waarom doe ik wat ik doe' is ethisch gekwalificeerd en krijgt een antwoord in het levensverhaal dat iemand van zichzelf vertelt. Deze verbinding tussen ethiek en narrativiteit is op verschillende plaatsen aanwijsbaar. Er is veel aandacht voor identiteit en individuele levensgeschiedenis. Het verhaal dat iemand van zichzelf vertelt, verklaart zijn morele handelingen. Een mens is steeds bezig zijn gedrag te legitimeren door het verhaal erbij te vertellen. Zo kan op narratieve wijze coherentie ontstaan in identiteit en karakter die voorafgaan aan het handelen.<sup>147</sup> De persoonlijke ethiek roept de narrativisering van het leven op.

Voor deze ethiek spelen niet alleen de zelf vertelde verhalen een belangrijke rol, maar ook de verhalen die een mens bereiken. Verhalen helpen bij de vorming van het karakter. De bijbelse verhalen hebben in dit opzicht een eigen kracht: voorbeelden van moreel en gelovig handelen worden concreet gemaakt. Daarvan gaat een transformerende werking uit die niet waarde vrij is. Vanuit het grote Verhaal van God is de bedoeling van transformatie te formuleren in termen van vrijheid, gemeenschap en gerechtigheid. Moreel handelen dat daarop gericht is, benadert het gedrag niet vanuit voorschriften en regels, maar vanuit deugden en attitude, of je de kern van een bijbelse ethiek nu zoekt in de navolging van Christus, in de ontmoeting met God of in de leiding van de Heilige Geest.<sup>148</sup> Deugden veronderstellen verhalen uit de praktijk en worden zichtbaar in situaties en ontwikkelingen die narratief te ontsluiten zijn.<sup>149</sup>

Een gevolg van de verbinding tussen narrativiteit en ethiek is relativering van het morele oordeel. Morele uitspraken worden gelegitimeerd in het kader van het eigen levensverhaal. Zo wordt een steeds grotere wissel getrokken op het integrerend vermogen van het handelend subject. Niemand is echter in staat tot een integrale biografie. Het levensverhaal blijft daarom bestaan uit losse sequenties en fragmenten. Hierdoor komt vooral het kleine, unieke verhaal in de persoonlijke ethiek naar voren. Dit biedt niet alleen mogelijkheden, maar ook beperkingen voor het moreel beraad.

---

roepen die aan de werkelijkheid niets meer verandert. Tromp, *Verhaal*, 4-23 beschrijft het denken van Hauerwas' narratieve ethiek in contrast tot de moderne ethiek en in aansluiting aan de postmoderne werkelijkheidsvisie. Zie ook Goldberg, *Theology*, 21-33 die de oorsprong van narratieve ethiek bij Fletcher in 1966 zoekt. Vos, *Waarden* pleit voor een deugdenbenadering in de morele vorming van jongeren.

<sup>147</sup> Zo Mouw, *Commands*, 134. Zie ook Fuchs in Zerfaß, *Glaube*, 101-112.

<sup>148</sup> McGrath, *Theology*, 203 stelt dat ethiek gelukkig niet meer wordt benaderd vanuit de voorschriften, maar vanuit de ontmoeting met God in Christus. Het is Zie ook Fuchs in Zerfaß, *Glaube*, 96v; Ter Avest in Steegman & Visser, *Verhalen*, 157-178; Goldberg, *Theology*, 244.

<sup>149</sup> Doeser in Ankersmit, *Verhaal*, 157, zie ook Mouw, *Commands*, 128.

(12) *Biografie*

Narratieve benaderingen in de pastorale zorg geven veel aandacht aan het levensverhaal van de mens: de biografie. Een mens is steeds met haar identiteit door haar levensverhaal. Gebeurtenissen uit het leven worden geselecteerd en geïnterpreteerd. Personen, organisaties en gebeurtenissen krijgen een plaats binnen het verhaal dat een mens vertelt. Door ze in chronologische en causale verbanden te plaatsen krijgen deze elementen betekenis, kan de verteller ze relativiseren en zo mogelijk beheersen. Als een gebeurtenis te ingrijpend is voor de doorgaande lijnen in het levensverhaal, raakt een mens in een crisis. Zij wordt gedwongen om haar levensverhaal ingrijpend bij te stellen. Vaak is deskundige hulp daarbij zinvol.

Een mens schept en verheldert zijn identiteit door verhalen te vertellen van zijn levensloop. Ruard Ganzevoort neemt de stelling over dat het verhaal de 'root metaphor' voor de hele psychologie is, omdat "Human beings think, perceive, imagine and make moral choices according to narrative structures".<sup>150</sup> Ervaringen en gebeurtenissen worden ingepast in het verhaal van de concrete individuele mens. Het gaat daarbij meestal niet om één eenduidig verhaal, maar om een som van verhalen en verhaalfragmenten die verschillen in tendens, publiek en perspectief.

In het pastoraat is het verhaal van de 'gesprekspartner' een hermeneutische ingang voor een helpend gesprek.<sup>151</sup> Een mens wordt uitgenodigd om te vertellen over de gebeurtenissen, over het eigen handelen en over de manier waarop hij of zij op weg is naar een levensdoel. In al die verhalen laat de verteller zichzelf zien doordat het perspectief verraadt wie het verhaal vertelt. Door de verhalen goed te beluisteren en te analyseren kan een pastor ontdekken hoe iemand zich positioneert, welke rol andere mensen in zijn leven innemen en waar de verhaallijnen een breuk vertonen. Op vele momenten liggen aanknopingspunten om vastgelopen mensen te helpen hun levensverhaal te reconstrueren en daardoor in beweging te houden. Aan deze benadering is de naam van Charles Gerkin verbonden, die de mens beschouwt als een verhaal: 'the living human document'.<sup>152</sup> Het concept van de biografie speelt in veel therapeutische benaderingen binnen de sociale wetenschappen een belangrijke rol.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Ganzevoort, *Moment*, 14; 343v. Zie ook Ritschl, *Rohmaterial*, 15vv. Heitink, *Pastorale zorg*, 80. Ook Van der Zwaal in Ankersmit, *Verhaal*, 51 stelt dat de mens een narratieve structuur heeft, omdat narrativiteit wederkerig is aan de historiciteit van de mens. We gebruiken verhalen om onszelf te begrijpen en om de werkelijkheid te ordenen. In de psychologie is de narratieve benadering inmiddels de hoofdstroom van onderzoek en methode geworden, Sools, *Ontwikkeling*, 67-82.

<sup>151</sup> Het handboek pastorale begeleiding van Ganzevoort & Visser, *Zorg* is integraal vanuit een narratief model opgezet. Zij kiezen expliciet niet voor de gebruikelijke aanduiding 'pastorant', maar gebruiken het meer gelijkwaardige 'gesprekspartner', zie *aw*, 11.

<sup>152</sup> Gerkin ontleent deze uitdrukking aan Boisen, die het inzet voor de pastorale zorg: pastores dienen hun gesprekspartners te lezen als teksten. Gerkin maakt deze pastorale hermeneutiek maatgevend voor de hele theologie. Over Gerkin zie Veltkamp, *Pastoraat*, 215; Heitink, *Pastorale zorg*, 81; Ganzevoort, *Moment*, 293-315; Ganzevoort & Visser, *Zorg*; 100-127.

<sup>153</sup> Wachinger in Zerfaß, *Glaube*, 130 benadrukt de therapeutische functie van vertellen. Voor zowel de cliënt als de therapeut bieden verhalen de mogelijkheid om verder te komen. Zie de

### (13) *Identificatie*

Voor pastorale zorg zijn de levensverhalen van mensen belangrijk. Maar belangrijker nog is de vraag, hoe de pastor, als 'hoeder van de verhalen' iemand verder kan helpen. Hij is immers ook verteller van het Verhaal van God. Narratief geformuleerd: hoe legt de pastor een relatie tussen het levensverhaal van de pastorant en het Verhaal van God. Voorondersteld is daarbij dat het Verhaal van God een bevrijdende en zingevende werking heeft op het levensverhaal van een mens.<sup>154</sup> Op verschillende manieren wordt theoretisch en praktisch verbinding gezocht tussen het Verhaal en de verhalen. Identificatie is daarbij het sleutelwoord.

Zowel openbaring als ervaring hebben een verhaalstructuur. Wanneer deze verhalen bij elkaar komen, krijgt Gods Verhaal invloed op het levensverhaal. Bijbelverhalen reiken identificatiefiguren en interpretatiemodellen aan die de menselijke ervaring sturen en structureren. Dit geldt voor de verhalen van menselijke ervaringen met God zoals we die in de Bijbel lezen. Maar ook het geloof in het Verhaal van God werkt uitnodigend om het eigen verhaal te verbinden aan Gods handelen. De persoonlijke levensdraad wordt ingeweven in een grotere geschiedenis. Daardoor krijgen de eigen ervaringen een bredere context en ontvangen ze zin en betekenis. Dit geloofsperspectief komt gedeeltelijk van buiten de eigen ervaring, maar ligt ook in de religieuze motieven en elementen van het eigen levensverhaal. In het pastorale gesprek worden deze elementen geactiveerd en geordend.

### (14) *Bibliodrama*

Binnen de pastorale zorg moet als narratieve benadering ten slotte het bibliodrama worden genoemd. In kleine groepen worden bijbelverhalen nagespeeld waarbij de identificatieprocessen een sterk effect hebben op de deelnemers. Met name de onderliggende emoties en menselijke relaties in de bijbelverhalen werken op de mensen in. Ook op deze manier wordt verbinding gezocht tussen de persoonlijke verhalen en het Verhaal van God.<sup>155</sup> In de pastorale zorg wordt bibliodrama ingezet als creatief en therapeutisch middel. In de geloofsopvoeding wordt deze methode toegepast als een weg tot ervaring en vorming.

e. Catechese

### (15) *Luisteren*

Ook in de catechetiek en godsdienstpedagogiek zijn narratieve benaderingen aan te wijzen.<sup>156</sup> In het onderwijs is het vertellen nooit helemaal uitgestorven, hoewel het

---

bundel van Bohlmeijer, *Levensverhalen*, voor brede toepassing in hulpverlening. Zie het proefschrift van Sools, *Ontwikkeling*, voor een specifieke toepassing naar gezond leven en Marokkaanse ouderen in Nederland.

<sup>154</sup> Root in Hauerwas, *Narrative*, 265-267 stelt dat het narratieve constitutief is voor de soteriologie. Waar het verhaal van Jezus wordt verteld, komt een mens in een 'storied relation' tot het christelijk geloof: hij of zij gaat deel uitmaken van het verlossingsverhaal.

<sup>155</sup> Veltkamp, *Verhalen*, 250-254. Zie ook Waardenburg, *Bibliodrama*, 7-22 die bibliodrama omschrijft als 'denken met je lijf' en voor de preekvoorbereiding hiervan goede impulsen verwacht.

<sup>156</sup> Ik verwijs naar Haas, in Ankersmit, *Verhaal*, 64-79; Haas, *Verhalen*; Müller in Zerfaß,

onder grote druk heeft gestaan in tijden van toenemende rationalisering.<sup>157</sup> Opvoeders zijn altijd overtuigd gebleven van de ontwikkelingspsychologische en pedagogische waarden van goede verhalen. Onderwijs betreft immers niet alleen informatie-overdracht, maar dient ook vormend te zijn. Het onderwijs is een van de weinige terreinen waar het verhaal niet helemaal verdwenen is. Voor het geloofsonderwijs spreekt dit temeer omdat het vertellen van de bijbelverhalen noodzakelijk is om geloofskennis aan kinderen over te dragen. De Bijbel bestaat immers voor een groot deel uit verhalen. De kinderen moeten die verhalen kennen om de geloofsontwikkeling te kunnen inbedden in het Verhaal van God. Een tweede argument ligt in de morele vorming die van verhalen uitgaat. Door herkenning en inleving identificeren kinderen zich met personages uit een verhaal. Hun gevoelens en handelingen doen een sterk beroep op de hoorder. Ook daarom is de aandacht voor de techniek van het vertellen in de godsdienstpedagogiek nooit helemaal verdwenen.

Bij de toenemende kritiek op het rationalisme in de westerse cultuur krijgen verhalen, symbolen, rituelen en metaforen een grotere plaats in de pedagogiek. Het zijn hermeneutische middelen om ook vormen van waarheid over te dragen die minder rationeel bepaald zijn. Ook is er groeiende interesse voor verhalen als didactisch middel in volwasseneneducatie en wordt er veel gedaan aan de ontwikkeling van verhalenmethodiek. Het leren door verhalen lijkt juist op het terrein van religie en geloofsoverdracht een belangrijk middel te kunnen zijn. Verhalen spreken de hele persoon aan, kunnen ook niet-rationele ervaring bemiddelen en bieden complexe thema's in samenhang aan. Bovendien heeft vertellen een zodanige impact op de hoorders, dat ze gaan participeren in het verhaal en zelf in beweging komen. Deze inzichten uit de narratieve bezinning worden steeds meer gemethodiseerd. In catechetische leergangen krijgt dit leren-door-verhalen een steeds duidelijker gezicht, waarbij bijbelverhalen, eigentijdse verhalen en de persoonlijke verhalen van catecheet en catechisant worden ingezet.<sup>158</sup>

#### (16) Vertellen

Nauw verbonden aan de waarde die het vertellen in de geloofseducatie heeft, is de vaardigheid van het vertellen zelf. Allereerst is hiervoor aandacht in de opleiding van leerkrachten. Daarbij krijgt het leren vertellen van verhalen een specifieke richting als het gaat om het vertellen van bijbelverhalen. Nog sterker dan bij 'gewone' verhalen dient de verteller zich bewust te zijn van haar doel met de vertelling en zorgvuldig om te gaan met de Bijbelverhalen en met haar publiek.

---

*Glaube*; Ploeger, *Inleiding*, 275-281; Dingemans, *Leerschool*, 122v; 279v; Juch in Ganzevoort, *Praxis*, 175-186; Ter Avest, Bakker, Schaap & Steegman in Steegman & Visser, *Verhalen*; Steinwede in Sanders, *Erzählen*.

<sup>157</sup> Andree, Bakker & Scheen in Steegman & Visser, *Verhalen*, wijzen erop dat het verhaal in de moderne tijd te lijden heeft gehad van pedagogiserende en ideologiserende inkadering en toepassing. Rau, *Leben*, 343 noemt het een feit dat verhalen vooral bij de kinderwereld worden geplaatst. Doorbreking daarvan vraagt om bijzondere voorwaarden.

<sup>158</sup> Al vroeg bepleitte Biehl een poëtische didactiek binnen de theologie, *Sprache*, 101-109. Daaronder verstond hij dat ervaringen van het alledaglevens door poëtische taal vernieuwd moeten worden. Religieuze taal is volgens hem een specifieke vorm van poëtische taal, waarbij het verhaal dan nog weer prioriteit heeft.

Het leren vertellen kan ook als leerdoel worden gezien van het onderwijs. In algemene zin bestaat er voorzichtige aandacht voor de narratieve competentie van kinderen als onderdeel van hun persoonlijkheidsontwikkeling.<sup>159</sup> Het leren vertellen is van belang om zich te positioneren in de samenleving en om te communiceren. Deze vaardigheid betreft zowel het vertellen van eigen ervaringen als het boeiend kunnen brengen van andere verhalen die hoorders uitnodigen tot een nieuwe interpretatie van de werkelijkheid. Het belang hiervan overstijgt dat van de educatie van kinderen en jongeren.

Het leren vertellen krijgt in de catechese een missionaire spits: Hoe kan een christen het Verhaal van God vertellen op een echte en aantrekkelijke manier? En hoe kun je in je persoonlijke verhalen de verbinding met het Verhaal op een natuurlijke en christelijke manier benoemen? Deze vragen krijgen voor de homiletiek een eigen kleur als het gaat om de prediking van het evangelie. Het vertellen van Gods daden en van de geschiedenis van Jezus Christus is een kunst, wanneer de prediker niet wil vervallen in clichés.

### (17) Metaforen

De aandacht voor verhalen in de catechetiek wordt mede veroorzaakt door het eigen karakter van religieuze taal. Het conceptueel spreken over God is in de theologie verregaand geproblematiseerd. Geloofstaal en geloofservaringen hebben betrekking op aspecten van de werkelijkheid die de zintuiglijke en logische niveaus overstijgen. Binnen de theologie wordt gereflecteerd op de minder rationele aspecten van levensovertuiging en religieus handelen. Beleving en ervaring vormen in toenemende mate het brongebied van de praktische theologie en krijgen hun eigen epistemologische plek, complementair aan reflectie en discours. In de bezinning op geloofsoverdracht en godsdienstige onderwijssituaties komt deze problematiek van het spreken over God indringend in beeld.

Metaforische taal wordt gezien als een geschikte taalvorm waarin God ter sprake gebracht kan worden. Metaforen roepen een ander betekenisveld op dan de letterlijke betekenis van de gekozen woorden doet vermoeden. De ruimte daarvoor ontstaat doordat twee termen op verrassende wijze met elkaar worden verbonden. De interne spanning binnen één uitspraak roept een nieuwe kijk op de werkelijkheid op. In de bijbelse metafoor 'de mens is een bloem in het veld' wordt een bepaald zicht op de mens opgeroepen, dat wel in betogende stijl valt uit te leggen maar zich niet restloos laat vertalen in begrippen en proposities. Metaforen hebben altijd een decoratieve functie gehad binnen de wetenschap. Steeds breder wordt erkend, dat metaforen ook nieuwe kennis en nieuw inzicht tot stand brengen.<sup>160</sup>

De metafoor is bij uitstek geschikt om te zeggen wat onzegbaar is en om duidelijk te maken wat onbegrijpelijk is. Dit is van toepassing bij het spreken over God. De kracht van de verbeelding in een metafoor kan het 'surplus van de werkelijkheid' aanduiden en oproepen.<sup>161</sup> Op deze manier ontstaat geloofservaring wanneer mensen

---

<sup>159</sup> Zie Poland, *Venster, Narratieve competentie*. Haar pleidooi voor de ontwikkeling en toetsen van narratieve competentie maakt deel uit van nieuwere benaderingen in het onderwijs.

<sup>160</sup> Zie Ploeger, *Inleiding*, 253-257; Douma, *Spiritus*, 275-280.

<sup>161</sup> De term van Ricoeur, *Theory*, 'Surplus of Meaning' is door Schillebeeckx, *Jezus*, toegepast binnen de openbaringsleer.

gevoelig zijn voor religieuze werkelijkheid. In de psychologie wordt een dergelijke ervaring van nieuwe betekenis een 'disclosure'-ervaring genoemd.<sup>162</sup> Vanuit de taal- en literatuurwetenschap wordt ook gesproken over de 'extravagantie' van dergelijke poëtische taalmiddelen: ze overstijgen de grenzen van het gewone taalgebruik.<sup>163</sup> Binnen de theologie worden deze inzichten verwerkt in de theorieontwikkeling rond metaforen. Deze inzichten worden praktisch toegepast binnen de godsdienstpedagogiek.<sup>164</sup>

Metafoer en verhaal zijn niet hetzelfde. Toch liggen ze dicht tegen elkaar aan als taalvormen die het niet-rationele kunnen verwoorden en oproepen, samen met symbolen en rituelen. Verhalen hebben metaforische kracht, omdat ze in staat zijn een eigen wereld op te roepen, transcendentie te laten oplichten en nieuwe mogelijkheden te openen. Als een mens iets niet begrijpt, probeert hij of zij er een verhaal omheen te vertellen om zo toch woorden te geven aan ervaring en intuïtie. Dit is de kunst van het 'narrativiseren'.<sup>165</sup> Het eigene van het verhaal ten opzichte van de metafoer is het element van het tijdsverloop dat een verhaal tot verhaal maakt.<sup>166</sup> Daardoor nemen verhalen meer tijd in beslag maar worden hoorders tegelijk meer bij de hand genomen om in de beweging van een verhaal mee te gaan.

De metaforische kracht van elk verhaal is niet gelijk. Er is een glijdende schaal tussen gesloten verhalen die niet boven zichzelf uitwijzen en open verhalen, waarin wel een nieuwe betekenis wordt opgeroepen. Aan de uitersten van deze schaal vinden we respectievelijk de descriptie en de gelijkenis, waar de spanning tussen verhaal en realiteit minimaal dan wel maximaal is. Met name de gelijkenis maakt duidelijk waarom verhalen bij de metaforische taalvormen moeten worden gerekend. Daarbij is de meerduideligheid van metaforen een belangrijk argument voor het inzetten van verhalen. In de geloofstaal krijgt het verhaal een nog grotere functie dan niet-narratieve metaforen vanwege het historisch karakter van de openbaring.

#### (18) Spiegelverhalen

Een specifiek gebruik van verhalen in het geloofsonderwijs wordt aangeduid met de term 'spiegelverhalen' of 'sleutelverhalen'. Hiermee wordt niet een bepaald type verhaal bedoeld, maar een bepaald effect van eigentijdse verhalen. In catechese, godsdienstonderwijs en geloofsvorming (ook van volwassenen!) worden verhalen

---

<sup>162</sup> De term is van Ian T. Ramsey en toegepast binnen de homiletiek door Dannowski, *Kompendium*, 26-28.

<sup>163</sup> Biehl, *Sprache*, 104 verwijst naar Ricoeur.

<sup>164</sup> McFague, *Theologie*, pleit zelfs voor een metaforische theologie tegenover de gebruikelijke rationale theologie. Ook Braunschweiger, *Wege*, 136-143 noemde al de noodzaak om een goede theologische visie op metaforische taal te ontwikkelen om een nieuwe werkelijkheid voor de hoorder te openen.

<sup>165</sup> Varga, in Ankersmit, *Verhaal*, 21v verstaat hieronder: 'door ergens een verhaal omheen verzinnen, door aan het onbegrijpelijke een plaats geven binnen een begrijpelijk verhaal, wordt het onbegrepen ontwapend en naar ons toegewend.

<sup>166</sup> Juist dit element wordt door Jüngel, *Gott*, 409-415 opgepakt, ook al komt hij op een wat andere manier tot dezelfde conclusie. Het spreken over God is alleen mogelijk, omdat er verteld kan worden wat er gebeurd is. Maar het vertellen is als menselijk taalmiddel juist weer verbonden aan verbeelding en analogie.



verteld die tot doel hebben dat de hoorder zichzelf beter leert kennen door een verbinding te leggen met de bijbelse verhalen. Het kunnen bijbelverhalen zijn die in moderne setting en vormgeving worden verteld. Het kunnen ook tegenverhalen zijn waarvan de inhoud haaks op het bijbelverhaal staat en door het contrast het bijbelverhaal extra doet oplichten. Het kunnen ook perspectiefverhalen zijn waar het bijbelverhaal wordt herverteld vanuit een andere persoon. Het doel van dergelijke narratieve toepassingen in de catechese is, ruimte te maken voor het Verhaal van God.<sup>167</sup> Zulke verhalen hebben een dubbele spiegelwerking: het Verhaal van God wordt erin weerkaatst, en de hoorder leert zichzelf kennen.

Als hoorders zich door het Verhaal van God opnieuw aangesproken voelen, worden ze in dat Verhaal meegenomen. Een hoorder die op deze manier in een 'storied relation' tot het christendom is gekomen, komt in een veranderingsproces van bevrijding en rechtvaardiging.<sup>168</sup> Zijn levensverhaal wordt verbonden aan het Verhaal van Jezus, waardoor hij zijn leven opnieuw interpreteert maar nu binnen een soteriologisch kader.

#### f. Systematische theologie

##### (19) *Relativering*

De genoemde narratieve thema's hebben allemaal relaties met de systematische theologie. Er worden uitspraken over de Bijbel gedaan, over normen en waarden in de cultuur, over geloof en geloofstaal. De systematische theologie staat als referentiekader aan het begin van elk proces van theorievorming, maar staat in de conceptualisering juist aan het eind van dat proces. Kenmerkend in narratief theologische benaderingen is de kritiek op het rationalisme en objectivisme. Daaruit is te verklaren waarom de klassieke dogmatiek het moet ontgelden, niet alleen in de narratieve theologie maar ook in de cultuur. Er is spanning tussen systematisch en narratief denken. De dogmatiek moet het hebben van systematisering, reflectie en rationalisering en vormt daarmee het boegbeeld van de 'klassieke' theologie.

Er zijn narratieve theologen die slechts het *teveel* aan objectivering en logica binnen de huidige systematische theologie kritiseren. Er zijn ook narratieve theologen die afstand nemen van alle systematische theologie of daarvoor slechts een marginale plaats overhouden. De kritiek van narratieve theologen heeft reactie opgeroepen. Er wordt gewezen op het dreigende subjectivisme en relativisme en op de noodzaak van reflectie en argumentatie ook binnen narratieve concepten. Ook wordt vanuit systematische posities kritiek geoefend op de belangen, motieven en gevolgen van narratieve benaderingen. Het gevolg is een spanningsvolle verhouding tussen narratieve benadering en systematische reflectie, die vruchtbaar is voor de ontwikkeling van beide.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> Zie Ploeger, *Inleiding*, 278-280 die ook een aantal criteria noemt voor 'goede' verhalen. Juch schrijft in Ganzevoort, *Praxis*, 178-180 ook over het leren vertellen.

<sup>168</sup> De term 'storied relation' is van Root in Hauerwas, *Narrative*, 266. Root acht het verhaal, 'de narratief', constitutief voor de soteriologie, omdat daar het verhaal van Jezus en het verhaal van de mens bij elkaar worden gebracht, *aw*, 275vv. Hier past ook de opmerking van Metz, *Apologie*, 62-63 over het vertellen als gebeuren, dat participatie oproept.

<sup>169</sup> Fuchs in Zerfaß, *Glaube*, 54 noemt beide dimensies complementair. Hij wijst erop dat

## (20) *Geloofskennis*

Een aantal systematische theologen houden zich op narratieve wijze bezig met het ontwikkelen van de christelijke leer. Ze hebben niet alleen waardering voor de mogelijkheden van verhalen en van narratieve benaderingen in de theologie maar proberen ook binnen een narratief perspectief verder te komen in de constructie van de theorie. Het gaat daarbij niet om het bedrijven van theologie door verhalen te vertellen. Deze ‘narratieve’ theologie in strikte zin wordt als onwenselijk beschouwd binnen de huidige wetenschappelijke conventies.<sup>170</sup> Een narratieve uitvoering van systematische theologie heeft betrekking op de methode en de inkadering van de theorievorming. Narrativiteit is daarbij een epistemologische en hermeneutische categorie: het omschrijft een manier van reflectie en constructie.

Veel auteurs hebben de intentie om onderdelen van de christelijke leer te ontwikkelen in een narratief concept. Twee verschillende voorbeelden geven enig beeld van de methode en resultaten. Gabriël Fackre doet pogingen tot narratieve interpretaties op diverse dogmatische terreinen. Hij wortelt uitspraken inzake de openbaring in de episodes van de bijbelse historie. Bovendien plaatst hij theologen uit heden en verleden in een doorgaand verhaal van de openbaringsleer.<sup>171</sup> Een andere invulling is te vinden bij Paul Brockelman, die religieus verstaan en waarheid in een narratieve benadering uitwerkt. Hij vertelt hoe een culturele revolutie op het failliet van Verlichting en Moderniteit is gevolgd. Verhalend legt hij verbanden tussen de reductie van de menselijke ervaring en de spirituele en ecologische problemen van de huidige cultuur. In zijn postmoderne, narratieve benadering overstijgt hij het dilemma subjectief – objectief en biedt hij ervaring en kosmologie ruimte. Geloofskennis vraagt in zijn perspectief om een dubbel narratief verstaan: de narratieve ontsluiting van betekenisvol bestaan en het geloof in een persoonlijk identiteitsverhaal.<sup>172</sup>

### 3.3 Narratieve structuren in de theologie

Tien jaar na de artikelen van Metz en Weinrich uit 1973 maakte Bernd Wacker de balans op van narratieve theologie. Hij trok de conclusie dat er een duidelijke beweging op gang was gekomen, die echter vooral een negatief programma uitvoerde. Het

---

dogma's een vertelcompetentie hebben en dat aan verhalen dogmatische aspecten zijn te ontdekken.

<sup>170</sup> Weinrich, *Theologie*, 55-57 en Metz, *Apologie*, 68-69 spreken wel de wens uit, maar geven tegelijk aan dat dit niet binnen de structuren past. Binnen de joodse wetenschappelijke conventies heeft het overigens wel een belangrijke plaats, zie Müller in Zerfaß, *Glaube*, 29-39. Het oordeel van Rau, *Leben*, 355 is scherp: ‘Es ist gut, wenn sich Theologie auf Erzählungen bezieht. Besser ist es, wenn ein Theologe zu erzählen lernt. So mag es Erzählungen eines Theologen, so mag es auch einmal ein erzählendes theologisches Werk geben. Eine narrative Theologie aber, scheint mir, ist eine contradictio in adiecto.

<sup>171</sup> Fackre, *Revelation*. In ander werk van Fackre, *Story* werkt hij zijn narratieve benadering uit naar andere dogmatische loci, met name de Godsleer en de Schriftleer.

<sup>172</sup> Brockelman, *Story*, 1-19. Hij geeft veel aandacht aan de culturele breuk en positioneert zijn benadering als een postmodern concept. Zijn boek is feitelijk een nieuwe theologische antropologie, waarin narratief verstaan een essentieel kenmerk is.

was een kritische reactiebeweging op de toenmalige cultuur en theologie. Een eigen, positief theologische invulling was op dat moment nog nauwelijks van de grond gekomen. Wacker deed een sterke aanbeveling om veel werk te maken van een theologische theorie van narrativiteit, gerelateerd aan de verhalen uit de christelijke overlevering.<sup>173</sup> Aan die wens is zeker gehoor gegeven, mede onder invloed van het groeiend narratief paradigma in de sociale wetenschappen. Dat maakt het mogelijk om narratieve benaderingen in de theologie nader te analyseren en te structureren.

Voor het overzicht volgt hier eerst een overzicht van de eerder genoemde narratieve thema's.

1: Bijbelverhalen	2: Historiciteit	3: Verhaaleffect	4: Verhaal van God
5: Gelijknissen	6: Geschiedenis	7: Participatie	8: Metaverhalen
9: Normativiteit	10: Gemeenschap	11: Persoon	12: Biografie
13: Identificatie	14: Bibliodrama	15: Luisteren	16: Vertellen
17: Metaforen	18: Spiegelverhalen	19: Relativering	20: Geloofskennis

fig.7 overzicht narratieve thema's

#### a. Niveaus in narrativiteit

Het aanbod van narratieve theologie is zeer pluriform gebleven. Narrativiteit is een complex begrip dat in verschillende betekenissen wordt gebruikt. Narratieve thema's zijn op verschillende niveaus te ontdekken. Toch zijn er lijnen te trekken in de genoemde invullingen van *narratief* en *narrativiteit*. Er zijn twee determinerende vragen die zinvol onderscheid aanbrengen in narratieve benaderingen in de theologie.

1. Welk narratief niveau is aan de orde? – Het verhaal-*gehalte* van de narratieve benadering.
2. Welke narratieven zijn er in beeld? – De verhaal-*gestalte* van de narratieve benadering.

Met deze twee factoren zijn de narratieve toepassingen in de theologie te structureren. Dit biedt overzicht en geeft aanwijzingen voor de positionering binnen de theologie. Ook geeft het beeld van belangen, intenties en reducties die aan de narratieve benadering verbonden zijn.

##### (1) *Het verhaal-gehalte*

De eerste vraag heeft betrekking op het narratieve gehalte van een theologische benadering en sluit aan bij wat in het vorige hoofdstuk is gezegd over narrativiteit als hermeneutische categorie. Voor systematische bespreking is het eerder ontwikkelde niveauonderscheid inzichtgevend. Met *narratieve* theologie kunnen al deze niveaus afzonderlijk of in een bepaalde combinatie bedoeld worden. De diverse thema's zijn enigszins naar deze niveaus te ordenen.

<sup>173</sup> Zie Wacker in Sanders, *Erzählen*, 13-26. Hij stelt dat er meer geschreven moet worden over 'verhaal' dan over 'narratieve theologie'.

<u>HERMENEUTISCH OBJECT</u>	<u>NARRATIEF NIVEAU</u>	<u>THEMA</u>
		1 15
<b>teksten</b>	verhaal	16 18
<b>taaldaden</b>		6 11
<b>handelingen</b>	narratief perspectief	9 17
<b>ervaringen</b>		5 14
<b>gebeurtenissen</b>	narrativiteit	3 10
<b>wereld</b>		7 13
		2 12
		4 19
		8 20

fig.8 niveaus in narratieve thema's

Aandacht voor de echte verhalen (*narratief als taalvorm*) heeft altijd een plaats gehad binnen de theologie. De Bijbel bestaat voor een groot deel uit verhalen en verhalen zijn ook altijd ingezet in de communicatie van het evangelie. Deze aandacht is niet altijd even groot en intensief geweest, maar heeft ook nooit volledig ontbroken. Nu narrativiteit deel is gaan uitmaken van het hermeneutisch paradigma krijgt de ontwikkeling van een theologische narratologie een grotere urgentie. Ook het leren vertellen van verhalen krijgt hierdoor meer aandacht en waardering.<sup>174</sup> Onder *narratieve theologie* wordt op dit niveau verstaan dat er binnen de theologische praxis en theorievorming expliciet gebruik wordt gemaakt van vertelde en geschreven verhalen in alle vormen en toepassingen.

Het tweede niveau (*narratief als interpretatiemodel*) is het gevolg van de hermeneutische invloed op de theologie. Narratief benaderen en interpreteren heeft een eigen gezicht gekregen naast en tegenover de deductieve benadering en de analytische interpretatie. In deze benadering krijgen individualiteit, spiritualiteit en ervaring een grote plaats. Het verhaal fungeert als interpretatiemodel van contingente gebeurtenissen en ontwikkelingen. Het is een belangrijke vorm van kwalitatief empirisch onderzoek in de werkelijkheid. Op woorden en daden, ontwikkelingen en gebeurtenissen wordt narratieve analyse gepleegd alsof het verhalen en verhaalfragmenten zijn. In de theologie wordt deze benadering niet alleen toegepast binnen de pastorale zorg die zich richt op het levensverhaal van mensen, maar ook binnen de theologische vakken die gericht zijn op teksten, overtuigingen en historische ontwikkelingen. Dit tweede niveau is gegroeid uit kritiek op het modernisme, maar sluit andere benaderingen niet bij voorbaat uit. Op dit niveau krijgt narratieve theologie veel uitwerking en toepassing. Onder *narratieve theologie* wordt op dit niveau verstaan dat theologische vragen, gegevens, uitspraken en problemen op narratieve wijze worden benaderd, geïnterpreteerd en verhelderd.

<sup>174</sup> Noorda in Ankersmit, *Verhaal*, 129-130 stelt dat de narratieve theologie in elk geval een museum voor verhalen heeft opgericht. Nu moeten we vanuit dat museum nog weer leren vertellen in de samenleving.

Op het derde niveau (*narratief als paradigma*) is de narratieve benadering geworden tot de *condition humaine*: het belangrijkste kenmerk wat de mens tot mens maakt. Een mens kan niet anders dan op narratieve wijze betekenis vinden van en geven aan de werkelijkheid. Narratief staat hier tegenover modernistisch, objectief, universeel, collectief, abstract, metafysisch en rationalistisch en is vrijwel synoniem aan postmodern. Mensen en dingen, overtuigingen en praktijken, gebeurtenissen en ontwikkelingen worden allemaal benaderd als een verhaal, dat op open wijze kan worden geïnterpreteerd om ervaring aan te duiden en op te roepen. Onder *narratieve theologie* wordt op dit niveau verstaan dat de theoloog als narratief mens betekenis probeert te geven aan de werkelijkheid, waarbij elke interpretatie open staat voor deconstructie en relativering.

(2) *De verhaal-gestalte*

De tweede richtvraag die het veld van de narratieve theologie toegankelijk maakt luidt: over welk verhaal gaat het hier eigenlijk? De verhalen in narratieve theologie zijn te onderscheiden op twee factoren: de verteller en de horizon van het verhaal. Wanneer de verschillende verhalen volgens deze factoren worden geordend, ziet dat er als volgt uit:

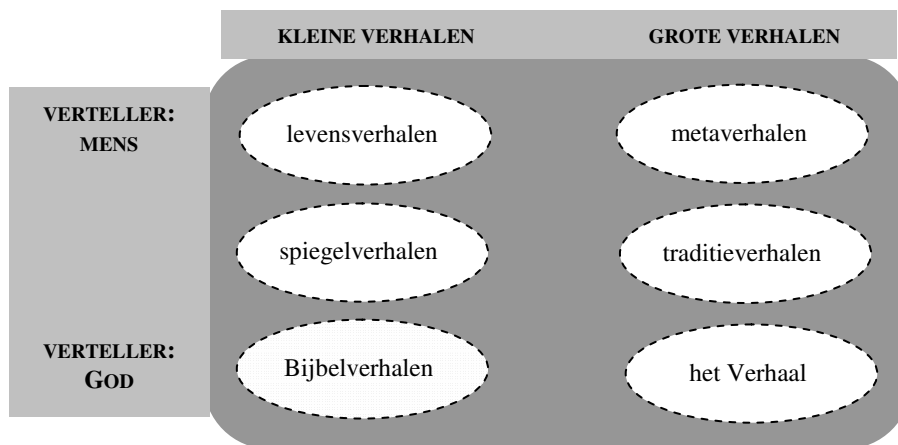


fig.9 verhalen in de narratieve theologie

De factor van de horizon vraagt aandacht voor de reikwijdte van de referentie: de werkelijkheid die in het verhaal beschreven wordt, aan de orde is of opgeroepen wordt. Soms zijn het kleine verhalen die betrekking hebben op een enkele gebeurtenis of een enkel persoon. Soms zijn het grote verhalen die een groep mensen, of zelfs een complete traditie kenmerken. De mogelijke variatie hierin vormt een glijdende schaal. Theologisch relevant op de as van de verteller is een onderscheid tussen verhalen waarvan God als primaire verteller kan worden genoemd en verhalen die primair door mensen worden verteld. Dit onderscheid is een versimpeling van de werkelijkheid, omdat God en mensen op diepere niveaus als vertellers voor ons niet te onderscheiden zijn. Toch is een primair onderscheid wel te geven, waarbij modelma-

tig ook sprake is van een glijdende schaal, zonder dat daarmee een vermenging van God en mensen wordt geïmpliceerd.<sup>175</sup>

Een beschrijving van deze verhalen is in het voorafgaande geboden. Al deze verhalen zijn theologisch relevant omdat ze theologie bevatten of een theologisch effect hebben. Deze indeling biedt, samen met het eerder aangebrachte niveauonderscheid, een zekere structuur om narratieve benaderingen in de theologie te analyseren.

#### b. Belangen bij narrativiteit

Het verhaal van de narratieve theologie maakt duidelijk hoezeer de opkomst ervan verweven is met de culturele omslag die het eind van het modernisme en het verlichtingsdenken betekent. De afkeer van ideologieën en systemen, macht en rationalisme is van een marginale naar een centrale positie gegroeid. In narratieve theologie wordt deze kritiek volledig gehonoreerd. Er is weerstand tegen deductie, kerkelijk gezag, vastgelegde betekenissen en sluitende bewijsvoering. In het narratief denken worden logische conclusies niet als dwingend beschouwd, tegenstrijdigheden probleemloos gecombineerd en krijgt beweging prioriteit boven statische systemen, concreetheid boven abstractie. Dat geeft deze theologie een aantrekkelijke uitstraling. Er is meer aandacht en waardering voor openheid, concreetheid, fragmentatie en niet-rationele kanten van een mens (gevoel, intuïtie, verbeelding, betrokkenheid, emotie, relatie).<sup>176</sup> In dit opzicht interfereert narratieve theologie met het cultureel paradigma. Ze is zowel product als producent van een narratieve, postmoderne cultuur.

In deze reactie op het modernisme ligt een van de fundamentele belangen onder narratieve theologie. Narratieve theologie is een theologische beweging die uit de cultuur opkomt en binnen het postmoderne paradigma relevant is. Dat maakt de beoordeling moeilijk omdat hiervoor een cultuuranalyse noodzakelijk is. Een dergelijke analyse zal altijd fragmentarisch blijven, omdat wij geen wetenschappelijk perspectief van buiten ons cultureel paradigma tot onze beschikking hebben.<sup>177</sup>

De ontwikkeling naar het non-rationele is verbonden aan de steeds doorgaande pendelbeweging in de theologie tussen gevoel en verstand, subjectiviteit en objectiviteit. Het is geen wonder dat de opkomst van narratieve theologie wordt ervaren als een herleving van de theologie van Schleiermacher, waarin de subjectiviteit en ervaring van de mens de dominante ingang vormen.<sup>178</sup> Ervaring en emotionaliteit krijgen

---

<sup>175</sup> Theologisch valt er meer te zeggen over de verhouding van God en mensen als verteller. Hieraan zijn vragen verbonden die betrekking hebben op de Bijbel en op de verhouding tussen Goddelijke en menselijke woorden. Omdat deze vragen ook voor de homiletiek van groot belang zijn, volgt een nadere bespreking in §5.2 en §7.2.

<sup>176</sup> Bausch, *Storytelling*, 195-199 brengt heel fraai de theologische relevantie van verhalen in beeld, juist ook in verhouding tot theologie en spiritualiteit.

<sup>177</sup> Theologie staat van oudsher argwanend tegenover rationalisme hoezeer de wijze van theologiebeoefening er ook door is beïnvloed. Daarom is de aantrekkelijkheid van narratieve theologie groot. Daarmee is het risico van kritiekloze acceptatie aanwezig, stelt Van Es, *Macht*, 71-77. Van Es geeft aan hoe dicht kracht en zwakte van narratieve theologie bij elkaar liggen. Fuchs in Zerfaß, *Glaube*, 117 stelt dat narrativiteit steeds verbonden moet blijven met relationaliteit. Op die manier is zowel fundamentalisme als relativisme te vermijden.

<sup>178</sup> Zie heel radicaal Trimp, *Homiletiek*, 193 die daar ook een duidelijke veroordeling van

nieuwe waardering in een narratieve benadering. Tegelijk wordt ook met nadruk aangegeven dat verhalen dialoog en reflectie oproepen. Daarmee neemt de narratieve theologie een eigen, vaak onduidelijke plaats in binnen de eigentijdse theologische ontwikkeling en methodologie.<sup>179</sup>

Deze achtergrond legt de belangen van narratieve theologie bloot. Het karakter van een reactiebeweging is nog steeds aanwijsbaar ook al krijgt de positieve invulling steeds meer kracht en inhoud. In de negatieve achtergrond kan differentiatie worden aangebracht. De afkeer van het argumentatief paradigma is soms zo massief dat met het rationalisme ook historiciteit en normativiteit grondig gerelativeerd worden. In de theologie is dit merkbaar in de manier waarop gereflecteerd wordt op Bijbel, openbaring en God. In dit opzicht vormt narrativiteit slechts een verschil met het modernisme omdat het relativerend werkt. Maar de kritische, moderne visie ten opzichte van transcendentie, waarheid en gehoorzaamheid wordt in de meeste toepassingen van narratieve theologie voorondersteld en voortgezet.<sup>180</sup>

Een aantal narratieve benaderingen binnen de theologie is te zien als een toepassing van algemeen hermeneutische narrativiteit op theologisch terrein.<sup>181</sup> Te denken is aan de categorieën van levensverhalen en metaverhalen en aan het effect dat verhalen op mensen hebben. Een aantal andere elementen is specifiek voor het theologische speelveld, zoals de analyse en waardering van bijbelverhalen, het geschiedenis-karakter van de openbaring en de kenmerken van religieuze taal. Narratieve theologie vraagt aandacht voor de eigen aard van de Bijbel en van geloofservaring, waaraan verschillende conclusies worden verbonden.<sup>182</sup>

### 3.4 Onderzoeksweg

De vraagstelling van het onderzoek luidt:

***Welke waarde heeft een narratief perspectief  
voor de gereformeerde homiletiek?***

---

geeft: de mens spreekt uiteindelijk met zichzelf. Bausch, *Storytelling*, 10-19 spreekt over een revival van het vertellen, vanwege de prioriteit van gevoel en ervaring. Het moderne levensgevoel start bij het leven en niet bij het dogma.

<sup>179</sup> In 1975 constateerde Rau, *Leben*, 348 dat de verhalen verstikt raakten door de reflectie. Ook maakt hij duidelijk dat ervaringstheologie de voedingsbodem vormt voor narratieve benaderingen, *aw*, 350.

<sup>180</sup> Trimp, *Homiletiek*, 186 wijst er met nadruk op, dat de irrelevantie van de historiciteit in narratieve theologie als product van de kritische bijbelwetenschap moet worden beschouwd.

<sup>181</sup> Omdat theologie nauw met hermeneutiek en filosofie is verbonden, ligt deze beïnvloeding voor de hand, zie Crites in Hauerwas, *Narrative*, 293. Ganzevoort, *Praxis*, 7-24 zoekt het brongebied van narratieve benaderingen helemaal in culturele verschuivingen en werkt dat uit voor de sociale wetenschappen.

<sup>182</sup> McGrath, *Theology*, 201-202 noteert als winst dat de narratieve theologie de band tussen systematische en exegetische theologie sterk bevordert heeft, met name door de vernieuwde aandacht voor de Bijbel. Een narratieve benadering doet meer recht aan de Schriften dan een theoretische benadering.

In hoofdstuk 1 zijn vier niveaus aangebracht in het narratieve perspectief binnen de homiletiek. Na de beschrijving van het narratieve paradigma in hoofdstuk 2 is nu in hoofdstuk 3 een verkenning uitgevoerd rond toepassing van narratieve thema's in de theologie. Er blijkt geen sprake te zijn van een eenduidig theologisch programma. In diverse theologische sectoren wordt narrativiteit op verschillende niveaus toegepast. Na de verkenning is een poging is gedaan tot systematisering en het schetsen van een paar hoofdlijnen.

Voor het vervolg van het onderzoek levert deze inventarisatie van narratieve thema's een aantal vragen op. Deels zijn dit immanente vragen die door narratieve theologen als probleem zijn geformuleerd. Deels zijn dit vragen die samenhangen met het gereformeerde kader van het onderzoek.

De noodzakelijke evaluatie van de postmoderne hermeneutische vragen kan theologisch worden ingekleurd als een vraag naar de plaats en waardering van menselijke ervaring. Ervaring lijkt een narratieve structuur te hebben. De nadruk op het levensverhaal van de mens maakt een theologische evaluatie van subjectiviteit noodzakelijk. Voor de homiletiek is dit relevant omdat prediker en hoorder beiden mensen zijn en er sprake is van communicatie en ervaring.

De Bijbel heeft in narratieve theologie een bijzondere plaats. Literaire structuren en mechanismen trekken daarbij meer aandacht dan de beschreven werkelijkheid. Verhalen vormen de taalvorm zowel voor historie als voor fictie, waarbij het onderscheid wordt gerelativeerd. De vraag is in hoeverre deze relativisering van historiciteit relevantieverlies oplevert van de Bijbel als Gods Woord. Ook is het de vraag of aandacht voor narratieve mechanismen als identificatie en participatie een reductie betekenen van de zeggingskracht van de Bijbel. Deze vragen staan tegen de achtergrond van de positie die de Bijbel heeft in de gereformeerde traditie. De implicaties van een narratief paradigma voor de visie op de Bijbel vragen om nadere bespreking.

De vraag naar normativiteit binnen een narratieve benadering in de theologie krijgt steeds meer gewicht. Verhalen claimen geen exclusiviteit of universaliteit. Waar in het vorige hoofdstuk de narratologie een zekere normativiteit opleverde, krijgt het hier meer inhoudelijke aspecten. In ethisch opzicht valt de vraag te stellen hoe de betrouwbaarheid van een verhaal kan worden vastgesteld en welke rol traditie en gemeenschap daarin spelen. In systematisch opzicht komt de verhouding van het Verhaal van God tot het verhaal van mensen aan de orde. In hermeneutisch opzicht is de vraag van belang hoe verhalen betekenis ontsluiten: gaat het om het vinden of om het geven van betekenis? Dit werkt in de homiletiek door in de benadering van de hoorders en de keuzen die in de doelen en vormen van de preek worden gemaakt.

Ten slotte moet er meer gezegd worden over de religieuze referentie van narratief taalgebruik. Zijn verhalen inderdaad bij uitstek de taalvorm van het geloof, die de problematiek van het spreken over God kunnen overwinnen? Daarom moet in het vervolg meer duidelijkheid komen over het karakter van geloofstaal en de mogelijkheden en beperkingen van metaforisch taalgebruik voor de prediking.



## HOOFDSTUK 4: NARRATIVITEIT IN DE HOMILETIK

In dit hoofdstuk wordt de toepassing van narrativiteit in de homiletiek exploratief onderzocht. Daarbij wordt narrativiteit als een brede zoekterm gehanteerd: alles wat zich expliciet presenteert als narratief en/of verhalend. Het doel van dit onderzoek is niet een totaaloverzicht te bieden van de hedendaagse homiletiek, maar een compleet beeld te krijgen van de homiletische toepassingen van narrativiteit. Op deze wijze kan duidelijker worden waar de evaluatie van de theologische implicaties zich op moet richten.

Voor dit exploratief onderzoek is een brede oriëntatie nodig. In dit hoofdstuk leggen we deze ontdekkingsstocht in vier bewegingen af. In de eerste plaats wordt een aantal homiletische handboeken afgetast op alles wat met narrativiteit te maken heeft, zodat een overzicht ontstaat waar narratieve toepassingen te verwachten zijn. (4.1) Daarop volgt de weergave van verschillende relevante bijdragen die zich expliciet richten op de verwerking van narrativiteit in de homiletiek en die voor het onderzoek richtinggevend zijn geweest. (4.2) In een tussenstap wordt het gevonden materiaal op verschillende manieren gestructureerd. (4.3) Bij een aantal thema's volgt een wat bredere verkenning van narratieve trends in de homiletiek. (4.4) Ten slotte wordt deel A van dit onderzoek (exploreren) afgesloten met het uitzetten van een weg voor de volgende fase in deel B (evalueren). (4.5)

### 4.1 Overzicht

Voor een brede start van deze inventarisatie van narratieve toepassingen in de homiletiek is als eerste een viertal homiletische handboeken geanalyseerd. De keuze is gevallen op *Homiletic* van David Buttrick (1987), *Als hoorder onder de hoorders* van G.D.J. Dingemans (1991), *Die Volheid Daarvan* van C.J.A. Vos (1996) en *Homiletik* van Albrecht Grözinger (2008). Het zijn relatief recente handboeken, ze hebben een duidelijke status verworven als basisboek, ze pretenderen een hermeneutische benadering en ze komen uit verschillende homiletische tradities. Dit viertal levert een goed begin voor de exploratie van narrativiteit in de homiletiek.

#### a. David Buttrick (1987)

Buttrick schreef een vernieuwende homiletiek met zowel aandacht voor de theoretische als voor de technische kanten van het preken (xi). Hij noemt zijn eigen benadering 'fenomenologisch': hij probeert te beschrijven hoe preken 'gebeuren' in het bewustzijn, zowel van prediker als hoorders (xii). Daaruit leidt hij vervolgens zowel theorie als techniek af.<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> Immink, *In gesprek*, 371v plaatst Buttrick samen met een aantal andere homileten in de 'New Homiletic' die hij een narratieve stroming noemt. Immink bespreekt een aantal typerende kenmerken van deze homiletische beweging. Ook Park, *Organic*, 3; 6; 94 en Plezier, *Involvement*, 10 bespreken Buttrick als onderdeel van deze beweging waaraan ook de namen

Al direct bij de uitgangspunten gebruikt Buttrick narratieve categorieën. Zijn fenomenologische benadering brengt hem op een fundamenteel linguïstisch onderscheid tussen twee manieren van taalgebruik. ‘Naming’ is het benoemen van de wereld met woorden, waardoor de wereld wordt geconstitueerd (7). Wat niet benoemd wordt, is er voor ons niet. ‘Narration’ is het zoeken en toekennen van betekenis aan de wereld door verhalen. Verhalen die je hoort en verhalen die je over jezelf vertelt. Verhalen dragen identiteit (10).

Dit toepassend op de prediking stelt Buttrick dat beide taalmodi benut dienen te worden. De prediking neemt al onze verhalen op in een groter christelijk verhaal: ons verhaal krijgt een ander begin, midden en einde. Dit grotere verhaal heeft een transcendente dimensie: het geeft ruimte voor het geloof. Zo transformeert christelijke prediking de narratieve identiteit van ons leven (13). De categorie van het verhaal is echter voor het christelijke geloof te beperkt. Er is een symbolisch-reflectief aspect, opgeroepen door Jezus Christus, die het menselijke verhaal doorbreekt. In Hem wordt de wereld met metaforische kracht hernoemd als Gods wereld. Daarmee dient ‘narration’ aangevuld te worden met ‘naming’. Christelijke prediking vertelt een verhaal en hernoemt de wereld.<sup>184</sup> Met die twee middelen bouwt de prediking in het bewustzijn een nieuwe ‘faith-world’ waarin wij kunnen leven en liefhebben (17). Deze inzet doorbreekt het grote dilemma in de homiletiek: er is enerzijds de thematische (synthetische/reflectieve) prediking waarin de naam van God wordt genoemd en toegepast. Er is anderzijds de bijbelse (analytische/narratieve) prediking die zich richt op het bemiddelen van menselijke ervaring. ‘Narration’ en ‘naming’ moeten samen op gaan in de prediking van de waarheid. Door een dergelijke prediking van Christus wordt het bewustzijn van de gemeente gevormd (20).<sup>185</sup>

In het eerste deel komen de componenten van een preek aan de orde: de ‘moves’ (als basiseenheid voor de preek), de structuur, beelden, taalgebruik en stijl. De ‘move’ is de vernieuwende bijdrage van Buttrick aan de homiletiek: de gedachte-eenheid die als gestructureerde module door middel van taal gecommuniceerd wordt tot in het bewustzijn van hoorders en in die beweging tot nieuwe betekenis leidt.<sup>186</sup> De eenheid

---

van Craddock, Lowry, Long en Rose zijn verbonden. Park, *Organic*, 71 wijst op achterliggende invloeden van Henry G. Davis en de filosofische taaltheorie van Wittgenstein en Heidegger, *aw*, 178. Ook attendeert hij op de pluralistische consequentie van de fenomenologische benadering, *aw*, 118. Wright, *Story*, 11 neemt afstand van de volgens hem liberale theologische overtuigingen van Buttrick en noemt daarbij in het bijzonder de optimistische visie op de mens, *aw*, 36.

<sup>184</sup> Door Pleizier, *Involvement*, 37 worden deze beide bewegingen van benoemen en vertellen kenmerken genoemd van de complexe verhouding tussen intermenselijk discours en goddelijk handelen.

<sup>185</sup> Campbell, *Jesus*, 228v schampert op deze dominante categorie van het ‘gemeenschappelijke bewustzijn’: “His emphasis is on a rather esoteric and ethereal thing he calls ‘communal consciousness’”. Campbell acht een communale inbedding van de prediking wel van groot belang, maar dan inclusief de politieke en actieve dimensies van de gemeenschap.

<sup>186</sup> Deze aandacht voor zowel de beweging van een preek als de eenheid van een gedachte wordt door Miller, *Preaching*, 244 vergeleken met een goederentrein die diverse wagons toch in één beweging houdt. Hij wijst daarbij op de gewenste discipline van de prediker om de beweging in het spoor te houden. Er is veel waardering voor de nadruk op beweging, zie Vos,

van een move is voor Buttrick zeer belangrijk. Alle gekozen woorden, beelden, verhalen en uitwerkingen zijn dienstbaar aan de te communiceren gedachte. In dit eerste deel komen we het verhaal tegen als mogelijk onderdeel van een move. Buttrick wijst daarbij op het risico van persoonlijke verhalen, die de aandacht af kunnen leiden naar de persoon van de prediker (94v).<sup>187</sup>

Bij de bespreking van beelden en metaforen grijpt Buttrick terug op het bijzondere karakter van de prediking: het gaat om het zichtbaar maken van onzichtbare realiteit. De prediking is daarom aangewezen op verbeeldende taalvormen. Zowel voor het vertellen van verhalen als voor het gebruiken van beelden is de metafoor noodzakelijk (113). Vanuit zijn visie op Gods openbaring onderbouwt Buttrick het accent op metaforische taal. Na een periode van uitsluitend historische benadering is in de theologie meer aandacht gevraagd voor het symbolische karakter van de openbaring. De grote verhalen van de joods-christelijke traditie dragen allemaal een metaforisch karakter. Metaforische taal vindt zijn kracht in de analogie: vanuit de verbinding met ervaring wordt een overstijgende betekenis opgeroepen. Hiervoor zijn taalvormen nodig die gerelateerd zijn aan ons narratief bewustzijn. Verhalen komen in preken voor omdat we Gods genade associëren met historische gebeurtenissen en persoonlijke levensverhalen. Zulke verhalen lopen het risico van allegorie en van banaliteit. Alle narratieve verbeeldingen moeten getoetst worden aan het verhaal van Jezus Christus (118).<sup>188</sup>

In het hoofdstuk over voorbeelden en illustraties komt het verhaal (als onderdeel van een move) uitgebreider ter sprake. Buttrick vindt voorbeelden cruciaal voor de prediking: ze bewijzen een stelling, vormen nieuwe analogieën en schetsen het leven.<sup>189</sup> Wanneer voorbeelden narratief vormgegeven worden, mogen ze niet uitgroeien tot een wereld op zichzelf: ze moeten gecontroleerd worden toegepast binnen een move (132).

In deel twee gaat Buttrick dieper in op de theologische kanten van de prediking onder de titel 'Structures'. Hij vat prediking hermeneutisch op als 'mediation': het spreken van God tot de mensen. In het centrum van Gods spreken staat Jezus Christus als verhaal en als symbool. Dit is een uitdrukking die Buttrick vaker gebruikt (15; 118; 254; 357; 415). Hij bedoelt daarmee dat Jezus Christus een centrale rol speelt

---

*Volheid*, I, 159; *Volheid*, II, 153; 206; Dingemans, *Hoorder*, 110; 166; Bregman, *Stem*, 66v; Pleizier, *Involvement*, 10; Wright, *Story*, 88. Grözinger, *Homiletik*, 296 ziet doorwerking van dit aspect in de dramaturgische homiletiek.

<sup>187</sup> De aanwijzingen van Buttrick voor structuur en taal in een move worden breed onderstreept, zie Wright, *Story*, 95-98; Miller, *Preaching*, 244; Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 148; 243; Vos, *Volheid*, II, 258v.

<sup>188</sup> Vos, *Volheid*, II, 191 stemt ermee in, dat een groter verhaal nodig is om ons eigen verhaal betekenis te geven. Dingemans, *Hoorder*, 123; 129 is van mening dat Buttrick veel te weinig werk maakt van zorgvuldige exegese, inclusief de historisch-kritische analyse van de Bijbeltekst. Daardoor legt hij te naïef zijn eigen theologisch schema over de tekst.

<sup>189</sup> Veel waardering is er voor de plek en methode die Buttrick biedt aan homiletische analyse: de associaties en ook de weerstanden bij de hoorders dienen gehonoreerd en ingezet te worden. Zie Dingemans, *Hoorder*, 187; Pleizier, *Involvement*, 49; 199; Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 136; 150; 246; Schaap-Jonker, *Before*, 78; 301.

in het verhaal van God met de mensen. In dat grote verhaal krijgt ook de mens een narratieve identiteit. Maar Jezus Christus is niet alleen het belangrijkste personage in dat verhaal. Hij is ook de disclosure van God zelf, het Levend Symbool.<sup>190</sup> Deze tweevoudige presentatie (Jezus Christus als verhaal en symbool) is voor de prediking cruciaal (259). Predikers ontvouwen het geheim van God door Jezus Christus. Bovendien interpreteert de prediking de mens in het licht van de openbaring. Buttrick wijst erop dat Bijbelse verhalen en symbolen de kloof tussen openbaring en wereld overbruggen. We kunnen de Bijbel slechts verstaan in de interactie van symbool en verhaal. Zo vormt de Bijbel één groot plot waarin elke tekst zijn plaats en implicaties heeft. In de Bijbel reikt het verhaal naar het symbool en opent het symbool het verhaal. Symbolen en verhalen maken het mogelijk om ons leven op christelijke wijze te verstaan (279).

In de praktisch-homiletische hoofdstukken gebruikt Buttrick de narratieve aanduidingen 'plot' en 'intention' op de plekken waar de oudere homiletiek spreekt over opbouw en doelstelling van een preek. Onder plot verstaat hij de geselecteerde en geordende gebeurtenissen. De constructie van een preekplot wordt gevormd door interactie van de hoorders en de hermeneutiek van de verteller (286). Buttrick bespreekt de narratieve categorieën die bij het 'plotten' betrokken zijn: interpretatie, verhaalgenres, perspectief, narratieve logica en interactie met publiek. Omdat 'plot' in deze benadering de manier is om structuur en betekenis te vinden, is het een benadering die van toepassing op alle hermeneutische acten en niet alleen op het verhaal van een preek. Maar 'plotten' is ook een goede beschrijving van wat de prediker doet: het gaat om bewuste doelstelling, orde en structuur, gericht op het bewustzijn van de gemeente, binnen een theologisch gestuurde interpretatie (293). Vanuit de Bijbelse verhalen en symbolen gezien is het preekvoorbereidingsproces te benoemen als een 'replotting' proces (305).

Buttrick onderscheidt drie modi in de prediking die op verschillende manier gericht zijn op het verstaansproces van de gemeente. Het zijn de modi 'immediacy, reflection and praxis' (319). Ze lopen parallel met een oudere homiletische verdeling van exegese, interpretatie en toepassing. Bij Buttrick fungeren deze modi soms als fasen in de preekvoorbereiding maar meestal als basisstructuur van de preek.

Bij 'immediacy' gaat het om de invloed die de Bijbeltekst zelf direct uitoefent op het bewustzijn. De taal van de tekst roept verstaansanalogieën op en de beweging in de tekst initieert een bewustzijnsproces. Vooral een verhaal of gelijkenis stimuleert het bewustzijn. De preekstructuur in deze modus opgezet als een reis langs de reacties op het Bijbelverhaal, waardoor dat de kans krijgt om zijn intentionele kracht uit

---

<sup>190</sup> Op dit punt is fundamentele kritiek geuit door Campbell, *Jesus*, 171 omdat Buttrick hiermee de 'ascriptieve logica van het evangelie' verwaarloost: de persoon en het werk van Jezus Christus mogen niet restloos in ons systeem worden ingepast. Volgens Campbell ontstaat bij Buttrick een structurele reductie van Jezus Christus, ook in de twee boeken die hij later vanuit de christologie heeft geschreven over de prediking. Deze kritiek wordt gedeeld door Wright, *Story*, 85, hoewel hij m.i. te weinig in rekening brengt dat Jezus Christus door Buttrick ook de Story van God wordt genoemd. Pleizier, *Involvement*, 70 merkt op dat Buttrick exclusief gericht is op de betekenis van Jezus Christus voor de hoorders nu, waardoor de historische realiteit door hem niet wordt gethematiseerd.

te oefenen. Deze preekmodus is bij uitstek geschikt voor narratieve passages uit de bijbel.

Bij 'reflection' gaat het om het betekenisveld van de tekst. Dat wordt bestudeerd in relatie tot de werkelijkheid en de ervaring. Dit biedt een gestructureerd verstaan dat moet worden uitgelegd. Een preek brengt de theologische betekenis over soms zelfs zonder verwijzing naar de tekst zelf. Deze modus is vooral geschikt voor meer didactische, visionaire en kerugmatische passages uit de bijbel. Voor de thematische preken is de homiletische situatie van groot belang. Deze situatie maakt onderdeel uit van een narratieve betekenisstructuur (407). Hieruit ontstaat echter pas openbaring wanneer deze structuur vanuit christelijk bewustzijn wordt geïnterpreteerd (414). Daarbij is niet de Bijbeltekst zelf, maar de theologische analyse het uitgangspunt voor de prediking.<sup>191</sup>

Preken in de modus van de 'praxis' komt op uit het leven van mensen in hun eigen omstandigheden. De actuele situatie wordt in een christelijk hermeneutisch bewustzijn gebracht waardoor er nieuw licht op valt. Deze modus wordt in het bijzonder aanbevolen bij bijzondere gebeurtenissen of existentiële vragen. Voor het ter sprake brengen van ervaring en van het christelijke geloof kunnen in deze modus narratieve structuren worden ingezet (434).

Bij de bespreking van het preken in de modus van de 'immediacy' geeft Buttrick veel aandacht aan de narratieve gedeelten van de bijbel. Verhalen oefenen in zichzelf een beweging en kracht op de hoorder uit. In de preek kan dat worden geïmiteerd en versterkt. Buttrick bespreekt twee methoden om over een verhaal te preken (333): dramatische monoloog met psychologiserende invulling en hervertelling zonder commentaar. De problemen hierin betreffen het sobere karakter van het Bijbelverhaal en de theologische strekking ervan. Alleen het verhaal vertellen, hoezeer ook een boeiende, opwindende en onderhoudende bezigheid, vormt niet een adequate manier van preken die op die geloofsbewustzijn gericht is. Voor een goede narratieve preek zijn analogieën, uitleggende opmerkingen en interpretaties nodig. Omdat narratieve preken gericht zijn op het vormen van actueel bewustzijn, mag het originele plot gerearrangeerd worden.<sup>192</sup>

Buttrick noemt een aantal algemene overwegingen over narratieve preken (344): Narratieve preken ontstaan door een narratief veld met eigen ervaring te interpreteren tot een theologisch verstaan. De kracht van narratieve prediking ligt in de verwevenheid van verhaal, theologie en ervaring. Onder een narratieve preekstructuur ligt een reflectief-theologische structuur. Narratieve preken zullen normaal gesproken beginnen bij het verhaal en eindigen bij de reflectie. Buttrick bespreekt een aantal problemen van narratieve preken: de vormgeving, de inzet, het slot ('de moraal van

---

<sup>191</sup> Deze modus van 'reflection' mag niet worden verward met de klassieke synthetische prediking, die door Buttrick juist wordt gekritiseerd als rationalistisch, statisch en didactisch. Zie Vos, *Volheid*, I, 159; II, 267v; Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 23; Pleizier, *Involvement*, 49; Dingemans, *Hoorder*, 166.

<sup>192</sup> Met instemming wordt deze methode overgenomen door Dingemans, *Hoorder*, 214; Vos, *Volheid*, II, 169v. De aandacht voor de intentionaliteit van de tekst en de preek wordt onderstreept door Dingemans, *Hoorder*, 110; Vos, *Volheid*, II, 206; Grözinger, *Homiletik*, 296; Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 28; Miller, *Preaching*, 244; Wright, *Story*, 88.

het verhaal'). Een bijzonder probleem voor narratieve preken is de neiging om de verhaalbeweging af te vlakken. In een verhaallijn gaat een wending in het verhaal heel natuurlijk. Toch moet een narratieve preek die wendingen nadrukkelijk markeren. Het blijft zoeken naar de manier om de wending van het verhaal naar theologie te maken en goede analogieën in te bouwen. Belangrijk daarvoor is de bewuste keuze dat het niet gaat om het hervertellen van een gebeurtenis in het verleden, maar dat gepreke wordt voor hoorders vandaag. Het kan de prediker oriënteren om te preken alsof hijzelf en de gemeente het verhaal voor de eerste keer horen (347).

Ook over het preken over gelijkenissen geeft Buttrick zijn opmerkingen (352): identificatie is noodzakelijk, maar psychologisering ongewenst. De wereld die in een gelijkenis wordt gerepresenteerd is vaak bijzonder. Er zijn elementen in die onze werkelijkheid doorbreken of overstijgen en zo zicht geven op het Koninkrijk van God. Preken over gelijkenissen is gericht op het bereiken van hetzelfde effect als de gelijkenis intendeert. Ten slotte geeft Buttrick bijzondere aandacht aan het preken over oudtestamentische verhalen. Dat vraagt om een eigensoortige hermeneutiek, waarbij Christus als onderdeel van het verhaal én als levend symbool wordt gezien.

Preken in deze modus is het meest passend bij performatieve teksten, gedeelten die zelf wat doen in het bewustzijn (362). Een prediker reflecteert in de preek niet expliciet op het verhaal maar laat de actie van het verhaal inwerken op het bewustzijn. Om in deze modus te kunnen preken moeten predikers de logica van de sequentie kennen en het effect van een plot aanvoelen. Dat vraagt helderheid en structuur in een preek, waarbij een prediker niet het betekenisveld communiceert maar de betekenisvorming imiteert. Uiteraard blijft het doel van de preek theologisch van aard.

#### b. G.D.J. Dingemans (1991)

Dingemans schreef een hermeneutische homiletiek waarin hij tracht de ingrijpende ontwikkelingen op het gebied van de homiletiek te verwerken vanuit de overtuiging dat kerkdiensten en preken unieke en onopgeefbare vormen van geloofscommunicatie zijn (9).<sup>193</sup> Theologisch kiest Dingemans voor een pneumatologische benadering, waarin de preek wordt gezien als wisselwerking tussen de Geest en onze geest.<sup>194</sup> Dingemans zet principieel in bij de hoorder: mensen komen in de kerk om God te ontmoeten, zichzelf te vinden en de gemeenschap van de samenkomende gemeente te ervaren (11). Daarin speelt de preek een beslissende rol. Hoe kunnen predikanten de hoorders serieus nemen en verder helpen? Dingemans lokaliseert de predikant als 'hoorder onder de hoorders', die de kerkgangers vanuit zijn professionaliteit in ge-

---

<sup>193</sup> G.D.J. Dingemans heeft zijn homiletiek geschreven als leerboek. Dat is merkbaar in de vele theorieën die besproken worden, maar vaak ook naast elkaar blijven staan.

<sup>194</sup> Douma, *Spiritus*, 33 schetst de kenmerken van de pneumatologie van Dingemans. Zijn conclusie is dat de subjectiviteit en soevereiniteit van de Geest onrecht wordt aangedaan, waardoor de pneumatologie verwatert tot antropologie, *aw*,35. Hij acht de waarschuwing van Trimp, *Communicatie*, 49-50 hier van toepassing dat de Geest predicaat wordt van het humanum. Ook Stark, *Proeven*, 190 noteert dat door de pneumatologische visie van Dingemans er geen ruimte meer lijkt te zijn voor geloofswaarheid die vanuit de Schrift normatief kan zijn. Zij mist in de praktische uitwerking bovendien een goede operationalisering van de werkzaamheid van de Geest, *aw*,235.

sprek probeert te brengen met de christelijke traditie en vooral met de Bijbel als bron van die traditie. “Preken is ten diepste: mensen in contact proberen te brengen met God” (16).<sup>195</sup>

In het fundamentele hoofdstuk over de motieven van de prediking weerlegt Dingemans de kritiek dat de prediking afgedaan heeft.<sup>196</sup> Er moet ergens een bezield verband zijn, waarin mensen kunnen beleven wat ze zijn en wat ze geloven. In dat bezielde verband hoort een bezield verhaal (22), verwoord in een preek. “Preken doet deuren open van een (geloofs)wereld, waar je op andere wijzen niet zo gemakkelijk toegang toe krijgt. Bovendien geven preken de hoorders de mogelijkheid om hun eigen persoonlijke verhaal in de bredere context van de verhalen van God ‘in te weven’” (23). “In preken hoort het ten diepste te gaan om menselijke ervaringen” (27). Aan de hand van verhalen kunnen preken laten zien, hoe het leven van mensen (in de Bijbel of daarbuiten) door de eeuwen heen diepgaand is veranderd en verdiept door hun ontmoeting met God. Op deze manier wordt God indirect ter sprake gebracht. Door middel van de noodzakelijke identificatie ontstaat een dialoog tussen tekst en hoorders (45). Dingemans hecht veel waarde aan de verhalen en getuigenissen uit de Bijbel en de verhalen en ervaringen van de hoorders nu. De narratieve formuleringen in de principiële vragen zijn opvallend.<sup>197</sup>

Dingemans stelt dat de hoorders serieus genomen moeten worden in hun eigen geschiedenis met God. De predikant moet zich ervan bewust zijn dat de mensen bezig zijn met hun eigen levensverhaal en vooral met hun verhaal met God. Hoorders

---

<sup>195</sup> Diverse homileten waarderen de zoekende formulering van Dingemans: Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 3; Altena, *Wolken*, 87. Zodoende geeft hij aan ‘interpretatie’ een beslissende plek voor de waarheid van geloof, zie Pleizier, *Involvement*, 209, wat door Trimp, *Leerambt*, 30 sterk wordt betreurd en bekritiseerd. Zijn kritiek, *aw*, 39 is scherp in de cynische weergave: “Geïnspireerd door de gewijde bijbelschrijver wisselen wij onze religieus-culturele beleving uit.” Hij noemt dit een combinatie van een gedemocratiseerde Schleiermacher, de continuering van de religieuze conversatie in de gemeente, en een getemde Barth, het avontuur van de poging God te benaderen. Immink, *Hermeneutiek*, 7 is juist van mening dat Dingemans de uitersten van Barth, objectivisme, en Schleiermacher, subjectivisme, weet te vermijden door te kiezen voor het interpretatiemodel: in de ontmoeting tussen tekst en hoorder komt het tot ervaring van God.

<sup>196</sup> Opvallend is dat Dingemans in later werk de preek uiteindelijk veel sterker relateert, omdat de pluriforme en individualistische samenleving het verschijnsel preek heeft achterhaald. Dingemans blijft ambivalent over de rol van de prediker aan de ronde tafel, die enerzijds de exegetische deskundige is in het gezamenlijk gesprek en anderzijds ook de representant van de geloofsgemeenschap, zie Trimp, *Leerambt*, 34; Altena, *Wolken*, 191.

<sup>197</sup> Immink, *Hermeneutiek*, 17 stelt in reactie nadrukkelijk het punt aan de orde dat God, mens en wereld niet alleen menselijke interpretatie zijn, maar ook een objectzijde hebben: een zelfstandige externe werkelijkheid. Naar zijn oordeel ontkomt Dingemans niet aan het relativisme. Zie ook Immink, *Geloven*, 191 over de gelukkige inconsistentie bij Dingemans, dat er toch een identiteitspunt van het christelijk geloof overblijft door Dingemans benoemd als ‘oerervaring’, zie ook Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 294. Trimp, *Leerambt*, 38 stelt dat de menselijke rede hier autonoom wordt, ten koste van het in de Schrift vervatte Woord van God. Douma, *Spiritus*, 324 spreekt zijn weerzin uit over de stelling van Dingemans: ‘God is er pas als mensen zijn partituur tot uitvoering brengen’. Stark, *Proeven*, 26 is van mening dat Dingemans voor de preek als mensenwoord kiest, ten koste van het Godswoord.

zijn mensen die vanuit de ambivalentie van hun leven weven aan het kleed van de zingeving van hun bestaan (53).<sup>198</sup> Er moeten plaatsen zijn waar de goouddraad van het evangelie wordt aangeboden in een authentieke context die inspirerend en bevrijdend werkt. Dingemans heeft veel waardering voor de theorieën van Charles Gerkin dat ieder mens een ‘life-story’ heeft die is ingebed in de grotere geschiedenis. Door Bijbelverhalen zeer serieus te nemen kunnen hoorders geholpen worden in hun eigen levensverhaal. Een ander perspectief van de taal is dat mensen er verhalen van maken die identiteit geven. Dingemans sluit zich hier aan bij de gedachten van Buttrick (57).

In het exegetisch-hermeneutische deel bespreekt Dingemans diverse tekstbenaderingen en interpretatiemodellen. Uit de moderne ‘paradigmatische’ modellen worden het Exodus- en het Exiel-model genoemd waarbij het laatste de voorkeur van Dingemans heeft.<sup>199</sup> Een van de kenmerken van dat Exiel-model is dat de gemeente bij elkaar komt om te zoeken naar nieuwe woorden die opkomen bij het lezen van de oude verhalen uit de Bijbel (95). Een dergelijk interpretatiemodel zal echter in een postmoderne wereld geen totaalgreep krijgen: we proberen simpelweg te leven van een veelheid van ‘verhalen’ en ‘creatieve gebeurtenissen’, waarin de ‘zin en de waarheid van het leven’ af en toe voor ons oplicht (101).<sup>200</sup>

Bij de bespreking van de exegetische methoden opteert Dingemans voor een semiotische benadering. Daarin zijn bijbelteksten te beschrijven als product van een interpretatieproces van mensen. De tekst bemiddelt geloofservaringen. Methodisch betekent dit dat er eerst een narratieve (structuur-)analyse moet worden uitgevoerd, vervolgens een semantische en ten slotte een discours-analyse. Dingemans onderscheidt voor de door hem narratief genoemde homiletische analyse drie lagen: de historische laag van het verhaal, de theologische inkadering van het verhaal en de

---

<sup>198</sup> Waardering voor het serieus nemen van de hoorder is te vinden bij Vos, *Volheid*, I, 5; 199; 1996 II, 214; Schaap-Jonker, *Before*, 77; Altena, *Wolken*, 85. Daarbij is de ambivalentie van de hoorder voor velen een beter model dan de klassieke benadering van de hoorder als zondaar: Bos, *Volheid*, 133; 159; 201; 246; Vos, *Volheid*, II, 203. Iedere hoorder maakt zijn eigen preek, Altena, *Wolken*, 111. Stark, *Proeven*, 190 acht deze benadering te vrij, evenals Douma in De Ruijter, *Preken*, 24-29. Ganzevoort, *Horen*, 515 vindt dat Dingemans niet ver genoeg gaat: hij rekent wel *met* de hoorder, maar te weinig *op* de hoorder in het horen van Gods Woord.

<sup>199</sup> Altena, *Wolken*, 87 wijst erop, dat Dingemans dit Exiel-model later vervangt door het leesmodel: ‘leven in religieus Niemandland’. Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 220v heeft als kritiek dat Dingemans dit Exiel-model niet homiletisch operationaliseert voor bv. pre-exilische teksten en dat deze tekstbenadering sterk reductief werkt en tot verzadiging van de identificatie leidt.

<sup>200</sup> Schaap-Jonker, *Before*, 77 herformuleert dit door de prediking te beschrijven als een transitionele ruimte die de ontmoeting tussen God en mens faciliteert. Overigens noteert zij dat deze uitspraak enkel vanuit menselijk perspectief zo functioneert, *aw*, 17. Stark, *Proeven*, 26 stelt dat Dingemans hiermee de kenmerkende spanning van de protestantse prediking oplost door eenzijdig te kiezen voor mensenwoord. Altena, *Wolken*, 87 vindt Dingemans te positief in het benoemen van het geheim. Vos, *Volheid*, I, 187 stemt in met Dingemans: hoorder en prediker zijn in een dialogische ontmoeting samen op zoek naar waarheid. Immink, *Geloven*, 192 verzet zich hiertegen en houdt vast aan een metafysische werkelijkheid.



pragmatische boodschap van het verhaal (107). De boodschap, de beweging en de theologische stuwkracht van de tekst zijn het uitgangspunt. Omdat de tekst zelf een interpretatie van gebeurtenissen is, dient eerst zorgvuldige exegetische plaats te vinden (115).<sup>201</sup>

In het deel over de homiletische communicatie spreekt Dingemans (teruggrijpend op Ricoeur) over het wantrouwen van de hedendaagse hoorder tegen prachtige verhalen. Vanwege de dominantie van schriftelijke teksten zijn preken tot verhandelingen geworden. Toch is het nodig dat preken weer zo gehouden worden dat ze mensen 'op verhaal laten komen' (141). De bijzondere aard van de communicatie in de preek benoemt Dingemans als 'interactionele symboolcommunicatie' (146).<sup>202</sup> Toegepast op de preek maakt hij het onderscheid tussen de preek als 'betoog' en als 'homilie'. Hij verbindt dit met onderscheid in taalgebruik tussen betoog en verhaal, in de reformatorische homiletiek uitgewerkt in 'synthetische' en 'analytische' preken.<sup>203</sup> De preek als homilie of verhaal maakt veel gebruik van narratieve vormen van communiceren (159). De klassieke retoriek maakt preken veel directiever: het is een gesloten communicatievorm. Dingemans stimuleert de benadering van de preek als homilie, waarin de verhalende of narratieve vorm een grotere rol speelt en ook het eigen verhaal van de hoorder meer ruimte krijgt (164).<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> Er is waardering voor het belang dat Dingemans hecht aan exegetische. De kritiek richt zich op zijn historisch-kritische benadering van de tekst, de afhankelijkheid van de interpretatie van de prediker en de beperkte rol die exegetische uiteindelijk speelt in de inhoud van de preekvoorbereiding. Zie Pleizier, *Involvement*, 1; Douma, *Spiritus*, 72; Schaap-Jonker, *Before*, 83v; Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 2; Altena, *Wolken*, 70; Stark, *Proeven*, 190; Immink, *Hermeneutiek*, 19. Altena, *Wolken*, 82 stelt dat Dingemans toch te optimistisch denkt over interpretatie van de tekst. Voor Trimp, *Leerambt*, 30v is Dingemans' ontkenning van de actuele autoriteit van de Schrift als geïnspireerd Woord van God beslissend voor zijn categorische afwijzing.

<sup>202</sup> Er is stevige kritiek geuit op de term symboolcommunicatie. Vos, *Volheid* I, 78 acht 'symbool' een veel te beperkt begrip voor de preekinhoud en vindt in dit model te weinig ruimte voor niet-verbale communicatie en voor overreding van weerstanden. Immink, *Hermeneutiek*, 19 stelt dat er ook sprake is van een zelfstandige externe werkelijkheid. Pleizier, *Involvement*, 211 mist onderbouwing van het bestaan van overlap tussen verschillende symbolische systemen. Altena, *Wolken*, 90 vindt een fundamentele beschouwing over het metaforische karakter van religieuze taal van belang. Hij noteert wel als waarde dat de predikant zijn subjectiviteit moet inbrengen om tot communicatie te komen, *aw*, 127. Voor het indirecte karakter van preekcommunicatie, zie Schaap-Jonker, *Before*, 84; Immink, *Hermeneutiek*, 21.

<sup>203</sup> Immink, *Hermeneutiek*, 20 stelt dat het betoog onmisbaar is omdat een preek een propositionele inhoud heeft. Den Dulk, *Betoog*, 9; 19 problematiseert de gemakkelijke indeling in verhaal contra betoog, stelt een wederzijdse afhankelijkheid in de preekcommunicatie en vraagt eerherstel van het betoog. Oskamp & Geel, *Concreet*, 40 gebruiken de opmerkingen van Dingemans om het belang van verhalend preken aan te tonen. Zij bieden ook een weergave van de korte discussie tussen Dingemans, Immink en Den Dulk over de verhouding tussen verhaal en betoog, *aw*, 94. Zie ook Bregman, *Stem*, 51v.

<sup>204</sup> Bregman, *Stem*, 50v geeft beknopt de geschiedenis van de herontdekking van de 'homilie' weer: via Schleiermacher en Barth naar Dingemans.

Hij maakt veel werk van het omschrijven van de eigen aard van het verhaal in contrast tot de aard van het betoog: verhalen ontsluiten een wereld, zijn een spiegel voor onszelf, hebben niet altijd een welomschreven doelstelling, nemen de tijd, communiceren meer via een cirkel, zijn qua compositie vaak minder gecompliceerd en zetten een mens niet onder de druk van het doen. Dingemans wijst erop dat de meeste volken verhalen kennen om hun religieuze ervaringen en overtuigingen in uit te drukken. Verhalen hebben het voordeel van meerduidigheid en geven iedere hoorder gelegenheid tot eigen interpretatie en fantasie. Met beroep op Henry Mitchell stelt Dingemans dat verhalen de meer intuïtieve lagen van onze persoonlijkheid raken. Daarom moet een prediker diep in de bijbelverhalen kruipen (166). Die hebben hun interne beweging, een open structuur waarin mensen worden meegenomen. ‘Wij zitten zelf in het verhaal’. Dingemans sluit ook hier aan bij de inzichten van Buttrick.<sup>205</sup>

Bij de bespreking van de taal past Dingemans de speech-act theorie toe op de prediking. Op semantisch (propositioneel) niveau zijn open taalvormen nodig die niet zozeer nauwkeurig definiëren en begrenzen als wel ruimte laten voor meerdere betekenissen en uitdagen tot wat boven taal uitstijgt. Onder de open taalvormen vallen symbolen, verhalen en gelijkenissen/allegorieën. In dit kader spreekt Dingemans over het paradigmatische van bijbelverhalen: het zijn verhalen met een verankering in een brede menselijke ervaring (173). De boodschap ervan reikt dieper dan de letterlijke betekenis van de woorden. Identificatiefiguren spelen in dit proces een grote rol. Daarmee komt aandacht voor de ‘werking’ van de taalhandelingen: het illocutionair niveau. De evocatieve kracht schuilt in de verhalen en woorden zelf die een reactie bij de hoorder oproepen. Maar ook een diepere emotionele laag speelt een rol in de werking van een preek: woorden en zinnen hebben een expressieve betekenis in de relatie tussen spreker en hoorders en in de relatie tussen hoorders en de zaak waarom het gaat.

In het laatste deel beschrijft Dingemans de praktische homiletiek. Hij bespreekt verschillende wijzen van preken afhankelijk van kader en doel van de preek. Aan deze preekwijzen zijn taalmiddelen en predikerrollen gerelateerd. De analytische preek is sterk gericht op het verhaal van de tekst en het plot van het bijbelverhaal (209). Dingemans beschrijft de mogelijkheden van het verhaal in de compositie van diverse preeksoorten op een praktische manier. Voor de homilie ligt het voor de hand om de gang van het bijbelverhaal te volgen. Maar het verhaal vertellen vanuit een nieuw perspectief is soms heel ontdekkend (214). Duidelijk moet zijn in welk kader en met welke relevantie het verhaal wordt verteld. Een homilie structureert de preek niet vanuit een doel maar vanuit de innerlijke structuur van het bijbelverhaal.<sup>206</sup> Ten slot-

---

<sup>205</sup> Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 22 is blij met de meervoudige benadering: over preken valt niet met één woord te spreken. Vos, *Volheid*, II, 59 sluit zich aan bij het dynamische karakter van de preek: de hoorder wordt uitgenodigd om de reis van de preek mee te maken. Ganzevoort, *Barsten*, 516 vindt het opvallend dat Dingemans geen werk maakt van de ervaring van hoorders dat zij Gods stem horen, zie ook Stark, *Proeven*, 189.

<sup>206</sup> Bos, *Identificatie-mogelijkheden*, 98 maakt erop attent dat Dingemans met een tendentieuze indeling tot voorkeur voor ‘homilie’ komt, zie ook Stark, *Proeven*, 190. Het verzet tegen ‘autoritaire en normatieve’ preken wordt gedeeld door Den Dulk, *Betoog*, 27; Vos, *Volheid*, I,

te bespreekt Dingemans de praktische inzet van een verhaal, bijvoorbeeld in de inleiding van een preek (217) en maakt hij diverse opmerkingen over de gewenste spreektaal van de preek (219).

c. C.J.A. Vos (1996)

Vos noemt zijn homiletiek een hermeneutisch-communicatieve preektheorie. Daarmee formuleert hij zijn antwoord op de crisis in de prediking die hij signaleert in verschillende aspecten van de preeksituatie: de prediker en zijn taal, het communicatieproces, de boodschap en de hoorder en zijn context (11).<sup>207</sup> Hij baseert zich wetenschapstheoretisch op het werk van Habermas (communicatie) en Gadamer (hermeneutiek) en zoekt zijn theologische basis in de concepten van verbond, wet en koninkrijk.

Vos beschouwt homiletiek als de kritische hermeneutiek van het christelijke geloof om te komen tot echte spiritualiteit.<sup>208</sup> Hermeneutiek gaat over het verstaan van het woord, het verstaanbaar maken daarvan binnen de eigen cultuur en het tot verstaan komen van de mens voor wie het heil bedoeld is. Vos is in aansluiting bij Ricoeur onder de indruk van het belang van taal voor het verstaansproces en vraagt aandacht voor de creatieve taalvormen voor het verstaansproces: verbeelding, droom, metafoor en verhaal (25). Met instemming noteert Vos hoe voor Ricoeur de hele menselijke ervaring narratief gestructureerd is: zij vindt plaats in de tijd, verwijst naar een bepaalde wereld en heeft een ontvanger (28). Ook het discours is narratief van aard: verschillende gebeurtenissen worden in een betekenisvolle intrige geplaatst. De werkelijkheid wordt in een tekst vertellend nagebootst op een nieuwe manier, waardoor de hoorder zichzelf opnieuw verstaat.<sup>209</sup> Ricoeur stelt dat het Bijbels spreken over God door en door narratief van aard is, zelfs de profeten, wet en wijsheidsliteratuur. Vos trekt uit de bijdragen van Ricoeur een aantal conclusies: hoewel het narratieve spreken niet de enige vorm van taalgebruik is, is het verhaal van God met mensen en de wereld het grondthema. De narratieve preekvorm is

---

159; Plezier, *Involvement*, 47, maar genuanceerd door Immink, *Hermeneutiek*, 20; Stark, *Proeven*, 188; Ganzevoort, *Barsten*, 515. Zie Trimp, *Leerambt*, 42: “Wie een knecht van het evangelie wordt, zal geen ‘interpreet’ van oude teksten zijn, maar een ‘verkondiger’ van goede tijding.”

<sup>207</sup> Er is bij dit brede basisboek weinig secundaire literatuur te vinden in de Nederlandstalige en Engelstalige homiletiek. Toch is de evaluatie van Den Dulk, *Homiletiek*, 14 bijzonder positief: “Het brengt de homiletiek op de hoogte van de tijd, het leert de overmoedige kanseltijger manieren, het steekt de vermoeide prediker een hart onder de riem en oefent ons met passie in de taal van de liefde.”

<sup>208</sup> Den Dulk, *Homiletiek*, 6v noteert met waardering dat Vos de twee perspectieven van hermeneutiek en communicatie consequent vasthoudt en niet tegen elkaar uitspeelt. Hij is echter tegelijk van mening dat dit te onschuldig gebeurt: de wetenschapsfilosofische concepten van Gadamer en Habermas sluiten elkaar uit, *aw*, 10v.

<sup>209</sup> Den Dulk, *Homiletiek*, 14 is van mening dat Vos verder moet gaan. De klassieke rolverhouding van prediker en hoorder blijft nog te veel intact, de hoorder dient de prediker te worden. Janse van Rensburg, *Preaching*, 25 heeft hier bezwaar tegen en beroept zich op Martin Lloyd-Jones, *Preaching*, 100-107 om het fundamentele onderscheid tussen prediker en hoorder te bewaren.

daarom belangrijk: het gaat om de heilsomgang van God met mensen.<sup>210</sup> In de preek als narratief komen bestaansvragen en -antwoorden vertellend aan het licht. De gelijkenis is daarbij een zinvol model voor de hele homiletiek: metaforen en symbolen zijn van eminent belang voor de religieuze communicatie (33).

In het tweede deel bespreekt Vos de fundamentele onderdelen van de preekvoorbereiding. Hij begint met een uitvoerig hoofdstuk over de hermeneutiek van de Bijbeltekst. Bij de exegetische methoden behandelt hij de literaire tekstanalyse waaronder de narratieve benadering. De narratieve kritiek bestudeert de wereld in de tekst als een verhaal. Sleutelterm is voor Vos de 'implied reader': de lezer die door de verteller wordt opgeroepen en zelf deelneemt aan de betekenisgeving van de tekst. Meer tekstueel is er de narratologische analyse van verhaaltteksten (12).

Vos vraagt veel aandacht voor de literatuursoorten in de Bijbel omdat het onderscheid in genre van betekenis is voor de homilet. Hij zet in bij de vertel- of narratieve teksten van het Oude Testament, waarin het gaat om het verhaal van God met mensen en de wereld. Van een verhalende tekst kan een aantal aspecten bekeken worden. Vooral in verhalende preken moet met de compositie van het Bijbelverhaal rekening gehouden worden (43). Eigenaardig is het gebruik van verhalen in de wijsheidsliteratuur (59) of in apocalyptische teksten (69). Ook in het Nieuwe Testament komen veel verhalende boeken en teksten voor. Vos bespreekt in narratieve termen de evangelieverhalen ieder in hun eigen tendens. Bijzondere aandacht geeft hij aan gelijkenissen. Vos stelt dat Jezus veel van zijn werk heeft verricht door middel van fictionele, narratieve communicatie (83). Ook geschiedschrijving (Handelingen) en apocalyptiek (Openbaring) in het Nieuwe Testament hebben een sterk narratief karakter.

In het hoofdstuk over taal als communicatieve handeling exploreert Vos de klassieke retorica. In de retorica is de 'narratio' een basaal onderdeel van de 'dispositio': de uiteenzetting van de zaak zelf, de communicatie van de boodschap. Volgens Griekse opvatting staan een spreker vier modi ter beschikking voor deze narratio: vertelling, beschrijving, redenering en verduidelijking. Ook diverse verhalende vormen kunnen worden ingezet ten dienste van een goede communicatie (154).

Vos onderscheidt vier preekvormen: de homilie, de verhalende preek, de tekst-thematische preek en de thematische preek. Verreweg de meeste aandacht geeft Vos aan de verhalende preek. Ter ondersteuning daarvoor wijst hij op het verhaalkarakter van de Bijbel, op het grote verhaal van God met mens en wereld en op de kleine verhalen van mensen die daarbij ingeweven worden. Vos benadrukt de kracht van verhalen om mensen mee te nemen en iets te doen. Een verhaal boeit mensen omdat in een verhaal menselijke ervaringen naar voren komen en omdat hoorders in het verhaal betrokken worden (180).<sup>211</sup> Met beroep op Long wijst Vos op vijf benaderingen die onder 'narratieve prediking' worden verstaan:

---

<sup>210</sup> Janse van Rensburg, *Preaching*, 10; 34v ziet met Vos veel mogelijkheden in 'verbond' als basismotief voor de homiletische theorie, omdat de mens een sociaal wezen is.

<sup>211</sup> Janse van Rensburg, *Preaching*, 57 stelt daarom dat Vos een hele brede definitie van narratieve prediking hanteert: elke benadering die de preek aantrekkelijk maakt, is narratief. Dit doet echter geen recht aan de manier waarop Vos voortdurend meerdere modellen en structuren beschrijft en inzet. Wel weer terecht is zijn commentaar dat narratieve preken niet altijd

1. het hervertellen van bijbelse verhalen, vaak vol nieuwe verbeeldingen.
2. een verhaal functioneert als een preek
3. narratief plot als preekstructuur
4. narratieve theorieën over het toepassen van verhalen ter identificatie
5. nadruk op poëtische taal in preken

Als een prediker kiest voor een verhaalvorm moet hij vertrouwd zijn met de eigenschappen van een verhaal. Belangrijk daarvoor is de eigen aard van de Bijbelse vertelling in acht te nemen: gericht op Gods ontmoeting en handelingen met mensen (187). Elk verhaal heeft een bepaalde intentie. Er zijn verschillende soorten verhalen beschikbaar die allemaal toegepast mogen worden, mits de verbinding met het evangelie gewaarborgd blijft. Vos wijst op het begin van een verhaal, het thema van een verhalende preek, de gebeurtenissen in een verhaal, de spanningsopbouw en actie, de beweging van een verhaal maar ook de grenzen van tijd en ruimte. Vos bespreekt de verhaallijn, de chronologie en het vertelperspectief. Bij de karakters in een verhaal spreekt hij over de plaats die God inneemt. Eigenlijk wil hij dat omdraaien: het gaat erom dat God een plaats voor ons heeft in zijn verhaal (194).<sup>212</sup> Ook menselijke karakters moet recht gedaan worden met de aan hen verbonden relaties, conflicten en ironie. De stijl en taal van het verhaal zijn gekleurd, geschakeerd en concreet. Hij bespreekt diverse compositietechnieken voor een verhaal: woordkeus, associatieve kracht, lokalisatie, parallelle verhalen, inkadering en tijdsperspectief. Omdat een verhaal leeft van levenservaringen en menselijke verhoudingen is er alle ruimte voor ironie en humor. Ten slotte dient een verhalende preek via climax op ontknoping uit te lopen (199).<sup>213</sup> Vos sluit het geheel af met een uitgewerkt voorbeeld van een narratieve preek en een voorbeeld van toepassing van een verhaal in een preek.

#### d. Albrecht Grözinger (2008)

De esthetische grondstelling van Grözinger is dat vorm en inhoud van taal niet te scheiden zijn (177).<sup>214</sup> De westerse prediking heeft altijd een sterk retorisch stempel

---

als beste in staat zijn om de aandacht vast te houden, *aw*, 45.

<sup>212</sup> Janse van Rensburg, *Preaching*, 23 benadrukt de dynamische insteek van Vos: in de interactie tussen prediker en hoorder komt de betekenis van de Schrift tot ontwikkeling, ook al zal dat nooit compleet kunnen gebeuren.

<sup>213</sup> Janse van Rensburg, *Preaching*, 48 is blij met de instructieve informatie. Den Dulk, *Homiletiek*, 12v is van mening dat Vos de homiletische probleemstelling van Karl Barth te gemakkelijk afwijst en zich onvoldoende rekenschap geeft van de radicale problematisering van godswoord en mensenwoord.

<sup>214</sup> Grözinger, *Homiletik*, 203-220 theologiseert in alle onderdelen van zijn homiletiek consequent hermeneutisch met bijzondere aandacht voor: cultuurwetenschappelijke aspecten, wereldbeschouwelijk pluralisme en betekenis van de taal. Hij beschouwt homiletiek wezenlijk als een kunstleer, *aw*, 327. Grözinger is vooral bekend vanwege zijn fundamentele esthetische insteek in de hele theologie: mensen doen ervaring op van God, zoals ze ervaring opdoen van kunstwerken: zie Heitink, *Praktische theologie*, 118; Müller, *Homeletik*, 294; Douma, *Spiritus*, 296; 274; Immink, *Geloven*, 14; 204; Bregman, *Stem*, 67v. Pleizier, *Involvement*, 9 gebruikt de esthetische benadering van Grözinger om de empirische oriëntatie van de homiletiek in te bedden, zodat reductie van de homiletiek wordt voorkomen.

gehad maar wordt nu veel hermeneutischer benaderd om de samenhang van het ontstaan van een preek hermeneutisch te ontsluiten (196). Dit is noodzakelijk omdat met het einde van de grote verhalen ook het christelijke geloof aan plausibiliteit heeft ingeleverd (30). Bovendien maakt de historische claim van het christelijke geloof de prediking ervan eveneens verdacht voor de postmoderne mensen. Van deze vorm van geloof als metavertelling moeten we afscheid nemen, ten gunste van de kleine verhalen en verhaalfragmenten, want de Bijbel vertelt niet één verhaal van Jezus (31).<sup>215</sup>

Inhoudelijk gaat het in de christelijke preek erom de ‘Geschichten’ van God en van mensen met elkaar te verbinden.<sup>216</sup> De christelijke prediking heeft een basale narratieve fundering (204, 208) niet in de laatste plaats omdat zij aansluit op het narratieve gehalte van de bijbelse tekstwerelden. De verhaalvorm is in de Bijbel niet alleen vormgeving, maar heeft ook te maken met hoe mensen God hebben ervaren. God laat zich in met mensen en hun geschiedenis. Dit narratieve karakter vloeit voort uit de basale dogma’s van de triniteitsleer en de tweenaturenleer (118). Omdat elke preek op ‘Geschichten’ betrokken is, zijn de hermeneutische functies van het verhaal altijd aanwezig (217). De prediker gaat een narratief partnerschap aan met de hoorders om in een creatief proces alle betrokken verhalen (van God, van de hoorder en van zichzelf) verder te brengen (209).

In een verhaal scheidt de verteller als kunstenaar een eigen wereld: hij kan personen laten opkomen en verdwijnen, hij kan in iemands hart en hoofd kijken, hij kan mensen maken en breken, hij kan het tijdsverloop bepalen en tijd kwalificeren (213). Het gebruik hiervan vraagt om narratologische, ethische en theologische zorgvuldigheid van de prediker. Deze vertelde wereld wordt hoorders aangeboden (210) en zo wordt de ervaring van de samenhang van Gods- en mensen-‘Geschichte’ toegankelijk gemaakt (216). De vertelling scheidt de ontmoeting met God in taal en tijd.<sup>217</sup>

In de verhaaltechniek zijn verschillende middelen voorhanden die hermeneutische kracht hebben: ze leiden de hoorders in de verhaalwereld binnen. De complexiteit en creativiteit hiervan maakt preken tot een kunst (219) die tot nieuwe ervaring, nieuwe taal en nieuwe verhalen leidt (221). Dat de ontmoeting met God op deze indirecte wijze plaatsvindt, grondt Grözinger in de gedachte dat de taal van het geloof en het spreken over God door en door metaforisch moeten zijn (225). Daarmee wordt de esthetische benadering van geloof een dominant perspectief en krijgen receptietheorieën een belangrijke plaats bij het onderzoek naar het effect op de hoorder (88).

In de preek zelf worden de geschiedenis van God en de levensgeschiedenissen van mensen op elkaar betrokken, waardoor nieuwe constellaties van ‘Geschichten’

---

<sup>215</sup> Hoewel dit aspect later uitgebreider aan de orde komt, §5.3, wil ik hier niet ongenoemd laten dat de pluraliteit van de evangeliën onvoldoende reden geeft om tot een plurale waarheid te concluderen.

<sup>216</sup> Grözinger gebruikt bij voorkeur het woord ‘Geschichte’, dat in het Nederlands niet nauwkeurig is weer te geven: ‘geschiedenis’ heeft een historische klank, ‘verhaal’ juist een fictieve klank. ‘Geschichte’ is op dit punt veel inclusiever.

<sup>217</sup> Hier citeert Grözinger, *Homiletik*, 216 als conclusie een kernuitspraak van Dagmar Kreitzscheck: “Die Erzählung gestaltet die Gottesbegegnung sprachlich und zeitlich.”

ontstaan.<sup>218</sup> Zulke talige constellaties heten literair gezien fictioneel: ze zijn ontworpen in de menselijke voorstelling, maar hebben werkelijkheidsontsluitend effect. De preek kan niet zonder zulke fictionele werelden (231). De aanspraak daarin staat onder theologische kritiek, waarvoor de gelijkenissen van Jezus criteria leveren: de werkelijkheid wordt in haar ware gedaante opengelegd, daarin wordt iets heilzaams toegevoegd, wat ten slotte als iets van God wordt ervaren (235). Dit vraagt om preken met een poëtische, plurale, gedifferentieerde en open taal. De meerduidigheid is voor een preek fundamenteel om tot religieuze ervaring te leiden (91).

## 4.2 Homiletische sleutels

### a. Horst Albrecht (1982)<sup>219</sup>

Albrecht acht de preekpraktijk problematisch, omdat de mensen uit de onderlaag van de maatschappij niet worden aangesproken door de nogal begripsmatig ingestelde protestantse prediking. Op zoek naar een 'universele' homiletiek bestudeert Albrecht de communicatie van de TV en constateert dat de sterk symbolische communicatie daar veel emotiever en universeler werkt. Dit brengt hem tot de conclusie dat de narratieve preek veel meer centraal moet komen te staan in de homiletiek vanwege de symbolische kracht ervan. De talige vorm van het symbool is het verhaal (179).

Albrecht verstaat onder symbolische communicatie alle intuïtieve, niet-digitale, niet-geabstraheerde of onbereflecteerde wijzen van communicatie (127). Hij sluit daarvoor aan bij de theorie van Georg Gebner. Naar de overtuiging van Albrecht zijn in de kerk deze manieren van communicatie te veel weggefallen. Dat is oorzaak voor de kloof tussen kerk en sociale onderlaag (144). Aziatische en Afrikaanse predikers benutten dit analoge niveau veel beter (154). Wil de prediking op symbolisch niveau echter ook emancipatoire en vernieuwende kracht hebben dan moet er meer gebeuren. Albrecht vindt in de theologie van Paul Tillich een basis voor zijn pleidooi: het symbool is de primaire taal van de religie, eventueel een groep symbolen in de vorm van een mythe. De kritische correlatie-benadering van Tillich is voor Albrecht echter nog te veel een benadering van bovenaf. De noodzakelijke sociale beweging is niet te programmeren (193). De opgave voor een sociale homiletiek is: samen met de onderlaag de weg naar de taal te zoeken die hen aanspreekt (196).

Albrecht sluit aan bij de symboolhermeneutiek van Ricoeur die spreekt van een tweede naïviteit: het symbool in de vorm van een verhaal maakt onmiddellijke toegang tot het gebeuren mogelijk (202). In de homiletiek is het verhaal nooit helemaal verdwenen, maar werd wel sterk gewantrouwd. Narratieve theologie is ontstaan in de systematische theologie (Barth, Jüngel, Metz). De doorbraak in de homiletiek moet nu snel volgen (212).

---

<sup>218</sup> Pleizier, *Involvement*, 218; 285 verwijst met instemming naar de gedachte van Grözinger dat een preek een nieuwe wereld schept van de werelden van prediker, hoorder en tekst. Deze nieuwe wereld vormt een tijdelijk religieus huis waar de hoorder in verblijft om zelf tot ontmoeting met God te komen.

<sup>219</sup> Albrecht, *Arbeiter*. Albrechts boek is belangrijk gebleken in de aanzet voor de ontwikkeling van een narratieve homiletiek. Westra, *Verhalen*, 22-25, *Preken*, 1987, 121-128.

Met de categorie van het verhaal wordt de symbolische communicatie tot fundament voor de prediking aan mensen van alle sociale lagen (220). Daarbij geeft het verhaal (mits bereflecteerd en kritisch ingezet) ook mogelijkheden tot verandering. Als het verhaal weer de centrale plaats krijgt, is er hoop voor de prediking van het evangelie. Herhaaldelijk benadrukt Albrecht dat een verhaal onderbroken moet worden voor verklaring en argumentatie. Verhalen spreken een mens totaal aan en leiden terug in het gebeuren (227).

b. Eugene L. Lowry (1980)<sup>220</sup>

Lowry zet zijn spraakmakende boek in bij de kloof tussen de prediking die theoretisch en formeel aan de criteria voldoet, en de ervaring die een prediker soms heeft dat een preek goed is overgekomen bij de hoorders. Hij pleit ervoor om eens afstand te doen van de gevestigde normen en een preekvisie te ontwikkelen die congrueert met de beste preken. Hij stelt dat een goede preek een gebeuren is, meer verwant aan een toneelstuk of roman dan aan een handboek of betoog. Onze beste preken voelen als een verhaal. Het is ook Het Verhaal dat wij hebben te vertellen. Lowry wil daarom beginnen met “*regarding the sermon as a homiletical plot, a narrative art form, a sacred story*” (6).

Onder de hoofdstuktitel ‘the sermon as narrative’ bespreekt Lowry de verschillen met de conventionele preekpraktijk. Omdat veel preken vooral naar inhoudelijke logica gestructureerd worden, ontbreekt de aandacht voor de dynamiek van de communicatie. Tegenover de *constructie* van een preek zou gesproken moeten worden van de *ontwikkeling* van de preek (12). De preek is een plot: van spanning naar oplossing. Daarom moeten narratieve structuren worden gebruikt. Plot is voor Lowry de sleutelterm, zowel bij de preekvoorbereiding als in de presentatie van de preek (21).

Hij presenteert vijf opeenvolgende fasen voor het preekproces die typisch zijn voor het homiletisch plot en laat met veel voorbeelden zien dat het vijf kenmerkende fasen zijn voor iedere narratieve vorm.

1. Verstoring van het evenwicht. Er moet in een preek iets opgeroepen worden dat de aandacht trekt en om afronding vraagt. Hoorders worden bij de preek betrokken als hun ambiguïteit wordt benoemd. De conclusie van een preek moet dus niet aan het begin al onthuld worden (34).
2. Analyse van het probleem. De centrale discrepantie moet helder worden. Daarvoor moet de preek beginnen bij de menselijke situatie. Achter de antwoorden en

---

<sup>220</sup> Lowry, *Plot; Parable*. Zie ook Graves & Schlafer, *Shape*, een bundel essays ter ere van het homiletisch werk van Lowry, met daarin een overzicht van het werk van Lowry en een positionering van zijn werk. In Kreitzscheck, *Zeitgewinn*, 95-104 is een beschrijving gegeven van de narratieve homiletiek van Lowry. Zie ook Miller, *Preaching*, 243-244. Lowry wordt gezien als vertegenwoordiger van de ‘New Homiletic’ en als zodanig zeer kritisch besproken in Campbell, *Jesus*, passim. Zie voor beschrijving van de ‘New Homiletic’ Immink, *In gesprek*, 371-393; Rede, 71-75; Park, *Organic*, 118-120 en Pleizier, *Involvement*, 10; 230. Deze ‘New Homiletic’ is geboren in de omslag naar een hermeneutisch, postmodern en narratief paradigma in de theologie in de jaren 80. De aanzetten ervoor zijn al wel ouder, zoals bijvoorbeeld bij Randolph, *Renewal* uit 1969.



de gedachten moeten de vragen en problemen aan de orde komen. Lowry legt nadruk op een diepgaande analyse omdat het effect van de verkondiging daarvoor wordt bepaald.

3. Keerpunt tot de oplossing. Zoals elk probleemoplossend proces zoekt ook de preek een sleutel om de vragen in een verrassend licht te plaatsen. Er wordt een nieuw perspectief gezocht door vooronderstellingen te bevragen of oorzaak-gevolg om te draaien. Voor Lowry is dit keerpunt ook inhoudelijk noodzakelijk: er is een radicale discontinuïteit tussen het evangelie en de wereldse wijsheid waardoor omdraaiing nodig is (60).
4. Ervaring van het evangelie. Pas als het keerpunt gevonden is, kan het evangelie in zijn bevrijdende en bemoedigende kracht worden ervaren. Alleen een zorgvuldig uitgevoerd homiletisch proces kan dit oproepen. Daarom is het beeld van de preek als verhaal noodzakelijk. Het evangelie ligt pas in lijn met de menselijke ervaring *nadat* de ervaring is omgedraaid (65).
5. Aanwijzing van de consequenties. Bij het oplossen van de spanning blijft de kritische vraag naar de gevolgen van de preek. Dat is de vraag naar het nieuwe leven en het menselijke antwoord. Dit mag nooit als conditie van de verkondiging overblijven maar vormt er de consequentie van (69).

In een slotparagraaf geeft Lowry ook nog een aantal heel praktische tips bij het omgaan met bijbelse narratieven in de preek (89-94).

Het tweede boek van Lowry gaat nader in op het preken over gelijkenissen. Lowry signaleert twee problemen. Veel predikers vinden het moeilijk om over gelijkenissen te preken. Verder denken predikers dat je voor narratief preken bijzondere gaven moet hebben. Als oorzaak voor deze verlegenheid stelt Lowry dat er verwarring is over het onderscheid tussen 'story sermons' en 'narrative sermons'. Het tweede is altijd aan de orde, het eerste zeker niet.

Lowry onderscheidt vier typen narratieve prediking:

1. 'Running the story'. Het bijbelverhaal wordt opnieuw verteld met actualiserende opmerkingen.
2. 'Delaying the story'. De preek zet in bij de homiletische situatie, in het bijzonder bij een probleemkant ervan. Daarna volgt pas het bijbelverhaal, dat hiermee een bijzondere zeggingskracht krijgt.
3. 'Suspending the story'. De preek zet wel in bij de bijbelse verhaallijn maar laat op een gegeven moment de vragen en twijfels van de mensen toe. Pas als die aan de orde zijn geweest, komt de centrale tekst weer terug.
4. 'Alternating the story'. Twee verhalen worden in elkaar gevlochten en stukje bij beetje verteld.

Elk van deze typen gaat gepaard met een uitgewerkt voorbeeld. Ook geeft Lowry aandacht aan narratieve technieken en normen. Opnieuw vinden we hier de stelling dat in de preekvoorbereiding de spanning van een bijbelgedeelte belangrijker is dan de boodschap.

Jensen is op zoek naar de mogelijkheden voor de prediking vanuit de overtuiging dat veranderende theologische overtuigingen doorwerken in preken. Hij pleit voor grotere variatie in de prediking en onderscheidt drie preektypen: 'didactic preaching', de dominante preeksoort in de westerse cultuur, 'proclamatory preaching', gebaseerd op de nieuwe hermeneutiek en 'story preaching', het concept dat Jensen voorstaat. Deze drie preektypen worden door Jensen uitvoerig toegelicht en uitgewerkt.

Jensen sluit aan bij de cultuur- en communicatieanalyses van Marshall McLuhan, die tot de conclusie komt dat we inmiddels leven in een elektronische wereld die via de multimedia alle zintuigen tegelijk aanspreekt (20). Story-preaching is het preektype dat daarbij past. Het is een zeer effectieve vorm van menselijke communicatie, die bovendien de toekomst lijkt te hebben. Waarom kunnen preken geen verhalen zijn? Verhalen die zo krachtig op mensen inwerken dat hun leven erdoor verandert? (119). Het is fascinerend hoe de Verlichting (die een eind maakte aan alle verhalen) plotseling tekortschiet. Het verhaal is in heel de theologie weer in opmars, zowel in de exegetische vakken als in de antropologie. De huidige preektypen spreken de mens eenzijdig aan en moeten worden aangevuld. Jensen noemt zes karakteristieken voor verhalende prediking (126-148):

1. De totale bijbeltekst wordt serieus genomen in zijn verbeeldende kracht. In een preek probeert de prediker dezelfde reacties op te roepen als het bijbelverhaal heeft gedaan.
2. Het verhaal is de preek zelf. Het gaat niet om illustrerende verhalen maar om participerende. Een verhaal laat zich niet zonder reductie in een stelling vertalen.
3. Een verhaal creëert een wereld waarin de hoorder binnenstapt. Zo worden ervaringen opgeroepen en raakt de hoorder betrokken bij het evangelieverhaal.
4. Verhalen functioneren als indirecte communicatie. Het evangelie kan ook alleen op indirecte wijze overkomen en doorgegeven worden.
5. Verhalen hebben een open eind en vragen van iedere hoorder een eigen toepassing. Hier liggen grote mogelijkheden, maar ook risico's.
6. Het preektype is van invloed op het soort geloof dat wordt opgeroepen. Bij verhalende preken gaat het niet over kennis maar over herkenning en erkenning.

Jensen geeft veel praktische suggesties voor het maken van verhalende preken. Het is in zijn visie de moeilijkste preekvorm, maar heeft de grootste mogelijkheden (185). Hij sluit af met de herhaalde wens naar meer variatie in preken. De keuze voor een preektype wordt bepaald door tekst, liturgie en cultuur.

In het tweede boek gaat Jensen een grote stap verder. Verhalen zijn niet alleen preekvormen, maar ook denkwijzen. De narratieve benadering in de homiletiek moet in het kader van de cultuur worden gezet. Narratief denken betekent dan niet minder dan een reformatie in de prediking (14).

De manier van preken is nauw verbonden aan de communicatiecultuur (Walter Ong). De eerste periode (oral/aural) is voor ons interessant omdat onze elektronische

---

<sup>221</sup> Jensen, *Telling; Thinking*. Jensen is een (luthers) systematisch theoloog die sterke aansluiting van preken bij de communicatiecultuur bepleit. De boektitels spreken voor zich: *Telling the Story* en *Thinking in Story*. Zie ook Van Dusseldorp in De Ruijter, *Preken*, 45-53.

communicatiecultuur 'secondary oral' is (29). De communicatie in de literaire cultuur was ingrijpend anders. Voor de veranderingen in de homiletiek ontbreekt eigenlijk een theoretisch kader. Het verhaal vormt het antwoord op de problemen. Dat heeft te maken met het karakter van bijbelteksten, met het doel dat een mens participeert in de genade en met het indirecte karakter van de narratieve communicatie. We mogen die uitdaging oppakken vanuit de overtuiging dat in elke cultuur het evangelie goed gebracht kan worden (65).

Theologisch is prediking een sterk genademiddel. De vraag is hoe het dagelijks leven en de ethiek daarin een plaats krijgen. Jensen sluit aan bij de benadering van Walter Brueggemann: in de preek wordt een poëtische constructie van een alternatieve wereld gepresenteerd. Bij de hoorder doet dit een beroep op de verbeelding. Daardoor raakt het hem en brengt het hem tot nieuwe gehoorzaamheid.<sup>222</sup> Dit wordt alleen bereikt door verhalen. Een prediker leert werken met verhalen als hij zich deze nieuwe manier van denken heeft eigen gemaakt (89-106). Er zijn diverse bronnen voor verhalen:

1. De belangrijkste bron zijn de bijbelverhalen. Het gewoonweg vertellen en hervertellen heeft veel kracht. Dat vraagt wel om een eigen manier van omgaan met bijbelverhalen.
2. Autobiografie is ook een krachtige bron. Belangrijk is wel dat God in het middelpunt staat en dat het persoonlijke verhaal binnen het grote Verhaal wordt ingepast.
3. Verhalen over mensen en geloofsgemeenschappen hebben veel mogelijkheden omdat mensen zich herkennen in de personen en gebeurtenissen.
4. Verhalen uit de cultuur en de literatuur kunnen worden toegepast. Ze geven uitdrukking aan menselijke vragen en ervaringen en vormen een bron van metaforen. De relatie tot het evangelie is erg belangrijk.
5. Een prediker kan tenslotte ook zelf verhalen schrijven.

Het narratief denken heeft grote gevolgen voor de structurering van de preek. Behalve de preek als compleet verhaal kunnen verhalen ook op andere manier worden toegepast. Jensen geeft met instemming de vier methoden van Lowry weer om het Bijbelverhaal en andere verhalen te verweven in een preek (123-137).

De revolutie in de communicatiecultuur heeft grote consequenties voor de prediking. Er zijn problemen te verwachten als gepreekt wordt vanuit een narratief kader. Toch vraagt onze cultuur erom. Een goede bijbelse en theologische visie blijft fundamenteel. Want alleen wie gegrepen is door het evangelie vindt de goede verhalen om te vertellen (145).

d. J.S. Kellerman (1991; 1995)<sup>223</sup>

Kellerman bespreekt de opkomst van de narratieve prediking tegen de achtergrond van de crisis in de homiletiek. Zijn vraag is in hoeverre de verhalende preek homiletisch verantwoord is (473). Kellerman stelt het belang van verhalen vanuit zijn visie

---

<sup>222</sup> Zie behalve Jensen, *Thinking* ook Brueggemann, *Poet*.

<sup>223</sup> Kellerman, *Onderszoek; Intermediër*. Kellerman schreef eerder een dissertatie over preekvormen. Hoewel zijn bijdragen weinig geciteerd worden, bieden zij belangrijke waarnemingen en overwegingen aan de ontwikkeling van narratieve homiletiek.

op de mens (een verhalend wezen), de Schrift (grotendeels narratief van vorm) en de cultuur (een story-wereld). Hij verklaart en onderbouwt het belang van verhalen door te wijzen op de bijzondere kenmerken en kracht ervan (476).

De narratieve aard van de Bijbel is wel specifiek: het gaat niet om fictie, maar om heilsgeschiedenis. Helaas komt de eigen aard van een bijbeltekst meestal niet tot zijn recht. Om recht te doen aan het karakter van verhalende gedeelten zou daarover in ieder geval verhalend geprekeet moeten worden. Kellerman definieert: "Narratieve prediking is verkondiging van het Woord met het oog daarop, dat de hoorder tot deelname en betrokkenheid bij het gebeuren in het verhaal zal komen, zodat hij de Story op zichzelf toepast om tot geloof en geloofsgroei te komen." (480). De mens brengt zijn story in verband met de Story.

De grenzen van verhalende prediking zijn te vinden in de beperking van het verhaal als kunstvorm, de noodzakelijke contextverschuiving en de verhaalervaring van de moderne mens. Gevaren ziet Kellerman bij moralisering, psychologisering en pedagogisering. De waarden zijn echter ook groot: een verhalende preek sluit aan bij het effect van een bijbelverhaal op een mens: een uitnodigend karakter om betrokken te raken bij het verhaal van Gods bemoeienis en de concreetheid van de waarheid inclusief de opgeroepen ervaring en emotie.

Praktisch geeft Kellerman een aantal richtlijnen over inzet, vorm en taal van verhalende (gedeelten in de) prediking. Hij wil niet spreken van een strikt verband tussen narratieve prediking en narratieve bijbelgedeelten en sluit af met te wijzen op de grote mogelijkheden van narratieve prediking, zeker in de story-wereld waarin wij leven (483).

Het tweede artikel van Kellerman is anders getoonzet. Kellerman heeft zich een narratieve mensvisie eigengemaakt. Een mens is zijn story en schrijft aan zijn eigen levensverhaal. Impulsen werken op een mens in om daaraan mee te werken. Geldt dat ook voor de prediking? Kellerman noemt de preek in dit opzicht een narratieve intermediair. Daarmee bedoelt hij: "Prediking werkt in op het verhaalproces van de hoorder als intermediair met het oog op de ordening en richtinggeving daarvan en hierin heeft de prediker een totale verantwoordelijkheid." (57). Deze hypothese verdedigt Kellerman vanuit een aantal theologische gedachten.

Hij gebruikt het narratief perspectief op de mens: ieder mens is bezig zijn levensverhaal te schrijven door mensen, dingen, omstandigheden en gebeurtenissen in een plot op te nemen. In dat proces werken diverse invloeden en krachten wederkerig op elkaar in. Dat bedoelt Kellerman met het woord 'intermediair' (59). De prediking helpt een mens bij dat levensverhaal door een bredere zingeving en diepere context aan te bieden. Kellerman werkt dat uit met de homiletische functies van kerugma, didachè en paraklese. Oriëntatie op de hoorder is daarvoor van wezenlijk belang. De prediker heeft daarin een sleutelrol. Hij moet zijn verantwoordelijkheid nemen ten opzichte van God, van het Woord, van de hoorder en van zichzelf (62). Alleen zo kan hij positief meewerken aan het levensverhaal van een ander.

Het intermediair karakter van de prediking vraagt om een pneumatologisch kader. De Geest is de eigenlijke bemiddelaar van de prediking. Als de prediking een mens helpt in zijn levensverhaal, vindt er een narratieve gebeurtenis plaats die meewerkt aan het grote Verhaal van God (64).

In de gereformeerde homiletiek is C. Trimp de eerste geweest die een lijn heeft getrokken richting een beoordeling van narratieve homiletiek. Hij stelt dat in de idee van narrativiteit terecht protest wordt aangetekend tegen de rationalisatie van de samenleving en de dominantie van het discursieve denken. Omdat God zich vertoont heeft in historische feitelijkheden, heeft de kerk Gods verhaal door te vertellen. De geschiedenis van Gods openbaring laat zich door het verhaal ervan ontsluiten. De gemeente moet weten wie de levende God is en hoe Hij gegaan en gekomen is en voortaan met ons verder gaat. Hier liggen bron van noodzaak en mogelijkheid tot verhalende prediking. De Bijbel is er inderdaad voor het verhaal.

In de nieuwere theologie klinkt de roep om narrativiteit echter niet als conclusie uit het historisch karakter van Gods openbaring maar als tegenpool en alternatief ervan. De narratieve prediking vormt een karakteristiek product van de kritische bijbelwetenschap en betekent tegelijk ook een breuk met het historisme daarin. Dat is merkbaar in de toegenomen aandacht voor literaire benaderingen van de bijbeltekst. In narratieve theologie is de historiciteit niet relevant, omdat het gaat om ervaringsoverdracht in de prediking. Verhalen vormen condensatievormen van menselijke ervaringen en emoties. De levensechtheid van het verhaal is bepalend voor de existentieel ervaren waarheid. Het verlangen naar meer narrativiteit in de prediking is geboren uit de wens tot meer ervaringsoverdracht.

De factoren die het verhaal in de moderne theologie populair maken, vormen ook de bezwaren voor een gereformeerde homiletiek. In de nodiging tot participatie en identificatie komt de verhalende preek de hoorders ver tegemoet. De mogelijkheid van doorcomponeren vormt het uitgangspunt voor allerlei vormen van contextuele theologie. De hoorders worden sterk afhankelijk van de competentie van de prediker, die met zijn creativiteit en fantasie het verhaal weer vertelt. Ten slotte wordt de waarheid van de Bijbel als een geheim aangeduid waarnaar de preek slechts kan verwijzen. Trimp concludeert dat we in de narratieve prediking op alle punten een moderne versie van de vrijzinnige ervaringstheologie van Schleiermacher aantreffen. In de preek moet de geest van het evangelie weer tot leven worden gebracht. Het bijbelverhaal en het levensverhaal komen op één niveau te liggen waarbij de historiciteit van de bijbelse geschiedenis vervluchtigt. Uiteindelijk spreekt de mens in de narratieve prediking met zichzelf en zijn medemens. Trimp heeft hiertegen grote theologische bezwaren.

---

<sup>224</sup> Trimp, *Homiletiek*. Gevolgd door Heemskerk, *Prediking; Vervolg en Velema, Preken*. Trimp voert Nico ter Linden op als dé representant van verhalende prediking en bespreekt de bijbelvisie van Ter Linden. Heemskerk, *prediking*, 215 spreekt over de giftige wortel die de verhalende prediking heeft in de narratieve hermeneutiek. Een bredere uitwerking van de kritiek van Trimp is te vinden in de scriptie van Van der Linden, *Dwing hulle*.

Campbell constateert dat de homiletische vernieuwing parallel loopt met de neergang van de kerk. Hij wijst het fundamenteel theologisch probleem aan in de liberale theologie. Campbell wil de postliberale theologie van Hans Frei uitwerken in de richting van de homiletiek (xiii).

In hoofdstuk 5 maakt hij duidelijk dat alle moderne homiletiek die zich ‘narratief’ noemt, de menselijke ervaring tot uitgangspunt heeft gekozen (Rice, Lowry, Craddock). Het waardevolle van de narratieve benaderingen is de nieuwe wending naar de Bijbel, de variatie in preekvormen en de waardering voor het indicatieve karakter van het evangelie. Ook positief is de aandacht voor het holistisch karakter van de prediking: niet alleen het intellect, maar ook de emoties worden aangesproken. Verrijkend is ten slotte de nadruk op metaforische en poëtische dimensies in de preektaal (121). Er zijn echter ook verliesposten: de nadruk op menselijke ervaring en de benadering van de preek als transformerend gebeuren leiden tot een ‘overindividualistische’ visie op prediking en een ‘ervaringsexpressieve’ visie op het christelijk geloof (141). We raken op deze manier de uniciteit en identiteit van Jezus Christus kwijt. “In het kort: de ervaringsgerichte focus van de hedendaagse narratieve homiletiek kan resulteren in een theologisch relationalisme, dat God te afhankelijk maakt van onmiddellijke menselijke ervaring.” (142). Met Frei kritiseert Campbell deze liberale benadering. Hij vindt een nieuwe in het cultureel-linguïstische model van het christendom van Hans Frei. Daarin is meer aandacht voor de universele waarde van het christelijk geloof, de handelingskant van taal, de geloofsgemeenschap en de relativering van de homiletische techniek om ervaringen te bewerken (145).

In hoofdstuk 6 bespreekt Campbell de hermeneutische kant. Een fundamentele vooronderstelling van narratieve prediking is dat de prediker in twee werelden leeft die hermeneutisch op elkaar betrokken moeten worden: een bijbelse en een actuele wereld (147). In de praktijk absorbeert de wereld het bijbelverhaal in plaats van andersom. Campbell illustreert dit bij Rice, Craddock, Steimle en Lowry. Deze fundamenteel liberale theologie leidt tot een vertaalhermeneutiek. Daarin wordt het evangelie geperst en Jezus wordt de sleutel ter oplossing van alle problemen (165). Het is de postliberale, communale hermeneutiek van Frei die hier fundamentele vragen bij stelt. We lezen de Schrift als gelovigen binnen de geloofsgemeenschap met gebruikmaking van linguïstische en praktische instrumenten (184).

In hoofdstuk 7 komt de toepassing van verhalen in de prediking aan de orde. Veel narratieve homiletiek kent een structuralistische benadering: algemeen narratieve overwegingen en de verhalende vorm zijn belangrijker dan de inhoud en particulariteit van het bijbelverhaal (168). Tegenover de aandacht voor ‘plot’ vraagt Frei aandacht voor het karakter van de hoofdpersoon Jezus Christus. Zijn identiteit vormt de sleutel tot de Schriften. Hij is geen algemeen plot maar vormt het hart van de prediking (173). De tweede accentverschuiving is de exclusieve aandacht voor gelijkenissen. Daarmee wordt alle prediking parabolisch: het gaat om metaforische ontslui-

---

<sup>225</sup> Campbell, *Jesus* kiest het spoor van de postliberale theologie van Hans Frei, zie §3.1. Zijn boek is een bewerking van zijn proefschrift. In Lose, *Confessing*, 113-126 is een sympathetisch-kritische bespreking te vinden.

ting. Frei wijst terug naar de context en strekking van de oorspronkelijke gelijkenissen: ze identificeren Jezus. Bovendien is Jezus niet zozeer de volmaakte prediker als wel degene die gepreikt wordt (179).

In het meer thetische derde deel werkt Campbell zijn eigen benadering uit. Uitgangspunt is de unieke en onvervangbare identiteit van Jezus. Ook in de postliberale homiletiek worden narratieve predikers gevraagd die het *verhaal van Jezus* (in het samenspel van zijn karakter en de gebeurtenissen) doorgeven (189). De narratief is niet zozeer dominant vanwege een 'homiletisch plot' of het vertellen. De prediking van Jezus vraagt om een 'ascriptieve' logica: het gaat erom Jezus neer te zetten in zijn particulariteit. Daarmee vervalt de discussie over inductief of deductief en is ook aanpassing aan algemeen menselijke ervaring niet nodig (201). Als het verhaal van Jezus wordt gepreikt, kan dat in een variatie aan preekvormen: zowel narratieve als niet-narratieve. Ook Paulus werkte de narratieve evangelieverhalen uit in zijn discursieve brieven (211). De prediker is niet in de eerste plaats de verteller maar de discipel van Jezus. In de preekacte wordt het verhaal van Jezus uitgevoerd ook in een zekere vreemdheid tegenover de wereld (220).

In het 9<sup>e</sup> hoofdstuk komt Campbell terug op de communale oriëntatie van de preek: de prediking constitueert een volk. De kerk hoort bij het verhaal van Jezus. De relatie tussen de identiteit van Jezus en die van de kerk is een narratieve. Pas op die manier komt het individu ter sprake (228). In de benadering van Frei vormen de taal en de praktijk van de christelijke gemeenschap de sleutel. Op die basis zijn ervaringen mogelijk en proposities bespreekbaar. De kritiek van de narratieve homiletiek op het objectivisme in de prediking is terecht. Maar preken hoeft geen ervaringsgebeuren te worden. De praktijk van het discipelschap brengt in contact met het verhaal en leert de identiteit van Jezus kennen. Zo heeft de preektaal innovatieve kracht voor nieuwe situaties. Daardoor zijn hoorders in staat hun leven te 'herschrijven' (237). Campbell stelt dat de narratieve en communale dimensies in Frei's werk bij elkaar komen in zijn nadruk op de typologische interpretatie van de Schrift: heel de Schrift vormt één verhaal, waarin ook de hedendaagse wereld en het volk van God zijn opgenomen. Op deze manier overstijgt Frei de 'vertaalhermeneutiek': prediking is typologische incorporatie van mensen in de gemeenschap met een eigen verhaal. Dat geeft ruimte voor een frisse toepassing van figuurlijke interpretaties op de kansel. Het verhaal gaat door de prediking verder (257).

### 4.3 Narratieve structuren

De ontdekkingstocht in dit hoofdstuk heeft tot nu toe veel thema's opgeleverd. Op nagenoeg alle deelreinen van de homiletiek zijn narratieve benaderingen te vinden. In een tussenstap maken we de balans op en ordenen de informatie. Dit gebeurt op drie manieren: a. aan de hand van narratieve clusters in de homiletische praxis, b. binnen de hermeneutische niveaus van narrativiteit en c. binnen de formele niveaus van de homiletiek. Deze ordeningen zijn vooral gericht op structureren van het veld. De invullingen komen later in de evaluatie inhoudelijk aan de orde.

### a. Narratieve ordening

De homiletische situatie heeft narratief gezien een bijzonder karakter. Er is sprake van één werkelijk verteld ‘verhaal’: de preek zelf. Dit is de specifieke plek van de homiletische verwerking van de ‘narrative turn’ in de menswetenschappen: er is niet alleen sprake van narratief *perspectief* in de benadering van mensen en processen maar ook van narratieve *productie*: binnen het narratief paradigma wordt ook een verhaal verteld.<sup>226</sup> Een prediker vertelt daadwerkelijk een verhaal. Er klinken in de homiletische situatie echter veel meer narratieven mee. Er zijn drie clusters van verhalen te onderscheiden, die in de voorbereiding en de uitvoering van de preek aan de orde zijn en door de prediker en de hoorder in de preek aan elkaar worden verbonden: het verhaal van de tekst, van de hoorder en van de prediker. Om wat grip te krijgen op alle verhalen in het homiletisch proces is een indeling verhelderend.

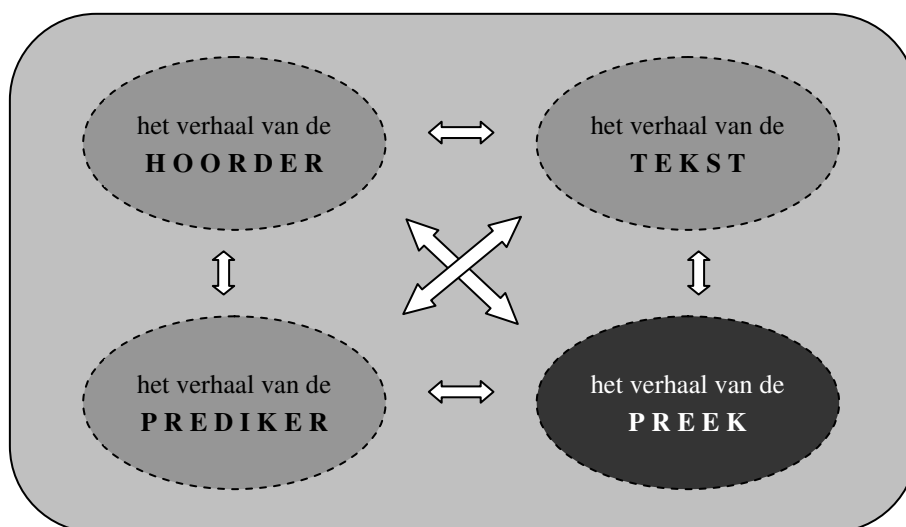


fig.12 narratieven in de homiletische situatie

De genoemde verhalen zijn niet begrensd. Ze vormen clusters van allerlei deelverhalen en kennen diverse, soms tegenstrijdige sequenties. Zo klinkt in het verhaal van de tekst ook het verhaal van de christelijke traditie mee, allerlei bijbelse en niet-bijbelse verhalen, het theologisch verhaal en het historische, actuele en toekomstige Verhaal van God. In het verhaal van de hoorder klinken ook de verhalen van de cultuur en context mee en behalve het individuele persoonlijke levensverhaal ook het gemeen-

<sup>226</sup> Riessman, *Analysis*, 3 beschrijft hoe de ‘narrative turn’ doorwerkt in geschiedwetenschap, antropologie, psychologie, sociolinguïstiek en sociologie. Sindsdien is ‘narratief onderzoek’ uitgegroeid tot een belangrijke hoofdstroom in kwalitatief onderzoek van de sociale werkelijkheid. Soos, *Ontwikkeling*, 127-130 maakt duidelijk dat in interviews ook de narratieve ‘productie’ van de onderzoeker van belang is: de onderzoeker dient zelf goed gebruik te maken van eigen beeldingskracht en literaire middelen. Toch blijft dit een middel en geen doel in de narratieve psychologie.



schapsverhaal en de relationele verhalen. Bovendien krijgt het verhaal van de hoorder zowel aandacht in de preekvoorbereiding als in de preekintentie. In het verhaal van de prediker ligt zijn persoonlijke levensverhaal in al zijn facetten besloten, maar ook het verhaal van zijn ambts- en roepingsopvatting en het concrete verhaal van de wording van de preek. Ten slotte kent zelfs het verhaal van de preek de meerduidigheid die aan alle communicatie eigen is. Habermas sprak van de dubbelstructuur van menselijke communicatie: zowel op inhouds- als op betrekkningsniveau wordt gecommuniceerd.<sup>227</sup> Een preek bevat op zichzelf al gelijktijdig meerdere verhalen.

Het Verhaal van God komt in deze ordening niet als een zelfstandige cluster voor. De genoemde clusters staan allemaal open voor fenomenologische beschrijving en empirisch onderzoek. Bij de aanduiding ‘Verhaal van God’ gaat het om een duiding en aanvaarding van de verhalen. Deze religieuze interpretatie kan worden betrokken op alle narratieven die in de homiletische situatie aan de orde zijn en valt daarom buiten het structurerende doel van deze ordening.

Ondanks de complicering en verwevenheid van de verhalenclusters helpt deze indeling om een basaal onderscheid aan te brengen tussen de verschillende narratieven in de homiletische situatie, zodat verdere ontwikkeling ervan mogelijk wordt.

#### b. Hermeneutische ordening

In diverse tradities is geëxperimenteerd met verhalend preken. Onder een verhalende preek wordt verstaan dat de structuur en presentatie van de preek als een vertelling zijn vormgegeven. Diverse subtypen zijn daarin te onderscheiden: de creatieve hervertelling van een bijbelverhaal, een symbolisch gebracht eigentijds, eventueel biografisch verhaal, een fictief en bijna literair verhaal met een christelijke boodschap. In de literatuur laat zich vervolgens het gesprek volgen over de omschrijving van een ‘verhalende’ of een ‘narratieve’ preek. De definities lopen uiteen. Heel breed is de benadering waarbij elke preek narratief wordt genoemd die een inductieve, hermeneutische of postmoderne benadering kent.<sup>228</sup> Heel smal is de benadering die een preek pas narratief noemt wanneer die volledig als een verhaal is vormgegeven.<sup>229</sup> Deze discussie over de definitie heeft niet verder geholpen. Ook al lijkt de verhalende preek inmiddels wat achterhaald, toch heeft ‘narrativiteit’ in toenemende mate het paradigma bepaald. De predikant vertelt een verhaal, ook al lijkt er geen spoorje verhalende taal in de preek te vinden. Narrativiteit is daarmee in elke homiletische situatie aan de orde. Het werkt ordenend om onderscheid te maken tussen verschillende narratieve dimensies die in een preek aan de orde zijn, in aansluiting aan een

---

<sup>227</sup> Zie Dannowski, *Kompendium*, 120v. Deze tweedeling is door anderen verder uitgesplitst, met name in de taalhandelingstheorie, zie Vos, *Volheid*, II 128-133, maar ook Schulz von Thun, *Bedoelt*.

<sup>228</sup> Lowry, *Plot* noemt elke preek narratief die de door hem beschreven beweging volgt ‘from opening disequilibrium through escalation of conflict to surprising reversal to closing denouement’, ook al bevat deze preek geen enkel verhalend gedeelte.

<sup>229</sup> Pogingen tot overzicht van diverse concepties en omschrijvingen van ‘narratieve prediking’: Janse van Rensburg, *Preaching*, 56-58; Vos, *Volheid*, II, 180-199; Bukowski, *Predigt*, 110-125. Kreitzscheck, *Zeitgewinn*, 189 definieert: “Eine erzählende Predigt ist eine Predigt, die entweder ganz als eine Erzählung gestaltet ist oder eine Erzählung enthält”.

hermeneutisch-communicatieve indeling. Ook deze ordening biedt de mogelijkheid om narrativiteit in de homiletische praktijk meer systematisch te beschrijven.

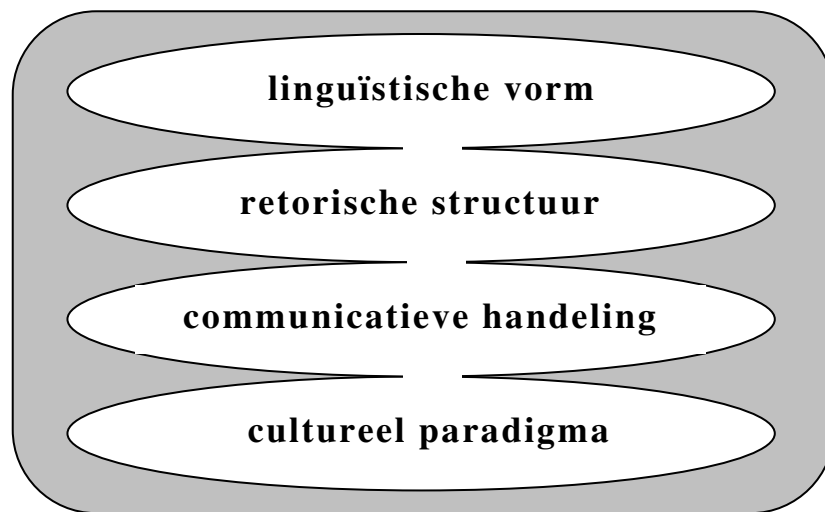


fig. 11: hermeneutisch-communicatieve niveaus

Het verhaal als *taalvorm* kent al van oudsher toepassing in de prediking. Kleinere of grotere verhalen worden ingezet in voorbeelden, bijbelverhalen, ervaringen, fictieve of verbeeldende verhalen. Veel predikers gebruiken verhalen of verhaaltjes aan het begin van een preek om de hoorder in te leiden in het thema. Vanuit het besef van de kracht van verhalen en van de noodzaak om in een preek te variëren in taalvormen kan een breder gebruik van de narratieve taalvorm worden gestimuleerd. Kwaliteit en creativiteit zijn hierin overigens belangrijker dan veelal wordt gedacht, juist om de performatieve kracht van verhalen te benutten, ook wel te typeren als de ontsluiting van een nieuwe wereld of het symbolisch opgeroepen besef van betekenis. Uiteraard blijven ook andere taalvormen als betoog, gedicht of dialoog van belang voor het doorgeven van het evangelie in de preek.

Het verhaal als retorische *structuur* opent de ogen voor de narratieve elementen in de opbouw en stijl van de preek. In elke preek is sprake van spanningsopbouw, plot, perspectief, orde en verloop van het betoog. Deze kunnen op narratieve wijze worden geconstrueerd. De meest vergaande variant hierbij is dat de complete preek als een verhaal is gestructureerd en als vertelling wordt gepresenteerd. In de analytische preekmethode, zoals in de 'expository preaching', waarbij de bijbeltekst op de voet wordt gevolgd, is een verhalende structuur een bekende praktijk, hoewel in die traditie de creativiteit en inventiviteit van het vertellen niet gemakkelijk worden benut. Ook niet-verhalende preken zijn te analyseren op de narrativiteit van hun structuur, omdat de genoemde narratologische kenmerken ook daar aan de orde zijn.

Het verhaal als hermeneutisch-communicatief *perspectief* maakt duidelijk dat de communicatie van de preek op narratieve wijze verloopt. Via herkenning, identificatie en participatie laat de hoorder zich meenemen in de wereld van God. De interactie, receptie en verandering zijn op narratieve wijze te onderzoeken. Dat geldt ook

voor niet-narratieve taal. Ook een betogende preek wordt gehoord als een verhaal, waarbij het perspectief van de prediker en de door hem geconstrueerde betekenis al dan niet worden overgenomen.<sup>230</sup>

Het verhaal als cultureel, postmodern *paradigma* is van toepassing op de gehele preeksituatie. Prediker, hoorder, liturgie, gemeente en wereld vormen de context van elke preek, hebben zelf narratieve trekken en maken deel uit van verhalen. Ook heeft de inhoud van elke preek een narratief kader in het evangelie, de bijbelse geschiedenis en de doorgaande verkondiging van Christus. Ook deze vorm van narrativiteit heeft betrekking op elke preek.

### c. Homiletische ordening

De veelheid aan narratieve benaderingen, niveaus en uitspraken laat zich invoegen in de homiletische ordening die eerder is geboden.<sup>231</sup> Dit gebeurt in de vorm van narratieve stellingen die op het desbetreffende homiletische niveau te formuleren zijn.

<i>niveau:</i>	<i>narratieve thesen:</i>
<b>FUNDAMENTELE HOMILETIK</b>	<i>God vertelt zijn Verhaal in de preek. Preken verwijzen met verhalen naar God. Gods Verhaal gaat in de preek door. De prediker is geroepen tot vertellen.</i>
<b>HOMILETISCHE HERMENEUTIEK</b>	<i>De Bijbel is een verhalenboek. De Bijbel is er voor Gods Verhaal. Narratieve analyse is nodig voor elke tekst. Bijbelverhalen vragen om verhalende preek.</i>
<b>HOMILETISCHE COMMUNICATIE</b>	<i>Hoorders zijn narratieve mensen. Preken duiden en dienen de levensverhalen. Het grote Verhaal neemt kleine verhalen op. Open en beeldend vertellen is dé preektaal.</i>
<b>PRAKTISCHE HOMILETIK</b>	<i>Preken kunnen niet zonder verhalen. Elke preek wordt gehoord als verhaal. Preken is de kunst van het vertellen. De preek is het verhaal van de prediker.</i>

*fig.10 narratieve thesen binnen homiletiek*

<sup>230</sup> In de narratologie wordt dit 'narrativization' genoemd: de lees- en luisterstrategie waarmee je teksten tot verhalen 'naturaliseert' door ze te verbinden met natuurlijke verhalen en de daarbijbehorende 'experientiality', Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 174v.

<sup>231</sup> Zie §1.4.

Deze ordening werkt noodzakelijkerwijs reducerend, comprimerend en vervormend. Duidelijk is echter hoe breed narrativiteit in de homiletiek wordt toegepast. De besproken auteurs geven vanuit verschillende tradities en perspectieven veel inhoudelijke invulling. Ook kritische bijdragen ontbreken niet. Veel auteurs bieden ook praktische aanwijzingen over het vinden, ontwerpen en vertellen van verhalen in de preek, vaak inclusief voorbeelden en analyses. Deze ordening biedt een goede structuur om nog wat breder in de homiletische literatuur rond te kijken.

#### 4.4 Narratieve trends

Op basis van de eerste verkenningen zijn de narratieve toepassingen in de homiletiek op een aantal manieren gestructureerd. Om het huidige homiletisch discours in beeld te brengen worden de beschreven ontwikkelingen aangevuld vanuit een bredere cirkel van homiletische literatuur. Een rondwandeling in diverse tradities levert meer narratieve toepassingen bij de homiletische thema's. Deze inventarisatie gebeurt op twee manieren. In korte tekstblokken wordt eerst een compacte samenvatting van diverse homiletische studies geboden, geselecteerd vanuit de vraag wat de auteur doet met narrativiteit. Deze 'vignettes' zijn geordend naar het dominante accent van de studie en worden binnen de paragrafen vervolgens chronologisch weergegeven.<sup>232</sup> In de lopende tekst wordt de ontwikkeling van narratieve thema's in de narratieve homiletiek trendmatig beschreven. Deze beschrijving wordt gevuld vanuit de vierendertig in dit hoofdstuk beschreven homiletische bijdragen. De inventarisatie in deze paragraaf sluit aan bij en geeft inhoud aan de homiletische basisordering die hierboven is gepresenteerd. Voor alle duidelijkheid: het doel van dit gehele hoofdstuk is inventarisatie. De theologische evaluatie van de verschillende uitspraken volgt later in de studie.

##### a. Theologie van de preek

<b>FUNDAMENTELE HOMILETIEK</b>	<i>God vertelt zijn Verhaal in de preek. Preken verwijzen met verhalen naar God. Gods Verhaal gaat in de preek door. De prediker is geroepen tot vertellen.</i>
------------------------------------	---

*fig.10a narratieve thesen binnen homiletiek*

<sup>232</sup> De meeste studies bewegen zich op meerdere homiletische niveaus. Dit wordt inhoudelijk verwerkt in de inventarisatie. De keuze voor de positionering van de samenvatting volgt de dominante tendens van de studie en is gebaseerd op een analyse van de inhoud. Uiteraard hadden ook andere keuzes gemaakt kunnen worden. Dit geldt ook voor de selectie van literatuur. Compleetheid is niet nagestreefd, diversiteit wel.

(a-1) M.J.G. van der Velden (1987)<sup>233</sup> – *hoorders betrekken bij de geschiedenis van God*

In een themanummer van *Praktische Theologie* over verhalende prediking gaat Van der Velden in op de inhoudelijk-theologische fundering van de narratieve prediking. Onder narratieve prediking verstaat hij prediking in de vorm van een verhaal als wijze van overdracht van de waarheid zonder nadere interpretatie en toepassing. De bijzondere mogelijkheden liggen vooral op het communicatieve vlak. Aandacht voor de verhalende preek komt voort uit de vraag naar de verhouding tussen openbaring en ervaring. Van der Velden beschrijft hoe mensen door participatie en identificatie door verhalende prediking tot verandering komen. Anderzijds staat Van der Velden stil bij het kerugmatisch gehalte van de bijbelse verhalen. Hij stelt dat de gemeente deel uitmaakt van het verhaal van God dat door de prediking wordt voortgezet. Mensen kunnen inderdaad veranderen door verhalende preken, mits die preken hen werkelijk betrekken in de geschiedenis van God.

(a-2) James A. Feehan (1989)<sup>234</sup> – *Gods verhaal verlicht door het geloofsverhaal van de prediker*

Ook in de katholieke liturgie heeft de preek een belangrijke plaats gekregen. Hoewel sommigen het einde van de prediking voorspellen, houdt Feehan vast aan een creatieve prediking waarin het brood van Gods Woord in kleine stukken wordt gebroken. De bekendheid van de verhalen en de openheid van de interpretatie vormen een probleem. In aansluiting bij de nadruk op de menselijke ervaringen ontvouwt Feehan een 'Three Story Model': zender (God), boodschapper (prediker) en ontvanger (hoorder) hebben hun verhaal. Het verhaal van de prediker is zijn eigen geloofsverhaal en de levensstijl die hij daarbij laat zien. Bij het verhaal van God is een levende omgang met de Schriften doorslaggevend in het besef dat de openbaring nooit afgesloten is. Het verhaal van de hoorders moet door de prediker gekend worden: de verhalen van hoop en angst, van zorg en blijdschap. Door dit model ontstaat de homilie als een operatie van geloof tot geloof. Feehan werkt dit uit naar de preekvoorbereiding met veel verhalende voorbeelden uit verschillende tradities.

Narratieve benaderingen hebben verschillende effecten op het fundamentele niveau van de homiletiek. In de eerste plaats wordt God als Verteller beschreven, die de preek gebruikt om zijn Verhaal te laten horen (Trimp). Dit directe benoemen van God als de Verteller roept bij anderen weerstand op. Wie zijn wij dat wij zulke sterke uitspraken over God kunnen doen? Tegelijk krijgt het Verhaal van God inhoudelijke beschrijving als het verhaal van Gods liefde, Gods geschiedenis, Gods bevrijding of Gods waarheid. Waar dergelijke verhalen de hoofdinhoud van de preek worden genoemd, krijgen preken dezelfde status: ze vormen een zelfopenbaring van God, die zichzelf verhalenderwijs voorstelt en laat kennen. Omdat Gods genade verbonden is met mensen en hun geschiedenis, kan de prediking niet zonder verhalen (Buttrick). Het verhaal van Jezus heeft in dit Verhaal van God een eigen plaats (Buttrick, Campbell). In de preek ontstaat een ontmoeting met God zelf (Den Dulk). Het zelfverhaal van God breekt in op de verhalen die mensen vertellen van zichzelf, hun leven en hun wereld (Buttrick, Altena, Long).

In de tweede plaats wordt narratieve referentie gebruikt in theologische zin. Zoals verhalen naar een andere, niet zintuiglijk waarneembare wereld verwijzen, zo kunnen

---

<sup>233</sup> Van der Velden in *Praktische Theologie*, *Opnieuw*.

<sup>234</sup> Feehan, *Preaching*. Hij beschrijft de ontwikkeling van de katholieke homiletiek sinds het Tweede Vaticaans Concilie vanuit de preekpraktijk in Ierland.

(a-3) Karl Heinz Bieritz (1990)<sup>235</sup> – *de tegenwoordigheid van God in herinnering en anticipatie*

In het *Handbuch der Predigt* schrijft Bieritz dat de vorm van de preek meer door narratio wordt gestempeld dan door argumentatio. Met narratio bedoelt hij “die vergegenwärtigende Erinnerung der Gottesgeschichte und ihre Antizipation, ihre Vorwegnahme im Modus von *Erzählung*”. “*Erzählung* will nicht argumentativ überzeugen, sondern mitteilen, mitleiden, mitfreuen und mithoffen lassen.” De hoorder wordt in een gebeuren en een geschiedenis betrokken. Hier liggen ook de gevaren van de narratieve retorica: door de directe en totale werking is een verhaal veel minder controleerbaar, terwijl de kracht ervan wel sterker is. Christenen voordonderstellen de tegenwoordigheid van de Gods- en Christusgeschiedenis zoals die in de preek als een vorm van communicatie van het evangelie verhalend naar voren komt in herinnering en anticipatie. Dit verhaal heeft ook een dialogisch karakter: de geschiedenis is geen gesloten dictaat, maar vormt een opening tot een gesprek waarin God zelf het woord neemt om het antwoord van de mens op te roepen.

(a-4) Maarten den Dulk (1996)<sup>236</sup> – *ontmoeting met God vormt de grens van het verhaal*

Het gesprek over verhalende prediking wordt in Nederland gestempeld door de homiletische praktijk van Nico ter Linden, die jarenlang in de Westerkerk te Amsterdam de bijbelse verhalen heeft herverteld. Hij doet dit vanuit uitgesproken opvattingen over theologie en psychologie. Den Dulk heeft veel waardering voor de aansprekende en kunstzinnige hervertellingen. Hij noemt als bezwaar dat Ter Linden radicaal gebroken heeft met de retorische traditie van de preek als betoog ten gunste van de poëtische traditie. Deze eenzijdigheid zal even onvruchtbaar blijken te zijn. Een tweede bezwaar is dat de verteller zich helemaal terugtrekt in het verhaal. Er wordt geen enkele uitspraak gedaan over een werkelijkheid van God buiten het verhaal. Toch gaat het om een ontmoeting met God en kan dat conflict niet vermeden worden. Ten slotte maakt Den Dulk bezwaar tegen de vanzelfsprekendheid waarmee de Schriften worden gereduceerd tot de narratieve partijen.

verhalen naar de werkelijkheid van God verwijzen. Die onzichtbare realiteit kan in het bijzonder door de verhalen in de preek worden opgeroepen en bemiddeld. Voor dit oproepen van een geestelijke werkelijkheid worden verschillende woorden gebruikt: symbolische kracht, metaforisch gebruik, transcendente dimensie, overstijgende betekenis (Buttrick, Dingemans, Jensen). Wij kunnen deze dimensie niet missen, omdat onmiddellijke toegang tot God niet mogelijk is (Albrecht, Douma, Altena). Door anderen wordt ervoor gewaarschuwd dat op deze manier een scheiding wordt aangebracht tussen een natuurlijke en een bovennatuurlijke wereld (Trimp, Campbell). Overigens zijn diverse auteurs van mening dat de narratieve referentie aanvulling behoeft met het benoemen van de werkelijkheid (Buttrick).

In de theologische bezinning op de preek wordt aandacht gegeven aan het bredere doel van de preek. In concrete zin vormt de preek een onderdeel van de liturgie die haar eigen weg en beweging heeft. In het verhaal van de liturgie vormt de preek een eigen sequentie. Dit geeft opening voor een dramaturgische benadering van de preek (Grözinger). In bredere zin wordt de preek beschouwd als onderdeel van het doorgaande Verhaal van God. Zowel door de acte als de inhoud van de preek gaat Godsverhaal in de wereld verder (Campbell, Bieritz, Long, Van der Velden). Nog sterker

<sup>235</sup> Bieritz, *Kommunikation*, 62-98. Citaat op p.96.

<sup>236</sup> Den Dulk in *Praktische Theologie, Het verhaal*.

(a-5) *Dagmar Kreitzscheck (2004)*<sup>237</sup> – *levens-tijd wordt door verhalende preek tot Gods-tijd*

Kreitzscheck operationaliseert de theorie van Ricoeur over narrativiteit voor de verhalende prediking. Tijd (werkelijkheid) wordt door verhalen waarneembaar, beleefbaar en ervaarbaar. De werkelijkheid heeft verhalen nodig om betekenis te krijgen. Verhalende prediking kwalificeert de werkelijkheid van de hoorders inhoudelijk en plaatst die in het licht van het geloof dat God met mensen omgaat. Op deze manier ontstaat er 'Zeitgewinn', ruimte om te leven en te geloven. Het is daarom geen luxe om verhalend te preken, maar noodzakelijk voor mensen om te leven met God. Kreitzscheck komt tot de definitie: "Eine erzählende *Predigt* ist eine Predigt, in der die 'erzählte Zeit' theologisch qualifiziert ist, als Gott eine Rolle spielt, und die mir so ermöglicht, meine Lebenszeit als Zeit von Gott, mit Gott zu erleben und zu gestalten."<sup>238</sup> Uit deze definitie wordt vervolgens een analysemodel ontwikkeld om preken te evalueren op hun narratieve kwaliteit.

(a-6) *John Wright (2007)*<sup>239</sup> – *gemeente vindt het leven als personage in bijbels verhaal*

Vanuit de praktijk van de prediking zoekt Wright naar een homiletische retorica die een christelijke gemeente kan veranderen. In zijn hermeneutisch onderzoek stuit hij op het 'tragisch' moment van interpretatie: elke betekenis en overtuiging staat bloot aan doorgaande deconstructie. Wright beschrijft vervolgens de narratieve horizon van het Amerikaanse cultuurchristendom en concludeert dat die veel optimistischer is. Dit 'komische' staat haaks op de bijbelse boodschap. Dit verklaart waarom de huidige preekcultuur zo sociaal en therapeutisch is. Het bijbelse verhaal vormt echter een hermeneutiek van berouw en bekering, waardoor verandering mogelijk is. Deze toonsoort maakt predikers kwetsbaar. Tegelijk is alleen op deze wijze een verandering van de christelijke gemeenschap mogelijk. Wright ontdekt de moves-theorie van Buttrick van zijn liberalistische kleur en werkt die uit tot een homiletiek van 'turning'. De gemeente wordt omgevormd tot een volk dat individueel en collectief het leven vindt als personages in het bijbels verhaal. Daarmee krijgt de kerk een getuigende plek in de wereld.

gezegd: elke preek is weer een nieuw verhaal, omdat er een nieuwe betrekking is tussen het Verhaal van God en het verhaal van de hoorder (Grözinger, Kreitzscheck). Het werk van de Heilige Geest vormt hiervoor het theologische kader (Kellerman). Hoorders hebben een bezielde verband nodig en worden in Gods Verhaal meegenomen (Dingemans). God heeft een plaats voor ons in zijn verhaal (Vos, Wright). Als kritische waarschuwing is te horen dat hiermee een actualistisch openbaringsbegrip afbreuk doet aan de centrale en historische inhoud van de Bijbel (Trimp).

Ten slotte wordt in de theologie van de preek een positie gezocht voor de prediker. Hij is geroepen om als verteller van Gods Verhaal op te treden (Trimp, Campbell). Hij moet ook een verteller zijn om de mensen bij Gods Verhaal te betrekken (Vos, Grözinger, Feehan). Deze aanduiding wordt gemotiveerd door het primair verhalend karakter van de Bijbel: zij wordt door velen aangevuld met andere functieaanduidingen als heraut, leraar of getuige (Long).

<sup>237</sup> Kreitzscheck, *Zeitgewinn*. Haar studie begint met een breed overzicht van de ontwikkeling van narratieve homiletiek in Duitsland vanaf de bijdrage van Metz, *Apologie*, zie §3.1.

<sup>238</sup> Kreitzscheck, *Zeitgewinn*, 189. Hieraan gaat een andere definitie vooraf: "Eine erzählende Predigt ist eine Predigt, die entweder ganz als eine solche Erzählung gestaltet ist oder eine solche Erzählung enthält."

<sup>239</sup> Wright, *Story*. Hij schrijft zijn studie expliciet vanuit de praktijk van het predikantenwerk, in betrokken reflectie op de cultuur en het geloof van zijn wekelijkse hoorders.

(b-1) Hans Werner Dannowski (1977)<sup>240</sup> – *na- her-, tegen- en verdervertellen van geschiedenis*

In de jaren 70 zijn onder redactie van Horst Nitschke twee bundels verschenen onder de titel *Erzählende Predigten*. Daarmee werd een praktisch vervolg gegeven aan de artikelen van Metz en Weinrich.<sup>241</sup> In een korte slotbeschouwing presenteert Dannowski een typologie van verhalende preken, die nog lang richtinggevend blijkt.<sup>242</sup> Dannowski onderscheidt acht vormen:<sup>243</sup>

1. Het navertellen van een bijbelse tekst, zodat een nieuw verstaan ontstaat.
2. De bijbelse geschiedenis als prototype van de eigen geschiedenis.
3. Een bijbelse tegengeschiedenis, om de aanspraak van het evangelie te vinden.
4. Een ononderbroken ketting van navertellingen, tot in de actualiteit toe.
5. Op de contemporaine werkelijkheid betrokken hervertelling met kritische spits.
6. Een inleidend verhaal in de motivatiefase om de hoorders te betrekken.
7. Vertelling van de beleefde werkelijkheid als ontsluiting van nieuwe ervaringen.
8. Fictieve verhalen hebben veel kracht en impact. De preek wordt tot literatuur.

(b-2) Jaap H. van der Laan (1987)<sup>244</sup> – *narrativiteit van het evangelie impliceert betrokkenheid*

In *Praktische Theologie* wordt aandacht gegeven aan de mogelijkheden van verhalende prediking naar aanleiding van de bijdrage van Horst Albrecht.<sup>245</sup> In een terugblik stelt Van der Laan dat de verhalende stijl geen universele preektaal vormt. Toch heeft deze stijl goede papieren. De narratieve structuur van het evangelie betekent dat het heil zich geïncarneerd heeft in het gewone leven van gewone mensen. De theologische vaststelling dat het in de Bijbel gaat over het leven van mensen, onderstreept de noodzaak van de narratieve preek. In de prediking wordt het om het levensverhaal van mensen opgenomen in verhalen van anderen en in het verhaal van God. Op deze narrativiteit moet de Schrift worden afgetast, zowel de verhalende als de niet-verhalende gedeelten. De communicatie in een verhalen preek vraagt om veel techniek om de mensen in het hart aan te spreken. Daarbij kan de prediker zijn eigen verhaal niet missen. Puur verhalende prediking is ongewenst. Zonder verkondigende opmerkingen blijft de preek te veel polyïnterpreteerbaar.

## b. Preek en bijbel

**HOMILETISCHE  
HERMENEUTIEK**

*De Bijbel is een verhalenboek.  
De Bijbel is er voor Gods Verhaal.  
Narratieve analyse is nodig voor elke tekst.  
Bijbelverhalen vragen om verhalende preek.*

*fig.10b narratieve thesen binnen homiletiek*

<sup>240</sup> Nitschke, *Predigten* en Nitschke, *Predigten2*.

<sup>241</sup> Metz, *Apologie* en Weinrich, *Theologie*, zie §3.1.

<sup>242</sup> Dannowski in Nitschke, *Predigten*, 152-157. Zie Sools in Ganzevoort, *Praxis*, 168.

<sup>243</sup> Vanuit het perspectief van Albrecht voegt Sloots in Ganzevoort, *Praxis*, 168 hieraan een negende categorie toe: hedendaagse symbolen krijgen aan de hand van een Bijbelverhaal een nieuwe betekenis. Ik vind de toevoeging van Sloots niet overtuigend. Zij duidt niet een eigen type in de verhalende prediking aan, maar richt zich op de interactie Bijbelverhaal – hedendaagse symboliek. Verder beschrijft zij hiermee meer een preekmethode dan een preekvorm.

<sup>244</sup> Van der Laan in *Praktische Theologie*, *Preken*, 121-128; 151-153; 229-234.

<sup>245</sup> *Praktische Theologie*, *Preken*. Voor Albrecht, *Arbeiter*, zie §4.2.



(b-3) *Wessel Stoker (1996)*<sup>246</sup> – *bijbelverhalen hebben historische pretentie*

In een themanummer van *Praktische Theologie* over de bijbelse hervertellingen van Nico ter Linden gaat Stoker in op de verhouding verhaal en waarheid, toegespitst op de verhouding historie en fictie, zoals hij die in de verhalen en uitspraken van Ter Linden ontdekt. Het verhaal neemt in de Bijbel een overheersende plaats in omdat er geschiedenis verteld moet worden. Kenmerkend voor historische verhalen is de pretentie dat de werkelijkheid beschreven wordt. Tegelijk heeft geschiedenis in de Bijbel ook een eigen pretentie: de verhalen claimen waarheid en hebben een duidelijk doel. Stoker is van mening dat Ter Linden teveel uit het oog verliest dat de bijbelverhalen ook een belangrijke historische setting en intentie hebben.

(b-4) *Mirjam Sloots (1998)*<sup>247</sup> – *recht doen aan narratieve aspecten van preektekst*

Sloots onderzoekt of verhalend preken een antwoord geeft op de crisis in de geloofstaal. Zij formuleert: “Een verhalende preek is een preek die qua vorm en inhoud recht doet aan 1) zowel de narratieve structuur van bijbelverhalen als 2) de narratieve structuur van de menselijke identiteit in het algemeen en 3) de christelijke identiteit in het bijzonder.” Deze preekvorm kent de risico’s van manipulatie, vlucht uit de realiteit en een vrijblijvende interpretatie. Tegelijk hebben verhalen veel kracht. Dit vraagt van de prediker een andere voorbereiding, te beginnen met gevoel voor de narratieve aspecten van een bijbeltekst. Ook niet-verhalende bijbelteksten kennen een narratieve context. Tegelijk zijn ook levensverhalen nodig om identificatiemogelijkheden te scheppen. Narratieve taal is een goede geloofstaal: met subtiliteit en verbeelding wordt een nieuwe wereld voor geloof opgeroepen. De preek vertelt wat er gebeurd is en wat gebeurt tussen God en mensen. Van daaruit wordt verteld wat er gebeuren kan. Als de vertelgemeenschap sterker wordt, zal de crisis in de geloofstaal overwonnen worden.

Op het tweede niveau van de homiletiek staat de relatie van de preek tot de Bijbel centraal, meestal toegespitst op de concrete bijbeltekst die ten grondslag ligt aan de preek. In narratief-homiletische benaderingen wordt de Bijbel vaak een verhalenboek genoemd, of wordt gewezen op het dominante narratieve karakter van de Bijbel (Vos, Kellerman). Deze stelling honoreert dat een groot deel van de Bijbel uit verhalen bestaat, literair gezien. Of deze verhalen ook als één verhaal gelezen mogen worden (Buttrick, Campbell), is een punt waarover de meningen verschillen (Grözinger, Altena). Ook de beschrijving van dat overkoepelende verhaal kent veel varianten (Dingemans). Omdat een verhaal zowel een historische als een fictieve werkelijkheid kan beschrijven, wordt door een aantal auteurs met nadruk de historiciteit van de bijbelse geschiedenis benadrukt (Trimp, Stoker). Anderen relativeren juist deze historiciteit als een beperkte en achterhaalde claim (Grözinger, Altena).

In de tweede plaats wordt aandacht gevraagd voor de functie van de Bijbel. De Bijbel is geen doel op zichzelf, maar heeft paradigmatische kracht en is bedoeld om de mensen nu aan te spreken (Dingemans). In de bijbelse tijd heeft Gods Verhaal mensen de mogelijkheid geboden om hun leven en hun tijd te verstaan. Dat Verhaal werkt ook nu nog bevrijdend en corrigerend voor de hoorders vandaag (Campbell, Wright). De bijbelverhalen hebben deze symbolische kracht (Buttrick, Jensen). Daarvoor moet echter wel aandacht gegeven worden aan de manier waarop verbinding

<sup>246</sup> Stoker in *Praktische Theologie*, *Het verhaal*.

<sup>247</sup> Sloots in Ganzevoort, *Praxis*, 155-172. Het artikel vormt een bewerking van haar doctaalscriptie, Sloots, *Verhaaltje*.

(b-5) *J. van der Linden (2001)<sup>248</sup> – aansluiten bij openbaringsvorm van Gods Woord*

Van der Linden ziet de narratieve homiletiek verworteld in ervaringstheologie, waarbij openbaring opgaat in subjectiviteit. Narratieve homiletiek is erop gericht dat de hoorders geholpen worden bij hun levensverhaal. Van der Linden verwerpt deze wortels en intenties. Tegelijk houdt hij waardering voor de communicatieve kracht van de verhaalvorm, die immers ook een openbaringsvorm is van Gods Woord. De narratieve methode helpt om de narratieve bijbelteksten tot hun recht te laten komen, mits daarbij de Bijbel in een historisch betrouwbaar kader wordt uitgelegd en de prediker zijn eigen interpretatie erbuiten laat. Identificatie is vaak niet gewenst in de specifieke context van een bijbelverhaal. Een verhalende preek komt tekort in uitleg, reflectie en toepassing. De preek is geen uitnodiging om je eigen waarheid te vinden, maar de aanspraak van God op je leven. Van der Linden ziet alleen ruimte voor narratieve prediking, wanneer het gezag van de Schrift wordt geaccepteerd, het bijbelverhaal grondig is geëxegeseerd en de discontinuïteit van de heilsgeschiedenis wordt gehonoreerd.

(b-6) *David Lose (2003)<sup>249</sup> – erken en benut de afstand tot de wereld van de Bijbel*

Lose is van mening dat prediking die zowel aansluiting houdt bij de gereformeerde traditie als bij de huidige postmoderne context, het best kan worden ingezet als publieke geloofsbelijdenis van Jezus Christus. Lose onderzoekt de bijbelse, theologische en linguïstische aspecten van 'belijden'. Hij neemt principieel afstand van de liberale ervaringstheologie achter veel narratieve homiletiek, maar denkt tegelijk wel verder in de mogelijkheden van verhalende prediking. Lose heeft daarvoor een aantal kritische aanbevelingen. Narratieve participatie mag niet te naïef verbonden worden met de wereld van de Bijbel. Deze wereld is immers medebepaald door ons perspectief daarop en ontwikkelt zich steeds verder in de christelijke gemeenschap. Een narratieve homiletiek moet zich niet uitleveren aan individuele ervaring maar de anti-communale suggestie juist bestrijden. Verder dient er ruimte te zijn voor de kritische afstand die hoorders terecht zoeken bij het luisteren naar een verhaal. Ze hebben deze afstand nodig om overtuigd te raken van de bijbelse waarheid, deze te kunnen toepassen en zo aan het verhaal deel te nemen.

ding wordt gemaakt tussen toen en nu. Er is op het niveau van mensen herkenning en identificatie mogelijk (Dingemans), ook al wordt gewaarschuwd voor naïeve participaties (Trimp, Lose, Wright, Van der Linden). Er liggen ook heilshistorische verbanden, die te maken hebben met het de persoon van God en de ontwikkeling van zijn Koninkrijk (Trimp). De verhalen moeten getoetst worden aan het verhaal van Jezus Christus (Buttrick, Long). Tegelijk mag de particulariteit van elk bijbelverhaal niet verloren gaan in een algemeen sjabloon (Trimp, Campbell).

Op drie manieren wordt gemotiveerd dat in de preekvoorbereiding narratieve analyse nooit kan ontbreken, ook niet bij de delen die geen verhalend karakter dragen (Vos, Long). De eerste twee motieven hangen samen met bovenstaande opmerkingen. Wanneer de Bijbel te typeren is als verhalenboek, kennen alle teksten een narratieve

---

<sup>248</sup> Van der Linden, *Dwing hulle* spreekt met voorkeur over 'die narratieve preekvorm'. Hoewel de scriptie in het Afrikaans is geschreven, gaat Van der Linden vooral in gesprek met de gereformeerde homiletiek in Nederland. Hij maakt weinig gebruik van primaire bronnen bij de beschrijving van de achtergronden van narratieve theorieën en subjectieve theologie, hoewel een beperkte selectie van die literatuur wel in de literatuurlijst is opgenomen. Van der Linden sluit zich sterk aan bij Trimp, *Homiletiek*.

<sup>249</sup> Lose, *Confessing*, mn 112-143. De studie van Campbell, *Jesus vormt een belangrijk oriëntatiepunt voor dit proefschrift van Lose*. Hij sluit daarbij aan en ontwikkelt die verder.

inkadering die het waard is geanalyseerd te worden. Wanneer de christelijke traditie een narratief karakter draagt, liggen er narratieve verbindingen tussen heden, verleden en toekomst (Jensen, Trimp, Sloots). Het derde motief sluit aan bij de stelling dat mensen op narratieve wijze tot begrip komen. Om die reden vormt narratieve analyse altijd een vruchtbaar onderdeel van de exegese, omdat daarmee zowel het verstaan van de eerste als dat van de huidige lezers kan worden verhelderd en gestimuleerd (Van der Laan).

Ten slotte wordt er door veel auteurs een directe koppeling gelegd tussen het taal-kleed van de bijbeltekst en dat van de preek. Wanneer de bijbeltekst verhalend is, zou ook de preek verhalend moeten zijn (Kellerman, Van der Linden). Dit vraagt wel om een zorgvuldige, existentiële en hermeneutische verwerking van het bijbelverhaal (Buttrick, Dingemans, Lange, Van der Laan). Er zijn veel mogelijkheden om een bijbelverhaal in een preek te verwerken, variërend van hervertellen tot complete tegenverhalen (Vos, Jensen, Dannowski, Lange). Veel auteurs geven ook praktische aanwijzingen voor de vormgeving van een verhalende preek, die verbonden is aan een bijbelverhaal (Buttrick, Lowry).

c. Preek en hoorder

<b>HOMILETISCHE COMMUNICATIE</b>	<i>Hoorders zijn narratieve mensen. Preken duiden en dienen de levensverhalen. Het grote Verhaal neemt kleine verhalen op. Open en beeldend vertellen is dé preektaal.</i>
--------------------------------------	--

*fig.10c narratieve thesen binnen homiletiek*

Op het derde niveau van de homiletiek gaat het om de relatie tussen preek en hoorder. Voor de afstemming van de preek op de mensen is de visie op de hoorder sterk bepalend. Daarom wordt in de homiletiek veel werk gemaakt van analyse van de ‘hedendaagse mens’ (Jensen, Vogt). Ook hier heeft de narratieve benadering een eigen, uitgesproken insteek: hoorders worden beschouwd als narratieve wezens (Kellerman). Ze zijn steeds bezig hun levensverhaal te construeren en bij te schaven en vormen zo een eigen identiteit (Dingemans). Ervaring en herinnering hebben een narratieve structuur en logica (Vos, Long). Nog een stapje verder wordt gesteld dat mensen op narratieve manier denken (Vos, Vogt). Door verhalen geven ze betekenis aan de wereld om hen heen (Buttrick, Kreitzscheck). Dit alles speelt zich af in een cultuur die uit grote en kleine verhalen bestaat (Wright, Altena) en waarin mensen steeds meer op narratieve wijze communiceren (Jensen, Huscava, Lange).

(c-1) Karl-Fritz Daiber (1991)<sup>250</sup> – verhalen nodigen door beleving uit tot identiteit

Daiber onderscheidt narratieve van symbolische en metaforische taal. Een verhaal reproduceert of contrueert processen uit de leefwereld. Vertelde ervaringen nodigen de hoorder uit om te werken aan de eigen identiteit. Omdat de hoorder zichzelf moet inbrengen is de strekking nooit eenduidig. De beleving van een verhaal wordt nog subjectiever als het gaat om biografische en fictieve verhalen. Deze afwezigheid van een expliciete interpretatie vereist van de prediker grote poëtische kwaliteiten. Daarom is het beter om voorlopig alleen verhalende elementen te gebruiken. De prediker kan verhalen kiezen uit een aantal bronnen: bijbelse geschiedenissen, kerkhistorische situaties, christelijke levenssituaties, alledaagse ervaringen en literaire vertellingen. Verhalen kunnen verschillende functies hebben: als interpretatie van de waarheid, als legitimatie ervan of als performatieve vorm om de hoorder tot nieuwe religieuze ervaring te brengen. In de receptie van het verhaal krijgt de hoorder kansen om zich als subject in te brengen.

(c-2) Jos Douma (2000)<sup>251</sup> – narratieve taal noodzakelijk voor religieuze boodschap

Douma vraagt aandacht voor preken als een vorm van taalkunst. Hij introduceert een schema van drie taalvormen in de preek: de argumentatieve, meditatieve en narratieve, die elk hun eigen plaats en functie hebben in de homiletische communicatie. In het narratieve taalspel gaat het erom de hoorders mee te nemen en binnen te leiden in de wereld van het verhaal. De grenzen van dit taalspel liggen in de vraag naar historiciteit en in de behoefte van hoorders om ook te reflecteren op een verhaal. Kenmerkend voor het vertellen is de spanning, de identificatieprocessen, het beroep op de verbeelding en inleving, en zeker ook de ervaring van mensen in het verhaal, die tegelijk anders en herkenbaar is. Onder deze driedeling ligt de meer fundamentele tweedeling van begrippen en beelden. Voor religieuze taal zijn meditatieve en narratieve taalvormen van grote betekenis. Douma acht elk van de taalvormen noodzakelijk. De prediker moet daarom de tools van de redenaar, de dichter en de verteller leren hanteren.

Al deze mensen met hun persoonlijke verhalen zijn de hoorders van de preek. Als eerste narratieve effect van een preek wordt verwacht dat die een hoorder helpt met zijn of haar levensverhaal (Kellerman). Ervaringen van personen binnen en buiten de Bijbel worden verteld en geduid (Dingemans). In de weg van herkenning en identificatie leiden die verhalen tot verheldering en transformatie van het eigen levensverhaal (Buttrick). Preken kunnen verhalenderwijs laten zien hoe diepgaand het leven van mensen is veranderd door de ontmoeting met God (Buttrick, Dingemans, Albrecht, Campbell, Kreitzscheck). De vertelde wereld wordt de hoorder aangeboden, waardoor de ervaring van ontmoeting met God mogelijk wordt (Grözinger, Jensen, Plezier, Huscava, Long, Douma). Voor de herkenning zijn ook actuele verhalen uit de leefwereld noodzakelijk (Buttrick) en het persoonlijke gevoel dat de prediker het leven van de hoorders kent (Feehan). Omdat iedere hoorder individueel met een eigen verhaal bezig is, hoort iedere hoorder een eigen preek (Altena, Plezier). Deze focus op de individuele ervaring roept als kritiek op dat God afhankelijk wordt gemaakt van menselijke subjectiviteit (Campbell, Wright, Van der Linden).

---

<sup>250</sup> Daiber, *Rede*, 426-430 in een afsluitende verwerking van het uitgebreide empirisch preekonderzoek in de jaren 70 in Duitsland, *Predigen und Hören.*, zie Daiber, *Predigen1; Predigen2*.

<sup>251</sup> Jos Douma, *Spiritus* met name hfd.13:269-285. Zijn proefschrift handelt over de meditatie in het preekproces. De wat positievere benadering van het verhaal voor de prediking is binnen de GKV-traditie ook al te vinden bij Gunnink, *Preken*, en Meijer, *Preek*.

(c-3) Ewald Huscava (2003)<sup>252</sup> – verhalen presenteren nieuwe ervaringswereld

Huscava ontwikkelt een competentieprofiel voor de prediker die in een persoonlijk-dialogische stijl preekt. Hij onderscheidt in de cultuur vier basale kenmerken: pluralisme, zelfontplooiing, experimenteergedrag en ambivalentie. Huscava beschrijft vervolgens een aantal sociale en existentiële functies van het vertellen in de samenleving en vertaalt die naar de homiletische praktijk. Verhalen maken ruimte door een nieuwe ervaringswereld voor te stellen, waarin het leven bewoonbaar is. Vervolgens onderzoekt Huscava hoe de nieuwe wijsheid voor de hoorder ontstaat in het luisteren naar verhalen. Hij noemt daarbij vier manieren om gebeurtenissen narratief op te tillen tot ervaringen: integratie, ordening, verbeelding en levenswijsheid. Dit kwartet functioneert ook als de mogelijke taalvormen die een prediker ten dienste staan. Hij confronteert en kwalificeert deze mogelijkheden met de persoon en de geschiedenis van Jezus. Uiteindelijk loopt zijn studie uit op het 'Wiener Modell' van een innovatief leerproces dat de retorische, narratieve en homiletische competentie van predikers wil bevorderen.

(c-4) Larry Lange (2005)<sup>253</sup> – huidige massa- en multimedia communiceren op narratieve wijze

Lange signaleert een brede narratieve onderstroom in de huidige massamediale en multimediale patronen van communicatie. De typisch didactische preek is in deze tijd daarom geen adequaat instrument meer. Tegelijk staan de bijbelse verhalen ook op grote afstand van de hedendaagse hoorder, in tijd, context, spiritualiteit en cultuur. Om het goede nieuws toch in deze wereld te verkondigen is de verhalende preek het beste middel. Het bijbelverhaal moet echter wel verduidelijkt worden om de intentie en kracht ervan tot zijn recht te laten komen. Lange ontwerpt daarvoor een methode om bijbelverhalen te hervertellen met inzet van allerlei andere verhalen waarin ook fictieve elementen worden gebruikt. Mogelijkheden, criteria en risico's van de inzet hiervan worden besproken om een nieuw verhaal van de waarheid te laten ontstaan. Door deze creatieve, bijbelse verhaalpreken kunnen harten, geesten en zielen weer worden geraakt door het evangelie.

Van de preek wordt ook een tweede effect beschreven: de verhalen van de hoorders worden opgenomen in het grote Verhaal van God. Kleine verhalen krijgen betekenis in hun relatie tot het grote Verhaal (Dingemans, Kellerman). Het bestaan van één groot Verhaal wordt echter door sommige auteurs bestreden, omdat dit reductief, directief of zelfs regressief werkt (Grözinger, Altena, Haustein). Het samen luisteren naar de preek betekent een gezamenlijke ervaring, die een nieuwe gemeenschap vormt (Campbell, Lose). De hoorder blijkt deel uit te maken van het Verhaal (Dingemans, Van der Laan). Verhalen hebben de kracht om mensen mee te nemen (Vos). Daar liggen echter ook de ethische valkuilen (Bieritz, Haustein). Maar ook de duiding van persoonlijke ervaringen trekt mensen naar het bredere interpretatiekader dat wordt gehanteerd. De christelijke kerk dient een vertelgemeenschap te worden in de wereld (Sloots).

Voor de narratieve hoorder is een open en beeldende taal vereist om het geloof te communiceren (Sloots, Douma). De narratieve taalvorm voldoet beter aan deze eisen dan de betogende preekstijl (Lowry, Van der Velden). Een verhaal raakt aan de meer intuïtieve en emotieve lagen van onze persoonlijkheid (Dingemans, Pleizier) en lijkt

<sup>252</sup> Huscava, *Erzählschule*. Hij doordenkt en verwerkt in zijn proefschrift binnen de katholieke traditie de uitkomst van het grote empirische preekonderzoek van Daiber c.s.

<sup>253</sup> Lange, *Retelling*.

(c-5) Fabian Vogt (2009)<sup>254</sup> – *narratieve verkondiging geeft aansprekende kerkdiensten*

Vogt combineert inzichten over een eigentijdse missionaire ecclesiologie met de communicatieve kracht van de narratieve homiletiek. Een analyse van de kerk in de postmoderne samenleving vraagt aandacht voor de mensen die afstand ervaren tot de traditionele kerk. Een onderbouwd concept voor uitnodigende kerkdiensten loopt uit op een pleidooi voor narratieve verkondiging in de communicatie van het evangelie. De kracht van het verhaal wordt gevormd door een aantal typerende eigenschappen: openheid, algemeenheid, juistheid, effectiviteit, ervaring, context, esthetiek, relatie, visualisatie, verandering, persoon en intentie. Vogt pleit voor verdere theologische doordenking van narrativiteit en ziet voor de homiletiek als belangrijke tendensen de oriëntatie op de hoorders, het gesprek met de wereld en de personalisering van de communicatie. Uiteraard ontbreekt in zijn studie een praktische uitleiding over de kunst van het verantwoord vertellen niet.

(c-6) Theo Pleizier (2010)<sup>255</sup> – *in het luisteren betreedt de hoorder de wereld van het geloof*

Op basis van empirisch onderzoek naar het luisterproces heeft Pleizier een integraal model ontworpen dat de 'homiletic interaction' beschrijft.<sup>256</sup> Pleizier onderscheidt in het luisterproces drie stadia: ontvankelijk worden, verblijven in de preek en actualiseren van geloof. Tijdens het luisteren verblijft de hoorder in 'de wereld van het geloof'. Deze 'gelovige betrokkenheid' van de hoorder in de religieuze wereld is existentieel van aard.<sup>257</sup> Centraal staat de identificatie, die op twee manieren tot stand komt. Hoorders identificeren zich met de prediker (relationele identificatie) en hoorders identificeren zich met de symbolen of verhaallijnen van de preek (symbolisch-narratieve identificatie). De preek presenteert een narratieve wereld die verwijst naar religieuze realiteiten. Met deze wereld maken hoorders verbinding met behulp van door taal bemiddelde symbolen en structuren. Deze narratieve identificatie wordt in de preek bevorderd door relevante thema's, uitgebalanceerd taalgebruik en narratief materiaal dat de verbeelding vangt. De persoonlijke betrokkenheid hoeft niet alleen betrekking te hebben op het eigen levensverhaal, maar kan ook ontstaan in het luisteren voor anderen (derde-persoons engagement).

daarom een geschikte taalvorm voor prediking aan alle sociale lagen (Albrecht, Bieritz, Bukowski, Van der Laan). Ook het gebruik van gelijkenissen door Jezus laat zien dat het verhaal een krachtige taalvorm is voor de verkondiging van Gods Koninkrijk (Vos). Dit betekent dat betekenis en interpretatie niet vastgelegd mogen worden. In veel gevallen worden bewust pluraliteit en suggestiviteit gezocht in de prediking, zodat een verscheidenheid aan mensen de beweging van de preek mee kan

<sup>254</sup> Vogt, *Erlebnis*. Vogt is bekend vanwege zijn experimenten met 'Gottesdienste für Kirchengedanzerte' en de effecten daarvan op de gemeente.

<sup>255</sup> Pleizier, *Involvement*, mn 233-251. Zijn Engelstalig proefschrift is geschreven in de Nederlandse homiletische traditie. Met de methode 'Grounded Theory' claimt Pleizier een empirisch en open onderzoek te doen, dat niet gestuurd wordt door vooronderstellingen. Vanuit interviews worden begrippen gebouwd en uiteindelijk theologische ideeën gegenereerd.

<sup>256</sup> Pleizier, *Involvement*, 31. De term 'homiletic interaction' beschrijft de 'preaching event' als menselijke communicatie in het perspectief van een sociaal-religieus systeem, *aw*, 35.

<sup>257</sup> 'Gelovige betrokkenheid' is de vertaling van Pleiziers 'religious involvement', zie Pleizier, *Involvement*, 339-347. Pleizier, *Involvement*, 7-16 noemt de benaderingen van Stark, *Proeven* en Schaap-Jonker, *Before*, 'speculatief' omdat ze zich laten leiden door pre-empirische overtuigingen, hoewel zij ook onderzoek doen naar de preekreceptie en homiletische betekenisverlening. Met respect voor de empirische methodologie van Pleizier en de inzichtgevende resultaten ervan lijkt mij dit als verwijt eveneens ingegeven door een pre-empirisch standpunt.

(d-1) Manfred Haustein (1990)<sup>258</sup> – *narratieve taalvormen kennen kansen en risico's*

Haustein stelt dat het experimenteren met taalvormen een reactie is op de crisis van de prediking. Toen het Barthianisme werd doorbroken, is een aanzienlijke creativiteit vrijgekomen en de pluriformiteit van de verkondiging herontdekt. De herleving van narratieve vormen in de verkondiging heeft aandacht gevraagd voor het traditieproces van de bijbels-christelijke boodschap en voor de aanspraak van de preek op de complete menselijke existentie. Kritiek hierop is dat de hoorders door verhalen worden weggeroepen uit de wereld naar de intimiteit van een vertelgemeenschap. Daarmee hebben narratieve vormen een tendens tot regressie, conservatisme en naïviteit. Haustein ziet de meeste ruimte voor de verhalende taalvorm als stijlmiddel. In de preekinleiding of als voorbeeld zetten verhalen de werkelijkheid in een zekere verdichting neer. Een concrete situatie wordt typologisch neergezet. Voor een compleet narratieve preek zijn maar weinig predikers competent.

(d-2) Peter Bukowski (1995)<sup>259</sup> – *verhalen doorbreken barrières tussen mensen*

Bukowski houdt bij zijn praktische homiletiek verbinding met de grondinzichten van de protestantse theologie en met de resultaten van empirisch onderzoek. Hij blijkt gecharmeerd van de mogelijkheid van het vertellen. Vertellen leidt, anders dan argumenteren, terug naar de ervaring van de werkelijkheid, nodigt uit tot concreetheid en houdt op een bijzondere wijze de concentratie van de hoorder vast. Bovendien kunnen verhalen de taalbarrières tussen verschillende categorieën mensen overstijgen. De bijbelse vertelstof wordt in een tijd van afnemende bijbelkennis steeds belangrijker. Voor niet-bijbelse vertelstof is veel keuze uit het intermenselijke, concrete, globale of individuele veld. De gekozen verhalen moeten wel van voldoende kwaliteit (inclusief 'Anschaulichkeit und Stimmigkeit') zijn en zorgvuldig worden toegepast. Het verhaal kan in de preek worden ingezet als voorbeeld en als beeld. Het eerste vraagt om een argumentatieve inbedding terwijl het tweede nieuwe geloofservaringen kan oproepen.

maken (Dingemans, Oskamp & Geel, Altena). Diverse auteurs wijzen op de grenzen van deze meerduidigheid en de bijzondere poëtische kwaliteiten waarover een prediker moet beschikken (Grözinger, Daiber, Huscava). De gezochte pluraliteit stuit bij andere auteurs op de kritiek dat de verkondigde waarheid te sterk wordt losgemaakt van de feitelijke geschiedenis en de directieve aanspraak van God (Trimp, Stoker, Van der Linden)

#### d. Praktijk van de preek

**PRAKTISCHE  
HOMILETIK**

*Preken kunnen niet zonder verhalen.  
Elke preek wordt gehoord als verhaal.  
Preken is de kunst van het vertellen.  
De preek is het verhaal van de prediker.*

*fig.10d narratieve thesen binnen homiletiek*

<sup>258</sup> Haustein, *Sprachgestalten*. Zijn bijdrage vormt het hoofdstuk over de taalvormen van de verkondiging in het grote *Handbuch der Predigt* van Karl-Heinz Bieritz.

<sup>259</sup> Bukowski, *Predigt*, mn 110-125. Het hele boek is voorzien van veel praktische tips, aanwijzingen en voorbeelden voor de prediker.

(d-3) Jay E. Adams (1996)<sup>260</sup> – verhalen doen beroep op alle zintuigen van de hoorder

Jay Adams concentreert zich op de manipulatieve kracht van het verhaal. Dat is de sterkste en meteen ook ethisch gevaarlijkste kant van verhalen. Daarom moeten er aan de inzet en het effect van een verhaal in de preek ethische criteria gesteld worden: het moet bijbels-moreel verantwoord zijn. Verhalen dienen volgens Adams te functioneren binnen de doelstelling van de preek. Verder dient de hoorder de bijbeltekst te begrijpen als een boodschap voor hem en moet de prediker de preek uitwerken binnen een bijbelse legitimatie. Juist door het verhaal doet een preek een audiovisueel appèl op alle vijf zintuigen waardoor de hoorders de bedoelde werkelijkheid kunnen naderen. Een dergelijke ervaring is fundamenteel voor prediker en hoorders omdat de waarheid zo ervaarbaar wordt.

(d-4) Paul Oskamp & Rudolf Geel (1999)<sup>261</sup> – verhalen nodig voor verbeelding en variatie

Oskamp (homileet) en Geel (taalwetenschapper) hebben samen een praktisch doe- en werkboek over preken geschreven. Het verhalend preken wordt door hen beschouwd als een belangrijke en relevante aanvulling op de reflectieve taalvorm Verhaalvormen als homilie, spiegel- en contrastverhalen, voorbeelden en anekdotes en legendes hebben allemaal hun eigen werking. Narratieve elementen in de prediking zijn onmisbaar, omdat geloof wordt geleefd, omdat de bijbelse boodschap aan de verbeelding appelleert en omdat wisseling van stijlniveau voor het luisteren nodig is. Bovendien zijn verhalende vormen van belang voor het preken voor kinderen. Oskamp & Geel kiezen voor het eigen recht van betoog én verhaal in de preek. De grenzen voor het betoog liggen in onpersoonlijkheid en voorspelbaarheid. De grenzen van het verhaal liggen in het tekort in aanspraak en helderheid van de boodschap. Beide overdrachtvormen hebben elkaar nodig.

Op het vierde niveau van de homiletische reflectie staat de praktijk van de prediking centraal: de voorbereiding en uitvoering van de preek. Hierin vallen de keuzes die de prediker maakt in doelstelling, structuur, vormgeving en taal van de preek. Ook de communicatie en receptie van de preek krijgen aandacht in het hoofdstuk van de praktische homiletiek. In de homiletiek wordt duidelijk gemaakt dat de preken de taalvorm van het verhaal niet kunnen missen (Kellerman, Douma). Vanuit de andere homiletische dimensies zijn daar argumenten voor gegeven: de bijbelverhalen vragen om hervertelling en in verhalen kun je ervaringen delen, duiden, oproepen en veranderen (Dingemans, Jensen). Het gaat om de doorgaande heilsomgang van God met mensen (Vos, Trimp). Daarnaast wordt genoemd dat afwisseling in de taalvorm het luisteren stimuleert (Bukowski; Oskamp & Geel).

De bezinning op de hedendaagse hoorder loopt uit op de vaststelling dat elke preek wordt gehoord en verwerkt als was het een verhaal (Buttrick, Lowry, Jensen). Een hoorder zoekt naar herkenning, probeert een plot aan te brengen en laat zich al dan niet bezighouden door het einde van de preek. Het beschouwen van de preek als ‘verhaal’ werkt enerzijds stimulerend, omdat het de betrokkenheid vergroot. De kracht van het verhaal doet op de hoorder een beroep tot participatie en vraagt om ethische zorgvuldigheid (Vos, Jensen, Kellerman). De wereld die een verhaal op-

<sup>260</sup> Adams, *Sense appeal*. Adams is vooral bekend geworden met zijn concept van ‘nouthetische counseling’ voor het pastoraat.

<sup>261</sup> Oskamp & Geel, *Concreet*, mn 39-80. In Nederland lijkt dit boek een hele generatie predikanten binnen de PKN te hebben gevormd in de praktijk van de prediking.



(d-5) Bert Altena (2003)<sup>262</sup> – prediker als *ensceneur en taalkunstenaar*

In aansluiting bij Loytard erkent Altena dat ook de prediking zich vaak schuldig maakt aan het vertellen van een eenheidsverhaal dat de heterogeniteit wegdrukt. In de preek moet het gaan om de kleine verhalen en de fragmenten. Ook neemt Altena over dat het geheim van God onrepresenteerbaar is en door taal slechts kan worden aangeduid. Metaforen en verhalen spelen hierin een rol, wanneer er voldoende suggestiviteit en verbeelding in ligt. Van Derrida leert Altena dat elk verhaal open moet staan voor kritiek en deconstructie. De preek is een transitionele ruimte waar betekenis ontstaat, die nooit definitief is.<sup>263</sup> Elke hoorder moet zijn eigen verhaal kunnen maken, terwijl de bijbelse verhalen daarop storend werken. In de eigen benadering van de preek als ‘open kunstwerk’ profileert Altena de prediker als *ensceneur* en als *taalkunstenaar*. Beide profielen hebben een narratieve dimensie. Als *ensceneur* transponeert de prediker bijbelse verhalen naar hedendaagse situaties waarbij hij zijn eigen persoon inbrengt. Van de prediker als *taalkunstenaar* wordt verwacht dat hij creatief omgaat met metaforen, *meerduidigheid* laat prevaleren boven *eenduidigheid* en de eigen verbeelding van de hoorders stimuleert.

(d-6) Thomas G. Long (2005)<sup>264</sup> – *goed vertellen is voorwaarde voor goed preken*

Long onderscheidt drie metaforen: de prediker als heraut, herder en verteller/ dichter. Het beeld van de verteller beschrijft de prediker vanuit het literaire karakter van de preek en de onmisbare taalvaardigheden van de prediker. Voor de heraut is deze benadering te soft, te immanent, te sterk op de prediker gericht, te antropologisch en te dialogisch. Voor de herder mist deze benadering de doelgerichtheid van de pastorale interventie. Long waardeert narratieve benaderingen vanwege de combinatie van evangelie en ervaring, de ruimte voor de Bijbel, de aandacht voor retorische aspecten van de preek en de mogelijkheid om op deze manier de dichotomie tussen het individuele en gemeenschappelijke te overstijgen, omdat de kerk participeert aan het vertellen van het verhaal. Zwak is de neiging om de niet-narratieve dimensie van de Bijbel te verwaarlozen en de breedte van de communicatie te versmallen. De preek heeft soms een andere klank nodig. Ook het accent op de ervaringsdimensies van het geloof kent risico's, omdat het eigen handelen van God onderbelicht kan raken. Het christelijke verhaal moet het normatieve centrum blijven vormen van het narratieve universum. Long noemt de prediker bij voorkeur ‘getuige’, die met autoriteit vertelt van de ontmoeting tussen God en mensen.

roept, is een wereld waarin de hoorder verblijft en ervaring opdoet. Anderzijds werkt het ook relativerend, omdat een preek wordt gehoord als ‘een verhaal’, waarbij de hoorder zelf beslist in hoeverre hij het verhaal accepteert (Trimp, Campbell, Lose, Sloots). De werking en receptie van het verhaal is heel goed narratief te analyseren (Dingemans, Grözinger, Altena).

Het vertellen is een kunst apart (Kellerman, Haustein, Long, Douma). Veel homiletische literatuur bevat tips en aanwijzingen voor deze kunst (Vos, Grözinger, Lowry, Vogt). Waar de oudere homiletiek werkte met opbouw en doelstelling, wordt dit in

---

<sup>262</sup> Altena, *Wolken*. Een onderzoek naar de mogelijkheden voor de preek in een postmodern klimaat.

<sup>263</sup> Preken als ‘transitionele ruimte’ is door Schaap-Jonker, *Before*, 70-92 vanuit de psychologie onderzocht en ingevuld met behulp van de theorie van Winnicott.

<sup>264</sup> Long, *Witness*, mn 19-50. Ten opzichte van eerste editie uit 1987 heeft Long vooral de paradigma-verschuiving in de Praktische Theologie verwerkt: homiletiek is geen toegepaste theologie meer, maar een zelfstandige theologische discipline met eigen rechten, bronnen en doelen, zie *aw*, x.

de narratieve benadering vervangen door plot en intentie (Buttrick). De prediker moet keuzes maken over de inzet van verhalen. Verhalen kunnen verschillende doelen dienen in een preek (Buttrick, Haustein, Oskamp & Geel). Ook zijn verhalen beschikbaar uit tal van bronnen (Vos, Daiber). Van belang is de kwaliteit van het verhaal, de bedoeling van het gebruik ervan, de theologische verdieping en de professionaliteit van de verteller (Dingemans, Lowry, Adams, Long). Het alleen maar herhalen van een bijbelverhaal is geen preek (Buttrick). Er zijn bedenkingen bij het idee van een compleet verhalende preek, zowel vanuit praktische (Haustein, Daiber) als vanuit hermeneutische en systematische overwegingen (Dannowski, Den Dulk, Van der Linden). Bij een bredere omschrijving van 'narratieve preek' vervallen deze bedenkingen (Buttrick, Lowry).

Sterker dan de discursieve preekstijl vraagt de narratieve aandacht voor de persoon van de prediker (Long, Altena). Hoewel de prediker ook als auteur/spreker verantwoordelijk is voor niet-narratieve preken, legt het narratieve perspectief deze verantwoordelijkheid duidelijk op tafel. Verwijzing naar God als opdrachtgever van het preken, of naar Jezus Christus als de inhoud van de prediking, neemt deze verantwoordelijkheid niet weg. Elke preek is ook te benaderen als het verhaal van de prediker die bepaalt wat hij wel of niet zegt en daarom zorgvuldig heeft om te gaan met theologische, ethische en narratologische criteria (Grözinger). Het narratief perspectief vraagt aandacht voor het eigen verhaal van de prediker, zowel in de zelfreflectie op zijn positie en optreden als in de persoonlijke betrokkenheid bij de voorbereiding en uitvoering van de preek (Feehan, Altena). Ook de persoonlijke ervaringen van de prediker vormen een bron voor verhalen (Buttrick, Jensen, Long). De zichtbaarheid van de persoon vraagt om adequate narratieve vorming van de prediker (Jensen, Huscava).

#### **4.5 Onderzoeksweg**

De vraagstelling voor het onderzoek luidt:

***Welke waarde heeft een narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek?***

In hoofdstuk 1 zijn vier niveaus aangebracht in het narratief perspectief. In de hoofdstukken 2, 3 en 4 zijn respectievelijk hermeneutische narrativiteit, narratieve theologie en narratieve homiletiek geëxploreerd en geanalyseerd. Dit heeft ordening aangebracht in het veld van onderzoek en levert een breed beeld op van de inhoudelijke en methodische implicaties van een narratief perspectief voor de homiletiek. Omdat deze studie zich echter concentreert op de *waarde* voor de *gereformeerde* homiletiek, dient de beantwoording van de vraagstelling te beginnen met de inhoudelijke aspecten op het fundamenteel-homiletische niveau. Daar zullen nadere doordenking en evaluatie moeten plaatsvinden van de narratieve thema's in kritisch gesprek met de gereformeerde traditie.

Grofweg laten zich op het fundamenteel-homiletische niveau drie belangrijke lijnen onderscheiden. Hieraan zijn de eerder geformuleerde vragen uit de voorgaande hoofdstukken gerelateerd. Ook de in dit hoofdstuk gevonden homiletische thema's zijn hiermee verbonden.

Er dient nader onderzoek plaats te vinden naar de uitdrukking 'het Verhaal van God' en de betekenis daarvan voor de prediking. Wat is winst en wat verlies wanneer deze narratieve benadering van Bijbel en preek wordt toegepast binnen de gereformeerde homiletiek? In het bijzonder zal er aandacht moeten komen voor de visie op de openbaring van God en de historiciteit van het bijbels getuigenis. Hierin liggen de hermeneutische vragen naar de plaats en betekenis van menselijke ervaring in de interpretatie van de Bijbel besloten. Ook is hieraan verbonden de vraag naar de positie van de preek als verkondiging van het evangelie. In hoeverre gaat Gods Verhaal in de prediking door? Aan deze vragen naar het Verhaal van God is hoofdstuk 5 gewijd: wat betekent preken in het Verhaal van God? Daarbij gaat het over de homiletisch belangrijke visie op openbaring, Bijbel en prediking.

In de tweede plaats moet nadere overweging plaatsvinden van de narrativiteitstheze. In hoeverre zijn mensen inderdaad te beschouwen als narratieve wezens? In hoeverre wordt betekenis gevonden of gevormd door het verhaal? Dit betekent een diepere doordinking naar de rol van de subjectiviteit van de mens en de werking van taal voor het geloof. In hoeverre bieden de narratieve mechanismen van identificatie en participatie een goed kader voor het nadenken over de communicatie van de prediking? Waar is in een narratieve benadering een normatief kader te vinden? Aan deze vragen naar het verhaal van de mens is hoofdstuk 6 gewijd: wat betekent preken in het verhaal van de mens? Daarbij gaat het over de homiletisch belangrijke visie op mens, geloof en werkelijkheid.

De derde fundamentele lijn is de vraag naar de roeping van de prediker. Is hij te beschouwen als verteller van Gods Verhaal? Deze vragen liggen in het verlengde van de eerste twee, maar vragen ook om een eigen bespreking en uitwerking. De beslissingen en keuzen die in de hoofdstukken 5 en 6 worden genomen, krijgen daarom een homiletische uitwerking in hoofdstuk 7, over het preken tussen de verhalen. Daarbij gaat het over de homiletisch belangrijke visie op geloof, communicatie en taal.

Bij dit programma voor het vervolg past een aantal opmerkingen:

- a. De vraagstelling beperkt de evaluatie tot de homiletiek. Dat zou kunnen betekenen dat hermeneutische vooronderstellingen impliciet worden gepasseerd. Door de brede exploratie van deze hoofdstukken is naïviteit daarin ondervangen. Voor een hanteerbaar onderzoek is beperking tot en toespitsing op homiletische thema's echter noodzakelijk.
- b. De diverse aspecten van een narratief perspectief interfereren met elkaar. Het is onmogelijk en ongewenst om motieven daaruit te isoleren. Toch moet een zeker perspectief worden gekozen. De drie thema's van de volgende hoofdstukken zijn ver-

schillend van perspectief waardoor steeds een eigen aandachtsveld ontstaat. Wanneer vanuit drie kanten een schijnwerper op het onderzoeksveld wordt gericht, is de kans op onderbelichting geminimaliseerd en zal de verwevenheid van aspecten binnen beeld blijven.

c. Wat onder gereformeerde homiletiek wordt verstaan, laat zich niet zo gemakkelijk omschrijven. In het eerste hoofdstuk zijn een paar schetslijnen getrokken. Verder gaat het om homiletische theorievorming binnen een gereformeerd theologisch kader.<sup>265</sup> Deze expliciete formulering in de vraagstelling betekent ook een kwalificering van het onderzoek. Het noemen van een theologische traditie impliceert een normatief kader, dat tegelijk in een kritisch gesprek ook zelf bloot staat aan reflectie. Alleen in een inhoudelijke discussie kan de waarde van narratieve benaderingen worden gevonden.

---

<sup>265</sup> Zie §1.1 en §1.4 voor een positionering van gereformeerde traditie en gereformeerde homiletiek.

## ***Vertel het Verhaal <Psalm 130 >***

[zie de toelichting in §1.6]

Mijn naam is Jechía. Ze hebben mij gevraagd om mijn levensverhaal op te schrijven. Ik heb het al een paar keer verteld, zelfs een keer in Jeruzalem. God heeft mij mijn leven leren vertellen. Nu probeer ik het op te schrijven.

Ik ben poortwachter te Kirjat-Jearim. Mijn overgrootvader was hier poortwachter in de jaren dat de ark van God daar stond. Hij begeleidde de verbondskist tijdens de opgang naar Jeruzalem onder koning David. Zijn naam staat in de kronieken. Ik ben er trots op dat ik zijn naam draag.

De tijden zijn veranderd. Het wachterswerk is gevaarlijk geworden. Het land is verdeeld, de economie kwakkelde, de mensen in Jeruzalem houden elkaar bezig en het leger is zwak. Steeds meer roversbenden trekken rond om te stelen, te moorden en te branden. Poortwachter is allang geen slapende functie meer, maar een zwaar beroep. Je houdt het alleen vol als je het als een roeping ziet. Zo heb ik het leren ervaren: ik ben poortwachter voor het volk van God.

Ik ben als wachter begonnen als jongen van twaalf. Naast het werk thuis mocht ik af en toe met mijn vader mee. Hij was toen muurwachter en ik werd zijn veldwachter. Ik liep rond tussen de struiken en de rotsblokken. Overdag lette ik op of ik Filistijnse benden zag. 's Nachts luisterde ik of ik rovers hoorde. Mijn vader had mij een fluitsignaal geleerd als er onraad dreigde. Hij zou dan naar de poortwachter gaan om de Godsbazuin te blazen. Póórtwachter, de wachter met de Godsbazuin, daartoe werden alleen de beste wachters geroepen.

Tijdens mijn dienst verzamelde ik vruchten of hielp ik dorpsbewoners en reizigers. Ik vond het wachterswerk eerst heel saai. Tot die ene keer. Midden op de dag hoorde ik ineens de Godsbazuinen van het dorp tekeer gaan. Ik draaide mij om en zag rookwolken opstijgen. Ik rende naar de poort om te kijken wat er aan de hand was. De Filistijnen kwamen het dorp al weer uit. Ze hadden karren gestolen, zakken met kostbaar graan geroofd en trokken ook meisjes met zich mee, onder wie twee van mijn zusters.

Toen ik later het dorp binnensloep, zag ik het drama. Een aantal mannen was gedood, vrouwen waren verkracht, de oogst was meegenomen en ook alle zwaarden en speren. Het bleek dat een van mijn vrienden in het veld had liggen slapen. Ik voelde mij ook schuldig. Mijn vriend werd gestenigd. Het duurde twee ellendige jaren voordat we er weer bovenop kwamen. Sindsdien voel ik me verantwoordelijk en ben ik altijd opgelucht als mijn wacht erop zit.

Toen ik zeventien was, gebeurde er iets waar ik mij nog steeds erg voor schaam. Tijdens mijn nachtdienst hoorde ik wat zacht gefluister en gekreun achter een struik. Ik sloop erheen, maar ze hoorden mij. Een onbekende jongen graaide zijn kleren bij elkaar en rende weg. Het meisje kende ik wel. Ze begon te huilen en vertelde dat ze bijna was verkracht. Ik troostte haar. Dat vond ze fijn.

Toen ik 's morgens in het dorp kwam, bleek er gestolen te zijn. Het geld voor de tempeldienst in Jeruzalem was verdwenen. En een paar weken later bleek het meisje zwanger. Alles bleef als een kwaad geheim in mijn leven zitten. Ik kreeg een gezin. Maar ik werd ook een stugge man met een donkere plek in mijn hart. De nachten als wachter vielen mij zwaar. Steeds weer beleefde ik wat er gebeurd was en voelde ik de schuld. Ik was altijd blij als het weer licht werd.

Jaarlijks probeerden wij als gezin naar de tempel in Jeruzalem te gaan. Eén keer kon mijn vrouw niet mee en ging ik alleen. Ik voelde me eenzaam ondanks alle andere pelgrims. Naakt onder de hemel. Hoe kon ik voor God verschijnen? Wie was ik eigenlijk? Hoe zou ik ooit geroepen worden tot de Godsbazuin? Ik, die het kwaad verstopte, me schuldig wist en voor mijn fouten niet uitkwam?

Op de laatste avond van de reis zag ik in de verte de tempel. Die nacht kreeg ik het te kwaad. Ik zou voor God komen! Ik was me intens bewust van mezelf. Ik worstelde in een gevecht dat ik niet kon winnen, wat ik mezelf ook voorhield en wat ik ook probeerde weg te duwen. Ik zakte in een donker moeras. Tot ik begon te bidden. Onder het bidden kwamen de tranen. Met de tranen kwam de vrijheid. En in de vrijheid groeide het verlangen. Ik wilde naar die tempel! Naar dat altaar! Weg uit het donker! Zodra het licht werd, was ik al op weg.

Die pelgrimsreis heeft mij veranderd. Ik heb bij het altaar mijn schuld beleden en vrede gevonden. Thuis heb ik alles aan mijn vrouw verteld. In haar liefde ontving ik de genade van God opnieuw. Ik werd een open mens en vertelde met groeiende vrijmoedigheid steeds weer mijn verhaal. God heeft mij mijn leven leren vertellen. Verwonderd zag ik hoe mijn verhaal mensen raakte. Tot mijn ontroering werd ik twee jaar geleden geroepen tot de Godsbazuin.

Zo sta ik regelmatig op de poorten van Kirjat-Jearim. Overdag of 's nachts. Met de Godsbazuin in de hand. Ik doe het met liefde, want ik weet mij geroepen om de wacht te houden over Gods volk. Maar ik voel ook de verantwoordelijkheid. Wat heb ik een hekel gekregen aan het donker! Het donker van de nacht en het donker van mijn hart. Wat zie ik altijd uit naar de morgen!

Mijn naam is Jechía. Poortwachter met de Godsbazuin. God heeft mij mijn leven leren vertellen. Ik herken mijn verhaal in het pelgrimslied van de wachter. Laat ieder het zingen die naar de Heer verlangt.

## **PREKEN TUSSEN DE VERHALEN**

*- een homiletische doordenking van narrativiteit -*

**DEEL A  
EXPLOREREN**

**DEEL B  
EVALUEREN**

**5: preken in het  
Verhaal van God**

**6: preken in het  
verhaal van de mens**

**DEEL C  
CONCRETISEREN**





## HOOFDSTUK 5: PREKEN IN HET VERHAAL VAN GOD

Na het exploreren van het onderzoeksveld en het ordenen van het gevonden materiaal is het tijd voor het tweede deel: evalueren. Hermeneutische, theologische en homiletische aspecten van een narratief perspectief zijn in beeld gebracht. Om de waarde hiervan voor de gereformeerde homiletiek te bepalen, dienen de theologische implicaties nu in kritisch gesprek te worden gebracht met de gereformeerde homiletiek. In dit hoofdstuk wordt hiervoor eerst de blik gericht op de inhoud en de positie van de prediking. Wat gebeurt er met de preek wanneer die wordt gerelateerd aan ‘het Verhaal van God’? Wat heeft God in de preek te vertellen? Op welke manier is wel en niet verantwoord te spreken over ‘preken in Gods Verhaal’? De leidende vraag in dit hoofdstuk is: welke homiletische implicaties heeft een narratief perspectief op het Woord van God en hoe evalueer je deze binnen een gereformeerd theologisch kader?

Hiervoor is het in de eerste plaats nodig een explicieter concept te schetsen van ‘het Verhaal van God’ met de homiletische implicaties die dat heeft. Vanuit de gereformeerde homiletiek zijn hierbij een aantal kritische vraagtekens te plaatsen. (5.1) Daarna wordt de preekinhoud binnen de gereformeerde homiletische traditie nader beschreven en komen de relaties van de prediking met de Bijbel en de openbaring aan de orde.<sup>266</sup> (5.2) Vervolgens komen de kritische vragen in discussie die vanuit de gereformeerde homiletiek als bezwaren naar voren gebracht zijn bij narratieve benaderingen. (5.3) Ten slotte wordt de vraag beantwoord in hoeverre er een gereformeerd-narratief perspectief op de prediking mogelijk, nodig en zinvol is. (5.4) Dit vormt het eerste antwoord op de vraag naar de waarde van het narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek.

### 5.1 ‘Het Grote Verhaal’

#### a. Het Verhaal in meervoud

In de eigentijdse homiletiek wordt veel gewerkt met het begrip ‘het Verhaal van God’ of ‘het Grote Verhaal’, waarmee overigens niet iedereen hetzelfde bedoelt. Elke homiletische auteur genoemd in het voorgaande hoofdstuk hanteert een eigen conceptie van dat Verhaal. Opvallend genoeg wordt die vaak niet geëxpliciteerd terwijl de verschillende concepties sterk uiteenlopen. Er is sprake van een Verhaal in meervoud. Slechts op een paar punten is een zekere gezamenlijkheid te ontdekken. In alle literatuur verwijst ‘het Verhaal van God’ altijd naar iets dat groter is dan één enkel verhaal, of dat nu een bijbelverhaal is of een individueel levensverhaal. Bovendien is er overeenstemming in de overtuiging dat ‘het Verhaal van God’ een relevant en zingevend concept is voor de mensen vandaag.

---

<sup>266</sup> De gereformeerde traditie is kort beschreven in §1.4. Een mooie typering van David Tracy van gereformeerde theologie is: ‘word-centered neo-orthodox theology’, zie Scholtz, *Konstruktivisme*, 3-4. Dit verklaart mede de aandacht voor de Bijbel in dit hoofdstuk.

De beschrijving van een aantal posities is daarom in te zetten bij het begrip ‘groot verhaal’. In de cultuurfilosofie wordt ‘een groot verhaal’ omschreven als een overkoepelend paradigma, waarmee de wereld en het leven worden geïnterpreteerd. De grote verhalen zijn de ideologieën van bijvoorbeeld liberalisme, socialisme en communisme, die het denken en het gedrag van grote groepen mensen aansturen. Deze grote verhalen lijken hun einde te hebben bereikt.<sup>267</sup> Ze zijn niet meer in staat om mensen te motiveren. Hun geschiedenis is belast, omdat met zulke grote verhalen terreur is uitgeoefend op gewetens van mensen. Ze zijn bovendien verregaand gerelativeerd door de heterogene pragmatiek van het menselijk handelen.

De cultuurfilosofische relativering van ‘grote verhalen’ is door sommige theologen ook betrokken op het christelijke geloof. Vanwege het verval van dat geloof in de westerse wereld en de crisis van de gevestigde kerken werd gesteld dat ook het grote, christelijke verhaal zijn geloofwaardigheid heeft verloren. In de theologie wordt het concept van één christelijk verhaal daarom ontkend en vermeden. Mensen zullen het moeten doen met fragmenten, bescheiden hopen dat iets van God daarin ervaren kan worden. Bert Altena stelt dat ook de Bijbel niet één groot verhaal vertelt maar een bibliotheek van verhalen vormt.<sup>268</sup> In de prediking moeten de vrijheid van de hoorder en de openheid van de interpretatie daarom uitgangspunt zijn. In de aanduidingen ‘het verhaal van de preek’, ‘het verhaal van de bijbeltekst’ of zelfs ‘het verhaal van de christelijke traditie’ liggen voor een aantal homileten de vrijblijvendheid en de relativiteit ervan besloten. Het is *een* verhaal waarbij de hoorder de ruimte krijgt of en hoe zij dat verhaal verbindt aan haar eigen levens- en geloofsverhaal.<sup>269</sup>

Aan de andere kant van het spectrum bevinden zich de homileten die sterk uitgaan van de eenheid van de bijbelverhalen en voor wie ‘het Verhaal van God’ daarvan een uitdrukking is. Het meest uitgesproken op dit punt is C.Trimp. ‘Het Verhaal van God’ acht hij een belangrijke omschrijving omdat God zich in de historische werkelijkheid heeft vertoond. Gods heil heeft een geschiedenis op aarde, waarvan in de Bijbel verslag wordt gedaan. Vanuit zijn schriftvisie stelt Trimp dat dit bijbelse verhaal over God door de Heilige Geest zelf is verteld en daarom het verhaal is met God als auteur.<sup>270</sup> ‘Het Verhaal van God’ kent in zijn benadering een afgebakende en coherente inhoud: de door de Geest geïnspireerde verhalen van mensen over wat God gedaan heeft, zoals die in de Bijbel zijn beschreven. De taak van de prediking is doorvertellen wat er is gebeurd en in de Bijbel vastgelegd. Het Grote Verhaal is voor hem het ene afgeronde verhaal van de heilshistorie in de Bijbel.

Charles Campbell geeft de inhoud van Het Verhaal meer profiel door een consequent onderscheid te maken tussen ‘het verhaal van de Schrift’ en ‘het verhaal van Jezus’. Daarbij gaat het hem om de unieke en historische identiteit van Jezus, waarvan verteld moet worden.<sup>271</sup> Het is in de preek zoeken naar contact met dat bijzondere verhaal, of nog beter: naar contact met Jezus zelf. Tegelijk gebruikt Campbell ook

---

<sup>267</sup> Zie voor een beschrijving en homiletische verwerking van de these van Lyotard dat de grote verhalen hun geloofwaardigheid hebben verloren: Altena, *Wolken*, 23-26.

<sup>268</sup> Altena, *Wolken*, 54.

<sup>269</sup> Altena, *Wolken*, 102.

<sup>270</sup> Trimp, *Homiletiek*, 182. Over zijn Schriftvisie in homiletisch kader, zie Trimp, *Woord*, 13-15; *Heilsgeschiedenis*, 19-20; *Klank*, 31-51; *Leerambt*, passim.

<sup>271</sup> Campbell, *Jezus*, 189.

een bredere omschrijving: heel de Schrift vormt één verhaal van Gods bemoeienis met de wereld waarin ook de hedendaagse wereld is opgenomen.<sup>272</sup> Door de prediking, waarin het verhaal van Jezus wordt 'uitgevoerd', worden mensen 'ingevoerd' in de grotere gemeenschap met een eigen doorgaand verhaal.

Hiermee is de invulling beschreven die verreweg het meest voorkomt in de huidige homiletiek: het Verhaal is 'Het verhaal van God met mensen'.<sup>273</sup> Het Verhaal wordt daarbij over de grenzen van de bijbelse openbaring heengetrokken. Er zijn echter weinig homileten die duidelijk maken wat zij verstaan onder het actuele en doorgaande aspect van het Verhaal.

J.S. Kellerman stelt dat de prediking hoorders in een bijbelverhaal laat deelnemen, zodat hij de Story van het verhaal op zichzelf toepast. Als dat lukt, werkt die gebeurtenis mee aan het grote Verhaal van God.<sup>274</sup> Opmerkelijk is zijn spreken over de 'Story van het bijbelverhaal'. Kennelijk bedoelt Kellerman daarmee wat in de klassieke homiletiek de boodschap of de zeggingskracht van het bijbelverhaal werd genoemd. Er is de grote en doorgaande geschiedenis van Gods bemoeienis met de wereld. Bijbelse teksten laten daarvan iets zien. Maar het verhaal van die geschiedenis is nog niet af en wordt steeds verder verteld. In de preek worden de hoorders uitgenodigd om deel te nemen aan die bemoeienis van God in hun eigen leven en wereld. Het Verhaal gaat nog steeds door en de hoorders maken er deel van uit.

Waar Kellerman God als uiteindelijke verteller van het verhaal ziet, betwisten anderen dat hierover duidelijke uitspraken kunnen worden gedaan. Het gaat volgens hen ook in de Bijbel om menselijke verhalen over God, die door hun aansprekende kracht uitnodigen tot nieuwe religieuze ervaringen. Gerrit Manenschijn stelt: 'Wij hebben niets anders dan de verhalen *over* God en hopen dat het een beetje verhalen *van* God zijn. Meer kan niet. Meer hoeft niet. De verhalen zijn ons genoeg.'<sup>275</sup> Deze verhalen worden verder verteld. We kunnen niet weten of ze 'waar' zijn, maar dat is ook niet nodig. De geloofswerkelijkheid is narratief en dus subjectief geconstrueerd.<sup>276</sup> Met instemming neemt Manenschijn de benadering van Thiemann over: 'Uiteindelijk biedt de Bijbel ons een gecompliceerd maar coherent verhaal dat de lezer uitnodigt de wereld te zien zoals het bijbelverhaal haar ziet: vanuit een geloofswerkelijkheid die het mensen mogelijk maakt met de absurditeiten van de wereld te leven.'<sup>277</sup> Inzichtgevend is de stelling van Manenschijn: 'Willen bijbelverhalen het uithouden, dan zullen ze steeds moreel bijgeschaafd moeten worden, waarmee de humaniteit wordt gediend.'<sup>278</sup> Voor Manenschijn vertelt het Verhaal hoe mensen die in geloof met God leven een christelijk-humanitaire levenswijze in deze

---

<sup>272</sup> Campbell, *Jesus*, 240.

<sup>273</sup> Vos gebruikt consequent een andere aanduiding, die meer vanuit de schepping is gedacht: Het Verhaal van God met mensen *en wereld*. Vos, *Volheid*, I, 30; II, 12; 194.

<sup>274</sup> Kellerman, *Ondersoek*, 480; 1995, *Intermediër*, 64.

<sup>275</sup> Manenschijn, *Constructies*, 21. Elders stelt Manenschijn *aw*, 124, dat 'de veronderstelde goddelijke werkelijkheid een narratieve constructie van de geloofswerkelijkheid is'.

<sup>276</sup> Manenschijn, *Constructies*, 245-270.

<sup>277</sup> Manenschijn, *Constructies*, 291.

<sup>278</sup> Manenschijn, *Constructies*, 328. Humaniteit vormt voor hem vaker het criterium voor de waarheid van het christelijk geloof.

wereld ontwikkelen. Hoewel Manenschijn geen homiletisch boek schreef, is de prediking in zijn visie nadrukkelijk gericht op deze christelijk-humanitaire ethiek.

#### b. Kenmerken narratief perspectief

Heel kort is geschetst wat in diverse narratieve benaderingen onder ‘het Verhaal’ wordt verstaan; er is een scala aan posities geconstateerd. Ook is summier aangeduid hoe de visie op inhoud en functie van een preek voortvloeit uit een dergelijk concept. Voordat inhoudelijk implicaties van een narratieve benadering verder gewogen kunnen worden, is het goed de vraag te stellen waarom auteurs spreken van *Verhaal*. Wat is de eigen kracht van een *narratieve* terminologie? De inhoud van de prediking is immers ook te omschrijven als ‘bijbelse boodschap’, ‘christelijke traditie’, ‘Gods Woord’, ‘openbaring’, ‘Gods handelen met mens en wereld’ enzovoort. Toch wordt met voorkeur gewerkt met de uitdrukking: ‘het verhaal van God met mensen’, ‘het Grote Verhaal’, ‘de Story’. Tegenover andere perspectieven pretenderen narratieve benaderingen in het bijzonder de volgende voordelen te hebben:

a. Het spreken over het Verhaal sluit direct aan bij de constatering dat de Bijbel voor een groot deel bestaat uit verhalen, die samen één verhaallijn vormen. Daarbij blijft verschil van mening hoe coherent dat verhaal is en in hoeverre dat verhaal ook de historische werkelijkheid vertelt. Het spreken over ‘verhaal’ maakt het voor sommigen mogelijk om het omstreden woord ‘geschiedenis’ te vermijden. Tegelijk is ook voor theologen die de historische referentie van de bijbelverhalen verdedigen het verhaal een bruikbare en onmisbare taalvorm om dat historische te verwoorden. Als met het Verhaal wordt verwezen naar het geheel van de Schrift is die verwijzing gericht op ofwel de Bijbel als literaire grootheid ofwel als historische grootheid, ofwel als inhoudelijke grootheid. In alle gevallen is een directe koppeling met *het geheel van de Bijbel* gelegd, wat voor elke homiletische theorie een belangrijk punt is.

b. Aan de karakteristieken van de ‘homiletische Grosswetterlage’, zoals Altena die beschrijft, kan in een narratieve benadering goed worden voldaan.<sup>279</sup> Het verlies van geloofwaardigheid van ideologieën als grote verhalen leidt niet onvermijdelijk tot wantrouwen van de christelijke traditie als een groot verhaal. Het verschil zit in de bewuste pluraliteit en meerduidigheid van wat als het christelijke verhaal wordt gepresenteerd. Ook de gezochte openheid van interpretatie en betekenis kan in een narratieve benadering worden gehonoreerd. Bovendien wordt de afkeer van metafysische uitspraken in een narratieve benadering geïntegreerd worden door verhalen te zien als menselijk pogingen tot een interpretatieontwerp. Een narratief concept biedt een prediker de ruimte om *binnen een postmoderne cultuur* te blijven preken.

c. Het spreken over een Verhaal sluit aan bij de nieuwere hermeneutische inzichten met betrekking tot de manier waarop mensen tot verstaan willen komen. Verhalen

---

<sup>279</sup> Altena, *Wolken*, 44-55 typeert het homiletisch klimaat met zes postmoderne motieven: het motief van de terreurvrije ruimte, de openheid, de marge, het geheim, de verbeelding en de onderbreking. Niet elke narratieve benadering geeft aan deze motieven voldoende ruimte. Tegelijk tenderen deze zes motieven wel naar een narratieve benadering in de homiletiek.

nodigen uit, spreken mensen op meerdere niveaus aan en suggereren een andere wereld. Het taalkleed is minder directief dan dat van een betoog. Hoorders krijgen ruimte om hun eigen keuzen in het luisteren te maken en om een eigen interpretatie aan te brengen en een eigen rol in het verhaal te zoeken. Dit heeft niet alleen consequenties voor de preekcommunicatie, maar stimuleert ook het spreken over de preekinhoud als een Verhaal. Een narratieve benadering geeft de mogelijkheid om in *een hermeneutisch communicatief klimaat* te blijven preken.<sup>280</sup>

d. Het spreken over een groot Verhaal van God met mensen roept betrokkenheid en participatie op. Het levensverhaal van mensen wordt een onderdeel van een groter geheel. Buttrick stelt dat 'ons verhaal in het grotere christelijke verhaal een ander begin, midden en einde krijgt'.<sup>281</sup> Zonder tekort te doen aan de individualiteit kan een mens zich in een groter betekenisvol geheel opgenomen weten. Een verhaal presenteert en creëert zin en samenhang door zijn plot. Daarom zijn hedendaagse hoorders op zoek naar verheldering van hun *individueel levensverhaal* en interferentie daarvan met andere verhalen. Een narratieve homiletische theorie lijkt de prediker hiervoor bijzondere mogelijkheden te bieden.

### c. Kritisch gesprek

Het is niet moeilijk om vanuit gereformeerde uitgangspunten een groot deel van de winst als verlies te duiden.<sup>282</sup> Het lijkt erop dat een narratieve benadering zich niet verdraagt met een Schriftvisie waarin historiciteit en normativiteit belangrijke uitgangspunten zijn. Ook lijkt ze op gespannen voet te staan met een preekvisie waarin dienst aan het Woord en ambtelijk gezag kenmerkend zijn.<sup>283</sup> Ten slotte lijkt ze haaks te staan op een hoordersvisie waarbij luisteren, geloven en gehoorzamen belangrijke elementen vormen.<sup>284</sup> Dit leidt ertoe dat veel bijdragen vanuit een narratief perspectief zonder goede evaluatie worden afgeschreven. Daarmee wordt geen recht gedaan aan de observaties, vragen en overwegingen die in homiletische bijdragen vanuit een narratief perspectief naar voren worden gebracht. Er zijn grote verschillen in theologische taal tussen postmodern narratieve en klassiek gereformeerde homiletische auteurs. Maar een narratieve benadering van de preek stelt indringende vragen aan de gereformeerde homiletiek ten aanzien van openheid, bescheidenheid en coherentie van het verkondigde en ten aanzien van het communicatieproces dat tot versterking van het geloof bij de hoorder leidt. De gereformeerde homiletiek heeft zich niet expliciet geconfronteerd met de hermeneutische ontwikkelingen maar daar

---

<sup>280</sup> Dit hermeneutisch-communicatief klimaat sluit aan op het denken over een 'brede rationaliteit', ontwikkeld door Habermas, zie §2.1.d; Vos, *Volheid*, I, 50-52; 189-191; De Ruijter, *Meewerken*, 24-26. Ook binnen de praktische theologie is de omslag naar inductieve leerconcepten gemaakt, zie §3.2.e; en Claessens, *Leren*, 217-236 over historiserend leren en praktische theologie. Verdere bespreking van de aspecten van narratieve communicatie volgt in §6.3.

<sup>281</sup> Buttrick, *Homiletic*, 13.

<sup>282</sup> Zoals in Van der Linden, *Dwing hulle*, 11-13.

<sup>283</sup> Zie Trimp, *Actualiteit*, 48-59; Hendriks, *Woord*, mn.hfd.3-7.

<sup>284</sup> Zoals in Trimp, *Woord*, 14-18; 27-30; *Klank*, 52-64.

meestal afstand van genomen.<sup>285</sup> Daarbij blijven waardevolle observaties en inzichten buiten beeld. Het ontbreken van een duidelijke discussie hierover geeft bovendien problemen in het gesprek met de hedendaagse homiletiek, waardoor de verschillen in de homiletische uitwerking moeilijk bespreekbaar blijken.<sup>286</sup>

In het vervolg van dit hoofdstuk zal een aantal kernpunten in kritisch gesprek worden gebracht om tot een evaluatie te komen. Omdat deze evaluatie betrekking heeft op de inhoud van de prediking, ligt het gesprek voor een deel ook op systematisch-theologisch terrein. Het is echter noodzakelijk dat de homiletiek zich ook op dit terrein beweegt. Allereerst opereert praktische theologie altijd tussen de polen van theologisch en empirisch kennen. Beide bronnen van kennis vragen om exploratie en verwerking, ook al blijft er onderscheid tussen systematisch en praktisch theologische reflectie.<sup>287</sup> In de tweede plaats worden de praktijktheorieën binnen de praktische theorie beïnvloed vanuit de hogere reflectieniveaus.<sup>288</sup> Homiletisch geformuleerd: in de fundamentele homiletiek vallen beslissingen over de inhoud van de preken en over functie en doelstelling van de prediking. Op dit niveau zal daarom het eerste kritische gesprek moeten plaatsvinden.

De kritische vragen vanuit de gereformeerde homiletiek om tot een evaluatie te komen van een narratieve benadering met betrekking tot de inhoud van de prediking, zijn als volgt te formuleren:<sup>289</sup>

- a. In hoeverre relateert het spreken over 'het Verhaal van God' de historiciteit als referentie van de bijbeltekst en hoe bezwaarlijk is dat?
- b. In hoeverre creëert het spreken over 'het Verhaal van God' afstand tussen de preek en de bijbeltekst en hoe bezwaarlijk is dat?
- c. In hoeverre werkt het spreken over 'het Verhaal van God' als een uniformerende constructie van de heilshistorie en hoe bezwaarlijk is dat?<sup>290</sup>
- d. In hoeverre leidt het spreken over 'het Verhaal van God' tot subjectivering van de aanspraak van God en hoe bezwaarlijk is dat?

In deze vragen is de diepe zorg hoorbaar dat binnen een narratieve benadering onvoldoende gehonoreerd wordt dat de bijbelse teksten en het evangelie van Jezus

---

<sup>285</sup> Het label 'ervaringstheologie' is voldoende voor een massieve afwijzing, Trimp, *Homiletiek*, 193. Jos Douma is de eerste die expliciet binnen een hermeneutisch, nog niet eens narratief, paradigma theologiseert, Douma, *Spiritus*, 47-72; 226-233.

<sup>286</sup> Zelfs binnen een coherente kerkgemeenschap. De kritische kanttekeningen van Hendriks, *Woord*, 69-73 op Douma, *Spiritus* en De Ruijter, *Preken* maken duidelijk hoe moeizaam het gesprek wordt, wanneer er een hermeneutische kloof ligt.

<sup>287</sup> De Ruijter, *Meewerken*, 37-40.

<sup>288</sup> De Ruijter, *Meewerken*, 83-87.

<sup>289</sup> Er zijn ook fundamentele vragen te stellen bij de achterliggende theologische antropologie. Hoewel deze vragen ook invloed hebben op de visie op de prediking van Gods Woord, worden ze niet hier, maar in het volgende hoofdstuk systematisch aan de orde gesteld.

<sup>290</sup> Deze kritische vraag is ook vanuit narratief perspectief te formuleren: wordt er voldoende ruimte gegeven aan de fragmentatie van de waarheidservaring? Gaat het wel om één groot verhaal? Geformuleerd is hier de vraag vanuit gereformeerd perspectief: er is reliëf in de openbaring, er is ook de beperktheid van het menselijk verstaan. Wordt vanuit een 'grootverhaal-concept' niet te veel een menselijke constructie over de openbaring heengelegd?

Christus een normatieve en autoritatieve plaats hebben in de prediking. Deze kritische vragen maken het noodzakelijk om eerst uitgebreider de verhouding tussen de Bijbel, Gods openbaring en de prediking te beschrijven en te verhelderen. Pas daarna kunnen de deelvragen worden besproken om uiteindelijk de hoofdvraag van dit hoofdstuk tot een conclusie te brengen.

## 5.2 Bijbel, openbaring en prediking

Voor de gereformeerde homiletiek is de band tussen preekinhoud en de Bijbel onopgeefbaar. ‘Dienst van het Woord’ is de meest kernachtige en bekende omschrijving van de prediking.<sup>291</sup> Binnen die omschrijving krijgt de uitdrukking ‘het Woord’ een aantal verschillende betekenissen. Niet alleen de Bijbel maar ook de openbaring van God en de prediking van het evangelie liggen binnen de reikwijdte van deze uitdrukking.<sup>292</sup> Binnen gereformeerde theologie is de Bijbel als bron en norm voor het theologiseren voorondersteld. Dit geldt ook voor de prediking en voor de preekinhoud. Hiermee liggen echter nog veel vragen open die homiletisch van belang zijn. Een beschrijving van de relaties tussen Bijbel, openbaring en prediking geeft verheldering van de preekinhoud. Deze verheldering vindt plaats in aansluiting aan de gereformeerde theologie om recht te doen aan ‘de gereformeerde homiletiek’ als doelgebied van de vraagstelling.<sup>293</sup> Met deze beschrijving ontstaat een fundamenteel homiletisch concept, dat een kritische evaluatie van narratieve aspecten mogelijk maakt.

Het Woord van God kent verschillende vormen, waarin het evangelie van Jezus Christus ligt besloten. In een naïef model zou de verhouding gemakkelijk lineair gedacht kunnen worden:



fig.13: lineair model preekinhoud

Dit model bevat echter te veel versimpelingen en risico's. Het onderscheid tussen de drie genoemde vormen met ieder hun eigen, respectievelijk theologisch, literair en communicatief taalveld, wordt onvoldoende gehonoreerd. Verder worden de vormen ten onrechte exclusief gepresenteerd als een doorgaande lineaire beweging. Ook moet er ruimte gemaakt worden voor een meer directe relatie tussen preek en open-

---

<sup>291</sup> Zie §1.4, inclusief de verschillende vragen die door deze omschrijving worden opgeroepen.

<sup>292</sup> Zie bv de slotzin van het onderzoek van Stark, *Proeven*, 467: ‘Kerkgangers hopen op geestelijk voedsel, op manna voor onderweg, op een preek als Woord van God.’

<sup>293</sup> Dit heeft gevolgen voor het gebruikte taalveld en de gekozen gesprekspartners in deze paragraaf. Alleen een congeniale beschrijving kan een werkelijke ontmoeting mogelijk maken, zowel in bevestigende als in confronterende zin. Pas als de ruimte ervoor gelegitimeerd is, kan een narratiever taalkleed worden gekozen.

baring. Ten slotte zijn de relaties in zichzelf wederkerig en verdienen ze nader onderzoek. Onderstaand model geeft daarom beter weer hoe de vormen van het Woord aan elkaar gerelateerd zijn.

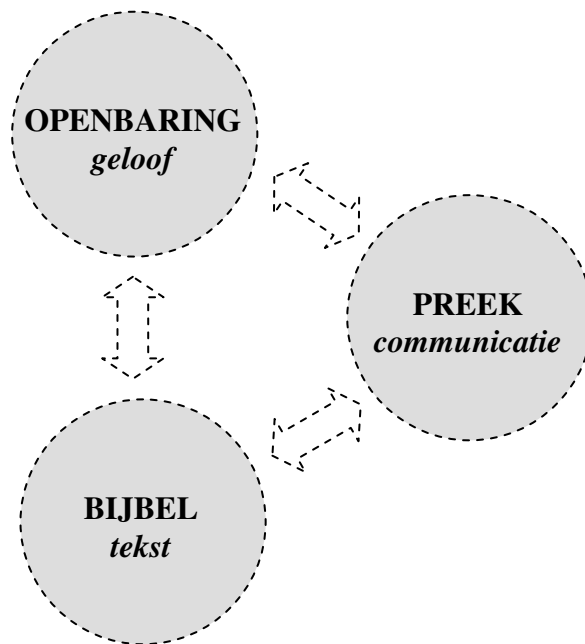


fig.14: relationeel model preekinhoud<sup>294</sup>

Een verheldering van de drie relaties in dit model biedt een adequate beschrijving van de inhoud van de prediking. Daarom volgt nu een schets van de relaties tussen Bijbel – openbaring, openbaring – prediking en prediking – Bijbel. Met deze beschrijving als gereformeerd homiletisch kader kan daarna worden ingegaan op vragen en mogelijkheden van narratieve benaderingen.

#### a. Bijbel en openbaring

Wat we hebben zijn oude *teksten*. Daarbij zijn talloze vragen te stellen: hoe zijn deze teksten tot stand gekomen, overgeleverd en samengebracht? Op welke werkelijkheid hebben deze teksten betrekking, onderscheiden naar de verschillende vormen van referentie die aan teksten eigen zijn?<sup>295</sup> Wat gebeurt er als wij deze oude teksten lezen en wat doet dat lezen met de lezer? Hoe komen wij tot het verstaan van deze teksten en wat is te zeggen over de kwaliteit van onze interpretaties? Het zijn de vra-

<sup>294</sup> Een andere opstelling en relatering van de drie vormen van het Woord, een gearceerd gebied dat een eigen taalveld aanduidt, een open pijl die nader ingevuld moet worden.

<sup>295</sup> Ik herinner aan het onderscheid dat Ricoeur heeft gemaakt over de drievoudige referentie van het verhaal: de prefiguratie in de werkelijkheid, de configuratie ervan in de tekst en de refiguratie in de receptie van de lezer/hoorder, zie §2.3.



gen die in de hermeneutiek aan de orde zijn. Hermeneutische inzichten hebben steeds duidelijker gemaakt hoe het verstaan van teksten altijd subjectief en temporeel bepaald is.<sup>296</sup> In het geval van de Bijbel leidt dit gemakkelijk tot een relativisering van de waarheid ervan. Filosofische hermeneutiek, schriftkritiek en relativisme golden daarom voor gereformeerde theologen als synoniemen en hebben hen huiverig gemaakt voor nieuwere hermeneutische visies.<sup>297</sup>

Toch kan de gereformeerde theologie niet om de hermeneutische vragen heen. De Bijbel is immers ook een tekst die ‘gewoon’ als tekst benaderd en bestudeerd dient te worden.<sup>298</sup> Het geloof dat de Bijbel een eigen oorsprong, karakter, inhoud en kracht heeft, neemt niet weg dat de uitleg en interpretatie van de teksten bevrraagbaar en toetsbaar dienen te zijn. De kennis van lees-, interpretatie- en verstaansprocessen van oude teksten leiden tot respect voor de eigen wereld van een tekst, inclusief de problematisering van de historiciteit ervan en de wijze waarop een tekst betekenis bemiddelt. De conclusie is onontkoombaar dat de werkelijkheid waaraan in een tekst gerefereerd wordt voor ons altijd deels ontoegankelijk blijft. Lezers hebben terecht een voortdurend besef van het subjectieve en temporele van de eigen interpretatie. Dit maakt het echter niet onmogelijk om oude teksten te lezen en te verstaan. Uiteindelijk blijft een tekst, ook een bijbeltekst, een eigen zelfstandigheid die interpretatie oproept. Dit brengt tot het uitgangspunt dat bij het lezen het *ontvangen* van betekenis, hoe subjectief ook, prioriteit heeft boven het *geven* van betekenis.<sup>299</sup>

Wat we *geloven*, is dat God zich *openbaart*. Daarmee zitten we in een heel ander taalveld. Het gaat om een geloofsuitspraak, die aan empirische ervaringen een geloofsduiding geeft. De vragen zijn daarmee ook van een ander karakter. Wat bedoelen we met ‘geloven’ en wat bedoelen we er niet mee? Waarop is dit geloof gebaseerd en welke consequenties heeft het? Wat verstaan we onder ‘openbaring’ en wat zegt dit over God? Tot wie en hoe openbaart God zich wel en niet?

Met het begrip openbaring wordt in de eerste plaats aandacht gevraagd voor het initiatief van God als subject.<sup>300</sup> De drieënige God is degene die zich aan mensen openbaart: de Vader spreekt, de Zoon vormt de inhoud van zijn spreken en de Heili-

---

<sup>296</sup> Zie §2.1.

<sup>297</sup> Zie de overzichtsbundels Van Bekkum, *Mensentaal* en Beute, *Hoogtijd*.

<sup>298</sup> Ik stem in met de opvatting van Ricoeur dat vanuit de tekst gezien de bijbelse hermeneutiek een verbijzondering is van algemene hermeneutiek. Vanuit de inhoud van de Bijbel, de ‘zaak van de tekst’, komt de lezer tot het besef dat het óók gaat om een unieke en specifieke hermeneutiek, zie Vaessen, *Schrift*, 100-107. Deze visie maakt een literaire benadering van de Bijbel als tekst noodzakelijk en legitiem.

<sup>299</sup> Zo Ricoeur, zie Vaessen, *Schrift*, 66; 108. Vanhoozer, *Meaning*, 455-457 gaat nog een stap verder en stelt dat de overtuiging van realiteit altijd een geloof in transcendentie is en daarom theologische trekken heeft.

<sup>300</sup> De schets is gebaseerd op Van Genderen & Velema, *Dogmatiek*, 34-67, die in discussie gaan met Barth, Berkhof en Kuitert en tot centrale uitspraken komen, *aw*, 51: Openbaring is een soevereine daad van God, draagt een persoonlijk karakter, gaat de geschiedenis in zonder in de geschiedenis op te gaan en heeft een communicatief karakter zonder dat openbaring en geloof als correlatie kunnen worden beschouwd. Wolterstorff, *Discours* heeft een inspirerend boek geschreven over de hermeneutische discussies met betrekking tot de claim dat God spreekt.

ge Geest communiceert.<sup>301</sup> Binnen de openbaring van God vormt de Bijbel met het verhaal van Jezus Christus het fundamentele centrum. Dat God zelf spreekt door de Bijbel en dat we in de Bijbel God zelf ontmoeten, zijn fundamentele overtuigingen in de gereformeerde theologie. Ze onttrekken zich tegelijk aan empirische bewijsvoering. Openbaring is gericht op een geheim: het kennen van God. Dat geeft een eigen karakter aan het theologisch discours. De openbaring van God kan immers alleen gezien, gehoord en gekend worden in de menselijke ervaring. Getuigenissen van Gods openbarende acties bereiken ons door onze menselijke zintuigen. Dit kan tot de denkfout leiden dat onze ervaring beslissend zou zijn voor de inhoud van de openbaring en dat buiten onze ervaring geen openbaring bestaat. Dit is een onjuiste redenering en verkeerde conclusie: Ook al is over openbaring buiten onze ervaring niet zinvol te spreken, toch maakt het fundamenteel verschil of hiervoor theoretisch wel of geen ruimte wordt gegeven. Het is het verschil tussen een benadering waarin openbaring als construct van menselijke ervaring en interpretatie wordt gezien, en een benadering waarin openbaring als acte van God wordt beschouwd, onafhankelijk van ervaring en interpretatie, ook al is die stelling nooit los van eigen ervaring en interpretatie te verdedigen. Ervaring is een creatieve receptie van de mens. Openbaring een genadig initiatief van God.<sup>302</sup>

Het onderscheid tussen Bijbel en openbaring is van belang om het gesprek en de doordenking transparant te houden. De twee begrippen komen ieder uit een eigen taalveld en vragen om een onderscheiden discours.<sup>303</sup> Het spreken over de Bijbel vraagt primair om een literair en hermeneutisch discours. Het spreken over openbaring vraagt om een theologisch en existentieel discours. Waar dit onderscheid niet voldoende wordt gehonoreerd, ontstaan problemen. Als Bijbel en openbaring worden geïdentificeerd, leidt dat ertoe dat het bijbelonderzoek geen eigen ontwikkeling kan krijgen vanuit een bepaalde theologische visie op de Bijbel. Verwerking van hermeneutische vragen wordt geblokkeerd omdat die op de Bijbel niet van toepassing zouden mogen zijn. De angst daarbij is dat aandacht voor hermeneutiek zal leiden tot ontoelaatbare relativering van de betrouwbaarheid van de Bijbel en tot subjectivering van het christelijk geloof. Voorondersteld is bovendien de aanvechtbare conclusie dat relativisme en subjectivisme inherent gekoppeld zijn aan nieuwere hermeneutiek.<sup>304</sup>

---

<sup>301</sup> Vanhoozer, *Meaning*, 455-457 maakt een bijzondere koppeling tussen de drieëenheid van God en de drie componenten van de taal: locutie, illocutie en perlocutie.

<sup>302</sup> Zie Immink, *Geloven*, 277: “De presentie van God in ons bewustzijn blijft wel een presentie van God.”

<sup>303</sup> Onderscheid betekent overigens niet dat er geen verbinding is. Je zou openbaring ook een referentieniveau van de Bijbel kunnen noemen. Buttrick, *Homiletic*, 110-113 spreekt bv. over het symbolische aspect van de openbaring.

<sup>304</sup> Zo kritiseert Trimp, *Leerambt*, 26-38 het spreken over ‘interpretatie’ ten aanzien van de Bijbel. Van Bruggen, *Lezen*, 17 vergelijkt de filosofische hermeneutiek met ‘stemmen van Sirenen’ en spreekt cynisch van de ‘toverstaf’ van de moderne hermeneutiek, terwijl hermeneutiek de leesbril zou moeten zijn (*aw*, 19). In de herziene uitgave is deze geïriteerde toon verdwenen en geeft Van Bruggen *Kompas*, 135-140 iets meer aandacht aan de inbreng van de lezer bij de interpretatie van de tekst, maar blijft de insteek dat lezen gewoon mogelijk is, ook

Het is evident dat de nieuwere hermeneutiek leidt tot relativering en subjectivering van het verstaan. Voordat dit echter tot een veto leidt op nieuwere hermeneutiek, moet eerst duidelijk worden op welke punten relativering en subjectivering optreden. Bovendien moet worden geëxpliciteerd waartegen de theologische bezwaren zich richten. Heldere argumentatie en duidelijke omschrijvingen maken het gesprek tussen hermeneutiek en theologie mogelijk. Ruimte voor een dergelijk gesprek ontstaat alleen als het onderscheid in taalveld voldoende wordt gehonoreerd en de hermeneutische vragen en het theologisch kader serieus worden genomen. Dit onderscheid in taalveld wordt evenzeer verwaarloosd wanneer vanuit literaire of hermeneutische argumenten de waarheid van de bijbelse inhoud wordt gerelativeerd.<sup>305</sup> Dit wekt de suggestie dat geloof in Gods openbaring een resultante moet zijn van wetenschappelijk literair onderzoek. Het is begrijpelijk dat theologie en hermeneutiek elkaar in de houdgreep hebben genomen. Voor een zinvolle ontmoeting en vruchtbare uitwisseling dient er meer ruimte te komen voor elk onderscheiden discours.

Het onderscheid in taalveld is echter niet zo groot dat er geen gemeenschappelijk discours zou bestaan. Op beide velden is een wetenschappelijk gesprek mogelijk. Dit betekent dat argumenten en conclusies uit het ene taalveld doorgerekend kunnen en moeten worden naar het andere. Dat levert spanning op omdat door het discoursverschil de inhoud niet restloos is te transponeren. Ook in de persoon van de wetenschapper komen de verschillende taalvelden bij elkaar, waarbij de persoonlijke overtuiging en ervaring als integratiepunt werken. Een dergelijk probleem van taalvelden doet zich voor bij christelijke natuurwetenschappers die worstelen met de wetenschappelijke modellen over het ontstaan van de wereld en hun geloof in de schepping van God. Erkenning van het onderscheid tussen beide taalvelden geeft ruimte om in beide door te denken. Tegelijk wordt de integratie gezocht, wat de nodige spanning oproept.

Wanneer Bijbel en openbaring aan elkaar gerelateerd worden binnen een gereformeerd theologisch kader levert dat twee fundamentele thesen op:

*(1) Voor het geloof in Gods openbaring zijn we op de Bijbel aangewezen.*

Gereformeerde theologen hebben over de wijze waarop en de inhoud waarmee God zich openbaart, altijd willen luisteren naar wat binnen het christendom als evidente feiten en woorden van Gods openbaring is aanvaard: de getuigenissen ervan die in de Bijbel vermeld zijn.<sup>306</sup> Deze binding biedt de mogelijkheid om kritisch te reflecteren op wat als openbaring wordt ervaren en gehoord. Bovendien brengt de Bijbel bij bron en doel van het geloof in Gods openbaring: het leven en werk van Jezus Christus.<sup>307</sup>

---

al moet het zorgvuldig gebeuren. In zijn waardevolle bijdragen over uitleg en betekenis van de bijbel gaat Van Bruggen, *Kompas* niet in op de filosofische problematisering ervan in de postmoderne hermeneutiek. De Bruijne, *Theologie*, 21-27 spreekt over een hermeneutisch tekort van de gereformeerde theologie.

<sup>305</sup> Op dit punt schiet Manenschijn theologisch tekort, waar hij de mogelijkheid openlaat dat het verhaal over God net zo goed niet waar kan zijn: 'God hoeft niet te bestaan, maar het verhaal over hem moet wel kloppen.', *Constructies*, 207.

<sup>306</sup> Zie Bavinck, *Dogmatiek*, I,272; Van Genderen & Velema, *Dogmatiek*, 36.

<sup>307</sup> Kamphuis, *Boven*, 470-474 stelt: de 'via revelationis' overstijgt het dilemma: van boven of

De Bijbel kent veel verschillende literatuurvormen. In al die verschillende structuren krijgt openbaring een eigen kleur en inhoud.<sup>308</sup> Daaraan leren we de manieren kennen waarop God zich openbaren kan, waarbij vorm en inhoud nauw met elkaar blijken samen te hangen. Het geloof in Gods openbaring is weliswaar gericht op Jezus Christus maar is voor reflectie op vorm en inhoud aangewezen op de Bijbel.

Een enkel fenomenologische benadering van openbaring zal God als handelend subject van de openbaring verliezen en hooguit als postulaat, predicaat of sociaal construct overhouden. Het lezen en verstaan van de Bijbel verloopt inderdaad via de menselijke subjectiviteit en ervaring. Daardoor zullen menselijke *uitspraken* over Gods openbaring altijd postulaat, predicaat of sociaal construct blijven.<sup>309</sup> Toch functioneert die menselijke subjectiviteit ten aanzien van de openbaring primair niet als actor maar als respondent.<sup>310</sup> Verhalen *over* God worden in de receptie beleden als verhalen *van* God.

Gods openbaring is niet beperkt tot de Bijbel.<sup>311</sup> Vanuit de Bijbel is er geen reden om aan te nemen dat God zich niet meer openbaart. Zonder zijn initiatief zouden mensen ook nu niet tot een geloofsantwoord komen. Gods openbaring is niet afgesloten. Tegelijk is vanuit de Bijbel te zeggen dat God in Jezus Christus inhoudelijk zijn hoogste woord heeft gesproken.<sup>312</sup> De openbaring van Gods plan en wil is daarmee voor ons duidelijk. De ervaring en overtuiging daarvan heeft binnen de kerk in de loop van de tijd geleid tot het aanvaarden van de canon.<sup>313</sup> Alles wat daarbuiten als openbaring wordt ervaren is daarom toetsbaar aan wat in de Bijbel is geschreven.

(2) *Vanuit de bijbelse tekst ligt Gods openbaring in alle verbandingen met de werkelijkheid.*

Aan de teksten gaat openbaring van God vooraf, ofwel in de historische gebeurtenissen, ofwel in de menselijke ervaring van Gods spreken of handelen. Dit is het eerste referentieniveau: de werkelijkheid die aan de teksten vooraf gaat.<sup>314</sup>

---

van beneden. Daaraan moet de 'via scriptura' worden toegevoegd, om met de openbaring niet in subjectivistisch vaarwater verzeild te raken en de openbaringsleer aan Christus te verbinden.

<sup>308</sup> Ricoeur noemt de verscheidenheid in literaire structuren theologisch vruchtbaar: De openbaring van God vindt in al die structuren op een andere manier plaats en is niet restloos te begrijpen of te organiseren. Zie Vaessen, *Schrift*, 102.

<sup>309</sup> Kamphuis, *Boven*, 475 stelt dat elke poging om buiten en boven de openbaring in de Schrift theologische uitspraken te doen, die theologie tot een menselijk construct maakt. Het waarheidselement hierin is de gebondenheid aan de Schrift. Maar hermeneutisch moet deze stelling geproblematiseerd worden. Elke theologische uitspraak is een menselijk construct. En dat kan toch niet als bezwaar gelden tegen het doen van theologische uitspraken.

<sup>310</sup> Zie Geertsema, *Karakter*, 131-150 over de mens als antwoordend wezen. In §6.3 komt deze notie opnieuw aan de orde vanuit de theologische antropologie.

<sup>311</sup> Van Genderen & Velema, *Dogmatiek*, 39;52v, noemen de discussies in de gereformeerde theologie ten aanzien van een actualistisch openbaringsbegrip, algemene openbaring en de illuminatie door de Heilige Geest in het hart van de mens.

<sup>312</sup> Heb.1:1; 2 Tim.3:14-15.

<sup>313</sup> Van Bruggen, *Afsluiting*, 49-57.

<sup>314</sup> Dit in tegenstelling tot Manenschijn, *Constructies*, 40 die expliciet stelt dat verhalen over God niet verwijzen naar openbaring, maar openbaring zijn. Daarmee sluit hij openbaring op

Het tweede referentieniveau ligt in de werkelijkheid van de teksten zelf. Ook in de teksten openbaart God zich. In de gereformeerde theologie is dit aspect benoemd als: Christus komt in het gewaad van de Schriften naar ons toe.<sup>315</sup> Daarom wordt in de exegese veel aandacht gevraagd voor de analyse van de tekst, de constructie van het bijbelverhaal en de keuze van de formuleringen. In de bijbelse teksten zelf worden inhoud en betekenis aangegeven van gebeurtenissen en ervaringen. In deze teksten is veel differentiatie. De betekenis van een verhaal is op een andere manier te ontdekken dan die van een psalm of van een stuk betoog uit een van de paulinische brieven. Binnen de systematische theologie wordt daarom gesproken over de geschiedenis van Gods openbaring aan de mensen en over het hart van Gods openbaring in Jezus Christus.

Ten slotte ligt er ook openbaring in de wereld na de tekst, het derde referentieniveau: de lezer wordt nu en hier aangesproken door de inhoud en kracht van wat geschreven is. Ten gevolge van het lezen ontstaat nieuwe betekenis. Deze actuele boodschap reikt dieper dan het literaire niveau aangeeft. De bijbelse verhalen hebben ook actuele openbarende kracht.<sup>316</sup> Inzicht in de hermeneutische complexiteit van het lees- en interpretatieproces leidt zo tot een bredere opvatting van de openbaring van God. Deze breedte is niet onbegrensd: een concrete tekst verdraagt niet alle interpretaties en binnen de gereformeerde theologie geldt de eenheid van de bijbelse boodschap als interpretatiekader. In de meervoudige referentie van de bijbelse teksten openbaart God zich aan de lezer vandaag.

#### b. Openbaring en prediking<sup>317</sup>

Ook in deze tweede relatie is sprake van een belangrijk onderscheid in taalveld. Prediking is primair te benaderen als een empirisch verschijnsel uit de menselijke communicatie waaraan als zodanig allerlei aspecten te onderzoeken zijn: linguïstisch, semantisch en retorisch. Het is overigens nog niet zo eenvoudig om een fenomenologische omschrijving te geven die de elementen bevat die een preek tot preek maken. In een zodanige omschrijving zal iets staan over de vorm (een toespraak door een daartoe aangestelde spreker) en de context (een samenkomst van een gemeenschap), maar ook iets over de inhoud (over een thema uit het christelijk geloof, over een tekst uit de Bijbel) en over het beoogd effect (een preek wil mensen aanspreken in

---

in de verhalen. Op een andere manier is ook de visie van Stadelmann te smal, *Predigtlehre*, 47: Alsof openbaring van God alleen ligt in 'de oorspronkelijk door de auteur bedoelde betekenis'. De indeling in referentieniveaus is ontleend aan Ricoeur, die spreekt van prefiguratie, configuratie en refiguratie van de werkelijkheid in de tekst, zie §2.2.

<sup>315</sup> Zie Trimp, *Actualiteit*, 28, met verwijzing naar Calvijn, *Institutie*, I, 7.1.

<sup>316</sup> Zie bv. Dingemans, *Hoorder*, 173, maar ook Trimp, *Actualiteit*, 32: "Omgaan met de Schrift naar haar aard is: met haar omgaan als met het Woord van Christus' Geest voor de gemeente en de wereld van heden." Ook Stark, *Proeven*, 19 spreekt in verband met de prediking over openbaring, accommodatie en Heilige Geest.

<sup>317</sup> Voor dit onderdeel heb ik dankbaar gebruikgemaakt van Stark, *Proeven*, 195-206. Ik verwijs naar het eerste deel van haar dissertatie voor een beschrijving van de ontwikkelingslijnen binnen de theologie over de gedachte van de preek als Gods Woord.

hun (geloofs)leven, vaak met beoogd moreel effect).<sup>318</sup> De inhoudelijke aspecten maken duidelijk dat een enkele empirische benadering niet volstaat. Een preek wordt tot preek wanneer er een verband wordt gelegd met Gods aanspraak. Daarmee komt het taalveld van het geloof in Gods openbaring in beeld. Het komt er daarbij op aan om dit verband goed te omschrijven.

In de protestantse theologie wordt de prediking gekwalificeerd als een eigen gestalte van Gods Woord waardoor God de mens aanspreekt en de mens op die manier deel krijgt aan het heil in Christus.<sup>319</sup> Woord van God en openbaring van God zijn hierin zo goed als synoniem. De omschrijving van prediking als Woord van God is complex. Het bevat opvattingen over het voortgaand spreken van God, de rol van de Heilige Geest en de wijze waarop de mens betrokken is in de openbaring. Stark onderscheidt drie theologische concepten waarin de prediking gekwalificeerd kan worden als de actuele openbaring van God:<sup>320</sup>

1. Sacramentalisering: de prediking *realiseert* het Woord van God. In de prediking wordt het heil tegenwoordig gesteld en bemiddeld.<sup>321</sup> De argumentatie verloopt ofwel via dogmatische lijn (waar de Schriften worden voorgelezen, daar spreekt de Heer zelf), ofwel via ambtelijke lijn (waar de geroepene spreekt, daar spreekt de Heer zelf), ofwel via liturgische lijn (waar de gemeente van Christus bijeen is rondom de Bijbel, daar spreekt de Heer zelf).
2. Actualisering: de prediking *actualiseert* het Woord van God. De oude Schriften, die het Woord van God bevatten, worden in nieuwe situaties en in nieuwe contexten geïnterpreteerd en vertolkt. Door een hernieuwd en creatief spreken wordt het Woord van God gerepresenteerd. De theologische legitimatie hiervan wordt gevonden in het concept van profetie waarin niet alleen de verworteling van de preek in de Schriften belangrijk is, maar ook de visie en overtuiging van de prediker een belangrijk accent krijgen.
3. Receptie-esthetisch: de prediking *verwijst naar of bewijst zich als Gods Woord*.<sup>322</sup> Vanuit een bescheiden en fragmentarisch spreken over God probeert de prediking te stimuleren dat hoorders tot erkenning komen dat in de prediking Gods Woord te beluisteren en te beleven valt. Daarover kunnen prediker noch hoorders beschikken. Maar in het religieus bewustzijn kan de prediking wellicht worden erkend en ervaren als Woord van God. Het beslissend criterium voor de preek als Gods Woord ligt in de receptie van de preek bij de hoorder.

Alle drie concepten maken relaties zichtbaar die van belang zijn om prediking te kwalificeren als de actuele openbaring van God. Keuzes hierin betekenen beperkingen. Elk concept functioneert in de relatie tussen prediking en openbaring. Een en

---

<sup>318</sup> Een belangrijk aspect. In het spraakgebruik wordt onder 'preken' immers ook verstaan dat iemand duidelijk, maar ongewenst te kennen wordt gegeven dat zijn/haar gedrag veranderen moet.

<sup>319</sup> Trimp, *Woord*, 19-22.

<sup>320</sup> Structuur van de opsomming komt van Stark, invulling van mij.

<sup>321</sup> Stark, *Proeven*, 202. Zo ook heel sterk Trimp, *Woord*, 20: "Als monoloog is de preek middel van genade".

<sup>322</sup> Stark noemt dit 'referentie'. Dat dekt niet helemaal het concept dat ze hier beschrijft. Het gaat om het ervaren van Gods Woord door de hoorder. In de literatuurtheorie gaat het dan om de receptie-esthetica van Jauss en Iser: wat doet een tekst met een lezer.

ander kan niet zonder een goed zicht op het werk van de Heilige Geest ten aanzien van beide componenten. Voor het omschrijven van de relatie tussen prediking en openbaring binnen een gereformeerd theologisch kader, gebruik ik opnieuw twee fundamentele thesen geformuleerd vanuit beide brandpunten van deze relatie:

*(1) In de openbaring van God vormt de prediking het hart.*

In de bijbelse geschiedenis vormt de prediking een hoofdlijn in de communicatie van Gods Woord naar mensen. Voortdurend spreken mensen in de naam van God waarbij in het Oude Testament profeten en priesters centraal staan. Bijbels-theologisch moet daarbij onderscheid gemaakt worden tussen woorden die rechtstreeks teruggevoerd worden op directe openbaring van God zelf, zoals de profeten die een directe roeping van God hadden, en woorden waarbij mensen zichzelf legitimeren vanuit eerdere openbaring, zoals de priesters aan wie het onderwijs in de leer was toevertrouwd. Wat in de tijd van de bijbelse openbaring geldt, laat zich niet zonder meer doorvertalen naar de tijd nu. Actuele openbaring is verbonden aan het hoogste woord dat God gesproken heeft in Jezus Christus. Wel blijft God zichzelf openbaren in nieuwe situaties en aan nieuwe mensen. ‘Onmiddellijke openbaring’ van God, door middel van ingeving, visioen of verschijning is vanuit de bijbelse leer niet uit te sluiten maar wel altijd toetsbaar aan de Schrift en dus onderworpen aan bespreking. Dat blijft een verschil ten opzichte van het profetisch spreken dat we in het Oude Testament tegenkomen. Het grootste accent ligt in de na-canonische periode op de ‘middellijke openbaring’ waarbij de boodschap van Christus wordt doorgegeven door middel van intermenselijke communicatie. Die communicatie van het evangelie is zo breed als intermenselijke communicatie zijn kan: schriftelijk, mondeling, elektronisch enzovoort.

Vanuit een aantal argumentatielijnen komt hierin de prediking als concentratiepunt van de communicatie van het evangelie in beeld. Hierboven zijn een ambtelijke, liturgische en systematische invalshoek genoemd. Die verschillende invalshoeken komen bij elkaar in de prediking van het evangelie in het midden van de gemeente van Christus.<sup>323</sup>

*(2) Voor de prediking vormt Gods openbaring de beslissende belofte.*

Predikers verkondigen het evangelie in het geloof dat God de prediking gebruikt om zichzelf bekend te maken. Zonder geloof in openbaring wordt een preek nooit een preek. Tegelijk zit in dat woord ‘geloof’ veel verstopt. Er klinkt noodzakelijke bescheidenheid in door. Geloof formuleert immers geen claim van God maar een menselijke uitspraak over God. Dat weerhoudt de prediker ervan om met al te grote woorden goddelijk gezag te claimen voor zijn woorden. Openbaring ontstaat niet wanneer aan formele criteria is voldaan. God zelf blijft degene die zich al dan niet openbaart. Tegelijk heeft Hij beloofd zich te verbinden aan de prediking van het evangelie. Waar Christus wordt gebracht, zijn Gods genade en kracht aanwezig. Dat geeft vertrouwen voor de prediker. In geloof zoekt hij grond in de toezeggingen die God gedaan heeft en in het feit dat God daadwerkelijk door mensen gesproken heeft en spreken zal.

---

<sup>323</sup> Zie ook Beuving & Van Dusseldorp, *Spoorzoeken*, 15-18.

De belofte van God geeft ook ruimte om los te laten. Pas in de receptie blijkt in hoeverre de prediking ook als woord van God wordt gehoord en aanvaard.<sup>324</sup> Dat geeft de prediker het noodzakelijke respect voor de hoorders en hun leef- en geloofswereld. De verantwoordelijkheid van de prediker ligt in het bidden en werken. Werken aan een preek waarin het evangelie van Christus helder, juist en aansprekend wordt verkondigd. En bidden om de aanwezigheid van de Heilige Geest zowel bij de spreker als bij de hoorders. Het geloof in Gods openbaring vormt de beslissende belofte. Het draagt en stimuleert de prediking en biedt de predikers vrijmoedigheid.

### c. Prediking en Bijbel

De relatie tussen prediking en Bijbel kent eveneens meerdere lagen. Alleen al het aantal boeken dat zich concentreert op de beweging 'van tekst naar preek' illustreert dat er over de verhouding tussen die twee veel te zeggen is.<sup>325</sup> In de homiletiek doet zich een hardnekkige indeling voor tussen tekstcentrische en applicatiecentrische preken.<sup>326</sup> Homiletische auteurs spreken daarbij vaak wel een duidelijke voorkeur uit voor een van beide typen, maar beschouwen tegelijk beide vormen als legitieme preektypen. Iedere homiletische positie moet zich verantwoorden hoe de relatie tot de Bijbel wordt ingevuld. Dit geldt vanzelfsprekend voor de prediking die een bijbelgedeelte als uitgangspunt kiest. Maar het geldt niet minder voor thematische prediking waarin het bijbels getuigenis op een andere manier functioneert.<sup>327</sup>

In de gereformeerde homiletiek zijn preek en Bijbel altijd bewust heel dicht bij elkaar gehouden. De angst voor subjectivering van het evangelie door de inbreng van de prediker is traditioneel sterk.<sup>328</sup> Ook leeft er een sterke overtuiging dat de Geest het door het Woord moet doen en dat de gemeente door dieper inzicht in de Schriften zal groeien in geloof, hoop en liefde. Dat pleit voor een heel nauwe verbinding tussen preek en Bijbel.

Tegelijk is de verbinding van preek en Bijbel ook met recht te problematiseren. Een bijbellezing of exegetische verhandeling is immers geen preek, hoe kerugmatisch of didactisch het zorgvuldig lezen van de Bijbel ook kan zijn. Onmisbaar voor een preek is ook de directe aanspraak van de hoorder in zijn actuele leefwereld. Deze

---

<sup>324</sup> Zie verder in het volgende hoofdstuk over de hoorders en hun receptie.

<sup>325</sup> Dit betekent al wel direct een beperking. Er bestaan ook homiletische scholen die de Bijbel niet als primaire bron voor de prediking beschouwen, en daarom weinig aandacht geven aan de beweging van tekst naar preek. In het vervolg van deze paragraaf komt dit nader aan de orde.

<sup>326</sup> Dit zijn de termen van Stark, *Proeven*, 229-234. Ook binnen de gereformeerde homiletiek is van ouds het onderscheid en verhouding tussen explicatio en applicatio bediscussieerd, zie Hoekstra, *Homiletiek*; Holwerda, *Evenwichtsconstructies* en het overzicht in Waterval, *Woorden*. De discussie en bijbehorende pendel tussen hoordergericht en tekstgericht is onuitroeibaar binnen de homiletiek. Dit raakt direct de verhouding van preek en Bijbel.

<sup>327</sup> Onder thematische prediking versta ik niet alleen de binnen de gereformeerde traditie bekende leer- of catechismuspreek, maar ook de vrijere vormen van prediking zoals die bv. in de RK-traditie een plaats hebben.

<sup>328</sup> Zie Trimp, *Actualiteit*, 14-16; Velema, *Plaats*. Zie voor een dergelijke waarschuwing vanuit niet-gereformeerd perspectief Stadelmann, *Predigtlehre*, 28.



aanspraak dient op de een of andere manier verbonden te zijn met het bijbels getuigenis. Dit heeft binnen de homiletiek de kenmerkende bipolariteit van tekst en hoorder opgeleverd. In de belangrijke definitie van Hoekstra wordt die polariteit zichtbaar in de twee basale homiletische activiteiten van verklaren en toepassen. *Het wezen van de bediening des Woords bestaat hierin, dat zij is de verklaring en de toepassing van het Woord Gods, geopenbaard in de H. Schrift.*<sup>329</sup> Beide woorden benoemen weliswaar een activiteit ten opzichte van een bijbeltekst, maar maken ook duidelijk dat er iets met de tekst moet gebeuren om er een preek van te maken. Er is kennelijk ruimte en afstand tussen tekst en preek. Lange tijd heeft deze tweeslag 'uitlegging en toepassing' niet alleen de preekvoorbereiding, maar ook de preekvormgeving gedomineerd.

Tegen de tweeslag 'uitlegging en toepassing' als principiële omschrijving van de prediking zijn toenemende bezwaren ingebracht van dogmatische, hermeneutische en homiletische aard.<sup>330</sup> In de daaropvolgende discussie is onvoldoende helder onderscheid gemaakt tussen de verschillende homiletische niveaus: gaat het om de bronnen voor de prediking, gaat het om het preekvoorbereidingsproces, gaat het om de doelstelling van de prediking, is er sprake van een verschillend perspectief op de preek, of gaat het om structuur en vormgeving van een preek? Op al deze niveaus dient de verhouding tussen tekst en preek opnieuw te worden beschreven. Toch is deze onhelderheid niet voldoende om de bezwaren van hun kracht te ontdoen. 'Verklaren en toepassen' kan niet dienen als de basisomschrijving van de prediking op de wijze die Hoekstra beoogde. Hermeneutische doordenking van 'verklaren' en 'toepassen' brengt beide begrippen zo dicht bij elkaar dat de functionaliteit van het onderscheid vervalft. Beide begrippen suggereren een lineaire voortgang van tekst naar preek waarin onvoldoende recht wordt gedaan aan andere factoren die de prediking bepalen, in het bijzonder de inbreng van de daartoe geroepen prediker en de actuele situatie van de hoorder. De afstand die er tussen tekst en preek bestaat, wordt ten slotte onvoldoende gethematiseerd en daardoor ook niet vruchtbaar gemaakt en op risico's doorgemeten.

Er zijn andere benaderingen gepropageerd die de preek meer zelfstandig positioneren ten opzichte van de Bijbel. Buiten de gereformeerde traditie hangt dit vaak samen met een andere visie op de Schrift die als historisch gedateerd en situationeel bepaald menselijk getuigenis van Gods Woord wordt gezien.<sup>331</sup> Het ligt voor de hand dat de preek in een dergelijke visie minder dicht op de Schrift wordt gebonden. In reactie hierop wordt door gereformeerde theologen sterker uitgegaan van de Schrift als de plaats waar God levend en concreet tot de gemeente spreekt.<sup>332</sup> Dat impliceert

---

<sup>329</sup> Hoekstra, *Homiletiek*, 157.

<sup>330</sup> Holwerda, *Heilshistorie*, 108; *Evenwichtsconstructies*, 19-27; Trimp, *Woord*, 26; Douma & Van de Kamp in De Ruijter, *Preken*, 38-43, Waterval, *Woorden*; Douma, *Spiritus*, 62-67.

<sup>331</sup> Zie Van der Laan, *Lange*, 317v over de homiletiek van Ernst Lange. Stadelmann, *Predigt-lehre*, 14-28 formuleert heel stellig: de historische kritiek heeft de Schrift aan de predikers ontnomen, waardoor geestelijke verarming en onzekerheid tav de Schrift optreden. Alle nieuwe homiletiek voert van het bijbelse Woord af. Elke vorm van 'onafhankelijkheid' van de Schrift moet zijns inziens daarom uit de preekvisie worden geweerd.

<sup>332</sup> Jonker, *Discussie*, 236 over de homiletiek van Ernst Lange. Zie ook Hendriks, *Woord*, 42, die 'het Schriftwoord voluit ziet als het levende Woord dat God tot zijn volk spreekt'. Trimp,

een sterker pneumatologische visie op de Bijbel, meestal met als consequentie dat een literaire benadering met groter wantrouwen wordt bekeken. Het Schriftwoord zou slechts bediend te hoeven worden aan de gemeente. Uit het voorgaande is duidelijk dat deze formulering te simpel is. Het karakter van de Schrift als actueel Woord van God ligt genuanceerder en gecompliceerder.

Tussen Bijbel en prediking ligt ruimte die in de homiletische theorie erkend, onderzocht en geëxploreerd dient te worden. Ook wanneer we ervan uitgaan dat de Schrift volstrekt betrouwbaar is vanwege haar goddelijke inspiratie en dat de leesruimte om de bijbeltekst een door de Geest gevulde ruimte is,<sup>333</sup> blijft het mogelijk om te onderzoeken wat er gebeurt in de ruimte tussen Bijbel en preek. Angst voor deze ruimte leidt tot constructies die geen recht doen aan de hermeneutische aspecten van de prediking.<sup>334</sup> Bovendien ontstaat dan het risico dat de verantwoordelijkheid van de prediker te beperkt wordt ingevuld wanneer slechts aandacht is voor ‘zorgvuldig exegetiseren’, ‘persoonlijk aanvaarden’ en ‘biddend toepassen’. Hier ontbreekt het uitwerken van de roeping om de hoorder aan te spreken met een actueel woord, kort gezegd: het profetisch karakter van de prediking waarbij de prediker transparant, verantwoord en met overtuiging het schriftuurlijke evangelie van de Christus verkondigt in en naar de actuele context.<sup>335</sup>

De ruimte tussen tekst en preek is een homiletisch relevant en vruchtbaar terrein. Daarvoor is het nodig om de relatie tussen beide goed te beschrijven. Ook hier geldt dat er sprake is van verschillende taalvelden. Waar de Bijbel een literair en hermeneutisch discours nodig heeft, is prediking primair een communicatief proces. Dit is nog evidenter als de prediking nadrukkelijk als gesproken woord wordt beschouwd. De gemeenschappelijkheid van de taalvelden lijkt groter dan in de eerder beschreven relaties. Bijbel (interpretatie) en preek (communicatie) zijn fenomenologisch op een meer empirische manier te bestuderen dan openbaring (ervaring). Dat maakt het mogelijk om ook de onderlinge verhouding meer uit te werken.

*(1) Voor de prediking vormt de Bijbel de enige vaste grond onder de voeten.*

Voor de inhoud van het evangelie en de roeping om te preken zijn we op de Bijbel aangewezen. Die vormt de bron die steeds water geeft. De geconstateerde ruimte tussen Bijbel en preek mag de onopgeefbare band niet buiten beeld stellen. De prediking heeft *ook* tot doel dat de gemeente de Schriften leert verstaan en met de Schriften leert leven. Dit vloeit voort uit de eerder beschreven relaties.

---

*Actualiteit*, 21 voert de Schrift zelfs als persoon in: “De Schrift legt de boodschap vast met het oog op de kerk van de toekomst.”

<sup>333</sup> Deze beide stellingen behoren tot de basis van de gereformeerde theologie. Kritische bespreking van deze thesen voert hier te ver. Ik verwijs korthedshalve naar Bekkum, *Mensentaal*, Trimp, Klank, De Bruijne, *Theologie*.

<sup>334</sup> Zie Velema, *Plaats en Douma, Spiritus*, 40-46; 186-188. Onder dit oordeel valt ook Stadelmann, *Predigtlehre*, 47 die waarschuwt voor hermeneutische relativering en tegelijk een aantal hermeneutische uitspraken doet die getuigen van stevige naïviteit, bv: ‘doorslaggevend is de door de auteur bedoelde betekenis van de tekst’.

<sup>335</sup> In Kwakkel, *Gewoon*, worden kenmerken van de oudtestamentische profeten door meerdere auteurs doorgetrokken naar de hedendaagse prediking: Dreschler, *aw*, 114; Luiten, *aw*, 181; Kwakkel, *aw*, 183-185. Zie ook Van Bruggen, *Tekst*.

Maar belangrijker is dat de primaire legitimatie voor de woorden van de prediker in de Bijbel ligt. De preek mag bevestigd worden op de verantwoording en transparantie aan de Bijbel en zal daarin overtuigingskracht en gezag kunnen winnen. Normativiteit is weliswaar een breder en complexer begrip dan alleen de Bijbel en bovendien blijft interpretatie een subjectieve onderneming. Toch maakt dit verantwoording aan de Bijbel niet onmogelijk of onwenselijk. Juist omdat de prediker ook uit andere bronnen put als traditie, ervaring, context en eigen inzicht is het noodzakelijk om duidelijk te maken op grond waarvan uitspraken in een preek worden gedaan.<sup>336</sup> Dit geldt zowel de descriptieve als prescriptieve uitspraken in de preek zonder overigens daarbij de complete exegetische overwegingen met de hoorders te delen. Wanneer deze ‘gronding’ onvoldoende is zowel in de preekvoorbereiding als in de preekuitvoering, wordt niet alleen de prediker te dominant maar ook de gemeente te kwetsbaar voor manipulatie. Deze verankering in de Bijbel heeft twee praktische pijlers: een zorgvuldige exegese van de bijbeltekst en een duidelijke verwerking van de bijbelse leer.

Als aanname ligt hieronder dat prediker en hoorders zich beiden onderworpen weten aan de Bijbel. Dit is niet vanzelfsprekend en voor veel hoorders wellicht ook niet het geval. Dan nog blijft het primaire legitimatiekader voor een preek in de Bijbel ook al moet ook worden gezocht naar andere kaders voor verantwoording en plausibiliteit van de preek. Maar omdat de legitimatie van de preekinhoud theologisch terug te voeren is op de betrouwbaarheid van de Bijbel, blijft die voor de prediking uiteindelijk de enige vaste grond onder de voeten.<sup>337</sup> De prediker dient bereid te zijn om zijn verantwoording en interpretatie te expliciteren. Te allen tijde zijn de ‘weeën van de exegese’ noodzakelijk voor de geboorte van een preek, ook als op dat geboorteprocessus verder weinig aandacht meer valt wanneer het kind er eenmaal is.<sup>338</sup>

## (2) *De Bijbel bereikt pas in de prediking zijn doel.*

Vanuit het andere perspectief moet worden gesteld dat de Bijbel niet zonder prediking kan en dienstbaar is aan de prediking. De Bijbel is een preekboek.<sup>339</sup> De realiteiten die in de tekst onder woorden worden gebracht zijn geen vrijblijvende zaken. Ze hebben te maken met de kennis van God en van daaruit met kennis van de mens, de wereld en de geschiedenis. Dat raakt niet alleen ieder mens maar heeft ook de bedoeling om ieder mens te raken. Gods openbaring is geen willekeurige, adresloze

---

<sup>336</sup> Met de daarbij behorende normativiteit. Vgl. Debus in Bohren, *Predigtanalyse*, 58 omschrijft deze bronnen: ‘Jeder Prediger gewinnt Sprache aus dem Namen, der Schrift, aus sich selber und der Umwelt.’ Zelfs bij de oudtestamentische profeten waarbij directe openbaring constitutief is, is sprake van eigen denkwerk, zie Balk in Kwakkel, *Gewoon*, 47-61.

<sup>337</sup> Daarbij heeft de literaire betekenis het primaat. Zie Bos, *Gehoord*, 173: ‘De reformatorische traditie acht de letterlijke betekenis en de historische achtergrond van de Schrift van groot belang. Dat is de ankerplaats voor de uitleg en toepassing van de Schrift in de prediking.’ De prediker dient steeds weer terug te gaan naar de letter van de tekst, *aw*, 185.

<sup>338</sup> Zo Van Bruggen, *Tekst*, 10, onder verwijzing naar het belang van de letterlijke uitleg, ook in het zg. distochon: de viervoudige betekenis van de tekst, het model dat eeuwen lang in de exegese als instrument is gehanteerd. De ‘letterlijke uitleg’ bestaat ook in een hermeneutisch perspectief en is noodzakelijk voor een verantwoorde prediking.

<sup>339</sup> Van Bruggen, *Tekst*, zie ook Trimp, *Actualiteit*, 30-32; *Woord*, 27-29.

presentatie van zijn heerlijkheid. God openbaart zich om de mens aan te spreken en in Christus te redden. Dat hoogste doel wordt gediend in de prediking van het evangelie. De exegese van de Bijbel, waardoor wij God in de werkelijkheid van zijn openbaring leren kennen, komt pas tot haar recht wanneer het tot aanspraak van de mensen komt.<sup>340</sup> Daarbij gaat het niet om 'hoorderbetekenissen' maar om de strekking van de bijbeltekst zelf. God heeft ons niet als eerste teksten of boeken gegeven maar Zichzelf in Jezus Christus. Wanneer dat wordt gehoord, is er sprake van verkondiging van het evangelie, of dat nu in de vorm van een zondagse preek gebeurt of niet. In de zondagse preken is deze verkondiging tot doel en vorm gemaakt.

Homiletisch bijbellezen, verstaan als het luisteren naar de aanspraak van God in de bijbeltekst, is de hoogste vorm van bijbellezen. Deze kan niet ontbreken, ook niet wanneer de Bijbel wordt gelezen en bestudeerd met een dogmatische, linguïstische of historische scopus. Ook zulke theologische activiteiten dienen plaats te vinden in het kader van een levende relatie tot God.<sup>341</sup> Exegese is: ingaan in de tekst, doorgaan tot de realiteit die hoger is dan het waarneembare en daarna preken van geloof tot geloof en zingen tot Gods eer.<sup>342</sup>

### 5.3 Het Verhaal en gereformeerde homiletiek

In het bovenstaande is geprobeerd een homiletische schets te bieden van de relaties tussen openbaring, Bijbel en prediking binnen een gereformeerd theologisch kader. Daarmee zijn lijnen gezet rondom de inhoud van de prediking. Met deze schets kan het kritisch gesprek met het narratief perspectief worden gevoerd, zoals dat eerder is beschreven. In dit narratief perspectief wordt met voorkeur gesproken over 'het Verhaal van God' als het gaat over de Bijbel en ook als het Gods openbaring betreft. Vervolgens wordt dit doorvertaald naar de prediking waarin het Verhaal van God opnieuw verteld moet worden en die als het doorgaande Verhaal van God wordt opgevat. Wat gebeurt er met de preek wanneer deze op een dergelijke manier inhoudelijk wordt beschreven als en gerelateerd aan dit 'Verhaal van God'? Dit kritisch gesprek verloopt in twee stappen. Allereerst worden de kritische deelvragen besproken die eerder geformuleerd zijn om deze evaluatie aan te sturen. Na een bespreking hiervan kan een antwoord komen op de vraag in hoeverre het zinvol en vruchtbaar is om een gereformeerd-narratief perspectief te ontwikkelen.

#### a. Historiciteit

God heeft zich in de geschiedenis geopenbaard door te spreken en te handelen. In de Bijbel heeft Hij dat betrouwbaar laten vastleggen om daarmee ook de mensen vandaag aan te spreken. In hoeverre relateert het spreken over 'het Verhaal van God'

---

<sup>340</sup> Vergelijk voor deze uitdrukking De Bruijne, *Theologie*, 16v, waarbij het overigens expliciet om een bredere openbaring gaat dan alleen in de Schrift: ook Gods algemene openbaring is hierin besloten. Mijn formulering bedoelt de functie van de Bijbel inhoudelijk te omschrijven.

<sup>341</sup> Het eerste onmisbare identiteitskenmerk van theologie, zie De Bruijne, *Theologie*, 12.

<sup>342</sup> Van Bruggen, *Tekst*, 12v.

de historiciteit als referentie van de bijbeltekst en hoe bezwaarlijk is dat? Zo luidt de eerste vraag. De angst daarbij is dat relativering van de historiciteit van de Bijbel onontkoombaar leidt tot een subjectivistisch en relativistisch moeras. Uiteindelijk is er geen verweer tegen de conclusie dat alle spreken over God een menselijke constructie is. Als het verhaal van Jezus Christus niet verwijst naar een historische werkelijkheid, komt het evangelie in de lucht te hangen en is geloof niet meer dan een subjectieve en immanente actie. Historiciteit van de Bijbel vormt daarom een uitgangspunt van een gereformeerde theologie. Daarom dient de historiciteit voluit erkend en als niet te relativeren uitgangspunt te worden gehanteerd en verdedigd. Wie daarin nuanceert en relativeert, plaatst zich buiten de gereformeerde traditie, zo klinkt de kritiek en de waarschuwing richting narratieve concepten.

Toch is met de erkenning van Gods spreken en handelen in de werkelijkheid niet alles gezegd over de complexe vraagstukken rond de historiciteit. Ook biedt dit onvoldoende grond om narratieve benaderingen ontoelaatbaar te achten. Eerst dient het concept 'historiciteit' thematisch, vergelijkend en evaluatief te worden besproken, zowel vanuit een klassiek-gereformeerde, als een hermeneutisch-narratieve positie.

Het is evident dat een narratief perspectief effecten heeft op het denken over 'historiciteit'. Zowel voor- als tegenstanders zijn het daarover eens. Een verhaal vraagt meer aandacht voor interpretatie, betekenis, presentatie, relatie en beweging van de feiten dan voor de historische feiten zelf. Daarom kunnen in een verhaal zowel fictieve als historische gebeurtenissen verteld worden zonder dat dit onderscheid duidelijk wordt of van belang hoeft te zijn voor de strekking van het verhaal. De waarheid van het verhaal valt zeker niet samen met de historiciteit ervan. Bij een verhaal zijn verteller en luisteraars minder geïnteresseerd in de feitelijke werkelijkheid dan in de interpretatie ervan en het effect van de vertelling. Hoewel deze interesse per verhaal verschillend ligt, komt in narratieve benaderingen een bredere opvatting van waarheid mee. Vanwege deze verbreding van de referentie van waarheid, is een relativering van de historische vraagstelling onontkoombaar.

Deze relativering komt veel theologen goed uit. Omdat zij de historiciteit van de bijbelse verhalen als sterk geproblematiseerd ervaren, maar toch iets willen blijven doen met de inhoud van de Bijbel.<sup>343</sup> De 'resultaten' van het historisch-kritisch bijbelonderzoek hebben de verankering van de beschreven geschiedenis in de historische werkelijkheid op losse schroeven gezet. Ook de literaire kritiek heeft met haar aandacht voor de verschillende lagen, bronnen en conventies in de tekst, afstand geschapen tot de beschreven gebeurtenissen. In deze ontwikkeling wordt de historiciteit van de bijbeltekst allereerst gerelativeerd en geproblematiseerd en uiteindelijk ook genegeerd of zelfs ontkend.<sup>344</sup> Tegelijk blijft het in een narratief perspectief mogelijk om de Bijbel als belangrijk document over God te beschouwen en als inspiratiebron voor de mens van vandaag. Op deze narratieve manier kan de Bijbel blijven functioneren in de niet-orthodoxe homiletiek.

---

<sup>343</sup> Trimp, *Homiletiek*, 187.

<sup>344</sup> Het gevleugelde woord van Nico ter Linden: 'wel waar, maar niet echt gebeurd' is een aperte ontkenning van de historiciteit. Hij fundeert die ontkenning op de hypothesen van de historische kritiek, zie Ter Linden, *Verhaal*, 9-12; Den Dulk in Praktische Theologie, *Het verhaal*, 501-514; Stoker in Praktische Theologie, *Het verhaal*, 515-527.

Deze vervluchting en ontkenning van de historiciteit is voor een gereformeerd theoloog niet acceptabel als systematisch-theologisch kader. De waarheid van het verhaal komt in de lucht te hangen als er *geen* referentie in de historische werkelijkheid mee verbonden is.<sup>345</sup> De kracht van het evangelie valt weg als kruisiging en opstanding van Jezus Christus slechts vanwege het verhaal ervan van belang worden geacht.<sup>346</sup> Aan Christus is de historische betrouwbaarheid van de Bijbel verbonden. Voor homiletische bezinning binnen een gereformeerd kader is de historiciteit van de Bijbel een principieel uitgangspunt. Deze overtuiging kan soms in de verkondiging gethematiserd worden. De vraag naar de historiciteit van de bijbelse geschiedenis is echter primair een systematisch-theologische vraag. Op dat niveau stuit doorgaande relativisering van de historiciteit op dermate grote bezwaren dat ook op andere niveaus de historiciteitsvraag dreigt te domineren.<sup>347</sup> Een narratief perspectief in de homiletiek wordt daarom zeer wantrouwend beoordeeld.<sup>348</sup>

Dit leidt echter niet tot een categorische veroordeling van een narratief-hermeneutisch perspectief. Allereerst wordt in dit perspectief met recht duidelijk gemaakt dat 'historiciteit' en 'historische betrouwbaarheid' complexe begrippen zijn. Voor de beschrijving van historische feiten zijn we aangewezen op de taalkundige en hermeneutische mogelijkheden van het verhaal. Als geschiedenis niet wordt verteld, leren we haar niet kennen. Zonder verhaal zijn feiten niet toegankelijk en betekenisvol. Zonder taal hebben we geen toegang tot de historische werkelijkheid. Dit spoort met de historiciteit en temporaliteit van ons kennen. Ook bij archeologische artefacten hebben we verhalen nodig om ze als feiten te duiden. Een gebeurtenis krijgt betekenis als die in relatie geplaatst wordt met andere gebeurtenissen: als het verhaal erbij wordt verteld. Dit wil niet zeggen dat die werkelijkheid zonder verhaal niet bestaat: elk verhaal heeft een (complexe) referentie aan de realiteit. Maar we zullen moeten accepteren dat historische feiten niet zonder verhaal toegankelijk zijn.

Deze acceptatie leidt tot waardering en exploratie van het verhaal als hermeneutische categorie. De historische referentie ervan is niet direct en onmiddellijk benaderbaar. Daarom is relativisering van de historiciteit op hermeneutisch niveau niet te voorkomen en dus ook niet in essentie te bestrijden. Integendeel: als narrativiteit hermeneutisch van zo wezenlijk belang is, zal zij voor de homiletiek juist ontwikkeld moeten worden. Bovendien leidt een naïef en daarmee modernistisch concept van historiciteit en historische betrouwbaarheid tot een ongeoorloofde reductie van de werkelijkheid en een onjuist en onhoudbaar begrip van waarheid. Vroeg of laat zal blijken dat dit te vroeg ingenomen front niet houdbaar blijkt. Bij een doorbraak ervan worden vitale gebieden kwetsbaar. Daarom is het noodzakelijk om postmodern-hermeneutische inzichten serieus te nemen en op de aangelegen aspecten van kritiek te voorzien. Daarmee krijgen de eenzijdige accenten op rationaliteit en historiciteit een belangrijke compensatie. Wie de narratieve inzichten categorisch afwijst, verwaarloost de kracht en waarde van dit narratief perspectief tot eigen schade.

---

<sup>345</sup> Terecht wijst Trimp op het docetisme als consequentie, *Homiletiek*, 195

<sup>346</sup> Paulus in 1 Kor.15:14: "en als Christus niet is opgewekt, is onze verkondiging zonder inhoud en uw geloof zinloos". Dit woord blijft relevant, ook tegenover radicaal relativisme. Zonder referentie in de werkelijkheid is er niet te leven.

<sup>347</sup> Zie hier Trimp, *Homiletiek*, 183.

<sup>348</sup> Zie Heemskerk, *Preken*, Van der Linden, *Dwing hulle*, Velema, *Preken*.

Er is een tweede reden waarom een systematisch-theologisch bezwaar tegen relativisering van de historiciteit niet beslissend is voor het toepassen van een narratief perspectief in de homiletiek. Dit tweede argument is epistemologisch van aard. Er is sprake van een eigen homiletisch discours als praktisch-theologische discipline. Het is gewenst en noodzakelijk om systematische thematiek niet dominant te maken in de homiletiek. Dat geeft een vernauwing van de praxis. Bijbellezen en prediking mogen niet gebukt gaan onder de dominantie van de historiciteitsvraag.<sup>349</sup> Niet alleen is deze vraag in een aantal opzichten wezensvreemd aan de Bijbel, maar bovendien versmalt zij de aandacht voor andere aspecten van de Bijbel dan de historiciteit. Spreken en denken vanuit de Bijbel als het Verhaal van God geeft oog en oor voor andere belangrijke aspecten: de betekenis en interpretatie, de aanspraak en het verstaan daarvan, de participatie en identificatie met de boodschap. Juist vanuit narratief perspectief zijn de structuur en het karakter van Bijbel en openbaring veel breder en rijker zichtbaar geworden. Wanneer deze aspecten worden weggedrukt, ligt het gevaar van objectivering van de Bijbel dichtbij. Voor de prediking van het evangelie is dat een zeer schadelijk risico. In het geloof gaat het immers niet alleen om wat er feitelijk en empirisch vast te stellen is. Juist onzichtbare realiteiten laten zich kennen door verhalen.<sup>350</sup> Ontwikkeling van het narratieve perspectief binnen de homiletiek kan dit risico helpen verminderen.

#### b. Tekstualiteit

In de gereformeerde homiletiek is de verbinding tussen preek en Bijbel onverbreekbaar, geconcentreerd op de eis dat de tekstpreek aan de bijbeltekst gebonden is. De kritische vraag bij narratieve benaderingen is: in hoeverre creëert het spreken over 'het Verhaal van God' meer afstand tussen de preek en de bijbeltekst en hoe bezwaarlijk is dat? Raakt de gebondenheid van de preek aan de bijbeltekst niet op losse schroeven in een narratieve benadering? Dat zou betekenen dat de preektekst en de zorgvuldige interpretatie daarvan minder bepalend worden voor de preek en de preekvoorbereiding. Vanuit een meer narratieve benadering ligt het accent toch sterker op het effect van de preek en op het geheel van het Verhaal. De mogelijke losse band met de tekst roept vrees en kritiek op vanuit de gereformeerde homiletiek.

Van oudsher wordt een sterke verbinding met de preektekst als de kracht van de gereformeerde prediking benoemd.<sup>351</sup> Een uitspraak als 'het Woord moet het doen' wordt gemakkelijk opgevat als: wanneer de prediker het Woord (= de bijbeltekst) bedient, zal de Geest voor de verdere effectiviteit zorgen. Een pleidooi voor 'objectieve' prediking suggereert dat de tekst transparant moet worden uitgelegd en verklaard, waarbij de hoorders zelf verantwoordelijk zijn voor de 'subjectieve' toe-eigening en toepassing van de preek.<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup> Trimp, *Homiletiek*, 183.

<sup>350</sup> Dingemans komt tot deze stelling vanuit fenomenologisch perspectief: alle volken kennen verhalen om religieuze overtuigingen en ervaringen uit te drukken en over te dragen, *Hoorder*, 55.

<sup>351</sup> Stark, *Proeven*, 4-8 noemt 'schriftgestuurde prediking' als eerste kenmerk van de protestantse prediking, vaak gesymboliseerd in de opengeslagen Bijbel op de kansel.

<sup>352</sup> Holwerda, *Evenwichtsconstructies*, 19-27 kritiseert dit dilemma van objectief en subjectief

Deze uitspraken maken ondanks de onduidelijke omschrijvingen en diffuse concepties duidelijk hoezeer de prediking niet alleen inhoudelijk aan de Bijbel gebonden wordt, maar ook in doelstelling, voorbereiding, perspectief en vormgeving zeer nauw door de preektekst wordt bepaald. Daaronder ligt de visie dat in elke bijbeltekst Gods Woord is te vinden wanneer die binnen de context en het geheel van de Schriften wordt uitgelegd. Uitgebreide en zorgvuldige exegese van de tekst levert de voornaamste inhoud die in de preek meer of minder homiletisch wordt verwerkt en gepresenteerd.<sup>353</sup> Homiletisch gesproken: in den beginne was er de tekst...

In een meer narratieve benadering van de prediking heeft de Bijbel inderdaad een andere plaats. De start van het preekproces ligt niet zozeer bij een concrete bijbeltekst maar meer bij een dynamische en inhoudelijke grootheid: het Verhaal van God. Een bijbeltekst wordt als eerste gezien en benaderd als onderdeel van het geheel. Afhankelijk van de systematische positiebepaling wordt God zelf de auteur genoemd. Bovendien ligt in het narratieve concept vrijwel altijd opgesloten dat het niet gaat om een afgesloten, maar om een actueel doorgaand verhaal: in de preek gaat het Verhaal van God verder. De prediking wordt benaderd vanuit een breder kader en krijgt een bredere doelstelling. Nu zijn al die aspecten in de klassiek-gereformeerde homiletiek niet afwezig, maar het accent is anders. Binnen een narratief concept is het niet denkbaar dat een preek helemaal wordt beheerst door de bijbeltekst en dat prediking wordt beschreven als 'toepasselijke verklaring' van een bijbeltekst. Het perspectief van het Verhaal van God biedt andere formuleringen en een andere benadering. De preekvoorbereiding wordt sterker ingezet bij het besef van het geheel van de Bijbel, de beweging en richting van de tekst en de wisselwerking tussen deze concrete bijbeltekst en het Verhaal van God: welke bijdrage geeft dit tekstgedeelte aan onze receptie van Gods Verhaal, welke rol speelt het Verhaal van God in de beschreven gebeurtenissen in deze tekst en welke plek heeft de individuele preek in het doorgaande Verhaal van God vandaag.<sup>354</sup>

Narratieve benaderingen van de Bijbel geven in de exegetische dimensie van het preekproces een ander accent. Narratologische categorieën gaan een belangrijker deel uitmaken van de 'analyse' van de tekst: perspectief, plot, rollen, spanning, beweging en appèl van de perikoop ook voor de minder narratieve gedeeltes.<sup>355</sup> Dat

---

tief. Trimp, *Leerambt*, 39-42 doet een poging om 'interpretatie' te verwijderen uit de homiletiek, vanwege zijn vaste overtuiging dat de Schrift zelf licht geeft, dat door de prediker moet worden doorgegeven.

<sup>353</sup> Dit beeld blijkt in de grote nadruk op tekst en exegese binnen de gereformeerde homiletiek. Het gaat om een beweging die principieel start bij de individuele tekst ook al wordt die start mee bepaald door het geheel aan concepties van de prediker.

<sup>354</sup> Opvallend zijn de parallellen met de heilshistorische methode in de gereformeerde homiletiek, zie Trimp, *Heilsgeschiedenis*; De Ruijter, *Verbondswoord*; Greidanus, *Sola Scriptura*. In de kern is de heilshistorische methode sterk narratief van aard en komen narratieve benaderingen van de Bijbel dichtbij belangrijke belangrijke momenten uit deze methode.

<sup>355</sup> Overigens wordt terecht gewaarschuwd dat een narratief perspectief de aandacht te sterk kan concentreren op de narratieve partes van de Bijbel, zie Den Dulk in *Praktische Theologie, Het verhaal*, 514; Campbell, *Jesus*, 176. Vanuit een bredere conceptie van Het Verhaal zijn ook de niet-narratieve partes narratologisch te analyseren.



levert in veel gevallen verrassende en waardevolle observaties op. Deze meer literaire en hermeneutische benadering is niet bij voorbaat minder zorgvuldig dan klassieke 'exegese', die een sterkere concentratie kent op woordbetekenissen, verbanden, context en theologische content. Ook in een narratieve benadering is zorgvuldigheid in de verhaalanalyse onmisbaar om tot verantwoorde uitspraken te komen over het Verhaal van God.

Omdat in een narratieve benadering de intentie van de prediker methodisch meer gericht is op het grotere geheel en op de doorgaande beweging van het verhaal, heeft de exegese van de bijbeltekst in de preekvoorbereiding een andere functie en zal de bijbeltekst ook een andere plaats krijgen in de preek zelf. Tekstuele, grammaticale of vertaaltechnische opmerkingen krijgen alleen een plek als die functioneel zijn voor het geheel. Het verstaan van de bijbeltekst is in een narratieve benadering nooit een zelfstandig doel. Het gaat om inzicht in de beweging en bedoeling van de tekst en in de perceptie van de theologische kracht ervan. En als hoogste doel gaat het in een narratieve benadering om de identificatie en participatie van de hoorder met het Verhaal van God.<sup>356</sup> Dit neemt niet weg dat de prediker zich heeft te verantwoorden en te legitimeren ten opzichte van de bijbeltekst. Ook betekent het werken vanuit een bredere homiletische doelstelling niet dat de preekvoorbereider minder zorgvuldig en precies te werk gaat in de exegetische dimensie van het preekproces.

Het antwoord op de kritische deelvraag is niet met een simpel 'ja' of 'nee' te beantwoorden en met een 'goed' of 'fout' te kwalificeren. In de achtergrond van de vraag klinkt als normatief element mee dat de betekenis van de bijbeltekst rationeel vast te stellen zou zijn. Dit is een idealistische vooronderstelling die een reductie van het interpretatieproces oplevert. Onvoldoende wordt namelijk gehonoreerd wat de inbreng van de lezer en exegeet is. Bovendien wordt niet verwerkt dat de Bijbel ook een tendensverhaal is met een beoogd pragmatisch effect. Ten slotte klinkt er een beperkte visie op de prediking in door, waarbij de eigen doelstelling van de prediking onvoldoende ruimte krijgt. In een narratieve benadering wordt de relatie tussen preek en bijbeltekst anders beschreven. Dit betekent niet dat die band vervluchtigt, dat de bijbeltekst een minder grote rol speelt in het voorbereidingsproces, dat zorgvuldige exegese van minder gewicht wordt of dat tekstgerichte opmerkingen in een preek geen expliciete plaats kunnen krijgen. Maar ze zijn wel ingebed in een meer dynamische en inhoudelijke benadering van de Bijbel als het Verhaal van God. De bijbeltekst komt functioneler en indirecter in beeld zeker in de vormgeving van de preek. Vanuit deze bredere homiletische doelstelling komt de bijbeltekst binnen een narratieve benadering zelfs beter tot zijn recht.

In de voorgaande paragraaf is in de relatie tussen prediking en Bijbel zowel de verbondenheid als de ruimte aangewezen die er tussen beide is. Binnen een fundamentele binding aan de Bijbel heeft de prediking een eigen taak en plaats. Het narratief perspectief op de Bijbel als het Verhaal van God geeft eigen accenten aan de prediking. Het stimuleert om in de preekvoorbereiding meer ruimte te maken voor meditatieve-hermeneutische en pastoraal-retorische dimensies. Veel exegese kan wel veilig voelen voor de prediker, maar kan ook een vlucht zijn om onder de opdracht

---

<sup>356</sup> Zie hiervoor het volgende hoofdstuk.

tot verkondigen uit te komen. Die motiverende opdracht ligt niet in een enkele bijbeltekst, maar komt voort uit het geheel van de Bijbel en de geloofsvisie op Gods Woord. Een sterker besef van de functie en beweging van de individuele bijbeltekst in het geheel van het Verhaal van God en een intenser gevoel voor de zeggingskracht van de bijbeltekst binnen het verhaal van de hoorders zijn daarom positieve en gewenste effecten van een meer narratieve benadering van de Schriften.

Ook binnen een narratief perspectief dient de tekstbetrokkenheid van de prediking uit de klassieke homiletiek als waardevol vastgehouden te worden. De legitimatie van de preek moet blijvend gezocht worden in de transparantie naar de tekst en naar de Bijbel als geheel. Dit heeft bovendien een pedagogisch effect omdat de hoorders hierdoor de Bijbel leren verstaan. Hoewel dit geen primair homiletische opdracht is, geldt het wel als catechetische opdracht van de kerk. Belangrijker is echter dat door een goede verbondenheid met de tekst de kerugmatische kracht van de preek wordt versterkt. Als de prediker duidelijk maakt op grond waarvan hij tot zijn uitspraken komt en ook in het verhaal van de preek zijn referentie aan de Bijbel transparant maakt en expliciteert, wordt het voor de hoorders gemakkelijker en dringender om al dan niet mee te gaan in de beweging en bedoeling van de preek.

Binnen de principiële textualiteit van de prediking dient voor gereformeerde predikers meer ruimte te komen voor de minder rationele aspecten van de bijbeltekst, voor de minder-objectieve aspecten van de interpretatie en voor de minder-deductieve aspecten van de verkondiging. Een narratief perspectief geeft meer mogelijkheden en ruimte om de eigen aard en doelstelling van bijbeltekst en prediking te honoreren.

### c. Heilshistorisch reliëf

Bovenstaande leidt als vanzelf tot de volgende kritische vraag: als in een narratieve benadering meer gedacht en gewerkt wordt vanuit een grootheid als het Verhaal van God, worden dan de zelfstandige bijbelteksten en bijbelboeken niet te veel in een zelfontworpen mal gelegd? Houden ze hun eigen zeggingskracht en perspectief? Dat zou betekenen dat de eigen inhoud van een bijbeltekst wordt gereduceerd door de systematische modellen van de prediker. In hoeverre werkt het spreken over 'het Verhaal van God' als een uniformerende constructie van de heilshistorie en hoe bezwaarlijk is dat?

Voor deze vraagstelling is een opmerkelijke parallel te vinden in het debat over de heilshistorische benadering in de prediking binnen de gereformeerde homiletiek. Geconcipieerd in de jaren 30 en 40 van de vorige eeuw had deze benadering veel aandacht voor de eenheid van de Schrift, en verdisconteerde de daarin beschreven ontwikkeling van het heil van God. Daarin vormt het werk van Jezus Christus de hoofdlijn, zodat in dit concept het woord 'christocentrisch' als belangrijk criterium gold.<sup>357</sup>

---

<sup>357</sup> Vanuit een ander perspectief, het postliberale cultureel-linguïstisch model van Hans Frei, komt Campbell tot vergelijkbare accenten, *Jesus*, 167-220. Overigens functioneert 'christocentrisch' in de heilshistorische benadering vooral als dogmatische categorie *binnen de exe-gese*. In meer hedendaagse concepten functioneert het christocentrische element sterker dan

Aan de grote lijn van de heilsgeschiedenis werden individuele bijbelteksten gerelateerd. Dit concept gaf ook richting aan het bepalen van de relevantie van de prediking: de openbaringsgeschiedenis gold als weliswaar afgesloten, maar de heilsgeschiedenis zette zich voort in de kerkgeschiedenis.<sup>358</sup>

Deze heilshistorische benadering is ontwikkeld in contrast tot de 'exemplarische' benadering, waarbij individuele bijbelteksten en verhalen direct en onberefleeteerd worden toegepast op het leven van de hoorders vandaag. In dit debat heeft de heilshistorische benadering haar kracht en vruchtbaarheid gekregen. Tegelijk is daarmee haar ontwikkeling stilgelegd. Sinds die tijd is 'heilshistorisch' onlosmakelijk verbonden met de tegenpool 'exemplarisch'. Dit is echter geen zuivere tegenstelling. Waar 'heilshistorisch' primair een literair-hermeneutische categorie is met betrekking tot het lezen en verstaan van de bijbelteksten in hun verband, is 'exemplarisch' primair een homiletisch-hermeneutische categorie gericht op de verbondenheid tussen de bijbelteksten van toen en de hoorder van nu. Het is daarom geen wonder dat dit debat nauwelijks verder komt.<sup>359</sup>

In de heilshistorische benadering wordt veel ruimte geboden aan de ontwikkeling van de geschiedenis inclusief de Godsopenbaring. Dat maakt goede aandacht voor het reliëf in de bijbelgeschiedenis en de individuele verhalen mogelijk. Tegelijk gaat dit niet ten koste van een breed begrip van de eenheid van de Bijbel en van de geschiedenis. De spanning tussen het geheel en de delen blijft in de heilshistorische benadering bestaan, waarbij de aandacht voor de delen eerder onder druk staat dan de aandacht voor het geheel. In de uitwerking werd het grote theologische kader dominantier dan het respect voor de eigen, soms tegendraadse en menselijke ontwikkeling in een concreet bijbelverhaal.<sup>360</sup> Vooral de claim dat er aanwijsbaar voortgang moet zijn in beschreven geschiedenis heeft als interpretatiekader beperkend en schematisch gewerkt op exegese en prediking.<sup>361</sup>

Nader onderzoek naar de positie van *narratieve* homiletische benaderingen laat juist op dit punt een diffuus beeld zien. Door sommigen wordt inderdaad gewerkt vanuit een totaalconcept: het Verhaal van God. In dat Verhaal, dat zijn eigen ontwikkeling heeft, wordt de kern gevormd door het leven en sterven van Jezus Christus. Dit Ver-

---

systematische of praktisch-theologische dan als een exegetische categorie.

<sup>358</sup> Zie voor dit debat: Holwerda, *Heilshistorie*; Greidanus, *Sola Scriptura*; Trimp, *Heilsgeschiedenis*, De Ruijter, *Verbondswaord*; Bos, *Gehoord*. Voor Trimp maakt deze benadering mogelijk om te blijven spreken over 'de Bijbel is er voor het verhaal', *Homiletiek*, 183, ook al neemt hij nadrukkelijk afstand van een hermeneutische invulling daarvan. Interessant is de inbreng van Campbell, *Jesus*, 221-257 die vanuit het communale aspect van de prediking wijst op de narratieve verbinding tussen de kerk en het verhaal van Jezus.

<sup>359</sup> Trimp, *Heilsgeschiedenis*, 74-91 wijst aan hoe in dat debat zowel het begrip 'exemplum' als 'heilsgeschiedenis' onvoldoende scherp zijn gedefinieerd.

<sup>360</sup> Trimp, *Heilsgeschiedenis*, 96-100 vraagt er aandacht dat aandacht voor de voortgang van het heil ten koste is gegaan van aandacht voor de omgang met God. Ganzevoort, *Barsten*, vraagt aandacht voor de complexiteit en de tegenspraak in de Bijbel, omdat die kansen bieden voor de verkondiging en de herstructurering van het levensverhaal van de hoorder.

<sup>361</sup> Trimp, *Heilsgeschiedenis*, 101-103 wil meer ruimte voor het fragmentarische van de geschiedenis en wijst op de romantische en evolutionistische geschiedenisfilosofie onder de heilshistorische benadering.

haal wordt verteld om mensen mee te nemen in het heil van Christus.<sup>362</sup> Anderen bestrijden dat er van één Verhaal gesproken kan worden en vragen juist exclusief aandacht voor de kleine verhalen waarin iets van God duidelijk wordt.<sup>363</sup> Altena bestrijdt zelfs de wenselijkheid om over één Verhaal te spreken, omdat wij de waarheid slechts in fragmenten kennen. We mogen niet vanuit grote concepties de individuele verhalen en mensen benaderen, omdat dit per definitie tot terreur over de waarheid leidt.<sup>364</sup>

Het is treffend hoe op dit punt de debatten binnen de narratieve en de heilshistorische benadering op elkaar lijken. In beide gevallen is er de spanning over de verhouding tussen het geheel en de delen van de Bijbel. In beide gevallen is het geheel, de heilshistorie of het Verhaal, een menselijke interpretatie en dus een constructie. In een narratieve benadering staat het reliëf in de openbaringsgeschiedenis niet meer onder druk dan in een klassieke homiletische benadering van de Schrift. In beide benaderingen dienen de kritische waarschuwingen verwerkt te worden. Een narratieve benadering leidt niet vanzelfsprekend tot een reliëfloze en ongedifferentieerde interpretatie van de bijbeltekst. Het hangt er maar vanaf hoe tegen het geheel van de Bijbel wordt aangekeken en hoe met de systematische constructie van 'het Verhaal van de Bijbel', 'de boodschap van de Schrift' of 'de geschiedenis van het heil' wordt omgegaan bij de interpretatie van een tekstgedeelte.

Als het gaat om de eenheid van het Verhaal of de heilshistorie dient daarbij bedacht te worden dat het inderdaad gaat om een construct dat onmisbaar, zinvol en vruchtbaar is, maar dat ook op een bepaald moment gerelativeerd moet kunnen worden. Geen mens kan lezen en interpreteren zonder een interpretatiekader.<sup>365</sup> Daarom is er ook niets mis met het hanteren van een totaalconceptie van de Bijbel. De overtuiging dat er één auteur is, maakt het zoeken naar de eenheid van zijn openbaring zelfs een noodzakelijke en gewenste beweging. Het gaat wel degelijk om één Verhaal in en achter alle kleine verhalen. Dat geeft ruimte en motivatie om het eigen karakter van de tekst tot zijn recht te laten komen binnen het geheel. Tegelijk dient vanuit de beperktheid van ons kennen en dus ook van onze concepties principieel ruimte te blijven voor de openheid, het geheim, de marge en de verbeelding.<sup>366</sup> Er moet ruimte zijn voor de kleine en marginale verhalen en de ongemakkelijke tegen-

---

<sup>362</sup> Campbell, *Jesus*, 173. Voor Buttrick, *Homiletic*, 272 is een centrale vraag wat een concrete tekst bijdraagt aan het Verhaal van God.

<sup>363</sup> Altena, *Wolken*, 45v noemt dit met Lyotard het onderscheid tussen de joodse en christelijke vertelkunst, waarbij zijn sympathie uitgaat naar de eerste. Ook Haas, *Opvoeding*, 43-50 bespreekt de verhouding tussen grote en kleine verhalen.

<sup>364</sup> Altena, *Wolken*, 101-103. Overigens is dit filosofisch een onhoudbare stelling, omdat ook de keuze voor het kleine verhaal een concept van de waarheid verraadt. Terecht waarschuwt Altena echter voor de terreur van de grote concepties.

<sup>365</sup> Zie de bespreking van de paradigmatische tekstbenaderingen van Dingemans, *Hoorder*, 84-101. Zie de formulering van Buttrick, *Homiletic*, 254-259: "In het centrum van Gods spreken staat Jezus Christus als verhaal en als symbool". Daaraan zijn alle bijbelse en homiletische verhalen te relateren. Zie Campbell, *Jesus*, 166-220.

<sup>366</sup> Altena, *Wolken*, 101-116. Op iets andere manier geeft Trimp, *Heilsgeschiedenis*, 101-103 ruimte voor het fragmentarisch karakter van de heilsgeschiedenis en de contingentie in de gebeurtenissen. Zie ook Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 65v.

verhalen, zonder dat ze worden weg geschaafd vanuit een groot Verhaal dat immers altijd een constructie blijft.<sup>367</sup> In een narratieve benadering worden deze kleine verhalen toch verteld.

Beslissend is hier de systematische positie, zoals eerder geschetst: spreken over de Bijbel als openbaring veronderstelt God als subject. Het Verhaal van God mag dan als grootheid een menselijk construct zijn, er ligt wel de diepe overtuiging achter dat het in dat verhaal om God zelf gaat. In de benadering van de bijbeltekst mag hiernaar gezocht worden. Hoewel het lezen altijd mede wordt bepaald door het perspectief van de lezer, laat God zich niet opsluiten in het verhaal dat mensen over Hem vertellen.<sup>368</sup>

#### d. Subjectivering

Kenmerkend voor verhalen is dat de strekking ervan meestal impliciet blijft. Waar in een betoog een heldere conclusie, aanspraak, oproep, waarschuwing of bemoediging geformuleerd kan worden, wordt het beoogd effect in een verhaal op een andere manier gezocht. Narratologisch gesproken ligt de kracht van een verhaal in het verhaal zelf. De samenhang, ontwikkeling en afloop van een verhaal heeft een effect op de hoorder en kan hem op diverse punten aanspreken: overtuigend, emotionerend, waarschuwend, bemoedigend. De strekking of bedoeling van het verhaal wordt echter pas in de receptie manifest. Wel kan narratologische analyse op reflectief niveau duidelijk maken hoe dit proces door het verhaal wordt gerealiseerd.

De kritische vraag die vanuit de gereformeerde homiletiek is geformuleerd, luidt: In hoeverre leidt het spreken over 'het Verhaal van God' tot subjectivering van de aanspraak van God en hoe bezwaarlijk is dat? De preek mag toch worden beschouwd als een doelgerichte aanspraak van God zelf aan de hoorder?

De indirectheid van narratieve communicatie betekent dat de aanspraak op hoorders op een andere manier wordt uitgevoerd dan in niet-narratieve communicatie als een betoog. De aanspraak wordt gerealiseerd en ervaren door identificatie- en participatieprocessen bij de luisteraar.<sup>369</sup> Hiermee wordt de communicatie van het evangelie sterk in de menselijke subjectiviteit gelegd. Het zijn antropologisch gezien diepere niveaus van het menselijk bewustzijn. Dit betekent een verdieping en verbreding ten opzichte van de reflexieve communicatie waarin veel directere aanspraken kunnen worden geformuleerd. Omdat deze directheid echter ook een reductie betekent van de menselijke communicatie, kunnen hoorders zich van een cognitief appèl afmaken wanneer ze zich er in hun subjectiviteit niet aan gewonnen geven. Daaruit blijkt de beperktheid van de reflexieve communicatie. In contrast hiermee kan narratieve communicatie mensen op diepere niveaus aanspreken en meenemen.

Tegelijk blijft de narratieve communicatie iets impliciets houden. De bedoeling en beweging van een verhaal laten zich niet restloos vertalen in conclusies, actiepun-

---

<sup>367</sup> Campbell, *Jesus*, 166-173 geeft aan hoe juist in een narratieve benadering de particulariteit van de bijbelverhalen kan blijven staan, zonder dat die gegeneraliseerd worden. Zie ook de opmerking van Trimp, *Heilsgeschiedenis*, 24-26, dat in een individuele preek de dogmatiek altijd scheefgetrokken moet worden.

<sup>368</sup> Contra Manenschijn, *Constructies*, 220.

<sup>369</sup> In het volgende hoofdstuk zal ingegaan worden op de narratieve processen bij de hoorder.

ten en begrippen. Elke hoorder beleeft het verhaal anders en zal zich ook op andere wijze en op andere momenten aangesproken voelen. Verschillende hoorders ervaren een verschillende aanspraak, waarbij die ervaring van aanspraak minstens zoveel zegt over henzelf als over het vertelde verhaal. Waar iemand een verhaal ‘mooi’ noemt, betekent dit dat er een interactie is opgetreden tussen de luisteraar en het verhaal. Die ervaring kan nader geanalyseerd worden, maar heeft als ervaring een effect op de luisteraar misschien zelfs tot gedrag of levensovertuiging toe. Het is winst dat deze subjectiviteit in de communicatie meer serieus wordt genomen en bestudeerd. Dat de receptie van een verhaal in sterke mate beslissend is voor de ervaren aanspraak, is conform ervaring en onderzoek.<sup>370</sup>

Dit heeft ook gevolgen voor de verteller. Een verhaal wordt verteld of geschreven met een bedoeling. Die doelstelling laat zich in veel gevallen wel formuleren in conclusies, opdrachten of beoogde effecten. In een verhaal ligt de route naar deze doelen anders dan in een betoog. Voor het bereiken van die doelstelling staan een verteller verschillende technieken ter beschikking. Tegelijk blijft het realiseren ervan sterk afhankelijk van de receptie. Dit valt buiten de directe controle van een verteller of spreker. Binnen een verhaal laat zich de aanspraak op de luisteraar niet expliciet en reflexief verwoorden. Wanneer dit toch gebeurt, verlaat de verteller het directe narratieve veld van het concrete verhaal.

In de opdracht om het evangelie door te geven ligt een duidelijke verantwoordelijkheid voor de prediker. Daarbij is veel gewonnen als door heldere communicatie de hoorder *begrepen* heeft wat de aanspraak van God is. Daarmee is de doelstelling van de prediking echter nog niet gehaald: dat de hoorder zich ook *gewonnen* geeft aan die aanspraak van God. De opdracht tot prediking gaat daarom verder dan heldere communicatie: de prediker heeft zich ook in te zetten om de acceptatie van die aanspraak maximaal te bevorderen. Hiervoor is narratieve communicatie onmisbaar. Tegelijk kan de prediking van het evangelie niet alleen bestaan uit narratieve communicatie. Dan wordt de aanspraak van God inderdaad te weinig geëxpliciteerd.<sup>371</sup>

De prediking kan beide soorten communicatie niet missen. In de eerste plaats is de narratieve communicatie nodig. De verbrede formulering van doelstelling en aanspraak in de prediking betekent dat de prediking niet gereduceerd kan worden tot rationele cognities. Binnen een narratief perspectief wordt getracht om dat bredere verstaan van de preek te beschrijven en te bevorderen. Deze verbreding betekent een belangrijke winst voor de kracht van de aanspraak die in het evangelie wordt gezocht. De aanspraak bestrijkt meer antropologische niveaus. Dit is een voor de gereformeerde homiletiek zeer wenselijke verbreding en verdieping van de communicatie van het evangelie. Zonder narratieve communicatie schiet de prediker tekort in zijn opdracht om hoorders te bewegen tot overgave aan Jezus Christus. Een prediker mag de performatieve kracht van het verhaal niet ongebruikt laten.

---

<sup>370</sup> Zie het homiletisch onderzoek van Schaap-Jonker, *Before*, naar de betekenis van de psyche van de luisteraars voor het toekennen van betekenis aan een preek.

<sup>371</sup> Van der Laan in *Praktische Theologie, Preken*, 232 stelt: Zonder verkondigende onderbrekingen is het verhaal polyinterpretabel. Ter Linden in *Praktische Theologie, Preken*, 145 noemt dit noodzakelijke ‘catechetische krullen’ in het verhaal. Ook Buttrick, *Homiletic*, 14-17 stelt dat het verhaal voor het geloof te beperkt is. Er is een symbolisch-reflectief aspect nodig.

Anderzijds dient ook de feitelijkheid en cognitiviteit van het evangelie geborgd te zijn. Daarom is ook de niet-narratieve of reflexieve communicatie noodzakelijk. De aanspraak en de doelstelling van de prediking dienen in veel gevallen ook direct geformuleerd te worden. Dit bevordert de bewustwording en receptie van de boodschap van de preek bij de hoorders. Het zou een onjuiste reductie van Gods aanspraak betekenen wanneer directe aanspraak niet meer geformuleerd zou worden. Daarom zijn beide vormen van aanspraak voor een preek noodzakelijk, zoals de aanspraak van God in de Bijbel ook nadrukkelijk in narratieve en reflexieve vormen wordt verwoord.<sup>372</sup>

#### 5.4 Preken in het verhaal van God

In dit hoofdstuk hebben gereformeerde homiletiek en narratieve benaderingen elkaar ontmoet rond de inhoud van de prediking: wat gebeurt er met de prediking wanneer Gods Woord inhoudelijk wordt beschreven als Gods Verhaal? Wat heeft God ons te vertellen door middel van de prediking? Hoe gaat Gods Verhaal met de mensen verder? Wat zijn de gevolgen voor prediking wanneer narratieve categorieën en benaderingen worden toegepast? De theologische evaluatie van dit hoofdstuk heeft reden en ruimte gegeven voor de ontwikkeling van een gereformeerd-narratief perspectief in de homiletiek. Wanneer dat niet gebeurt, ontstaat er een hermeneutisch, communicatief en theologisch tekort in de homiletiek. De prediker preekt en mag preken in het Verhaal van God! Om deze conclusie te verhelderen wordt de beweging van dit hoofdstuk kort samengevat.

Spreken over Gods Verhaal sluit aan bij het narratieve karakter van de Bijbel. De Bijbel bedient zich van verhalen om de geschiedenis van Gods handelen in de wereld te beschrijven. Met het Verhaal van God wordt verwezen naar het geheel van de Bijbel, die als historische, literaire of kerugmatische grootheid wordt beschouwd. Dit benoemen als het Verhaal van God impliceert eenheid, beweging en betekenis van het evangelie, waarbij de communicatie op een narratieve manier plaatsvindt. Hierin worden hoorders minder directief benaderd maar op meer existentiële wijze in de vertelling getrokken. Dit Verhaal van God gaat door en biedt een uitnodiging en interpretatiekader voor de levensverhalen van individuele hoorders. Vanwege de meerduidigheid van die verhalen zal deze interferentie op individuele en plurale wijze plaatsvinden. Preken in het Verhaal van God is daarom veel meer dan het opnieuw vertellen van de geschiedenis van Gods historische handelen in onze wereld met enige catechetische en ethische conclusies. Door de preek krijgt Gods Verhaal een nieuw, actueel hoofdstuk: het Verhaal gaat door in de acte van de prediking en in de receptie van de hoorder.

Om deze schets te kunnen evalueren in relatie tot de gereformeerde homiletiek is een duidelijker concept nodig met betrekking tot de verhouding tussen prediking, Bijbel en Gods openbaring als verschijningsvormen van het Woord van God van

---

<sup>372</sup> Een opvallend voorbeeld: het lijdensverhaal wordt door de evangelisten voornamelijk als verhaal beschreven, terwijl dit in de brieven bijna uitsluitend reflexief aan de orde komt. Ook in het Apostolicum vormt het werk van Christus een narratief gedeelte binnen het geheel.

daag. Na een hernieuwde beschrijving van deze fundamentele relaties is een kritisch gesprek mogelijk met narratief-theologische visies op de prediking. De kritische vragen vanuit de gereformeerde traditie zijn belangrijke vragen en snijden relevante thema's aan. Ze maken alert op risico's en zwakten in de narratieve benadering. In het bijzonder is aandacht gevraagd voor een goed systematisch-theologisch kader voor de homiletiek, voor de belangrijke verbinding tussen preek en bijbeltekst, voor de cognitiviteit en historiciteit van het evangelie en voor de noodzakelijke directheid in de aanspraak van God.

Tegelijk blijkt dit kritisch gesprek ook wederkerig te zijn en zo verrijkend en corrigerend te werken op de gereformeerde homiletiek. Vanuit narratieve benaderingen in de homiletiek worden er ook indringende vragen gesteld aan de visie en praktijk van de prediking binnen een gereformeerd theologisch kader. Als belangrijkste conclusie geldt dat de kritische vragen die vanuit gereformeerd perspectief als bezwaren worden gearticuleerd, samenhangen met een versmald paradigma dat te typeren is als objectiverend, reductionistisch en positivistisch. Vanuit dit smalle paradigma worden dilemma's opgedrongen die het niet hoeven te zijn. Bovendien worden noodzakelijke hermeneutische en communicatieve kanten van de prediking in dit paradigma verwaarloosd of verdrongen. De conclusie luidt daarom dat er te veel ruimte wordt weggegeven voor een goede, eigentijdse homiletische benadering die binnen gereformeerd concept mogelijk en noodzakelijk is.

Het risico van een dialoog tussen twee benaderingen is dat de verschillen vooral worden benadrukt: beide benaderingen krijgen profiel ten opzichte van elkaar. Hierdoor worden onvruchtbare en verstarrende dilemma's opgedrongen. Gereformeerde homiletiek mag echter niet worden geïdentificeerd met een klassiek paradigma, dat overigens zelf al breder is dan de versmalde reductionistische versie daarvan. Ook al zijn het vooral gereformeerde theologen en homileten die vanuit het versmalde paradigma hun kritische bezwaren inbrengen, toch dient dit onderscheiden te worden van de gereformeerde uitgangspunten.

Een gereformeerde homiletiek heeft meer ruimte om de winst van eigentijdse benaderingen te boeken. Binnen het in deze studie geschetste kader treedt verrijking op voor de homiletiek, wanneer narratieve benaderingen positief worden verwerkt. De kracht en waarde van een narratieve benadering binnen een gereformeerd kader is dat er meer ruimte komt voor het eigen narratieve karakter van Gods openbaring, voor de narratieve bewegingen in de Bijbel, voor narratologische elementen in de tekst, voor hermeneutische aspecten van de exegese, voor de eigen zeggingskracht van verhaalfragmenten en voor het bredere kader van een bijbeltekst binnen het doorgaande Verhaal van God. Deze narratieve observaties kunnen niet zonder schade worden genegeerd. Voor de doorgaande prediking van het Woord van God is daarom ruimte en aandacht voor het Verhaal van God onmisbaar. Het Verhaal van God zoals dat de geschiedenis heeft gestuurd, in de Schrift is opgeschreven en nog steeds doorgaat, is het Verhaal dat wordt verteld en moet worden verteld. In de prediking van het evangelie gaat Gods Verhaal verder.

Omdat als doelstelling van de prediking geldt dat de hoorder deel krijgt aan het heil van Christus, kan de klassiek-gereformeerde homiletiek niet om de hermeneutische-narratieve bijdragen heen. Op die manier komt er meer noodzakelijke aandacht voor de complexiteit van het menselijk verstaan, voor een verbrede visie op commu-



nicatie en voor de persoonlijke aanspraak van de prediking op de hoorder. De gereformeerde prediker kan ook dit niet negeren zonder aan belangrijke aspecten van hermeneutiek en communicatie tekort te doen. Hij heeft de opdracht om het evangelie zo goed mogelijk te verkondigen. Het Verhaal van God gaat door wanneer een hoorder zich met de eigen individualiteit door de prediking voor het eerst of opnieuw laat meenemen in dat Verhaal.

De theologische evaluatie van dit hoofdstuk was gericht op het spreken over het Verhaal van God. Dit wordt aangevuld met de evaluatie van het spreken over de verhalen van mensen in het volgende hoofdstuk. De uitkomsten van het kritisch gesprek in dit hoofdstuk geven reden en ruimte voor de ontwikkeling van een gereformeerd-narratief perspectief in de homiletiek. De gereformeerde homiletiek moet in de principiële uitgangspunten worden verrijkt met de observaties en verbreding vanuit het narratief perspectief. Waar dat niet gebeurt, ontstaat een theologisch, hermeneutisch en communicatief tekort. Een dergelijke gereformeerd-narratieve benadering is niet alleen legitiem, maar ook valide en vruchtbaar voor de prediking. In het Verhaal van God is het boeiend preken!



## HOOFDSTUK 6: PREKEN IN HET VERHAAL VAN DE MENS

De eerste theologische evaluatie van het narratief perspectief is in het voorgaande hoofdstuk gericht op 'het Verhaal van God'. Daarbij kwamen vooral de inhoud en de theologische positie van de prediking aan de orde. In dit hoofdstuk wordt een hernieuwde inzet genomen om tot een theologische evaluatie te komen. We steken nu in vanuit de 'narrativiteitstheorie': het menselijke bewustzijn is narratief gestructureerd, mensen weten zich verbonden met allerlei verhalen en identificeren zich in en met hun levensverhaal. Dit is een dominante stroming binnen de antropologie en de pastorale psychologie en biedt een narratief perspectief op de mens in het preekproces.<sup>373</sup> Primair betreft dit perspectief de hoorder voor wie gepreekt wordt, maar het staat niet los van de prediker die immers ook mens is. De leidende vraag in dit hoofdstuk is: welke homiletische implicaties heeft een narratief perspectief op de mens en hoe evalueer je deze implicaties binnen een gereformeerd theologisch kader? Ofwel: wat gebeurt er met een preek wanneer die in het verhaal van de mens wordt verteld en gehoord?

Binnen de homiletiek is de aandacht voor de mens vooral in de jaren zestig zo sterk gegroeid dat gesproken kan worden van een wending naar de hoorder. Deze wending loopt parallel met de empirische wending in de sociale wetenschappen en in de theologie in het algemeen.<sup>374</sup> Vanuit de praktijk en in het bijzonder vanuit de leefsituatie en de luisterervaring van preekhoorders werden nieuwe homiletische inzichten gepresenteerd. Hoewel de hoofdstroom van de homiletische ontwikkeling zich inmiddels meer heeft verlegd naar de prediker, retorica, spiritualiteit, hermeneutiek en creativiteit, blijft onderzoek naar en visie op de hoorders een belangrijke pijler in de homiletiek.<sup>375</sup> In dit hoofdstuk wordt het narratief perspectief op de hoorder als

---

<sup>373</sup> Voor de pastorale psychologie, zie Ganzevoort & Visser, *Zorg; Heitink, Pastorale zorg*, 80-118; Ganzevoort, *Praxis*. Zie ook literatuurverwijzingen bij Ganzevoort, *Moment*, 293v.

<sup>374</sup> Zie voor een overzicht: Altena, *Wolken*, 57-78. Dingemans, *Hoorder*, 11-15 plaatst deze ontwikkeling tegen de achtergrond van ontwikkelingen in de literatuurwetenschap, waar receptietheorieën en hermeneutiek aandacht hebben gevraagd voor de lezer. Dingemans, *Hoorder*, 13 schrijft: "Ook in de homiletiek is deze 'omslag' sinds het werk van pioniers als Hans-Dieter Bastian en Ernst Lange bezig door te dringen". Ernst Lange heeft in zijn preekwerk ervoor gekozen om radicaal aan te sluiten bij de leefwereld en beleving van de hoorder. "Er, der Hörer, ist mein Thema, nichts anderes; freilich: er, der Hörer vor Gott", Lange, *Predigen*, 58. Dit wordt breed gezien als een omslagpunt in de homiletiek, zie Van der Laan, Lange, 6-7; Douma, *Spiritus*, 47-50; Stark, *Proeven*, 185-194. In Duitsland is in de jaren 70 een uitgebreid empirisch onderzoek gedaan naar preekhoorders: *Predigen und Hören*, weergegeven en uitgewerkt in Daiber, *Predigen 1; Predigen 2; Rede*.

<sup>375</sup> Schaap-Jonker, *Before* schreef een empirische en interdisciplinaire studie naar de psychologische factoren in het hoorproces. Theo Pleizier, *Involvement* ontwikkelde op basis van interviews met hoorders een model van 'religious involvement' in het luisteren naar preken. Terecht wijst Altena, *Wolken*, 58 erop dat overzichten en ontwikkelingen in de homiletiek óók synchronisch moeten worden verstaan: veel accenten en tradities komen gelijktijdig voor of grijpen terug op oudere scholen. Altena, *Wolken*, 69-78 noemt de meest recente ontwikkelin-

mens nader verkend en besproken, niet met behulp van zelfstandig empirisch onderzoek, maar door analyse van wat er in de theologie is verwerkt uit antropologische, hermeneutische en literaire wetenschappen over de narratieve mens.

We leggen in dit hoofdstuk een vergelijkbare route af als in het voorgaande hoofdstuk. Eerst wordt een bredere schets gegeven van de mens in zijn narrativiteit met de homiletische gevolgen en ‘gereformeerde’ vragen die dit oplevert. (6.1) Daarop volgt het bijbels Verhaal over de mens. (6.2) Dan komt een kritisch gesprek tussen beide benaderingen op gang waarbij verwerking en theologische evaluatie van de narrativiteitstheze plaatsvindt op een aantal niveaus. (6.3) Het hoofdstuk eindigt met een conclusie over gereformeerde prediking en de narratieve mens, waarmee een tweede antwoord is gegeven op de vraag naar de waarde van het narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek. (6.4)

## 6.1 De narratieve mens<sup>376</sup>

### a. Achtergronden

*“Elke mens het sy storie. Dit is die storie van sy lewe. () En elkeen se storie is uniek soos die mens self. Hy is sy storie. Elkeen leef sy storie, hy skryf sy eie lewensverhaal.”<sup>377</sup>*

Deze compacte formulering van J.S. Kellerman is een prachtige samenvatting van de mens als een narratief wezen. Kellerman sluit daarmee aan bij de belangrijkste ontwikkelingen binnen de sociale wetenschappen.<sup>378</sup> De expliciet narratieve benadering is voortgekomen uit een bredere stroom hermeneutisch georiënteerde literatuur. Daarmee moet de opkomst van een narratieve antropologie worden gesitueerd binnen de jaren 70. Wel zijn er vroege voorlopers, inhoudelijke voorbereidingen en aansluitpunten zelfs tot de klassieke oudheid toe.<sup>379</sup> Verhalen hebben immers altijd een rol gespeeld in het menselijke bestaan, zeker in de ‘religieuze dimensie’. Ook de christelijke traditie komt als Verhaal van God en mensen naar ons toe. Het onderwijs van Jezus kent een uniek verhalend karakter in het bijzonder door de kracht van zijn spreken in gelijkenissen.<sup>380</sup>

Toch liggen de wortels voor de ontwikkeling van een narratief paradigma in de fundamentele veranderingen van de westerse cultuur. De verlichting heeft het subject sterk naar voren geschoven met bijzondere concentratie op zijn rationaliteit. In de

---

gen ‘kritisch-constructieve benaderingen’ en bespreekt daarbij G.D.J. Dingemans en H. Luther.

<sup>376</sup> Al eerder is kort geschreven over de narrativiteitstheze in §2.3 en §3.2.c.

<sup>377</sup> Kellerman, *Intermediër*, 57. Andere omschrijvingen: Long, *Witness*, 72: “We live our lives out of stories”. Zie ook de aanduiding van Mul, *Zelf*, 201: ‘het verhalende zelf’. Andere literatuur bij Schaap-Jonker, *Before*, 170-176.

<sup>378</sup> Zie Ankersmit, *Verhaal*, Mul, *Zelf*, 201.

<sup>379</sup> Zie Ganzevoort, *Praxis*, 7-21.

<sup>380</sup> Voor literatuur zie §3.2.a.

loop van de tijd is deze rationaliteit versmald geraakt tot cognitiviteit, objectiviteit, deductie en technische ontwikkeling: het modernisme. In de twintigste eeuw is de beperktheid van dit paradigma ontmaskerd. Deze vorm van versmalde rationaliteit bleek op verschillende manieren pijnlijk beperkt en onjuist. Fundamentele onzekerheid en onvoorspelbaarheid veranderden het beeld van de natuurwetenschappen in de ontwikkeling van de kwantummechanica. De mislukte en gecorrumpeerde beheersing van de werkelijkheid in de wereldoorlogen en de versmalling en reductie van het rationele mensbeeld in de intermenselijke processen werken door in een veel sceptischer levenshouding.<sup>381</sup> Waar de werkelijkheid meer en meer onbeheersbaar wordt, objectiviteit onbereikbaar wordt geacht, rationalisme en technicisme gewantrouwd worden en de collectieve verbanden afgebroken zijn, leidt dit tot een bredere, diepere en minder positivistische aandacht voor het individuele subject: wie ben ik en wie wil ik zijn?

De vraag naar de identiteit van de persoon is hiermee dringender geworden.<sup>382</sup> Identiteit wordt steeds meer ervaren als een dynamisch proces van zelfbeleving en zelfbepaling in een voortdurende interpretatie van zichzelf in interactie met de omgeving. De toegenomen complexiteit van die omgeving maakt de vraag naar het zelf intenser. De pluraliteit, diversiteit en contingentie van de omgeving zetten de integriteit van de persoon tegelijk onder druk. In de zelfbepaling heeft een mens in toeneemende mate het verhaal nodig, waarmee de gebeurtenissen en keuzen worden verwerkt tot een coherent en betekenisvol geheel dat voor het zelfverstaan en de eigen overtuiging nodig is en ten opzichte van de omgeving positionerend werkt. Dit is veel meer een individuele en relationele handeling dan in het verleden. Het besef van identiteit is persoonlijker geworden, enerzijds door de veelheid aan werelden en grote verhalen waarin een mens leeft, anderzijds door de marginalisering en fragmentatie van de collectieve verbanden waarin een mens leeft.<sup>383</sup> De vaste en herkenbare patronen worden minder als normerend aanvaard voor de eigen identiteit. Door deze individualisering is de kern van de menselijke identiteit in het *zelf* komen te liggen. In de wijsgerige antropologie, filosofie en psychologie wordt het debat verder gevoerd over de omschrijving en verhouding van identiteit, bewustzijn, subject en in-

---

<sup>381</sup> Zie Kunneman, *Waarheidstrecter*; Höfte, *Bekering*; De Ruijter, *Ambt*. Historisch-interpretatief beschreven door Heitink, *Praktische theologie*, 27-95 en Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 41-67. Kort aangeduid in Altena, *Wolken*, 15-22; De Ruijter, *Meewerken*, 23-26.

<sup>382</sup> Bohlmeijer, in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 31v, noemt als kenmerken voor het huidige laatmoderne tijdperk: het wegvallen van tradities en de grotere mate van reflexiviteit. Ook technologische ontwikkelingen hebben het gevoel van onzekerheid versterkt. Mensen moeten zichzelf steeds opnieuw verhouden tot de omgeving. Het zelf is een reflexief en arbeidsintensief proces geworden, waarbij de basis ligt in ons autobiografisch bewustzijn. Ook Glas, in Woudenberg, *Kennis*, 86-95 noemt ontzuiling, multiculturele ontwikkelingen en massamedia als factoren die de identiteitsvraag hebben gestimuleerd. Taylor, *Bronnen* biedt een integrale en indrukwekkende interpretatie van de eeuwenlange zoektocht naar de moderne identiteit.

<sup>383</sup> De multiculturele context noodzaakt mensen rekenschap af te leggen van de eigen identiteit, ook op het aspect van geloof en levensovertuiging, zie Ganzevoort, *Hand*, 79-101. Hierin wordt verschillend gekozen. Ook een prediker moet zich realiseren dat er steeds minder een eenduidige culturele context bestaat onder de hoorders, zie Ganzevoort, *Hand*, 32-56.

dividualiteit.<sup>384</sup> Problematisch is daarbij de toegang tot en kennis van het zelf. Hoe leer je je eigen identiteit kennen? Wat is het innerlijke bewustzijn? En hoe verhoudt zich dat tot de buitenwereld? Er zijn directe gewaarwordingen, maar de benoeming ervan is een reflectieve acte. Er zijn ongezochte gebeurtenissen, maar de betekenis ervan is een toegekende betekenis. Er zijn toevallige ontmoetingen, maar de reactie erop wordt aangestuurd door zelfbeeld, zelfbepaling en eigen belangen. Er bestaat geen compleet model waarmee dit zelf kan worden beschreven.<sup>385</sup>

Dit brengt bij het volgende kenmerk van de hedendaagse mens: de biografisering van de identiteit. Door te vertellen wanneer, waarom en hoe je hebt gereageerd en gehandeld, leer je jezelf kennen en maak je jezelf kenbaar. Daarmee leg je verbanden, maak je keuzes en breng je betekenis aan. Door te vertellen over jezelf, word je jezelf. Ervaringen integreren we in delen van ons levensverhaal in relatie tot elementen uit de ‘grote’ verhalen die ons verteld worden. Dit steeds weer herschreven levensverhaal geeft samenhang, zingeving en plausibiliteit aan de identiteit en kan dienen om oriëntatie te vinden, keuzes te maken en te acteren. Je persoonlijke identiteit bestaat niet alleen uit bepaalde karaktereigenschappen of de sociale positie maar ook uit het verhaal van je leven dat je jezelf en anderen vertelt.<sup>386</sup> Daarmee laat je zien hoe je tegen jezelf en de ontwikkeling van je persoon en leven aankijkt en vertel je waarom je reageert zoals je reageert. In je levensverhaal blijkt wie je geworden bent, wie je zijn wilt te midden van anderen en wat je als belangrijke waarden en overtuigingen hebt aanvaard. Kernachtig samengevat: wij hebben een narratieve identiteit.<sup>387</sup> Hierbij moet tegelijk bedacht worden dat het levensverhaal altijd bestaat uit fragmenten en dat de daarin geconstrueerde identiteit altijd een virtueel zelf blijft. Het levensverhaal blijft een constructie en identiteit een fictief, theoretisch ‘zwaartepunt’ dat echter wel als concreet, reëel en betekenisvol wordt beleefd en geleefd.<sup>388</sup>

Hiermee is het verhaal dus meer dan een vruchtbare metafoor voor het beschrijven van de persoonlijke identiteit. Mensen construeren hun identiteit ook werkelijk door het vertellen van het levensverhaal. De mens is een vertellend wezen. In de verhalen vindt zij zichzelf en positioneert zij zichzelf. Een mens heeft verhalen nodig om zichzelf te leren kennen: de identiteit komt tot stand in het construeren en vertel-

---

<sup>384</sup> Zie de korte beschrijving bij Mul, *Zelf*, 202-204. Scholtz, *Konstruktionisme*, 11-15 beschrijft de fundamentele problemen van het concept van een individueel bewustzijn. Zie ook de analyse van Glas, in Woudenberg, *Kennis*, 91-95; 111-113 over het ten onrechte toepassen van subject-objectrelaties binnen het bewustzijn.

<sup>385</sup> Glas, in Woudenberg, *Kennis*, 113: “Wie ik ben is ten diepste een geheim, een geheim dat te maken heeft met het feit dat ‘ik’ nooit samenvalt met mij-‘zelf’, maar mij tot mijzelf, en anderen, verhoud en daarin antwoord geef op mijn diepste oorsprong en bestemming. Dit geheim wordt zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament verbonden met het hebben van een naam.”

<sup>386</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 41-58. Zie ook het artikel van Ganzevoort, *Barsten*, over het onderscheid levensloop – levensverhaal.

<sup>387</sup> Ricoeur, *Identity*, een vertaling van het artikel *L’identité narrative* uit 1988.

<sup>388</sup> Mul, *Zelf*, 210-211. Brugman, in Bohlmeier, *Levensverhalen*, 41-60, stelt: het levensverhaal is een constructie op basis van de interpretatie van een oneindige reeks van gebeurtenissen, waarden, toekomstplannen en persoonlijke eigenschappen met daarbij als conclusie: ‘Hier lijkt het adagium van het pragmatisme te gelden: het werkt dus het is waar., 57.

len van een zelfverhaal. Door middel van je verhaal maak je je ook kenbaar aan en voor een ander. Dat bracht Charles Gerkin tot de beroemde uitspraak dat de mens gelezen kan worden als een verhalende tekst: 'the living human document'.<sup>389</sup>

Vooral Paul Ricoeur heeft fundamentele beschouwingen gewijd aan de narratieve identiteit van de mens. Verhalen kunnen ervaringen in de tijd ordenen en in taal brengen. Op deze manier laten ervaringen en gebeurtenissen zich kennen. Centraal hierin staat het subject van de persoon die zijn levensverhaal construeert en vertelt. Deze narratieve acte integreert zowel het contingente ('toevallige') als de alteriteit ('externe') van een gebeurtenis waardoor die betekenis krijgt voor een persoon. Dit blijft een proces waarin de mens zichzelf voortdurend herinterpreteert in het licht van herinneringen, nieuwe ervaringen en situaties, ander publiek en individuele of collectieve verhalen van anderen. Steeds ook zijn er gebeurtenissen of handelingen die niet passen bij het vertelde zelfverhaal. Soms worden die genegeerd of buiten het verhaal gelaten, omdat ze niet passen bij de geconstrueerde identiteit. Vaker dwingen deze breuken tot herschrijving van het verhaal om verlies aan zelfbesef en identiteit te voorkomen.<sup>390</sup> Je hebt het verhaal nodig om jezelf te kennen en om jezelf te laten kennen. Ons leven, zo vat Ricoeur samen, is een voortdurende 'Quest of Narrative'.<sup>391</sup>

Het is niet alleen binnen de theologie dat een narratieve benadering van de mens belangrijk wordt. Binnen de sociale en de geesteswetenschappen wordt steeds meer gewerkt met narratieve categorieën.<sup>392</sup> Hoewel in de homiletiek in de jaren 80 de verhalende preek als preekvorm een zekere hype genoemd kan worden, hebben narratieve benaderingen een blijvend karakter verworven en zijn zelfs paradigmatisch geworden.<sup>393</sup> Dit is in het bijzonder veroorzaakt door de verschuiving in de antropologische hermeneutiek: de hoorder is een narratief mens. De mens is een verhalenverteller van nature en vindt zijn zelf in het levensverhaal wat hij vertelt. Daarbij is dit levensverhaal vrijwel nooit een complete biografie en een afgeronde compositie. Het is een deel van het zelfverhaal waarin een mens vertellend betekenis zoekt en vindt in gebeurtenissen en ontwikkelingen in zijn leven. Soms betreft dit grote lijnen, soms gaat het om kleinere fragmenten. Soms klinken in het zelfverhaal meerdere stemmen, soms zijn die zelfs tegenstrijdig.<sup>394</sup> In alle gevallen is er sprake van bete-

---

<sup>389</sup> Zie beschrijving en literatuur in §3.2.d.

<sup>390</sup> Zie de artikelen van Ganzevoort, *Breukmomenten* en Ganzevoort, *Barsten*.

<sup>391</sup> Ricoeur, *Quest*. Bohlmeijer, in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 30 beschrijft hoe gezondheid en welbevinden afhankelijk zijn van de biografie. Sools, *Ontwikkeling*, 83-95 stelt dat narratieve competentie van belang is voor 'gezond leven', zowel in zelfontwikkeling als in handelen.

<sup>392</sup> Sarbin, *Psychology*, 8 noemt het verhaal de 'root metaphor' binnen de psychologie. In de bundel van Bohlmeijer, *Levensverhalen*, wordt een scala aan toepassingen van 'levensverhalen' in gezondheidszorg en welzijnswerk beschreven. Zie ook de al iets oudere bundel van Ankersmit, *Verhaal*, over toepassing van narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen.

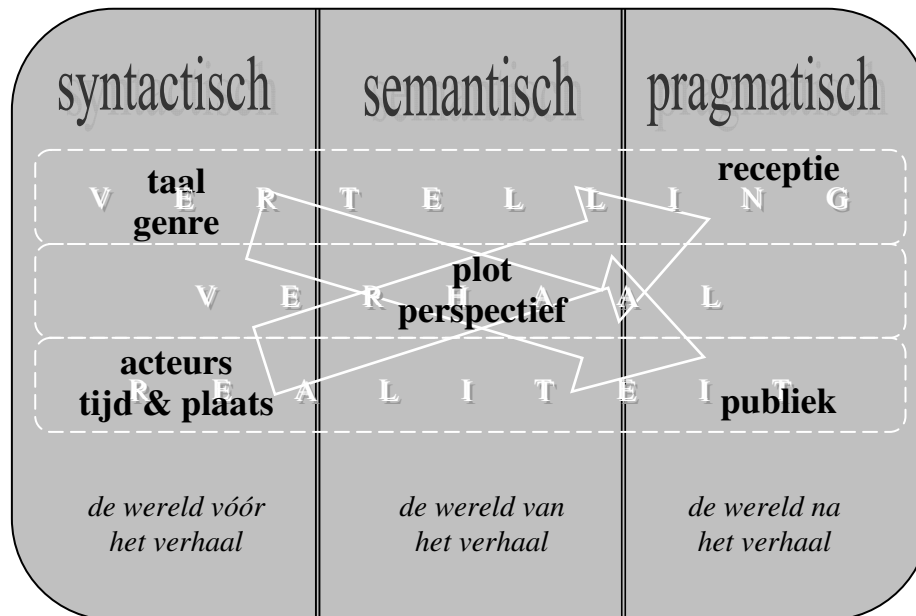
<sup>393</sup> Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 11 wijst op de toegenomen aandacht voor autobiografische archieven, genealogie, levensboeken in de ouderenzorg, weblogs. Ook het brede succes van de boeken van Geert Mak, *In Europa, De eeuw van mijn vader*, is een symptoom van de narratieve stroom in de cultuur.

<sup>394</sup> Zie Ganzevoort, *Hand*, 57-78; Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 113-114; Sools, *Ontwikkeling*,

kenisontsluiting en identiteitsontwikkeling door het construeren en vertellen van een zelfverhaal.

b. Narratieve aspecten van de mens

Na deze globale beschrijving van de ontwikkeling van de narrativiteitstheorie, de mens als narratief wezen, is het inzichtgevend om de narratieve identiteit in een aantal aspecten uit te werken. In een eerder hoofdstuk zijn de narratologische kenmerken van het verhaal onderscheiden en in een linguïstisch model geplaatst:<sup>395</sup>



<herhaling> fig.5 narratologisch model

Ganzevoort & Visser gebruiken een vergelijkbaar model om (levens)verhalen te interpreteren en te analyseren.<sup>396</sup> Zij onderscheiden tussen enerzijds het verhaal als *vertelling* (het narratieve product), anderzijds het *vertellen* van het verhaal in een bepaalde relatie (het narratief-communicatieve proces). Kenmerkend voor een verhaal als vertelling zijn: plot, perspectief, rolverdeling en toon. Aan het verhaal als vertellen onderscheiden zij twee dimensies: relationele positionering en verantwoording voor het publiek. Dit model wordt door hen als instrument

74-81.

<sup>395</sup> Zie §2.2.c, waar al aangekondigd is dat deze kenmerken ook kunnen dienen als structuuraspecten van het verhaal wanneer dat wordt verbreed tot hermeneutische categorie. In die paragraaf wordt ook meer literatuur genoemd voor de narratologische betekenis en hermeneutische verwerking.

<sup>396</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 160-183, vgl. Ganzevoort, *Praxis*, 71-90.



gebruikt voor de duiding en ‘diagnose’ van het (levens)verhaal in het pastoraat. Het inzichtgevende onderscheid tussen narratief product en proces is voor dit homiletische onderzoek een minder adequate verdeling. Het gaat in de preeksituatie om meerdere narratieve ‘producten’: zowel het levensverhaal van de hoorder dat in een homiletische situatie juist onuitgesproken blijft, als het preekverhaal van de prediker. Om de mens narratief te beschrijven is de verdeling in bovenstaande drie dimensies bruikbaar: er is een syntactische, semantische en pragmatische dimensie te onderscheiden aan het verhaal waarmee een mens zichzelf vertelt.

Om meer inzicht te krijgen in de narratieve identiteit van de mens, kunnen bovenstaande narratologische kenmerken worden uitgewerkt naar aspecten van de menselijke identiteit.<sup>397</sup> Op die manier is de narrativiteitstheorie vervolgens uit te werken. Dit levert het volgende plaatje op:

<b>NARRATOLOGISCH KENMERK</b>	<b>IDENTITEITSASPECT</b>
<b>Taal</b>	- <b>Realiteit</b>
<b>Genre</b>	- <b>Traditie</b>
<b>Acteurs</b>	- <b>Relaties</b>
<b>Tijd &amp; plaats</b>	- <b>Beweging</b>
<b>Plot</b>	- <b>Ervaring</b>
<b>Perspectief</b>	- <b>Betekenis</b>
<b>Publiek</b>	- <b>Verantwoording</b>
<b>Receptie</b>	- <b>Handelen</b>

*fig.15 verhaal en identiteit*

Hieronder worden deze aspecten nader uitgewerkt, vervolgens doorverbonden naar het homiletische veld, om ten slotte uit te lopen op een aantal deelvragen die voor een theologische evaluatie en uitwerking relevant zijn. Onderstaande schets blijft nog

<sup>397</sup> Deze aspecten zijn niet op basis van een identiteitsmodel gekozen, maar als vector van ieder narratologisch kenmerk geformuleerd. Daarbij is gekozen voor een zo open mogelijke benadering en uitwerking. De keuze bevat een zekere willekeur: er zijn ook andere woorden te kiezen en relaties te leggen. Omdat de verbindingen vooral een heuristisch doel hebben, vormt dit echter geen methodisch bezwaar.

zoveel mogelijk gevrijwaard van beoordeling en evaluatie. Getracht wordt vooral zoveel mogelijk beeld te krijgen van de narrativiteitstheorie voor de homiletiek.

(1) *Realiteit – verhaal – taal*

Een verhaal is primair een vorm van taal. Met taal probeert een mens zich uit te drukken en iets duidelijk te maken. Dat 'iets' heeft betrekking op werkelijkheid. De mens staan twee primaire taalmodi ter beschikking om iets te zeggen: het betoog en het verhaal.<sup>398</sup> Daarbij moet bedacht worden dat taal en werkelijkheid een complexe verhouding hebben. Taal is nooit alleen descriptief maar ook creatief: door taal wordt een 'taalwerkelijkheid' gecreëerd.<sup>399</sup> Ook ons bewustzijn is talig geconstrueerd: we denken in begrippen en verhalen. De realiteit is zonder taal voor ons niet toegankelijk. Tegelijk ervaren we de realiteit als een buiten ons staande werkelijkheid waaraan we ervaring opdoen. Maar alles wat iemand aan een ander over de realiteit zegt of vertelt, is altijd mede bepaald door de manier waarop het in woorden wordt gebracht.

Narratieve taal heeft zijn eigen taalkenmerken, referentie aan de werkelijkheid en werking bij de mens. Die werking is te typeren als: poëtisch, metaforisch, visueel, associatief, intuïtief. In de theologische literatuur wordt juist deze eigen werking van verhalen in verband gebracht met de werkelijkheid van God. De transcendentie van God vraagt om een breder en opener communicatieprofiel dan dat van het betoog en de reflectie. Daarom wordt veel verwacht van taal in de narratieve taalmodus (symbolen, metaforen en verhalen) die de zakelijke betekenis overstijgen.<sup>400</sup> In narratieve communicatie kan iets gebeuren dat zich niet laat verklaren of organiseren en door theologen verschillend wordt benoemd: transcendentie ervaring,<sup>401</sup> transformatie,<sup>402</sup> disclosure,<sup>403</sup> ontsluiting of openbaring.<sup>404</sup>

Voor de preekhoorder als narratieve mens klinkt dit taalaspect door op een aantal punten. Hoorders denken en ervaren in taal waarbij de narratieve taalmodus vooral gericht is op betekenis, geloof en God. Een hoorder is gevoelig voor de talige signalen die het narratieve taalkleed aanduiden. Het beïnvloedt zijn luisterhouding en het verloop van de communicatie. De hoorder kan bovendien niet zonder de narratieve

---

<sup>398</sup> Een fundamenteel en algemeen geaccepteerd linguïstisch onderscheid, hoewel niet door alle auteurs op dezelfde manier gevuld en geduid. Buttrick, *Homiletic*, 7-17 gebruikt de woorden 'Naming and Narration' en bedoelt daarmee het benoemen van de wereld en het toekennen van betekenis daaraan. Weinrich, *Theologie*, 48-57 spreekt over 'besprochene und erzählte Welt'. Zie ook Steendam, *Nacht*, 4-11 over Weinrich. Veel gewicht heeft ook de studie van Bruner, *Minds*, gekregen over de dubbele manier waarop mensen de wereld begrijpen: informatie en betekenis. Het werk van Bruner vormt het begin van de narratieve wending in de psychologie, volgens Soos, *Ontwikkeling*, 12v; 68-73.

<sup>399</sup> Scholtz, *Konstruktivisme*, 1-3.

<sup>400</sup> Dingemans, *Hoorder*, 168-176.

<sup>401</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 116-127.

<sup>402</sup> Buttrick, *Homiletic*.

<sup>403</sup> De term is van Ramsey, zie Dannowski, *Kompendium*, 26-28; Bregman, *Stem*, 163-174; Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 122.

<sup>404</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 122-125. Voor Ganzevoort vormen de gelijkenissen bij uitstek een model voor de manier waarop een verrassend nieuwe ervaring kan worden opgedaan: een proces van herkenning, vervreemding, ontsluiting en antwoord.

taalmodus om te vertellen wat er tijdens het luisteren gebeurt en hoe er sprake was van een ontmoeting met God. Dit verhaal laat zich niet restloos reduceren tot begrippen en stellingen. Vaak wordt het verhaal van de hoorder niet met zoveel woorden verteld. Toch zou explicitering van dit verhaal de identiteit meer zichtbaar en de reflectie meer mogelijk maken.

Voor de gereformeerde homiletiek levert dit als vragen op:

- In hoeverre beantwoordt het spreken over God aan een realiteit buiten onze taal-mogelijkheden?
- In hoeverre is de ervaring van ontmoeting met God verbonden aan narratieve communicatie?
- Hoe kan een hoorder gestimuleerd worden om zijn verhaal met God te vertellen wanneer zij de preek gehoord heeft?

## (2) *Traditie – verhaal – genre*

Geen mens kan zichzelf kennen zonder interactie met de traditie en de cultuur. Ook het zelfverhaal functioneert altijd in een verteltraditie. De herkenbaarheid en interpretatie van verhalen worden mede bepaald door de vertelconventies van de cultuur. Voordat een mens als verteller gezien kan worden die zichzelf verhoudt tot de traditie, dient hij of zij beschouwd te worden als luisteraar naar en lezer van verhalen. Daarin vormt zich besef en gebruik van de verschillende genres van verhalen, die vervolgens de interpretatie weer aansturen.

Dichtbij liggen de persoonlijke verhalen die een mens van jongs af aan hoort over zichzelf en over anderen. Daarin herkent een mens zichzelf of niet en leert zichzelf kennen. Daarachter liggen de grote verhalen uit de traditie die op een mens afkomen en waarbinnen hij zichzelf herkent en positioneert. Dit zijn de grote verhalen van levensovertuigingen en de bekende verhalen uit de literatuur en de canonieke verhalen die het normativiteitskader vormen. Binnen deze traditie verstaat een mens zichzelf.<sup>405</sup> Het vertellen van het eigen verhaal geeft aanleiding voor het bepalen van de verhouding tot de traditie, waarbij het ‘spel’ wordt gespeeld van bevestiging en vervreemding. Deze interactie met oude verhalen, verhalen van de toekomst en bredere verhalen is onmisbaar is voor het vertellen van het eigen verhaal.<sup>406</sup> Een aantal collectieve en traditionele verhalen draagt een canonic karakter. Deze verhalen bieden een breder geaccepteerd kader om eigen ervaringen te interpreteren. Ontmoeting met andere verhalen zoals tijdens het luisteren naar een preek kan aanleiding geven tot verandering en wijziging van het eigen verhaal.

Voor de literaire verhalen leveren ook narratologisch de vertelconventies op die een verhaal interpreteerbaar maken.<sup>407</sup> Daarbij gaat het over directe of indirecte rede,

---

<sup>405</sup> Schaap-Jonker, *Before*, 173 beschrijft hoe adolescenten voor de ontwikkeling van hun levensverhaal ideologie kritisch zoeken in de sociaal-culturele omgeving. De ideologische verhalen vormen de setting voor een eigen identiteit.

<sup>406</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 191-201. Sterk is hun verkenning van toekomstverhalen voor pastorale interventies, omdat de geloofsdimensie van de hoop wordt ingezet in de zorg voor het, vastgelopen, levensverhaal. Dingemans, *Hoorder*, 173v, noemt de paradigmatische verhalen, die verwijzen naar een waarheid die voor veel mensen herkenbaar is vanwege de verankering in een brede menselijke ervaring.

<sup>407</sup> Overigens heeft met name Gadamer duidelijk gemaakt dat er veel onzekerheden bestaan in

stijlfiguren, vorm en ritme, beeldspraak, fictie, overdrijving enzovoort. Al deze elementen worden ook gebruikt in de levensverhalen van mensen. Een bijzonder onderdeel hiervan is het verhaalgenre waarbij traditioneel wordt onderscheiden tussen komedie, romance, tragedie en satire.<sup>408</sup> Hier blijkt opvallend sprake te zijn van zekere archetypische structuren die voor de receptie van het verhaal van belang zijn. In deze genres beleven we ons leven en schrijven we ons levensverhaal. Deze typologie bepaalt niet alleen de identificatiemogelijkheden, maar ook de ‘narratologica’: wat kan van een verhaal worden verwacht en wat wordt als verrassend ervaren?

Ook de niet-verhalende taaluitingen die een mens te verwerken krijgt, worden narratief ervaren: het begrijpen ervan is mogelijke interpretatie vanuit een mogelijk gezichtspunt. Maar de mens zelf blijft bepalen hoe dat andere verhaal wordt verwerkt in het eigen verhaal. Dit geldt bijvoorbeeld ook van uitsluitend betogende preken: ze worden narratief gehoord en verwerkt als het verhaal van de prediker. De context, traditie en communicatie van een mens hebben een narratieve structuur.

Voor de gereformeerde homiletiek levert dit als vragen op:

- Welke rol speelt de preek in de broodnodige ‘grote verhalen’ die een mens nodig heeft?
- Wat gebeurt er in de ontmoeting van een narratief mens met een canoniek verhaal als het Verhaal van God?
- Hoe autonoom is een hoorder in de constructie van zijn levensverhaal?

### (3) *Relaties – verhaal – acteurs*

Typerend voor een mens is dat zij in relaties met andere mensen leeft. Sommige relaties zijn voorgegeven, zoals die binnen de gezins- en familiekring, bepaald door de bloedband. Er bestaan ook maatschappelijke relaties die samenhangen met de structuur waarin een mens leeft, zoals die met overheid en politie. Andere vloeien voort uit de keuzen die een mens maakt, zoals de relaties met burens, collega’s en schoonfamilie. Nog weer andere ontstaan door puur individuele keuzen, zoals vrienden, begeleiders en vijanden.

In het verhaal dat een mens vertelt en ervaart, spelen meerdere acteurs een rol: soms tijdelijk een hoofdrol, soms een bijrol. De beschrijving van deze acteurs in hun rolverdeling is een narratief proces.<sup>409</sup> Dat maakt het mogelijk om de relaties te ana-

---

de interpretatie van verhalen, omdat de hoorder per definitie in een andere wereld en traditie leeft dan de verteller. Zie §2.1. Zie ook Kuipers, in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 207-217. Niet alleen de vertelconventies, maar ook de taalbetekenis, context en cultuur compliceren de ‘interpretatie’. Daarom zegt elke interpretatie minstens zoveel over de hoorder als over de verteller.

<sup>408</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 173-176 beschrijven het verhaalgenre onder ‘toon’, waarbij ook houding en taal aan de orde komen. Vanwege de koppeling van de syntactische dimensie met de prefiguratie ligt het in de lijn om het verhaalgenre op deze plaats te bespreken bij de vertelconventies die de grammatica van het verhaal bepalen. Overigens bestaan er ook nog andere typologieën van verhalen. In het kader van dit onderzoek volstaat deze summiere en veelgebruikte indeling, zie ook Brugman in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 53.

<sup>409</sup> ‘Rol’ verwijst in eerste instantie naar een toneel-setting. Daarmee gaat het niet alleen om de narratieve structuur, maar ook om de performance: een rol ‘speel’ je. Dit geeft iets fictiefs en ludieks aan het spreken over acteurs. Dat is niet de bedoeling binnen een narratieve identi-

lyseren. Niet alleen de persoon of de relatie zelf, maar ook het functioneren van die persoon binnen de relatie en de ontwikkeling van de relatie krijgt een plek. Personen kunnen op verschillende plekken voorkomen in een verhaal, hebben invloed op de keuzes die andere 'acteurs' maken en veranderen ook in hun rol.

Aandacht voor de rol die een acteur in het verhaal speelt, geeft oog voor verwachtingen, positie, loyaliteit, beweging, interactie, intenties en motieven die binnen de relatie aan de orde zijn. Spreken over 'acteur' impliceert dat een individueel persoon de relatie invult binnen een kennelijk bestaand verwachtingspatroon. De narratieve semiotiek van Greimas en Propp rubriceert het aantal mogelijke verhaalrelaties tot een beperkt aantal vaste rolverhoudingen, 'actanten' genoemd (de held, de beschermer, het slachtoffer enz.).<sup>410</sup> Daarbij gaat het enerzijds om toekenning van de rol door de verteller, anderzijds om de invulling van de rol door een acteur. Bovendien is een mens niet alleen acteur in zijn eigen verhaal maar neemt hij ook posities en rollen op zich in verhalen van anderen.

Acteurs in iemands levensverhaal zijn niet alleen individuele personen. Ook collectiva ('de overheid', 'de kerk') en zelfs apersonalia ('het ongeluk', 'de ziekte', 'dat gebouw') kunnen een rol spelen in het verhaal. Krachten en gebeurtenissen, instituties en organisaties komen in beeld wanneer het levensverhaal narratologisch op rolverdeling wordt geanalyseerd.

Aandacht voor de acteurs en hun rolverdeling is niet een belangeloze beschrijving van de werkelijkheid. Het maakt deel uit van de narratieve identiteitsvorming van de verteller. Met de rolverdeling in het zelfverhaal positioneert een verteller niet alleen de ander maar ook zichzelf als acteur in het verhaal. Door te vertellen wat zij van een ander heeft ervaren, laat een verteller immers zien hoe voor haar de rollen verdeeld zijn. Dit levert nieuwe vragen op: is de geconstrueerde identiteit van de verteller dezelfde als haar werkelijke identiteit? In de narratologie wordt principieel onderscheid gemaakt tussen de hoofdpersoon en de verteller van het verhaal. In de keuze en ontwikkeling van de rolverdeling wordt ook altijd iets van de verteller zichtbaar dat gericht is op ontwikkeling en instandhouding van de eigen identiteit.

Hierbij bewijst de narratologie goede diensten. Het onderzoek naar acteurs in het verhaal en de analyse van de rollen geven inzage in het functioneren van de relaties en in de identiteit die de verteller constitueert.<sup>411</sup> De kracht van deze narratieve benadering is ook dat er ruimte is voor veranderingen in de rolverdeling in de loop van de tijd. Acteurs ontwikkelen zich, personen nemen andere posities in, de rolverdeling is flexibel.

Voor de gereformeerde homiletiek levert dit als vragen op:

- Op welke manier is God 'acteur' in het levensverhaal van de mens? Welke rol krijgt Hij in dat verhaal en welke positie kiest een mens in het Verhaal van God?

---

teit: het gaat om een rol die wordt toegekend, dan wel ingenomen en die de ontwikkeling van het plot beïnvloedt. Het gaat om de positie en functie die andere personen in het verhaal krijgen en de relaties die daardoor ontstaan.

<sup>410</sup> Ricoeur, *Time*, II, 39-60; Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 57-59.

<sup>411</sup> Een krachtige toepassing van het narratieve element 'rolverdeling' in de pastorale analyse zijn de basale vragen: Wie spreekt er en wie niet? Wie handelt er en wie niet? Wie kijkt hier en wie niet? Deze vragen leveren vaak onverwachte verdieping aan het gesprek, zie bv Ganzevoort, *Praxis*, 121-129.

- Op welke manier positioneert een mens zichzelf en anderen in het bijzonder met betrekking tot de personen en instituties die tijdens het preekproces relevant zijn als prediker, kerk en gemeenteleden?

#### (4) *Beweging – verhaal – tijd & plaats*

Kenmerkend voor een mens is de beweging die door het verloop van tijd en het bestaan van geheugen ervaren wordt. Beweging is er in allerlei opzichten, te beginnen bij fysieke verplaatsing. Omdat verplaatsing echter direct gevolgen heeft voor de verhouding tot anderen, is ook ervaring van betekenis en toekenning van waarde aan verandering onderhevig.

Tijd en plaats worden in een verhaal verwerkt en zorgen door de beweging van het verhaal voor dynamiek. Een verhaal begint ergens, kent een ontwikkeling en stopt ergens al dan niet op het eindpunt. Dit is uniek voor de ‘narratologica’, omdat niet alleen logische categorieën worden gebruikt zoals in een betoog, of de invloed van associaties en beelden zoals in poëzie. In een verhaal levert de combinatie van tijd en plaats oog voor beweging.

Deze dynamiek is gedeeltelijk te verwachten of zelfs te voorspellen vanuit ervaringen van processen, mechanismen en logica. Tegelijk berust de dynamiek op een primaire openheid van het vervolg van een verhaal. Steeds weer zou het verhaal ook anders kunnen aflopen, door nieuwe gebeurtenissen of andere keuzen. Er zit in het verhaal een onmisbare contingentie. Ook blijven inconsistenties en breuken bestaan zonder dat die altijd gladgestreken kunnen worden. Een levensverhaal ligt niet vast. Als dat wel het geval is, en het zelfverhaal verstart of verroest, geeft dat grote problemen voor de identiteit. Toch ligt in de flexibiliteit ook een probleem. Niet alle lijntjes kunnen worden uitgewerkt, er is sprake van een zekere willekeurigheid en de uitkomst is onzeker.

Deze dynamiek van het verhaal zorgt voor de ervaring van spanning bij het horen van een verhaal: hoe gaat het verder, hoe loopt het af? Dit boeit de mensen en neemt hen mee in het verhaal. Identificatie en participatie zijn de psychologische processen hieronder. Voor identificatie is herkenbaarheid van een verhaal van belang.

Voor de gereformeerde homiletiek levert dit als vragen op:

- Hoeveel ruimte heeft een hoorder om in zijn zelfverhaal te variëren, andere keuzen uit te proberen en te wisselen van perspectief?
- In hoeverre kan het Verhaal van God open, willekeurig en inconsistent blijven?
- Hoe belangrijk is identificatie in de receptie van de boodschap van de preek?

#### (5) *Ervaring – verhaal – plot*

De werkelijkheid waarin een mens leeft, bevat heterogene elementen: dingen, mensen, handelingen, emoties, reacties en gebeurtenissen. Deze werkelijkheid komt bij een mens binnen door zintuiglijke, fysieke en psychische ‘sensaties’ die tot ervaringen leiden. Dit betekent al een selectie en reductie van de werkelijkheid: een mens ervaart altijd een gedeelte van de werkelijkheid. Ervaring wordt eerst geselecteerd en beperkt door de zintuigen en vervolgens ook nog in de bewustwording ervan. Vervolgens proberen mensen hun ervaringen te verstaan door die in een plot op te nemen: er is een volgorde in tijd, er is positionering in de driedimensionale ruimte, er zijn meerdere verbanden (causaal, finaal, consecutief enz.) tussen ervaringen moge-

lijk en er wordt geselecteerd en geordend in de veelheid aan prikkels en feiten. Dat is het narratief proces van ‘plotting’ of ‘emplotment’, waarbij heterogene elementen in één verhaal een plek krijgen. Ons ervaren en verstaan van de werkelijkheid verloopt via een ‘verhaalachtig’ proces en is daarmee narratief gestructureerd.

Deze activiteit van het ‘plotten’ positioneert de vertellende mens als subject van ervaring en interpretatie. Meestal gaat het daarbij niet om afgeronde en geïntegreerde verhalen. Het blijft vaak bij fragmenten, verhaallijnen, onderdelen van een levensverhaal, die soms ook onderling tegenstrijdig zijn. De mens is zelf degene die door middel van een narratief proces structuur geeft aan de werkelijkheid. Dit is gedeeltelijk een ‘ontdekt’ plot: de werkelijkheid kent verbindingen, los van de interpreterende mens. Hoewel deze structuur niet los van het narratieve subject toegankelijk is, zijn er filosofische, zintuiglijke en religieuze argumenten die dit aannemelijk maken en vooronderstellen.<sup>412</sup> Toch bestaat een groot deel van het verhaal uit een aangebracht plot, waarbij bewuste en onbewuste keuzen worden gemaakt. Dit plot ligt maar ten dele vast. Dat geeft ruimte om ook andere keuzen uit te proberen en ervaringen te herdefiniëren in een ander plot: een verhaal kan veranderen.

Voor de gereformeerde homiletiek levert dit als vragen op:

- In hoeverre is de hoorder als vrij subject te beschouwen van zijn levensverhaal?
- Wat mag je verwachten van de effectiviteit van een preek, als na de ‘sensatie’ van het horen nog de verwerking via selectie, bewustwording, interpretatie en referentiekader in een bestaand plot wordt ingepast, waarbij het ook goed mogelijk blijkt te zijn dat mensen met onderling tegenstrijdige verhalen blijken te kunnen leven?

#### (6) *Betekenis – verhaal – perspectief*

Mensen zijn op zoek naar de betekenis van gebeurtenissen, personen en handelingen. Narratief gezien hangt dit samen met het perspectief dat in het verhaal wordt aangebracht. Een verteller kan alleen maar verhalen vertellen vanuit een bepaald gezichtspunt. Dit bepaalt wat hij ziet en niet ziet, stuurt de selectie aan en de plek die alles in het verhaal krijgt. Hiermee ontstaat betekenis omdat de dingen samenhang krijgen.

Het belang van het perspectief wordt bijvoorbeeld duidelijk in een conflict. De verhalen zijn bijna altijd tegenstrijdig. Niet zozeer in de feitelijke gebeurtenissen, maar wel in het toekennen van betekenis eraan met daaraan verbonden de beoordeling van de situatie en de verwachting voor het vervolg. Tegenstanders kijken vanuit een verschillend gezichtspunt en ‘zien’ de gebeurtenissen anders. De vraag naar het ‘gelijk’ is minder relevant en vruchtbaar dan de vraag wat tot iemands perspectief aanleiding heeft gegeven en welke belangen daarmee worden gediend: waarom vertel je dit op deze manier? In de politiek wordt niet voor niets vaak doorgevraagd naar het ‘standpunt’ achter de verhalen en betogen.

Oog krijgen voor het perspectief waarmee iemand zijn verhaal construeert, betekent dat je op zoek kunt gaan naar de geschiedenis, motivatie en belangen die aan-

---

<sup>412</sup> Ricoeur, *Time*, 52-87 spreekt van een narratieve prefiguratie in de werkelijkheid, zie §2.3.b. Hoewel Ganzevoort zich hier terughoudend over uitlaat, is dit ook door hem voorondersteld, zie bv. Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 170-172.

leiding geven om dit perspectief te kiezen.<sup>413</sup> Ook maakt analyse van het perspectief duidelijk wat er buiten de horizon valt, buiten beeld wordt gehouden of welke samenhang niet ontdekt wordt. Er zijn altijd incoherente gebeurtenissen en onverwachte reacties die binnen het perspectief niet begrepen worden. Wil er nieuwe betekenis ontstaan, dan dient het perspectief aangepast te worden. Dat vraagt om analyse van een gesprek over de redenen achter de keuze van het perspectief.

Dat het vertelperspectief beslissend is voor betekenis, wil niet zeggen dat de concrete werkelijkheid er niet toe doet. In het proces van betekenisvinding en betekenisverlening is 'waarheid' een complex begrip. Het eerder genoemde onderscheid in een drievoudige referentie van een verhaal aan de werkelijkheid kan ook goede diensten bewijzen bij de vraag naar de waarheid van het verhaal. Waarheid heeft te maken met de referenties van het verhaal in de voorliggende werkelijkheid van mensen, gebeurtenissen en plaatsen. Waarheid heeft ook te maken met de plausibiliteit van het perspectief en de ontwikkeling van het verhaal. En waarheid heeft te maken met het effect van het verhaal op hoorders en omgeving. Niet ieder verhaal heeft gelijke geldigheid. Niet ieder perspectief is overtuigend en levert een juiste of goede betekenis op.

Van belang is de vraag hoe vanuit verschillende perspectieven toch ontmoeting kan plaatsvinden. Twee factoren spelen daarin een belangrijke rol. Is er voldoende overlap binnen de horizonten, zodat er een zekere samensmelting daarvan kan plaatsvinden of een ander perspectief binnen dezelfde horizon kan worden uitgetoond? En is er voldoende gedeelde normativiteit voor de plausibiliteit van het verhaal en de validering van de gelege verbanden?

Voor de gereformeerde homiletiek levert dit als vragen op:

- Wat is er voor een preek nodig om hoorders tot een werkelijke ontmoeting met God te brengen?
- Wat heeft de hoorder nodig om het perspectief van de preek als juist, goed en overtuigend aan te nemen?
- In hoeverre is de prediker zich bewust van zijn motieven en eenzijdigheden bij de keuze van een perspectief voor de preek?

#### (7) *Verantwoording – verhaal – publiek*

Kenmerkend voor een mens is ook dat hij of zij zich aangesproken en tot verantwoording geroepen weet door anderen. Deze roeping komt van individuele personen, maar ook van collectieve gemeenschappen. Narratief betekent dit dat het verhaal van zijn leven ook een doel dient: een mens verantwoordt zich ermee voor zichzelf en voor iedereen die hem of haar aanspreekt. Verhalen zijn ingebed in een sociale omgeving en worden geschreven en verteld om zich te positioneren ten opzichte van anderen.<sup>414</sup> Verhalen hebben een politiek aspect: ze zijn niet onschuldig, want ze oe-

---

<sup>413</sup> Dit is actief geformuleerd. Ook een andere formulering is denkbaar: hoe bepalen gods- en wereldbeeld, persoonlijkheid en gemoedsgesteldheid het perspectief waarmee iemand naar de werkelijkheid kijkt? Zie het proefschrift van Schaap-Jonker, *Before*, en de popularisering in Schaap-Jonker, *Ruimte*.

<sup>414</sup> Een mooi voorbeeld hiervan bij Hoogenboezem, in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 183-190, die beschrijft hoe daklozen in interviews altijd willen vertellen waarom hulpverlening bij hen niet gewerkt heeft, waarom 'de maatschappij' of 'de familie' hen niet willen geloven.



fenen invloed uit, positief of negatief.<sup>415</sup> Deze verantwoording en positionering door een verhaal vinden indirect plaats: een verhaal verklaart handelingen, interpreteert gebeurtenissen en beïnvloedt hoorders, maar gaat het gesprek niet direct aan. Dat heeft kracht, omdat een meestal onvruchtbare discussie wordt vermeden. Het heeft ook risico's: omdat belang en bedoeling niet geëxpliciteerd worden en toch hun invloed hebben, is er sprake van indirecte communicatie en mogelijke manipulatie.

Zonder publiek is er geen verhaal. Dat publiek is niet altijd reëel aanwezig. Maar een verteller heeft altijd een geïntendeerd gehoor, een doelgroep. Omdat deze doelgroep constitutief is voor een verhaal, bepaalt het publiek ook mede het verhaal. Mensen vertellen het verhaal immers op verschillende manieren aan verschillende mensen, ook wanneer het over dezelfde gebeurtenissen gaat. Deze verschillen kunnen zelfs tot als tegenstrijdig ervaren verhalen leiden. In narratologische analyse is de vraag naar het publiek belangrijk om oog te krijgen voor de belangen en de verantwoording die in het verhaal worden geboden. Bij het luisteren naar een verhaal is de vraag aan de orde welk hoorderbeeld de verteller hanteert en op welke wijze de hoorder mede bepalend is voor het verhaal. Ook is het relevant om te vragen naar de belangen van de verteller. Bij het zelf vertellen van een verhaal is bewustwording van belang voor wie je eigenlijk het verhaal vertelt.

Voor een hoorder van een preek geldt dat zijn levensverhaal in eerste instantie een intern verhaal is: een hoorder is op dat moment niet daadwerkelijk aan het spreken of aan het schrijven. Toch is zij ook dan bezig met haar verhaal en is er voor haar een virtueel publiek aanwezig. Als eerste is een hoorder bezig met zichzelf en vormt zij zelf het eerste publiek aan wie zij zich verantwoordt. Al luisterend interpreteert zij, gebruikt zij gehoorde brokjes voor het eigen verhaal, laat zij zich bevestigen in haar perspectief of probeert zij variaties daarop te doordenken. Verder is er gelijktijdig een voortdurende verantwoording tegenover God die in en tijdens de preek aanspreekt. Deze beide narratieve processen werken door in de verantwoording naar anderen. In veel gevallen zal dit zelfs leidend zijn voor de receptie van de preek: mensen luisteren om hun eigen verhaal bevestigd of gewijzigd te krijgen.<sup>416</sup> Op de achtergrond zijn significante personen voortdurend als virtueel publiek aanwezig. Zo zoeken en winnen hoorders versterking van hun verhaal dat later verteld en gebruikt wordt ten overstaan van anderen.

Voor de gereformeerde homiletiek levert dit als vragen op:

- In hoeverre is God te beschouwen als verteller en als publiek tijdens het luisteren naar een preek?
- Welke rol speelt de sociale context in het luisterproces? Wat kan een preek betekenen voor de verantwoording van de hoorder naar anderen?
- Welke mechanismen van manipulatie treden er op tijdens het luisteren naar de preek?

---

<sup>415</sup> Zie Randall, in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 70-74, die erop wijst dat niet alleen de verhalen over onszelf kracht bezitten, maar ook onze verhalen over anderen. Bij Roothaan, in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 129v, wordt elke persoonlijke identiteit politiek geduid, en krijgt bovendien het hele concept van persoonlijke identiteit een culturele importantie.

<sup>416</sup> Zie resultaten van het onderzoek van Schaap-Jonker, *Before*, 264-268 over de psychologische factoren die tot een betekenisvolle preek leiden: godsbeeld, persoonlijkheidsstructuur en stemming.

- Welk hoorderbeeld heeft de prediker bij het vertellen van zijn verhaal? Hoe stempelt dat de keuzes die hij maakt en welk vermoeden heeft de hoorder hiervan?

(8) *Handelen – verhaal – receptie*

Mensen zijn niet alleen vertellers maar ook handelende personen.<sup>417</sup> Bij het nadenken over de receptie van een verhaal komt de vervlechting van verhaal en handelen in beeld. Primair heeft de receptie betrekking op de hervorming van het eigen verhaal en het eventueel weer doorvertellen ervan. Toch is dit beeld van de receptie van een verhaal te beperkt. Verhalen hebben ook een actievere functie. Een verhaal loopt uit op praktisch handelen. Een mens legitimeert zijn handelen door het verhaal wat hij of zij erbij vertelt. Maar het handelen is ook zelf te beschouwen als een verhaal, dat vaak niet identiek is met het verhaal dat de handelende persoon erbij vertelt.

Het omgekeerde is eveneens waar en belangrijk: het vertellen van een verhaal beoogt een handeling, een reactie, een verandering. Bij het aanhoren van het verhaal merken luisteraars en lezers dat het verhaal een beroep op hen doet. Vanuit een ander perspectief, constructie en interpretatie gaan mensen ook anders handelen. Besslissend is hier hoe het verhaal wordt ontvangen en ingepast in het eigen verhaal.

Naar de mechanismen die de receptie aansturen is veel onderzoek gedaan in de literaire wetenschappen, met name in de literatuurkritiek en de theater- en filmwetenschap. Identificatieprocessen, spanningsopbouw, affectieve effecten, de kracht van humor, ze hebben allemaal hun invloed op de receptie van het verhaal en daarmee op het gedrag van de hoorder. Door te handelen gaat de hoorder participeren in de beweging van het verhaal en gaat het verhaal door.

Ten slotte opent dit narratologisch aspect ook de ogen voor de bedoeling van verhalen. Verhalen, ook levensverhalen, worden nooit zomaar verteld. Ze construeren niet alleen de eigen identiteit van de verteller maar beogen ook een reactie. Wie zich dat bewust is, verliest de naïviteit, krijgt oog voor de belangen van de verteller en kan kritisch reageren op een verhaal.

Voor de gereformeerde homiletiek levert dit als vragen op:

- Wat is de eigen aard van de receptie van een preek?
- Wat heeft een hoorder nodig om te participeren in het Verhaal van God?
- Welke soorten gedragsverandering zijn door de prediking te bewerken?

c. Theologische vragen

In bovenstaande beschrijving van de aspecten van de narratieve mens is steeds geprobeerd om vragen te formuleren die vanuit deze aspecten voor de gereformeerde homiletiek van belang zouden kunnen zijn. Deze vragen zijn niet allemaal van hetzelfde gewicht en evenmin scherp van elkaar onderscheiden. Ze zijn ook niet uitput-

---

<sup>417</sup> Dit aspect is opvallend afwezig in narratieve theorievorming binnen de sociale wetenschappen. De verklaring zal zijn dat de insteek gekozen is bij de mens als verteller en minder bij de mens als hoorder van verhalen. In de taalwetenschap is juist veel aandacht voor de performatieve, evocatieve, pragmatische of illocutionaire kracht van taal, zie Dingemans, *Hoorder*, 175v; Bregman, *Stem*, 233-242; Grözinger, *Homiletik*, 290-294; Pleizier, *Involvement*, 45v.

tend of doelgericht geformuleerd maar juist zo open en breed mogelijk. Er moet een meer geïntegreerde ingang worden gezocht om de evaluatie van de narrativiteitstheze uit te voeren. Daarvoor is het semiotische model te gebruiken dat eerder is toegepast op de mens als narratief wezen. Ook dit model kan de verschillende vragen en aspecten niet scherp scheiden en positioneren, maar geeft wel een eigen ingang voor de theologische evaluatie en homiletische uitwerking. De drie dimensies van het semiotische model worden eerst opnieuw kort geschetst vanuit de narrativiteitstheze en vervolgens doorvertaald naar een homiletisch vragencluster dat in het vervolg van dit hoofdstuk wordt geëvalueerd. Deze vragen zijn gericht op de vooronderstelling dat de mens in de preeksituatie als een narratief mens is te beschouwen. Hoewel ten behoeve van de concentratie in de homiletische toepassing de aandacht primair gericht wordt op de hoorder, betreft die ook de prediker als narratief mens.

#### (1) *syntactische dimensie*

De *syntaxis* van de narratieve mens wordt bepaald door de wereld voor de tekst, inclusief alle grote en kleine verhalen waarin ieder mens leeft.<sup>418</sup> Deze verhalen vormen het kader waarbinnen ieder zijn verhaal vertelt. Dit kader wordt gecreëerd en beperkt door de opties in taal, genre, acteurs en tijd & plaats. Dit zijn gedeeltelijk geen vrije keuzen: je maakt deel uit van verhalen en wordt gevormd door de vertelgemeenschap waar je bij hoort. Verder is het persoonlijk verhaal een reactie op gebeurtenissen en personen die voor het verhaal liggen. In het verhaal erover ligt ruimte voor nuancering en variaties en op die manier wordt een betekenis van de gebeurtenissen ontsloten.

Voor de homiletiek levert deze syntaxis als vragencluster op: wat betekent het als de hoorder wordt beschouwd als een mens die verstrikt zit in verhalen? Hoe narratief is de wereld waarin mensen leven? Welke vrijheid of vrijblijvendheid heeft een hoorder om te acteren in al die verhalen? Hoe kunnen de grote verhalen worden beoordeeld? Welke plek hebben het Verhaal van God en de preek daarin? In hoeverre is het Verhaal van God als onmisbaar canonic verhaal te beschouwen? Hoe zit de preekhoorder in het Verhaal van God? Ofwel: hoe narratief is de wereld waarin de mens leeft en wat zegt dat over het horen en preken van het Verhaal van God?

#### (2) *semantische dimensie*

De *semantiek* van de narratieve mens begint bij de grondstelling dat ieder mens voortdurend aan zijn levensverhaal weeft om zijn identiteit te vormen. Hij selecteert en relateert gebeurtenissen en mensen, gedachten en gevoelens. Zo ontstaat er voor de verteller een plot: er komt structuur in de werkelijkheid. Als verteller zoekt en hanteert de mens een perspectief waardoor betekenis ontstaat. Deze betekenis krijgt zin en kracht in het grotere verhaal. Met het levensverhaal creëert een verteller zijn identiteit. Vanuit de narrativiteitstheze is dit niveau het meest fundamenteel en in de sociale wetenschappen het meest ontwikkeld.

---

<sup>418</sup> Wacker, *Geschichten*, 575-581 noemt dit: 'In Geschichten verstrickt'. Hij benadrukt vooral de riskante dynamiek: met het vertellen verstrikt je de ander en jezelf in geschiedenissen. Het gaat mij om een meer neutrale beschrijving van de situatie: ieder mens maakt deel uit van veel verhalen.

Voor de homiletiek levert deze semantiek eveneens een aantal samenhangende vragen op: wat betekent het als de hoorder wordt beschouwd als een mens die voortdurend bezig is zichzelf vertellend (uit) te vinden? Hoe is daarin de verhouding tussen identiteit, zingeving en subjectiviteit? Theologisch moet het dan gaan om een weging en evaluatie van de subjectiviteit en identiteit van de hoorder. Ofwel: hoe zit de preekhoorder in het levensverhaal van zichzelf en wat betekent dat voor de waarheid van het Verhaal van God?

### (3) *pragmatische dimensie*

In de *pragmatiek* van de narratieve mens gaat het om de benadering dat ieder mens op narratieve wijze communiceert met zijn omgeving. Woorden en daden vertellen een verhaal, waarmee belangen en doelen worden gediend. In de ontmoeting van verhalen ontstaat opnieuw betekenis en verandering. Aandacht voor publiek en receptiemechanismen geven meer inzage in deze communicatie.

Voor de homiletiek is in deze pragmatiek eveneens een cluster aan vragen aan de orde: hoe komt de communicatie tot stand wanneer de hoorder zijn verhaal aan het construeren is terwijl het Verhaal van God opnieuw wordt verteld? Wat gebeurt er als die twee verhalen elkaar ontmoeten? Op welke niveaus vindt die ontmoeting plaats en wat doet dat met beide verhalen? Ofwel: hoe verloopt de communicatie narratief gezien tussen hoorder en prediker, waarbij het verhaal van de hoorder en dat van de preek samenkomen in het Verhaal van God?

De evaluatie van de narrativiteitstheze vraagt om een normatief kader. Een dergelijk kader is vanuit de gereformeerde traditie te ontwikkelen in een praktisch-theologische schets van de verhoudingen tussen God, mens en wereld. Na beschrijving en verheldering kan deze theologische antropologie in kritisch gesprek worden gebracht met de bovenstaande vragenclusters. Daarom volgt nu eerst als tussenstap een weergave van het bijbelse Verhaal van de mens.

## **6.2 Het bijbelse Verhaal van de mens**

Een praktisch-theologische schets van de verhouding God, mens en wereld biedt een raster waarbinnen de narrativiteitstheze kan worden geëvalueerd. Binnen een gereformeerd kader wordt hiervoor als eerste naar de Bijbel gekeken, die hiervoor een zeer geschikt uitgangspunt blijkt. De Bijbel is geen dogmatisch of systematisch handboek maar vertelt ons de geschiedenis van God met mensen en van mensen met God. Gebeurtenissen en personen staan in een historisch kader en hebben daarmee een narratief karakter. De eerste betekenis is het eigen historische referentiekader van de beschreven gebeurtenissen. Het verhaal presenteert zich echter door de algemene beschrijving ook als normatief voor latere theoretische constructies. Dat spreekt temeer wanneer men de Bijbel als één doorlopend samengesteld Verhaal beschouwt.<sup>419</sup> Dan wordt de bijbelse geschiedenis een universele geschiedenis en dient

---

<sup>419</sup> Vander Goot, *Verstaan*, 27-34.

de historische ontwikkeling van de mensheid ook te worden gelezen als een structurele beschrijving van de mens.

Het bijbelse Verhaal kent een paar belangrijke sequenties die verklarend zijn voor andere gebeurtenissen. De zondeval veronderstelt de schepping. Samen vormen ze de basis voor de geschiedenis van het heil en het loopt uit op het herstel van alle dingen: de voltooiing.

Vander Goot stelt: “De bijzondere vorm van de bijbelse ordening van de verhalen suggereert heel sterk dat het fundamentele thema van de bijbelse openbaring het terugbrengen van de gevallen existentie tot haar oorspronkelijke bedoeling is. De lijn van het bijbelse Verhaal is de lijn van schepping – zondeval – verlossing – en – voltooiing.”<sup>420</sup>

Hoe evident dit ook mag lijken, het is wel een keuze om dít de raamvertelling van de Bijbel te noemen. De andere mogelijkheid is om Jezus Christus als hoofdlijn van de bijbelverhalen te zien.<sup>421</sup> Hoewel hiermee een centrale notie van de Bijbel wordt gehonoreerd, levert het toch problemen op het gebeuren en de persoon van Christus als raamvertelling van de Bijbel te beschouwen. Het Oude Testament krijgt daarmee een sterk symbolische betekenis en de eigen zeggingskracht van het scheppingsverhaal gaat verloren. Bovendien stuit een antropologie die exclusief op de christologie wordt gefundeerd op een aantal bezwaren.<sup>422</sup> In de geloofservaring van een mens is deze volgorde meestal wel aanwezig: Christus en verlossing vormen vaak de eerste existentiële ontmoeting met het bijbels Verhaal, waarna pas schepping en voltooiing binnen beeld komen.<sup>423</sup> Toch hoeft de ervaringsvolgorde van de individuele mens niet de chronologische volgorde van het grote Verhaal te zijn. Ook mag het persoonlijke levensverhaal niet geëxtrapoleerd worden naar het ontstaan van de Bijbel. De Bijbel vertelt ons het Verhaal anders: vanuit een duidelijke chronologische hoofdlijn van schepping naar voltooiing met zondeval en verlossing als centrale tussenliggende sequenties. Alleen al uit respect voor de literaire structuur van de Bijbel dient dit als raamvertelling te worden beschouwd.

Deze chronologische hoofdlijn biedt structuur aan de verhoudingen tussen mens, God en wereld. Het bijbels Verhaal van God is in de kern te lezen als Gods Verhaal van *de mens*: het verhaal van de schepping plaatst de mens als door God geschapen in deze wereld. Het verhaal van de zondeval schetst de mens als van God vervreemd in een gebroken wereld. Het verhaal van de verlossing toont ons de mens die door Christus weer met God leert leven in de gemengdheid van de wereld. En het verhaal van de voltooiing maakt ons duidelijk hoezeer de mens op weg is naar het herstel

---

<sup>420</sup> Vander Goot, *Verstaan*, 30. Zie Ganzevoort, *Moment*, 244v; Hauerwas, *Kerk*, 11.

<sup>421</sup> Bv. Schillebeeckx, *Jezus*, 457-467 maar ook de theologie van Karl Barth grondt het totale zijn van mens en wereld in Christus, zie Van Genderen & Velema, *Dogmatiek*, 240v.

<sup>422</sup> Ganzevoort, *Moment*, 244v, noemt als kritiek van Van Ruler dat op deze wijze de unieke positie van Christus niet tot zijn recht komt en ook de relatieve autonomie van de mens verdwijnt.

<sup>423</sup> Vander Goot, *verstaan*, 31 wijst erop dat het moderne denken vanuit een antropocentrisch uitgangspunt op deze manier ook tot christocentrische theologie heeft geleid, die de chronologie van de Bijbel geweld aandoet. Hij ziet dit als oorzaak, zowel van de ervaringstheologie vanaf Schleiermacher als van het historisch-kritische perspectief op de Bijbel.

van alle dingen. Hierbij zijn deze verhalen niet alleen chronologische gebeurtenissen in de geschiedenis maar vormen ze ook de basisstructuur van ieder mens. Als thema's zijn ze niet exclusief verbonden aan een aantal bijbelhoofdstukken, maar voortdurend aanwijsbaar in het leven van mensen. Mensen zijn geschapen, gevallen, worden in Christus verzoend en voltooid. Deze vier verbonden deelverhalen moeten nader ontwikkeld worden in hun normatief effect op de mens die bezig is met het eigen levensverhaal.

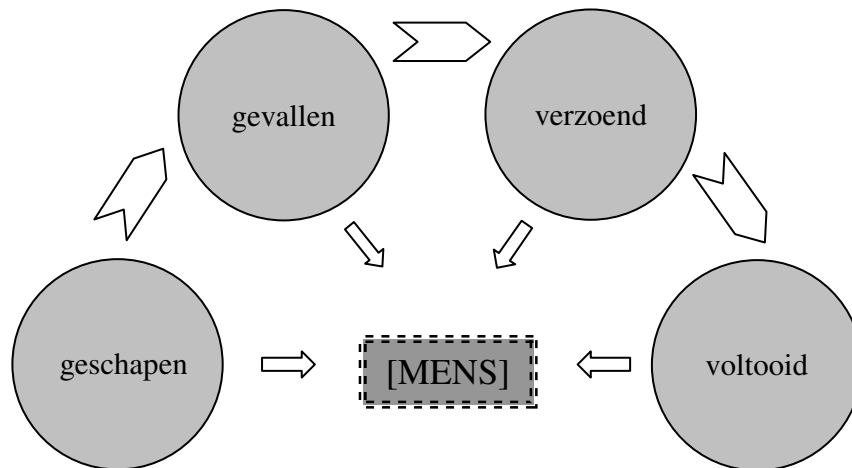


fig.16 het bijbels Verhaal van de mens

#### a. Geschapen: het verhaal als persoonlijk antwoord

In de schepping ligt de oorsprong van de mensheid. Hoe kort deze fase in de chronologie van de bijbelse geschiedenis ook is beschreven, zij heeft veel gevolgen voor de visie op de mens. De mens is door God tot leven geroepen. Daarbij heeft de mens een eigen individualiteit ontvangen, met mogelijkheden en keuzes. Ieder mens is te beschouwen als een schepping. Een mens leeft in de geschapen werkelijkheid met zijn lichamelijke, subjectiviteit en relationaliteit. Maar met alle mogelijkheden blijft de mens een schepping van God. Dat maakt dat geen mens autonoom is maar altijd theonoom: tot bestaan geroepen door de Schepper, door Hem aangesproken in zijn individualiteit, van een opdracht en een zegen voorzien en geroepen om daarmee in zijn leven en met zijn leven antwoord te geven aan zijn Schepper.

In het geschapen karakter van de mens liggen veel belangrijke thema's die een mens in zijn levensverhaal een plek geeft en heeft te geven:<sup>424</sup>

- Het menszijn draagt een antwoord-karakter omdat mensen door Gods Woord in Jezus Christus tot leven geroepen zijn.<sup>425</sup>

<sup>424</sup> Ganzevoort, *Moment*, 246-248 beschrijft de mens onder het eerste thematisch verhaaltype 'wording'.

<sup>425</sup> Zie Geertsema, *Karakter*, 131-150, die ook het verstaan van de mens een 'antwoord' noemt en zo een fundamentele bijdrage levert aan het menselijk karakter van ons kennen. Hij

- Een mens heeft veel mogelijkheden ontvangen en ontwikkelt die; rationaliteit, subjectiviteit en communicatie zijn de belangrijkste menselijke competenties.
- De nabijheid van God en de omgang met Hem vormt de bron van leven.
- De mens ervaart de wereld als een gegeven leefwereld, een voorsubjectieve werkelijkheid met een eigen existentialiteit en dynamiek.
- De harmonie van de wereld heeft een fundamenteel positieve betekenis, zodat lijden en gebrokenheid worden ervaren als vreemd en vervreemdend.
- Het leven in de tijd biedt de mogelijkheid van ontwikkeling en groei, aangestuurd en in beweging gebracht door de opdracht en zegen van God.
- De mens leeft in relatie met zichzelf, een ander, de dieren, de wereld en God.

Het zijn deze thema's die in het levensverhaal van een mens worden verwerkt in on-eindig veel variaties. Daarbij blijft het van groot belang om dit levensverhaal als antwoord op Gods levenswoord te beschouwen. Een persoonlijk antwoord hoezeer ook vervlochten met de relaties en gemeenschappen waarin een mens leeft. Het belang van deze insteek voor de verdere evaluatie van de narrativiteitstheze is dat de individualiteit en subjectiviteit van een mens wel centraal staan, maar niet autonoom zijn. Het levensverhaal is een antwoord zowel op de aanspraak van de Schepper als op de gebeurtenissen van het leven. Een mens ordent in het levensverhaal zijn ervaringen, probeert ze te duiden, legt verbanden en probeert te verklaren. Tot een zodanig levensverhaal is ieder mens geroepen.

#### b. Gevallen: de fragmentatie en manipulatie van het verhaal

Het tweede hoofdmoment in de bijbelse chronologie is de zondeval.<sup>426</sup> Ook die is fundamenteel voor een visie op de mens. In de Bijbel wordt ons duidelijk gemaakt hoe de mens de mogelijkheid tot zondigen vrijwillig en zelfstandig heeft aangepakt. Direct na de zondeval vertellen zowel de vrouw als de mens hun verhaal (!) ter verklaring en rechtvaardiging van hun daad. De effecten van de zondeval zijn buitengewoon ingrijpend en voor ons, die in deze gevallen werkelijkheid leven, niet te overzien of adequaat te beschrijven. We hebben geen mogelijkheid een buitenperspectief te kiezen maar zijn gedwongen tot een intern perspectief binnen de gevallen wereld, gebroken werkelijkheid en gecorrumpeerde menselijkheid.

Bij de effecten van de gebrokenheid op de mens horen in ieder geval:

- Het zelfbeeld is verduisterd. Een mens heeft geen adequaat beeld van eigen mogelijkheden, positionering en beperkingen. Er treden storingen en fragmentatie op in de individualiteit.
- Overzicht over de leefwereld is verloren, met als gevolg selectie en beperking voor het verhaal, incomplete integratie van gebeurtenissen en relaties en spanning tot de natuur.
- De afstand tot en vervreemding van de Schepper betekenen afstand tot de bron van leven en liefde, waarheid en wijsheid.
- Een mens heeft van nature een te hoge ambitie, is egoïstisch, uit op eigenbelang en zelfrechtvaardiging.

---

spreekt van 'Gods belofte-bevel tot bestaan'.

<sup>426</sup> Beschreven in Gen.3:1-24. In veel teksten worden gevolgen beschreven. Het meest systematisch worden de effecten van de zondeval uitgewerkt in Rom.1-8.

- De breuk met de Schepper leidt tot breuken en spanningen in de onderlinge relaties. Mensen lijken niet meer in staat elkaar echt en duurzaam lief te hebben.
- Een mens heeft de neiging tot manipulatie, overheersing en misbruik van mogelijkheden.

Het verhaal van de gevallen mens en de gebroken wereld geeft inzage in de corruptie van de mens en zijn verhaal. Mensen proberen zichzelf te verzelfstandigen ten opzichte van de Schepper. Een radicale en totale inzet bij de subjectiviteit van de mens kan wellicht epistemologisch onontkoombaar zijn, maar theologisch en dus ook praktisch-theologisch is het onmogelijk om daarbij te blijven staan. Een mens zal zijn eigen verhaal gebruiken voor zelfrechtvaardiging en egoïsme. Daarbij is het eigen verhaal incompleet, gefragmenteerd en in zichzelf tegenstrijdig. De strekking van verhalen is manipulatief. Verhalen van verschillende mensen sluiten elkaar uit, ook over dezelfde gebeurtenissen. Hiermee is alle optimisme, vertrouwen of idealisme in de verhalen van mensen kwalijk en een slecht uitgangspunt voor theorievorming.<sup>427</sup> Niet alle verhalen leiden tot een goede uitkomst. Verhalen kunnen mensen belemmeren in betrokkenheid op de werkelijkheid en mensen meenemen in een doodlopende beweging.<sup>428</sup> Een gezond wantrouwen en kritische receptie bij de levensverhalen van mensen is blijvend noodzakelijk.

### c. Verzoend: de waarheid of leugen van het verhaal

Het derde hoofdmoment in het bijbelverhaal is het Verhaal van Jezus Christus. We komen hier in het hart van de bijbelse geschiedenis: het Oude Testament verhaalt van de eeuwen van voorbereiding en anticipatie op de Christus, het Nieuwe Testament beschrijft het leven en werk van Jezus Christus en de uitwerking daarvan in de wereld. Dit Verhaal van Jezus Christus is op een aantal manieren verbonden aan iedere individuele mens. Jezus presenteert zichzelf als De Mens, verwant aan alle mensen, model voor alle mensen en vertegenwoordiger van alle mensen.<sup>429</sup> Door geloof ontstaat er een beslissende verbondenheid van een mens met Jezus Christus, waardoor verzoening en herstel mogelijk zijn. Rond Jezus Christus ontstaat ook het verschil tussen mensen die wel en die niet deel uitmaken van dit Verhaal. Daarmee brengt dit derde deelverhaal scheiding tussen de mensen. Waar de eerste twee deelverhalen universeel betrekking hebben op ieder mens, ligt dat hier beslissend anders.

---

<sup>427</sup> De economen Van de Klundert, katholiek, en Bovenberg, evangelisch, rekenen dit aspect door als kritiek op een universeel positief economisch mensbeeld, rationeel gedrag en consistente preferenties: de mens is iemand met gebrekkig geordende preferenties, tegenstrijdige begeerten en vatbaar voor misleiding. Verwijzing via Jongeneel, *Feit*, 18.

<sup>428</sup> Van Es, *Macht*, 74-87 bespreekt de gevaren van verhalen en roept op tot theologische kritiek op verhalen. Theologen hebben een eigen inbreng in de narratieve kritiek door te zoeken naar het goede verhaal, die recht doet aan God. Van theologen is te verwachten "In ieder geval, dat zij die verhalen uit onze traditie kennen. Dat ze onderscheid durven maken tussen goede en minder goede en slechte verhalen en zeggen waarom zij dat vinden.", *aw*, 86.

<sup>429</sup> De terugkerende zelfpresentatie van Jezus als 'zoon van de mens' of 'mensenzoon' is te beschouwen als een semitisme van De Mens. Zie Bavinck, *Dogmatiek*, III, 226-232; Van Genderen & Velema, *Dogmatiek*, 406. Vgl. ook de vergelijking die Paulus maakt tussen Adam en Christus, Rom.5; 1 Kor.15.



De effecten van het Verhaal van Jezus Christus vormen belangrijke thema's in het levensverhaal van gelovige mensen.<sup>430</sup>

- Er bestaat hernieuwde aansluiting op God en leven in Gods nabijheid: er is verzoening en herstel van relatie met God en daarmee aansluiting op de bronnen van het leven.<sup>431</sup>
- Geloof is verbondenheid met Jezus Christus: in het levensverhaal van mensen is sprake van deze relatie tot een niet-zichtbare, maar wel reële persoon die bepalend is voor het zelfverhaal.
- Er ontstaat herstel van identiteit in Jezus Christus: mensen vinden zichzelf door een existentiële participatie in het Verhaal van Christus.
- Verzoening is niet door een mens te organiseren, maar blijft een acte van buitenaf, waardoor ontvankelijkheid een belangrijk levensthema wordt.
- Er is strijd tegen de gevolgen van gebrokenheid en gevallenheid in deze wereld: mensen vechten tegen het kwaad en zoeken het goede.
- Er komt ruimte voor troost in verdriet, voor nieuwe moed in wanhoop, voor verzoening in gebroken relaties, voor vreugde in lijden, voor klacht bij ziekte en voor aanvaarding van beperkingen.
- Vanuit de inspiratie door Jezus Christus ontstaan inspiratie en motivatie om anderen te dienen.

Het Verhaal van Jezus Christus verandert de levensverhalen van mensen fundamenteel. Het reikt compleet nieuwe motieven aan. Als eigen constructie bereikt een mens deze nieuwe identiteit niet. In het levensverhaal dat iemand vertelt ligt daarom ook altijd het Verhaal van Jezus Christus besloten: ofwel in aanvaarding, ofwel in afwijzing. De exclusiviteit van het Verhaal van Jezus betekent dat levensverhalen van mensen toetsbaar zijn: er bestaat een kwaliteitskader waarbinnen de verhalen inhoudelijk te evalueren zijn: niet alle verhalen zijn juist en goed. In de relatie tot het Verhaal van Jezus Christus zijn delen van levensverhalen te kwalificeren als juiste of onjuiste, zinvolle of dwaze en zelfs als goede of foute verhalen. Theologische kritiek op verhalen begint bij het Verhaal van Jezus Christus. Dit biedt tegelijk een perspectief op mogelijke reconstructie van het verhaal.

#### d. Voltooid: de openheid en beweging van het verhaal

Het vierde bijbelse deelverhaal is dat van de toekomst. De wereldgeschiedenis loopt ergens op uit, het verhaal krijgt een eind. Dat einde wordt ons in de Bijbel geschetst als de voltooiing van Gods Koninkrijk. In vele metaforen wordt ons verteld hoe het leven en de wereld hersteld zullen zijn, mensen in harmonie met God, zichzelf en elkaar zullen leven en onrecht, zonde, ziekte en dood definitief verwijderd zullen zijn. Dat leven wordt 'eeuwig' genoemd, wat minstens een doorbreking van ons tijdsbesef en onze historiciteit betekent en de grenzen van ons denken en voorstellingsvermogen overstijgt.

Deze voltooiing heeft voor de levensverhalen van mensen een aantal gevolgen:

---

<sup>430</sup> Voor ongelovige mensen zijn deze thema's niet onbekend, maar staan ze wel onder een ander voorteken.

<sup>431</sup> Door Ganzevoort, *Moment*, 254-256 uitgewerkt in de kernwoorden 'sjaloom' en 'Koninkrijk'.

- Levens hebben geen doelloze maar doelgerichte beweging. Mensen zijn intentioneel bezig en willen iets bereiken: levensverhalen zijn ingekaderd in toekomstverhalen.<sup>432</sup>
- De toekomst geeft hoop als uitzicht en als kracht midden in het verhaal: mensen laten hun verhalen ook bepalen en kleuren door de verwachte en gewenste toekomst.
- Hoewel de voltooiing nog niet gerealiseerd is, ervaren mensen momenten van geluk, harmonie en heelheid als voorproefjes ervan, wat de motivatie stimuleert om vol te houden.
- Tijd is een eigen factor in levensverhalen en impliceert beweeglijkheid en ontwikkeling. Verhalen, ook over het verleden, kunnen veranderen, mensen kunnen veranderen en er zijn alternatieve scenario's.
- Bij het levensverhaal van een mens hoort een principiële vrijheid naar de toekomst, zodat mensen uit vastgelopen, verstarde of vastgeroeste verhalen bevrijd kunnen worden.
- Omdat de toekomst nog geen realiteit is, spelen dromen, projecties, angsten, verbeeldingen en verlangens een duidelijke en noodzakelijke rol in de verhalen die mensen vertellen.
- Vanwege de openheid en onbekendheid van de toekomst kunnen en moeten mensen keuzen maken zonder de gevolgen te kunnen overzien: dit levert onzekerheid op maar ook experimenteeruimte.

Het verhaal van de voltooiing breekt elk levensverhaal principieel open. Dit heeft prettige en minder prettige gevolgen: het leren omgaan met onzekerheid vinden veel mensen moeilijk. Tegelijk opent het toekomstverhaal de ogen voor de intentionaliteit van levensverhalen en de keuzes die zijn gemaakt. Ook hier ligt een kritisch element: niet elk verhaal is zinvol, niet elk scenario doet recht aan de werkelijkheid en niet elke keuze werkt positief mee aan de gewenste toekomst. Verstarring van het zelfverhaal geeft problemen in het leven en crisis in de identiteit. Op verschillende manieren zoekt een mens naar herstel van de beweeglijkheid, de vrijheid om keuzen te maken en de mogelijkheid van een ander verhaal. Het besef van tijd is de mens in het hart gelegd.<sup>433</sup>

### 6.3 Narrativiteit en normativiteit

In de voorgaande paragraaf is geprobeerd het Verhaal van God over de mens na te vertellen. Daarmee is materiaal aangereikt voor een narratief gestructureerde, bijbelse antropologie binnen de gereformeerde theologische traditie. Deze bijbelse deelverhalen bieden een kader om levensverhalen van mensen te interpreteren. In levensverhalen zijn thema's uit de bijbelse narratieven herkenbaar. Die herkenning biedt niet alleen inzicht maar geeft ook de mogelijkheid om te komen tot een theologische interpretatie en evaluatie van levensverhalen. Dit geeft veel mogelijkheden voor verdere uitwerking vooral in de pastoraal-psychologische discipline.<sup>434</sup> Voor de

<sup>432</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 196-200.

<sup>433</sup> Zie Pred.3:1-15.

<sup>434</sup> Als standaardwerk kan inmiddels wel Ganzevoort & Visser, *Zorg* gelden.

vraagstelling van deze studie onderzoeken we de gevolgen en mogelijkheden van de narrativiteitstheorie voor de homiletiek.

Voor deze verder ontwikkeld kan worden, dient ze eerst geëvalueerd te worden. De kritische praktisch-theologische vragenclusters bij de narrativiteitstheorie vragen om een antwoord. Ook hiervoor leveren de uitgewerkte bijbelse narratieven een normatief kader. Om het concreet te houden wordt steeds de homiletische insteek gekozen: in hoeverre is de hoorder van de preek te beschouwen als een narratief mens die bezig is met het eigen levensverhaal? Dit laat onverlet dat de prediker ook een dergelijk narratief mens is. Achtereenvolgens komen de vragenclusters aan de orde die eerder zijn geformuleerd:

1. Wat betekent het als de hoorder wordt beschouwd als een mens die verstrikt zit in verhalen? Hoe narratief is de wereld waarin mensen leven? Welke vrijheid of vrijblijvendheid heeft een hoorder om te acteren in al die verhalen? Hoe kunnen de grote verhalen worden beoordeeld? Welke plek hebben het Verhaal van God en de preek daarin? In hoeverre is het Verhaal van God als onmisbaar canonic verhaal te beschouwen? Hoe zit de preekhoorder in het Verhaal van God? Ofwel: hoe narratief is de wereld waarin de mens leeft en wat zegt dat over het horen en preken van het Verhaal van God?

2. Wat betekent het als de hoorder wordt beschouwd als een mens die voortdurend bezig is zichzelf vertellend (uit) te vinden? Hoe is daarin de verhouding tussen identiteit, zingeving en subjectiviteit? Theologisch moet het dan gaan om een weging en evaluatie van de subjectiviteit en identiteit van de hoorder. Ofwel: hoe zit de preekhoorder in het levensverhaal van zichzelf en wat betekent dat voor de waarheid van het Verhaal van God?

3. Hoe komt de communicatie tot stand wanneer de hoorder zijn verhaal aan het construeren is terwijl het Verhaal van God opnieuw wordt verteld? Wat gebeurt er als die twee verhalen elkaar ontmoeten? Op welke niveaus vindt die ontmoeting plaats en wat doet dat met beide verhalen? Ofwel: hoe verloopt de communicatie narratief gezien tussen hoorder en prediker, waarbij het verhaal van de hoorder en van de preek samenkomen in het Verhaal van God?

Dit vergt achtereenvolgens een theologische bespreking met homiletische uitwerking van a. de narratieve wereld, b. de narratieve identiteit en c. de narratieve communicatie.

#### a. Een narratieve wereld

De wereld leeft van verhalen en in verhalen. Er worden veel verhalen verteld die invloed hebben op gedrag en keuzen van mensen. Wat betekent het als de hoorder wordt beschouwd als een mens die leeft in een narratieve wereld? In het voorgaande is dit beschreven als de syntaxis van de narratieve mens: ieder mens maakt deel uit van allerlei grote en kleine verhalen. Al die verhalen leveren de narratieve grammati-

ca, waarmee mogelijkheden en beperkingen van een eigen verhaal worden geconfigureerd.<sup>435</sup> De bekende verhalen vormen het kader waarbinnen een mens zijn verhaal kan vertellen. Door positionering en nuancering binnen de wereld aan verhalen geeft een mens betekenis aan zijn leven. Het aanbod aan verhalen vormt een breed spectrum aan interpretatiemogelijkheden van de werkelijkheid. De keuzevrijheid van een mens is echter niet grenzeloos: zij maakt zelf deel uit van verhalen en wordt gevormd door de vertelgemeenschap waar zij bij hoort. Zonder verhalen kunnen mensen alleen maar bestaan en niet meer 'leven': het leven zou geen betekenis en beweging meer kennen.

De verhalen waar onze wereld van leeft zijn heel verschillend. Er zijn de kleine verhalen van een persoonlijke gebeurtenis en de grote verhalen van de wereldgeschiedenis.<sup>436</sup> Er zijn beschrijvende, verklarende en voorschrijvende verhalen. Er zijn oude, nieuwe en zelfs toekomstige verhalen.<sup>437</sup> Er zijn individuele en collectieve verhalen. Er zijn historische en fictieve, realistische en surrealistische verhalen. Er zijn bevestigende en confronterende, conformerende en gevaarlijke verhalen. Er zijn optimistische en pessimistische, komische en tragische verhalen. Er zijn algemene modelverhalen (spreekjes, mythen, legenden) en zeer unieke, afwijkende persoonlijke verhalen. Er zijn verhalen die je zelf vertelt en verhalen die over je worden verteld.

Binnen deze narratieve wereld is ook het Verhaal van God te vertellen en wordt het Verhaal van God verteld. Het grote Verhaal van God, maar ook de kleine verhalen van God met mensen en van mensen met God, zoals we die in de Bijbel tegenkomen en zoals mensen die in hun leven ervaren. Het Verhaal van God maakt deel uit van onze wereld vol verhalen. En het Verhaal van God vormt ook zelf een wereld vol verhalen. Alle functies die narratieven hebben voor een mens hebben, zijn ook van toepassing op het Verhaal van God: als narratieve grammatica: je leert hoe verhalen met God verlopen en hoe niet. Als canonic verhaal: het geeft mogelijkheden voor interpretatie en positionering voor het eigen (levens)verhaal. Als modelverhaal: het helpt om normen en waarden te articuleren en dient zo de identiteitsvorming. Als gemeenschapsverhaal: je maakt er al dan niet deel van uit. Als legitimatieverhaal: het verklaart woorden en daden stuurt deze aan.

---

<sup>435</sup> Ik refereer aan de 'archetypische' trekken in de narratologie: gekozen rolverdelingen, genres en perspectieven perken andere mogelijkheden in en hebben betekenis voor het verloop van het verhaal.

<sup>436</sup> Het onderscheid grote – kleine verhalen is door de filosoof Lyotard in eerste instantie gemaakt als kritiek op de politieke cultuur, zie Altena, *Wolven*, 24v. Grote verhalen zijn de metavertellingen als 'socialisme' 'kapitalisme' enz, die als eenheidsverhalen legitimerend werken voor denken en handelen. Ze zijn ongeloofwaardig geworden, omdat ze door de geschiedenis zijn gelogenstraft, omdat ze de heterogeniteit ontkennen en omdat vanuit de verhalen onrecht is gedaan aan veel mensen.

<sup>437</sup> In Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 191-202 wordt vanuit pastoraal perspectief duidelijk gemaakt, hoezeer de levensverhalen van mensen zijn ingebed in oude, toekomstige en bredere verhalen.

(1) *Kritische analyse*

Door de wereld als een *narratieve* wereld te beschouwen komt er oog voor de ruimte die er ligt tussen werkelijkheid, taal en ervaring.<sup>438</sup> En komt aandacht voor de menselijke factoren van subjectiviteit, interpretatie en belangen in de leefwereld. Verhalen zijn immers altijd constructies waarbij vragen te stellen zijn over de verteller, de rolverdeling, de dynamiek enzovoort. Verhalen vormen de identiteit van een persoon of een gemeenschap die door middel van deze verhalen het eigen voortbestaan versterkt. Het inzicht dat verhalen constructies zijn, maakt een kritische beschouwing mogelijk van de vele verhalen die verteld worden.<sup>439</sup> Zulke kritiek is ook theologisch noodzakelijk: verhalen hebben performatieve kracht, beïnvloeden de hoorder en brengen die in beweging. Het hoort bij de aard van verhalen dat dit op een verborgen manier gebeurt, waarmee het mechanisme van beïnvloeding aan het oog wordt onttrokken.<sup>440</sup> Dit vraagt om kritische analyse: beïnvloeding wordt manipulatie als er geen recht gedaan wordt aan de mensen of aan de werkelijkheid, als verkeerde doelen worden nagestreefd of als misbruik wordt gemaakt van de positie van de verteller.

Analyse van alle verhalen die zich aan de mens voordoen is niet alleen noodzakelijk, maar ook mogelijk. Een mens is niet alleen een narratief wezen, maar heeft ook mogelijkheden van reflexiviteit gekregen. Juist omdat iedereen altijd door verhalen is bepaald, bestaat de theologische opdracht om verhalen kritisch te analyseren. Ideologische, literaire en sociale kritiek vormen daarin goede ingangen. Ze helpen om niet naïef in verhalen mee te gaan.<sup>441</sup> Ideologische kritiek vraagt naar de onderliggende belangen en waardeoordelen die met de verhalen worden gediend.<sup>442</sup> Literaire kritiek vraagt naar de rollen en perspectieven die in een verhaal worden ingevuld en de constructie die van de werkelijkheid wordt gemaakt.<sup>443</sup> Sociale kritiek

---

<sup>438</sup> Scholtz, *Konstruktionisme*, 8-36 geeft een helder overzicht van de wortels van het sociaal constructivisme, waarbij de afstand tussen taal en werkelijkheid wordt geëxploreerd.

<sup>439</sup> Ik wijs er met nadruk op dat 'constructie' hier ziet op de epistemologische activiteit van het 'kensubject'. Daarmee is niet gezegd of bedoeld dat het 'kenobject', de realiteit, God, ook ontologische constructies zijn. Integendeel: in de realiteit ligt een belangrijk kritisch punt voor alle verhalen.

<sup>440</sup> Zie Van Es, *Macht*, 78: "Verhalen zijn sterk manipulatief, omdat zij de manier waarop de story wordt verteld niet ter discussie stellen." Het gebruik van het woord 'manipulatie' is wat bedenkelijk: het heeft een sterk negatieve klank, terwijl beïnvloeding altijd plaatsvindt en daarom als gegeven serieus genomen moet worden.

<sup>441</sup> In de hermeneutiek is wantrouwen een belangrijk kernwoord. Karl Marx, Friedrich Nietzsche en Sigmund Freud zijn trendsettend 'Masters of Suspicion' genoemd door Ricoeur, zie Vanhoozer, *Meaning*, 67v; Van Woudenberg, *Kennis*, 38. Zij hebben het optimisme in de rationaliteit van de mens grondig gebroken en daarbij religiositeit ontmaskerd. Hoewel zij radicaal atheïstisch zijn, is 'Suspicion' tot belangrijk perspectief in de hermeneutiek gemaakt. Aan deze drie 'Masters' worden soms Charles Darwin of Ludwig Feurbach toegevoegd.

<sup>442</sup> Scholtz, *Konstruktionisme*, 14. Ideologische kritiek is verbonden aan marxisme, Marx, Adorno. De Ruijter, *Ambt* bespreekt de bevrijdingstheologie die hieruit is ontstaan in de geschriften van Metz en, Boff. Ook deze 'theologie' is ideologisch te ontmaskeren omdat ze eigen verhaal dient, zie Altena, *Wolken*, 23-26.

<sup>443</sup> Scholtz, *Konstruktionisme*, 15-17 noemt het structuralisme en de kritiek daarop van het de- of poststructuralisme. Het deconstructivisme leidt er uiteindelijk toe dat het verhaal 'dood'

vraagt naar de conventies die onder taal en vorm liggen en naar de sociale bepaaldheid van ons verstaan van waarheid en werkelijkheid.<sup>444</sup>

Deze vormen van kritiek op de verhalen zijn noodzakelijk, maar tegelijk vormen ze een conflicterend en wijkend perspectief: elke kritische analyse wordt ook zelf gevormd door een verhaal en is dienstbaar aan een verhaal. Daarbij is een mens zich nooit volledig bewust van alle verhalen waarvan hij deel uitmaakt. 'Objectieve' criteria bestaan niet. Toch betekent dit niet de dood van het verhaal of van de verhaal-kritiek. Alle menselijke taal construeert orde en betekenis. Er worden verhalen verteld waarin mensen zich meer of minder naïef laten meenemen. In de ontmoeting van verschillende, soms conflicterende verhalen ontstaan nieuwe keuzemogelijkheden voor een mens. Wisseling van perspectief, verschuiving in rollen, een andere verbinding tussen subverhalen en korter of langer meegaan in een ander script, het behoort allemaal tot de mogelijkheden die nieuwe betekenis en beweging geven ook al is de vrijheid van een mens niet onbeperkt.

## (2) *Theologische kritiek*

Theologische kritiek ligt voor een deel besloten in deze ideologische, literaire en sociale kritiek. Aan deze vormen van kritiek liggen immers normen en waarden ten grondslag die een principieel of zelfs religieus karakter hebben of daaraan te verbinden zijn.<sup>445</sup> Theologie speelt daarom altijd een rol in verhalen en in kritiek op verhalen. Tegelijk vormt theologische kritiek ook een eigen aandachtsveld. Het is daarom van belang om de theologie als een expliciet eigen kritisch perspectief te hanteren. Altena formuleert zes belangrijke motieven die vanuit de cultuurfilosofische ontwikkeling als kritische vragen aan theologische verhalen zijn te formuleren: de motieven van de terreurvrije ruimte, de openheid, de marge, het geheim, de verbeelding en de onderbreking.<sup>446</sup> Hij vult deze motieven ook met theologische overwegingen. De kracht hiervan is dat er een normatief kader ontstaat dat ook vanuit de performatieve kracht van verhalen tot een kritische analyse leidt: niet alle invloed van verhalen op mensen is juist, rechtvaardig en wenselijk. Toch volstaat deze benadering niet. Er is een inhoudelijker invulling nodig van theologische kritiek waarmee ook deze zes basale motieven bebrond<sup>447</sup> kunnen worden. Deze theologische invulling kan worden gevonden in het bijbelse Verhaal van God over mens en wereld.

---

wordt verklaard, omdat elke betekenis 'literair' is en dus fictief, zie Van Es, *Macht*, 81.

<sup>444</sup> Scholtz, *Konstruktionisme*, 18-19 die verder een bespreking geeft van het 'sociaal reconstructivisme'.

<sup>445</sup> Vanuit de Reformatorische Wijsbegeerte wordt veel aandacht gevraagd voor geloofsovertuigingen die onder alle – ook seculiere – theorieën en maatschappelijke processen aanwijsbaar zijn, zie Van Woudenberg, *Kennis*, 48-62.

<sup>446</sup> Door Altena, *Wolken*, 45-55 worden deze motieven eerst als resultante geformuleerd van de bespreking van het denken van Lyotard en Derrida, later als motieven besproken in de recente homiletiek, *aw*, 78-92 en ten slotte als kwaliteitskader gebruikt voor een eigentijdse homiletische benadering, *aw*, 101-117.

<sup>447</sup> Van het werkwoord 'bronnen' of 'bebronnen', waarmee wordt bedoeld dat motieven worden verbonden aan diepere waarden en normen, om gevalideerd en gevaliseerd te worden. Vgl. het werkwoord 'herbronnen'. Ook Browning, *Proposals*, 111 komt in zijn 'thick description' van de praxis altijd tot de diepste theologische laag die het handelen aanstuurt.

Dat betekent dat zowel in de verhalen die op een mens afkomen, als in de verhalen die de mens van zichzelf vertelt, geluisterd wordt naar de rol die het Verhaal van God speelt, toegespitst op het Verhaal van Jezus Christus. Het betekent ook dat de kritiek op de verhalen gerelateerd wordt aan het Verhaal van God. Deze kritiek komt niet van buiten de verhalenwereld: het is een *kritische narratieve theologie* die ingezet wordt om goede en slechte verhalen te onderscheiden. Het is evident dat dit theologische perspectief zelf ook deel uitmaakt van een verhaal, zeker als dit vanuit een geëxpliciteerd theologisch verhaal gebeurt. Maar ook waar dit niet geëxpliciteerd of zelfs ontkend wordt, is er sprake van een theologisch perspectief. Vanuit het geloof dat waarheid niet alleen constructie is maar ook inhoud heeft en gevuld wordt door God in Christus, levert deze theologische ingang een gevuld normatief kader. Uiteindelijk komt in het Verhaal van God het conflicterend en wijkend perspectief van alle verhalen tot rust, hoezeer ons kennen en vertellen van dat Verhaal ook beperkt, fragmentarisch en onaf blijft.<sup>448</sup> In het Verhaal van God ligt zelfs besloten dat het een beslissend verhaal is, ook wanneer het niet als ‘canoniek’ verhaal wordt geaccepteerd.

### (3) *Homiletische overwegingen*

Deze beschouwing over een wereld vol verhalen en theologische kritiek werkt op veel niveaus door. Er is een drietal overwegingen te noemen waarmee de validiteit van een kritische narratieve theologie wordt aangewezen en gelegitimeerd. In het kader van dit onderzoek wordt het uitgewerkt binnen de homiletiek.

De eerste functie van de preek in een wereld vol verhalen is dat het Verhaal van God wordt doorverteld. Voor een hoorder maakt een preek deel uit van het grote Verhaal van God en vormt daarbinnen een instrument om dit grote Verhaal te bemiddelen en over te dragen. Voor de hoorder staat de prediker allereerst in de vertelgemeenschap van God en heeft hij de verantwoordelijkheid om voor de gezamenlijke verhalen te zorgen.<sup>449</sup> Elke gemeenschap heeft verhalen nodig en dus ook vertellers van die verhalen. Binnen de collectieve en persoonlijke verhalen heeft het Verhaal van God voor iedere hoorder een eigen plaats. Het vertellen van het Verhaal van God onderbreekt daarbij de andere verhalen waarin de hoorder leeft. Deze onderbreking betekent een deconstructie van de aanspraak van andere verhalen. Dat maakt de preek tot een potentieel ‘gevaarlijk’ verhaal.<sup>450</sup> Het biedt tegelijk de ruimte voor nieuwe ervaring en nieuwe interpretatie van de werkelijkheid. De doorgaande hervertelling van het Verhaal van God is belangrijk in een wereld vol verhalen. Om deze doorgaande vertelling van Gods Verhaal overtuigend te laten zijn, worden door hoorders terecht eisen gesteld aan plausibiliteit, legitimatie, authenticiteit en creativiteit in de preek.<sup>451</sup>

---

<sup>448</sup> Dit is een geloofsuitspraak, gebaseerd op de inhoudsclaim van het Verhaal van God en daarbij opgeroepen door de overtuiging dat aan onze verhalen een realiteit voorafgaat en dat in Gods Verhaal een persoonlijke aanspraak naar ons toekomt. Ons kennen en vertellen van Gods Verhaal blijft beperkt, maar werkt niettemin kritisch en normatief.

<sup>449</sup> Zie Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 202.

<sup>450</sup> Zie Metz, *Apologie*; Wacker, *Geschichten*, Altena, *Wolken*, 115-117.

<sup>451</sup> Zie voor uitwerking het volgende hoofdstuk.

In de tweede plaats vormt ook een preek, narratief benaderd, een reconstructie van de werkelijkheid. Mensen hebben geen andere toegang tot de werkelijkheid dan door taal en vooral door verhalen. Er blijft ook afstand omdat de werkelijkheid die in en door het verhaal naar de mensen toekomt, nooit de werkelijkheid zelf is. De werkelijkheid zelf vormt een eigen grootheid die door verhalen wordt gereconstrueerd, geëvoceerd en zelfs gerealiseerd, maar tegelijk wordt gereduceerd, gemodelleerd en geïnstrumentaliseerd. Toch is deze narratieve toegang de enige om tot een nieuwe ervaring van de werkelijkheid te komen. Dit geldt ook voor het Verhaal van God, dat in de preek aan de orde komt. Het verhaal van de preek is dienstbaar aan de ontmoeting van de hoorder met de werkelijkheid van God.<sup>452</sup> Deze werkelijkheid speelt zich af in de leefwereld maar overstijgt die ook direct: er is sprake van een zekere onrepresenteerbaarheid, het geheim van God.<sup>453</sup> Deze bijzondere werkelijkheid vraagt om een eigen taalhantering in het verhaal van de preek waarbij het geheim wordt gerespecteerd. Dat vraagt om een open en verbeeldende preek, waarin een ontmoeting kan plaatsvinden met de werkelijkheid van God en hoorders suggesties krijgen voor het eigen geloofsverhaal als persoonlijk antwoord op het Verhaal van God.

In de derde plaats: hoorders hebben hopelijk een algemeen wantrouwen ten opzichte van verhalen. Verhalen hebben risico's, vooral in de meer verborgen performatieve kracht. Verhalen oefenen invloed uit, in de eerste plaats door het vertellen: de per definitie reducerende interpretatie van de verteller wordt gecommuniceerd met de bedoeling hoorders daarin mee te nemen. Ook de vormgeving van de preek verbreekt de symmetrie: de een heeft het voor het zeggen, de ander kan slechts luisteren. Een preek is een monoloog van een voorganger met formele bevoegdheid en gezag. Deze beïnvloeding door het verhaal is onontkoombaar en heeft zowel mogelijkheden als risico's. Hoorders zijn het zich bewust en hebben diverse mechanismen tot hun beschikking om zich aan de zuigkracht van een verhaal te onttrekken. Zoals ze dat doen met alle verhalen in de wereld, zo doen ze dat ook met het verhaal van de preek en lopen ze het risico dat te doen met het Verhaal van God. Tegelijk zijn er ook factoren die hen ertoe doen besluiten om zich wél aan een verhaal over te geven. Een prediker behoort beïnvloedende mechanismen te kennen en onethische manipulatie zoveel mogelijk te bestrijden ter wille van het Verhaal van God. Tegelijk heeft hij retorische middelen nodig om zijn verhaal overtuigend over te brengen. Hij mag die vrijmoedig inzetten om de kracht van het verhaal te benutten, mits hij daarbij ethische criteria in acht neemt: respect voor de hoorder, recht doen aan de tekst, transparantie, gevoeligheid en vrijheid in interpretatie en bescheidenheid en voldoende pluraliteit in de tendens van de preek.

Zonder dat er in dit betoog expliciet is verwezen naar het bijbelse mensverhaal, bepaalt dit wel de contouren van deze theologische evaluatie: de mens is tot een persoonlijk levensverhaal geroepen; verhalen kennen manipulerende risico's; het Ver-

---

<sup>452</sup> Pleizier, *Involvement*, heeft op grond van hoorderinterviews een model ontwikkeld hoe 'religious involvement' ontstaat bij het luisteren. Hij onderscheidt drie fasen: 'opening up to listen; dwelling in the sermon; actualising faith'. De belangrijke middelste fase is te beschrijven als een narratief proces: het verhaal van de preek ervaren, en door identificatie daarin betrokken raken.

<sup>453</sup> Altena, *Wolven*, 111-114.



haal van Jezus vormt het normatieve criterium; en verhalen dienen open te blijven voor ontmoeting. Het eerste niveau van de narrativiteitstheorie zegt dat mensen in een narratieve wereld leven: de wereld is vol verhalen en dat hebben mensen nodig. Bovenstaande evaluatieve beschrijving laat zien dat dit een legitieme benadering van de wereld is, die recht doet aan veel waarheidselementen in de gereformeerde theologie over wereld en mens. Een narratieve benadering impliceert niet noodzakelijkerwijs een relativistisch perspectief, ook al wordt het Verhaal van God in de preek op andere wijze gepresenteerd. Het is een noodzakelijk en vruchtbaar perspectief omdat het, meer dan andere benaderingen, ruimte maakt voor theologische kritiek op de narratieven, gevoelig maakt voor de constructionele en manipulatieve kant van verhalen inclusief de preek en oog houdt voor de andere verhalen die op allerlei niveaus in het leven van de hoorders en de gemeenschap mede de grammatica van de leefwereld bepalen.

#### b. Een narratieve identiteit

Het tweede niveau voor theologische evaluatie van de narrativiteitstheorie is het zelfverhaal. In de veelheid aan verhalen zoekt een mens zijn eigen identiteit: wie ben ik en wie kan ik en wil ik zijn? Deze identiteit wordt ontwikkeld in een proces van zelfbeleving en zelfbepaling in een steeds doorgaande interpretatie van zichzelf.<sup>454</sup> Een persoonlijke identiteit laat zich niet goed beschrijven in aspecten of eigenschappen van de persoon, maar veel meer in het verhaal van het eigen leven zoals een mens dat vertelt en zoals een mens dat uitleeft. Het levensverhaal laat zien wie je bent, brengt een lijn aan in je bestaan, voegt verschillende gebeurtenissen en ervaringen bij elkaar, geeft rekenschap van veranderingen en beweging en waarborgt zo continuïteit van de identiteit in de veelheid van verwachtingen, rollen en leefwerelden.

In het voorgaande is dit de semantiek van de narratieve mens genoemd: een mens vindt betekenis in en geeft zin aan zijn leven door het levensverhaal. Belangrijkste factoren daarin zijn: plot en perspectief. Een mens ervaart het leven in al zijn relaties, gebeurtenissen, omstandigheden, gewaarwordingen en ontwikkelingen en ziet of brengt die op narratieve manier met elkaar in verband: er ontstaat een plot. Deze interpretatie vindt plaats vanuit een eigen perspectief, dat op allerlei manieren is te analyseren en niet identiek is met het perspectief van een ander. Dit wordt samengevat in de these dat we een narratieve identiteit hebben:<sup>455</sup> we vertellen ons eigen levensverhaal om ons zelf te identificeren.

In deze paragraaf wordt 'het verhaal' betrokken op het levensverhaal, omdat daarmee de persoonlijke identiteit het meest centraal in beeld komt. Het concept van de narratieve identiteit heeft dus niet alleen betrekking op de biografie. Er moeten een paar randopmerkingen gemaakt worden:

1. Een levensverhaal is nooit compleet. Altijd zijn het fragmenten, bepaalde verhaallijnen, gekozen perspectieven of doorgaande ontwikkelingen die een deel van de levensloop bestrijken. Een levensverhaal is daarom geen gestolde en afgeron-

---

<sup>454</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 49, Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 29-34.

<sup>455</sup> Zie §6.1.a.

de vertelling en het is bovendien een virtueel verhaal. Toch blijkt het een zinvol concept te zijn, omdat het de tendens van de biografische fragmenten aangeeft, waarbij niet naar compleetheid wordt gestreefd maar wel naar consistentie, integratie, authenticiteit, positionering en betekenis.

2. Het concept 'narratieve identiteit' bedoelt een beschrijving te geven van de *manner* waarop mensen tot verstaan komen en hoe betekenis gegeven, gevonden en gecreëerd wordt. Dit betreft niet alleen de eigen levensgeschiedenis maar ook de werkelijkheid om de verteller heen. Daden en woorden van anderen worden eveneens op narratieve wijze geïnterpreteerd: ze krijgen betekenis door ze te verweven in een plot en te beschouwen vanuit een perspectief. Daarmee laat de verteller ook veel van zichzelf zien.
3. In dit tweede niveau van de narrativiteitstheorie gaat het om de narratieve semantiek: hoe vindt interpretatie plaats die betekenis ontsluit? Dit niveau staat nooit los van de narratieve syntaxis en de narratieve pragmatiek: het verhaal en zijn betekenis ontstaan in beperkte vrijheid en worden aangestuurd door diverse belangen. Tegelijk moet het proces van betekenisontsluiting ook op zichzelf onderzocht worden.
4. In veel gevallen wordt het zelfverhaal niet verteld. Toch is ervaren betekenis altijd te relateren aan een narratief zelf, ook wanneer het verhaal impliciet blijft. Omdat mensen voortdurend proberen te begrijpen en te verklaren, is te stellen dat ieder mens voortdurend bezig is met het zelfverhaal. Dit is homiletisch het meest interessant te betrekken op de hoorders. Ook wanneer de competenties ontbreken om verhalen te expliciteren,<sup>456</sup> vindt betekeniservaring plaats op narratieve wijze. Met deze inkadering wordt voor het vervolg geconcentreerd op de narratieve identiteitsvorming als meest verstrekkende en meest toegepaste 'product' van het narratieve zelf.

#### (1) *Hermeneutische analyse*

Deze narratieve antropologie maakt deel uit van de hermeneutische traditie, waarin de mens als kennend subject centraal staat en alleen toegang heeft tot en betekenis ervaart in de werkelijkheid door middel van interpretatie. In de verdere doordinking van het proces van interpretatie is aandacht gevraagd voor:

- de wederzijdse beïnvloeding van subject en object (waarbij de objecten steeds breder gezien worden: tekst, geschiedenis, menselijk handelen, realiteit),
- de historische en sociaal-culturele bepaaldheid van het interpretatieproces,
- het kennisconstruerend effect van de taal,
- de referentie van onze kennis tot de werkelijkheid en
- de drang van mensen tot betekenis en zingeving.<sup>457</sup>

Het zijn precies deze elementen die als uitgangspunten in een narratieve antropologie tot ontwikkeling zijn gebracht en geïntegreerd. Daarbij is – uiteraard – veel variatie in de accenten en de relaties die worden gelegd. Het doordenken van de verhouding tussen betekenis, constructie, taal en ervaring heeft Kenneth Gergen gebracht tot een radicalere optie die hij 'sociaal constructivisme' noemt. Daarbij is het uitgangspunt

---

<sup>456</sup> Waar bv. Hoogenboezem, in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, 188-190 terecht op wijst.

<sup>457</sup> Zie hiervoor §2.1. Beknopte weergave in Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 103-107.

dat de betekenissen die wij aan de werkelijkheid geven, niet rechtstreeks verwijzen naar een zogenaamde externe werkelijkheid of een intern zelfbewustzijn. Begrippen en betekenissen zijn talige producten van sociale processen, ontstaan en geconstrueerd in interacties tussen mensen. In zekere zin zijn dit toevallige conventies die in het intersubjectieve discours voortdurend aan gesprek, kritiek en onderhandeling blootstaan.<sup>458</sup> Kennis is antifundamentalistisch, taal is construerend, ethiek is pluraal en het subject is gedecentreerd, volgens het sociaal constructivisme.<sup>459</sup>

In de theologie moet aan de subjectivering van het geloof en de hermeneutisering van de theologische kennis de naam van Friedrich Schleiermacher worden verbonden:<sup>460</sup> In de menselijke subjectiviteit, die deel uitmaakt van een gemeenschap en wederkerige communicatie nodig heeft, laat zich de eeuwigheid ervaren. Wat we daarover kunnen zeggen is bepaald door wat we daarover in het innerlijk ontdekken. Deze inzet van Schleiermacher heeft veel beweging gebracht in kerk en theologie. In het verlengde van zijn visie zijn geloof, religie en godsdienst echter ook terecht gekomen in de onkenbare diepte van het individuele menselijk bewustzijn en is de geloofstaal uitgelopen op een consequent symbolisch en metaforisch spreken over God. Het heeft in de theologiegeschiedenis niet ontbroken aan tegenreacties,<sup>461</sup> waarbij de benadering van Abraham Kuiper (vanuit de geopenbaarde Godskennis) en die van Karl Barth (vanuit de persoon en het werk van Jezus Christus) en meer recent die van Johannes van der Ven (vanuit het empirisch onderzoek naar hermeneutisch-communicatief handelen) belangrijke sporen hebben getrokken in de theologieontwikkeling. Dat neemt niet weg, dat in het verlengde van de inbreng van Schleiermacher de visie op het geloof in het algemeen vergaand is gesubjectiveerd en de beoefening van de theologie is gehermeneutiseerd.

De narrativiteitstheorie roept op dit niveau een aantal vragen op die tot theologische evaluatie nopen. We concentreren ons op de sprekende en basale vraag in hoeverre de vertellende mens betekenisgever of betekenisvinder is van zijn eigen leven.<sup>462</sup> Construeert zij het levensverhaal en daarmee de betekenis van de dingen zelf, ofervaart zij een plot, ziet zij verbanden en participeert zij in verhalen? Epistemologisch is hiermee de vraag aan de orde of er iets te zeggen is over de realiteit buiten het verhaal buiten de interpretatie van de verteller. In de hermeneutische traditie zijn uit-

---

<sup>458</sup> De visie van Gergen is beknopt weergegeven in Immink, *Geloven*, 255; Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 110. Scholtz, *Konstruktionisme*, 35 vat samen: “Die wêreld van die konstruktionisme is oop, vaag en onstabiel”. Kleynhans & Kellerman, *Konstruktie-model*, bieden juist een positieve uitwerking, door een gezonde spanning tussen horen en doen als uitkomst van deze benadering in de homiletiek te beschouwen.

<sup>459</sup> Scholtz, *Konstruktionisme*, 49-58 in een vergelijking met het modernistisch paradigma.

<sup>460</sup> Vgl Trimp, *Homiletiek*, 193: “Wij ontmoeten in de ‘narratieve prediking’ op alle punten een moderne versie van de vrijzinnige ervaringstheologie van F.Schleiermacher.” Immink, *Geloven*, 139-155: “De hermeneutische traditie gaat voor een groot deel op hem terug.”

<sup>461</sup> Zie heel beknopt De Bruijne, *Theologie*, 14-18.

<sup>462</sup> Andere mogelijke vragen zijn die naar perspectivisme, fragmentarisme, plausibiliteit. In het hier besproken vraagstuk naar de reële en religieuze referentie van het levensverhaal begint echter ook voor deze vragen een antwoord.

spraken hierover onmogelijk. Dingemans stelt samenvattend: “Elke hermeneutische theorie begint met vast te stellen, dat er *geen* ‘Archimedisch punt’ bestaat, van waaruit men de wereld ‘objectief’ en ‘onomstotelijk’ kan verklaren. Er is noch een absolute ontologische of objectieve noch een absolute antropologische of subjectieve zekerheid te verkrijgen.”<sup>463</sup> Het sociaal constructivisme ontkenst zelfs dat een dergelijke werkelijkheid, los van het subject, bestaat. Theologisch leidt dit tot de vraag naar waarheid en naar God. Is over God iets te zeggen buiten onze interpretatie, taal en ervaring? Hoe kijken we aan tegen de relatie tussen onze verhalen en de werkelijkheid van God? Of is iedere verteller overgeleverd aan zijn eigen subjectieve waarheid en Godsbeeld met maximaal een kritische toets vanuit de christelijke traditie? Juist binnen een narratief perspectief lijkt een dergelijke vraag niet te stellen: een verhaal creëert een eigen wereld, acht historiciteit irrelevant, ontkenst enig funderend beginsel en kan de vraag naar waarheid niet binnen het verhaal beantwoorden.<sup>464</sup>

Het probleemveld dat hier wordt opgeroepen heeft de wijsbegeerte en de theologie al eeuwen beziggehouden. Nog steeds is er een stroom aan literatuur over metafysica, realisme, en transcendentie. De narrativiteitstheorie verscherpt deze vragen, omdat de narratieve methode in het verlengde van de bredere hermeneutisering juist is opgekomen als reactie op sterk metafysische theologie.<sup>465</sup> Met name Karl Barth heeft de transcendentie en de vrijheid van God maximaal willen honoreren door God te onderscheiden van zijn geopenbaarde gestalte en ook nog eens van onze kennis daarvan.<sup>466</sup> De mens is ontvanger van kennis, maar zijn kennis van God is nooit adequaat want ‘God is altijd groter’. De kritiek op dit concept toont al aan, dat het laatste woord hiermee niet gezegd is: kennelijk is ook in dit theocentrisch concept sprake van een menselijk (‘Barthiaans’) perspectief. Het is de vraag naar de verhouding tussen ons kennen en de werkelijkheid inclusief God. Hoe subjectief is het verhaal, hoe geconstrueerd is de betekenis en hoe hermeneutisch is de waarheid ervan?

Allereerst moet een belangrijke nuancering worden aangebracht. Juist binnen het narratief perspectief is opsluiting van de werkelijkheid in de subjectiviteit van de verteller (‘solipsisme’) onmogelijk:

- De verteller moet het hebben van zijn ervaringen. Hoezeer ervaring ook een subjectieve categorie is, toch heeft ervaring altijd betrekking op sensaties, gebeurtenissen en belevenissen. Het narratieve materiaal heeft dus zijn oorsprong buiten de eigen subjectiviteit.<sup>467</sup>

---

<sup>463</sup> Dingemans, *Manieren*, 150. Ten onrechte maakt Immink hiervan dat de vooronderstelling van de hermeneutische traditie is dat er geen objectieve feiten zijn, Immink, *Geloven*, 188. Dingemans doet hier geen ontologische, maar epistemologische uitspraken. Zie ook Vanhoozer, *Meaning*, 212, die Searle citeert: “It is crucial to distinguish questions of what exists, ontology, from questions of how we know what exists, epistemology, .”

<sup>464</sup> Zie Hauerwas, *Kerk*, 96-101, heel beknopt Douma, *Spiritus*, 271.

<sup>465</sup> Zie Murphy, *Realism*, passim. Zie ook de bijdrage van Hermans, in Hermans, *Constructivism*, vii-xxiii die de vraag naar de referentie van onze verhalen dé kernvraag van het sociaal constructivisme noemt.

<sup>466</sup> Zie Immink, *Geloven*, 197-210.

<sup>467</sup> Vanhoozer, *Hermeneutics*, 4 maakt in navolging van Ricoeur en Derrida onderscheid tussen ‘active and passive understanding’: ligt de bron van ervaring bij degene die interpreteert of in de ‘Sache’ die geïnterpreteerd wordt? Hij kiest overtuigend voor het tweede.

- De verteller maakt gebruik van de hem ter beschikking staande narratieve grammatica. Zijn vrijheid is beperkt tot de vertelconventies en –gemeenschap waarbinnen hij leeft en de menselijke mogelijkheden van taal. Ook hier ligt een buitensubjectief moment in de interpretatie.
- De verteller construeert en vertelt zijn levensverhaal met een bedoeling. Zelfs het ‘vinden’ van een eigen identiteit is geen neutrale actie. De intenties en effecten van het verhaal hebben altijd te maken met anderen en met het eigen gedrag. Beide aspecten overstijgen de subjectiviteit van de verteller.

Deze nuanceringsen verhinderen de conclusie dat betekenis en identiteit alleen maar subjectief zijn. In ieder geval moet er gesproken worden van een grote mate van intersubjectiviteit. De vertelgemeenschap en de traditie spreken een stevig woordje mee in alle narratieve acties. Dit neemt niet weg dat de mens binnen dit veld toch op narratieve wijze zijn eigen identiteit ontwerpt en zijn eigen leefwereld construeert. We blijven hiermee nog binnen de wereld van het sociaal constructivisme.<sup>468</sup> Is er dan niets te zeggen over de werkelijkheid zelf?

Theologen proberen op verschillende manieren uit deze hermeneutische draaikolk te komen door te blijven spreken over een vorm van realisme.<sup>469</sup> Immink spreekt over een vorm van ‘metafysisch realisme’.<sup>470</sup> Van der Ven ontwerpt een ‘gematigd conceptueel realisme’.<sup>471</sup> Scholtz schrijft met sympathie over het ‘kritisch realisme’ van Van Huyssteen.<sup>472</sup> Frei voerde al het pleidooi voor een ‘realistische narrativiteit’.<sup>473</sup> Andere theologen gaan in het sociaal constructivisme mee en komen uit bij een pluraliteit van geloof, waarheid en traditie, een principiële onkenbaarheid van God, een non-referentieel spreken over God of een ongeïnteresseerdheid in de werkelijkheid.<sup>474</sup>

---

<sup>468</sup> Zie de schets en bespreking in Scholtz, *Konstruktionisme*, en de theologische verwerking in Hermans, *Constructionism*.

<sup>469</sup> Alleen al de titel van het boek van Murphy, *Realism*, spreekt boekdelen: *God is not a Story: Realism revisited*. In haar fundering en uitwerking speelt met name de literatuur een belangrijke rol.

<sup>470</sup> Immink, *Geloven*, 248-252; 190-192, in aansluiting op het werk van de filosoof Alvin Plantinga. Bij Immink is overigens ook nog een tweede lijn belangrijk: God is een concreet sprekende en handelende God met een geopenbaarde identiteit. Overigens komt hij daarna toch tot: “Wij verwijzen naar God zelf en identificeren Hem op verhalende en beschrijvende wijze.”, *aw*, 233. Daarmee is het hermeneutisch paradigma weer helemaal terug, inclusief het onderscheid tussen begrip en referent.

<sup>471</sup> Van der Ven, *Entwurf*, 151. Immink, *Geloven*, 182-187 noteert dat bij Van der Ven een metafysisch theoretisch kader ontbreekt over de interactieve betrekking tussen het goddelijk en het menselijk subject. Immink stelt: “De theologie als wetenschap veronderstelt een metafysische reconstructie van de werkelijkheid.”, *aw*, 187.

<sup>472</sup> Scholtz, *Konstruktionisme*, 188-190, zie de beschrijving bij Van Huyssteen, *Essays*, 134: “The most fundamental claim of critical realism is therefore that while all theories and models are partial and inadequate, the scientist not only discovers as well as creates, but with good reasons also believes that his or her theories actually refer.”

<sup>473</sup> Frei, *Theology*, 66-72, waarbij dit realisme wordt geplaatst in de plausibiliteitsstructuur dat vooraf gaat aan narrativiteit. Zie ook Hauerwas, *Kerk*, 97-100.

<sup>474</sup> Manenschijn, *Constructies*, Ganzevoort, *Barsten*. Zie Immink, *Geloven*, 232-259.

De reformatorische filosoof Henk Geertsema heeft gepleit voor een radicaal andere benadering van de verhouding tussen onze kennis en de werkelijkheid.<sup>475</sup> Hij kritiseert fundamenteel het subject-object denken en de benadering van de werkelijkheid in termen van rationaliteit, omdat hiermee onze kennis gerelateerd moet blijven aan een ‘absolute werkelijkheid’, waar wij geen empirisch gevalideerde uitspraken over kunnen doen. Geertsema presenteert een andere benadering, niet die van de 1<sup>e</sup> persoon (het subjectiviteitsdenken, wat leidt tot relativisme) of van de 3<sup>e</sup> persoon (het objectiviteitsdenken, wat leidt tot metafysisch realisme), maar van de 2<sup>e</sup> persoon: de mens wordt aangesproken door de werkelijkheid en geroepen tot antwoord. De mens leeft in relaties en is ervoor verantwoordelijk dat de samenhang in de werkelijkheid wordt erkend in zijn denken en handelen.<sup>476</sup>

## (2) *Theologie en epistemologie*

Vanuit de gereformeerde theologie is tegen dit narratief-hermeneutisch relativisme sterke oppositie gevoerd. Deze oppositie wordt aangestuurd door een aantal bezwaren:<sup>477</sup>

- Als betekenis wordt gevormd en bepaald door de subjectiviteit van de verteller, komt de objectiviteit van geschiedenis en werkelijkheid onder druk te staan.
- Als het perspectief van de verteller beslissend is voor wat hij of zij als waarheid ziet, is het niet mogelijk om iets te zeggen over een primaire en normatieve openbaring van God.
- Als geloof alleen opkomt uit en blijkt in ervaring, kan geen recht gedaan worden aan geloof als geschenk van God, als antwoord op openbaring en als noodzakelijk voor het heil.

Deze bezwaren richten zich bij goede beschouwing niet zozeer op de narratief-hermeneutische benadering zelf. Ze zijn gericht op het *theologische kader* waarbinnen deze benadering wordt toegepast en op de *religieuze kracht* die aan menselijke uitspraken wordt verbonden. Het zijn vragen naar de kenbaarheid van de werkelijkheid, naar de ontologie van de waarheid, naar de werkelijkheid van de sprekende en handelende God en naar de waardering van ervaringen als van God.<sup>478</sup> Het is van eminent en beslissend belang om *theologie* en *epistemologie* hier goed te onderscheiden. Epistemologie is een wetenschap die binnen de menselijke kenstructuur een poging doet om het menselijk kennen te beschrijven en te begrijpen. Al onze uit-

---

<sup>475</sup> Geertsema, *Karakter*. Zie ook Buijs, *Homo Respondens*, voor verdere verwerking en door-denking.

<sup>476</sup> Weergave via Hoogland, in Buijs, *Homo Respondens*, 145-153. Een interessante en vruchtbare denkweg, nog niet verder uitgewerkt richting hermeneutiek en antropologie. De kracht ligt in de doorbreking van het debat realisme – antirealisme, door de mens consequent te beschouwen als relationeel tot de werkelijkheid. Opvallend is de parallel met Ricoeur, *Autobiography*, 262-274 over de roeping, die de mens tot een ‘responding self’ maakt.

<sup>477</sup> Zie Trimp, *Homiletiek*, Van der Linden, *Dwing hulle*. Van Bruggen, *Lezen*, 15-19 neemt expliciet afstand van hermeneutiek als verstaansfilosofie, omdat het afleidt van de tekst van de Bijbel en vooral door filosofische vooronderstellingen wordt geleid. Zie ook §5.2.a.

<sup>478</sup> Vgl. de scherpe opmerking van Immink, *Geloven*, 163: “Gebeurtenissen en verschijnselen uit onze leefwereld waarden we als heil van God. Ik vind ‘waarden’ uiteindelijk een beter woord dan ‘interpreteren’.”

spraken worden binnen deze menselijke kenstructuur gedaan en zijn binnen deze menselijke kenstructuur te begrijpen en kritisch te analyseren. Het heeft daarom geen zin om binnen epistemologisch kader realiteitsclaims te formuleren die onze kenstructuur overstijgen. Juist op dit punt hebben sociaal constructivisten de neiging om verder te gaan en bijvoorbeeld de ontologische uitspraak te doen dat de werkelijkheid geen betekenis heeft buiten ons verstaan om. Hiermee wordt de grens van epistemologie overschreden en een religieuze uitspraak gedaan.

Theologie doet uiteindelijk uitspraken over God op grond van zijn openbaring, al dan niet mede geconstitueerd door geloof en ervaring. Aan deze uitspraken gaat een geloofsbeslissing vooraf dat onze menselijke concepties én beperkt zijn én adequaat zijn in de beschrijving van waarheid en realiteit.<sup>479</sup> Dit is een geloofsbeslissing die niet nader epistemologisch is te valideren, maar wel te analyseren en te bevragen.<sup>480</sup> Deze beslissing houdt voor dit onderzoek in, dat onze verhalen mede beschouwd moeten worden als beantwoording, erkenning en interpretatie van een *werkelijkheid*, dat *normativiteit* ook in hermeneutische narrativiteit een relevant en noodzakelijk perspectief is en dat *God* werkelijk sprekend en handelend interacteert met mensen.<sup>481</sup>

In deze beslissing ligt het antwoord op de geformuleerde kernvraag: is de vertellende mens betekenisgever of betekenisvinder van zijn eigen leven? De narrativiteitsthese is op dit identiteitsniveau een vruchtbare en legitieme benadering: de mens heeft een narratief zelf: zin, betekenis en identiteit liggen in het verhaal dat hij vertelt. Voorwaarde daarbij is dat het relationele karakter van het menszijn voldoende wordt erkend. Dan wordt het dilemma van betekenis 'geven' en 'vinden' niet paradigmatisch, kan het levensverhaal worden verteld binnen de context van geloofsbeslissingen over realiteit, waarheid en God en functioneert het als subjectief en persoonlijk antwoord op de ervaren aanspraak van de verhalen in de wereld en van het Verhaal van God.

### (3) Gereformeerd-narratieve antropologie

Deze theologisch-narratieve benadering van de mens is niet alleen legitiem, maar ook vruchtbaar voor verdere doordenking van een theologische antropologie en epistemologie. Hiermee verbreden zich de conclusies: het narratieve zelf heeft niet alleen

---

<sup>479</sup> Beperkt en adequaat: onze 'constructies' beschouwen we als geldig en reëel, tot het tegendeel blijkt. In onze taal proberen we te erkennen wat zich uit de werkelijkheid aan ons opdringt. Dat geldt ook voor God, van wie de Bijbel aangeeft, dat Hij zich sprekend en handelend openbaart.

<sup>480</sup> Zie Huyssteen, *Essays*, 131-138, die erop wijst dat in andere wetenschappen dit soort geloofsbeslissingen worden genomen over de bestudeerde werkelijkheid. Ieder werkt binnen 'already conceptualized background theories'. Vgl de verschillende benaderingen binnen de Reformatorische Wijsbegeerte die uitgaan van de gedachte dat alle wetenschap uitgaat van 'transcendentale grondmotieven' of 'religieuze wortel', zie bv. Woudenberg, *Kennis*, 48-62. Dit is geen fideïsme, omdat er geen sprake is van 'blind commitment', omdat ook deze beslissing openstaat voor kritische bevraging en omdat te verdedigen is dat ieder mens geloofsbeslissingen neemt.

<sup>481</sup> Hiermee krijgt het eerder geschetste bijbels Verhaal over de mens in §6.2 het volle normatieve gewicht dat voor deze evaluatie nodig is.

betrekking op identiteit en levensverhaal, maar op de narratieve manier waarop betekenis wordt ontsloten in heel de werkelijkheid. De vruchtbaarheid laat zich aflezen uit onderstaande denkoefeningen voor verdere ontwikkeling van de narrativiteitstheorie voor de visie op de mens in een gereformeerd theologisch kader.

In de eerste plaats kan het constructionele karakter van onze identiteit worden erkend, inclusief die van ons kennen en de betekenis die we geven aan de dingen. De historische en sociale bepaaldheid van ons kennen verhindert meegaan in het onvruchtbare dilemma van objectiviteit óf subjectiviteit. Ons levensverhaal is structureel hypothetisch, constructioneel, voorlopig en feilbaar van aard, zonder dat deze erkenning direct moet leiden tot relativistische consequenties.<sup>482</sup> Door gebeurtenissen en ervaringen te benoemen en te 'plotten', verleent de verteller ze een eigen werkelijkheid en dynamiek: ze worden voor hem 'waar' in subjectieve zin, terwijl kritische analyse van deze waarheid nodig en mogelijk blijft. Deze ervaringen gaan deel uitmaken van het levensverhaal. Zonder narratieve verwerking zou dit stukje werkelijkheid zonder erkenning en betekenis blijven. Volle en royale erkenning van de hermeneutische wending is belangrijk om de waarde ervan te kunnen exploreren. Deze erkenning is mogelijk zonder besef van waarheid te verliezen. Het verhaal ontsluit betekenis van de werkelijkheid door die te 'vinden' én door die te 'construeren'.

In de tweede plaats is het vruchtbaar om te stellen dat ieder mens een verhaal nodig heeft voor de vorming van de eigen identiteit. Integriteit van het zelf inclusief de morele aspecten die dit heeft,<sup>483</sup> is gekoppeld aan een verhaal dat in staat is verband te leggen tussen de vele aspecten van onszelf: loyaliteiten en rollen zijn vaak onverenigbaar. Het verhaal leert ons op coherente wijze hiermee om te gaan en zo het geschenk van het zelf te ontvangen. Dit is geen universeel maar een persoonlijk verhaal, dat ook te vertellen is als authentieke toeëigening van en participatie aan andere verhalen.

In de derde plaats is het van belang het levensverhaal te beschouwen als antwoord op de ervaren werkelijkheid. De verbinding van de verhalen aan die werkelijkheid kent een gelaagde structuur. Er is sprake van een historische en zintuiglijke werkelijkheid, er is sprake van een verhaalwerkelijkheid en er is sprake van performatieve kracht in de werkelijkheid. Er bestaat een bijbeltekst, een mens, een daad, een gebeurtenis, die met een zekere weerbarstigheid niet alle interpretaties toelaat. Er bestaat een verantwoordelijkheid voor de verhalenverteller voor het plot dat wordt aangebracht en het perspectief dat wordt gekozen, hoe evident ook in de eigen beleving. Er bestaat een kritische analyse van doel, motivatie en effect van het levensverhaal. Een mens is aanspreekbaar op haar zelfverhaal. Zij draagt verantwoordelijkheid.

In de vierde plaats is ook binnen een hermeneutisch concept te spreken over de werkelijkheid en waarheid van geloofsuitspraken.<sup>484</sup> Geloof is niet alleen ontwerp en

---

<sup>482</sup> Zie De Bruijne, *Theologie*, 21-25.

<sup>483</sup> Hauerwas, *Kerk*, 59-87 die spreekt over de noodzaak van een verhaal voor morele groei en ontwikkeling van karakter. Daarvoor is niet elk verhaal geschikt: we hebben een 'waar verhaal' nodig, dat ons helpt de waarheid van ons bestaan te leren kennen, *aw*, 84.

<sup>484</sup> Het is mooi hoe in de traditie van de 'biblical theology' met volledige erkenning van de hermeneutische wending, royaal over Gods handelen, de Bijbel en het geloof wordt gesproken. Deze traditie is verbonden aan de zg Yale School, waarin door Hans Frei, *Theology*, en



interpretatie, maar ook een antwoord op een ervaren aanspraak van God. Waar deze aanspraak ervaren wordt, kan een mens komen tot geloof. Dit speelt zich niet alleen af in 'de onpeilbare diepten van het menselijk bewustzijn', maar is altijd verbonden aan taal en rationaliteit. Het is van belang om deze werkelijkheid van God niet kwalitatief te onderscheiden van de realiteit om ons heen als een soort metawerkelijkheid of metaforische werkelijkheid, ook al is onze toegang tot God van een andere aard dan onze toegang tot mensen en dingen. Waar God als sprekend en handelend persoon is opgetreden en optreedt, maakt Hij deel uit van de werkelijkheid en derhalve van ons verhaal. Dit impliceert dat er sprake kan zijn van een ervaren en onderhouden relatie met God die uiteindelijk als enige de doorgaande relativisering van waarheid stopt.

Opnieuw is niet heel expliciet verwezen naar het eerder geschetste bijbelse Verhaal van de mens. Toch kunnen binnen dit normatieve kader de conclusies samengevat worden. De benadering van de mens als een narratief zelf waarmee de mens in zijn levensverhaal betekenis zoekt, vindt en geeft en zo zichzelf identificeert, is in het bovengeschetste concept een theologisch legitieme en homiletisch vruchtbare.<sup>485</sup> Ieder mens is geroepen tot het vertellen van het eigen levensverhaal, niet alleen als persoonlijke zingeving en zelfvinding, maar ook als verantwoording van de eigen identiteit. Het is van belang om hoorders in de kerk te beschouwen als mensen die hier meer of minder bewust mee bezig zijn. Er luisteren mensen die zichzelf willen vinden in de aanspraak van God en binnen de realiteit van het leven. Als antwoord op deze aanspraak zijn zij voor, tijdens en na het luisteren naar de preek bezig met hun zelfverhaal.

### c. Narratieve communicatie

Het derde niveau voor theologische evaluatie is dat van de narratieve communicatie: de pragmatische kant van de narratieve mens. De these stelt dat mensen op narratieve wijze met elkaar communiceren. Woorden en daden vertellen een verhaal. Elk verhaal heeft performatieve kracht en is gekoppeld aan de narratologische aspecten van publiek en receptie. Een verhaal is altijd gericht op beïnvloeding en reactie. Hoe gaat dat in zijn werk? Wat gebeurt er wanneer verhalen elkaar ontmoeten? Op welke niveaus vindt communicatie plaats en wat doet communicatie met beide verhalen? Deze vraagstelling is in het kader van de preek te compliceren: er is immers sprake van vier verhalen die elkaar ontmoeten: het levensverhaal van de hoorder, de preek als het door de prediker vertelde verhaal, het verhaal van de bijbeltekst en op de achtergrond het Verhaal van God. Theologisch is de evaluatie toe te spitsen op de vraag in hoeverre preekcommunicatie te bestuderen is als een narratieve ontmoeting: wat is de winst en wat is het verlies van zo'n benadering?

---

George Lindbeck de fundamentele zijn gelegd voor een narratief-bijbelse hermeneutiek. Zie §3.1; Campbell, *Jesus*, 29-62; Vanhoozer, *Dictionary*, 859-861.

<sup>485</sup> Vanuit het vraagstuk van de, religieuze, referentie van verhalen is deze evaluatie opgezet. Hier begint ook het antwoord op mogelijk andere theologische vragen. De praktische winst van dit betoog wordt hier op deze plaats niet uitgewerkt, maar zal in het volgende hoofdstuk verder worden ontwikkeld.

Eerst is een aantal algemene opmerkingen nodig om deze beschrijving en evaluatie goed te positioneren:

1. Bij ontmoeting van verhalen is altijd sprake van *ongelijkheid*: er is een expliciet verhaal van een verteller en er is een impliciet verhaal van een hoorder, die het gehoorde verhaal een plek geeft in zijn eigen verhaal. Deze ongelijkheid betekent niet dat beide verhalen los staan van elkaar. Er is wederzijdse beïnvloeding: de hoorder speelt een meer impliciete rol in het verhaal van de verteller en de verteller speelt een meer expliciete rol in het verhaal van de hoorder. Daarom kan wel degelijk gesproken worden van een ontmoeting van verhalen.<sup>486</sup>
2. Binnen de narrativiteitstheorie wordt gesteld dat iedere ervaring en gebeurtenis op *narratieve wijze* worden verstaan. Ook een preek die geen enkel spoor van verhalende taal gebruikt, wordt toch gehoord als een verhaal en op narratieve wijze geïnterpreteerd. Aan de processen die bij het luisteren naar een expliciete vertelling optreden, laten zich de mechanismen van narratieve communicatie ontdekken die ook in andere communicatiesituaties aan de orde zijn. Daarom wordt de beschrijving eerst geconcentreerd op de receptie van expliciete verhalen om vervolgens te worden toegepast op minder expliciet narratieve taal.
3. Het onderzoek in de taal-, literatuur-, communicatie- en theaterwetenschap over receptie en narratieve communicatie is uitgebreid. In deze studie gaat het vooral om analyse van de theologische en homiletische literatuur over narratieve communicatie en receptie. Het primaire onderzoek in andere wetenschappen komt hiermee secundair in beeld. Omdat elke hedendaagse homiletiek in het hoofdstuk over preekcommunicatie aandacht geeft aan narratieve communicatie, is er genoeg materiaal voor een adequate beschrijving.

#### (1) *Homiletische kenmerken*

Voor deze evaluatie kan worden uitgevoerd, volgt hier eerst een beschrijving van narratieve communicatie toegespitst op het proces van het *luisteren* naar een preek en met bijzondere aandacht voor de performatieve kracht.<sup>487</sup> Aan narratieve communicatie zijn een aantal kenmerken te onderscheiden.<sup>488</sup>

1. Narratieve communicatie wordt ervaren als indirect.<sup>489</sup> In een verhaal ontvouwt zich een wereld waarvoor de hoorder uitgenodigd wordt om binnen te stappen,

---

<sup>486</sup> Breuer, *Interventie*, 64 noemt dit 'de narratieve ruimte', waar de interactie tussen verteller en hoorders plaatsvindt, doordat twee werelden elkaar ontmoeten. Kenmerkend hiervoor is een 'quasi-tranceachtige staat van bewustzijn' en de mechanismen van 'projectieve identificatie en associatie/dissociatie.' Breuer, *a.w.*, 72 werkt uit hoe in deze ruimte de verteller naar zijn eigen verhaal luistert en de luisteraar door zijn houding medeplichtig is aan het vertellen.

<sup>487</sup> Voor het onderliggend materiaal wordt verwezen naar hfd.4, en daarachter hfd.3 en hfd.2, waar voldoende homiletische literatuur is verwerkt om tot een goede homiletische schets te komen van narratieve processen in de preekcommunicatie.

<sup>488</sup> NB dit zijn geen kenmerken van het *verhaal*, §2.2.c, maar van narratieve *communicatie*.

<sup>489</sup> Met 'indirect' wordt bedoeld dat de communicatie minder aanspraak doet op de bewuste rationaliteit van de hoorder, dan een betoog of een redenering. De aanspraak van een verhaal op de hoorder gebeurt op andere niveaus en gebruikt andere ingangen. Daarom kan 'indirect' ook worden verbonden met het volgende kenmerk van 'onmiddellijkheid', omdat het verhaal een effect bij de hoorder geeft, dat niet eerst door een reflexief en rationeel filter heen gaat.

rond te kijken, ervaringen op te doen, betekenis te geven en op die manier het gehoorde verhaal te verwerken in zijn eigen verhaal. Er is geen directe aanspraak op de hoorder in zijn rationaliteit. Bij een preek speelt deze indirectheid van de communicatie des te meer, omdat het gaat om het Verhaal van God waarin een wereld van God vooral symbolisch en metaforisch wordt opgeroepen.

2. Narratieve communicatie werkt onmiddellijk. Luisteren naar een verhaal is een totaalervaring waarin hoorders tijdens het luisteren op verschillende niveaus worden aangesproken en niet alleen in hun rationaliteit. De preek wordt daardoor beschouwd als een 'event', een gebeuren dat niet alleen rationeel is te beschrijven. Er is sprake van genieten en roept bij een geslaagde uitvoering vaak een primair esthetische reactie op: "wat een 'mooie' preek", "wat een 'fijne' kerkdienst". Het lijkt erop dat deze esthetische reactie een voorwaarde is voor een geslaagd communicatieproces.
3. Narratieve communicatie verloopt door middel van identificatieprocessen. Door een verhaal wordt een wereld door verbale verbeelding opgeroepen waarin een hoorder zich door middel van zijn imaginaire verbeelding kan laten meenemen. Het proces loopt van *herkenning* via *identificatie* naar *participatie* in het vertelde verhaal. Over deze drie momenten bestaat veel psychologische theorievorming, evenals over de mechanismen van verbeelding.<sup>490</sup>
4. Narratieve communicatie vraagt van de verteller verhalende taal. Om de hoorder te boeien is het nodig zowel herkenning als verrassing te bewerken. Narratieve taal is open én concreet, poëtisch én alledaags, verrassend én stereotiep, beschrijvend én evocatief.<sup>491</sup> Ook narratologische mogelijkheden van perspectiefwisseling, rolverdeling, tijdsverloop, karakterontwikkeling en spel met conventies zijn op verschillende manieren bruikbaar, ook in de niet-verhalende gedeelten van een preek.
5. Narratieve communicatie is erop gericht dat een verhaal door de hoorders wordt beleefd. Het verhaal dat de hoorder ervaart en in het eigen verhaal verwerkt, is van groter belang dan het verhaal dat wordt verteld. Doorslaggevend in narratieve communicatie is het verhaal van de hoorder dat de hoorder ervan maakt: hij of zij creëert daarmee zelf betekenis.<sup>492</sup> De preek is een beïnvloedend moment in het levensverhaal van de hoorder en betekent een narratieve interventie in zijn of haar identiteitsvorming.<sup>493</sup>

---

<sup>490</sup> Zie literatuur via Schaap-Jonker, *Before*, die veel doet met de psychologische theorieën van Winnicott over de 'transitionele ruimte' waar subjectiviteit en objectiviteit in elkaar overgaan. Zie voor een beknopte weergave Schaap-Jonker, *Ruimte*, 63-66. Bij Breuer, *Interventie*, 64-66 een overzicht van psychologische mechanismen in de narratieve ruimte.

<sup>491</sup> Met name Grözinger, *Homiletik*, 221-241 maakt hier veel werk van onder de titel: 'Poetik der Predigt'. Overigens wordt door veel meer homileten het belang van 'poëtische taal' onderkend: Douma, *Spiritus*, 269-275, Jager, *Verbeelding*, Brueggemann, *Texts*.

<sup>492</sup> Schaap-Jonker, *Before*, 264-268 toont aan hoezeer de hoorder bij deze betekenisgeving wordt bepaald door zijn godsbeeld, persoonlijkheid en stemming. Breuer, *Interventie*, 65 noemt de mogelijkheden van de verteller om dit te bevorderen.

<sup>493</sup> Kellerman, *Intermediër*, 62 spreekt over de prediking als narratieve intermediair: God wil de prediking gebruiken om zijn doel te bereiken met de mens, door met zijn Woord in te werken op het levensverhaal waar ieder mens voor zichzelf mee bezig is.

6. Narratieve communicatie heeft een sociaal aspect. In de verhalen wordt de cultuur in leven gehouden en overgedragen, helpen toekomstverhalen en fantasie hoorders om een overgang te maken en werkt de gezamenlijke hoorderervaring samenbindend.<sup>494</sup>
7. Narratieve communicatie voldoet aan de eisen die in een postmodern klimaat aan de prediking worden gesteld: de motieven van terreurvrije ruimte, openheid, marge, geheim, verbeelding en onderbreking.<sup>495</sup>

In de meer recente postmoderne concepties van de preek zijn bovenstaande kenmerken van narratieve communicatie herkenbaar:

- De preek als open kunstwerk.<sup>496</sup> Met zijn esthetische kwaliteit prikkelt de preek de creatieve receptie van de hoorder. Door de poëtische kracht van de taal kan in de preek met woorden een wereld worden opgeroepen door verbeelding en een geheim worden aangeduid door symbolen en metaforen. Dit gebeurt op een veelzinnige manier waardoor de eigen associaties en receptie van de hoorder worden aangesproken en van de preek een betekenisverruimende werking uitgaat.
- De preek als theater.<sup>497</sup> De werkelijkheid wordt in de preek geënceneerd in een eindeloos, interactief ‘spel’ van onderling verweven relaties en betrekkingen, ook met het publiek. Deze enscenering kan helpen om de wereld in een ander perspectief te zien en dient het open gesprek rond de bijbeltekst. De vrijheid van de hoorders om dit te integreren in het eigen geloofsverhaal dient gestimuleerd te worden.
- De preek als gelijkenis.<sup>498</sup> Gelijkenissen vormen een bijzondere vorm van verhalen, waarbij een fictief verhaal een nieuwe werkelijkheid ontsluit. Zo kan ook de preek worden gezien. De hoorder stapt door een alledaagse deur het verhaal binnen en ondergaat daar de vervreemding van dat alledaagse. Zo destabiliseert de preek de hoorder en maakt hem daarom open voor nieuwe ervaring van God.

---

<sup>494</sup> Zie Breuer, *Interventie*, 66-68, die dit verwerkt voor de organisatiekunde tbv veranderingmanagement.

<sup>495</sup> De eisen die Altena, *Wolken*, 102-115 ontwikkelt voor prediking aan de postmoderne hoorder. Janse van Rensburg, *Preaching*, 11-17 beschrijft het profiel van de postmoderne hoorder: onzeker, vitaal, kritisch, globaal-holistisch, contextueel-individualistisch, gericht op creativiteit en ervaring, wars van elke vorm van macht. Hij stelt, *aw*, 5: ‘If the congregation who is listening to the preacher of the Word is not understood and approached from its own context, preaching is ineffective.’

<sup>496</sup> Het opstel van Martin, *Kunstwerk*, over de preek als ‘open kunstwerk’ is het duidelijk startpunt van de toepassing van de receptie-esthetica van Umberto Eco in de homiletiek. Zie Grözinger, *Homiletik*, 87v; Altena, *Wolken*, 145-166. Over de noodzaak van poëtisch taalgebruik in de preek: Jager, *Verbeelding*; Douma, *Spiritus*, 269-285.

<sup>497</sup> Altena, *Wolken*, 119-143 met verwijzing naar Luther, *Text*, 97: “Die Predigt ist als ein ‘Schauspiel’, ein ‘Drama’ aufzufassen, in dem Zeugen von damals und Spieler von heute zusammen gebracht werden in einer Szene, in der Dialog, Erkennung und vielleicht auch Befreiung stattfindet.” Zie ook Ter Linden in Praktische Theologie, *Preken*, 147: “Wie de kansel opgaat, moet weten dat hij theater gaat maken”.

<sup>498</sup> Bregman, *Stem*, 262-266. Voor beschrijving van de betekenisgevende aspecten van gelijkenissen, zie Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 120-127, Veltkamp, *Pastoraat*, 53-104. Hun opmerkingen zijn gericht op de pastorale zorg, maar zijn ook toe te passen op de prediking.

- De preek als ‘event’. De preek is een ervaring, een gebeurtenis die wat met de hoorder doet. Vooral Eugene Lowry heeft deze benadering uitgewerkt met zijn befaamde ‘Lowry-loop’: een narratieve preekstructuur die de hoorder meeneemt en daarmee een nieuwe ervaring bezorgt.<sup>499</sup>
- De preek als homilie.<sup>500</sup> Hoewel de preek een monologische vorm heeft, is de grondvorm dialogisch. De preek is een ontmoetingsplaats tussen de gemeente en God, waarbij de hoorders niet meer primair als object beschouwd worden van de verkondiging, maar veel actiever en selectiever beschreven moeten worden. Een homilie nodigt door zijn verhalende en meditatieve karakter de hoorder uit tot een persoonlijke ontmoeting met God.

## (2) *Receptie en constructie*

Theologisch zijn er in bovenstaande schets van narratieve preekcommunicatie veel vragen die een bespreking vergen. Omdat in eerdere onderdelen van deze paragraaf zaken aan de orde zijn geweest die hieraan raken,<sup>501</sup> kan de evaluatie nu worden toegespitst op de vraag in hoeverre het theologisch juist is om de preekcommunicatie compleet in handen te leggen van de hoorder, die betekenis geeft aan de preek door er zijn eigen verhaal van te maken. Is de hoorder de eerste en de laatste verteller van de preek?

In de homiletiek is de hoorder altijd aanwezig geweest. Elke preek is immers gericht op hoorders. Vanaf de jaren 60 komt er meer zelfstandig onderzoek naar de hoorder: wie zijn de hoorders? Wat verwachten zij van een preek? Wat is luisteren eigenlijk? Hoe kan de boodschap goed worden overgebracht? Welke doelen wil de prediker bereiken bij de hoorder? Dit leidde tot brede acceptatie van de stelling: iedere hoorder gaat met zijn eigen preek de kerk uit.<sup>502</sup> In een narratief perspectief verscherpt zich deze lijn. Het is de hoorder die de betekenis creëert en de preek gebruikt voor zijn eigen verhaal. Een preek dient de narratieve identiteitsconstructie van de hoorder te faciliteren en kan dat het beste op narratieve wijze doen. Alles staat ten dienste van het verhaal van de hoorder. Iedere hoorder geeft betekenis aan de preek door er een eigen verhaal van te maken. Inderdaad: in narratieve communicatie wordt de hoorder gezien als de eerste en de laatste verteller van de preek.

---

<sup>499</sup> Lowry, *Plot*, zie ook Graves & Schlafer, *Shape*. Voor Campbell, *Jesus*, 122-141 is dit een van de kenmerken van de ‘New Homiletic’, zie ook Park, *Organic*, 111-129. Grözinger, *Homiletik*, 284-287 spreekt over de ‘performatic turn’ in de homiletiek en werkt dat uit in de ‘dramaturgische homiletiek’, *aw*, 294-297.

<sup>500</sup> Dingemans, *Hoorder*, 41-44; 164-167, die deze oeroude preekvorm verbindt aan theorieën van circulaire en symbolische communicatie, waarbij wederzijds begrip en een gezamenlijke ontmoeting centraal staan.

<sup>501</sup> Vanuit de evaluatie over de referentie van verhalen, §6.3.b, is geraakt aan het thema ‘metaforisch spreken over God’. Vanuit de evaluatie over theologische kritiek, §6.3.a, zijn verbindingen te maken met het thema ‘autoriteit en externiteit van de prediker’.

<sup>502</sup> Dingemans, *Hoorder*, 11-17: De hoorders zijn het uitgangspunt: zij worden serieus genomen en zijn het uitgangspunt van de interpretatie. Zie ook Altena, *Wolven*, 70. Den Dulk, *Homiletiek*, 14 stelt: de hoorder is de prediker. Lloyd-Jones, *Preaching*, 32-37 acht zo’n uitspraak onbijbels, omdat er dan onvoldoende oog is voor de roeping en vorming van een prediker. Velema, *Preken*, 279 benadert hoorder als het adres waarop de boodschap gericht is.

De klassieke gereformeerde homiletiek kent de noties van ambtelijke autoriteit, kerkelijke roeping, evangelisch kerugma en schriftuurlijke normativiteit, die meekomen in de basale omschrijving dat preken ‘dienst van het Woord’ is. Deze argumenten worden als grote bezwaren ingebracht tegen de ontwikkeling van een narratieve homiletiek.<sup>503</sup> Bovendien kent de klassieke homiletiek een benadering van de preekcommunicatie waarbij horen en gehoorzamen in elkaars verlengde liggen,<sup>504</sup> door de verkondiging van het evangelie de toegang tot het Koninkrijk bijna sacramenteel wordt geopend en de mens primair als zondaar wordt benaderd. Deze opvattingen verdragen zich slecht met een narratieve benadering, waarbij het levensverhaal van de hoorder als hermeneutische sleutel wordt gehanteerd. De gereformeerde homiletiek stelt indringende vragen aan een narratieve benadering van preekcommunicatie, vanwege een normatief vacuüm en een positivistische antropologie.<sup>505</sup>

Niemand bestrijdt het ongemeen groot belang van luisteren in de preekcommunicatie. Ook al wordt deze activiteit van de hoorders in de gereformeerde homiletische theorievorming weinig gethematiseerd, de inrichting en cultuur van de kerkdiensten zijn hier volledig op gericht.<sup>506</sup> Er is voornamelijk veel aandacht voor de theologische kant van luisteren: bevinding, bediende verzoening en geloofservaring. Toch blijft deze aandacht homiletisch gezien binnen een retorisch kader staan waarin de hoorder primair als ontvanger van het communicatieproces wordt beschreven.

Het is echter niet vol te houden dat de hoorder alleen een meer of minder actief adres vormt van de boodschap van de preek. Niet alleen in hermeneutische theorievorming maar ook in empirisch onderzoek wordt bevestigd dat luisteren een veel zelfstandiger en beslissender activiteit is.<sup>507</sup> De hoorder is niet de ontvanger van de preek maar een actieve deelnemer aan het preekproces. In de interactie tussen prediker, hoorder en tekst komt het tot verstaan van het evangelie. Narratieve benaderingen gaan een stap verder en benadrukken dat de hoorder degene is die de betekenis construeert in de wisselwerking tussen preek, leven en geloof. Hij gaat naar huis met zijn eigen verhaal, zijn eigen preek en zijn eigen waarheid.

---

<sup>503</sup> Janse van Rensburg, *Preaching*, 23-25: “However, I believe that a strict adherence to the post-modern paradigm in preaching will destroy the basic Biblical principles for preaching.”, *aw*, 19. Zie ook Velema, *Preken*, 278-279; Trimp, *Homiletiek*, 188-195; Van der Linden, *Dwing hulle*, 91-93; Heemskerk, *Prediking; Vervolg*.

<sup>504</sup> Zie bv de titel van het boekje van Van der Linden, *Dwing hulle*: ‘Dwing hulle om in te kom’, naar Luk.14:23.

<sup>505</sup> Zie Pleizier, *Involvement*, 53 als weergave van de analyse van F.A.Biocca: “The underlying anthropology is that of the liberal democratic ideals of individual rationality, independence and ‘self-possession’.”

<sup>506</sup> Er is binnen de gereformeerde theologie wel enige ontwikkeling van aandacht voor de hoorder en inzicht in het hoorproces: zie Douma, *Spiritus*, 204-218 over bevindelijk preken; De Ruijter, *Hoorder; Preken*, 8-18 over de theoretische plek van de hoorder; Trimp, *Klank*, 9-30 over de werking van de Geest bij de hoorder. Deze aandacht is vooral inhoudelijk theologisch gekleurd en nauwelijks methodologisch en hermeneutisch geëxploreerd.

<sup>507</sup> Zie de eerder genoemde onderzoeken van Schaap-Jonker, *Before*, en Pleizier, *Involvement*. Pleizier, *aw*, 51-55 beschrijft het verschil tussen de retorische benadering, ‘the listener as an object of persuasion’ en de hermeneutische, postmoderne, benadering, ‘the listener as an active agent of meaning’.

De observaties en theorieën op dit punt dienen in de homiletische verwerking serieus genomen te worden. Dat kan ook binnen een gereformeerd theologisch kader. Ieder mens is immers geroepen tot een persoonlijk antwoord op het belofte-bevel van God tot bestaan.<sup>508</sup> Dit antwoord is narratief van aard en de preek vormt een ervaring die invloed uitoefent op de constructie van dit antwoord en de ervaring van het leven. Dit vraagt in de homiletiek om fundamenteel respect, vrijheid en stimulans voor het verhaal van de hoorder. Van de prediker vraagt dit dat hij zich de performatieve kracht van zijn verhaal goed realiseert om hier verantwoord gebruik van te maken, manipulatie te vermijden en het receptieproces van de hoorder zo goed mogelijk te faciliteren en zo de hoorder verder te helpen in het persoonlijk verhaal als antwoord op de aanspraak van het evangelie van Jezus Christus.

### (3) Normativiteit en receptie

Hiermee is echter niet alles gezegd. De hoorder is niet de enige actor in de narratieve communicatie en het proces van betekenisconstructie. Er is ook sprake van een verteller, van een verhaal, van receptiemechanismen, van conventies en van moraal. In de narratieve receptie zijn diverse elementen te onderscheiden. Al deze elementen bevatten hun eigen waarden en normen. Dit impliceert dat op meer niveaus aandacht moet zijn voor normativiteit, gerelateerd aan het bijbels Verhaal over de mens. Hiermee krijgt het theologisch kader meer kleur en ontvangt ook de gereformeerde traditie haar waarde. Deze normatieve momenten worden hieronder kort uitgewerkt en toegepast op de homiletische situatie als narratieve communicatie.

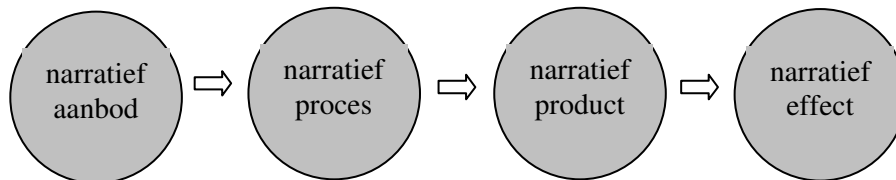


fig.17 normatieve momenten in narratieve receptie

In de narratieve ontmoeting ligt een *aanbod* van de preek als verhaal. Die preek wordt gehouden vanuit een opdracht tot verkondiging. De hoorder zoekt de ontmoeting met de preek vanuit eigen motieven, die al dan niet gerelateerd zijn aan deze opdracht. Naar gereformeerde overtuiging vormt de Bijbel het primaire brongebied voor de preek. Maar ook wanneer het Verhaal van God breder wordt opgevat dan de Bijbel blijft er sprake van een eigen interne betekenis die door de preek als verhaal wordt opgeroepen en daarin een zekere autonomie heeft. Niet alleen is het verhaal van de preek aan kritiek onderworpen, maar ook zijn sommige interpretaties van dat verhaal door een individuele hoorder aantoonbaar onjuist: als narratief aanbod brengt de preek zijn eigen normativiteit mee in de narratieve receptie.<sup>509</sup>

<sup>508</sup> Zie de eerdere verwijzingen in dit hoofdstuk naar de visie van Geertsema, *Karakter* in §6.2.a en §6.3.2 over de het antwoord-karakter van het mens-zijn: de 'homo respondens'.

<sup>509</sup> Waarbij de door Altena, *Wolven*, ontwikkelde criteria, de zes postmoderne motieven die het homiletisch klimaat typeren en als 'ijkpunten' gelden voor de prediker, *aw*, 101-117, ten

Een theologische visie op de hoorder die zich oriënteert op het bijbels Verhaal gaat niet bij voorbaat uit van vrijheid, juistheid en goedheid van de narratieve verwerking en het verhaal dat de hoorder uiteindelijk maakt. Er moet oog zijn voor beperktheid, gebondenheid, godloosheid en egoïsme van de mens. Ook het narratief proces is hierop te analyseren en te kritiseren. Daarbij is het belangrijk om te kijken naar selectiviteit, bruikbaarheid, intentionaliteit, betrokkenheid en weerstand die in de receptie bij de hoorder een rol spelen.<sup>510</sup> Ook al beslist de hoorder over zijn eigen verhaal en construeert zij daarmee betekenis en overtuiging, toch maakt dit haar niet autonoom of haar verhaal verheven boven kritiek. Het narratief proces van de hoorder kent een eigen normativiteit in het geheel van de narratieve receptie.

Het uiteindelijke verhaal dat de hoorder maakt van zijn preekervaring, het narratief *product*, is niet bij voorbaat waar en goed. Perspectief en plot die de hoorder in zijn verhaal gebruikt zijn methodisch te analyseren en ook te kritiseren aan de hand van inhoudelijke criteria. Het verhaal dient getoetst te worden aan hét enige criterium van de waarheid: het Verhaal van Jezus Christus. Deze toets heeft een meer uitwendig aspect in hoeverre het verhaal van de hoorder in overeenstemming is met de verhaalde geschiedenis van Jezus Christus? Deze toets heeft ook een meer inwendig aspect in hoeverre het verhaal van de hoorder ook in het verlengde ligt van het doorgaande Verhaal van Jezus Christus. De analyse van het narratief product brengt een eigen normatief moment in de narratieve receptie.

Ten slotte heeft de narratieve receptie in zijn *effect* een eigen plaats en betekenis. De receptie heeft gevolgen voor de spiritualiteit en geloofservaring en voor de moraliteit en het christelijk handelen van de hoorder. Dat het morele effect aan normen onderworpen is, hoeft geen betoog. Dit geldt echter ook voor het spirituele effect. Zeker in de protestantse traditie is het horen van het Woord bijna sacramenteel benaderd en wordt de hoorervaring gerelateerd aan de ontmoeting met God.<sup>511</sup> Deze ervaring wordt mee bepaald door de liturgische inbedding van de preek, de persoonlijke verwachtingen van de hoorder en de symbolische, representatieve rol van de voorganger. In al deze factoren liggen ook theologische noties die een eigen normatieve plek hebben in de narratieve receptie van de preek.

Op het pragmatische niveau van de narrativiteitstheze met aandacht voor de narratieve communicatie in interactie, ontmoeting en effect, is de vraagstelling toegespitst op de vraag in hoeverre het theologisch juist is om het eigen verhaal van de hoorder dominant te maken: is de hoorder de eerste en de laatste verteller van de preek? Als

---

volle hun gewicht moeten krijgen.

<sup>510</sup> Nogmaals Biocca, via Pleizier, *Involvement*, 53 die aangeeft dat het concept 'audience activity' moet worden losgelaten, omdat die veel te ideologisch en optimistisch geladen is. Pleizier voegt toe dat er ook te weinig oog is voor de dynamiek van goddelijke activiteit in de preek en voor het communale aspect van het geloof en de preek.

<sup>511</sup> Ganzevoort, *Horen*, 524-527: "De preek kan een sacrament worden wanneer het een drager wordt van het heilige, dat wil zeggen wanneer het gehoord wordt als een woord van God voor deze mens." Dit in onderscheid tot een meer objectieve, lutherse, sacramentsleer die de prediking gelijkstelt aan het Woord van God. Zie ook Pleizier, *Involvement*, 191-200, die dit de liturgisch-onmiddellijke betekenis van de hoorervaring noemt, als invulling van het augustiniaanse onderscheid tussen genieten, frui, en gebruiken, uti.



conclusie kan worden getrokken dat het theologisch niet alleen legitiem maar ook noodzakelijk is de hoorder verantwoordelijk te houden voor het eigen verhaal. De hoorder is degene die uit de hoorervaring nieuwe betekenis creëert en daarom terecht met een eigen verhaal de kerk verlaat. De narratieve ontmoeting met de preek vormt weer een fragment van zijn of haar doorgaande levensverhaal. Deze erkenning zal de predikers moeten brengen tot een sensibele, respectvolle en uitnodigende manier van preken. Dit geldt niet minder wanneer een prediker zich geroepen weet aan de preek een confronterende of ontdekkende doelstelling te geven.

De erkenning dat inderdaad de hoorder zijn eigen verhaal maakt en zo zijn eigen betekenis en theologie construeert, leidt niet tot negering van de opdracht tot verkondiging, relativering van de normatieve plaats van de Bijbel of subjectivering van de preekreceptie. In een narratieve ontmoeting is immers ook sprake van wat er in de preek wordt geboden, op welke manier in de preek de hoorder wordt betrokken op de wereld en de aanspraak van God en hoe de hoorder omgaat met het verhaal van de preek. Narrativiteit is geen vijand van normativiteit maar heeft daar eigen vormen en functies voor. Verder is duidelijk geworden dat preekcommunicatie, opgevat als narratieve ontmoeting, niet te zeer als beheersbaar kan worden gezien. Daarvoor is het effect van de ontmoeting van te veel factoren afhankelijk die buiten de invloed van de prediker liggen en behoren te liggen. Het uiteindelijke doel van de prediking ligt bovendien buiten de verantwoordelijkheid van mensen, namelijk dat de hoorder in zijn verhaal over de ontmoeting met de preek ook gehoor geeft aan de aanspraak van God die in die ontmoeting werd gecommuniceerd.

#### **6.4 Preken in het verhaal van de mens**

In dit hoofdstuk is een ontmoeting gearrangeerd tussen gereformeerde homiletiek en narratieve benaderingen op het veld van de antropologie: wie is de mens in de preek-situatie, zowel de mens die in de kerk zit als de mens die een preek houdt? De 'narrativiteitsthese' stelt dat de mens een narratief wezen is. Een mens die alleen leven kan in een wereld vol verhalen (syntactische dimensie), die door zijn levensverhaal betekenis ontsluit in omstandigheden en ervaringen en zo zijn identiteit construeert voor zichzelf en voor anderen (semantische dimensie) en bij wie ontmoeting en communicatie op narratieve wijze verloopt (pragmatische dimensie).

Deze narrativiteitsthese is uitdrukking van de hermeneutische structuur van de postmoderne cultuur, in combinatie met de opvatting dat de betekenis niet alleen gevonden wordt maar ook geconstrueerd. Deze tendensen zijn zowel merkbaar in het eigentijdse levensgevoel als in de filosofische reflectie daarop. Elk mens heeft zijn verhaal. Elk mens leeft zijn verhaal. Elk mens schrijft zijn verhaal. Elk mens vertelt zijn verhaal. De mens is door en door narratief.

Als omschrijving van de hedendaagse mens kan dit in de homiletiek alleen maar maximaal serieus genomen worden. Tegelijk roept de narrativiteitsthese theologische en homiletische vragen op vanuit de gereformeerde traditie. Deze vragen hebben vooral betrekking op het belangrijkste probleem van de normativiteit binnen het narratief paradigma. In hoeverre kunnen in dit paradigma normatieve uitspraken worden gedaan? Normativiteit is binnen een narratief paradigma geen taboe of ongewenst verschijnsel ook al wordt op normativiteit binnen dit paradigma te weinig gereflec-

teerd. Wel werkt normativiteit binnen een narratief paradigma op een andere manier.

God vertelt in de Bijbel zijn Verhaal over de mens. Het bijbels Verhaal over Gods geschiedenis met de mensheid is fundamenteel voor de identiteit van ieder mens persoonlijk en geeft normen aan het levensverhaal dat ieder mens zoekt te vertellen. Zo werkt het Verhaal waarvan God de verteller is construerend voor de mens en ontsluit het betekenis en waarheid voor ieder. Dit Verhaal van God bevat in alle narratieve dimensies normatieve kracht. Zonder ontwikkeling van deze kritisch-narratieve theologie ontstaat er een antropologisch, normatief en subjectief tekort in de homiletiek.

Preken in het verhaal van de mens betekent dat de preek dienstbaar is aan het Verhaal van God. De prediking levert allereerst de verhalen die de onmisbare grammatica van het geloof vormen. Maar de preek maakt ook zelf deel uit van het Verhaal van God en gaat in een narratieve ontmoeting deel uitmaken van het verhaal van de mens. Het Verhaal van God spreekt de mens aan. God zelf vertelt wie Hij is, hoe Hij tegen ons aankijkt en wat de weg van het leven is. Dat biedt aanspraak, verantwoordelijkheid en samenhang. Dat biedt ook waarheid, wijsheid en liefde. Dat biedt ten slotte bevrijding, inzicht en geborgenheid. In het Verhaal van God ontvangt een mens eeuwig leven.

In de kerk zitten verhalen. Hoorders leven in hun verhalen. Van de kansel klinkt een nieuw verhaal binnen het Verhaal van God. Hoe nodig is het dat er gepreekt wordt! In de ontmoeting van het verhaal van de prediker met dat van de hoorder veranderen beide verhalen. Het verhaal van de preek verandert in het verhaal van de hoorder. Het verhaal van de hoorder verandert door de ontmoeting met de preek. Narratieve benaderingen van de mens zijn voor de gereformeerde homiletiek legitiem, valide en vruchtbaar. Preken kan, mag en moet in het verhaal van de mens: een boeiende, spannende en levensreddende narratieve interventie, waarin Gods Verhaal doorgaat.

## *Vertel het Verhaal <Efeziërs 6:10-20>*

[zie de toelichting in §1.6]

Stel je voor, zo bedacht ik bij de voorbereiding, dat ik hier een stukje toneel kon laten zien. Om iets zichtbaar te maken van het beeld dat Paulus schetst van een christen. Dan zou ik iemand vragen zich als een bewapende soldaat aan te kleden en hier binnen te stappen. Ik zou hem vragen of hij een rondje zou willen lopen, zodat iedereen hem goed kon zien. Door de kerkzaal heen en dan op het podium. Ik zou dan moeten kiezen welke uitrusting hij het beste kon dragen. Een moderne, met legerkistjes, camouflage-uniform, geweer, kogelvrij vest en satelliettelefoon? Misschien ken je iemand die zo'n uitrusting heeft. Of liever een Oud-Romeinse wapenrusting met schild, speer, sandalen en borststukken? Dat zou via een toneelvereniging wel geregeld kunnen worden.

Ik zou die soldaat vragen of hij na zijn ronde hier voorin de kerk zou willen komen om te knielen. Een gewapende soldaat in gebedshouding. Een sterke man, beschermd en bewapend, die op de knieën hulp zoekt bij God. En misschien zou ik met visuele effecten op het scherm zichtbaar kunnen maken dat op zulk bidden de engelen in beweging komen en sterker worden in de strijd tegen de boze geesten. Dat zou een bijzonder beeld zijn, dat u niet snel zou vergeten. De spanning in dat beeld zou ik gebruiken in de preek. De christen als biddende soldaat.

Ik heb het niet gedaan. Het voelde niet goed. Niet alleen omdat wij niet gewend zijn aan toneelspel in de kerk. Maar ook omdat het net niet klopte. Het beeld van de christen als biddende soldaat is wel spannend en populair, maar past niet bij de schets van Paulus. Het beeld van de geestelijke wapenrusting wordt misbruikt als je kracht, strijd en overwinning centraal zet. Het past ook niet bij het levensgevoel van veel gelovigen mensen, of we ze nu in de Bijbel tegenkomen, of in onze eigen wereld.

Bij goed lezen deed ik een aantal ontdekkingen. Ik ontdekte dat de 'geestelijke' strijd door Paulus wordt verbonden met de meest 'vleselijke' niveaus van ons leven: alcoholgebruik en geldbesteding, relaties en seksualiteit, taalgebruik en emoties. Ik ontdekte dat de centrale opdracht niet is: 'overwin!', maar 'houd stand!'. Ik ontdekte dat het Paulus niet gaat om 'vechten' maar om 'bidden'. Centraal staan niet de sterke gelovigen en zelfs de biddende strijders. Het gaat hier om gewone mensen in gebed. Bidders in de Geest. Mensen die zoeken naar de kracht van de Christus. Gelovigen die voorbereid willen zijn voor 'de dag van het kwaad'. Ze kunnen het gebed niet missen om staande te blijven in alles wat er gebeurt. Om je niet mee te laten zuigen met verkeerde invloeden.

Hoe zou ik dit zichtbaar kunnen maken in een kerkdienst? Ik zal u vertellen welk idee bij mij opkwam. Ik zou een gewoon mens moeten vragen naar voren te komen. Met daagse kleren aan. Aan de gebogen schouders zou je kunnen zien dat haar leven niet gemakkelijk is. Een mens met onrust of angst, met verdriet of zorg. Ik zou haar hier uitnodigen op de knieën te gaan om de naam van God aan te roepen. Gewoon, stil, want hardop past niet bij haar. Om haar nood en haar leven bij de Here neer te leggen. En te smeken om de genade en de kracht van Jezus Christus. Zo zou ze schuilen bij God.

Je kunt het niet registreren. Maar terwijl zij zou bidden, zou je misschien zien hoe er een engel van God komt aanvliegen. Die haar een sterke gordel aanreikt: haar oprechtheid. Een tweede engel die haar een stevig vest aantrekt: haar aanvaarding bij God. Terwijl zij doorgaat met bidden, zou je misschien engelen naar haar toe zien gaan, om haar te helpen stevige schoenen aan te trekken: haar vrede. Ze zouden haar een sterk schild geven: nieuw vertrouwen. Ten slotte zou je misschien zien hoe andere engelen haar een blinkende helm op het hoofd zetten: het ware geluk en een scherp zwaard aanbieden: Gods beloften. Daarna zou die vrouw uit haar gebedshouding omhoog komen. Wat haar aangereikt is, heeft ze aangenomen. Ze is dezelfde, ook al ziet ze er anders uit. Maar het grootste verschil is haar uitstraling. Je zou zien, dat ze rustig is geworden, helder uit de ogen kijkt en nieuwe moed heeft geput. Ze zou de kerk verlaten om haar leven weer op te pakken. In de kracht van Jezus. Ze is een bidder. Door de Geest geleid.

# **PREKEN TUSSEN DE VERHALEN**

*- een homiletische doordenking van narrativiteit -*

**DEEL A  
EXPLOREREN**

**DEEL B  
EVALUEREN**

**DEEL C  
CONCRETISEREN**

**7: preken tussen de verhalen**



## HOOFDSTUK 7: PREKEN TUSSEN DE VERHALEN

Mensen zijn vertellers. Ze komen op verhaal bij God, die ons in Jezus Christus genadig is. In dat grote Verhaal leren mensen hun kleine verhalen vertellen en zo betekenis en ruimte vinden om te leven. Dit is kort gezegd het narratief perspectief zoals dat in de voorgaande hoofdstukken is beschreven en besproken. Voor al deze verhalenvertellers staat de prediker op de kansel en houdt daar het verhaal van zijn preek. Wat geeft dit narratief perspectief voor zicht op de prediker, zowel op zijn preekvisie als op zijn preekpraktijk?

Na het exploreren van het onderzoeksveld is in de voorgaande hoofdstukken een theologische evaluatie uitgevoerd. Op twee fundamentele punten is de ontmoeting gearrangeerd tussen een narratief perspectief en de gereformeerde homiletiek. In de eerste plaats werd de evaluatie gericht op 'het Verhaal van God' als inhoudelijke omschrijving van de inhoud en theologische positie van de prediking. Er blijkt behoefte aan een narratieve benadering binnen de gereformeerde homiletiek: in de prediking van het evangelie gaat Gods Verhaal met mens en wereld verder. Als deze gereformerd-narratieve theologie niet wordt ontwikkeld, ontstaat een hermeneutisch, communicatief en theologisch tekort in de homiletiek. In de tweede plaats is gezocht naar de mogelijkheden en beperkingen van benaderingen van 'het verhaal van de mens'. Er blijkt behoefte aan een kritische narratieve theologie waarbij narrativiteit verbonden blijft met normativiteit: ieder mens is geroepen tot antwoord van een eigen verhaal op de aanspraak van Gods Verhaal. Wanneer deze kritisch-narratieve theologie niet wordt ontwikkeld, ontstaat een antropologisch, normatief en subjectief tekort in de homiletiek.<sup>512</sup>

Hiermee heeft de vraagstelling van het onderzoek: *Welke waarde heeft een narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek?* een beslissend antwoord ontvangen. Een kritische narratieve theologie is binnen de gereformeerde homiletiek legitiem, valide en vruchtbaar. Voor een deel verrijkt dit perspectief de gereformeerde traditie, voor een deel stelt het haar ook voor kritische vragen. Ontwikkeling van dit perspectief is noodzakelijk voor de homiletiek. Als consequentie van dit antwoord kan gesproken worden van een narratief paradigma als conditie van onze tijd: voorzover wij begrijpen en construeren is de verstaansstructuur van de mens in deze wereld narratief van aard.

Ook binnen dit narratief paradigma wordt er gepreekt. Maar hoe, door wie en met welk doel? Hiermee ligt een cluster vragen open dat slechts fragmentarisch in bespreking is gekomen: vragen die te maken hebben met de functie en opdracht van de prediker. In hoofdstuk 5 is de prediker aan de orde geweest in de positionering van de prediking in relatie tot openbaring en Bijbel: Gods Verhaal gaat in de prediking

---

<sup>512</sup> Dit geldt niet alleen de gereformeerde homiletiek, maar heeft een bredere strekking. Het gereformeerde perspectief legt in de homiletiek nadrukkelijk de theologische en normatieve vragen op tafel: hoe zijn de verhalen van mensen te beoordelen? Welk Verhaal wordt gediend door de prediker? Hoe verhoudt zich de prediker als verteller tot God als Verteller?

verder. In hoofdstuk 6 is de prediker in beeld gekomen in de antropologische discussies die niet alleen de hoorder, maar ook de prediker betreffen: hij wordt aangesproken door wat God over hem en tegen hem vertelt en antwoordt daarop met het verhaal van de preek. Dit rechtvaardigt de keuze niet weer een nieuwe insteek te maken om tot een fundamentele theologische evaluatie te komen. Tegelijk wachten deze vragen nog wel op verdere bespreking om de waarde van een narratief perspectief door te vertalen naar de meer praktische niveaus van de homiletiek.

Om een eerste uitwerking te geven aan een kritische narratieve theologie binnen de gereformeerde homiletiek en tegelijk het openliggende cluster aan vragen systematisch op te pakken, wordt in dit hoofdstuk de focus gericht op de prediker. In een narratief paradigma is een prediker de verteller. Dit is meer dan een metafoor: het is ook een ontmoeting met de prediker als personage in Gods Verhaal. God vertelt ons zijn Verhaal. Dit Verhaal vormt onze werkelijkheid en ontsluit betekenis in ons leven. Dit Verhaal speelt in het verleden, vooral vastgelegd in de bijbelse geschiedenis, in de toekomst, in het bijzonder aangeduid in profetische beschrijvingen, en in het heden: christenen en kerken, maar ook de ontwikkeling van de wereld maken deel uit van Gods Verhaal. God laat in het heden zijn Verhaal steeds weer hervertellen en doorvertellen. Daarin speelt de prediker een belangrijke rol. Hij is een verteller binnen het grote Verhaal van God. Hoe ziet die rol eruit, theologisch en homiletisch? Wat is er nodig om die rol in te vullen? En op welke manier gaat Gods Verhaal door in het verhaal van de preek? In dit hoofdstuk ontmoeten we *de prediker als verteller van Gods Verhaal in een wereld vol verhalen en vertellers*.

In de gereformeerde homiletiek nemen de aanduidingen *dienaar* en *heraut* traditioneel een dominante plaats in bij de beschrijving van het profiel van een prediker. De dienaar 'bedient' het Woord van God aan de gemeente.<sup>513</sup> De heraut verkondigt het heil en roept met het gezag van de Koning tot bekering.<sup>514</sup> Douma pleit voor de prediker als *getuige* om op die manier ook de noodzakelijke existentiële betrokkenheid van de prediker in beeld te brengen.<sup>515</sup> Bekend is ook de typering van de prediker als *leraar* met het oog op de vormende werking van de preek en het respect voor het uitleggen van de Bijbel.<sup>516</sup> Ten slotte is de prediker als *bemiddelaar* een bekende ver-

---

<sup>513</sup> Trimp, *Woord*, 23-29 werkt dit uit als 'keukenmetafoor': het bedienen van het in de keuken, preekvoorbereiding, klaargemaakte voedsel aan de gasten aan tafel, preekhoorders.

<sup>514</sup> Zie Hoekstra, *Homiletiek*, 149-150. 'Heraut' is daarbij synoniem van 'Verkondiger' en gekoppeld aan het kerugma of proclamatio. Zie ook Dingemans, *Hoorder*, 37-39.

<sup>515</sup> Douma, *Spiritus*, 189-193. Dingemans, *Hoorder*, 40-41 verbindt aan deze aanduiding de methodistische/evangelische traditie, waarin het enthousiaste en authentieke getuigenis van de prediker het middel is voor de overdracht van het evangelie. In het woord getuige ligt ook de 'belijder' besloten, de term die recent door Lose, *Confessing*, 3 is voorgesteld als geschikt perspectief op de prediker: "Preaching that seeks to be both faithful to the Christian tradition and responsive to our pluralistic, postmodern context is best understood as the public practice of confessing faith in Jesus Christ." Long, *Witness*, 45-50 pleit eveneens voor getuige als beste metafoor voor de prediker.

<sup>516</sup> In de tweeslag 'herder en leraar' horen veel mensen als taakvelden: pastoraat en prediking. In de traditie van 'uitleg en toepassing' lag het primaat bij de uitleg. Zie Dingemans, *Hoor-*



schijning in de homiletiek.<sup>517</sup> Meer geprofileerde typeringen zijn die van de prediker als kunstenaar of ensceneur, als profeet of priester, als mystagoog of dirigent. Voor Long is de prediker als verhaalverteller/dichter een belangrijk beeld, die de basis metaforen van heraut en herder integreert. Ook de prediker als getuige is in eerste instantie een verteller.<sup>518</sup> Met de typering *verteller* wordt getracht niet alleen recht te doen aan de narratieve aard van het menselijk verstaan en de menselijke communicatie, maar ook aan de geschiedenis van Gods openbaring aan mensen, die we kennen in en door de bijbelse teksten. Tegelijk komt er aandacht voor het construerende en communicatieve handelen van de prediker zelf.

Hiermee loopt het onderzoek door naar de praktische homiletiek. In een schets van de prediker als verteller van Gods Verhaal wordt de winst van voorgaande hoofdstukken vruchtbaar. Daartoe volgt eerst een praktisch-theologische beschrijving van het preken als het vertellen van Gods Verhaal. (7.1) Vervolgens kan nader worden gekeken naar het profiel van de prediker als verteller. (7.2) Daarna wordt een aantal relevante lijnen uitgewerkt naar de gewenste narratieve competentie van de prediker in een wereld vol verhalen. (7.3) Ten slotte wordt het onderzoek definitief afgesloten met een homiletisch boeket, aangeboden aan de gereformeerde prediker. (7.4)

## 7.1 Preken: het vertellen van Gods Verhaal

*Preken is het vertellen van Gods Verhaal.* Het is nodig om deze uitspraak in te bedenken in een bredere schets van het preken als menselijke activiteit binnen een theologisch kader. Wat is preken eigenlijk als je daar een hermeneutisch, narratief, kritisch en gereformeerd verhaal over wilt vertellen? Met het oog op het uit te werken profiel van de prediker als verteller van Gods Verhaal, schets ik hier eerst een aantal homiletische contouren over preken als een roeping (a), preken als een wonder (b) en preken als een kunst (c).

---

*der*, 39-40. Trimp, *Leerambt*, waarschuwt voor het verspelen van het 'leerambt' in verzet tegen moderne hermeneutische benaderingen. Ook de retorische traditie binnen de homiletiek past binnen de typering 'leraar', hoewel meer eigentijdse leermodellen worden toegepast. Den Dulk, *Homiletiek*, 10-12 contrasteert de retor en de rabbi en wil beiden een plaats geven. Immink, *Rede*, 75 vraagt om herwaardering van het lerende model: de preek is gericht op de vorming van geloof.

<sup>517</sup> De keus van Dingemans, *Hoorder*, 45-47: de prediker brengt hoorders in contact en in gesprek met de Bijbel en daardoor met God. Hij schept binnen de liturgie in de preek ruimte voor een existentiële ontmoeting.

<sup>518</sup> Long, *Witness*, 18-50. De prediker kan zich als 'Storyteller' nog beter dan de heraut focussen op de Bijbel en nog beter dan de herder de hoorder bieden wat hij nodig heeft. Voor de prediker als getuige is het vertellen in de preek onmisbaar. Long benadrukt dat de prediker ook getuige heeft te zijn van de ontmoeting tussen God en mensen, zoals hij dat in de Bijbel heeft ontdekt.

## a. Preken als roeping

In de wereld vol verhalen ontmoeten we de prediker als verteller van Gods Verhaal als eerste in de zondagse kerkdienst. Waarom staat hij daar? Wat is zijn functie? In het nadenken over de prediker begint alles bij zijn roeping. In zijn roeping begint zijn opdracht en bevoegdheid, zijn zelfverstaan en zelfpresentatie, zijn erkenning en missie.<sup>519</sup> Hij vertelt Gods Verhaal omdat hij zich daartoe persoonlijk geroepen weet. Het preken vormt zijn antwoord op die roeping.

De roeping om het Verhaal van God te vertellen ligt allereerst in dat Verhaal zelf. De wereld die de prediker door het Verhaal is binnengegaan, heeft hem zodanig aangesproken dat hij dat Verhaal wil na- en doorvertellen en anderen de wereld van God wil binnenleiden.<sup>520</sup> Achter de aanspraak in het Verhaal ervaart hij God zelf die zich in zijn genade heeft laten kennen. Gegrepen door Jezus Christus is de hartstocht ontstaan die de prediker tot gedreven verteller maakt.<sup>521</sup>

Hiermee is prediker deel gaan uitmaken van het Verhaal dat hij vertelt: het naververtellen van wat God gedaan heeft, het doorvertellen van wat Hij aan het doen is en het vóórvertellen van wat Hij zal gaan doen. In deze verhalen gaat Gods Verhaal verder in de homiletische situatie van dat moment, in het leven van prediker en hoorders en in deze wereld.<sup>522</sup> De prediker is een personage geworden in dit doorgaande Verhaal van God. Het diepste antwoord op de vraag wie hij is als prediker ligt in het persoonlijk geloofsverhaal dat hij vertelt: hij weet zich door God geroepen om verteller van Gods Verhaal te worden.

Deze inzet heeft een aantal belangrijke gevolgen. In de eerste plaats betekent dit dat de prediker altijd zorgvuldig blijft luisteren naar het Verhaal van God. Zijn roeping is immers begonnen in de ontmoeting met God in Christus die in het horen tot stand komt. Ook de inhoud van wat hij als prediker te vertellen heeft, is bepaald door wat hij in alle verhalen van God zelf gehoord, begrepen en gezien heeft. Het horen blijft essentieel voor een prediker: zorgvuldig luisteren naar de verhalen van God en over God en eerbiedig ontmoeten van de Heer zelf. De prediker vertelt niet een eigen verhaal, maar het heilig Verhaal van God dat zijn eigen kracht heeft. De prediker is er in de preek op gericht dat de wereld van God opengaat.

---

<sup>519</sup> Zie het instructieve artikel *The Summoned Subject* (het *ontboden* subject!) van Paul Ricoeur in Ricoeur, *Sacred*, 262-275, over de roeping als bepalend voor het zelfverstaan van een mens in de joods-christelijke traditie. Hij werkt dit uit aan de hand van analyse van de bijbelse roepingsverhalen van profeten. Roeping maakt het subject tot een 'responding self' vanuit een 'self in relation'. De overeenkomst met Geertsema, *Karakter*, is opvallend, vgl. §6.3.b.

<sup>520</sup> Huscava, *Erzählschule*, 86-90 ontwerpt een 'narratief trio' die van een gebeurtenis een ervaring en een geschiedenis maakt: 'Die Ersterzählung, die Wieder-Erzählung und die Nach-Erzählung.'

<sup>521</sup> Indrukwekkend is de inzet van Bohren, *Predigtlehre*, 17-27: "Diese Predigtlehre beginnt damit, dass der Predigtlehrer sich selbst vorstellt als leidenschaftliche Prediger". Vgl. ook Paulus is Fil.3:12 over het gegrepen zijn door Jezus Christus.

<sup>522</sup> Vgl. Hauerwas, *Kerk*, 95v: Het verhaal waarin God de hoofdpersoon is, kan de kerk niet anders vertellen dan door er zelf deel van uit te gaan maken. Uiteindelijk vallen verteller en verhaal samen. "We hebben niet simpelweg een verhaal te vertellen, maar al vertellend zijn we zelf het verhaal."

In de tweede plaats zijn juist het verhaal van de prediker en dat van God niet definitief van elkaar te scheiden. De prediker is geroepen om als mens met al zijn mogelijkheden en beperkingen het Verhaal verder te vertellen. Hij wordt daarvoor compleet ingeschakeld. De overtuigingskracht van zijn verhaal wordt mede gevormd door de gewetensvolheid waarmee hij zijn preek voorbereidt en uitvoert. In het luisteren naar het verhaal van de preek zoeken de hoorders naar het Verhaal van God. In zekere zin belichaamt de prediker als verteller het komen en spreken van de levende God zelf.

In de derde plaats heeft zijn roeping een gesitueerd doel. Gods Verhaal wordt doorverteld aan mensen die in een concrete situatie leven en bij elkaar komen. Om aan zijn roeping gehoorzaam te zijn heeft de prediker contact en interactie met zijn hoorders en hun leefwereld nodig. Hij vertelt het Verhaal van God door aan levende mensen binnen de kringen van hun leven, relaties, leefwereld en cultuur.

De roeping die in het Verhaal van God zelf ligt, is van toepassing op ieder die God zelf heeft ontmoet in het Verhaal. Ieder mens die Christus heeft leren kennen, wordt tot een nieuwe verteller of vertelster van Gods Verhaal en daarmee tot predik(st)er. Voor een 'professionele' prediker komt hier nog een belangrijke dimensie bij: hij is ook geroepen door de kring van gelovigen, om hen het Verhaal van God steeds weer te vertellen. Daarachter ligt een pragmatisch motief: iemand uit de gemeenschap moet zich op de prediking voorbereiden en zich hierin bekwamen. Maar er zijn diepere geloofsmotieven aan de orde. De christelijke gemeente wil het Verhaal van God blijvend laten horen als getuigenis in deze wereld.<sup>523</sup> De gemeente wil bovendien dit Verhaal ook betrouwbaar bewaren en stelt daarom aan de betrouwbaarheid van de vertellers hoge eisen van confessionele, theologische en persoonlijke aard. En de gemeente heeft ten slotte zelf het Verhaal nodig om God te ontmoeten, betekenis aan het eigen verhaal te geven en zelf weer te leren vertellen. Daarom roept de gemeenschap de verteller naar voren, om in zijn verhaal het Verhaal van God te horen.

Deze communale dimensie van roeping maakt een prediker tot een prediker. Het vormt zijn legitimatie, is cruciaal voor zijn erkenning, geeft inhoud aan zijn opdracht en bepaalt de contouren van zijn bevoegdheid. Kerkelijk is dit vormgegeven in een officieel ambt. Dit ambt heeft een juridisch aspect met een aanstelling en bevestiging, maar biedt ook sociaal-maatschappelijk een zekere positie en status.<sup>524</sup> De prediker wordt door de hoorders erkend als bevoegd verteller van Gods Verhaal en in die rol geplaatst. Deze kerkelijke dimensie van de roeping van de prediker heeft een wederkerige relatie tot de persoonlijke dimensie van de roeping: 'interne' en 'externe' roeping bepalen elkaar in de inhoud, in de structuur, in de traditie en in de uitvoering van de roeping tot preken.

---

<sup>523</sup> Hauerwas, *Kerk*, 104 stelt dat de wereld geen geschiedenis zou hebben zonder het verhaal van de kerk. De kerk is ontologisch noodzakelijk om te beseffen dat onze wereld narratief geconstrueerd kan worden. De trouw van de kerk is cruciaal voor het lot van de wereld.

<sup>524</sup> Zie Bruinsma-de Beer, *Pastor*, 22-34 in toepassing op de competentie van de pastor. Zij betreft het ambt bij deze competentie, in navolging van Spijker, *Mogelijkheden*, en Nijen, *Voorganger*. Hoewel ik 'competentie' zou willen reserveren voor de bekwaamheden, vaardigheden en vermogens van een professional, is dit legitimerende en institutionele aspect wel van eminent belang voor de positie van een prediker.

Het roepingsverhaal is belangrijk voor de manier waarop de prediker verteller is van Gods verhaal. Zijn eigen roepings- en ambtsverhaal betreft het niveau van overtuigingen en basale motieven in de homiletische situatie. Het heeft beslissende gevolgen voor de benadering van de hoorders en de positionering als verteller. Daarbij heeft de prediker ook te maken met de verhalen die zijn hoorders over vertellen over de prediker. Daarin blijkt dat het denken vanuit structuur, bevoegdheid en ambtelijk gezag in de verhalen van de hoorders steeds minder prominent is, ten gunste van de persoonlijke kwaliteit en professionele competentie van de prediker en de eigen beleving en vragen van de hoorders.<sup>525</sup> Tegelijk is in hun verhalen het verlangen hoorbaar dat God zelf hen in het verhaal van de preek aanspreekt en meeneemt. Al deze verhalen van de hoorders over de prediker zijn van belang voor zijn rol als verteller.

Preken is een roeping. De prediker weet zich geroepen om Gods Verhaal te vertellen. Wat God gedaan heeft in Jezus Christus, wat God doet door zijn Geest, wat God zal doen in de toekomst: de prediker vertelt ervan omdat hij er zelf door gegrepen is en omdat de christelijke gemeenschap hem gevraagd heeft dit opnieuw te vertellen. Het verhaal van zijn preek is daarom elke keer een nieuw verhaal, zelfs als hij zich beperkt tot het voorlezen van de Bijbel. Zo is de prediker niet alleen verteller maar ook personage in Gods doorgaande Verhaal. Preken begint bij de roeping tot het vertellen van het Verhaal van God.

#### b. Preken als wonder

Aan het uitwerken van het profiel van de prediker als verteller gaat nog iets anders vooraf. Dat is het essentiële besef van beperktheid, ongrijpbaarheid, complexiteit en subjectiviteit in het vertellen van Gods Verhaal. Het is een wonder dat predikers Gods Verhaal kunnen vertellen. Ze vertellen immers een verhaal *over* God en geloven dat dit ook een Verhaal *van* God kan zijn. En het eveneens een wonder als een hoorder door het verhaal van de preek de wereld van God binnengaat. Wanneer dit gebeurt, is dit te danken aan de werking van Gods Geest. Nadenkend over preken als wonder leert de verteller van Gods Verhaal de nodige bescheidenheid, eerlijkheid, respect, sensibiliteit en creativiteit. Het leert hem bidden, loslaten en vertrouwen. De typering van preken als een wonder heeft theologische en hermeneutische motieven.

Primair liggen er theologische overwegingen onder de stelling dat preken een wonder is. In het Verhaal van God worden deze overwegingen duidelijk in de grenzen en tegenstellingen in de verbinding tussen God en mens.<sup>526</sup> Het verhaal van de schepping maakt het principiële onderscheid tussen Schepper en schepsel duidelijk. Er liggen creatuurlijke grenzen aan ons kennen van God: Hij is meer dan wij horen, begrijpen of vertellen kunnen. Ook onze geschapen werkelijkheid is van een andere aard dan de werkelijkheid van God. Ons begrip en onze taal zijn per definitie beperkt

---

<sup>525</sup> In onze cultuur leeft de misvatting dat juridische, formele of institutionele aspecten slechts de buitenkant vormen. Deze aspecten zijn echter inhoudelijk gekwalificeerd en gelegitimeerd en constitueren mede de homiletische situatie en daarmee het gezag en het effect van de preek.

<sup>526</sup> We volgen de weergave van het bijbelse verhaal van de mens, zoals dat in §6.2 is geconstrueerd, verantwoord en uitgewerkt.

en afhankelijk van de activiteit van God zelf. Hij heeft er in vrijheid voor gekozen zich aan bekend te maken. Dit betekent niet dat onze menselijke taal de openbaring van God ook kan oproepen. God blijft degene die beslist of Hij zich openbaart of niet. Heel sterk is dit door Karl Barth benadrukt en doorvertaald naar de homiletiek. Hij gaf een dubbele definitie voor de goddelijke en de menselijke kant van het preken en maakte vervolgens een synthese van beide wegen onmogelijk door daaronder een heidens religiebegrip te veronderstellen.<sup>527</sup> Hiermee heeft Barth ons blijvende eerbied geleerd in ons vertellen over God. De dialectische conclusie dat alle menselijk spreken over God een onmogelijke mogelijkheid zou zijn, doet echter geen recht aan de keuze van God om zich in menselijke taal te openbaren en ons door de Schriften de mogelijkheid van betrouwbare kennis te bieden.<sup>528</sup> Ook al blijven onze verhalen over God altijd en noodzakelijkerwijs gereduceerd en fragmentarisch, toch kunnen wij God in 'onze' verhalen leren kennen.

Het verhaal van de zondeval maakt de integriteit van ons vertellen problematisch. De prediker is als verteller van Gods Verhaal niet de alwetende verteller, die vanuit een morele superioriteit en persoonlijke zuiverheid overtuigend kan vertellen. Integendeel, de mondige verteller is zelf een zondige hoorder.<sup>529</sup> Het is Gods genade dat Hij zijn Verhaal laat vertellen in een wereld die met Hem gebroken heeft en door een mens die zelf deel uitmaakt van die wereld en afhankelijk is van zijn genade. Dat al onze verhalen gecorrumpereerd zijn door egoïstische ambities en atheïstische aspiraties houdt de verteller nederig: het is een voorrecht om tot verteller geroepen te worden.

Het verhaal van de verzoening in Jezus Christus maakt duidelijk hoe groot het wonder is dat Gods Verhaal werkelijk in menselijke verhalen doorklinkt. De wereld van God is niet zo absoluut anders dan de werkelijkheid van de mensen dat er geen verbinding mogelijk is. Er bestaat waarheid, niet alleen in narratieve zin, maar ook in historische zin. Ondanks alle pluraliteit en poly-interpretabiliteit van onze menselijke verhalen, bestaat het begin van de waarheid in deze wereld in het Verhaal van Jezus Christus. De mogelijkheid van 'ontsluiting' van deze waarheid kan in Christus worden geïdentificeerd als het wonder van de 'ontsluiting' van het Koninkrijk,<sup>530</sup> die in het horen

---

<sup>527</sup> Barth, *Homiletiek*, 30-32, die de parallel maakt met de eenheid van God en mens in Jezus Christus, met als conclusie: of de preek ook echt dienst aan het Woord is, wordt alleen bepaald door de vraag of God zich van deze preek wil bedienen, *aw*, 68.

<sup>528</sup> Dit is de belangrijke bijdrage van Klaas Schilder aan de gereformeerde traditie. Zie de weergave van 'mystiek' bij Schilder in Douma, *Spiritus*, 98: Gods ondoorgrondelijk handelen, ook al is het geopenbaard. Die openbaring is betrouwbaar, maar tegelijk kan de eenheid met Christus niet volledig worden weergegeven in menselijke taal.

<sup>529</sup> Vrij naar een uitspraak van Josuttis: 'Der Verkündiger ist dazu berufen, als 'sündiger Mensch' ein 'mündiger Zeuge' zu sein.'" Geciteerd bij Bukowski, *Predigt*, 54.

<sup>530</sup> Zie Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 120-125 over de gelijkenis als theologisch model voor de betrekking tussen verhaal van God en verhaal van mensen. Deze ontsluiting of 'disclosure' dient aan het verhaal van Jezus Christus verbonden te worden, zodat het denken en ervaren van waarheid relationeel blijft en geen metafysisch karakter krijgt. Zie Campbell, *Jesus*, 147-165 voor het theologische probleem met 'twee werelden' en kritiek op de gelijkenis als hermeneutisch principe. Hij stelt het verhaal van Jezus als fundamenteel startpunt, *aw*, 189-201.

en aanvaarden van het evangelie werkelijkheid wordt.<sup>531</sup> Een wonder waarvan God de primaire initiatiefnemer blijft.

Gods Verhaal van de toekomst bepaalt ons bij de voorlopigheid van onze verhalen en de belofte ervan. Barth heeft de ‘voorlopigheid’ van de preek niet alleen ingevuld als het nog-niet-definitieve woord wat wij spreken, maar ook als het ‘voorloper-schap’ van de preek: de belofte van het nieuwe leven wordt in de preek geschonken in afwachting van de komende Christus.<sup>532</sup> Wij kennen nog niet het hele Verhaal. Er ligt een grote mate van openheid en onbeslistheid in de verhalen die we vertellen. En toch hoeven we niet eerst het slot te kennen voordat we iets kunnen vertellen, omdat we vertrouwen hebben dat degene die de geschiedenis tot het einde zal brengen ook degene is die ons het Verhaal over die geschiedenis vertelt.

In de typering dat preken een wonder is, resoneren niet alleen theologische motieven maar ook hermeneutische overwegingen. Door de postmoderne filosofen zijn we op indringende wijze bepaald bij de verregaande complexiteit van taal, begrip en communicatie van mensen. De stelling dat onze verhalen altijd constructioneel zijn, geeft een fundamentele subjectivering aan ons menselijk kennen.<sup>533</sup> Dat maakt wantrouwig: welke stemmen worden in een verhaal weggedrukt? Welke belangen worden gediend met een verhaal? Ook maakt de hermeneutiek duidelijk hoe beperkt en beperkend taal en betekenis zijn: voortdurend is kritiek en deconstructie nodig om misbruik en terreur tegen te gaan. Dat maakt het verstaan spannend. Enerzijds laat de werkelijkheid zich slechts in verhalen kennen en scheppen onze verhalen nieuwe werkelijkheid. Anderzijds werken verhalen per definitie reducerend en modellerend ten opzichte van de werkelijkheid en mensen in de werkelijkheid. Dit bracht Derrida tot de gedachte van de eindeloze opschorting van betekenis. Dit bracht Gadamer tot het problematiseren van het verstaan in de ontmoeting van mensen. Dit bracht Lyotard tot het aanwijzen van het onrepresenteerbare van gebeurtenissen.<sup>534</sup> De resultante van deze hermeneutische inzichten en ontwikkelingen betekent het einde van het rationele subject als centrum van de werkelijkheid, een vooronderstelling van een pluraliteit aan verhalen, verzet tegen systeemdwang en metafysische waarheid, een eindeloze deconstructie van betekenis, ruimte voor wat niet te zeggen is en oog voor de bepalende invloed van relatie en context op betekenis.

Het woord ‘wonder’ past niet direct in het hermeneutische taalveld. Eerder wordt daar gesproken van het ‘geheim’, het ‘onzegbare’, het ‘sublieme’, het ‘verborgene’ in menselijke taal, verstaan en communicatie. Deze noties zijn in de theologie opgepakt en toegepast op het kennen van God en het spreken over God. Het is inzichtge-

---

<sup>531</sup> Waarmee de bijna sacramentele kracht van de prediking is benoemd: zie Trimp, *Leerambt*, die met instemming het principe van Luther noemt dat in het gepredikte woord God zelf tot ons komt, *aw*, 19 en zelf tot de conclusie komt dat in het horen de gerechtigheid in Christus wordt verleend, *aw*, 40.

<sup>532</sup> Barth, *Homiletik*, 55-57. Preken doen we in de tijd tussen de eerste en tweede komst van Christus en heeft daarom een hoopvol en eschatologisch moment, *aw*, 35-40.

<sup>533</sup> Onder constructioneel versta ik zowel de geconstrueerdheid van de preek, als het construerend effect ervan.

<sup>534</sup> Zie de beschrijving van de postmoderne motieven bij Altena, *Wolken*, 22-56.

vend om de hermeneutische en theologische motieven aan elkaar te verbinden.<sup>535</sup> De theologische problematisering van het vertellen van Gods Verhaal blijkt ook hermeneutisch te lokaliseren. En de hermeneutische problematisering heeft ook verbinding met de theologie. Tegelijk houden beide benaderingen ook hun eigen zelfstandig perspectief en taalveld en kunnen ze niet zonder reductie naar elkaar worden getransponeerd. Het begrip ‘geheim’ is bijvoorbeeld voor Lyotard verbonden aan verhulling en alteriteit: in de taal gebeurt iets wat onrepresenteerbaar is en aan het denken ontsnapt. Het begrip ‘geheim’ is in de theologie verbonden aan openbaring van Gods onpeilbare genade in Jezus Christus of zijn paradoxale presentie.<sup>536</sup> De hermeneutische en theologische perspectieven verhelderen elkaar maar lossen niet in elkaar op.

Ook in het vertellen van Gods Verhaal maakt een hermeneutische perspectief de complexiteit van de menselijke communicatie duidelijk. De prediker heeft te maken met een verscheidenheid aan verhalen die hij in de preek met elkaar in verbinding brengt: de tekst heeft een verhaal, de hoorder heeft een verhaal en de prediker heeft zelf een verhaal. Deze verhalen staan in verbinding met andere grote en kleine verhalen. Het is onmogelijk om aan al die verhalen recht te doen. De prediker kent immers de verhalen van de hoorders nauwelijks, treft in het verhaal van de tekst steeds diepere narratieve lagen aan, is zelf ook bezig met het construeren van zijn eigen verhaal en beseft niet uitputtend in welke grote verhalen hij bezig is. Tegelijk vormt de preek wel het integratieveld van al deze verhalen en wordt de plausibiliteit en effectiviteit van de preek mede gevormd door de wijze waarop de prediker met die verhalen omgaat. Daarbij valt ook nog eens de receptie van het verhaal van de preek buiten het zicht van de prediker, hoe intentioneel hij daarmee ook bezig is geweest. De hermeneutisch-communicatieve situatie van de preek is zo complex dat de illusie van beheersbaarheid van dat proces moet worden opgegeven, zonder dat de inzet van de prediker minder wordt.

Al deze perspectieven geven reden om preken als een wonder te beschrijven. Dit heeft een aantal gevolgen voor de prediker als verteller van Gods Verhaal:

- *Bescheidenheid*: Het verhaal dat de prediker vertelt is altijd ook een eigen constructie en waarheid. De preek wordt verteld vanuit een persoonlijk en dus beperkt perspectief, waarin mogelijk een zinvol verhaal ontstaat, maar waarmee de prediker niet het laatste woord spreekt. Niet alleen omdat vergissen menselijk is, maar ook omdat een prediker vertelt van een werkelijkheid die wij slechts beperkt kennen en kunnen benoemen. Of hij met zijn preek *over* God werkelijk het Verhaal *van* God vertelt en de hoorder tot een ontmoeting met God leidt, wordt door God zelf bepaald en spreekt niet vanzelf.
- *Afhankelijkheid*: Als verteller heeft de prediker niet alleen een actieve, maar ook een passieve rol. Hij maakt als verteller deel uit van grotere verhalen: het verhaal van de gemeenschap, van de context, van de traditie, van de liturgie en van het evangelie. Deze bredere verhalen geven hem zijn positie als verteller van Gods

---

<sup>535</sup> Altena, Wolken, doet dit voortdurend. Het is jammer dat hij die theologische doordenking uiteindelijk op de enkele noemer brengt van Barth, terwijl er zoveel meer verbindingen gemaakt zijn, Altena, *Wolken*, 168.

<sup>536</sup> Weergave via Altena, *Wolken*, 51-52.

Verhaal. Deze basale afhankelijkheid betekent een sterke verantwoordelijkheid inclusief verantwoordingsplicht om zijn positie in al die verhalen in te nemen.

- *Respect*: In het verhaal van de preek wordt een aantal stemmen en rollen gelijktijdig en meerstemmig tot klinken gebracht en ook een aantal stemmen en rollen niet. De prediker heeft te maken met een verscheidenheid aan mensen, de complexiteit van de werkelijkheid en de onbeheersbaarheid van communicatie. God gaat daarin zijn eigen weg met iedere hoorder. In dit besef zoekt de verteller ruimte en eerlijkheid in zijn verhaal. Niet hij bepaalt de receptie van het verhaal, maar de hoorder. In Gods Verhaal met de individuele hoorder heeft de preek een eigen plaats.
- *Gebed*: Het vertellen van Gods Verhaal kan alleen wanneer de verteller God zelf heeft ontmoet. Die ontmoeting met God begint in gebed: aanbidding, dank en lofprijzing. Vanuit dit gebed gaat het geloof verder in overgave, vertrouwen en dienstbaarheid. Die zo brengt de ontmoeting ook tot gebed: de belijdenis van incompetentie en corruptie, de bede om waarheid en wijsheid, de vraag om vrijmoedigheid en overtuigingskracht en de voorbede voor de hoorders.

### c. Preken als kunst

Aan de omschrijvingen van preken als roeping en preken als wonder dient nog een derde te worden toegevoegd om het profiel van de prediker als verteller van Gods Verhaal te kunnen omschrijven. Dat is de omschrijving van preken als kunst. Daarmee wordt niet een omschrijving bedoeld van het esthetisch karakter van een preek, maar een kwalificerende beschrijving van het handelen van de prediker. Preken is een kunst. Met deze uitdrukking wordt een nieuwe opening gevonden tussen de roeping en het wonder van het preken, tussen de opdracht en het geheim van het preken, tussen het verhaal van de prediker en het Verhaal van God. Preken is een kunst, te vergelijken met het uitvoeren van muziek, het maken van een schilderij, het boetsen van een beeld. Dit impliceert een zekere ambachtelijkheid en tegelijk een intentie en werking die de ambachtelijke vaardigheden overstijgen. Bij de kunstenaar spelen vrijheid en inspiratie een belangrijke rol. Dit resulteert in een creatief proces waarin zich niet uitputtend laat onderzoeken en modelleren hoe de expressies van de kunstenaar leiden tot impressies bij de hoorder, kijker of luisteraar.

Er is een belangrijk verschil tussen de vergelijking van de preek als product met een *kunstwerk*, of het preken als activiteit met een *kunst*. De preek als 'open kunstwerk' hangt nadrukkelijk samen met de postmoderne aandacht voor esthetisering.<sup>537</sup> In de uiterste consequentie is de preek niet meer op overtuigen, maar alleen op een emotioneel effect bij de hoorders gericht. Het bijbehorende pluralisme en relativisme heeft als gevaar dat God als intentionele auteur verdwijnt achter het communicatieve

---

<sup>537</sup> Een bekend perspectief in de homiletiek sinds Martin, *Kunstwerk*, de receptie-esthetica van Eco en Iser & Jauss doorvertaalde naar de homiletiek: de preek als 'open kunstwerk', zie Bregman, *Stem*, 60-63; Grözinger, *Homiletik*, 87-99. Altena, *Wolken*, 95-101 meldt dat Henning Luther, *Handlung*, 229 eerder de vergelijking van een preek met een kunstwerk heeft getrokken. Overigens is de theorie van de 'Leerstellen' wel een homiletisch relevante observatie: mensen horen wat er *niet* wordt gezegd.



en artistieke handelen van mensen en teksten.<sup>538</sup> Toch heeft het esthetisch perspectief wel winst gebracht voor de homiletische doordening en wordt die ook in veel variaties toegepast. Wanneer preken een kunst wordt genoemd, gaat het echter niet om de preek als een kunstwerk, maar om de prediker die een kunst beoefend.

Een woordveld is, meer dan een omschrijving of een betoog, geschikter om beelden en gevoelens weer te geven die worden opgeroepen door de uitdrukking: ‘preken als kunst’.

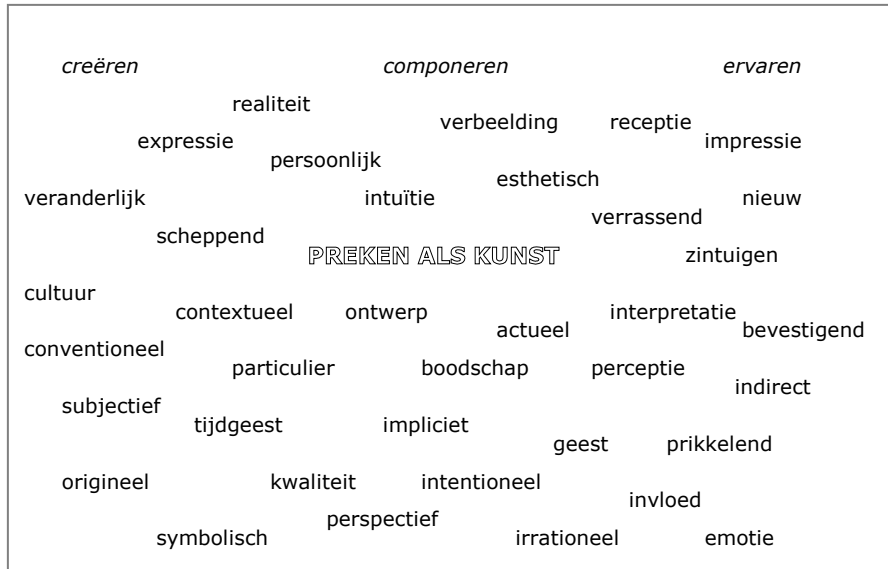


fig.18 preken als kunst

De aanleiding om preken een kunst te noemen ligt in het spanningsveld tussen roeping en wonder. Dit is de vruchtbare spanning tussen ambachtelijkheid en artistici-teit, tussen creëren en ervaren. Het relativeert de neiging van de prediker om het preekproces tot in de ontmoeting met God te beheersen en stimuleert hem tegelijkertijd om verantwoord en ambitieus zijn opdracht uit te voeren. De prediker is erop gericht door het verhaal van zijn preek een nieuwe wereld te ontsluiten voor de hoorders. In de preek wordt de dagelijkse werkelijkheid doorbroken, onderbroken, overstegen, tegengesproken, bevestigd, verbeeld, belicht en uitgedaagd.<sup>539</sup> In het

<sup>538</sup> Zo terecht de kritiek van Giebel, *Kerygma*, die onderzoek deed naar tien Duitstalige homiletische uitgaven, maar zelf schatplichtig blijft aan Karl Barth. De esthetische benadering verdient echter meer waardering.

<sup>539</sup> Hiermee is een beschrijving gegeven van wat in de homiletiek veelal bekend staat als de ‘poëतिक’ van de preek. Zie Altena, *Wolken*, 145-155, Jager, *Verbeelding*, Grözinger, *Homiletik*, 221-241, Douma, *Spiritus*, 269-285, Dingemans, *Hoorder*, 168-178. Een diepe doordening van de menselijke taalvaardigheid en de preek is te vinden bij Düsterfeld, *Kompetenz*. Overigens betekent ‘poëतिक’ hier niet dat het om taalgebruik gaat dat slechts voor de cultureel gevormde elite verstaanbaar zou zijn. Poëतिक is een kracht die taal in allerlei uitingen heeft en bedoelt de overstijgende betekenis van de taal boven de ‘platte’ descriptie. De beper-

verhaal van de preek wordt meer gesuggereerd dan je kunt zeggen, wordt meer verbeeld dan je kunt tonen, wordt meer opgeroepen dan je kunt pakken, wordt meer gestimuleerd dan je kunt aanwijzen en wordt meer geraakt dan je kunt betogen. Op deze manier wordt het Verhaal van God verteld en leren de hoorders hun eigen verhalen opnieuw vertellen, zodat ze zichzelf en hun wereld opnieuw leren verstaan. Het verrassende, vervreemdende en inventieve maken deel uit van het preekproces. Op deze manier is preken een kunst te noemen. De prediker heeft diepe intenties, maar kan ze niet zelf behalen. De receptie van zijn verhaal is afhankelijk van het luisteren van de hoorder. Het 'succes' van het verhaal van de preek is afhankelijk van het handelen van God. En toch is de prediker geroepen om te preken.

Daarnaast presenteert het preken als kunst de prediker als iemand die de kunst van het vertellen beoefent. Hij vertelt een uniek verhaal, uit een bijzondere bron en met een bijzondere werking: hij vertelt het Verhaal van God. Maar als verteller beoefent hij 'gewoon' de kunst van het vertellen. Dit perspectief vraagt aandacht voor taalvaardigheid, creativiteit en kwaliteit in de preek. Niet elke prediker is een dichter of een conferencier. Evenmin hoeft elke preek als verhaal gestructureerd of in de verhalende taalvorm gebracht te worden. Het gaat erom de kracht van verhalen verantwoord in te zetten en de narratieve aspecten van de preekcommunicatie te ontwikkelen. In de kunst van het vertellen is de poëtische en metaforische kracht van de taal van belang, in combinatie met de psychologische mechanismen van identificatie en alle narratologische mogelijkheden die aan het verhaal eigen zijn.

Preken is een roeping, een wonder en een kunst. Met deze drie contourlijnen is een homiletische schets geboden van preken als het vertellen van Gods Verhaal. Een voluit menselijke activiteit binnen een theologische kader. In een wereld vol vertellers is de prediker niet alleen verteller van Gods Verhaal, maar maakt hij deel uit van dat Verhaal. Hij is de naverteller en doorverteller van het Verhaal waarin hij zich eerst zelf heeft laten meenemen en waarin hij vervolgens zelf een rol speelt.

## 7.2 De prediker als verteller

Bovenstaande overwegingen rond het preken in Gods Verhaal komen tot een kristallisatie wanneer de prediker als verteller wordt omschreven. Hij werkt vanuit de roeping om te vertellen, onder het wonder van het kunnen vertellen en beoefent de kunst van het vertellen. Op basis hiervan is het profiel van de prediker als verteller te beschrijven binnen een gereformeerd en narratief paradigma.

### a. De prediker en de verhalen

In de eerste plaats is de prediker te positioneren tussen de verschillende verhalen die in de homiletische situatie aan de orde zijn. Eerder zijn de narratieven in de homiletische situatie geordend in vier clusters: het verhaal van de hoorder, van de prediker

---

king van deze uitwerkingen is dat het sterk gericht is op taaluitingen en minder aandacht heeft voor de receptieve kanten. Het onderzoek van Bregman, *Stem*, loopt uit op een aantal overwegingen over wat de prediker kan leren van de dichter.

en van de tekst met als resultante het verhaal van de preek.<sup>540</sup> Deze verhalen zijn niet begrensd en vormen clusters van allerlei kleine en grote verhalen die elkaar aanvullen en tegenspreken. Allerelei persoonlijke, traditonale en culturele narratieven klinken mee in de verschillende verhalenclusters. In al deze verhalen vormt het Verhaal van God de bron en het doel van de verhalen. Dit Verhaal wordt in de preek gearticuleerd en geïntendeerd. In zijn Verhaal construeert God onze werkelijkheid en geeft Hij betekenis aan onze levens. Hij gebruikt daarvoor het verhaal van de preek, dat in verbinding staat met de verhalen van de hoorder, van de tekst en van de prediker zelf. De prediker heeft in deze verhalen verschillende activiteiten, te onderscheiden naar de rol als verteller en van luisteraar.

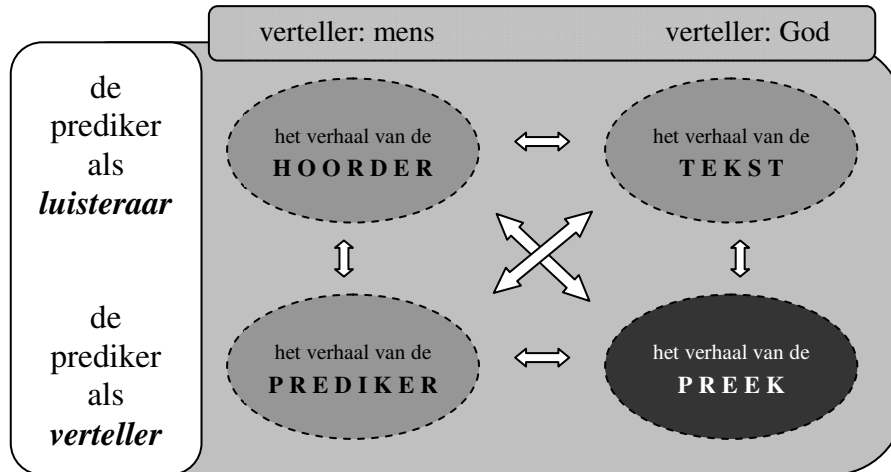


fig.19 narratieven in de homiletische situatie

In dit model zijn de grenzen van de verhalen niet scherp afgetekend, omdat het gaat om verhalenclusters die elkaar beïnvloeden. Het benoemen van God als verteller van de verhalen van de tekst en van de preek vloeit voort uit het geloof dat in beide verhalen God zelf aan het woord is. Dat is niet empirisch aan te wijzen of definitief te benoemen. Ook zijn in deze twee narratieven mensen actief als vertellers. Toch is God primair degene die door Bijbel en verkondiging spreekt. Anderzijds staan ook de verhalen van de hoorder en de prediker niet los van het Verhaal dat God in hun leven en met hun leven vertelt. In hun verhalen is ook Gods Verhaal te horen. Toch zijn als vertellers van deze verhalen primair de mensen te noemen.

Ook het onderscheid tussen vertellen en luisteren is gecompliceerder dan in dit schema wordt gesuggereerd, omdat beide activiteiten altijd gelijktijdig en vaak tegenstrijdig plaatsvinden. De onderscheidingen zijn niet dichotomisch, maar dialogisch en dialectisch op te vatten.<sup>541</sup> Dat maakt het model open voor deconstructie en

<sup>540</sup> Zie fig. 10 in §4.4.c. Daar wordt ook de complexiteit van de verhalen beschreven. Hier volgt alleen de herneming van het model om het uit te werken met het oog op de homiletische praktijk.

<sup>541</sup> Zo Sools, *Ontwikkeling*, 87-89 over de spanning tussen centripetale en centrifugale krach-

nuancering. Toch vormen de verschillende verhalenclusters in de preekvoorbereiding verschillende sequenties die zelfstandig aandacht verdienen. Deze veldverdeling is nodig om het verhaal van de prediker als verteller verder te ontwikkelen.

Bovenstaand model is vooral inzichtgevend om te ontdekken welke soort narratieven in de homiletische situatie allemaal aan de orde zijn. Dit heeft direct gevolgen voor de voorbereiding van de prediker die met deze verhalenclusters te maken heeft. Het verhaal van de preek is te zien als resultante van de ontmoeting van deze verhalen. Aan de prediker de taak om goed naar deze verhalen te luisteren en ze te verhelderen, ze zo veel mogelijk tot hun recht te laten komen en ze met elkaar in verbinding te brengen. Dit is een complex narratief proces dat leidt tot een nieuwe narratieve productie: de preek.

#### b. De prediker en het vertellen

Narrativiteit is in elke preek aan de orde. In elke preek, hoe deductief en cognitief ook, wordt een door de prediker geconstrueerd verhaal verteld, speelt narratieve communicatie met de hoorders een rol, vertelt de prediker iets van zichzelf, wordt een deel van het Verhaal van God verwerkt en het doorgaande Verhaal van God verder gebracht. Een prediker is erop gericht mensen opnieuw te betrekken bij de geschiedenis van God-met-ons door te vertellen wie God is in Christus.<sup>542</sup> Een prediker is verteller van professie. Zijn preek is altijd een verhaal te noemen en als verhaal te beluisteren. Prediker noch hoorder ontkomt aan de narratieve aspecten in de homiletische situatie. Niet alle predikers benutten deze narratieve aspecten optimaal. Bovendien liggen er keuzemogelijkheden in de structurering, vormgeving en invulling van de preek, waarvoor niet alleen narratieve mogelijkheden beschikbaar zijn.<sup>543</sup>

Het is aan te bevelen dat een prediker zich op alle narratieve niveaus ontwikkelt, waarbij de niveaus elkaar beïnvloeden en kunnen versterken. Vanwege de eigen kracht en mogelijkheden van het verhaal dient een prediker zich ook daadwerkelijk in de kunst van het vertellen te bekwalen. Ook als de preek niet integraal als een verhaal wordt vormgegeven, worden grotere en kleinere verhalen ingezet. De kwaliteit en effectiviteit daarvan zal sterk verbeteren, wanneer vaardigheid van de prediker in het vertellen toeneemt.

De prediker is verteller van Gods Verhaal en maakt als her- en doorverteller van het evangelie zelf deel uit van Gods Verhaal. Hij construeert en vertelt het verhaal van zijn preek door de verhalen van de tekst, de hoorder en zichzelf te verbinden. Dat vraagt om een open, zorgvuldig, kritisch, creatief en biddend voorbereidingsproces. Door het verhaal van de preek komen de hoorders het Verhaal van God binnen,

---

ten in de identiteitsontwikkeling. Onder dialectisch versta ik dat beide polen elkaar oproepen en uit elkaar drijven, maar niet zonder elkaar toegankelijk zijn. Onder dialogisch dat ze met elkaar in gesprek zijn, verbinding zoeken en zo vruchtbaar werken.

<sup>542</sup> Den Dulk, *Homiletiek*, 11v, die het beeld schetst van de prediker als de rabbi, die opstaat 'temidden van de groep vreemdelingen die in den vreemde hun verhaal zijn kwijtgeraakt' en 'met kracht het bericht van de geschiedenis van God en Israel losroept van de Thora-rol, zodat deze geschiedenis gerepresenteerd wordt in het midden van de gemeente'.

<sup>543</sup> Zie fig.9 in §4.4.b. Daar worden de achtergronden van dit model besproken. Hier wordt het model uitgebouwd met het oog op de homiletische praktijk.

verandert het verhaal van hun leven en wordt aan alle betrokken verhalen een hoofdstuk toegevoegd.

In schema gebracht zien de narratieve niveaus voor de prediker er als volgt uit:

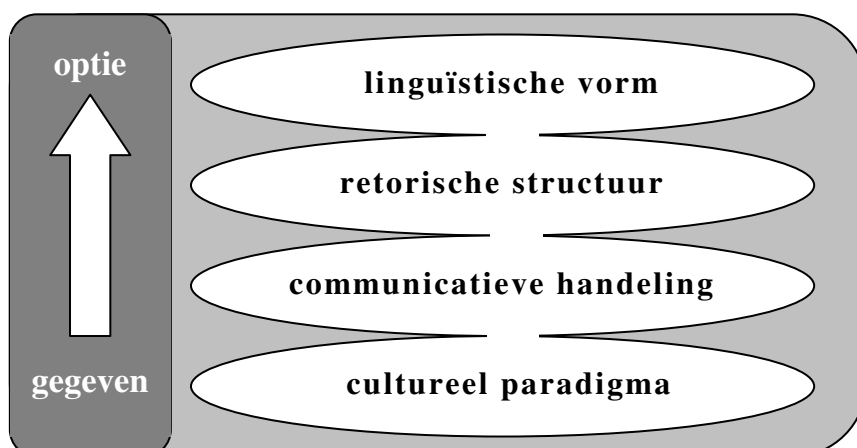


fig.20: narratieve niveaus voor de prediker

### 7.3 De narratieve competentie van de prediker

Bovenstaande profielbeschrijving van de prediker als verteller van Gods Verhaal vraagt om uitwerking in de praktische homiletiek. Voor deze praktische concretisering is een conceptueel kader nodig waarin de verschillende aanwijzingen gerelateerd kunnen worden. Dit conceptueel kader bestaat in een schets van de gewenste narratieve competentie van de prediker. Om deze schets te legitimeren wordt een tussenstap genomen als inkadering van het competentiedenken voor de prediker. Omdat een goed competentiemodel voor de prediker niet bestaat, vergt een dergelijke schets een wat bredere verantwoording.

#### a. Homiletische competenties

##### (1) Denken vanuit competenties

Er zijn twee primaire sectoren waarin het denken over competenties is ontwikkeld.<sup>544</sup> Allereerst het bedrijfsleven waar vanwege de toegenomen turbulentie op de arbeidsmarkt en snelheid van kennisprocessen behoefte was aan beschrijving op een hoger niveau van noodzakelijke vaardigheden en kennisinhouden van werknemers.

<sup>544</sup> In de stortvloed aan informatie biedt het rapport van de onderwijsraad, Merriënboer, *Competenties*, een helder overzicht en een kader. Dit rapport is uitgebracht om in alle wisselende invullingen en concepties te komen tot een terminologische standaard. Andere informatie is te vinden in Zimbardo, *Psychologie*, voor een psychologische insteek en Mulder, *Competentieontwikkeling; Competence concept*, voor een meer bedrijfsmatige invalshoek.

Wanneer een werknemer over een bepaald ‘vermogen’ beschikt, mag men ervan uitgaan dat zij in wisselende omstandigheden en nieuwe ontwikkelingen toch adequaat handelt. Beschrijving van die gewenste kwaliteiten leidt vervolgens tot sturing: werknemers worden geselecteerd op een omschreven competentieprofiel en in de functionele ontwikkeling van een werknemer worden bepaalde competenties gericht getraind. In het verlengde hiervan hebben in het bedrijfsleven ‘Human Resource Management’ en ‘Human Resource Development’ hun intrede gedaan: hoe gaat een bedrijf zo goed mogelijk om met het menselijk ‘kapitaal’ dat in de ‘vermogens’ van zijn werknemers ligt.

Het onderwijs is de tweede sector waarbinnen het competentiedenken werd ontwikkeld. Enerzijds werd aansluiting gezocht bij de veranderende beroepsprofielen in het bedrijfsleven. Anderzijds leefde in het onderwijs zelf de behoefte om leerdoelen te formuleren op hogere persoonlijkheidsniveaus dan die van de kennis en vaardigheden. Veel opleidingen (vooral in het MBO en HBO) formuleren hun doelen in competentie termen: ‘de leerling is aan het einde van zijn opleiding in staat om ...’ Vanuit deze eindtermen worden vervolgens allerlei onderliggende en toeleidende competenties, vaardigheden, houdingen en cognities geformuleerd die in de opleiding geleerd dienen te worden. Het voordeel van deze competentie benadering in het onderwijs is een sterke integratie en doelgerichtheid van allerlei kennis en vaardigheden. Ook is een betere aansluiting op de beroepsprofielen in het bedrijfsleven te maken. Het bezwaar is dat de verfijning van subdoelen zulke grote vormen aanneemt dat het overzicht verdwijnt.<sup>545</sup> Ook bestaat het risico dat een leerling gemodelleerd wordt naar het verwachte competentieprofiel, waardoor de eigenheid en individuele kwaliteiten van een leerling niet tot hun recht komen.

Competentie blijkt een moeilijk te definiëren begrip dat echter tegelijk een kennelijk grote gebruikswaarde heeft. Competentie is om te beginnen te omschrijven als *het vermogen van een persoon om adequaat een bepaalde taak uit te voeren*.<sup>546</sup> Dit vermogen heeft een aantal dimensies die constitutief zijn voor een ‘competentie’:<sup>547</sup>

1. *Specificiteit*. Competenties functioneren in een specifieke context waarbinnen die competentie wordt verworven, toegepast en verder ontwikkeld. Deze context kent verschillende niveaus: organisatie, rol/functie, gedrag en persoon.
2. *Integrativiteit*. Een competentie is een samenhangend geheel van noodzakelijke kennis, vaardigheden, houdingen en eigenschappen om competent te handelen.<sup>548</sup>

---

<sup>545</sup> Zie Korthagen, *Learning*, 16 over het ‘waslijstsyndroom’: de onhanteerbare en afschrikwekkende lijsten van gedetailleerde specificaties en de onmogelijkheid om competenties te beoordelen.

<sup>546</sup> Wikipedia ‘*Competence*’, 21/09/2010: “Competence is a standardized requirement for an individual to properly perform a specific job. It encompasses a combination of knowledge, skills and behavior utilized to improve performance. More generally, competence is the state or quality of being adequately or well qualified, having the ability to perform a specific role”.

<sup>547</sup> Zie het rapport voor de Onderwijsraad van Merriënboer, *Competenties*. Zie ook het toegepaste rapport sociale competentie van Dam, *Competentie*. Waar in het verleden ‘competenties’ ook werden toegekend aan organisaties, wordt het sinds Merriënboer vooral gebruikt voor individuen.

<sup>548</sup> Een drieslag komt vaak voor: kennis, vaardigheden en attitudes, Merriënboer, *Competen-*

Competenties ontwikkelen zich in de loop van de tijd, mede door de eisen die in de samenleving worden gesteld.

3. *Duurzaamheid*. Competenties zijn stabiel. Een competente persoon beschikt over het vermogen om nieuwe situaties te interpreteren en daarin eveneens adequaat te handelen.
4. *Normativiteit*. De beschrijving van een competentie is niet neutraal: het gaat om een gewenst en te beoordelen vermogen vanuit een bepaald perspectief meestal vanuit een organisatie.

Voor het ontwikkelen van competenties is eveneens een aantal dimensies te onderscheiden:

5. *Handelingsgerichtheid*. Een competentie blijkt in het handelen. Daarbij gaat het niet alleen over de resultaten van het handelen, maar ook over de manier van handelen. Uit het gedrag blijkt ook in hoeverre een competentie werkelijk is ontwikkeld en geïntegreerd.
6. *Leerbaarheid*. Het vraagt tijd en inspanning om een competentie te ontwikkelen door ervaring, training en toerusting. In dit leerproces ontstaat een opklimmende reeks: beginnend, bekwaam, deskundig, gevorderd, expert.
7. *Samenhang*. Competenties staan in relatie tot elkaar. Leercompetenties zijn bijvoorbeeld voorwaardelijk voor het verwerven van andere competenties.

De relevantie van competentiedenken wordt breed erkend hoewel 'competentie' als concept een diffuse term blijft. Veel weerstand is er ontstaan tegen de manier waarop competentieprofielen worden gebruikt in de meetbaarheid en beheersbaarheid van mensen, zowel in het bedrijfsleven als in het onderwijs.<sup>549</sup> Gelukkig is dit reducerende gebruik van competentiedenken op zijn retour, ten gunste van de kwaliteiten van mensen.<sup>550</sup> Op deze manier is het tot ontwikkeling gekomen in de sociale wetenschappen: in het begeleiden en coachen van mensen, in de ontwikkeling van psychologie en persoonsmodellen en in de zorgverlening. Het gaat daarbij om de benodigde persoonlijke kwaliteiten in de uitoefening van beroepsgerelateerde taken, waarbij de meetbaarheid en beheersbaarheid van deze competenties minder op de voorgrond staan. Competenties worden zelfs zo algemeen geformuleerd dat ze meer een dimensie in iemands persoonlijkheid en functioneren vormen dan een specifieke vaardigheid. Te denken is aan 'sociale competentie' of 'communicatieve competentie' of

---

ties,13. Merriënboer, *Competenties*, 50 formuleert elders een vijfslag: vaardigheden, kennis, attitudes, eigenschappen en inzichten. In sommige competentiemodellen wordt 'competentie' mede opgevat als 'formele bevoegdheid', zo Bruinsma-de Beer, *Pastor*, 22-24. In toenemende mate worden 'volmachten' echter niet aan competenties, maar aan kwalificaties toegekend.

<sup>549</sup> Korthagen, *Learning*, 16 noemt dit de tendens tot 'intensieve menshouderij'. Zelf ontwikkelt hij een bredere benadering om de kracht van het individu maximaal tot zijn recht te laten komen in effectief handelen in effectieve beroepssituaties. Competenties vormen een eigen laag in het 'multi-level learning': verbonden aan omgeving, gedrag, performance, overtuigingen, identiteit en betrokkenheid.

<sup>550</sup> Zie bv Van Dinten, *Gevoel*, over postmoderniteit in de bedrijfskunde. Ook in het onderwijs verschuift de aandacht naar coachende competenties die erop gericht zijn de ander niet te modelleren, maar te stimuleren door middel van positieve psychologie, Korthagen, *Learning*, 17 of 'appreciative inquiry'.

iemands 'financiële competentie'. Wanneer de eigenaardigheden en mogelijkheden van mensen centraal staan en een besef van onvolmaaktheid en beperktheid behouden blijft, is 'competentie' een vruchtbare categorie voor beschrijving van persoonlijke kwaliteiten voor professioneel handelen.

## (2) *Predikant en competenties*

Ook in de *praktische theologie* wordt met competenties gewerkt, vooral in de reflectie op en de vorming tot predikant waar opleiding, ontwikkeling en beroepsmatig functioneren bij elkaar komen. Er is altijd veel aandacht geweest voor de noodzakelijke vaardigheden van predikanten.<sup>551</sup> In de jaren 60 is die aandacht meer gericht op de persoon van de predikant, waarna ook de term 'competentie' wordt gebruikt.<sup>552</sup> Gerben Heitink heeft de kernfuncties van de pastor verbonden aan competenties. Hij onderscheidde een hermeneutisch-liturgische en een agogisch-communicatieve competentie, later samengevoegd tot een hermeneutisch-communicatieve competentie als de kern van het pastorale beroep.<sup>553</sup> Joke Bruinsma-de Beer heeft recent onderzoek gedaan naar de competentie van de pastor.<sup>554</sup> Zij betreft expliciet ook de bevoegdheid en status van het pastorale beroep bij de competentiebeschrijving. Haar onderzoek loopt uit op een inhoudelijke beschrijving van de competente pastor die werkt binnen een theologie ten dienste van het subject en een theologie van kritische hermeneutiek. Vanuit deze twee theologische kaders worden de gewenste kwaliteiten en vaardigheden van de pastor geformuleerd.

Binnen de praktische theologie zijn onderzoek naar en beschrijving van de competenties van de predikant nog maar beperkt ontwikkeld. Waar dat wel gebeurde, is gestreefd naar een inhoudelijke invulling, waarbij geen meetbaarheid of beheers-

---

<sup>551</sup> Vgl. de juist in de gereformeerde traditie bekende ontwikkeling van de diaconologie, de 'ambtelijke vakken', in de praktijk beperkt tot de handelingsvelden van de predikant: zie Trimp, in Douma, *Oriëntatie*, 134-148; Trimp, *Inleiding*. Zie voor bespreking De Ruijter, *Meewerken*, 10-40 en ook §1.4.

<sup>552</sup> Ik verwijs naar de nog altijd belangwekkende dissertatie van Firet, *Moment*, die de aandacht inluide voor de vaardigheden en persoon van de pastor. Spijker, *Mogelijkheden*, lijkt een van de eersten te zijn die een systematische uitwerking geeft van de pastorale competentie in zes deelcompetenties en deze vervolgens clustert in twee dimensies: de volmachtcompetenties en de bekwaamheidscompetenties.

<sup>553</sup> Het eerste dubbelpaar komt voor in Heitink, *Praktische theologie*, 301. De latere symbiose is te vinden in Heitink, *Pastorale zorg*, 250-255. Zie de omschrijving in Heitink, *Karakter*, 293: "De kern van het beroep is een hermeneutisch-communicatieve competentie. Deze staat voor een tweerichtingsverkeer tussen de ene oever, die van de christelijke traditie, en de andere oever, die van de eigentijdse ervaring. Van een predikant als theoloog wordt gevraagd dat hij of zij beschikt over kennis, inzicht, vaardigheden en attitudes om die kloof tussen traditie en ervaring op een communicatieve wijze te overbruggen."

<sup>554</sup> Bruinsma-de Beer, *Pastor* onderzocht wat verwacht wordt van de competente pastor en ontwikkelde hiervoor een eigen competentiemodel, gebaseerd op vergelijking van diverse modellen. Voor de doordenking van het begrip 'competentie' kon zij geen gebruik meer maken van nieuwere ontwikkelingen in competentiegericht leren, *aw*, 190. Spijker, *Instrument*, 139 doet dat wel: "Pastorale competentie is het geheel aan voorwaarden, verwachtingen en wensen aan het adres van mannen en vrouwen die professioneel en overeenkomstig hun ambt in en vanuit hun eigen bestaansopvatting een bijdrage geven aan het welzijn van mensen."



baarheid van de competentie is bedoeld, maar een instrument voor (zelf)reflectie en verbetering van de professionaliteit. In de beroepsprofielen voor predikanten is de competentietaal wel sterker doorgedrongen en roept ze weerstanden op. Het denken in een competentie- of kwalificatiemodel kan de suggestie oproepen van een normatief-idealistische benadering van het predikantenberoep, waarbij persoonlijke mogelijkheden en kwaliteiten worden geëgaliseerd en gebreken en tekorten als ‘deficiënties’ aan het licht komen. Bovendien kan het erop lijken dat effectief handelen leerbaar en maakbaar wordt, waarbij ook het geheim van het geloof en het wonder van Gods spreken tot de menselijke controle gaan behoren.

Dat geen mens controle heeft over Godshandelen wordt niet alleen in de praktijk maar ook in de theorievorming steeds meer gehonoreerd. Ook de Bijbel maakt ons duidelijk dat een predikant een mens is met tekorten, beperkingen en zonden, waarbij het spreken van God niet door mensen te organiseren is.<sup>555</sup> Besef hiervan behoort bij de gewenste instelling van predikanten, kerkenraden en gemeenten. Dit ontslaat echter geen enkele prediker van de verantwoordelijkheid om zijn taak en opdracht zo goed mogelijk uit te voeren en zich te ontwikkelen in zijn ambt en roeping. Daarin vervullen reflectie op, oefening in en vorming van gewenste competenties een zinvolle en stimulerende rol. Daarbij blijft het belangrijk om niet te streven naar controle en beheersbaarheid, maar aan te sluiten bij persoonlijke kwaliteiten in het handelen binnen beroepssituaties.<sup>556</sup> Zo bezien vervult een competentiebenadering een aantal zinvolle functies:

- richtpunt van ontwikkeling, opleiding en vorming van predikanten.
- oriëntatiepunt voor wie zich richten wil op het ambt van predikant.
- kristallisatiepunt van praktisch-theologische theorievorming.
- evaluatiepunt voor (zelf)reflectie op de praktische uitvoering.

### (3) *Homiletische competenties*

Manfred Josuttis is een van de eersten geweest die de term ‘competentie’ specifiek heeft toegepast in de *homiletiek*.<sup>557</sup> Hij wijst drie risico’s af bij de hantering van deze term: het idee van didactisch-technocratische maakbaarheid, de illusie van almacht en perfectie, en het gevaar van exclusiviteit en isolatie, als zou competentie alleen behoren tot de expert. Josuttis concentreert zich op de competenties waarover een prediker zou moeten beschikken. Hij onderscheidt een persoonlijke, talige en sociale dimensie en verbindt dat aan vijf lagen in het functioneren: kennis, emotie,

---

<sup>555</sup> Zie de terechte verwijzing naar 2 Kor.4:7 in de professionele eindtermen van de TUK Broederweg, *Beroepsprofiel*, 2010, 3-5: “Maar wij zijn slechts een aarden pot voor deze schat; het moet duidelijk zijn dat onze overweldigende kracht niet van onszelf komt, maar van God.”

<sup>556</sup> Zie Korthagen, *Learning*, en de daar genoemde literatuur.

<sup>557</sup> Josuttis, *Rhetorik*, 47-69. Het betreft een herdruk van een artikel uit 1979! Zie voor een beknopte weergave: Altena, *Wolken*, 167-168. Overigens is er ook nog de eigensoortige studie van Düsterfeld, *Kompetenz*, waarbij ‘Kompetenz’ wordt betrokken op de ‘Generative Poetik des Neuen Testaments’, de competentie dus van taal, tekst en communicatie, uitgewerkt met de ‘Sprechakttheorie’. Dit wordt wel weer doorvertaald naar de ‘homiletisch-narrativer Sprachfähigkeit’ van de prediker, waarbij het ‘narratieve’ uitsluitend wordt betrokken op het vertellen van lijden, sterven en opstanding van Christus.

vaardigheden, instelling en attitude. Daarmee ontstaat een schema van diverse verbonden factoren in de competentie van de prediker. Josuttis concentreert zich vervolgens op de specifieke vaardigheden in de persoonlijke dimensie van de competente prediker.

Bert Altena relateert in eerste instantie het competentiebegrip.<sup>558</sup> De prediker is maar één partner in het ontmoetingsgebeuren in de preek, waarin prediker, hoorders en tekst deelnemers zijn. Bovendien zijn interpretatieprocessen niet beheersbaar, hoe competent een prediker ook is. Altena pleit daarom voor een erkend besef van onze *incompetentie*, om vervolgens de gewenste homiletische competentie van de prediker te beschrijven in de twee profielen van ensceneur en (taal)kunstenaar. Deze competentie werkt hij vervolgens uit in zeven specifiek homiletische vaardigheden die van een prediker verwacht mogen worden.

Met het formuleren van competenties wordt inhoudelijk invulling gegeven aan het preken binnen een gewenst profiel. Achter deze geformuleerde competenties ligt een meer formele structuur die op alle profielen kan worden toegepast. Elke prediker heeft bij het preken te maken met tekst, hoorder en zichzelf en hun interne aspecten en onderlinge relaties. Bij al deze homiletische factoren en hun relaties zijn sensibele, attitude, kennis en vaardigheid als persoonsdimensies van de competente prediker aan de orde. Deze onderdelen krijgen inhoud en kracht wanneer ze vanuit een hoger perspectief worden beschreven. Zo is het functioneren van de prediker te beschrijven vanuit bijvoorbeeld een spirituele, communicatieve, liturgische of exegetische competentie van de prediker. Deze perspectieven duiden op een geïntegreerd handelingspatroon van de prediker als een belangrijke dimensie in zijn functioneren. Je zou ze ‘kerncompetenties’ van de prediker kunnen noemen, mits bedacht wordt dat een opsomming niet limitatief kan zijn. Uiteindelijk geeft dit een driedimensionaal competentiemodel van de prediker.

Hoewel driedimensionale modellen niet gemakkelijk zijn te visualiseren, geeft onderstaand model toch een beeld.<sup>559</sup> Dit is een formeel structuurmodel dat inhoudelijk gevuld dient te worden. Elke genoemde kerndimensie is uit te werken in de diverse persoonsniveaus, die weer te relateren zijn aan alle factoren in het homiletisch veld. Niet alle lijnen zijn altijd evident of eenduidig in te vullen. Maar als model geeft het ruimte en richting om vanuit de eigen overtuiging en traditie de homiletische competentie van de prediker kleur en klank te geven. Zo is het competentiedenken binnen de homiletiek vruchtbaar toe te passen binnen de praktisch-theologische overtuiging kader dat competenties van de prediker zeer relevant, maar niet beslissend zijn voor de ontmoeting met God. Dit laatste ligt exclusief binnen de ‘competentie’ van God.

---

<sup>558</sup> Altena, *Wolken*, 169-183. Na de beschrijving trekt Altena de competenties door naar het preekvoorbereidingsproces, met aan de horizon de vorming en scholing van de prediker.

<sup>559</sup> Het model van Josuttis, *Rhetorik*, 53 voor homiletische competentie ziet er vergelijkbaar uit als een gecompliceerde vervlechting van een aantal, anders gedefinieerde, dimensies: de personele, talige en sociale dimensies.

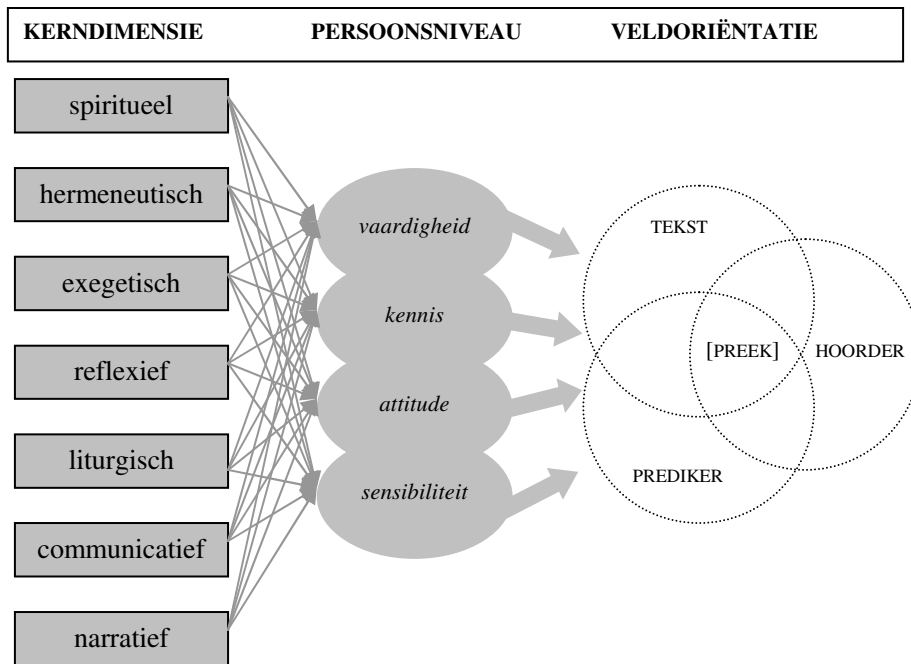


fig.21 structuurmodel homiletische competentie

#### b. Narratieve competentie

Een van de kerncompetenties van de prediker kan op grond van deze studie worden benoemd als zijn narratieve competentie. De conclusie van de eerdere evaluaties luidde immers dat een narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek legitiem, valide en vruchtbaar is. Dit geldt voor de inhoud omdat in de prediking het Verhaal van God verteld en verder gebracht wordt. Dit geldt ook voor de mens die te beschouwen en te benaderen is als een narratief wezen. Beide conclusies komen bij elkaar in het profiel van de prediker als verteller van Gods Verhaal. Dit vraagt om een meer ingevuld begrip van zijn *narratieve competentie*. Wat bedoelen we daarmee?

##### (1) *Sociaalwetenschappelijk*

Narratieve competentie is geen onbekend begrip, ook al wordt het nog niet zo lang gehanteerd. Een beknopte bloemlezing binnen de sociale wetenschappen op dit punt is boeiend en inzichtgevend. In de *onderwijskunde* is door Mariëlle Poland aandacht gevraagd voor de narratieve competentie van kinderen.<sup>560</sup> Ze omschrijft die als “de vaardigheden die nodig zijn om een mondeling of schriftelijk verhaal te ma-

<sup>560</sup> Poland, *Venster; Narratieve competentie*. De omschrijving in Poland, *Venster*, 105. Deze benadering maakt deel uit van ‘ontwikkelingsgericht onderwijs’ en is een reactie op de gangbare onderwijs- en toetsmethodieken zoals het CITO. Zie het landelijke centrum voor ontwikkelingsgericht onderwijs [www.de-activiteit.nl](http://www.de-activiteit.nl), 28/09/2010.

ken of te volgen en de attitude tegenover de activiteiten en de manieren van werken/verhalen schrijven die daarmee samenhangen”. Poland acht ontwikkeling van deze narratieve competentie van groot belang omdat mensen elkaar door verhalen leren begrijpen. Het toetsen ervan geeft inzicht in de integrale ontwikkeling van kinderen.<sup>561</sup> Inmiddels zijn toetsinstrumenten ontwikkeld: voor de jonge kinderen (3-6 jaar) om de mondelinge narratieve vaardigheden te toetsen en voor de iets oudere kinderen (7-8) om de schriftelijke narratieve vaardigheden te toetsen.

Binnen de *organisatiekunde* vraagt Leike van Oss aandacht voor de narratieve competentie van de manager: de manager is in staat om het verhaal van de organisatie op zo'n manier te vertellen dat werknemers zich in dat verhaal laten meenemen.<sup>562</sup> De manager geeft op die manier inspirerend leiding en draagt bij aan een zelflerende organisatie.<sup>563</sup> Dit doorbreekt het tegenover dat gemakkelijk tussen manager en werknemer ontstaat. Wel blijft er een spannende dialoog tussen het verhaal van organisatie en het persoonlijk verhaal van de werknemer. De manager wordt daarom geacht ook narratief competent te zijn in zijn omgang met het verhaal van de werknemer.

Binnen de *psychologie* is een brede nieuwe traditie gegroeid die bekend staat als narratieve psychologie. Jerome Bruner is de inspirerende grondlegger van deze benadering en concentreert zich op analyse van de kleine levensverhalen van het alledaagse leven.<sup>564</sup> Anneke Sools heeft een bijdrage geleverd aan de psychologisch-narratieve onderzoeksmethodologie. Zij biedt een concept van narratieve competentie die ze definieert als het vermogen van mensen om zichzelf en de wereld te begrijpen en te constitueren door middel van het vertellen van verhalen.<sup>565</sup> Het versterken van deze narratieve competentie leidt tot bevordering van gezond leven omdat er wisselwerking is tussen ervaring en verhaal. Sools specificeert 'narratieve competentie' op een drietal punten:

- De inhoud van narratieve competentie is afhankelijk van de culturele stroming: een humanistische, postmoderne of dialogische opvatting over identiteit maakt verschil voor de gewenste narratieve competentie.
- Narratieve competentie omvat niet alleen het vermogen om het handelen van zichzelf en anderen achteraf begrijpelijk te maken, maar ook om nieuwe mogelijkheden te verbeelden.

---

<sup>561</sup> Deze ontwikkeling is levenslang. Interessant is het onderzoek van Schram, *Begrijpen*, naar de omgang van VMBO-leerlingen met verhalende teksten. Ook Sools, *Ontwikkeling*, 84 spreekt over doorgaande ontwikkeling en verwijst naar 'narratieve gerontologie'. Zie ook diverse bijdragen in Bohlmeijer, *Levensverhalen*, over levensverhalen en autobiografie.

<sup>562</sup> Oss in Loon, *Organisatie*, 63-106.

<sup>563</sup> Dit wordt bestreden door Crielaard & Visser, in Van den Dool, *Spiritualiteit*, 16-22, die op basis van empirisch onderzoek de conclusie trekken dat spiritualiteit, o.a. het zingevende verhaal van de organisatie, remmend werkt op innovatie. Hasselaar stelt in dezelfde bundel dat een partnerschap van spiritualiteit met 'eigentijdse religie' wel helpt om een organisatie vruchtbaar te maken voor individu en gemeenschap, in Van den Dool, *Spiritualiteit*, 80-87.

<sup>564</sup> Bruner, *Minds; Stories*.

<sup>565</sup> Sools, *Ontwikkeling*, 83-96. Zij beschrijft hoe het veelbelovende veld van narratief psychologisch onderzoek nog nauwelijks werkt met duidelijke richtlijnen, procedures, benaderingen en terminologie.

- Bij narratieve competentie van een mens behoort dat hij of zij zich verhoudt tot dominante, canonieke of masternarratieven en ruimte kan creëren voor alternatieve narratieven.

In de tweede plaats verwijst ‘narratieve competentie’ bij Sools naar het vermogen van de onderzoeker/psycholoog om narratief onderzoek te doen c.q. mensen te helpen in het vertellen van hun verhaal.<sup>566</sup>

Ganzevoort spitst een beperkter, maar vergelijkbaar psychologisch concept van narratieve competentie toe op het pastoraat, waarbij hij als bijzondere categorie de ‘religieuze narratieve competentie’ van een mens benoemt die mede afhankelijk is van de manier waarop iemand wordt aangesproken in een geloofstraditie.<sup>567</sup>

In de jonge beroepsgroep van *mediators* maakt een narratieve benadering steeds meer deel uit van de werkwijze, ontwikkeld vanuit de theoretische achtergrond van John Winslade.<sup>568</sup> Bij de narratieve competentie van de mediator hoort dat hij in staat is om een nieuwe, conflictvrije werkelijkheid voor partijen te creëren. Met narratieve analyse wordt aan de verhalen van de partijen aandacht gegeven en door narratieve (psychologische) therapie wordt geprobeerd het verhaal te herschrijven en zo een andere werkelijkheid te construeren.

In de *historische wetenschappen* heeft Jörn Rüsen de term narratieve competentie gepresenteerd als de meest specifieke en essentiële competentie van het historisch bewustzijn.<sup>569</sup> Narratieve competentie is noodzakelijk om betekenis te geven aan het verleden met het oog op interpretatie van het heden en oriëntatie voor de toekomst. Voor Rüsen is zo’n narratieve competentie noodzakelijk voor morele waarden en morele debatten. Daarom dient deze competentie ingevuld te worden met een kritische, zorgvuldige en respectvolle omgang met de geschiedenis.<sup>570</sup>

Binnen de *medische wetenschappen* heeft Rita Charon gepleit voor ontwikkeling van een narratieve competentie van artsen. Daarmee bedoelt zij het vermogen van

---

<sup>566</sup> De methode van ‘narratief onderzoek’ is sinds een jaar of tien uitgebouwd tot een hoofdstroom in het kwalitatief onderzoek van de sociale werkelijkheid, waarbij niet alleen de biografie van mensen, maar ook van organisaties, bedrijven en woonwijken op narratieve wijze worden benaderd: de deelnemers worden geïnterviewd en hun verhalen geanalyseerd op de manier zoals Sools, *Ontwikkeling*, die beschrijft. Zie ook Basten, *Publics*. Sools reflecteert ook voortdurend op de rol en invloed die de onderzoeker hierbij heeft: in het interview: er ontstaat een nieuw gezamenlijk verhaal.

<sup>567</sup> Ganzevoort, *Praxis*, 85v: Ieder mens ontwikkelt een narratieve competentie: “het vermogen structuur aan te brengen, perspectief te nemen, ervaren en verstaan op elkaar betrokken te houden, rollen toe te kennen en positie in relaties in te nemen”. Opvallend is een normatief element: waar mensen niet worden uitgenodigd tot mondigheid en autonomie, ontstaat “in de religieuze sfeer een minimale narratieve competentie”.

<sup>568</sup> Winslade, *Approach*, 2008. Zie ook diverse websites van mediation- en counselingbureaus.

<sup>569</sup> Rüsen, *History*, 21-39: “Narrative competence can be defined as the ability of human consciousness to carry out procedures which make sense of the past, effecting a temporal orientation in present practical life by means of the recollection of past actuality.”, *aw*, 26.

<sup>570</sup> In het spoor van Rüsen verzet Jonker, *Carrousel*, 126 zich tegen het canon-denken in de historische wetenschap, omdat daarmee een dominante, nationalistische traditie wordt gepresenteerd die andere verhalen wegdrukt. Professionele geschiedschrijving, die het verleden op narratieve wijze kritisch en genuanceerd ontsluit, sluit ‘etnocentrisme’ uit.

artsen om verhalen van patiënten te erkennen, in zich op te nemen, te interpreteren en ernaar te handelen in de medische praktijk.<sup>571</sup> In haar bijdragen toont zij aan dat dit niet alleen bijdraagt aan een adequater medisch handelen, maar dat het inzetten van deze narratieve competentie op zich al heilzaam werkt. Ze baseert zich daarvoor op het narratief karakter van menselijke ervaring.

Samengevat wordt onder ‘narratieve competentie’ in de verschillende sociale wetenschappen een aantal menselijke kwaliteiten en bekwaamheden aangeduid:

1. Het vermogen van een mens om in taal een verhaal te vertellen, waarbij de kwaliteit van zijn vertelkunst medebepalend is voor het effect van zijn verhaal in het meenemen van de hoorders.
2. Het vermogen van een mens om zichzelf en de wereld te begrijpen en te construeren door verhalen.
3. Het vermogen van een mens om grote en kleine verhalen van een ander te analyseren en te ontdekken hoe die persoon de werkelijkheid ervaart en verstaat.
4. Het vermogen van een mens om recht te doen en hulp te bieden aan een ander bij het vertellen van zijn verhaal.
5. Het vermogen van een mens om een ander te helpen door narratieve interventie: het deconstrueren van het verhaal, aanbieden van een ander verhaal en gezamenlijk reconstrueren van een nieuw verhaal.

## (2) *Homiletisch*

Alle bovengenoemde aspecten van narratieve competentie zijn ook in de homiletische situatie aan de orde. De prediker is in staat iets te vertellen. Hij begrijpt en construeert zichzelf en zijn wereld door verhalen. Hij luistert en probeert de grote en kleine verhalen van hoorders recht te doen. Hij helpt de hoorder om diens verhaal te vertellen. Daarbij biedt hij hulp door het verhaal van de hoorder te deconstrueren en te reconstrueren.

Voor de prediker komt hier nog één belangrijk inhoudelijk aspect bij: hij is verteller in het Verhaal van God. Onder de narratieve competentie van de prediker valt ook dat hij ruimte geeft aan het grote Verhaal van God en recht doet aan het verhaal van de bijbeltekst die in de preek aan de orde is. Dit geeft aan de narratieve competentie van de prediker een noodzakelijk normatief aspect: hij heeft iets te vertellen van het Verhaal waarvan hij deel uitmaakt. De prediker kan niet claimen dat hij Gods Verhaal vertelt. Tegelijk kan zijn preek wel worden beoordeeld op exegetische, dogmatische, liturgische en spirituele criteria die samenhangen met Gods Verhaal.

Wanneer de narratieve competentie van de prediker op deze manier wordt opgevat, vormt ze een kerncompetentie van *elke* prediker en heeft ze betrekking op *elke* preek zowel in de voorbereiding als in de uitvoering. In het licht van de verschillende narratieven in de prediking en binnen de theologische noodzaak van een kritische narratieve benadering in de gereformeerde homiletiek is de gewenste narratieve competentie van de prediker als volgt samen te vatten:

---

<sup>571</sup> Charon, *Stories; Medicine*. Zie ook Sools, *Ontwikkeling*, 194 over ‘narratieve gezondheidsbevordering’ door ‘betekenisverleningseducatie’.

*De prediker heeft het vermogen  
ruimte te maken voor het Verhaal van Gods genade in Christus  
door zijn preek zó te construeren en te vertellen  
dat daarin de verhalen van de hoorder, de tekst en hemzelf  
tot hun recht komen en verbonden worden.*

#### 7.4 De narratieve prediker

De prediker is verteller van Gods Verhaal in een wereld vol verhalen en vertellers. In het bovenstaande is hierop een theologische, narratieve en homiletische belichting gegeven. Dit is uitgekristalliseerd in de omschrijving van de narratieve competentie van de prediker. Het is goed om dit profiel verder uit te werken naar de homiletische praktijk: de voorbereiding en uitvoering van de preek. Wat betekent een narratief profiel voor het handelen van de prediker? Het bovenstaande competentiemodel is uit te werken in een matrix, waarin de narratieve competentie op tientallen deelvelden is uit te werken. Hiermee ontstaat echter de beruchte waslijst die onoverzichtelijk, onhanteerbaar en afschrikwekkend is.

Het profiel van de narratieve prediker is echter wel op een aantrekkelijker manier uit te werken. In onderstaande paragraaf bied ik een boeket aan met praktische uitwerkingen en aanbevelingen voor de narratieve prediker. Een boeket dat geen afvinklijst mag worden en evenmin als prescriptief model is te gebruiken. In het boeket wordt verkend op welke manier dit onderzoek tot bloei is te brengen in de wekelijkse praktijk van predikers. Met als doel dat in hun preken het evangelie zelf tot nieuwe bloei komt, vanuit het perspectief van een gereformeerd-narratieve benadering van de preekpraktijk. De prediker die zich aangetrokken voelt door bloemen uit dit boeket, zal groeien in zijn rol als verteller van het Verhaal van God. De prediker die hiervan niet gecharmeerd is, zal de winst van het narratief perspectief niet boeken voor zijn homiletische verantwoordelijkheid.

Het boeket aan praktische oefeningen in de kunst van het preken wordt geschikt aan de hand van de manier waarop de prediker omgaat met de verschillende narratieven die hij heeft te verbinden: het verhaal van hemzelf, van de hoorder en van de tekst. Dit loopt ten slotte uit op het verhaal van de preek. Deze praktische theologische reflecties kunnen slechts beperkt worden uitgewerkt. De verschillende narratieven worden eenzijdig verbonden aan een van de persoonsniveaus: het omgaan met het zelfverhaal wordt belicht vanuit de narratieve sensibiliteit van de prediker. De omgang met het verhaal van de hoorder wordt allereerst ingekleurd vanuit de narratieve attitude van de prediker. Bij het verhaal van de tekst vormt narratieve kennis het primaire gezichtspunt. En ten slotte worden de narratieve vaardigheden enigszins uitgewerkt bij het geëxpliciteerde verhaal: het verhaal van de preek. Hiermee is geen complete homiletiek geboden. Wel wordt het homiletisch veld in de breedte benaderd om op allerlei deelterreinen de bloemen te verzamelen tot een boeket voor de prediker.

a. Het verhaal van de prediker (perspectief: narratieve sensibiteit)

*De prediker ervaart hoe zijn eigen levensverhaal dialogueert met het verhaal van de preek.*

De prediker is een mens met een eigen biografie. Zijn aanleg, opvoeding, scholing, ontwikkeling, relaties en ervaringen hebben mede bijgedragen aan wie hij is. Ook zijn geloof, omgang met God en overtuiging maken deel uit van zijn geschiedenis. De prediker zoekt, net als ieder mens, naar betekenis en samenhang in zijn levensverhaal. Hij vertelt dat levensverhaal aan zichzelf, aan mensen om hem heen en direct of indirect aan zijn hoorders. Ook antwoordt de prediker met zijn levensverhaal op het verhaal dat God over hem vertelt. Daarnaast acteert de prediker in andere ambtelijke situaties en in het volle leven. Mensen maken de prediker in allerlei omstandigheden mee en lezen zijn handelen als zelfstandige verhalen, die meerstemmig, fragmentarisch en soms tegenstrijdig zijn.<sup>572</sup>

Met zijn narratieve identiteit is de prediker niet alleen bezig zichzelf en zijn wereld te begrijpen en te construeren, dit levensverhaal interfereert ook met zijn preek. Dit gebeurt in een dialogisch proces: het levensverhaal van de prediker heeft grote invloed op zijn preekverhaal en het preekverhaal van de prediker brengt zijn levensverhaal weer verder. Bewustwording van deze dialoog leidt tot ervaring hiermee en tot een goede inzet hiervan.

Ieder die preekt laat veel van zichzelf zien, ook wanneer dat niet wordt geëxpliciteerd of zelfs wordt verstopt. Deze ervaring kent iedere hoorder en ze wordt de laatste decennia ook in de homiletiek nadrukkelijk gethematiseerd.<sup>573</sup> Het doet ertoe wie de prediker is, hoe hij zichzelf verstaat en hoe hij overkomt. Hij is immers in persoon het middel dat door de Geest wordt ingezet bij het doorgaande Verhaal van God. Als verteller die doorgeeft wat God in Christus heeft gedaan en aan het doen is, brengt hij altijd zijn eigen identiteit in, zowel bewust als onbewust. Hij vertelt wat hij vanuit zijn perspectief heeft ervaren en begrepen en laat daarmee zichzelf zien. Dit is des te belangrijker geworden naarmate de verwachting van de preek is gewijzigd. Johan Janse van Rensburg schetst hoe een inductieve benadering het hele landschap van de homiletiek heeft veranderd: de situatie van de hoorder vormt de ingang, de authenticiteit van de prediker bepaalt de binnenkomst van de preek en persoonlijke toepasbaarheid vormt het criterium van de verwerking.<sup>574</sup> Prediking is dichterbij pastorale zorg gekomen, met alle gevolgen die dat heeft voor de persoon van de prediker. Hij laat als prediker zichzelf zien en geeft hoorders ruimte om zich een beeld van hem te creëren op basis van de gehoorde preken. Er is vertrouwen nodig in de

<sup>572</sup> Zie Sools, *Ontwikkeling*, 87-89 over een dialogisch-narratief perspectief op de ontwikkeling van zelf en identiteit. Grözinger, *Homiletik*, 122-136 tekent voor het concept 'persoonlijk preken' in het licht van Transactionele Analyse: "Jeder Prediger ist mit seiner Person in der Predigt präsent – unabhängig davon, ob er dies selbst so wahrnimmt oder nicht".

<sup>573</sup> Zie Douma, *Spiritus*, 186-203, Van der Geest, *Angesprochen*, Zijlstra, *Methoden*. Het onderzoek van Schaap Jonker, *Before*, maakt duidelijk welke godsdienstpsychologische factoren bij de hoorder de betekenisverlening bepalen. Daarbij speelt de relatie tot de prediker en de input van de prediker een eigen, belangrijke rol.

<sup>574</sup> Janse van Rensburg, *Preaching*, 31-42.



authenticiteit, persoonlijkheid, bevoegdheid, deskundigheid en betrouwbaarheid van de prediker om mee te gaan in het verhaal dat hij vertelt.

Het preken doet tegelijk ook iets met de prediker. In de voorbereiding is dat al aan de orde: om het verhaal van de preek te construeren en goed te vertellen, kan een verteller er niet omheen eerst zelf door het verhaal heen te kruipen. Men moet eerst zelf beleefd hebben, niet om zichzelf als verteller te laten zien, maar om de hoorders werkelijk te kunnen laten zien wat in het verhaal gebeurt.<sup>575</sup> Een goede voorbereiding is noodzakelijk om deze dialoog tussen het eigen verhaal en het preekverhaal ruimte te geven.

De preek gaat niet alleen in de voorbereiding, maar ook in inhoud en als handeling deel uitmaken van het eigen levensverhaal van de prediker dat hij vertelt aan zichzelf en aan anderen. De prediker is als verteller zelf met hart en ziel betrokken bij zijn preek: hij leeft zich in, wordt opnieuw geraakt en zoekt de interactie met zijn hoorders. Deze ervaringen geeft hij betekenis in zijn eigen verhaal. Elke preek verandert het leven van de prediker.

*De prediker beseft de invloed van zijn ambts- en roepingsverhaal op het verhaal van de preek.*

Een specifiek onderdeel van het eigen verhaal van de prediker is zijn ambts- en roepingsverhaal. Dit vult grotendeels het niveau van overtuigingen en motieven in de homiletische situatie en heeft beslissende gevolgen voor zijn benadering van de hoorders en zijn positionering als verteller. Hoewel bevoegdheid, volmacht en verantwoordelijkheid in het hedendaagse competentiedenken nauwelijks meer als zelfstandige dimensie worden ingevuld, blijven ze wel een rol spelen in de ontwikkeling van kwaliteiten.<sup>576</sup> Ambt en roeping van de prediker bepalen het kader waarbinnen hij het verhaal van de preek vertelt en zichzelf toestaat te vertellen. Hiermee worden de status en het profiel van de verteller geconstitueerd die bepalend zijn voor de homiletische situatie.

Het ambt en de roeping van de prediker bestaan ook uit verhalen. Over zijn roeping tot preken kan hij een persoonlijk maar ook een institutioneel verhaal vertellen. De manier waarop hij zijn ambt ziet, beleefd en invult, is een resultante van betekenis die hij geeft aan bijbelse gegevens, kerkelijke traditie, conventies van de gemeenschap, de rol van de voorganger in de kerkdienst, de homiletische situatie en zijn persoonlijke geschiedenis.<sup>577</sup> Deze achterliggende verhalen zijn hoorbaar en merk-

---

<sup>575</sup> Een paar gouden aanwijzingen van W.G.van der Hulst, zj.: 'Wij moeten eerst zelf gezien hebben en beleefd, voordat we anderen iets kunnen laten beleven.' 'Kinderen vragen uw ziel, die ziet en bewogen is.' In de keuze voor de vertelwijze komt het erop aan, 'dat ge u zelf maar blijft.' 'Er moet tussen uw voorbereiding en uw vertellen een tijd overblijven voor zelf-inkeer'.

<sup>576</sup> Voor Bruinsma-de Beer, *Pastor*, 22-25 is het ambt van belang voor de legitimatie van de pastor en een toegeschreven, institutionele kwaliteit om een taak uit te oefenen. Het gaat bij ambt echter niet om een kwaliteit, maar om het kader en de status waarbinnen competenties worden ontwikkeld en erkend.

<sup>577</sup> Josuttis, *Rhetorik*, 55-59 schrijft over de dimensie van de 'instelling' van een prediker, ten opzichte van instituties, ambt, liturgie, gemeente en methode. Hij dient bv. politiek onafhan-

baar in alle aspecten van de preek. Er wordt in de homiletiek onderscheid gemaakt in preekdoelen (lerende, activerende of troostende preek)<sup>578</sup>, in preekstijl (persoonlijk-dialogisch, dogmatisch-constatief)<sup>579</sup>, in preekstructuur (betoog, verhaal, meditatie)<sup>580</sup>, in preekoriëntatie (tekst - homilie, hoorder – thema)<sup>581</sup>, in preekvorm (vercondiging, uitleg, getuigenis, ontmoeting)<sup>582</sup> en in preekcontext (zondagmorgen, zondagmiddag, sacramentalia, casualia, missionair, massamedia).<sup>583</sup> Deze onderscheidingen en de daarin gemaakte keuzen en invulling zetten het profiel van een prediker neer als leraar, getuige, verteller, uitvoerder, priester, profeet, belijder, dichter, gezant, ensceneur, kunstenaar, bemiddelaar, mystagoog enzovoort. Al deze keuzen vloeien voort uit de manier waarop de prediker zichzelf verstaat in zijn ambt en roeping. Explicitering van dit motivatie- en bevoegdheidsverhaal is voor de homiletische praktijk van eminent belang, zodat reflectie hierop mogelijk wordt en een meer geprofileerd en transparant preekproces kan worden bevorderd.

Het profiel van de prediker als verteller sluit goed aan wanneer in het ambts- en roepingsverhaal van de prediker ligt opgesloten dat hij persoonlijk en getuigend wil preken, dat hij een communicatie met de complete hoorder zoekt, dat hij bidt en belijdt dat zijn preek deel uitmaakt van het werk van Christus en zich ervoor wil inzetten dat de hoorder God zelf ontmoet.<sup>584</sup> In een preek van een dergelijke prediker zullen de verhalen hun plek krijgen. Maar ook als het zelfverstaan van een prediker door andere aspecten wordt gedomineerd, zal dat doorwerken in de preek. Waarom en waartoe vertel ik in een preek het Verhaal verder van God in Christus?

*De prediker benut zijn ervaringen in de preekvoorbereiding voor het verhaal van de preek.*

---

kelijk te zijn, zich te verhouden tot de kerkelijke belijdenisgeschriften, een duidelijke positie in te nemen in de lokale gemeente, een balans te zoeken tussen aangepast en kritisch enz.

<sup>578</sup> Een typologie naar de klassieke genera dicendi: Daiber, *Rede*, 268. Dingemans, *Identiteit*, 192-195 hanteert een verdeling in zeven preekdoelen: leren, bekeren, helpen, oriëntatie, informeren, relatie, troosten.

<sup>579</sup> Een typologie nav taalhandelings-theorie: Daiber, *Predigen*, 125, Huscava, *Erzählschule*, 17-31. Grözinger, *Homiletik*, 134 neemt de indeling van Axel Denecke over: “Der verantwortungsvolle Prediger der Ordnung; der wandlungsfähige Prediger der Freiheit; der tiefsinnige Prediger der Erkenntnis; der einfühlsame Prediger der Liebe”.

<sup>580</sup> Niet alleen een preekvorm, maar ook mogelijke taalvormen in de preek: Douma, *Spiritus*, 270-274.

<sup>581</sup> Door Bukowski, *Predigt*, 8-13 gehanteerd onderscheid, in navolging van Zerfass, *Glaube*, 99.

<sup>582</sup> Voor Dingemans de theologische indeling van preekwijzen: kerugma, didachè, martyrion, homilia: Dingemans, *Identiteit*, 37-43, waarbij de homilia zijn voorkeur heeft.

<sup>583</sup> Dingemans, *Identiteit*, 191-208, waarbij door mij de analytische, homilie en de synthetische preekvorm, themapreek, is vertaald naar de preek voor zondagmorgen en –middag, in aansluiting aan de praktijk in de gereformeerde traditie.

<sup>584</sup> Müller, *Homiletik*, 288-293 noemt hierbij de aspecten van eerlijkheid en menselijkheid, waarbij eerlijkheid betrekking heeft op de inbreng van zichzelf en menselijkheid op het respect voor de hoorder. Zie ook Beuving & Van Dusseldorp, *Spoorzoeken* over de onmiskenbare invloed van de persoon van de prediker.

De preekvoorbereiding is een proces waarin het verhaal van de preek groeit tussen de verhalen van de tekst, van de hoorder en van de prediker zelf. In dat preekproces gebeurt veel: de prediker doet allerlei observaties en krijgt allerlei gedachten, ideeën en gevoelens bij de verschillende verhalen. Soms worden daar ook hoorders bij ingezet. In het preekproces is de prediker voortdurend ook zelf gericht op de ontmoeting met God en op het ervaren van zijn tegenwoordigheid.<sup>585</sup> Deze ervaringen leiden uiteindelijk tot het verhaal van de preek. Er bestaat alleen het risico dat de prediker vergeet welke weg hij heeft afgelegd om tot de preek te komen. De geschiedenis van de preekvoorbereiding kan hij echter niet missen om aansluiting te houden bij de verschillende verhalen. Hij heeft die nodig om aan te sluiten bij de verwachtingen die er bij hoorders leven ten aanzien van de tekst.<sup>586</sup> Hij heeft die ook nodig om te kunnen vertellen welke ontdekkingen en verrassingen hij in de doordenking heeft opgedaan. Hij heeft ze ten slotte nodig om te kunnen vertellen hoe de verschillende verhalen met elkaar in gesprek zijn gekomen zodat ook de hoorder in die narratieve ontmoeting wordt meegenomen. Hierdoor wordt het voor hoorders mogelijk om zich door herkenning en identificatie bij de gewenste participatie in het Verhaal van God te laten brengen.

De prediker kan niet zonder zijn ervaringen in de preekvoorbereiding om het preekproces eerlijk, menselijk en christelijk verder te brengen. Preekvoorbereiding en preekuitvoering hebben alles met elkaar te maken. De persoonlijke ontmoeting met God in de preekvoorbereiding maakt deel uit van het getuigenis dat hij in de preek heeft te communiceren. Op deze manier wordt ook de hoorder binnen het bereik van een dergelijke ontmoeting gebracht.

Deze geschiedenis van de preekvoorbereiding is alleen als verhaal toegankelijk. In hoeverre delen van dit verhaal ook in de preek geëxpliciteerd worden, is afhankelijk van verdere keuzen die de prediker maakt. Waar ervaringen verteld worden uit de preekvoorbereiding, is het voor de prediker van belang om dit op een zorgvuldige wijze te doen. Het gaat niet om aandacht voor de ervaring van de prediker, maar de ervaringen dienen productief te zijn voor de beweging van de preek.<sup>587</sup> Een prediker die vertelt wat hij heeft meegemaakt met de tekst, mag dat alleen doen wanneer het benut wordt om de hoorders mee te nemen en in relatie tot de tekst te brengen. Narratieve sensibiliteit van de prediker omvat dat hij zich bewust is wat er tijdens de preekvoorbereiding met hem gebeurt. De ervaringen met God in de voorbereiding van de prediker bieden de mogelijkheid om de hoorder tot ervaring met God te brengen door de preek.<sup>588</sup>

---

<sup>585</sup> Douma, *Spiritus*, 199, die de preekvoorbereiding typeert als een geestelijke oefening voor de prediker.

<sup>586</sup> Zo formuleert Altena, *Wolken*, 169 een belangrijke vaardigheid van een prediker om de tekst van de Bijbel te kunnen insceneren in het levens- en geloofsverhaal van de hoorder.

<sup>587</sup> Altena, *Wolken*, 171 werkt dit praktisch uit naar: vermijd zinnen als 'de tekst zegt...' en gebruik zinnen als: 'ik werd geraakt ...' 'ik moest denken aan...'.

<sup>588</sup> Vgl. de samenvatting van Huscava, *Erzählschule*, 31-48 van het persoonlijk-dialogische preektype, dat zijn voorkeur heeft op grond van de kenmerken van de huidige cultuur: pluraliteit, zelfbepaling, ervaringsleren en ambivalentie.

b. Het verhaal van de hoorder (perspectief: narratieve attitude)

*De prediker doet recht aan het kleine, tegenstrijdige, gefragmenteerde, eenzijdige en persoonlijke verhaal van de hoorder.*

In de kerk zitten mensen. Dat zijn mensen met hun verhaal in alle aspecten die dit in de narratieve psychologie heeft. Mensen die bezig zijn zichzelf en hun leven te begrijpen en te construeren. Elk mens is een verteller en heeft er behoefte aan om te vertellen wat hij of zij heeft meegemaakt, wat er is gebeurd en hoe dat is ervaren.<sup>589</sup> Dit zijn niet alleen grote gebeurtenissen als oorlogservaringen of echtscheiding, maar juist ook de kleine gebeurtenissen van alledag. Het begrijpen en construeren van de eigen identiteit kan op verschillende manieren worden geduid. De humanistische stroming gaat ervan uit dat ieder mens een soort holistische kern heeft: het zelf dat zich vertellend ontvouwt door reflectie en interactie. De postmoderne stroming gaat uit van pluraliteit, discontinuïteit en gesitueerdheid van het zelf: mensen geven hun identiteit vorm in alledaagse gesprekjes, afhankelijk van de omstandigheden en de gesprekspartner. Daarbij zijn de vertelde identiteiten verweven, aanvullend, tegenstrijdig en veranderend. Om fragmentarisatie en relativisme te voorkomen is deze laatste postmoderne benadering bijgekleurd tot een dialogisch-narratieve stroming. Sools noemt vier principes die licht geven op de manier waarop mensen hun identiteit narratief construeren:<sup>590</sup>

1. Verborgene dialogiciteit: mensen hebben altijd een publiek voor ogen als ze vertellen.
2. Meerstemmigheid: er is een voortdurende spanning tussen uniformiteit die conservatief werkt en pluriformiteit die progressief werkt in de verhalen.
3. Tussen-zijn: identiteit ontstaat in taal tussen de mensen of tussen verschillende ik-posities binnen het zelf.
4. Gelijktijdigheid: we voeren gelijktijdig tegengestelde taken uit met het vertellen: zowel expressief als repressief.

Het zijn deze kleine, tegenstrijdige, gefragmenteerde, eenzijdige en persoonlijke verhalen waarmee de mensen in de kerk zitten.<sup>591</sup> Zij vormen de hoorders en zoeken in het verhaal van zichzelf en hun wereld naar de verbinding met het Verhaal van God. Dit lukt alleen als er verbinding is gemaakt en ruimte is voor het eigen verhaal. Hoewel ook het Verhaal van God en het verhaal van de preek construerend zijn en zelfs normatieve kracht hebben voor de kleine verhalen, mag dit toch niet ten koste gaan van deze kleine verhalen. Terecht noemt Altena de belangrijke motieven van

---

<sup>589</sup> Zie Huscava, *Erzählschule*, 62-84 over de existentiële functies van het vertellen. Hij onderscheidt in het vertelproces: 1. distantiëring van de gebeurtenis; 2. productie van identiteit; 3. selectie van aspecten; 4. herhaling en ontwikkeling van het verhaal; 5. bewaring en bemiddeling van levenswijsheden.

<sup>590</sup> Sools, *Ontwikkeling*, 86-88 noemt als bron het werk van Bakhtin en Voloshinov, naar de psychologie doorvertaald door Hermans (e.a.) onder de aanduiding *The Dialogical Self*.

<sup>591</sup> Sools, *Ontwikkeling*, 77-82 noemt als kenmerken voor het kleine verhaal: ruimte voor incoherentie, fragmentatie, verbeelding, variatie aan ordeningsprincipes, gedeelde ervaringen en alledaagse gebeurtenissen. Zij acht dit een relevante verruiming met het oog op psychologische bevordering van gezond leven.

terreurrijke ruimte, van openheid, van de marge en van de onderbreking voor het preken in een postmodern klimaat.<sup>592</sup> Deze motieven kunnen verhinderen dat het kleine verhaal van de hoorder wordt gemengd in het grote verhaal van de preek.

Voor de prediker betekent dit een primaire erkenning van en respect voor de persoonlijke verhalen van iedere hoorder. Dat is ook theologisch te motiveren: God is eerder met de hoorder begonnen dan de prediker. In het levensverhaal van de hoorder klinkt het Verhaal van God al eerder dan het verhaal van de preek. Zijn aanwezigheid als hoorder van de preek vertelt al iets van dat Verhaal van God.<sup>593</sup> Dit noodzaakt de prediker de hoorders respectvol te benaderen en recht te doen aan hun verhalen. Hoewel hij deze kleine verhalen niet kent, werkt een prealabele erkenning ervan door in het preekproces. In de preekvoorbereiding heeft de prediker baat bij kennis van het dagelijks leven van concrete mensen, wat bij voorkeur te expliciteren is door preekvoorbereiding met hoorders. Een zoekhouding naar praktische wijsheid is behulpzaam om de verkondiging ook weer in de levenspraktijk te laten landen. In de prediking zelf kan respect voor de kleine verhalen blijken door geprononceerd aan te sluiten bij herkenbare situaties waarin met verschillende perspectieven wordt gespeeld en de weerbarstigheid van het leven niet wordt geëgaliseerd.<sup>594</sup> De verhaalvorm is hiervoor bij uitstek geschikt. Altena brengt het prachtig op formule: "De homiletische wens om zoveel mogelijk mensen 'aan te spreken' vraagt niet om algemeenheden maar om bijzonderheden."<sup>595</sup>

Dit respect voor het kleine verhaal van de hoorder betekent niet dat de behoeften van de hoorder uitgangspunt zouden zijn van de preek. Ook betekent respect niet dat alles van de hoorder wordt goedgepraat. Het Verhaal van God werkt ook corrigerend en veranderend in op de kleine verhalen. De hoorders verwachten terecht een woord dat ze niet zelf kunnen spreken.<sup>596</sup> Maar een ontmoeting met het Verhaal van God kan pas ontstaan wanneer in de preek de hoorder zich recht gedaan en aangesproken weet in zijn eigen kleine verhaal.

*De prediker 'leest' zijn hoorders als deel van de grotere verhalen in cultuur, kerk en samenleving.*

---

<sup>592</sup> Altena, *Wolken*. De andere twee motieven, geheim en verbeelding, zijn in dit kader minder relevant. Dingemans, *Hoorder*, 64: "Hoorders staan 'ergens' in hun eigen geschiedenis, die volstrekt serieus genomen dient te worden door de predikant."

<sup>593</sup> Zie fase 1 uit het model van Pleizier, *Involvement*, 157-184 over 'the listener before listening' en de receptiviteit, bepaald door de liturgische, persoonlijke en gemeenschappelijke context.

<sup>594</sup> Zie Dingemans, *Hoorder*, 52, die vraagt om voldoende pluriformiteit in de verschillende preken van een prediker.

<sup>595</sup> Altena, *Wolken*, 170.

<sup>596</sup> Zie de inspirerende visie van Van der Geest, *Angesprochen*, waarin hij spreekt over drie grote terechte verwachtingen van de hoorders bij het luisteren naar het evangelie: nieuw vertrouwen, inzicht en bevrijding. Dit hoort ook bij het fundamentele aanbod van het evangelie, maar ze zijn niet zonder crisis te bemiddelen. Dingemans, *Hoorder*, 58-67 maakt werk van een theologische visie op de hoorders, waarbij hij de ambivalentie als uitgangspunt kiest. Douma, *Spiritus*, 204-218 kiest een meer spirituele visie waarbij de aanvechting van de hoorder als mens die met God wil leven, het perspectief vormt.

Mensen hebben het verhaal niet alleen nodig voor hun eigen individuele leven maar in het bijzonder voor hun samenleven. Het persoonlijk zoeken van samenhang en betekenis heeft per definitie een sociale kant. Dit heeft betrekking op de grammatica van het vertellen: je kunt alleen een persoonlijk verhaal vertellen omdat de wereld vol verhalen is. Ieder mens maakt deel uit van verschillende verhalen, te beginnen met de eigen familiegeschiedenis. Deze sociale kant heeft ook te maken met de strekking van het verhaal: door het eigen verhaal gaat een mens deel uitmaken van grotere verhalen of verzet zij zich daartegen. Verder bieden de grotere verhalen een kader aan waarbinnen een mens zichzelf kan vinden: het eigen kleine verhaal kan ingebed worden, waardoor gemeenschap en betekenis worden gevonden en gecreëerd. Een mens kan niet zonder deze grotere verhalen: ze bieden samenhang en ordening en vormen een belangrijk middel tot zingeving en ervaring in de chaos van het leven.<sup>597</sup>

Voor een prediker is het belangrijk te beseffen op welke manier de hoorders deel uitmaken van deze grotere verhalen. Hoorders brengen de grote verhalen verder doordat ze daarin zelf een rol spelen en doordat ze deze doorvertellen. Ze zijn zowel object als subject in deze bredere verhalen. Van deze grotere verhalen is geen uitputtende opsomming te geven. Het betreft het verhaal en de geschiedenis van de lokale christelijke gemeente, maar ook het verhaal van de buurt en van school of werk. In de bredere horizon maken hoorders bewust of onbewust deel uit van de grotere cultureel-maatschappelijke verhalen van socialisme en liberalisme, van consumentisme en nationalisme.<sup>598</sup> Soms is dit een duidelijke keuze maar op andere momenten voelen hoorders zich hierin machteloos. Deze verhalen bepalen voor een groot deel hoe het verhaal van de preek wordt begrepen en ontvangen.

Terwijl mensen niet zonder de bredere verhalen kunnen, hebben ze ook gemeenschappen verhalen nodig.<sup>599</sup> Alleen door het hervertellen en doorvertellen van deze verhalen blijven mensen verbonden aan de gemeenschap. Deze omkering van het perspectief roept het wantrouwen wakker: welke belangen worden er gediend met de collectieve verhalen? Welke kleine verhalen worden er weggedrukt? En welke ruimte is er voor ontwikkeling en verandering in het grote verhaal?<sup>600</sup> Deze noodzakelijke kritiek op de statische, normatieve en reducerende werking van de grotere verhalen mag echter niet blind maken voor de feitelijke en gewenste werking van grotere verhalen. Met bescheidenheid over de pretentie van het grote verhaal, ruimte voor de niet-passende kleine verhalen en oog voor de stemmen van hen die vergeten worden, blijven de grote verhalen onmisbaar voor ordening en zingeving van mens en wereld.

---

<sup>597</sup> Sools, *Ontwikkeling*, 74-76, die daarbij aantekent dat deze zingeving bijdraagt aan de ervaring van gezondheid en welbevinden.

<sup>598</sup> Een mooi beeld is dat van Ricoeur, *Time I*, 206-225, die de verschillende 'grootte' van de verhalen beschrijft in niveaus van golfslag: rimpelingen, golven, getijden, vloed, die allemaal tegelijk aan de orde zijn, elkaar beïnvloeden en toch te onderscheiden zijn.

<sup>599</sup> Huscava, *Erzählschule*, 53-62: "Wo erzählt wird – wo also interaktiv und in leibhaftiger Anwesenheit Menschen erzählen und Menschen zuhören – können sich Kommunitäten bilden."

<sup>600</sup> Sools, *Ontwikkeling*, 76-81 bespreekt de verruiming van de narratieve benadering, wanneer de kleine verhalen prioriteit krijgen: meer openheid, onzekerheid, toekomst, lokaliteit en alledaagsheid.

De prediker die op deze wijze de hoorder wil 'lezen' als deel van de grotere verhalen in cultuur, kerk en samenleving, zal een kritische benadering laten zien: een ontdekkende, corrigerende en bemoedigende prediking die de bredere verhalen expliciteert, kritiseert en verheldert in het licht van Gods doorgaande Verhaal. Tegelijk maakt ook de preek zelf deel uit van een groot verhaal. De kritische benadering van grote verhalen vraagt om zorgvuldigheid in de presentatie van Gods Verhaal.<sup>601</sup> Al te snel worden de kleine verhalen gemodelleerd en geamputeerd door de manier waarop het grote verhaal wordt gebracht. Toch blijft voor hoorders van belang hun kleine verhalen te verbinden aan het doorgaande Verhaal van God met mensen. De samenhang en betekenis die in dat Verhaal gevonden en gecreëerd worden, geven leven aan de hoorder.

*De prediker geeft het verhaal van de hoorder prioriteit in de receptie.*

Het doel van de preek is niet dat Gods Verhaal weer eens goed verteld is. Het doel is dat de hoorder zich voor het eerst of opnieuw in Gods Verhaal heeft laten meenemen. Hierop heeft de prediker invloed door de manier waarop hij preekt. Uiteindelijk is het echter de hoorder die de luisterervaring en het aangeboden verhaal in zijn leven inpast en daar zijn of haar eigen verhaal over vertelt.

De relatie tussen prediker en hoorder vormt een spanningsveld. Verwachtingen en belangen oefenen invloed uit en geven de verhouding iets ongelijkwaardigs. Er is onontkoombaar sprake van bewuste en onbewuste invloed: de prediker heeft de bedoeling bij de hoorders iets te bereiken. De hoorders hebben de 'macht' om zich hieraan te onttrekken: ze hebben een zekere individuele vrijheid om met de preek te doen wat hun goeddunkt.<sup>602</sup> Dit is een begrensde vrijheid: elk mens wordt in zijn receptie ook bepaald, beperkt en begrensd door tal van omstandigheden en ontwikkelingen. Het is ook een genormeerde vrijheid: de receptie van een verhaal is te beoordelen naar verschillende criteria waarbij niet elk hoorderverhaal past bij het verhaal van de preek of bij het Verhaal van God. Een hoorder moet soms ook de eigen weerstand overwinnen.<sup>603</sup> Het blijft echter een echte vrijheid: de hoorder heeft de opdracht om tot een eigen, persoonlijk antwoord te komen op de aanspraak van God. Dat antwoord hoeft niet hetzelfde te zijn als in de preek wordt gesuggereerd.

---

<sup>601</sup> Altena, *Wolken*, 78-81 stelt daarom de eis dat de preek een 'terreurvrije ruimte' is: waar hoorders worden benaderd vanuit een dogmatisch vooroordeel, wordt geweld gedaan aan hun kleine verhalen. Hij kritiseert om die reden de 'normatief-deductieve' benadering, stelt vraagtekens bij de 'empirisch-inductieve' benadering en pleit uiteindelijk voor de 'kritisch-constructieve' benadering, waarbij de prediker zich onder de hoorders plaatst. Het lijkt mij dat Altena te positief spreekt over 'terreur-vrij'. Er bestaat geen ruimte waarin geen beïnvloeding plaatsvindt. Wel stelt hij terecht dat het respect voor de hoorder moet leiden tot stimuleren van de persoonlijke verantwoordelijkheid.

<sup>602</sup> Altena, *Wolken*, 103 wijst erop dat ook de tekst een manipulatieve werking heeft, vanwege de kracht van de traditie. Ik zou zeggen: een performatieve werking, omdat manipulatie moet worden vermeden. Deze beïnvloedende krachten zijn in de preeksituatie ook te ontdekken in de cultuur van de kerk en de liturgische context.

<sup>603</sup> Zoals in 6.3.c is uitgewerkt over normatieve momenten in de narratieve receptie.

Dit betekent dat de hoorder zelf actief is tijdens de preek. Zij is met zichzelf, met God en met tal van anderen in gesprek terwijl zij naar de preek luistert. In moderne receptietheorieën is veel aandacht voor de manier waarop hoorders een verhaal in zich opnemen: men luistert en interpreteert vanuit het eigen perspectief, men stapt in op de open plekken in de preek, waar het verhaal niet is ingevuld en de verbeelding wordt geactiveerd, men evoceert bekende 'frames' van herinneringen om te interpreteren, men varieert op het aanbod van mogelijke werelden in de preek en men herkent een genre en volgt het script.<sup>604</sup> Hoe de preek een plek krijgt in het verhaal van de hoorder is daarom niet compleet te beschrijven en ligt voor een groot deel buiten de controle van de prediker.<sup>605</sup>

Voor de prediker betekent het respect voor de verantwoordelijkheid van de hoorder in de eerste plaats dat hij het effect en het resultaat van de preek biddend loslaat. Respect voor de hoorder zal hem gevoelig maken voor de grens tussen overtuigen en indoctrineren, tussen beïnvloeden en manipuleren, tussen confronteren en moraliseren. De preek is niet 'succesvol' als de hoorder het verhaal van de preek kan doorvertellen, maar als hij iets van het Verhaal van God opnieuw heeft leren vertellen.<sup>606</sup> Waar dit gebeurt, is het aan God te danken. De prediker zal hiervoor ruimte maken en zijn preek biddend voorbereiden en uitvoeren. In een contact ná de preek gaat het hem ook niet in de eerste plaats om waardering of kritiek op de preek, hoe graag een prediker daarover ook iets wil horen, maar is hij geïnteresseerd in de persoonlijke verwerking in het eigen verhaal van de hoorder. Die interesse komt ook in de preek tot uiting, bijvoorbeeld door een dialogische stijl van preken of door de verbinding met herkenbare situaties of actuele gebeurtenissen.

De prioriteit van de receptie door de hoorder heeft terugwerkende kracht op de preek zelf. Van de prediker mag een pluriforme en open taal verwacht worden die de hoorders helpt om verbinding te maken met het Verhaal van God en zo betekenis te vinden voor hun leven. Op die manier vergroot hij de ruimte voor een eigen interpretatie van de hoorders en wordt zijn verhaal stimulerend en uitnodigend, ook als de preek een confronterende en kritische benadering heeft.<sup>607</sup> Openheid van taal, be-toog, interpretatie en conclusie is noodzakelijk voor het activeren van het eigen verhaal van de hoorder. Bovendien sluit dit aan op de openheid die de preekvoorbereiding kenmerkt: de betekenis en het verhaal liggen niet vast maar ontstaan in de interpretatie. Noch in de tekst, noch in de preek, noch in de hoorder laat de betekenis zich

---

<sup>604</sup> Zie Dingemans, *Hoorder*, 57-58 voor een beknopte weergave van de receptietheorieën van Iser en Jauss. Zie ook Grözinger, *Homiletik*, 89-92. In Herman & Vervaeck, *Vertelduidels*, 163-177 worden de hedendaagse inzichten in de verhouding verhaal-lezer besproken.

<sup>605</sup> Schaap-Jonker, *Before*, heeft een aantal psychologische factoren beschreven en onderzocht die zowel bij prediker als hoorder van invloed zijn op de ervaring van de preek. Ernst Lange noemt de hoorder 'der eigentliche Richter' over de relevantie van de preek, zie Laan, *Lange*, 133-135.

<sup>606</sup> Dannowski, *Kompendium*, 124-125 maakt het belangrijke onderscheid tussen 'gelungene' en 'erfolgreiche' preek vanuit communicatief perspectief. Ook het nieuw vertellen is fragmentarisch. Altena, *Wolken*, 178v heeft gelijk: het laatste woord van een preek wordt principieel voortdurend uitgesteld, de receptie is nooit klaar.

<sup>607</sup> Van Harn, *Pew Rights* kiest een prikkelend perspectief in zijn bijdrage over de 'rechten van de kerkbank'.



volledig vastleggen of uitleggen. Het openleggen en ontsluiten van betekenis ontstaat in het bijzonder in symbolische, beeldende en poëtische taal. De communicatieve openheid van een preek levert Gods Verhaal niet uit aan de hoorder, maar respecteert in het verlengde van de intentionaliteit van Gods Verhaal de verantwoordelijkheid van de hoorder. De hoorder is geroepen er zijn eigen verhaal van te maken.

c. Het verhaal van de tekst (perspectief: narratieve kennis)

*De prediker analyseert en benut de narratologie van de bijbeltekst.*

Al vaak is erop gewezen dat de Bijbel een narratief boek is. Het bevat veel geschiedenissen en verhalen en vertelt zelf het ene grote Verhaal van Gods omgang met mensen in Jezus Christus. Dit geeft aan alle bijbelgedeelten een narratief karakter en een narratief kader, want er is bij elke tekst een verhaal te vertellen en elke tekst vertelt een verhaal. Dit zorgt er mede voor dat grote delen van de Bijbel toegankelijk blijven, zelfs waar de afstand in tijd en cultuur enorm is. Verhalen blijven boeien door herkenning, spanningsverloop en tijdsbehandeling.<sup>608</sup>

In de voorbereiding van de meeste preken spelen analyse en interpretatie van een bijbeltekst een grote rol. De prediker kan daarbij niet om narratologische analyse en interpretatie heen. Daarbij maakt het verschil of het gaat om een verhalende tekst of niet. Maar in alle gevallen is een narratologisch perspectief vruchtbaar en nodig om recht te doen aan wezenlijke dimensies van de bijbeltekst.<sup>609</sup> Het opent de prediker de ogen voor betekenislagen, perspectieven, interacties en bewegingen in de bijbeltekst die betekenis bevatten, zicht geven op de intentionaliteit en performatieve kracht van de tekst en door de prediker in de constructie van zijn preek gebruikt kunnen worden.

In de narratologische analyse is het structuralisme lange tijd dominant geweest. Ook in de postklassieke narratologie wordt de blijvende waarde van het structuralisme erkend.<sup>610</sup> Een belangrijk onderscheid ligt in de drie niveaus van verhalende teksten: geschiedenis, verhaal en vertelling. De *vertelling* omvat de concrete formulering van het verhaal: wie vertelt het verhaal aan wie? Hoe worden gedachten en gevoelens van personages weergegeven? Hoe is de verteller betrokken bij en zichtbaar in het verhaal? Het *verhaal* omvat een wat diepere laag: wat speelt zich in het

---

<sup>608</sup> Ricoeur, *Time*, heeft intensief nagedacht over de relatie tussen verhaal en tijd. Door het verhaal wordt tijd menselijk en leefbaar. Kretzschek, *Zeitgewinn*, verbindt hier theologische gedachten aan: door het vertellen winnen wij tijd: tijd om te leven en om te geloven. 'Zeitgewinn' is theologisch gekwalificeerd als tijd met God, waaraan het vertellen bijdraagt.

<sup>609</sup> Opvallend is dat zowel Buttrick, *Homiletic*, 306 als Dingemans, *Hoorder*, 110 ervan uitgaan dat predikers als exegeten vooral in de historisch-kritische methode zijn opgeleid en de beperkingen daarvan hebben ervaren. De narratologische methode is als literaire methode gericht op de voorliggende tekst en sluit op dit punt aan op de homiletische situatie.

<sup>610</sup> Het 'handboekje' van Bal, *Theorie*, vormt nog steeds een canonic model binnen voor de literatuurwetenschappen. In de nieuwe narratologie worden aan dit structuralisme andere aspecten toegevoegd, vooral vanuit contextuele, ideologische en communicatieve factoren. Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 107-121 pleiten uiteindelijk voor een combinatie van klassieke systematisering en postmoderne relativisering.

verhaal af? Wie handelt er in het verhaal en hoe worden de personen gekarakteriseerd? Hoe zijn de verhaalelementen geordend? Hoe wordt de tijd behandeld en gepresenteerd? Vanuit welk perspectief wordt het verhaal verteld? De *geschiedenis* vormt ten slotte de minst toegankelijke laag: welke werkelijkheid wordt in het verhaal geconstrueerd? Welke sequenties en combinaties worden tussen de bouwstenen aangebracht? Wie worden er sprekend en handelend opgevoerd en wie niet?

De narratologische analyse is dienstbaar aan de interpretatie van bijbelteksten en daarmee aan het vinden en construeren van de betekenis ervan. Een theologisch interessante vraag is waar Gods Verhaal aan het bijbelverhaal te verbinden is. Neem als voorbeeld het verhaal van Mozes op de berg Sinai: de *geschiedenis* betreft een ontmoeting van God en Mozes en zou homiletisch kunnen worden uitgewerkt als een wonder van Gods openbaring. In het *verhaal* gaat het om Mozes als middelaar tussen God en volk, waarbij God zich toewendt en het volk zich afwendt. Homiletisch zou dit kunnen worden uitgewerkt naar genade als noodzakelijke en blijvende basis in de omgang met God. In de *vertelling* gaat het om de start van een nieuwe fase in Gods werk: zijn verbond met Israël, bezegeld met de wet. Homiletisch kan dit een bemoedigende herinnering worden aan het doorgaande werk van God. Deze mogelijkheden zijn in zekere zin willekeurige uitwerkingen. Het verhaal kan ook geanalyseerd worden vanuit de verschillende perspectieven van de personages: Mozes, Aäron, God, het volk. Het levert elke keer nieuwe betekenis op die homiletisch kan worden verwerkt. Maar wat is nu de bedoeling van en de waarheid in deze analyses? Wat is nu het Verhaal van God en waar ligt de intentionaliteit van deze tekst? Welke criteria bepalen de juiste exegese? Hier is geen eenduidig antwoord op te geven, ook al is het ene antwoord meer aannemelijk en overtuigend dan het andere en bestaan er op verschillende niveaus wel algemeen aanvaarde regels: grammaticaal, semiotisch, logisch, linguïstisch, hermeneutisch, narratologisch en exegetisch.

Wat blijft staan, is dat het verhaal van de tekst een venster vormt op het Verhaal van God. De prediker probeert op verschillende manieren door dat venster te kijken en zal vervolgens vertellen wat hij daarin van Gods Verhaal heeft ontdekt. De validiteit van zijn interpretatie berust gedeeltelijk op de exegese en wordt verder bepaald door de manier waarop hij in de traditie staat, zich aansluit bij de conventies en zich verhoudt tot zijn hoorders.

Een prediker met enige narratieve kennis benut de narratologie in de analyse en interpretatie van verhalende en niet-verhalende bijbelteksten en werkt in de preekvoorbereiding diverse mogelijkheden uit. Het helpt hem om meer aspecten van de tekst recht te doen dan alleen met een systematische, linguïstische of historische analyse. Wanneer hij kiest voor een verhalende preekvorm biedt de narratologie van de bijbeltekst een structuur die vaak goed bruikbaar is. Maar narratologische analyse levert de prediker altijd betekenissen, ideeën en mogelijkheden op voor het hervertellen en doorvertellen van Gods Verhaal.

*De prediker reflecteert kritisch op zijn persoonlijk verstaan van de bijbeltekst.*

De structuralistische analyse van verhalen is inzichtgevend maar beperkt en in het postmoderne paradigma geproblematiseerd en aangevuld. Allereerst is de term verhaal niet te begrenzen omdat alles als verhaal kan worden benaderd. In het postklas-

sieke handboek voor verhaalanalyse van Herman & Vervaeck wordt als definitie gegeven: “een verhaal is een semiotische representatie van zinvol gerelateerde gebeurtenissen, die het product is van de interactie tussen de lezer en de tekst”.<sup>611</sup> Nu is ‘een gebeurtenis’ op zichzelf al een problematisch en ondefinieerbaar begrip. Dit illustreert dat de analyse en bestudering van verhalende teksten ook toegang biedt tot de fundamentele van een cultuur, de opvattingen over mens en werkelijkheid.<sup>612</sup> Maar belangrijker is het besef dat elk verhaal het product is van de interactie tussen de lezer en de tekst. In de leeservaring ontstaat een verhaal dat nieuw, subjectief en onherhaalbaar is. Dit is ook het geval met de prediker die zich met een bijbeltekst bezighoudt.

Elke tekst leeft in een bredere wereld waarin ideologie, biografie, sociale positie en nog veel meer contextuele werkelijkheden meespelen. Dit geldt voor de auteur en het ontstaan van het verhaal maar niet minder voor de lezer en het begrijpen van het verhaal. Contextuele analyses zijn daarom noodzakelijk om betekenis te vinden. Ze interacteren ondertussen eindeloos met de tekstuele analyses. Daarmee worden analyse en interpretatie van verhalen doorgaande en uiteindelijk onbeslisbare processen. De grens tussen het vertellen van het verhaal en het narratologisch analyseren ervan vervaagt. De analytische heeft geen objectieve positie, maar construeert door zijn analyse het verhaal. Een algemene methode van verhaalanalyse is daarmee onmogelijk. De lezer kan zich niet verstoppen omdat de tekst met hem een interactie aangaat waarin het verhaal ontstaat. Analyse en interpretatie reduceren noodzakelijkerwijs de tekst voor de volgende lezers.<sup>613</sup> Elke uitleg vormt tegelijk ook een verstoring van het verhaal van de tekst. Een tekst kent daarom niet één betekenis, maar produceert zoveel betekenissen als er lezers zijn. Deze leeservaring is overigens niet onttrokken aan reflectie, ontwikkeling en evaluatie: niet elke interpretatie is ‘juist’, ‘goed’ of ‘waar’.<sup>614</sup> Toch blijft staan dat elke leeservaring tot een persoonlijke interpretatie en betekenis leidt. Van de prediker mag verwacht worden dat hij op zijn persoonlijke leeservaring van de bijbeltekst kritisch reflecteert, zodat zijn interpretatie en verwerking aan validiteit wint.

Niet alleen de interpretatie van een verhaal werkt reducerend. Ook op een dieper niveau is reductie aan de orde. Elk verhaal sluit zelf ook mogelijkheden uit. Sommige personages komen niet aan het woord en bepaalde gebeurtenissen worden niet verwerkt omdat ze niet in het plot passen. Dit is zichtbaar op alle narratologische niveaus: wie doet er niets, wie kijkt er niet, wie mag er niets zeggen? Ook de weerga-

---

<sup>611</sup> Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 21, waarbij ‘zinvolle relaties’ temporeel, causaal, metaforisch, metonymisch of thematisch kunnen zijn, zolang ze maar door de lezer als betekenisvol gezien worden.

<sup>612</sup> Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 9, die om deze reden zo dicht mogelijk bij concrete teksten blijven, in besef van de ruimere culturele dimensies van het vertellen. Overigens is het theologisch een interessante observatie dat narratologische analyse toegang biedt tot fundamentele opvattingen over de werkelijkheid.

<sup>613</sup> Weergave via Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 112-121, die de postmoderne narratologie ‘het monster’ noemen, omdat het de interpretatie voortdurend deconstrueert en zichzelf niet laat onderbrengen in structuur. Vgl. hun beeldspraak dat in de postmoderne benadering de vertelduivels ontbonden zijn en alle eenvoud en waarheid problematiseren, *aw*, 18.

<sup>614</sup> Zie §6.3.c voor normatieve momenten in de verhaalreceptie.

ve, beleving en reconstructie van de tijd in het verhaal is fragmentarisch, chaotisch, schijn en onvergelykbaar, waarmee in de postmoderne narratologie aandacht wordt gevraagd voor het constructionele, paradoxale en instabiele van het verhaal. Niet alleen de causaliteit maar zelfs de ruimte in een verhaal wordt geproblematiseerd. De vraag waarom iets in een verhaal gebeurt, opent de ogen voor de ideologische en ethische waarden die in het verhaal worden gecommuniceerd en door het verhaal worden gediend. In de huidige narratologie wordt dit vaak vanuit politiek, cultureel, emancipatoir en genderkritisch ('feministisch') perspectief belicht.<sup>615</sup> Een postmoderne narratologie roept om noodzakelijke verhaalkritiek. Voor een prediker betekent dit dat hij met de moraal en de tendens van een bijbeltekst in gesprek gaat en zich daarbij bewust is van zijn eigen interpretatiekader.

Ook voor de prediker wordt door de postmoderne narratologie duidelijk gemaakt hoe zijn omgang met verhalende en niet-verhalende bijbelteksten verregaand te problematiseren en te relativiseren is. Desondanks blijft er sprake van een tekst, wordt er gelezen en geïnterpreteerd en gaat hij preken. Voor een prediker die enig besef krijgt van deze narratieve aspecten, betekent dit een nieuwe combinatie van bescheidenheid en vrijmoedigheid. Omdat verhalen niet één betekenis hebben, die ook nog eens mede gevormd wordt door de prediker zelf en bovendien meerdere ideologische waarden dienen, moet de prediker zijn omgang met de bijbeltekst grondig relativiseren. Niet om minder zorgvuldig werk te maken van de exegetische ambachtelijkheid in zijn preekvoorbereiding. Maar wel om in zijn interpretatie en betekenisontsluiting ruimte te maken voor het verschil, de meerduidigheid en de tegenstrijdigheid die binnen het verhaal van de preek mogen bestaan.<sup>616</sup> Hij wil door de preek de hoorders immers binnenbrengen in het Verhaal van God. Dan is het nodig dat hij meerdere leeservaringen en interpretaties oproept en leesvarianten in zijn verwerking betreft. Dit impliceert geen onbepaalde vaagheid en onbegrensde pluraliteit, maar wel een creatieve en persoonlijke ruimte voor een ander perspectief of een kritische receptie van de preek ten dienste van het Verhaal van God.

Deze bescheidenheid gaat gepaard met nieuwe vrijmoedigheid in de persoonlijke omgang met de bijbeltekst. Een zorgvuldig uitgevoerd exegetisch proces levert niet de enig mogelijke en juiste interpretatie op, maar wel een preek waartoe de prediker zich op dat moment geroepen weet en die bedoeld is om de hoorders op hun beurt in Gods Verhaal te trekken. Zijn hervoortelling van het verhaal van de Bijbel is altijd een persoonlijk gekleurde en op nieuwe hoorders afgestemde doorvertelling van dat verhaal, die voor hoorders tot een nieuw verhaal wordt.<sup>617</sup> Kritische reflectie op en per-

---

<sup>615</sup> Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 122-151 die 'gender' en 'feministische interpretatie' uitwerken als voorbeelden van ideologische kwesties, waarbij de ideologie van de lezer buiten de tekst interacteert met de ideologie die door het verhaal wordt geactiveerd.

<sup>616</sup> Terecht stelt Altena, *Wolken*, 177v, dat 'meerduidigheid' in de preek moet prevaleren boven 'eenduidigheid'. Tegelijk doen zijn formuleringen van het inhoudelijk doel van de preek 'de mensen worden in hun geloofsexistentie geraakt' en 'met taal reiken we naar een geheim dat zowel onbekend als onbeslist is' onvoldoende recht aan het verhaal van God, waardoor de gewenste meerduidigheid niet te onderscheiden is van onbepaaldheid.

<sup>617</sup> Huscava, *Erzählschule*, 86-90 ontwerpt dit 'narratieve trio' in de beweging van gebeurtenis naar ervaring en weer terug: die Ersterzählung, die Wiedererzählung, die Nacherzählung. Vanuit de tekst van een verhaal gezien is dit een vruchtbaar proces, dat de verbinding met het

soonlijke relativering van het eigen verstaan van de prediker maakt voor de hoorders de weg naar het Verhaal van God begaanbaar. Binnen deze bedoeling kan de prediker bescheiden en vrijmoedig vertellen wat hij te vertellen heeft.

*De prediker laat zich door het verhaal van de tekst meenemen in het Verhaal van God.*

De bovenstaande aspecten van het omgaan met het verhaal van de tekst dragen nog een zeker technisch karakter. Het gaat over analyse van de tekst en zelfanalyse van de prediker bij de interpretatie van de tekst. Aan deze omgang met het verhaal van de tekst moet een existentiële moment worden toegevoegd, omdat in het bijbellezen God zelf aan het woord komt. Dit gebeurt in historische zin: in de Bijbel wordt de geschiedenis van God met mensen verhaald. Dit gebeurt ook in actuele zin: in de leeservaring gaat Gods Verhaal door. Dit gebeurt ten slotte ook in futurale zin: in het lezen wordt de lezer in een nieuwe wereld binnengebracht. Een prediker kan pas preken als hij zich door het Verhaal van God heeft laten aanspreken en zichzelf in dat Verhaal heeft laten meenemen. Alleen dan kan hij zelf verteller worden van Gods Verhaal.

Dit existentiële aspect laat zich op diverse manieren beschrijven. Jos Douma verzamelt en gebruikt hiervoor veel verschillende woorden: goede preekvoorbereiding is meditatief, mystiek, contemplatief, bevindelijk, spiritueel en pneumatisch. Een dergelijke preekvoorbereiding is gericht op 'de ontmoeting met God in zijn Woord', de 'omvorming tot gelijkvormigheid aan Christus', een 'zich begeven in het krachtenveld van de Geest' of 'de groei in de gemeenschap met God'.<sup>618</sup> Hanneke Schaap-Jonker spitst de psychologische factoren bij het horen ook toe op de prediker als eerste hoorder: zijn godsbeeld, persoonlijkheid en stemming bepalen hoe hij zelf God heeft ontmoet in de preekvoorbereiding. De prediker hoort de woorden van de Bijbel als mens, als gelovige, als zondaar en als zoeker, waarbij uiteindelijk de Geest van God de prediker incarneert tot het Woord voor de hoorders.<sup>619</sup> Voor G.D.J. Dingemans is het van belang dat de prediker eigenlijk alleen God ter sprake kan brengen als hij laat zien hoe hij vanuit eigen geloof en ongelooft en eigen vragen en twijfels toch iets van God heeft gehoord en gezien.<sup>620</sup> In zijn studie geeft Hans van der Geest vanuit hoorderervaringen ook aanwijzingen voor de prediker om op existentiële wijze de preekvoorbereiding uit te voeren. In de gewenste grondhouding schetst hij als

---

oorspronkelijke verhaal vasthoudt. Vanuit het vertellen gezien is dit echter een meer cyclisch proces, omdat nieuwe ervaringen worden opgeroepen en nieuwe 'Ersterzählungen' ontstaan.

<sup>618</sup> Douma, *Spiritus*, waarbij elk van de genoemde aanduidingen een eigen perspectief inhouden, maar tegelijk allemaal een relatie hebben tot het verlichtende werk van de Heilige Geest bij het lezen van de Bijbel. Hij methodiseert dit als de meditatie in het preekproces, binnen een complete aandacht voor de spiritualiteit van de prediker. Het zijn overigens grote woorden waarmee de spirituele doelen worden geformuleerd.

<sup>619</sup> Schaap-Jonker, *Ruimte*, 88-91, verwijzend naar Dingemans, *Hoorder*, 14. Voor de gedachte dat de prediker de incarnatie wordt van Gods Woord: Schaap-Jonker, *Before*, 289-292.

<sup>620</sup> Dingemans, *Hoorder*, 29: Predikers hoeven geen modelgelovigen te zijn, maar wel laten merken dat God voor hen een werkelijkheid is waar ze mee worstelen. Deze persoonlijke worsteling en aanvechting is bij meer homileten de plek waar de prediker zelf God ontmoet.

eerste dat de prediker zelf aangesproken is.<sup>621</sup> Rudolf Bohren noteert dat de prediker eerst moet weten te zwijgen om de stilte te zoeken, de rust die door God geheiligd wordt en waarin de prediker zijn eigen verzoening ontvangt.<sup>622</sup> Kortom: de prediker moet zich eerst zelf in het Verhaal van God laten meenemen voor hij dat Verhaal kan vertellen.

Het is interessant om te zien hoe de postmoderne narratologie omgaat met wat er gebeurt met de lezer of hoorder van een verhaal. Waardoor laat iemand zich in een verhalende tekst meenemen zodat het lezen tot verruimende ervaring leidt? In de narratologie wordt sinds enige tijd hiervoor het begrip ‘mogelijke wereld’ gebruikt.<sup>623</sup> Dit begrip is afkomstig uit de modale logica en onderzoekt de werkelijkheid van een verhaal en beleving daarvan door de hoorder. De virtuele werkelijkheid van een verhaal is niet zozeer een schijnwereld als wel een mogelijke, potentiële wereld. De ervaren werkelijkheid is te beschouwen als een samengesteld complex van potentiële en geactualiseerde realiteiten. Vanuit een pragmatisch waarheidsbegrip worden fictionele verhalen gewaardeerd. Er wordt in een verhaal een mogelijke wereld geconstrueerd en aangeboden, die door de lezer wordt gerelateerd aan de bestaande wereld van zijn leven. Deze narratieve wereld van het verhaal is vanuit verschillende modaliteiten te bestuderen: is deze wereld noodzakelijk, mogelijk of onmogelijk volgens natuur en logica; zijn de handelingen verboden, verplicht of toegestaan volgens de gehanteerde normen; is de vertelde interactie goed, slecht of onverschillig volgens de moraal; is er bij de personages kennis, onwetendheid of geloof? Deze modaliteiten hangen samen en vormen voor een lezer de ingangen om de waarheid van het verhaal te ontdekken en de wereld van het verhaal binnen te gaan. Wanneer een lezer een mogelijke wereld aanvaardt, ontstaat ‘recentering’: gewoonlijk ben ik zelf het centrum van mijn ervaren wereld. Als ik me laat meenemen door een verhaal, zet ik mijzelf tijdelijk in het centrum van de narratieve wereld. Daarmee neem ik het perspectief van het verhaal over en aanvaard ik de verhaalwereld als echt. Bij een langdurige of permanente aanvaarding van dat verhaal verschuift ook mijn eigen ervaring van de realiteit steeds meer in de richting van het verhaal. Het *in-leven* in het verhaal wordt een *be-leven* van het verhaal en steeds meer een *her-leven* van het verhaal.

Het is intrigerend om dit concept toe te passen in de homiletische situatie. Een prediker kan van *hoorder* slechts *verteller* van Gods Verhaal worden als hij de aangeboden wereld van Gods Verhaal aanvaardt en volgens dat Verhaal de realiteit leert verstaan en ervaren. De aanvaarding van deze wereld wordt op verschillende niveaus gestimuleerd (identificatie, plausibiliteit, inzicht, effect) en vergt uiteindelijk een existentiële beslissing van de prediker. Regelmatig de wereld van Gods Verhaal ingaan is daarbij van wezenlijk belang om het perspectief van Gods Verhaal over te

---

<sup>621</sup> Van der Geest, *Angesprochen*, 175-184 ingeleid door: “Man braucht ein wenig Humor, ein wenig Selbstspöttelei und viel Vertrauen in Gottes überbietende Wirken, wann man über das Idealbild eines Predigers schreibt und liest.” Het besef van aangesprokene begint in zijn miserie en roeping, waarna het doorwerkt in de ernst en verwondering in de preekvoorbereiding.

<sup>622</sup> Bohren, *Predigtlehre*, 45-47), later door hem opgepakt in een uitvoerig hoofdstuk over de noodzakelijke meditatie van de prediker, *aw*, 345-387.

<sup>623</sup> Ik baseer mij hierbij op Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*, 151-162. Zie ook Sools, *Ontwikkeling*, 90v over potentiële verhalen en narratieve verbeelding en Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 196-200 over het effect van toekomstverhalen op de biografie.

nemen en te kunnen vertellen. Naarmate de prediker meer besef krijgt van het proces van deze participerende receptie, zal zijn existentiële aanvaarding van Gods Verhaal zich verdiepen en verbreden en groeit hij in zijn rol als verteller van Gods Verhaal.

d. Het verhaal van de preek (perspectief: narratieve vaardigheid)

*De prediker gebruikt verhalen in zijn preek.*

Verhalen zijn een onderscheiden vorm van taalgebruik. Ze zijn herkenbaar aan specifieke kenmerken en hebben hun eigen spelregels, ook al is elke definitie van ‘verhaal’ te deconstrueren en te relativiseren. Verhalen zijn te onderscheiden van betogen en gedichten, van contracten en interviews. In de loop van deze studie zijn veel kenmerken en eigenaardigheden van verhalen in beeld gekomen. Daaruit put ik een drietal argumenten onder de aanbeveling dat predikers royaal en verantwoord gebruikmaken van verhalen in hun preek en zich bekwamen in de kunst van het vertellen.

Allereerst dient de erkenning dat de preek nauw verbonden is aan de Bijbel ook narratief te worden gehonoreerd. De Bijbel bestaat voor een groot deel uit verhalen omdat God zich in de geschiedenis heeft laten kennen in het bijzonder in leven en werk van Jezus Christus.<sup>624</sup> Daarom kan een preek nooit zonder het vertellen van de geschiedenis die op de voor- of achtergrond van de bijbeltekst aan de orde is. In de tweede plaats hebben verhalen een eigen aangrijpingspunt en effect in de hoorder. Een prediker die de hoorders breed wil aanspreken en daarbij ook zoveel mogelijk hoorders wil aanspreken, kan verhalen niet missen. De communicatieve eigenheid van verhalen boeit hoorders, waarbij leeftijd, opleiding en intelligentie veel minder discriminerend werken dan bij een betoog. In de derde plaats bieden in het bijzonder verhalen een extra mogelijkheid om God ter sprake te brengen, bovenop onze rationele en cognitieve mogelijkheden. Dit heeft te maken met de verbeeldende, symboliserende, metaforische en construerende kracht van verhalen.<sup>625</sup>

Het is niet wenselijk dat preken structureel alleen bestaan uit vertellingen. Daarvoor heeft de taalvorm van het verhaal te veel beperkingen. De aanspraak van God kan niet alleen verteld worden maar dient daadwerkelijk gearticuleerd te worden. De speechact theorie heeft duidelijk gemaakt hoe taal ook prescriptief en performatief kan zijn. Wanneer preken alleen uit verhalen bestaan, bestaat het risico dat de hoorder onvoldoende wordt aangesproken in zijn rationaliteit en cognitiviteit. Op die manier blijven de verhalen zweven boven de hoorders. Bovendien dient kritische reflectie op doel en intentie van verhalen altijd een rol te spelen, juist in de christelijke

---

<sup>624</sup> Grözinger, *Homiletik*, 204 spreekt daarom van een ‘durchgehende narrative Grundierung der christliche Predigt’ en wijst er ook op hoe belangrijk de christelijke prediking is geweest voor de huidige cultuur.

<sup>625</sup> Kreitzscheck, *Zeitgewinn*, 74-78 geeft een weergave van het onderzoek van Andreas Egli naar verhalende delen van preken. Egli noemt vijf criteria, waarvan er aan minstens drie moet zijn voldaan, wil een verhaal symboliserend werken: Anschaulichkeit, Weitererzählen, Auskunft über Symbolisierung, Hinweis auf Symbolisierung, Einladung. Terecht waarschuwt Immink, *Geloven*, 233-258 voor metaforisme, waarbij God voorgesteld wordt als een onbepaalde en metaforische grootheid en niet meer als een concreet sprekende en handelende God met een geopenbaarde identiteit.

prediking waar wordt gerekend met de corrumperende en manipulerende gevaren van verhalen.

Voor het inzetten van verhalen in de preek staan de prediker meerdere soorten verhalen ter beschikking. Zonder een compleet overzicht te geven wijs ik op vijf grote bronnen van verhalen die elkaar ook overlappen: Bijbel, geschiedenis, actualiteit, ervaring en fictie.<sup>626</sup>

De *Bijbel* zelf vormt een primaire bron van verhalen. De verhalen in en achter de bijbeltekst zijn te vertellen. Soms kan een preek compleet bestaan uit een reconstruerende navertelling van het bijbelverhaal, hetgeen iets anders is dan een reproductie ervan. Daarnaast kunnen ook andere verhalen uit de Bijbel in een preek worden ingezet: als voorbeeld, als inleiding, als vervolg, als metafoor, als uitwerking, als tegenverhaal.<sup>627</sup> De bijbelverhalen betreffen niet alleen geschiedenissen maar ook gelijkenissen. Het grote voordeel van het gebruik van bijbelse verhalen is, dat ze direct klinken als verhalen van God en daarmee een aanspraak doen op geloof. Het vertellen van bijbelverhalen dient bovendien een catechetisch doel, omdat het de bekendheid van de bijbelverhalen vergroot en daarmee de christelijk-narratieve competentie van de hoorders versterkt. De bekendheid met de bijbelverhalen is hierbij wel een homiletisch probleem omdat de mate van bekendheid met een verhaal sterk per hoorder verschilt. Daardoor loopt de prediker zowel het risico van geestdodende herhaling als van experimentele afbraak van bekende verhalen.

De *geschiedenis* vormt eveneens een grote bron van verhalen. Alles wat gebeurd is in de wereld of in de kerk is vertellend in te zetten in de preek. Er zijn veel kleine verhalen van mensen in de marge die betekenisvol kunnen worden in de preek. Er zijn ook de grote verhalen van ontwikkelingen of zelfs ideologieën die inzicht geven in de wereld van vandaag. De onoverzienbare hoeveelheid verhalen in de geschiedenis maakt het mogelijk verhalen te kiezen die de hoorder nog niet eerder heeft gehoord. Dat prikkelt de betrokkenheid van de hoorders. De moeite bij historische verhalen ligt in de theologische interpretatie: wie zegt dat God hier gehandeld heeft? Daarom dient een prediker goed na te gaan waarom en waartoe hij een verhaal inzet.

In het verlengde van het vorige vormt ook de *actualiteit* een onuitputtelijke bron van verhalen. Er gebeuren dingen die verteld kunnen worden. Het nieuws, de krant, maar ook gebeurtenissen in de gemeente of in het land geven talloze mogelijkheden voor verhalen. Het actuele ervan stimuleert de herkenning en betrokkenheid van de hoorders.<sup>628</sup> Het actuele maakt het ook spannend: een verhaal is nooit af maar altijd open naar het vervolg. De hoorders zullen keuzemogelijkheden invullen en imaginair uitwerken. Ook hiervan geldt dat de prediker zich moet realiseren hoe hij het vertelde verhaal wil laten functioneren in de preek en hoe hij de opgeroepen herkenning en

---

<sup>626</sup> Deze paragraaf is bedoeld als kleine rondblik. Voor verdere uitwerking van de inzet van verhalen in de preek verwijs ik naar de literatuur die in hfd.4 is genoemd.

<sup>627</sup> Deze verschillende functies kunnen door alle toegepaste vertellingen in een preek worden vervuld en niet alleen door bijbelverhalen. Bukowski, *Predigt*, 114-124 reduceert de functies tot twee: Die Erzählung als Beispiel und als Bild.

<sup>628</sup> Op voorwaarde dat het om verhalen gaat die het échte leven vertellen. Predikers lopen altijd het risico om de gebruikte verhalen te polijsten, te verfraaien en te versimpelen, ten dienste van de boodschap. Zie Allen, in: Graves & Schlafer, *Shape*, 36v.



betrokkenheid kan benutten voor de verkondiging en voor het vertellen van Gods Verhaal.

De persoonlijke *ervaring* van de prediker is eveneens een verhalenbron. De prediker kan vertellen van alledaagse gebeurtenissen, maar ook doorgeven van wat hij heeft beleefd met God bijvoorbeeld in de preekvoorbereiding. Deze verhalen zijn geschikt om door identificatie een ingang te creëren voor het Verhaal van God. Soms kan de complete preek ook worden gegoten in de vorm van een ervaringsverhaal. De persoonlijke kracht van deze verhalenbron is tegelijk ook de valkuil als de aandacht van de hoorder gericht wordt op het verhaal van de prediker en niet meer op het Verhaal van God.

Ten slotte vormt *fictie* een rijke bron van verhalen. Dit kunnen bestaande verhalen zijn als literaire verhalen, legendes of sprookjes.<sup>629</sup> Het kunnen ook niet-bestaande verhalen zijn als visioenen, dromen, gefantaseerde of hypothetische verhalen. De kracht en impact van zulke verhalen zijn groot als ze met voldoende kwaliteit worden verteld. Spannend is hierbij de vraag in hoeverre het fictieve ervan door de hoorders wordt ervaren. De prediker loopt het risico om dergelijke fictieve verhalen te sterk te modelleren naar het gewenste effect waardoor de vertelling moralistisch wordt. Ook bestaat het risico dat de referentie van het verhaal aan de werkelijkheid zo sterk vervluchtigt dat het evangelie als onrealistisch wordt ervaren en het doel van de verkondiging wordt gereduceerd tot het beoogd effect.

Geen prediker kan verhalen missen in zijn preken. Dit zal per preek verschillend uitpakken. Aan de preekvoorbereiding stelt dit de eis dat een prediker reflecteert op zijn keuzes: waarom en waartoe ga ik dit verhaal vertellen?<sup>630</sup> Ewald Huscava onderscheidt drie concepten met oplopende artistieke kwaliteiten:<sup>631</sup> a. Verhalen om te illustreren en toegankelijk te maken. b. Verhalen om gebeurtenissen te verbinden en in hun tijdsverloop te ordenen. c. Verhalen die nieuwe betekenis ontsluiten door de hoorder te raken. In de scholing van de prediker is daarom ook de kunst van het vertellen aan de orde. Hoe creatief is de prediker in het vertellen van het verhaal? De creatieve kwaliteit van de vertelde verhalen is voor een groot deel bepalend voor het effect dat het bij de hoorders oproept. Dit geldt niet alleen voor de effecten van verassing en verbeelding maar ook voor de emotieve en cognitieve effecten.<sup>632</sup> De creatieve kwaliteit van de vertelling is narratologisch bepaald: karakterontwikkeling,

---

<sup>629</sup> Door homileten wordt vaak gewezen op de noodzaak voor een prediker om in contact te blijven met literaire verhalen, zodat het eigen taalgevoel en de narratieve competentie worden bevorderd. Grözinger, *Homiletik*, 219, Jager, *Verbeelding*.

<sup>630</sup> Grözinger, *Homiletik*, 211-214 vraagt aandacht voor de verantwoordelijkheid, ethiek, van de prediker: esthetisch geldt dat een verteller in zijn verhaal alles kan maken: als kunstenaar is hij een 'alter deus'. Daarom is narratieve, theologische en homiletische zorgvuldigheid vereist.

<sup>631</sup> Huscava, *Erzählschule*, 129-141 noemt dit: 'Baukonzepte narrativer Miniwelten: Deizis, Handlungsnerve und Parabel'. Het hoogste doel is 'perturbatie' van de hoorder, vergelijkbaar met het effect van het verhaal van Nathan bij David. Het verhaal wordt geconcentreerd op de climax, die ontdekkend werkt en het verhaal doet verstaan.

<sup>632</sup> Zie Douma, *Spiritus*, 251-268 over homiletische creativiteit, omschreven als 'nieuwe dingen zeggen en de dingen nieuw zeggen', uitgewerkt in een hoofdstuk over taal, verbeelding en metafoor, *aw*, 269-285.

tijdsbehandeling, spanningsopbouw, relaties, vertelinstanties, perspectief, interactie, herhaling, taalgebruik enzovoort.<sup>633</sup> In al deze aspecten kan de prediker zich bekwalen. Goed vertellen is voor de prediker een belangrijke kunst.

*De prediker gebruikt narratieve structuren in zijn preek.*

Behalve het toepassen van verhalen en vertelsels in de preek kan ook op een andere manier van de narratologie gebruik gemaakt worden in het verhaal van de preek, namelijk in de retorische structuur van de preek.<sup>634</sup> Volgens Grözinger is impliciete narrativiteit in elke preek aan de orde omdat het in elke preek gaat om de verbinding tussen Gods Verhaal en de verhalen van de mensen.<sup>635</sup> Dat betekent dat een prediker er goed aan doet om deze narratieve structuren te onderkennen en te benutten ook in niet-verhalende preken. Een aantal typisch narratologische aspecten is altijd aan de orde in de constructie en vormgeving van een preek.<sup>636</sup>

*Perspectief.* Een verhaal wordt verteld vanuit een gezichtspunt, in de narratologie ‘focalisatie’ genoemd. Het gaat daarbij niet om de verteller maar om de persoon of instantie van waaruit mensen, zaken en ontwikkelingen worden waargenomen en weergegeven. Het vergt soms een complexe analyse om te ontdekken wie de vertelinstantie is. Dit perspectief stuurt het luisterproces in verregaande mate en is een middel waarin creatieve variatie kan worden gevonden, spanning kan worden opgebouwd en betrouwbaarheid kan worden gewonnen of afgebroken. Het spreken over perspectief wordt breed gebruikt in de niet-narratieve taal en maakt als ‘perspectivisme’ deel uit van het postmodern paradigma: ieder neemt waar vanuit een perspectief. Voor de prediker is het van belang te weten dat hoorders zo naar zijn preek luisteren, waardoor hij zich bewust moet zijn van zijn gekozen perspectief. De prediker kan ook in perspectief variëren en op die manier de betrokkenheid, boodschap en betrouwbaarheid van zijn preek richting geven. Het verhaal over Jona klinkt heel verschillend als het wordt verteld vanuit een intern perspectief van de profeet of van de scheepskapitein of vanuit een extern perspectief van een bioloog, een ouderling of een godzoekende student.

*Rolverdeling.* Het is de verteller die selecteert welke mensen en ervaringen, omstandigheden en gebeurtenissen in het verhaal worden opgenomen. Het is ook de verteller die al die instanties positioneert en aan elkaar verbindt. Hij is degene die ze een passieve of actieve rol geeft in het verhaal en een positieve of negatieve rol laat spelen. Een prediker doet dit eveneens in het verhaal van zijn preek. Hij noemt mensen en dingen, verhalen en gebeurtenissen en zet ze tegenover elkaar of juist in elkaars verlengde. Gevoel voor narratieve structuren betekent dat deze keuze bevestigd kan worden. Waarom noemt de prediker bepaalde gebeurtenissen niet? Wat ligt er

---

<sup>633</sup> In de godsdienstpedagogiek wordt gewerkt met praktische vertelregels van Walter Neidhart over ‘theologisch vertellen’. Zie Grözinger, *Homiletik*, 217-220 en Kreitzscheck, *Zeitgewinn*, 81-94 die overigens deze methode voor de homiletiek minder geschikt vindt.

<sup>634</sup> Zie §7.2.a en §3.2.

<sup>635</sup> Grözinger, *Homiletik*, 216v: Waar de preek betrokken is op ‘Geschichten’, en dat is elke preek, zijn de hermeneutische functies van het vertellen altijd aan de orde.

<sup>636</sup> Zie de handboeken van Bal, *Theorie* en Herman & Vervaeck, *Vertelduivels*. Voor een eerste weergave zie § 2.2.c. Het gaat hier om een greep uit de vele mogelijkheden.

achter het beeld dat hij van sommige personen geeft? Welk beeld geeft hij van God van wie hij het Verhaal verteld? Van God vertellen is ook geloof belijden en kleur bekennen.

*Tijdsverloop.* Een verhaal kent een begin en een eind waartussen een ontwikkeling plaatsvindt. Een verhaal maakt tijd beleefbaar en ervaarbaar. De eigen tijdsbeleving verandert daardoor. Voor de prediker is van belang dat de luistertijd ook als tijd met God kan worden beleefd.<sup>637</sup> Dit heeft een technische kant: hoe is het ontwikkeltempo van gedachten en gebeurtenissen in de preek, in hoeverre is sprake van herhaling of versnelling, van sprongen in de ontwikkeling van de preek of juist van stilstand? Kan de hoorder het tempo bijhouden of gaat het hem te langzaam? Wordt de luistertijd aangeboden als een lineair geordende tijd door bijvoorbeeld van tevoren de hoofdlijn in genummerde punten aan te kondigen, of is er meer sprake van een open tijdsbeslag, waarbij de hoorder meewandelt in de ontwikkeling van de preek en de prediker eerder bij het 'amen' komt dan zijn hoorders. De dynamiek van de preek is van groot belang voor de concentratie en beleving door de hoorders.

*Verbeelding.* Kenmerkend voor een verhaal is de al eerder genoemde verbeeldingskracht ervan. Door inleving in de wereld van het verhaal komt het tot beleving ervan. Het concrete verhaal roept herinneringen en gedachten op bij de hoorder. Dit kan worden gestimuleerd door woorden en beelden zó te kiezen dat er ook verschillende werelden mee worden geraakt. Soms is het zeer gewenst om door begrippen de realiteit vast te leggen en concentratie te bieden. Soms is het juist zeer gewenst om door metaforen de hoorder tot nieuwe verbindingen en zoektochten te brengen.<sup>638</sup> Beelden kunnen woorden geven aan wat niet benoembaar of begrijpbaar is. Beelden kunnen ook aanschouwelijk maken wat heel abstract betoogd wordt. In beide gevallen zijn ze voor de prediker van belang. Gelijkenissen vormen hierin de meest vergaande vorm: een fictief, metaforisch verhaal met sterke intentie.<sup>639</sup> Maar ook waar deze hoge kunst van verhalen niet wordt toegepast is voor predikers het aanspreken van de verbeelding van belang. Metaforische taal geeft de mogelijkheid om tot ervaring van Gods Verhaal te komen.<sup>640</sup> Dat vraagt soms om bewuste meerduidigheid en poëtische woordkeus en het open laten van interpretatie.

*Spanningsopbouw.* Elk verhaal heeft een spanningsopbouw. Vanuit een spanning, een vervreemding of een ervaren probleem wordt een zoektocht ondernomen om tot een antwoord, een oplossing of een overstijging te komen. Ook in betogen

---

<sup>637</sup> Zie Kreitzscheck, *Zeitgewinn*, 173-194 vanuit de gedachten van Ricoeur over taal en verhaal.

<sup>638</sup> Zie Huscava, *Erzählschule*, 114-129 over metafoer, gedicht en gelijkenis, waarin ervaringen worden 'verdicht' en tot nieuwe ervaringen leiden.

<sup>639</sup> Zie Veltkamp, *Pastoraat*; Ganzevoort & Visser, *Zorg*, 120-127 voor meer theorie over gelijkenissen. Aan deze taalvorm laten zich veel narratieve mogelijkheden begrijpen. Overigens biedt Campbell, *Jesus*, 174-179 een terechte nuancering: gelijkenissen zijn bedoeld om Jezus te identificeren, en niet als algemeen homiletisch model. Bovendien gaat het in de prediking niet om de ervaring, maar om de verkondiging van Jezus, *aw*, 189-220.

<sup>640</sup> Zie het pleidooi van Douma, *Spiritus*, 280-285 voor een metaforische homiletiek: 'De kunst van de metafoer is de muziek van de preek'. Vooral het opdoen van vernieuwende ervaringen is voor hem doorslaggevend. Altena, *Wolken*, 113-115 pleit eveneens voor veel verbeelding in de preek, om het 'onrepresenteerbare te representeren'.

wordt met spanning gewerkt, opgebouwd vanuit een probleemstelling. Narratieve vaardigheid met spanningsopbouw is voor elke prediker zinvol. Er zijn preekstructuren met een minimale spanningsopbouw, zoals wanneer in de ‘expository preaching’ een bijbelgedeelte vers voor vers wordt besproken. In sommige didactische methoden is het denkbaar om een puur informerende structuur te hanteren, hoewel dergelijke didactische concepten zeer gedateerd zijn. In de praktijk wordt echter in elke preek de motivatie van de hoorders gezocht, zowel in de inleidende fase als in preekfragmenten. Spanning is een belangrijk middel om de aandacht en betrokkenheid van de hoorders te stimuleren en daarmee diepgang en inhoud in de preek te brengen. Eugene Lowry heeft een ‘spannend’ narratief model voor preekstructuur ontworpen dat hij het homiletisch plot noemt en universeel toepast.<sup>641</sup> Een conflict of spanning (1) verscherpt zich door theologische analyse en complicatie (2), krijgt een verrassende oplossing of positieve wending (3), laat de hoorders zo het evangelie ervaren (4) en werkt de praktische gevolgen uit (5). Deze fasen zijn op allerlei manieren in te vullen waarbij de taal niet verhalend hoeft te zijn. Allerlei inhouden krijgen een plaats in het plot van de preek dat aansluit op het narratief karakter van de menselijke ervaring.<sup>642</sup> Dit spreken over het ‘plot’ van de preek bepaalt ook bij Buttrick de structurering van elke preek, verhalend of niet.<sup>643</sup>

De winst van narratologische reflectie is niet alleen dat diepere structuren, bewegingen en intenties in de preek aan het licht komen, maar ook dat een prediker kritischer en effectiever met deze aspecten kan omgaan, welke structuur en taalmodus hij ook kiest voor zijn preken. Het bewust toepassen van narratieve structuren in de preek vergroot het effect ervan.

*De prediker beweegt de hoorder zich te laten opnemen in het Verhaal van God.*

In veel homiletiek wordt ontmoeting met God als hoogste doel voor de prediking formuleerd. Die ontmoeting wordt soms in existentiële termen beschreven,<sup>644</sup> soms

---

<sup>641</sup> Lowry, *Plot*, later bekend als de ‘Lowry-loop’. In zijn visie dient elke preek deze structuur te volgen, omdat het horen van mensen nu eenmaal narratief is gestructureerd. Eslinger, in: Graves & Schlafer, *Shape*, 69-86 beschrijft de varianten in de verschillende publicaties van Lowry en bespreekt de kritiek die op het model is uitgeoefend.

<sup>642</sup> Zie Allen, in: Graves & Schlafer, *Shape*, 27-40, die overigens wijst op het wederkerige hierin: verhalen drukken niet alleen ervaring uit, maar vormen ook ervaring. Campbell, *Jesus*, 161-165 noteert als kritiek dat dit structuurmodel te veel op ‘plot’ is gericht en te weinig op Jezus Christus. Ook bestaat het risico van een simpele ‘problem-solving’ methode, waarmee de preeking van Bijbel en Christus wordt verwaarloosd, ten gunste van wereld en ervaring.

<sup>643</sup> De inmiddels bekende ‘moves-structuur’, zie Buttrick, *Homiletic*; Dingemans, *Hoorder*, 166v.

<sup>644</sup> Pleizier, *Involvement*, spreekt over ‘gelovige betrokkenheid, religious involvement,’ bij de tegenwoordigheid van God. Dingemans, *Hoorder*, 50 formuleert dat het moet komen tot een werkelijke ontmoeting tussen God en mens en gebruikt als synoniemen ‘contact met God’ en ‘communicatie met God’.

ook in meer soteriologische<sup>645</sup> of zelfs sacramentele termen.<sup>646</sup> Vanuit een ander perspectief wordt het doel van de preek omschreven als God die zijn Woord spreekt of als de hoorder die de preek ervaart als het Woord van God.<sup>647</sup> Het zijn zinvolle perspectieven die narratief uit te werken en te verdiepen zijn. God en de mens worden als vertellers beschouwd waarbij de eigen plek van de prediker op verschillende manieren is te beschrijven. Al deze benaderingen maken echter deel uit van een individualistische tendens in de prediking pendelend tussen de polen 'Woord' en 'geloof'.

Vanuit narratief perspectief is hieraan een belangrijke benadering toe te voegen. Dat is het communale aspect van de prediking.<sup>648</sup> In de prediking gaat Gods Verhaal door. Hoorders laten zich in dat Verhaal meenemen en worden door het horen ingelijfd bij Jezus Christus. Ze brengen daarmee zelf het Verhaal verder. Dit Verhaal van God is al eeuwen oud en gaat nog steeds door. Dit Verhaal van God beslaat heel onze wereld vanuit de persoon en het werk van Jezus Christus. Dit Verhaal van God wordt in de kerk verteld, door de kerk bewaard en met de kerk realiteit. Dit vertellen en horen van Gods Verhaal vormt de nieuwe gemeenschap en brengt die ook verder.

Het is opvallend dat dit communale aspect in de hedendaagse homiletiek weinig wordt uitgewerkt als theologische doelstelling van de prediking. Er is veel meer aandacht voor de religieuze, individuele ervaring en betrokkenheid van de hoorder,<sup>649</sup> hoewel de verbindingen met de liturgische en diaconale aspecten van de kerk wel worden genoemd.<sup>650</sup> In het bijzonder Charles Campbell heeft stevige kritiek op deze individualistische tendens uitgeoefend. Hij stelt dat de taak van de prediker gelegen is in de opbouw van de kerk als nieuwe gemeenschap van Jezus Christus. Deze

---

<sup>645</sup> Trimp, *Woord*, 13-15 stelt: de prediking is een publiek genademiddel en staat in het kader van de verlossing van de mens. Het luisteren naar de verkondiging van het verhaal van Christus is essentieel om Christus zelf te ontmoeten.

<sup>646</sup> Ganzevoort, *Horen*, 526: "De predik(st)er is erop uit de eigen interpretaties van de hoorders te faciliteren op zo'n wijze dat zij de stem van God kunnen horen: in, met en onder de preek." "De preek kan een sacrament worden, wanneer het een drager wordt van het heilige." Het sacramentele wordt door Trimp, *Woord*, 19-22 niet verbonden aan het horen, maar aan het verkondigen: in de verkondiging gaat de toegang open van het Koninkrijk van God.

<sup>647</sup> Het eerste in Barth, *Homiletik*. Het tweede in Stark, *Proeven*.

<sup>648</sup> Deze aspecten ontbreken niet in bovengenoemde auteurs, bv. Trimp, *Woord*, 21 over de publieke verkondiging en Pleizier, *Involvement*, 64 over 'sharing in the Christ-event'. Een beperkt voorbeeld is ook het artikel van Kretschmar & Winkler, in: Bieritz, *Kommunikation*, 183-206, die prediking wel binnen het bredere veld van gemeente-zijn plaatst en verbindt aan andere dimensies: liturgie, diaconie, zielszorg, onderricht, missie, oecumene, diaspora. Deze verbreding wordt echter niet geformuleerd in termen van homiletische doelen of intenties. Ik ontleen het zwaardere accent voornamelijk aan Campbell, *Jesus*, 221-257 en Hauerwas, *Kerk*, 59-104.

<sup>649</sup> Pleizier, *Involvement*, 259 geeft het communale aspect een beperkte plaats: het horen bij een geloofsgemeenschap maakt deel uit van de luistersituatie. Ook is de hoorder zich bewust van het gemeenschappelijke van het geloof en de institutionele inbedding van de preek. Hij geeft geen aandacht aan de vorming van de nieuwe gemeenschap als *doel* van prediking. De 'gelovige betrokkenheid' heeft betrekking op geloof en op God.

<sup>650</sup> Vgl. Kretschmar & Winkler, in: Bieritz, *Kommunikation*, 183-206 die aandacht vragen voor de wederzijdse verbinding tussen prediking en gemeenteopbouw: prediking heeft een liturgisch doel en een diaconaal effect.

nieuwe gemeenschap heeft een narratieve identiteit omdat ze voortkomt uit het Verhaal van de Bijbel en zelf deel uitmaakt van het doorgaande Verhaal van Jezus.<sup>651</sup> David Lose komt vanuit zijn benadering van ‘preken als belijden’ tot een vergelijkbaar accent. Hij stelt dat prediking gericht is op de essentiële wisselwerking van de individuele hoorders en de christelijke traditie.<sup>652</sup> Stanley Hauerwas versterkt dit accent door te spreken over de ‘ontologische noodzakelijkheid van de kerk’ om de wereld vertelbaar te houden. Met het oog op de wereld dient de kerk daarom haar verhaal trouw te blijven en te blijven vertellen.<sup>653</sup>

Het is deze grotere geschiedenis van God met mensen die prediker en hoorder aan elkaar verbindt binnen de christelijke vertelgemeenschap. Ze maakt deel uit van hun motivatie en van het effect van de prediking. Zo ontstaat een heilzame wisselwerking. In de prediking wordt het Verhaal van God inhoudelijk opnieuw en verder verteld. Tegelijk gaat door preken en horen het Verhaal van God in deze wereld verder. Dit ontspant enerzijds de individuele claim op de concrete preek en verheft tegelijk de waarde van prediking in het algemeen.

Voor predikers vraagt dit om het besef dat de prediking niet alleen een persoonlijke opdracht en roeping is, maar ook een functie van de kerk van Jezus Christus waarbij de gemeente zowel object als subject van de prediking is. Het is de kerk die in, door en onder het Verhaal ontstaat. Het is de hoorder die in, door en onder de preek in het Verhaal van God wordt opgenomen. Zo blijkt en blijft de prediker verteller van het Verhaal van God.

---

<sup>651</sup> Campbell, *Jesus*, 227-237. Ondanks kritiek op belangrijke stellingen van Campbell stemt Lose, *Confessing*, 112-126 van harte in met de strekking van het betoog van Campbell: de prediker betreft de hoorder bij de gemeenschap van de gelovigen en bouwt zo de gemeente op, die de indirecte presentie van Jezus Christus vormt. Ook Wright, *Story*, onderschrijft de kritiek van Campbell op de therapeutische, individualistische, materialistische ervaringsprediking. Wright betoogt overtuigend hoe sterk de collectieve en communale krachten van de prediking zijn, door de wisselwerking te beschrijven tussen de Noord-Amerikaanse cultuur en de christelijke prediking. Via kritiek en bekering worden mensen uit het cultuurverhaal weer binnengebracht in Gods verhaal, *aw*, 76-104.

<sup>652</sup> Lose, *Confessing*, 111 noemt daarvoor als belangrijkste gelijktijdige processen: participatie, distantiatie en appropriatie. De preek als actuele belijdenis van Jezus Christus articuleert de verworteling in de christelijke traditie en motiveert tot voortzetting van deze traditie. Daarmee is de identiteit van de hoorders versterkt, *aw*, 138.

<sup>653</sup> Hauerwas, *Kerk*, 104: ‘Zonder de kerk zou de wereld geen geschiedenis hebben’. Hij noemt dit geen confessionele, maar een realistische uitspraak.

## ***Vertel het Verhaal <Lukas 2:12>***

[zie de toelichting in §1.6]

Hebt u wel eens naar dat stuk hout geluisterd? Dat stuk hout dat niet kan praten, maar wel kan spreken? Hoe veelzeggend kunnen dingen zijn. Omdat iemand er iets mee wil zeggen. Deze voederbak voor dieren kan niet praten. Maar deze voederbak heeft wel een diepe boodschap. Want God maakt er een teken van. Luister naar de kribbe die zijn geheim vertelt.

‘Zie je het niet? Hoe rauw dit jongetje aan het leven begint? Ik ben niet gemaakt als wieg. Dan zouden ze mij veel ranker en mooier gemaakt hebben. Niet van dat ruwe hout, veel meer afgewerkt. En ik zou niet hier staan. Ik moet ertegen kunnen dat schapen en ezels hun lijf tegen mij aangooien. Ik moet ertegen kunnen dat ik soms nat en vies word, dat ik stank en schimmel verspreid. Daar ben ik op gebouwd. Dat kindje begint zijn leven in een rauwe bak. Zo rauw als het leven is.

‘Zie je het niet? Hoe oneerlijk het is? Natuurlijk, ik vind het een eer om dit jongetje te dragen. Maar het is voor hem een schande. Vernederd begint hij aan zijn leven. Ik draag de prins uit Davids huis! Maar in Davids stad is geen plaats. Davids troon is bezet door heidenen. Zijn geboorte wordt niet gevierd met toespraken en cadeaus. Hij moet het met mij doen, in een stal. Vernederd van zijn positie, vervreemd van zijn erfenis. Zo onrechtvaardig als het leven is.

‘Zie je het niet? Dat ik al een schaduw leg over het verdere leven van dit kind? Wie in een voederbak geboren wordt, zal op aarde geen troon krijgen. Hij begint met een achterstand, zoals dat heet. Met zijn geboorte al. Hoe zal het gaan als hij volwassen wordt? Als hij nu al buiten de normale ruimte voor mensen geboren wordt, zal hij straks buiten de wereld voor de mensen gestoten worden. Zo hard als het leven is.

‘Zie je het niet? Dat ik Hem al vanaf het begin verborgen houd? Mensen zullen zich afvragen: is Hij het nu, of is Hij het niet? Buiten roepen hemelse troepen en straalt de glorie van God. Maar hierbinnen zie je het niet. Zo zullen mensen hun vragen hebben. Hun verwarring kennen. Van mij gaan er dertien in een dozijn. Een degelijk stuk ambachtswerk. Het unieke zie je niet met je ogen. Je zoekt het in geloof. Zo verwarrend als het leven is.

‘Nog één keer: Zie je het niet? Dat ik een aanklacht vorm tegen u en tegen jou? Omdat dit jongetje dat in mij gelegd is, de Redder, de Messias is? Geboren om u en jou te redden? Aan mij kun je zien dat die redding totaal anders zal gaan

dan mensen verwachten. Hij gaat redden door zichzelf helemaal te geven. Aan al dat rauwe, onrechtvaardige en harde. Aan dat ruwe hout waaraan Hij zal bezwijken. Maak van mij nooit een schattig kribbetje. Ik ben zijn eerste altaar. Waarop hij begint zich op te offeren. Voor uw schuld. Zo zondig als het leven is.

Het geheim van de kribbe. Het is meer dan een praktisch idee van een paar jonge, inventieve ouders. Het is een teken van God. Een voederbak als sprekende boodschap. Het zegt iets over de mensen en de wereld. En vooral iets over dat kindje, over zijn leven en zijn werk als redder. Hij die ons leven overdoet. Uit eigen keus. Komt, laten wij ook onze tronen verlaten om elkaar te dienen. En Hem te aanbidden met alles wat we hebben en wat we zijn.



## LITERATUUR

- Abma, Tineke, *Werken met narratieven*. in: Jaap Boonstra; Léon de Caluwé (red), *Interveniëren en veranderen. Zoeken naar betekenis in interacties*. (Deventer: Kluwer 2006), 79-94.
- Achtemeier, Elizabeth, *Preaching from the Old Testament*. (Westminster: John Knox Press 1989).
- Adams, Jay E., *Sense Appeal and Storytelling*. in: Samuel T. Logan jr. (red), *The Preacher and Preaching. Reviving the Art in the Twentieth Century*: (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed 1986), 350-366.
- Aichele, George jr., *The limits of story*. (Philadelphia: Fortress Press 1985).
- Albrecht, Horst, *Arbeiter und Symbol. Soziale Homiletik im Zeitalter des Fernsehens*. (München: Kaiser [ua], 1982).
- Altena, Bert, *Wolven gaan voorbij... Een homiletisch onderzoek naar mogelijkheden voor de preek in een postmodern klimaat*. (Zoetermeer: Boekencentrum 2003) [diss].
- Andriessen, Herman, *Oorspronkelijk bestaan. Geestelijke begeleiding in onze tijd*. (Baarn: Callenbach, 1996).
- Ankersmit, Frank (e.a. red), *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*. (Kampen: Kok Agora 1990).
- Baars, A., *Praktische theologie of diaconologie?* in: *Nader Bekeken* 13 (2006), 22-25.
- Bal, Mieke, *Over narratologie, narrativiteit en narratieve tekens*. in: *Spektator* 7 (1977), 528-548.
- Bal, Mieke; Fokkelen van Dijk-Hemmes & Griethe van Ginneken, *En Sara in haar tent lachte. Patriarchaat en verzet in bijbelverhalen*. (Utrecht: Hes 1984).
- Bal, Mieke, *De theorie van vertellen en verhalen* ( Muiderberg: Coutinho 1990)<sup>5</sup>.
- Barnard, W., *Tussen twee stoelen*. (Amsterdam: Holland 1960).
- Barth, Karl, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*. (Zürich: Theologischer Verlag 1986)<sup>3</sup>.
- Basten, Floor, *Researching Publics*. congrespaper Nijmegen 2009. [geraadpleegd op [www.orleon.nl](http://www.orleon.nl) 24/01/2011].
- Bausch, William J., *Storytelling. Imagination and Faith*. (Mystic: Twenty-Third Publications 1984).
- Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek (I-IV)*. (Kampen: Kok 1930)<sup>4</sup>.
- Beek, A. van de, *De adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos*. (Nijkerk: Callenbach 1987).
- Bekku, Koert van; Rien Rouw (red), *Geloven in zekerheid? Gereformeerd geloven in een postmoderne tijd*. (Barneveld: De Vuurbaak 2000).
- Bekku, Koert van; Wim Houtman, Reina Wiskerke (e.a.), *Gods Woord in mensentaal. Denken over het gezag van de Bijbel*. (Barneveld: Nederlands Dagblad 2003).
- Benjamin, Walter, *Der Erzähler*. (1936) opgenomen in: id., *Gesammelte Schriften II* 2, (Frankfurt: Suhrkamp 1980) 438-465.
- Berg, J.S. van den, *De horizon van het heil*. in: *Dienst*. 41 (1993) 1, 11-25.

- Berkhof, H., *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*. (Nijkerk: Callenbach 1985)<sup>5</sup>.
- Beroepsprofiel Gereformeerd Predikant. [geraadpleegd op [www.tukampen.nl](http://www.tukampen.nl) 24/09/2010].
- Beute, Bram (e.a.), *Hoogtijd voor de bijbel*. (Barneveld: De Vuurbaak 2004).
- Beutel, Albrecht (e.a.), *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*. (Tübingen: Katzmann 1989).
- Beuving, J.L.; P. de Boer; D. Ophoff, *De oudste verouderd?* in: *Almanak FQI 1990*. (Kampen: eigen uitgave, 1990), 210-221.
- Beuving, Lieuwe; Kees van Dusseldorp, *Spoorzoeken. Over werking en effect van de preek. Doctoraal-scriptie Homiletiek*. Kampen: 1994 [doc.scr.].
- Biehl, Peter, *Religiöse Sprache und Alltagserfahrung. Zur Aufgabe einer poetischen Didaktik*. in: *ThPr* 18 (1983) 3/4, 101-109. Mainz: 1983.
- Bieritz, Karl-Heinrich, *Predigt und rhetorische Kommunikation*. in: Karl-Heinrich Bieritz (e.a.), *Handbuch der Predigt*. (Berlin: Evangelische Verlags-Anstalt 1990), 63-98.
- Bieritz, Karl-Heinz, *Predigt-Kunst? Poesie als Predigt-Hilfe*. in: *PTh* 78 (1989), 228-246.
- Boer, Theo de, *Verhaal en vertoog*. in: *Wending* 39 (1984), 684-689.
- Boer, Theo de (e.a.), *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*. (Meppel: Boom 1988).
- Boer, Theo de (e.a.), *Moderne Franse filosofen. Baudrillard, Derrida, Foucault, Irigaray, Kristeva, Levinas, Lyotard, Ricoeur*. (Kampen: Kok Agora 1993).
- Boer, Theo de, *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen*. (Zoetermeer: Meinema 1996).
- Bohlmeijer, E.; L. Mies; G. Westerhof (red) *De betekenis van levensverhalen. Theoretische beschouwen en toepassingen in onderzoek en praktijk*. (Houten: Bohn Stafleu van Loghum 2007).
- Bohren, Rudolf, *Zur Definition der Predigt*. in: Wilhelm Dantine; Kurt Lühti, *Theologie zwischen Gestern und Morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths*. (München: Kaiser Verlag 1968), 125-126.
- Bohren, Rudolf, *Reformatorsche und neuprotestantische Definition der Predigt*. in: *Evangelische Theologie*. 31 (1971), 1-16.
- Bohren, Rudolf; Klaus-Peter Jörns (red.), *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*. (Tübingen: Francke Verlag 1989).
- Bohren, Rudolf, *Predigtlehre*. (München: Kaiser 1993)<sup>6</sup>.
- Bok, Nico den (e.a.), *(De preek van het jaar*. Kampen: Kok 1997).
- Bolkestein, M.H.; Thomas, J., *Over preken gesproken* ('s Gravenhage: Boekencentrum 1972).
- Bos, Rein, *Identificatie-mogelijkheden in preken uit het Oude Testament*. (Kampen: Kok 1992) [diss].
- Bos, Rein, *Wij hebben gehoord dat God met u is. Preken vanuit het Oude Testament*. (Zoetermeer : Boekencentrum 2004).
- Bouchindhomme, C.; R. Rochlitz (red), *"Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat*. (Paris: Cerf 1990) [bijdragen van J.-P. Bobillot, C. Bouchindhomme, R. Bubner, C. Bremond, J. Grondin, J. Leenhardt, R. Rochlitz, P. Ricœur].

- Braunschweiger, Heinrich, *Auf dem Wege zu einer poetischen Homiletik. Einige Aspekte der Hermeneutik Ricoeurs als Impuls für die Homiletik.* in: *EvTh* 39 (1979), 127-143.
- Bregman, Kees, *De stem uit de oneindigheid. Over de talige vormgeving van preken in het licht van poëzie en poëtica van Martinus Nijhoff.* (Zoetermeer: Boekencentrum 2007) [diss].
- Breuer, Francois, *Storytelling als interactieve interventie.* in: Jaap Boonstra; Léon de Caluwé (red), *Interveniëren en veranderen. Zoeken naar betekenis in interacties.* (Deventer: Kluwer 2006), 61-78.
- Brienen, T., *Handboek voor de diaconologie. Inleiding in de theologie van de 'bediening van het Woord' in al zijn dimensies.* (Heerenveen: Groen 1999).
- Brockelman, Paul, *The Inside Story. A Narrative Approach to Religious Understanding and Truth.* (New York: State University of New York Press 1992).
- Brouwer, R., *In gesprek met de vaders. Evaluatie van Van der Veldens methode voor de praktische theologie.* in: J.H. van de Bank (e.a. red), *Lijden en belijden. Over 'de derde gestalte van het antwoord'. Ter gelegenheid van het afscheid van prof. dr. M.J.G. van der Velden.* (Zoetermeer: Boekencentrum 1993), 26-45.
- Browning, Don S. (red), *Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church, and World.* (San Francisco: Harper & Row 1983).
- Browning, Don S., *Auf dem Wege zu einer Fundamental und Strategischen Praktischen Theologie.* in: Karl Ernst Nipkow; Dietrich Rössler; Friedrich Schweitzer (red), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog.* (Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1991), 21-42.
- Browning, Don S., *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals.* (Minneapolis: Fortress Press 1991).
- Brueggemann, Walter, *Finally Comes the Poet. Daring Speech for Proclamation.* (Minneapolis: Fortress Press 1989).
- Brueggemann, Walter, *Texts under Negotiation. The Bible and Postmodern Imagination.* (Minneapolis: Fortress Press 1993).
- Bruggen, J. van, *Het lezen van de bijbel.* (Kampen: Kok 1981).
- Bruggen, J. van, *Profetie en vervulling. I-V.* in: *De Reformatie.* 58 (1982v), 421v; 437v; 453v; 469v; 485v.
- Bruggen, J. van, *Wie maakte de bijbel? Over afsluiting en gezag van het Oude en Nieuwe Testament.* (Kampen: Kok 1986).
- Bruggen, J. van, *Ambten in de apostolische kerk.* (Kampen: Kok 1987)<sup>2</sup>.
- Bruggen, J. van, *Een tekst om te preken.* Afscheidscollege 2001. [geraadpleegd op [www.vanbruggenpreken.nl](http://www.vanbruggenpreken.nl) 01/11/2010]
- Bruggen, Jakob van, *Het kompas van het christendom. Ontstaan en betekenis van een omstreden bijbel.* (Kampen: Kok 2002).
- Bruijne, A.L.Th. de (red), *Gereformeerde theologie vandaag: oriëntatie en verantwoording.* (Barneveld: De Vuurbaak 2004).
- Bruinsma-de Beer, Joke, *Pastor in perspectief. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de competentie van de pastor.* (Gorinchem: Naratio 2006) [diss].
- Bruner, Jerome, *Actual Minds, Possible Worlds.* (Cambridge: Harvard University Press 1986).
- Bruner, Jerome S., *Acts of Meaning.* (Cambridge: Harvard University Press 1990).

- Bruner, Jerome, *Making Stories: Law, Literature, Self*. (New York: Farrar, Straus and Giroux 2002).
- Buijs, Govert, Peter Blokhuis, Sander Griffioen, Roel Kuiper (red), *Homo Respondens. Verkenningen rond het mens-zijn*. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief 2005) [Verantwoording 22]
- Bukowski, Peter, *Predigt Wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*. (Neukirchen: Neukirchener 1995)<sup>3</sup>.
- Buttrick, David, *Homiletic. Moves and Structures*. (Philadelphia: SCM Press 1987).
- Calster, Stefaan van, *Bijbel en preek. Een pastoraaltheologische bijdrage tot de studie van de homilie: Problematiek, Analyse, Reflexie*. (Brugge: Emmaüs 1978).
- Campbell, Charles L., *Preaching Jesus. New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*. (Grand Rapids: Eerdmans 1997).
- Claessens, Wiel, *Het omgekeerde leren. Van vraag naar antwoord*. (Kampen: Kok 1988) [diss].
- Claessens, Wiel, *Het omgekeerde leren: van vraag naar antwoord. Een wetenschapsfilosofisch en praktisch-theologisch perspectief*. in: Wiel Claessens; Gérard van Tillo (red), *Van beneden naar boven. Een nieuwe richting in de praktische theologie*. (Kampen: Kok 1990), 59-119.
- Charon, Rita; Martha Montello, *Stories matter. The Role of Narratives in Medical Ethics*. (New York: Routledge 2002).
- Charon, Rita, *Narrative Medicine. Honoring the Stories of Illness*. (New York: Oxford University Press 2008).
- Daiber, Karl-Fritz (e.a.), *Predigen und Hören. Ergebnisse einer Gottesdiensbefragung. 1. Predigten. Analysen und Grundausswertung*. (München: Kaiser 1980).
- Daiber, Karl-Fritz (e.a.), *Predigen und Hören. Ergebnisse einer Gottesdiensbefragung. 2. Kommunikation zwischen Predigern und Hörern. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen*. (München: Kaiser 1983).
- Daiber, Karl-Fritz, *Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung. Predigen und Hören 3*. (München: Chr. Kaiser 1991).
- Dannowski, Hans Werner, *Kompendium der Predigtlehre*. (Gütersloh: Mohn 1990)<sup>2</sup>.
- Dam, Geert ten; Monique Volman, Karin Westerbeeck, Peter Wolfram, Guuske Ledoux, m.m.v. Jules Peschar, *Sociale competentie langs de meetlat. Het bestrijden en voorkomen van onderwijsachterstand. Het evalueren en meten van sociale competentie*. (Den Haag: Sdu 2003).
- Dekker, Wim; Jos Douma (red), *Dichtbij de hoorder. Prediking en trends*. (Kampen: Kok 2007) [bijdragen van Jaap Versluis, Henk Bakker, Yme Horjus, Jos Douma, Hilde Graafland, Ron van der Spoel, Wim Dekker].
- Derrida, Jacques, *Marges van de filosofie*. Ingeleid en vertaald door Ger Groot. (Kampen: Kok Agora 1995).
- Dijk, Jan van (e.a.), *Onderzoeken en veranderen. Methoden van praktijkonderzoek*. (Leiden/Antwerpen: Stenfert Kroese 1991).
- Dijk, K., *De dienst der prediking*. (Kampen: Kok 1955).
- Dingemans, G.D.J., *In de leerschool van het geloof. Mathetiek en vakdidactiek voor catechese en kerkelijk vormingswerk*. (Kampen: Kok 1986).

- Dingemans, G.D.J., *Praktische theologie als een academische discipline. Een overzicht van ontwikkelingen in de praktische theologie met bijzondere aandacht voor de situatie in Nederland, Duitsland en de Verenigde Staten.* in: *NTT*. 43 (1989), 192-212.
- Dingemans, G.D.J., *Praktische Theologie op zoek naar identiteit.* in: G.D.J. Dingemans, *De tijd van de verborgen God. Verkenningen en reflecties.* (Den Haag: Boekencentrum 1990), 114-151.
- Dingemans, G.D.J., *Als hoorder onder de hoorders... Een hermeneutische homiletiek.* (Kampen: Kok 1991).
- Dingemans, G.D.J., *Normativiteit in de praktische theologie. Tussen lijden en belijden.* in: J.H. van de Bank (e.a. red), *Lijden en belijden. Over 'de derde gestalte van het antwoord'. Ter gelegenheid van het afscheid van prof. dr. M.J.G. van der Velden.* (Zoetermeer: Boekencentrum 1993), 46-61.
- Dingemans, G.D.J., *Praktische theologie. Geschiedenis, Theorie, Handelvelden.* in: *Praktische theologie*. 21 (1994) 1, 92-99.
- Dingemans, G.D.J., *Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de praktische theologie.* (Kampen: Kok 1996).
- Dinten, Wim van, *Met gevoel voor realiteit. Over herkennen van betekenis bij organiseren.* (Delft: Eburon 2006)<sup>3</sup>.
- Dool, Eelco van den; Cors Visser (red), *Spiritualiteit werkt.* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 2009).
- Doolaard, Jaap (red), *Nieuw handboek geestelijke verzorging.* (Kampen: Kok 2006).
- Douma, J. (red), *Oriëntatie in de theologie. Studiegids samengesteld door docenten aan de Theologische Universiteit van De Gereformeerde Kerken in Nederland.* (Barnveld: De Vuurbaak 1987)<sup>2</sup>.
- Douma, J., *De predikant en het schriftberoep.* in: F.H. Folkerts, P. Houtman, P.W. van de Kamp (red), *Ambt en aktualiteit. Opstellen aangeboden aan Prof. dr. C. Trimp ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland op 2 december 1992.* (Haarlem: Vijlbrief 1992), 223-235.
- Douma, Jos, *Taal en preek. Drie opstellen.* (Kampen: ongepl 1995).
- Douma, Jos, *Veni Creator Spiritus. De meditatie en het preekproces.* (Kampen: Kok 2000) [diss].
- Dulk, M.den, *Heren van de praxis.* in: *Praktische theologie*. 21 (1994) 1, 55-67.
- Dulk, M.den, *De homiletiek van C.J.A. Vos.* In: *PTSA* 10 (1995) 1, 6-14.
- Dulk, M.den, *Betoog of verhaal: een verwarrend dilemma.* in: *Postille* 48 (1996/1997), 7-30. Zoetermeer 1996.
- Düsterfeld, Peter, *Predigt und Kompetenz. Hermeneutische und sprachtheoretische Überlegungen zur Fundierung einer homiletischen Methode.* (Düsseldorf: Patmos-Verlag 1978) [diss].
- Es, J.J.van, *De macht van verhalen. Lezing op een predikantendag in Kampen, september 1989.* in: *GTT* 91 (1991) 2, 65-87.
- Eslinger, Richard L., *A New Hearing. Living options in homiletical method.* (Nashville: Abingdon Press 1987).
- Evink, C.E., *Jacques Derrida.* in: *Beweging* 59 (1995), 20-23.

- Exeler, Adolf; Norbert Mette, *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen theologie des 18. und 19. Jahrhunderts.* in: Ferdinand Klostermann; Rolf Zerfaß (red), *Praktische Theologie heute.* (München: Kaiser 1974), 65-80.
- Fackre, Gabriel, *The Christian Story. A Narrative Interpretation of Basic Christian Doctrine.* (Grand Rapids: Eerdmans 1996)<sup>3</sup>.
- Fackre, Gabriel, *The Doctrine of Revelation. A Narrative Interpretation.* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1997).
- Feehan, James A., *Preaching in Stories.* (Dublin: The Mercier Press 1989).
- Firet, J., *Het agogisch moment in het pastoraal optreden.* (Kampen: Kok 1968) [diss].
- Firet, J., *De plaats van de praktische theologie in de nieuwe structuren van de theologische wetenschap.* in: *Rondom het Woord. Theologische Etherleergang van de N.C.R.V.* 12 (1970) 3, 325-343.
- Firet, J., *Praktische theologie als theologische futurologie.* (Kampen: Kok 1986).
- Firet, J., *De plaats van de praktische theologie binnen de theologische faculteit.* in: J.Firet, *Spreken als een leerling. Praktisch-theologische opstellen.* (Kampen: Kok 1987), 28-44.
- Firet, J., *Op weg naar theologische existentie. (1975)* in: J. Firet, *Spreken als een leerling. Praktisch-theologische opstellen.* (Kampen: Kok 1987), 19-27.
- Firet, J., *Communicatief handelen in de dienst van het evangelie. ('Paulus aan de Filipenzen' bijvoorbeeld).* in: J. Firet, *Spreken als een leerling. Praktisch-theologische opstellen.* (Kampen: Kok 1987), 260-272.
- Firet, J., *Het homiletisch proces.* in: J. Firet, *Spreken als een leerling.* (Kampen: Kok 1987), 94-110.
- Frei, Hans W., *Theology & Narrative. Selected Essays.* (Oxford: Oxford University Press 1993).
- Frye, Northrop, *De Grote Code. De Bijbel en de literatuur.* (Nijmegen: SUN 1996).
- Fuchs, Ottmar, *Literarische Prosa und biblische Geschichten. Was heißt erzählen?* in: *ThPr* 18 (1983) 3/4, 28-40.
- Ganzevoort, R.R., *Valt er van ieder leven wel een verhaal te maken?* in: *Soteria.* 10 (1993) 4, 2-14.
- Ganzevoort, Reinder Ruard, *Een Cruciaal Moment. Functie en verandering van geloof in een crisis.* (Zoetermeer: Boekencentrum 1994) [diss].
- Ganzevoort, R.R., *De pastor tussen Woord en werkelijkheid.* Lezing blokweek Ambtelijke Vakken 1995. [geraadpleegd op [www.ruardganzevoort.nl](http://www.ruardganzevoort.nl) 22/04/2011].
- Ganzevoort, R.Ruard, (red), *De Praxis als Verhaal. Narrativiteit en praktische theologie.*(Kampen: Kok 1998).
- Ganzevoort, R.Ruard, *Bijbel - Biografie – Breukmomenten.* In: J. De Tavernier (ed.) *De Bijbel en andere boeken: Verhalen om van te leven?* (Leuven/Voorburg: Acco 2004), 153-168.
- Ganzevoort, R.Ruard, *Barsten in de levensloop.* In: J.Dohmen (red), *Moderne levenslopen niet vanzelf.* (Amsterdam: SWP 2006), 88-102.
- Ganzevoort, R.Ruard, *Spreken is zilver, horen is goud. Over de preek als het Woord van God.* In: *Verbum et Ecclesia (Skrif en kerk)* 27/2 (2006), 509-533.
- Ganzevoort, R.Ruard, *De hand van God en andere verhalen.Over veelkleurige vroomheid en botsende beelden.* (Zoetermeer: Boekencentrum 2006).

- Ganzevoort, R.Ruard; Jan Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. (Zoetermeer: Meinema 2007).
- Ganzevoort, R.Ruard, *Forks in the Road when Tracing the Sacred. Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion*. Presidential address to the ninth conference International Academy of Practical Theology Chicago 2009. [geraadpleegd op [www.ruardganzevoort.nl](http://www.ruardganzevoort.nl) 22/04/2011]
- Geertsema, H.G., *Het menselijk karakter van ons kennen*. [Verantwoording 6]. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn 1992).
- Geertsema, H.G., *Een cruciaal moment?* in: *Opbouw* 39 (1995), 252-253; 272-274; 292-293; 315-317.
- Geest, Hans van der, *Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt*. (Zürich: Theologischer Verlag 1978).
- Geest, Hans van der, *Van hart tot hart. Zielszorg in praktijkvoorbeelden*. (Kampen: J.N. Voorhoeve 1983).
- Genderen, J. van; W.H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*. (Kampen: Kok 1992).
- Gerhart, Mary; James G. Williams (red), *Genre, Narrativity and Theology*. Themanummer *Semeia* 43, 1988. [Bijdragen van Werner H. Kelber, Dan O. Via, Mary Gerhart, Robert Detweiler, Charles H. Talbert, David P. Moessner, James G. Williams, Martin J. Buss, John Dominic Crossan, Robert C. Tannehill, Adela Yarbo Collins, Frank Kermode].
- Giebel, Michael, *Predigt zwischen Kerygma und Kunst: fundamentaltheologische Überlegungen zu den Herausforderungen der Homiletik in der Postmoderne, Deel 1*. [Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung. Vol.10.] (Neukirchen: Neukirchener 2009) [diss]
- Goldberg, Michael, *Theology & Narrative: A Critical Introduction*. (Nashville: Abingdon 1982).
- Graaf, J. van der, *Gebeurt er nog iets? Over prediking en hoorcrisis*. (Kampen: Kok Voorhoeve 1992).
- Graves, Mike; David J. Schlafer (eds), *What's the Shape of Narrative Preaching?* (St Louis: Chalice Press 2008).
- Green, Garret, *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*. [Hans W. Frei] (Philadelphia: Fortress Press 1987).
- Greidanus, Sidney, *Sola Scriptura. Problems and Principles in Preaching Historical Texts*. (Toronto: Kok 1970).
- Greidanus, Sidney, *The Modern Preacher and the Ancient Text. Interpreting and Preaching Biblical Literature*. (Grand Rapids: Eerdmans 1988).
- Grondin, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991).
- Grözinger, Albrecht, *Homiletik*. [Lehrbuch Praktische Theologie 2] (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008).
- Gunnink, G., *Vertellend preken*. in: *De Reformatie* 72 (1997), 985-988.
- Haak, Nel van den, *Narrativiteit bij Paul Ricoeur en Hannah Arendt*. In: Frans van Peperstraten, *Jaarboek voor esthetica*. (Tilburg: Nederlands Genootschap voor Esthetica 2001).
- Haas, W. de (red), *Verhalen vertellen*. (Amsterdam: Libelle Academy 1985).

- Haas, W. de, *Verhaal als opvoeding. Narrativiteit in pedagogisch perspectief*. (Kampen: Kok 1999) [diss].
- Hauerwas, S.; L.G. Gregory Jones (red), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. (Grand Rapids: Eerdmans 1989) [Bijdragen van H.Richard Niebuhr, Hans Frei, Stephen Crites, Alasdair MacIntyre, Nicholas Lash, Stanley Hauerwas, David Burrell, David F. Ford, Martha Nussbaum, Johann Baptist Metz, Michael Root, Julian Hartt, Ronald Thiemann, Michael Godlberg].
- Hauerwas, Stanley, *Een robuuste kerk. De christelijke gemeente in een postchristelijke samenleving*. (Zoetermeer: Boekencentrum 2010).
- Haustein, Manfred, *Sprachgestalten der Verkündigung*. in: Karl-Heinz Bieritz (e.a.), *Handbuch der Predigt*. (Berlin: Evangelische Verlags-Anstalt 1990), 459-496.
- Heemskerk, M., *Narratieve prediking*. in: *Nader Bekeken*. 1996, 213-216.
- Heemskerk, M., *Narratieve prediking, een vervolg*. in: *Nader Bekeken*. 1997, 42-45.
- Heemskerk, M., *Preken vandaag*. (Woord & Wereld 66), (Bedum: Woord en Wereld 2005).
- Heijne, Bas, *Het verhaal als gevangenis*. in: *NRC Handsblad*. 14-11-1997.
- Heijst, Annelies (red), *Het verhaal van God. Essays over narratieve theologie*. (Baarn: Gooi & Sticht 1997).
- Heitink, Gerben, *Om raad verlegen, doch niet radeloos... Ervaringen van aporie bij de beoefening der praktische theologie*. (Kampen: Kok 1988).
- Heitink, G., *Ontwerp van een empirische theologie. Naar aanleiding van: J.A. van der Ven, 'Entwurf einer empirischen Theologie'*. in: *Praktische Theologie*. 18 (1991) 5, 525-538.
- Heitink, Gerben, *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. (Kampen: Kok 1993).
- Heitink, G., *Ontwikkelingen in de praktische theologie. Een kroniek*. in: *Praktische theologie*. 21 (1994) 5, 511-536.
- Heitink, Gerben, *Pastorale zorg. Theologie, differentiatie, praktijk*. (Kampen: Kok 1998).
- Heitink, Gerben, *Biografie van de dominee*. (Culemborg: Ten Have 2001).
- Heitink, Gerben, *Een kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie*. (Kampen: Kok 2007).
- Hendriks, A.N., *Kerk en ambt in de theologie van A.A. van Ruler*. (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 1977) [diss].
- Hendriks, A.N., *Om de bediening van de Geest. Bijdragen over het ambt, de prediking en het pastoraat*. (Kampen: Van den Berg 1983).
- Hendriks A.N., *Met het oog op de gemeente. Populair-theologische bijdragen*. (Kampen: Van den Berg 1991).
- Hendriks, A.N., *Verkondig het Woord! Bijdragen over de prediking, de predikant en de hoorder*. (Bedum: Woord en Wereld 2004).
- Herman, Luc; Bart Vervaeck, *Vertelduivels. Handboek verhaalanalyse*. (Nijmegen: Vantilt 2005)<sup>3</sup>.
- Hermans, C.A.M.; G. Immink, A. de Jong en J. van der Lans (eds), *Social Constructionism and Theology*. (Leiden: Brill 2002).
- Heyns, J.A., *Dogmatiek*. (Pretoria: NG Kerkboekhandel 1987).
- Hoekstra, T., *Gereformeerde homiletiek*. (Wageningen: Zomer & Keuning 1926).



- Höfte, Bernard, *Bekering en bevrijding. De betekenis van de Latijns-amerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie*. (Hilversum: Gooi en Sticht 1990) [diss].
- Holwerda, B., *De heilshistorie in de prediking*. in: B. Holwerda, "...Begonnen hebbende van Mozes..." (Kampen: Van den Berg 1953), 79-118.
- Holwerda, B., *Evenwichtsconstructies met betrekking tot de prediking*. in: B. Holwerda, *Populair wetenschappelijke bijdragen*. (Goes: Oosterbaan & Le Cointre 1962), 9-33.
- Huscava, Ewald, *Erzählschule und Weisheitslehre: Weg zur Kompetenz für persönlich-dialogische Predigt - Weg zur Gestaltung innovativer Lernprozesse*. (Würzburg: Echter 2003) [diss].
- Hulst, W.G. van der, *Het vertellen*. (Nijkerk: G.F. Callenbach zj)<sup>5</sup>.
- Huyser, Ph.J., *De paraenese in de prediking*. (Franeker: Wever 1941).
- Huyssteen, J.W. van, *Essays in postfoundationalist theology*. (Grand Rapids: Eerdmans 1997).
- Immink, F.G., *Hermeneutiek en retoriek in de predikkunde. Twee homiletische modellen*. in: *Theologia Reformata*. 35 (1992) 1, 6-28.
- Immink, F.G., *In gesprek met de 'New Homiletic'. Literatuurbericht homiletiek*. in: *Praktische Theologie*. 28 (2001) 3, 371-393.
- Immink, Gerrit; Ciska Stark, *Preaching: Creating Perspective*. (Urecht: Societas Homiletica 2002) [Studia Homiletica 4] [belangrijkste bijdrage: Wilfried Engemann, *On man's re-entry into his future. The sermon as a creative act.*].
- Immink, F.G., *In God geloven. Een praktisch-theologische reconstructie*. (Zoetermeer: Meinema 2003).
- Immink, Gerrit, *De preek als openbare rede*. in: Theo Boer (ed), *Schepper naast God. Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schrooten*. (Assen: Van Gorcum 2004), 65-76.
- Jager, O., *De verbeelding aan het woord. Pleidooi voor een dichterlijker en zakelijker spreken over God*. (Baarn: Ten Have 1988).
- Janse van Rensburg, Johan, *Narrative Preaching. Theory and praxis of a new way of preaching*. [Acta Theologica 2003 Supplementum 4] (Bloemfontein: University of the Free State 2003).
- Janssen, J.M.A.M., *'Ogen' doen onderzoek. Een inleiding in de methoden van sociaal-wetenschappelijk onderzoek*. (Amsterdam: Swets & Zeitlinger 1989)<sup>6</sup>.
- Jensen, Richard A., *Telling the Story. Variety and Imagination in Preaching*. (Minneapolis: Augsburg Publishing 1980).
- Jensen, Richard A., *Thinking in Story. Preaching in a Post-literate Age*. (Lima: CSS Publishing 1994).
- Jongeneel, Roel, *Feit en waarde. Over economie en zinperspectief*. In: *Beweging*. 74 (2010), 18-21.
- Jonker, W.D., *Theologie en praktijk. Een peiling van het theologisch karakter van de diakoniologische vakken*. (Kampen: Kok 1968).
- Jonker, W.D., *Discussie rondom de prediking*. in: *Gereformeerd Weekblad* 24 (1969) nr.32-36.
- Jonker, Ed, *De geesteswetenschappelijke carrousel. Een nieuwe ronde in het debat over wetenschap, cultuur en politiek*. (Amsterdam: University Press 2006).

- Josuttis, Manfred, *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien*. (München: Chr. Kaiser 1985).
- Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt*. (Tübingen: JCB Mohr 1986)<sup>5</sup>.
- Kamphuis, Barend, *Boven en beneden. Het uitgangspunt van de christologie en de problematiek van de openbaring, nagegaan aan de hand van de ontwikkelingen bij Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer en Wolfhart Pannenberg*. (Kampen: Kok 1999). [diss]
- Kellerman, J.S., *Narratieve prediking: 'n Homiletiese ondersoek en beoordeling*. in: *NGTT* 32 (1991) 3, 473-484.
- Kellerman, J.S., *'n Praktijktorie vir die vormgewing van die preek*. in: *PTSA* 8 (1993), 175-189.
- Kellerman, J.S., *Prediking as narratiewe intermediêr*. in: *NGTT* 36 (1995), 57-64.
- Kerssemakers, J.; W.J. Berger en W. Zijlstra, *Verslag van een preekanalyse*. in: *Tijdschrift voor Pastorale Psychologie* 5 (1973), 12-26.
- Kleynhans, D.J.B.; J.S. Kellerman, *Die sosiale konstruktie-model en die spanning tussen hoor en doen als reaksie op die prediking*. in: *Acta Theologica*, 20 (2000) 1;73-89.
- Knijff, H.W. de, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*. (Kampen: Kok 1985)<sup>2</sup>.
- Korthagen, Fred; Angelo Vasalos, *Multi-level learning: naar een verbreding en verdieping van de competentiegerichte benadering*. In: *Opleiding & Ontwikkeling* 20 (2007) 4; 15-19.
- Koster, Edwin, *Narrative Traditions and Public Debate. Christian and Muslim Perspectives*. in: *Studies in Interreligious Dialogue* 13 (2003), 5-17.
- Kreitzscheck, Dagmar, *Zeitgewinn. Theorie und Praxis der erzählende Predigt*. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004).
- Kunneman, H., *De waarheidstrechter. Een communicatietheoretisch perspectief op wetenschap en samenleving*. (Meppel: Boom 1986).
- Kuyper, A., *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*. Deel I-III, (Kampen: J.H.Kok 1908)v<sup>2</sup>.
- Kwakkel, G. (red), *Wonderlijk gewoon. Profeten en profetie in het Oude Testament*. (Barneveld: De Vuurbaak 2003) [Bijdragen van Gert Kwakkel, Eddy Rupke, Albert Balk, Arjan Koster, Maurits Oldenhuis, Dick Dreschler, Csaba Balogh, Wim Koole, S.Carl van Dam, Bas Luiten].
- Laan, J.H.van der, *De praxis van de praktische theologie*. in: *Voortgang. Een bundel theologische opstellen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de Theologische Hogeschool der Gereformeerde kerken te Kampen*. (Kampen: Kok 1979), 153-179.
- Laan, Jaap H.van der, *Ernst Lange en de prediking. Een inleiding in zijn homiletische theorie*. (Kampen: Kok 1989) [diss].
- Lange, Ernst, *Predigen als Beruf*. (Stuttgart: Kreuz-Verlag 1976).
- Lange, Larry, *Retelling the Story: Creatively Developing Biblical Story Sermons*. (Lima (Ohio), CSS Pub. 2005).
- Laubi, Werner, *Die Himmel erzählen. Narrative Theologie und Erzählpraxis*. (Lahr: Kaufmann 1995).

- Lehmann, Karl, *Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie*. in: Ferdinand Klostermann; Rolf Zerfaß, *Praktische Theologie heute*. (München: Kaiser 1974), 81-102.
- Linden, Nico ter, *Het verhaal gaat...1-5*. (Amersfoort: Rubinstein 1996-1999).
- Linden, J. van der, "Dwing hulle om in te kom." 'n Inleiding tot die beoordeling van die Narratiewe preekvorm. (Pretoria: eigen uitgave 2001). [doc.scr.]
- Lloyd-Jones, M., *Preaching and preachers*. (Londen: Zondervan Publishing House 1976).
- Long, Th.G., *The Witness of Preaching. [Second Edition]* (Louisville: Westminster John Knox Press 2005).
- Loon, Rens van; Joep Wijsbek, *De organisatie als verhaal. Dialoog en reflectie als uitgangspunt voor de ontwikkeling van organisaties, leiders, teams en medewerkers*. (Assen: Van Gorcum 2003).
- Loonstra, B., *De geloofwaardigheid van de Bijbel*. (Zoetermeer: Boekencentrum 1994).
- Lose, David J., *Confessing Jesus Christ. Preaching in a Postmodern World*. (Grand Rapids: Eerdmans 2003).
- Loughlin, Gerard, *Telling God's story. Bible, Church and narrative theology*. (Cambridge: Cambridge University Press 1996).
- Lowry, Eugene L., *The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form*. (Atlanta: John Knox Press 1980).
- Lowry, Eugene L., *How to Preach a Parable. Designs for Narrative Sermons*. (Nashville: Abingdon 1989).
- Luther, Henning, *Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt*. in: *ThPr* 18 (1983) 3/4, 89-100.
- Luther, Henning, *Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens*. in: Albrecht Beutel, Volker Drehsen, Hans Martin Müller (red), *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*. (Tübingen: Katzmann 1989), 222-239.
- Luxemburg, J.van, *Inleiding in de literatuurwetenschap*. (Muiderberg: Coutinho 1988).
- Manenschijn, Gerrit, *God is zo groot dat hij niet hoeft te bestaan. Over narratieve constructies van de geloofswerkelijkheid*. (Baarn: Ten Have 2001).
- Martin, Gerhard Marcel, *Predigt als "offenes Kunstwerk"? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik*. in: *EvTh* 44 (1984), 46-58.
- McConnel, Frank (red), *The Bible and the Narrative Tradition*. (New York: Oxford University Press 1986).
- McFague, Sallie, *Metaphorische Theologie*. in: Noppen, Jean-Pierre van, *Erinnern, um Neues zu sagen*. (Frankfurt a.M.: Athenäum 1988), 176-199.
- McGrath, Alister E., *Christian Theology. An Introduction. [second edition]*. (Chichester: Blackwell Publishing 1997).
- Meiden, Anne van der, *Alleen van horen zeggen... Bouwstenen voor een communicatieve theologie*. (Baarn: Ten Have 1980).
- Meijer, R.M., *Een preek, een verhaal*. in: *Gereformeerde Kerkbode*. 40 (1997).
- Meinema, D.A., *Paul Ricoeur*. in: *Beweging* 59 (1995), 35-38 [interview met Paul Ricoeur]; 52-55 [het verhaal bij Ricoeur].

- Merriënboer, J.J.G. van; M.R. van der Klink; M. Hendriks, *Competenties: van complicaties tot compromis. Over schuifjes en begrenzers*. (Den Haag: Onderwijsraad 2002).
- Metz, Johann Baptist, *Kleine Apologie des Erzählens*. in: *Concilium* 9 (1973) 5, 58-73.
- Miller, Calvin, *Preaching: The Art of Narrative Exposition*. (Grand Rapids: Baker Books 2006).
- Mitchell, W.J.T. (red), *On narrative*. (Chicago/Londen: University of Chicago Press 1981). [Bijdragen van Hayden White, Roy Schafer, Jacques Derrida, Frank Kermode, Nelson Goodman, Seymoer Chatman, Victor Turner, Paul Ricoeur, Ursula K. Le Guin, Paul Hernade, Robert Scholes, Barbare Herrnstein Smith, Louis O. Mink, Marilyn Robinson Waldman].
- Mouw, Richard J., *The God Who Commands. A Study in Divine Command Ethics*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1990)
- Mul, Jos de, *Het verhalende zelf. Over persoonlijke en narratieve identiteit*. In: M. Verkerk (ed.), *Filosofie, ethiek en praktijk. Liber amicorum voor Koo van der Wal*. [Rotterdamse filosofische studies 26] (Rotterdam: Erasmus Universiteit 2000), 201-215.
- Mulder, Martin, *Competentieontwikkeling in bedrijf en onderwijs*. (Wageningen: Wurpubs 2000). [inaugurele oratie]
- Mulder, Martin; Judith Gulikers; Harm Biemans; Renate Wesselink, *The new competence concept in higher education: error or enrichment?* In: Dieter Münk; Andreas Schelten (hrsg.), *Kompetenzermittlung für die Berufsbildung*. (Bonn: Bundesinstitut für Berufsbildung 2010), 189-204.
- Müller, Hans Martin, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*. (Berlin: De Gruyter 1996).
- Murphy, Francesca Aran, *God is not a Story: Realism revisited*. (Oxford: Oxford University Press 2007).
- Neidhart, W., *Erzählte Kontexte. Rahmengeschieden für nichterzählende Texte der Bibel*. in: *ThPr* 18 (1983) 19-27.
- Neven, G.W., *Het kind in het verhaal: werken met de preken van O.Noordmans*. in: *GTT* 95 (1995) 3, 99-110.
- Nijen, J.van, *Voorganger van professie*. In: *PT* 25 (1995) 2, 226-236.
- Nitschke, Horst (red), *Erzählende Predigten*. (Gütersloh: Mohn 1977).
- Nitschke, Horst (red), *Erzählende Predigten 2*. (Gütersloh: Mohn 1981).
- Oskamp, Paul; Rudolf Geel, *Concreet en beeldend preken*. (Bussum: Coutinho 1999).
- Otto, Gert, *Praktische Theologie als Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis - Thesen zum Verständnis einer Formel*. in: Ferdinand Klostermann; Rolf Zerfaß (red), *Praktische Theologie heute*. (München: Kaiser 1974), 195-205.
- Otto, Gert, *'Literatur' in der Predigt*. in: *ThPr* 18 (1983) 3/4, 40-48.
- Park, Richard Hee-Chun, *Organic homiletic: Samuel T. Coleridge, Henry G. Davis, and the new homiletic*. (New York: Peter Lang 2006).
- Paul, M.J. *Theologische kanttekeningen bij de exegese van de 'Amsterdamse School'*. [Amersfoortse studies] 1989, 4-21.
- Peursen, C.A. van, *Verhaal en werkelijkheid. Een deiktische ontologie*. (Kampen: Kok Agora 1992).

- Pieterse, H.J.C., *Verwoording en prediking*. (Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal 1986).
- Pieterse, H.J.C., *Die probleem van normatiewe en rasionaliteit in die beoefening van die praktiese teologie*. in: *Praktiese teologie in Suid-Afrika*. 8 (1993) 2, 197-203.
- Pieterse, H.J.C., *Metateorie as wetenskapsbenadering in die praktiese teologie*. in: *Praktiese teologie in Suid-Afrika*. 9 (1994) 1, 93-100.
- Piper, Hans-Christoph, *Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976).
- Plezier, Theo, *Religious Involvement in Hearing Sermons. A Grounded Theory study in empirical theology and homiletics*. (Delft: Eburon 2010) [diss]
- Ploeger, Albert K., *Inleiding in de godsdienstpedagogiek*. (Kampen: Kok 1993).
- Poland, Mariëlle, *Narratiewe kompetentie. Jouw verhaal is mijn venster..* in: *De Wereld van het jonge kind*. jrg.33 (2006) 7, 204-207.
- Poland, Mariëlle, *Narratiewe kompetentie*. In: *Zone, tijdschrift voor ontwikkelingsgericht onderwijs*. jrg.6 (2007) 3, 10-12.
- Praktische Theologie* 14 (1987) 2. Themanummer: *Preken: een verhaal op zich*. [Bijdragen van Jaap H. van der Laan, Nico ter Linden, J.W. Besemer, M.J.G. van der Velden, Hans van der Geest, Ad Buijs, M.J.J. Menken en Okke Jager].
- Praktische Theologie* 15 (1988) 3. Themanummer: *Opnieuw 'Preken: een verhaal op zich'*. [Bijdragen van M.J.G. van der Velden, C.J. den Heyer, J.W. Besemer, B.M. van Delden].
- Praktische Theologie* 24 (1997) 5. Themanummer: *Het verhaal gaat ... Reflecties bij de bijbelse hervertelling van Nico ter Linden*. [Bijdragen van Maarten den Dulk, Wessel Stoker, Jan Visser, Anne van der Meiden].
- Rau, Eckhard, *Leben - Erfahrung - Erzählen. Oder: Gehöre ich zu einer Erzählgemeinschaft?* in: *WPKG* 64 (1975), 342-355.
- Rau, Eckhard, *Predigt und Erzählung. Zu einem Handbuch über protestantische Erzählliteratur*. in: *WPKG* 68 (1979), 21-37.
- Randolph, David James, *The Renewal of Preaching. A New Homiletic Based On The New Hermeneutic*. (Philadelphia: Fortress Press 1969).
- Ricoeur, Paul; Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Sonderheft *EvTh* 1974.
- Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. (Fort Worth: Texas University Press 1976).
- Ricoeur, Paul, *De moeilijke weg naar een narratiewe teologie*. in: Hermann Häring (e.a. red), *Meedenken met Edward Schillebeeckx*. (Baarn: Nelissen 1983), 80-92.
- Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*. Vol.I-III, (Chicago: University of Chicago Press 1984-1988).
- Ricoeur, Paul, *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*. (Baarn: Ambo 1991).
- Ricoeur, Paul, *Life in the Quest of Narrative*. In D. Wood (Ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. (London: Routledge 1991b), 20-33.
- Ricoeur, Paul, *Narrative identity*. In: D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, (London: Routledge 1991c), 188-199.
- Ricoeur, Paul, *Intellectual autobiography*. in: Lewis Edwin Hahn, *The philosophy of Paul Ricoeur*. (Illinois: Open Court 1995), 3-53.

- Ricoeur, Paul, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*. (Minneapolis: Augsburg Fortress 1995).
- Ridderbos, Herman, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*. (Kampen: Kok 1966).
- Riessman, Catherine Kohler, *Narrative Analysis*. (Newbury Park: Sage Publications 1994).
- Ritschl, Dietrich; Hogh O. Jones, "Story" als Rohmaterial der Theologie. (München: Kaiser 1976).
- Rose, Lucy A., *Narrative Preaching and Biblical Criticism*. in: *Homiletic* 17 (1992) 1, 1-5.
- Rössler, Dietrich, *Grundriß der Praktischen Theologie*. (Berlin: De Gruyter 1994)<sup>2</sup>.
- Rössler, Dietrich, *Die Einheit der Praktischen Theologie*. in: Karl Ernst Nipkow; Dietrich Rössler; Friedrich Schweitzer (red), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog*. (Gütersloh: : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991), 43-54.
- Rothermundt, Jörg, *Der Heilige Geist und die Rhetorik. Theologische Grundlinien einer empirischen Homiletik*. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1984).
- Ruijter, C.J. de, *De horizon van het heil. Theorie en praxis bij Johann Baptist Metz en Clodovis Boff, mede in verband met de verkondiging en het diaconaat van de kerk*. (Kampen: Kok 1992) [diss].
- Ruijter, C.J. de, *Ambt en schriftberoep*. in: F.H. Folkerts, P. Houtman, P.W. van de Kamp (red.), *Ambt en aktualiteit. Opstellen aangeboden aan Prof. dr. C. Trimp ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland op 2 december 1992*. (Haarlem: Vijlbrief 1992), 121-130.
- Ruijter, C.J. de, *Het diakonaat van de kerk en het heil van God.; Niet alleen de preek.; Diakonaat is concrete bediening van Gods heil.; Prediking zonder diakonaat is leeg*. in: *De Reformatie*. 68 (1993), resp. 473-475; 493-495; 517-519; 557-559.
- Ruijter, C.J. de, *Gods verbondswoord gaat van hart tot hart. Ontwikkelingen in de vrijgemaakte preekvisie*. In: D.Deddens en M.te Velde, *Vrijmaking – wederkeer. Vijftig jaar Vrijmaking in beeld gebracht 1944 – 1994*. (Barneveld: De Vuurbaak 1994), 153-164.
- Ruijter, C.J. de, *Tussen tekst en hoorder*. (Kampen, 1994) [ongepubliceerde inaugurele rede].
- Ruijter, C.J. de (red.), *Preken en horen. Op weg naar een eigentijdse gereformeerde preekvisie*. Kampen 1998. Uitgave van de Vakgroep Praktische Theologie van de Theologische Universiteit (Broederweg) te Kampen. (Bijdragen van C.J. de Ruijter, P.W. van der Kamp, J.R. Douma, M.E. Hoekzema en C. van Dusseldorp.)
- Ruijter, Kees de, *Meewerken met God. Ontwerp van een gereformeerde praktische theologie*. (Kampen: Kok 2005).
- Ruler, A.A. van, *Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt*. in: *Theologisch Werk I.*( Nijkerk: Callenbach 1969), 175-190.
- Ruler, A.A. van, *Hoofdlijnen van een pneumatologie*. in: *Theologisch Werk VI.* (Nijkerk: Callenbach 1973), 9-40.
- Runia, K., *Heeft preken nog zin?* (Kampen: Kok 1981).

- Runia, K., *Prediking, prediker en Heilige Geest*. in: *Kerk en theologie*. 33 (1982), 104-116.
- Rüsen, Jörn, *History. Narration, Interpretation, Orientation. [Making sense of history. Vol.2]*. (New York: Bergbahn Books 2005).
- Sanders, Willy; Klaus Wegenast (red), *Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprachwissenschaft und Theologie*. (Stuttgart: Kohlhammer 1983) [Bijdragen van Willy Sanders, Klaus Wegenast, Bernd Wacker, Hans Zirker, Henning Schöer, Dietrich Steinwede, Johann-Friedrich Konrad, Götz Wienold, Konrad Ehlich, Klaus Kanzog].
- Sarbin, T.R. (red), *Narrative psychology. The storied nature of human conduct*. (New York: Praeger Publishers 1986).
- Schaap-Jonker, H., *Before the face of God: an interdisciplinary study of the meaning of the sermon and the hearer's God image, personality and affective state*. (Zürich: LIT Verlag 2008) [diss].
- Schaap-Jonker, Hanneke, *Ruimte om te horen. Preken en de psyche van de luisteraars*. (Amersfoort: Areopagus 2009).
- Schee, Willem van der, *Dieu parmi nous. Over de verhouding van christologie en theologie bij Eberhard Jüngel*. Kampen 1992 [doc.scr.].
- Schilder, K., *Christus in zijn lijden. Overwegingen van het lijdensevangelie*. Deel I-III. (Kampen: J.H.Kok 1949-1952)<sup>2</sup>.
- Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. (Bloemendaal: Nelissen 1973).
- Schneider, Hans-Dieter, *Unter welchen Voraussetzungen kann Verkündigung Einstellungen ändern? Sozialpsychologische Überlegungen über die Wirkung der Predigt*. in: *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis*. 58 (1969), 246-257.
- Scholtz, Eric, *Sociale konstruktivisme as 'n pastoraal-terapeutiese benadering*. (Pretoria: ongepubl 2005) [diss].
- Schram, D., *Het leren begrijpen van verhalen*. In: D. Schram (red), *Lezen in het VMBO: onderzoek, interventie, praktijk*. [Stichting Lezen reeks 11] (Amsterdam: Stichting Lezen 2007), 285-306.
- Schröer, Henning, *Umberto Eco als Predigthelfer? Fragen an Gerhard Marcel Martin*. in: *EvTh* 44 (1984), 58-63.
- Schulz von Thun, F., *"Hoe bedoelt u?" Een psychologische analyse van menselijke communicatie*. (Groningen: Wolters-Noordhoff 1982).
- Schweitzer, Friedrich, *Praktische Theologie, Kultur der Gegenwart und die Sozialwissenschaften - Interdisziplinäre Beziehungen und die Einheit der Disziplin*. in: Karl Ernst Nipkow; Dietrich Rössler; Friedrich Schweitzer (red), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog*. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991), 170-184.
- Schweitzer, Friedrich, *Praktische Theologie und Hermeneutiek: Paradigma - Wissenschaftstheorie - Methodologie*. in: Johannes A. van der Ven; Hans-Georg Ziebertz (red), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*. (Kampen: Kok 1993), 19-48.
- Sloots, Mirjam, *Niet zomaar een verhaaltje. Een onderzoek naar de mogelijkheden van de verhalende preek als homiletisch antwoord op de crisis in de geloofstaal*. (Kampen: ongepl 1993) [doc.scr.].
- Sluijs, C.A. van der, *Prediking in de crisis. Over de scheiding der geesten*. (Zoetermeer: Boekencentrum 2005).

- Sools, Anneke, *De Ontwikkeling van Narratieve Competentie. Bijdrage aan een onderzoeksmethodologie voor de bestudering van gezond leven.* (Den Haag: Albani 2010) [diss].
- Speedy, Jane, *Narrative Inquiry and Psychotherapy.* (Hampshire: Palgrave Macmillan 2008).
- Spiegel, Yorick, *Praktische Theologie als empirische Theologie.* in: Ferdinand Klostermann; Rolf Zerfaß (red), *Praktische Theologie heute.* (München: Kaiser 1974), 178-194.
- Spijker, A.M.J.M. Herman van de, *Pastorale competentie. Mogelijkheden en moeilijkheden van het pastor-zijn.* (Woerden: Poimen 1984).
- Spijker, A.M.J.M. Herman van de, *Pastorale competentie, een meersnarig te bespe- len instrument.* In: Jaap Doolaard (red), *Nieuw handboek geestelijke verzorging.* (Kampen: Kok 2006), 139-146.
- Stadelmann, Helge, *Evangelikale Predigtlehre. Plädoyer und Anleitung für die Aus- legungspredigt.* (Wuppertal: Brockhaus 2005).
- Standing, Roger, *Finding the plot. Preaching in narrative style.* (Bletchley: Pater- noster Press 2004).
- Stark, Ciska, *Proeven van de preek. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de preek als Woord van God.* (Zoetermeer: Boekencentrum 2005) [diss].
- Steegman, P.D.D.; J. Visser (red), *Zin in verhalen. Over de betekenis van verhalen bij de overdracht van geloof, waarden en normen.* (Zoetermeer: Boekencentrum 1993) [Bijdragen van Ruard Ganzevoort, Jan Visser, Trees Andree, Dieuwertje Bakker, Toos Scheen, Ina ter Avest, Cok Bakker, Jaap Schaap, Piet Steegman, Johan Hahn, Henk Tieleman].
- Steendam, Guido van, *De nacht van duizend-en-één verhalen. Oriëntatie bij de nar- ratieve theologie.* in: TvT 19 (1979), 3-27.
- Sterk, J.G.M., *Preek en toehoorders. Sociologische exploratie onder katholieke kerkgangers in de Bondsrepubliek Duitsland.* (Nijmegen: Instituut voor Toege- paste Sociologie 1975) [Deel I: Tekst. Deel II: Bijlagen].
- Swagerman, Jan, *Het verhaal gaat verder... De kunst van het vertellen.* (Deventer: Ankh-Hermes 1991).
- Swanborn, P.G., *Schaaltechnieken. Theorie en praktijk van acht eenvoudige proce- dures.* (Meppel: Boom 1988)<sup>2</sup>.
- Swanborn, P.G., *Basisboek sociaal onderzoek.* (Meppel: Boom 1991).
- Taylor, Charles, *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit.* (Rotterdam: Lemniscaat, 2007).
- Thiselton, A.C., *New horizons of Hermeneutics.* (Grand Rapids: Zondervan 1992).
- Thomas, J., *Het luistert nauw. Het gesprek over de preek tussen gemeente en predi- kant.* (Kampen: Kok 1978).
- Thomas, J. *Homiletische hulplijnen. Aanwijzingen bij de preekvoorbereiding.* ('s Gravenhage: Boekencentrum 1987)<sup>2</sup>.
- Tieleman, Dick, *Geloofscrisis als gezichtsbedrog.* (Kampen: Kok 1995).
- Tillo, Gérard van, *Over de plaats van de kwalitatieve analyse in het praktisch- theologisch onderzoek.* in: Wiel Claessens; Gérard van Tillo (red), *Van beneden naar boven. Een nieuwe richting in de praktische theologie.* (Kampen: Kok 1990), 25-54.



- Trillhaas, Wolfgang, *Einführung in die Predigtlehre*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974).
- Trimp, C., 'Exemplarische' of 'heilshistorische' prediking? in: *De Reformatie*. 45 (1969v), 337-339; 345-346.
- Trimp, C., *De volmacht tot bediening der verzoening*. (Groningen: De Vuurbaak 1970).
- Trimp, C., *De ambten bij A. Kuyper*. in: *Radix. Gereformeerd interfacultair tijdschrift*. 1 (1975), 37-44.
- Trimp, C., *Communicatie en ambtelijke dienst*. (Groningen: De Vuurbaak 1976).
- Trimp, C., *Inleiding in de ambtelijke vakken*. (Kampen: Van den Berg 1978).
- Trimp, C., *Het gesprek na de preek*. in: *De Reformatie*. 54 (1979v), 277-280.
- Trimp, C., *Het lezen van de bijbel. I,II,III*. In: *De Reformatie*. 57 (1981v), 134-139; 155-157; 172-175.
- Trimp, C., *Ministerium. Een introductie in de reformatorische leer van het ambt*. (Groningen: De Vuurbaak 1982).
- Trimp, C. *De actualiteit der prediking. In het licht van het 'Sola Scriptura' der Reformatie*. (Groningen: De Vuurbaak 1983)<sup>2</sup>.
- Trimp, C., *De gemeente en haar liturgie*. (Kampen: Van den Berg 1983a).
- Trimp, C., *Is de prediking 'uiterlijk'?* in: *Bezield verband. Opstellen aangeboden aan prof. J. Kamphuis bij gelegenheid van zijn vijftienvijftig-jarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen op 9 april 1984*. (Kampen: Van den Berg 1984), 220-230.
- Trimp, C., *Woord, water en wijn*. (Kampen: Kok 1985).
- Trimp, C., *De preek. Een praktisch verhaal over het maken en houden van preken*. (Kampen: Van den Berg 1986)<sup>3</sup>.
- Trimp, C., *Heilsgeschiedenis en prediking. Hervatting van een onvoltooid gesprek*. (Kampen: Van den Berg 1986).
- Trimp, C., *Diaconologie*. in: J. Douma (red), *Oriëntatie in de theologie. Studiegids samengesteld door docenten aan de Theologische Universiteit van De Gereformeerde Kerken in Nederland*. (Barneveld: De Vuurbaak 1987)<sup>2</sup>, 134-148.
- Trimp, C., *Klank en weerklank. Door prediking tot geloofservaring*. (Barneveld: De Vuurbaak 1989).
- Trimp, C., *Het diaconaat van de kerk*. in: W. van 't Spijker; W. Balke; K. Exalto; L. van Driel (red), *De kerk. Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*. (Kampen: De Groot Goudriaan 1990), 453-471.
- Trimp, C., *Narratieve homiletiek?* in: J. van Genderen (e.a. red), *Ten dienste van het Woord. Opstellen aangeboden aan prof. dr. W.H. Velema*. (Kampen: Kok 1991), 180-195.
- Trimp, C., *Heilige Geest en Heilige Schrift*. in: J. Kamphuis (e.a.), *Hoe staan wij ervoor?*, (Barneveld: De Vuurbaak 1992), 103-137.
- Trimp, C., *Het leerambt niet verspelen! De uitstraling van de Schrift in de bediening van het Woord*. (Barneveld: De Vuurbaak 1993).
- Trimp, C. (red), *Woord op schrift. Theologische reflecties over het gezag van de bijbel*. (Kampen: Kok 2002).

- Tromp, Thijs, *Het Verhaal van de Moraal. Een onderzoek naar de relatie tussen de morele actor en het morele handelen bij Stanley Hauerwas*. Kampen 1998 [doc.scr.].
- Vaessen, Jan Chr., *Tussen Schrift en preek. Ontwerp van een analysemodel voor de bijbelinterpretatie in preken met gebruikmaking van de tekstuele hermeneutiek van Paul Ricoeur*. (Kampen: Kok 1997) [diss].
- Vander Goot, Henry, *Onbevangen verstaan. Over de werkelijkheid van de theologie. [Verantwoording 2]*. Amsterdam 1987.
- Van Harn, Roger E., *Pew Rigths. For People Who Listen tot Sermons*. (Grand Rapids: Eerdmans 1992).
- Vanhoozer, Kevin J., *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoer. A study in hermeneutics and theology*. (Cambridge: Cambridge University Press 1990).
- Vanhoozer, Kevin J; *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader and the Morality of Literary Knowledge*. (Grand Rapids: Zondervan 1998).
- Vanhoozer, Kevin J. (ed), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. (Grand Rapids: Baker Academic 2005).
- Vanhoozer, Kevin J; James K.A. Smith; Bruce Ellis Benson (ed), *Hermeneutics at the Crossroad*. (Bloomington: Indiana University Press 2006).
- Vanhoozer, Kevin J., *Remythologizing theology. Divine Action, Passion, and Authorship.[Cambridge Studies in Chirstian Doctrine 18]* (New York: Cambridge University Press 2010).
- Veenhof, C., *Predik het Woord*. (Goes: Oosterbaan & Le Cointre z.j.) [1942].
- Velde, Dolf te, *Paths beyond tracing out. The Connection of Method and Content on the Doctrine of God, Examined in Reformed Orthodoxy, Karl Barth and the Utrecht School*. (Delft: Eburon 2010) [diss].
- Velden, M.J.G. van der, *K.H. Miskotte als prediker. Een homiletisch onderzoek*. (Den Haag: Boekencentrum 1984)<sup>2</sup> [diss].
- Velden, M.J.G. van der, *Gestalten van het antwoord*. in: *Theologia Reformata*. 28 (1985) 2, 76-84.
- Velema, W.H., *De plaats van de hoorder in de prediking*. In: *Theologia Reformata*. 37 (1994) 28-45, 114-132.
- Velema, W.H., *Beeldend preken; Verhalend preken*. in: *De Wekker* 109 (2000), 262-263; 278-279.
- Veling, K., *Luisteren en spreken. Over het streven naar autonomie in wijsgerig onderzoek*. (Groningen: De Vuurbaak 1980).
- Veling, K., *Geen eigenmachtige uitlegging. Moderne hermeneutiek en de omgang met de bijbel*. (Barneveld: De Vuurbaak 1988).
- Veltkamp, H.J., *Pastoraat als gelijkenis. De gelijkenis als model voor pastoraal handelen*. (Kampen: Kok 1988) [diss].
- Veltkamp, H.J., *Ware verhalen vertellen*. in: *GTT* 89 (1989) 4, 244-258.
- Velzen, N.C. van, *Literair-wetenschappelijke kanttekeningen bij de exegese van de Amsterdamse School. [Amersfoortse studies]* 1989, 22-41.
- Ven, Johannes A. van der, *Entwurf einer empirischen Theologie. [Theologie & Empirie. vol.10]* (Kampen: Kok 1990).
- Ven, Johannes A. van der; Hans-Georg Ziebertz (red), *Paradigmenentwicklung in der praktischen Theologie. [Theologie & Empirie. vol.13]*. Kampen 1993.

- Vogt, Fabian, *Predigen als Erlebnis: narrative Verkündigung: eine Homiletik für das 21. Jahrhundert. [Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Bd. 9.]* Neukirchen, 2009.
- Vos, C.J.A., *Die Volheid Daarvan. Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief. I & II.* (Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing 1996).
- Vos, C.J.A., *Homiletiese flitse in die hermeneutiese speël van Paul Ricoeur.* in: *PTSA* 11 (1996a) 58-77.
- Vos, Pieter H., *Tussen vage waarden en strakke normen. Kansen van een deugdenbenadering in het onderwijs.* (Zwolle, 2006) [ongepubliceerde lectorale rede].
- Vorster, W.S., *De Structuuranalyse.* in: A.F.J. Klijn (red), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament.* (Kampen: Kok z.j.)<sup>2</sup>, 127-152.
- Waardenburg, C.H., *Bibliodrama: denken met je lijf.* in: *Postille* 49. Zoetermeer 1997, 7-22.
- Wacker, Bernd, *In Geschichten verstrickt.* in: *KatBl* 103 (1978), 575-581.
- Waternal, Paul, *Met twee woorden spreken. Een onderzoek naar de omschrijving van de prediking als 'verklaring en toepassing' in de Nederlandse en Angelsaksische gereformeerde homiletiek.* Kampen 2000 [doc.scr.].
- Watzlawick, Paul; Janet H. Beavin; Don D. Jackson, *De pragmatische aspecten van de menselijke communicatie.* (Deventer: Van Loghum Slaterus 1970).
- Weinrich, Harald, *Narratieve theologie.* in: *Concilium* 9 (1973) 5, 48-57.
- Westra, Aukje H., *Zin in verhalen: een betoog over de rol van het verhaal in de theologie.* (Kampen: ongepl 1987) [doc.scr.].
- Wielenga, B., *De Bijbel als boek van schoonheid.* (Kampen: Kok 1929).
- Winslade, John; Gerald Monk, *Narrative Mediation: A New Approach to Conflict Resolution.* (San Francisco: Jossey-Bass 2000).
- Winslade, John; Gerald Monk, *Practising Narrative Mediation: Loosening the Grip of Conflict.* (San Francisco: Jossey-Bass 2008).
- Wintzer, Friedrich (red.), *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit.* (München: Kaiser 1989).
- Wolterstorff, Nicholas, *Divine discours. Philosophical reflections on the claim that God speaks.* (Cambridge: Cambridge University Press 1995).
- Woudenberg, René van (e.a.) *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie.* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 1996).
- Wright, John W., *Telling God's Story: Narrative Preaching for Christian Formation.* (Downers Grove: IVP Academic, 2007).
- Zerfaß, Rolf, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft.* in: Ferdinand Klostermann; Rolf Zerfaß (red), *Praktische Theologie heute.* (München: Kaiser 1974), 164-177.
- Zerfaß, Rolf (red), *Erzähler Glaube - erzählende Kirche.* (Freiburg: Herder 1988) [Bijdragen van: Rolf Zerfaß, Edmund Arens, Karlheinz Müller, Gotthard Fuchs, Ottmar Fuchs, Lorenz Wachinger, Bernhard Sill, Hermann Pius Siller, Alex Stock, Eva Zeller].
- Zijlstra, W., *Methoden van preekanalyse.* in: *Tijdschrift voor Pastorale Psychologie.* 4 (1972), 30-34.
- Zimbardo, Philip G.; Robert L. Johnson; Vivian McCann, *Psychologie. Een inleiding.* (Amsterdam: Pearson Education 2009)<sup>6</sup>.
- Zuidema, Willem, *De vergeten taal van het verhaal.* (Baarn: Ten Have 1989).



## SAMENVATTING

*Preken tussen de verhalen.* De titel van het onderzoek bevat de twee kernwoorden die samen het veld van deze studie aanduiden. Preken en verhalen zijn twee verschillende begrippen, die beiden gebruikt worden in de communicatie van het evangelie van Jezus Christus. Er worden zowel communicatieve activiteiten als producten mee aangeduid. Preken en verhalen zullen in het onderzoek actief op elkaar betrokken worden door gebruikmaking van een hermeneutische methodologie. Na een korte explicatie van de achterliggende motieven voor het onderzoeksthema komt het in hoofdstuk 1 tot de gerichte onderzoeksvraag: *Welke waarde heeft een narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek?* Het doel van de studie is een evaluatie te bieden van het narratief perspectief met het oog op een verruiming van de homiletische praxis. Een eerste verkenning maakt duidelijk dat op verschillende niveaus in de homiletiek narratieve benaderingen toegepast worden. Daarbij is narrativiteit als hermeneutisch paradigma de meest fundamentele en omvattende laag, samengevat in de stelling dat de mens een narratief wezen is. Voordat het onderzoek echt van start gaat, wordt eerst een aantal basislijnen in de gereformeerde homiletiek getrokken, waarmee de studie zich positioneert binnen het geheel van de praktische theologie.

In het eerste deel van het onderzoek wordt de onderzoeksvraag geëxploreerd. Hét narratief perspectief bestaat niet. Daarvoor bestaan er te veel verschillende methodieken, perspectieven en intenties in een groeiende stroom van publicaties. Exploreren omvat zowel het verzamelen als het analyseren van bijdragen, posities en ontwikkelingen binnen het onderzoeksveld. Deze exploratie wordt in hoofdstuk 2 breed ingezet in de hermeneutiek en de narratologie om tot conceptualisering van narrativiteit te komen. De hermeneutische ontwikkelingen lopen uit op een drietal fundamentele vragencusters: die van de subjectiviteit, temporaliteit en referentie van het menselijk kennen. Narratieve benaderingen geven op postmoderne wijze ruimte aan deze vragencusters. De narratologie maakt duidelijk waarom de eigentijdse hermeneutiek ‘narratief’ genoemd wordt. Met behulp van literaire, communicatieve en semiotische inzichten in verhalen wordt een nieuw narratologisch model geconstrueerd, waarin de verschillende kenmerken van een verhaal hun plek krijgen. Dit model geeft niet alleen antwoord op de vraag wat een verhaal tot een verhaal maakt, maar biedt ook houvast om narratieve benaderingen nader te analyseren en te ontwikkelen.

Narratieve toepassingen komen in alle disciplines van de theologie voor. In hoofdstuk 3 blijkt uit de schets van de ontwikkeling hiervan, hoezeer de opkomst van narratieve theologie verbonden is met verzet tegen het rationalisme en het objectivisme in de cultuur en de theologische wetenschap. Inmiddels is narratieve theologie de fase van reactiethologie allang voorbij en heeft zij zich in alle theologische sectoren ontwikkeld. Daarin speelt de relatie tot de Bijbel of het Verhaal van God een belangrijke rol. Blijvend vragen narratieve benaderingen aandacht voor de non-rationele aspecten van een mens en een open, kritisch en subjectief perspectief op de werkelijkheid. De verschillende narratieve toepassingen binnen de diverse theologische vakken zijn uiteindelijk op twee factoren te onderscheiden:

1. Welk narratief niveau is aan de orde (het verhaal-*gehalte*)?
2. Welke narratieven zijn er in beeld (de verhaal-*gestalte*)?

In hoofdstuk 4 komen we dan eindelijk aan op het directe onderzoeksveld: narrativiteit en homiletiek. In dit hoofdstuk ondernemen we een ontdekkingsstocht, te beginnen bij een viertal recente, hermeneutisch georiënteerde handboeken voor de homiletiek. Daarna wordt stilgestaan bij een aantal bepalende richtingwijzers: homiletische bijdragen die bepalend zijn geweest voor de verwerking van narrativiteit in de homiletiek. De verschillende posities worden daarna in een tussenstap geordend in een drietal modellen. Als eerste worden de diverse narratieven onderscheiden die in de homiletische situatie aan de orde zijn. Daarna wordt een gelaagd model ontworpen om de narratieve toepassingen binnen de homiletiek te onderscheiden naar de hermeneutisch-communicatieve niveaus. Tenslotte worden de narratieve thema's ondergebracht in de formele indeling van de homiletiek. Deze formele indeling fungeert daarna als kader voor een verbreding en verdieping in de hedendaagse homiletische literatuur, voor zover die zich expliciet met narrativiteit heeft beziggehouden. Op deze manier is van narrativiteit in de homiletiek een breed panorama geschetst. Theologische implicaties van een narratief perspectief voor de gereformeerde homiletiek zijn in beeld gebracht. De onderzoeksfase van het exploreren is hiermee voltooid.

Na het exploreren worden in het tweede deel van het onderzoek de geformuleerde theologische en homiletische vragen geëvalueerd. In hoofdstuk 5 komen de vragen aan de orde die samenhangen met 'het Verhaal van God' en de implicaties van die uitdrukking voor de inhoud van de prediking. Daarbij komt de visie op de openbaring van God, op de historiciteit van de Bijbel en op de positie van de prediking aan de orde. Een eerste confrontatie tussen 'het Verhaal van God' en de klassieke gereformeerde homiletiek levert een aantal spannende vragen op met betrekking tot historiciteit, tekstualiteit, heilshistorie en subjectivering. Een beantwoording kan slechts overtuigend zijn als die vanuit een helder fundamenteel-homiletisch concept wordt aangestuurd. Daarom wordt binnen een gereformeerd paradigma een nieuwe beschrijving geboden van de relaties tussen openbaring, Bijbel en prediking. Dit concept fungeert als homiletisch kader voor de toetsing van de kritische vragen aan en bezwaren tegen een narratief perspectief. Als conclusie wordt getrokken dat de gereformeerde homiletiek moet worden versterkt en verrijkt vanuit een narratief perspectief. Dit is niet alleen legitiem en verantwoord maar zelfs wenselijk en noodzakelijk te noemen. Waar dit niet gebeurt, ontstaat een hermeneutisch, communicatief en theologisch tekort in de homiletiek. In de prediking van het evangelie van Jezus Christus gaat het Verhaal van God met mens en wereld verder.

In hoofdstuk 6 wordt het tweede fundamentele vragencluster rond het verhaal van de mens in bespreking genomen. Daarbij vormt de 'narrativiteitstheze' de ingang: het menselijk bewustzijn is narratief gestructureerd, mensen leven in een wereld vol verhalen en zijn steeds bezig met hun levensverhaal. In de eerste plaats wordt de narratieve identiteit van de mens beschreven en uitgebreid met behulp van het eerder ontwikkelde narratologisch model. Deze beschrijving levert veel homiletische vragen op, die samen te vatten zijn in een drietal: hoe narratief is de wereld waarin we leven, hoe narratief is onze identiteit en hoe narratief is onze intermenselijke communica-

tie? Voor een overtuigende bespreking is een normatief concept noodzakelijk waarin de relaties tussen God, mens en wereld opnieuw worden beschreven. Het bijbels Verhaal van de mens biedt een vruchtbaar concept voor een narratieve benadering van de mens binnen de praktische theologie. Vanuit dit normatieve concept is de narrativiteitstheorie fundamenteel serieus te nemen, te aanvaarden en te ontwikkelen. Met een kritische, theologische en homiletische attitude worden narrativiteit en normativiteit verbonden en de concepten van narratieve wereld, narratieve identiteit en narratieve communicatie verder ontwikkeld. Als conclusie kan worden getrokken dat het narratief perspectief op de mens belangrijke aspecten in beeld brengt die de gereformeerde homiletiek niet kan en mag negeren. Waar dit wel gebeurt, ontstaat een antropologisch, normatief en subjectief tekort in de homiletiek. De hoorder heeft in zijn narrativiteit het Verhaal van God nodig dat in de prediking wordt verteld.

Na het exploreren en evalueren is daarmee ruimte gekomen voor het concretiseren als derde traject van het onderzoek. De resultaten van de studie worden in hoofdstuk 7 vruchtbaar gemaakt in de ontmoeting met de prediker als verteller van Gods Verhaal in een wereld vol verhalen en vertellers. Voor deze benadering wordt eerst een homiletische schets geboden van preken als een roeping, een wonder en een kunst. De prediker heeft op veel niveaus met narrativiteit te maken. Dat betekent dat hij over een narratieve competentie moet beschikken. Na een kritische bespreking van het competentiedenken binnen de homiletiek wordt een gewenste narratieve competentie van de prediker geformuleerd: de prediker heeft het vermogen ruimte te maken voor het Verhaal van Gods genade in Christus door zijn preek zó te construeren en te vertellen dat daarin de verhalen van de hoorder, de tekst en zichzelf tot hun recht komen en verbonden worden. Deze competentie geeft veel richting aan de homiletische praktijk. Het onderzoek loopt uit op een boekje aan praktische uitwerkingen en aanbevelingen, waarbij narratieve sensibiliteit, attitude, kennis en vaardigheid van de prediker worden verbonden aan de manier waarop hij omgaat met het verhaal van zichzelf, van de hoorder, van de tekst en van de preek. Verspreid over het boek wordt een viertal meditaties aangeboden die geschreven zijn vanuit een narratief en gereformeerd perspectief. Ze zijn niet bedoeld als voorbeelden van hoe het moet, maar als illustraties van hoe het zou kunnen. Ze bieden de kans om naast de abstracte theoretische studie ook concreet duidelijk te maken hoe het Verhaal van God doorgaat in het verhaal van de preek, waarbij hopelijk lezers en hoorders verder worden gebracht in hun eigen verhaal met God.





## SUMMARY

*Preaching amidst the stories.* The title of this study contains the two terms which refer to the field of research. Preaching and telling both refer to the communication of the gospel of Jesus Christ. It not only is related to activities, but to the products of sermon and story as well. In this study both fields are actively linked to each other by means of a hermeneutical methodology. After a brief explanation of the underlying motives for the research topic, Chapter 1 leads to this research question: *What is the value of a narrative perspective for Reformed homiletics?* The aim of the study is to offer an evaluation of the narrative perspective with a view to extending the homiletic practice. A first orientation shows that a narrative approach is taken at various levels of homiletics, whereby narrativity – as a hermeneutical paradigm – is the most fundamental and all-embracing level. This is summarized in the statement that “human are narrative beings”. Before the actual research begins, a number of basic lines in Reformed homiletics are drawn by means of which this study positions itself within the whole of practical theology.

The first stage of the study is about exploration. There is no such thing as THE narrative perspective. There are just too many different methodologies, perspectives and intentions in an ever-widening stream of publications. Exploration involves collecting as well as analysing contributions, positions and developments within the field of research. In Chapter 2 this exploration is used in a versatile way within homiletics and narratology in order to conceptualize narrativity. Developments in hermeneutics result in three fundamental groups of questions focusing on: subjectivity, temporality and the reference of human knowledge. Narrative approaches provide space for these groups of questions in a postmodern way. Narratology explains why contemporary hermeneutics is referred to as ‘narrative’. By means of literary, communicative and semiotic insights into narratives a new narratological model is designed, which accommodates the various characteristics of a narrative. This narratological model not only answer the question of what constitutes a narrative, but it also helps to analyse and develop narrative approaches.

Narrative approaches occur everywhere in theology. The outline of the development of these approaches in Chapter 3 shows to what extent the rise of narrative theology is connected with the resistance to rationalism and objectivism in culture and theology. By now, narrative theology has long outgrown the phase of a reactionary theology and has been developed in all branches of theology. In this development, the relation to the Bible or God’s Narrative plays an important part. Narrative approaches keep demanding attention for the non-rational aspects of man and an open, critical and subjective perspective on reality. The different narrative applications within the various theological disciplines can ultimately be distinguished on the basis of two criteria: (1) What narrative level is under discussion (the narrative *content*)?; (2) What narratives are in view (the narrative *shape*)?

In Chapter 4 we finally arrive at our immediate field of research: narrativity and homiletics. In this chapter we start a journey of exploration, first of all through four recent hermeneutically oriented textbooks on homiletics. Next, a number of important indicators are discussed: homiletic contributions that have played a decisive role in integrating narrativity in homiletics. After that, as an interim step, the various positions are ordered in three models. Firstly, the various narratives that play a role in the homiletic situation are distinguished. Secondly, a layered model is designed for distinguishing the narrative applications according to the hermeneutically communicative levels. Finally, the narrative themes are positioned in the formal division of homiletics. This formal division then functions as the framework for an extension and deepening in current homiletic literature, as far as it has explicitly dealt with narrativity. This offers a wide panorama of narrativity in homiletics. Theological implications of a narrative perspective for Reformed homiletics have been described. This concludes the stage of exploration.

The study then continues with evaluating the theological and homiletical questions that have been formulated. In Chapter 5 the questions in relation to 'God's Narrative' are discussed, together with the implications of that expression for the content of preaching. Views on the revelation of God, the historicity of the Bible and the role of preaching come under discussion. A preliminary confrontation between 'God's Narrative' and classical Reformed homiletics results in the number of exciting questions with respect to historicity, textuality, redemptive history and subjectivization. Answers to these questions can only be convincing if they are formulated on the basis of a transparent concept within foundational homiletics. That is why – within a Reformed paradigm – a new description on the relation between revelation, Scripture and preaching is presented. This concept functions as a homiletic framework for evaluating the critical questions and objections raised against a narrative perspective. The conclusion is that Reformed homiletics must be reinforced and enriched from a narrative perspective. This should be considered not only legitimate and sound, but also desirable and necessary. If this does not take place, the result will be a hermeneutical, communicative and theological deficiency in homiletics. In the proclamation of the gospel, God's Narrative about man and the world continues.

Chapter 6 discusses the second fundamental group of questions revolving around the narrative of man. The point of entry here is the 'narrativity thesis' which states that human consciousness is structured narratively: that human beings live in a world full of narratives and that they are continually busy with the narratives of their own lives. First of all, the narrative identity of man is described and elaborated by means of the narratological model that was already developed. This description produces a great deal of homiletic questions that can be summarized in the following three: (1) how narrative is the world in which we live; (2) how narrative is our identity?; (3) how narrative is our inter-human communication? A convincing discussion requires a normative concept in which the relations between God, man and world are described in a new way. The biblical Narrative of man offers a fruitful concept for a narrative approach of man within practical theology. On the basis of this normative concept, the narrativity thesis can be taken seriously, accepted and developed. With a critical, theological and homiletic attitude, narrativity and normativity are connected and the

concepts of narrative world, narrative identity and narrative communication are developed further. The conclusion that can be drawn is that the narrative perspective on man brings important aspects into view which Reformed homiletics cannot and should not ignore. If it does, this will result in an anthropological, normative and subjective deficiency in homiletics. The hearer – in his narrativity – needs God's Narrative that is told in preaching.

After the stages of exploration and evaluation, the way has been prepared for the third stage of this study, that of concretizing. In Chapter 7 the research results will be applied in the encounter with the preacher as the one who tells God's Narrative in a world full of narratives and narrators. Before this approach is taken, a homiletic picture is drawn of preaching as a calling, a miracle and an art. The preacher has to deal with narrativity on many levels. This means he should have a narrative competence. After a critical evaluation of the way in which competence has been theorized within homiletics, a desired narrative competence is formulated: the preacher should be able to provide space for the Narrative of God's grace in Jesus Christ by constructing and delivering his sermon in such a way that the narratives of the hearer, of the text and of himself are done justice and are connected. This competence provides the homiletic practice with a good sense of direction. The study ends with a variety of practical applications and recommendations, whereby the preacher's narrative sensibility, attitude, knowledge and ability are connected to the way he deals with the narratives of himself, the hearer, the text and the sermon. Scattered throughout the book, there are four meditations that were written from a narrative and Reformed perspective. They are not meant as examples of how things *should* be done, but as illustrations of how things *could* be done. In addition to the abstract theoretical research, they offer an opportunity to show concretely how God's Narrative continues in the narrative of the sermon, whereby it is hoped that readers and hearers advance in their own narratives with God.



## INDEX VAN AUTEURS

- Adams, J.E., 73, 128, 130  
Albrecht, H., 50, 103, 104, 118, 120, 124, 126  
Altena, B., 41, 58, 72, 95, 96, 97, 117, 118, 121, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 138, 140, 164, 171, 173, 196, 197, 198, 199, 200, 212, 213, 215, 230, 231, 232, 233, 241, 242, 251, 252, 253, 255, 256, 260, 267  
Bal, M., 43, 46, 48, 51, 257, 266  
Barth, K., 15, 26, 64, 95, 97, 101, 103, 145, 189, 203, 204, 229, 230, 231, 233, 269  
Bieritz, K.H., 118, 125, 126, 127, 269  
Bohren, R., 25, 27, 155, 226, 262  
Bos, R., 19, 66, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 155, 163  
Bregman, K., 61, 70, 91, 97, 101, 178, 186, 212, 232, 234  
Bruggen, J. van, 37, 66, 68, 146, 148, 154, 155, 156, 206  
Bukowski, P., 14, 113, 126, 127, 128, 229, 250, 264  
Buttrick, D., 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 128, 130, 141, 146, 164, 166, 178, 257, 268  
Campbell, C.L., 14, 62, 90, 92, 104, 110, 111, 117, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 129, 138, 139, 160, 162, 163, 164, 165, 209, 213, 229, 267, 268, 269, 270  
Daiber, K.F., 47, 124, 125, 127, 130, 171, 250  
Dannowski, H.W., 80, 113, 120, 123, 130, 178, 256  
Dijk, K., 23, 24, 26  
Dingemans, G.D.J., 14, 23, 24, 25, 27, 36, 39, 78, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 149, 159, 164, 171, 172, 178, 179, 186, 204, 213, 224, 225, 233, 250, 253, 256, 257, 261, 268  
Douma, J.R., 22, 27, 48, 50, 79, 94, 95, 96, 97, 101, 118, 124, 125, 128, 129, 142, 153, 154, 171, 204, 211, 212, 214, 224, 229, 233, 240, 248, 250, 251, 253, 261, 265, 267  
Dulk, M. den, 50, 64, 97, 98, 99, 101, 117, 118, 130, 157, 160, 213, 225, 236  
Dusseldorp, C. van, 15, 16, 25, 27, 106, 151, 250  
Feehan, J.A., 15, 117, 119, 124, 130  
Ganzevoort, R.R., 22, 23, 36, 43, 44, 46, 52, 54, 57, 58, 63, 67, 69, 70, 74, 76, 78, 81, 87, 96, 98, 99, 120, 121, 163, 164, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 189, 190, 193, 194, 196, 199, 201, 202, 203, 205, 212, 216, 229, 245, 262, 267, 269  
Geel, R., 97, 127, 128, 130  
Geertsema, H.G., 148, 190, 206, 215, 226  
Grözinger, A., 89, 91, 93, 101, 102, 103, 118, 119, 121, 124, 125, 129, 130, 186, 211, 212, 213, 232, 233, 248, 250, 256, 263, 265, 266  
Hauerwas, S., 58, 59, 62, 65, 66, 69, 72, 74, 75, 77, 81, 87, 189, 204, 205, 208, 226, 227, 269, 270  
Haustein, M., 125, 127, 129  
Heitink, G., 18, 22, 23, 36, 39, 41, 76, 101, 171, 173, 240  
Hendriks, A.N., 25, 141, 142, 153  
Holwerda, B., 152, 153, 159, 163  
Huscava, E., 123, 124, 125, 130, 226, 250, 251, 252, 254, 260, 265, 267

Immink, F.G., 22, 36, 89, 95, 96, 97, 99, 101, 104, 146, 203, 204, 205, 206, 225, 263  
 Jensen, R.A., 13, 50, 106, 107, 118, 121, 123, 124, 128, 130  
 Kellerman, J.S., 13, 107, 108, 119, 121, 123, 124, 125, 128, 129, 139, 172, 203, 211  
 Kreitzscheck D., 36, 48, 64, 102, 104, 113, 119, 123, 124, 257, 263, 266, 267  
 Laan, J.H. van der, 14, 15, 22, 120, 123, 125, 126, 153, 166, 171  
 Lange, L., 15, 123, 125, 153, 171, 256  
 Linden, J. van der, 19, 109, 122, 123, 124, 127, 130, 141, 158, 206, 214  
 Linden, N. ter, 14, 16, 19, 67, 109, 118, 121, 157  
 Long, T.G., 90, 100, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 129, 130, 172, 224, 225  
 Lose, D., 36, 110, 122, 125, 129, 224, 270  
 Lowry, E.L., 90, 104, 105, 107, 110, 113, 123, 125, 128, 129, 213, 268  
 Luther, H., 172, 212, 230, 232  
 Metz, J.B., 54, 63, 64, 65, 72, 81, 82, 103, 119, 120, 197, 199  
 Nitschke, H., 120  
 Oskamp, P., 97, 127, 128, 130  
 Pieterse, H.J.C., 23  
 Pleizier, T., 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 104, 124, 125, 126, 171, 186, 200, 214, 216, 253, 268, 269  
 Ricoeur, P., 5, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 64, 72, 74, 79, 80, 97, 99, 103, 119, 144, 145, 148, 149, 174, 175, 181, 183, 197, 204, 206, 226, 254, 257, 267  
 Ruijter, C.J. de, 14, 16, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 63, 96, 106, 141, 142, 153, 160, 163, 173, 197, 214, 240  
 Schaap-Jonker, H., 91, 96, 97, 126, 129, 166, 171, 172, 179, 184, 185, 211, 214, 256, 261  
 Sloots, M., 74, 120, 121, 123, 125, 129  
 Stark, C.S., 94, 95, 96, 97, 98, 126, 143, 149, 150, 152, 159, 171, 269  
 Trimp, C., 14, 16, 19, 22, 25, 26, 27, 37, 68, 69, 86, 87, 94, 95, 97, 99, 109, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 138, 141, 142, 146, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 203, 206, 214, 224, 225, 230, 240, 269  
 Velden, M.J.G. van der, 19, 117, 118, 125  
 Vogt, F., 123, 126, 129  
 Vos, C.J.A., 36, 41, 75, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 113, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 139, 141  
 Weinrich, H., 44, 63, 64, 65, 72, 82, 120, 178  
 Wright J., 14, 44, 90, 91, 92, 93, 119, 121, 123, 124, 270

## CURRICULUM VITAE

Kees van Dusseldorp werd op 24 oktober 1968 in Amersfoort geboren. Hij studeerde theologie aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen en specialiseerde zich in de homiletiek. Hij volgde colleges methodologie aan de faculteit sociale wetenschappen aan de Rijksuniversiteit te Utrecht en colleges ontologie aan de faculteit wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij schreef samen met Lieuwe Beuving een doctoraalscriptie getiteld: "Spoorzoeken. Over werking en effect van de prediking." Na het behalen van zijn doctorandustitel in 1994 is hij twee jaar als onderzoeker in dienst geweest bij de Theologische Universiteit. Ook gaf hij colleges aan het Institute of Reformed Theological Training. Vanaf 1997 diende hij als predikant binnen de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) achtereenvolgens de kerken te Mussel, Wezep en Capelle aan den IJssel-Zuid/West. Hij was voorzitter van de vereniging Evangelisatie en Rekreatie en is dat van het Generaal Diaconaal Deputaatschap. Hij maakte deel uit van de Vakgroep Praktische Theologie van de Theologische Universiteit in Kampen en verzorgt aan die instelling een deel van het homiletiekonderwijs. Hij is getrouwd en heeft drie kinderen.