

Prof. dr. L.J. van den Brom
Prof. dr. E.R. Jonker

Zin in leven in de gloria?



Protestantse Theologische **Universiteit**

INHOUD

Zin in leven in de gloria?

- God schept ons een zinvolle ruimte – de metafoor van de eigenzinnige tuinman

door Luco J. van den Brom

3

Afscheidscollege als hoogleraar Christelijke geloofsleer en Christelijke ethiek, verbonden aan de PThU, vestiging Utrecht, uitgesproken op 4 november 2011 in de Broederkerk te Kampen.

- Leren leven in de gloria – vormen, beschaven, geloven

door Evert R. Jonker

24

Afscheidscollege als hoogleraar praktische theologie, verbonden aan de PThU, vestiging Kampen, uitgesproken op 4 november 2011 in de Broederkerk te Kampen.

God scheidt ons een zinvolle ruimte - de metafoor van de eigenzinnige tuinman

door Luco J. van den Brom

In 1944 schreef de Cambridge filosoof John Wisdom (1904-1993) een klassiek geworden essay, getiteld 'Gods' waarin hij de parabel van de 'onzichtbare tuinman' vertelt. Het verhaal verloopt als volgt.

Twee mensen keren terug bij hun lang verwaarloosde tuin en ontdekken tussen het onkruid nog planten die er werkelijk goed bijstaan. De één zegt tot de ander: 'Er is vast een tuinman geweest die voor die planten heeft gezorgd.' Bij navraag blijkt niemand een tuinman gezien te hebben. Dan merkt de eerste weer op dat die tuinman vast werkte terwijl de burens nog sliepen. De ander houdt hem voor: 'Iemand zou het dan toch wel gehoord hebben en een echte tuinman zou ook het onkruid hebben uitgetrokken!' Onverstoorbaar wijst de eerste op de fraaie inrichting van de tuin: 'Dat is met gevoel voor schoonheid zo bedoeld. Volgens mij tuiniert hier iemand, onzichtbaar voor menselijke ogen. Als we verder rondkijken zal ik in mijn overtuiging alleen maar worden bevestigd.' Soms stuiten zij op iets dat het werk van een mysterieuze tuinman lijkt, soms op iets dat tuinlieden nooit doen of zelfs op iets wat iemand zou doen om te treiteren. Ook de volgende dag rondkijkend zien allebei hetzelfde en roept de een uit: 'Ik geloof steeds dat hier die tuinman werkt', waarop de ander reageert: 'En ik niet!' Tot zover dit verhaal.¹

Met dit verhaal wilde Wisdom zijn ideeën over de betekenis van godsdienst illustreren, die ik gedeeltelijk afwijst, maar ik ga de parabel hergebruiken voor mijn onderwerp: de zin van ons leven. Aan mijn inaugurele rede geef ik hier nu een vervolg.² Indertijd werd ik geprikkeld door een essay van Jaap van Heerden, 'Wees blij dat het leven geen zin heeft.'³ Hij betoogt dat zingeving alle creativiteit belemmert door met een hoogste doel alle initiatief de maat te nemen. Naar mijn mening kan de gedachte dat het leven zin heeft gekregen - mits anders beluisterd - juist prikkelen tot

¹ John Wisdom, 'Gods', in A.G.N. Flew ed., *Logic and Language. First Series*, Oxford 1951, 187-206.

² Luco J. van den Brom, *Zin in de theologie*, Kampen 1995; inaugurele rede RuG 1994.

³ Jaap van Heerden, *Wees blij dat het leven geen zin heeft*, Amsterdam 1990, 9-12.

initiatief. Het viel mij indertijd op dat filosofen meer geïnteresseerd waren naar de vraag naar zin dan de theologen. Gerhard Sauter⁴ beoordeelt de vraag naar de zin van het bestaan als het zoeken naar een afgod, als een soort van alles verklarende theorie die denkende mensen voor God hebben ontworpen. Mijs inziens maakte Sauter een fout door niet te vragen of het begrip 'zin' ook in een ander verband een rol kan spelen. Als wij vragen wat *ons* leven zinvol maakt, vragen wij niet naar een 'theory of everything' maar naar een ongedacht perspectief dat als 'eye opener' in onze levenssituatie helpt ons leven in een ander licht te bezien. Nu meen ik dat mijn inzicht in twee decennia wel een stap verder is gekomen. Daarvan wil ik u deelgenoot maken. Weer gaat het om de vraag hoe wij de kwestie: 'Wat maakt ons leven zinvol?', gaan benaderen. Allereerst geef ik een kort systematisch overzicht van *wat* men filosofisch zich bij deze zinvraag denkt en *hoe* men die ook in dat licht probeert te beantwoorden. Filosofen besteden meer aandacht aan de vraag naar zin dan theologen, uitzonderingen daargelaten als Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, Arnold van Ruler en Wolfhart Pannenberg. Daarna besteed ik aandacht aan een mogelijke filosofische valkuil voor theologen. Vervolgens kijk ik naar het voorstel van Reinhold Niebuhr om met geschiedenis om te gaan, waarna ik een probleem met Wisdoms beeld van God behandel. Met behulp van een aantal bijbelse 'plaatjes' zoek ik narratief een andere toegang tot 'zin' aan te geven.

Wat maakt ons leven zinvol?

Bestaat er zoiets als zin? Wat zeggen we van een leven als we dit zinvol noemen? Is het iets dat aan ons leven wordt toegevoegd? Theologen denken bij zinvol leven aan verschillende perspectieven. Zo verwoordt bijvoorbeeld Thomas van Aquino zin als hoop of uitzicht op de 'gelukzalige aanschouwing' van God⁵; de Catechismus denkt bij zin een persoonlijke relatie in het besef 'eigendom van Jezus Christus te zijn'⁶; de Oosterse theologie denkt aan *Theosis* als ontmoeting met de heilige Drie-Enige, als gesymboliseerd in de icoon van Andrej Rublev.⁷ Deze drie voorbeelden laten met verschillende accenten zien dat voor het christelijk geloof 'zin' steeds

⁴ Gerhard Sauter, *Was heisst: nach Sinn fragen?*, München 1982.

⁵ De *visio beatifica* of *visio dei* in Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, Ills.q92 waarbij hij aan een aanschouwen van Gods essentie denkt - geloven wordt aanschouwen n.a.v. 2Kor 5,7.

⁶ Heidelbergse Catechismus 1,1.

⁷ Karl Christian Felmy, *Orthodoxe Theologie der Gegenwart: eine Einführung*, Darmstadt 1990.

verbonden wordt met hoop dat de relatie uitloopt op de ultieme ontmoeting met de Drie-enige God. Dit is wel een heel ander taalveld dan dat van de filosofen: God is niet zondermeer de zin van het leven of het bestaan, maar de uiteindelijke ontmoeting van de Drie-Enige God met de mensen is de zin van *ons* leven. Gelovigen en theologen spreken hier niet over het fenomeen leven in het algemeen, maar over *ons leven* dat wij persoonlijk als 'leven onderweg' beleven.

Filosofen spreken echter over wat wij kunnen *weten*, wat wij *moeten* doen en wat wij *mogen* hopen. Zo acht Plato een zinvol leven wat beantwoordt aan *kennis* van de eeuwige maatstaf van de hoogste ideeën van het ware, het goede en het schone om blijvend gelukkig te worden. Epicurus, inspirator van een individueel ethisch hedonisme, raadt aan als hoogste levensdoel een evenwicht te zoeken tussen het streven naar geluk, genoeg en onverstoordeheid, gericht op geestelijke genoegens. Voor Immanuel Kant betekent het een leven dat streeft naar de hoogste waardigheid, waarin deugd en geluk met elkaar zijn verbonden. Ten tijde van mijn inaugurele rede en daarna kreeg het onderwerp 'zinvol leven' in de filosofische literatuur profiel, maar in de theologische literatuur werd daaraan weinig expliciet aandacht besteed. Theologen zijn terughoudend om over godsdienst en geloof als vorm van zingeving te spreken, want dit soort taal lijkt de transcendentie van God te negeren. Niet wij geven zin aan ons leven met behulp van God, maar juist omgekeerd: God is subject in de act van zingeving en reikt die aan mensen aan. Ook als we dat oordeel als correct beamen, komen we toch voor de vraag te staan hoe wij geloof en godsdienstige rituelen kunnen uitleggen.⁸ Daarvoor kunnen we een beroep doen op een gelijkenis ('family resemblance') tussen het christelijk geloof en zingeving, zonder hiermee nu ook te beweren dat het om precies hetzelfde gaat. Zo kunnen we de opmerking: 'Het christelijk geloof is zingeving' als de verwoording van een metafoor beluisteren. Het geloof is dan niet identiek met zingeving, maar geloofstaal kan toegelicht en herkend worden als zij besproken wordt met de term 'zingeving'. Met het begrip zingeving kunnen heel uiteenlopende activiteiten door ons besproken worden, maar sommige laten ook de mogelijkheden van het taalveld zien waarin christelijk geloof zich beweegt.

⁸ 'Wij vinden nooit rechtmatig de zin van ons leven; de zin moet ons gezegd worden door God.' Zo K.H. Miskotte, *Kennis en Bevinding*, Haarlem 1969, 167.

De vraag naar de zin van ons leven krijgt een heel praktische betekenis op momenten waarop mensen hun levenslust verliezen. Dreigen zij bij ernstige tegenslag de controle over de gang van hun leven te verliezen, zoals bij ongeneeslijke ziektes, bij een handicap door een ongeval, bij ontslag, bij verlies van naaste familie of vrienden, dan roepen zij wel uit: 'Wat heeft mijn leven nu nog voor zin?' Deze hartstochtelijke schreeuw drukt ernstige verwarring uit van iemand die in haar leven haar motivatie verliest en verdere koers kwijt is. Mijn vraag is nu: wat vraagt zij dan?⁹ Verschillende betekenissen van deze zinvraag wil ik in kaart brengen met het oogmerk om iets herkenbaars te kunnen zeggen over wat het christelijk geloof en zijn praktijken betekenen. Theologie denkt na over dit geloof in het geheel van zijn praktische vormgeving van het menselijke leven. Zij geeft van dit geheel een doordachte zingevende interpretatie, met het oog daarop dat geloof als perspectief *in* het mensenleven dat onderweg is, ook publiekelijk herkenbaar en verstaanbaar wordt.¹⁰

a. Allereerst kunnen we bij de zin van iets vragen waarvoor het eigenlijk dient. Zo begrijpen biologen de zinvraag als vraag naar de biologische zin van het fenomeen 'leven': welke *functie* of rol speelt leven binnen het universum? Zo ziet bijvoorbeeld Richard Dawkins de zin van biologisch leven als dat wat als noodzakelijke voorwaarde dient voor het ontstaan van een *nieuw niveau* binnen de evolutie: een culturele evolutie. Dat bestaat in mentale processen, zoals de ontwikkeling van ideeën, oordelen en meningen binnen de context van onze biologische voorouders.¹¹ Een dergelijk antwoord is in principe waardeneutraal, zonder implicatie voor de persoonlijke betekenislaag als we vragen naar zin van *ons* eigen leven. Dawkins verwerpt godsdienst echter als een irrationele hypothese die als dominant idee het brein van goedgebouwde kinderen bij hun opvoeding besmet als betrof het een virus. Dat bedient zich dan van in het kinderbrein aanwezige patronen om zich via hen in de omgang met andere goedgebouwden weer verder bij de laatsten te kunnen verspreiden. Het is

⁹ De uitspraak interpreteer ik hier als echte vraag aan een hoorder, hoewel zij ook als retorische vraag opgevat kan worden: 'Nu heeft mijn leven geen zin meer!'

¹⁰ Theologie weet een feilbare onderneming te zijn: als menselijke activiteit, als *theologia viatorum sive ektypa* bezit zij geen totaaloverzicht van de werkelijkheid, dus geen 'God's Eye point of view' of 'Adlerblick' en is geen *theologia archetypa*. T.a.v. *theologia archetypa*: W.J. van Asselt, 'Natuurlijke theologie als uitleg van de openbaring?', *NTT* 57 (2003), 135-152.

¹¹ Richard Dawkins, *The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Life*, London 2004, 35-7; idem, *The God Delusion*, London 2006, 200-40.

merkwaardig dat hij de opvoeding van een kind in zijn 'moerstaal' niet als beïnvloeding van het weerloos kinderbrein beoordeelt.¹²

b. Als tweede betekenis kunnen we de zinvraag begrijpen als een vraag naar de *waarde* van ons persoonlijk bestaan - hetzij individueel hetzij collectief -, om te zoeken naar iets waarvan geldt dat het op zich wenselijk is aan ons leven verbonden te zijn, zonder dat we ons een of ander nuttig doel voor ogen hoeven stellen. We kunnen bijvoorbeeld aan een leven denken waarin wij proberen om onze activiteiten met elkaar te kunnen verbinden: ons leven geeft een beeld van een overdacht geheel. De aandacht voor ons werk hangt bijvoorbeeld samen met die voor onze sociale omgeving of voor onze familie. Het leven van de schilder Paul Gauguin laat een invulling zien waarin hij om zijn kunstenaarschap zijn gezin liet vallen, vrienden bedroog, grillig met nieuwe vriendinnen omging: niet bepaald een geïntegreerd leven. Met zijn gedrag maakte Gauguin zijn sociale omgeving ondergeschikt aan zijn doel: de zin van die verschillende levens is *instrumenteel*, van nut voor zijn artistiek ideaal.¹³

c. Ten derde, een betekenisvol leven staat niet gelijk aan een welvend en gelukkig leven. Evenmin betekent een zinvol leven leiden hetzelfde als moreel verantwoord met ons leven omgaan. Wanneer ik altruïstisch denk en de wijsheid beaamt dat 'gedeelde vreugd is dubbele vreugd' ook zinvol is, dan acht ik mijn leven niet zinvol met enkel mijn eigen geluk na te streven. Mijn leven krijgt zin door mijn geluk af te wegen ten behoeve dat van mijn medemens. Een moreel rechtschapen leven echter is ook weer niet hetzelfde als een zinvol leven. Een leven waarin iemand de boekdrukkunst uitvindt, kunnen we wel zinvol noemen, al betreft het misschien een sociaal onhandelbaar mens.

Sommigen menen dat een zinvol leven een hoger (transcendent) doel nastreeft dat samenhang geeft aan de verschillende aspecten van iemands leven: haar leven dient een doel waarmee zij zich *identificeren* kan. Anders gezegd: zij bekijken de *effecten* ervan en noemen die zinvol of nuttig. Deze effecten zijn de externe waarde die een leven oplevert. Anderen zijn van mening dat een zinvol leven geen hogere doelen hoeft na te streven, maar in zijn toegewijde en zorgvuldige vormgeving *bewonderenswaardig* of *respectabel* mag heten. De manier waarop mensen aan hun leven vorm

¹² Dawkins, *The God Delusion*, 222-34; 317-48; hij ontwerpt een metafysisch begrip 'meem' als cultureel equivalent van het biologisch 'gen': religie is een succesvolle *replicator* die de Godhypothese verbreidt.

¹³ Zie John Cottingham, *On the Meaning of Life*, London 2003, 28-30. Tegen die idee van zin tekent Van Heerden verzet aan.

weten te geven, wekt bewondering van anderen vanwege een inherente waarde: bewondering of respect zijn relationele begrippen die de waarde die in dat leven belichaamd wordt, bespreekbaar maken.

Kortom: de een noemt een leven zinvol om de externe goede effecten, maar de ander acht het zinvol om wat het aan inherente waarde belichaamt. Deze twee uiteenlopende gezichtspunten vinden we ook terug in de metafysische voorstellingen die allerlei denkers maken over wat volgens hen er concreet plaatsvindt bij een zinvol leven.

Naturalistische versus Supranaturalistische zingeving

In de seculiere literatuur maakt men onderscheid tussen twee gezichtspunten van waaruit men uitspraken over de zin van ons leven beluistert en beoordeelt. Men veronderstelt ofwel dat er slechts één werkelijkheid bestaat zoals deze door de natuurwetenschap gekend wordt, ofwel men heeft een dubbel beeld met een spirituele werkelijkheid *naast* een fysieke. We spreken van een *naturalistische visie*, wanneer mensen binnen die ene fysieke werkelijkheid een zinvol bestaan willen leiden zonder beroep te doen op niet-empirische of spirituele kwaliteiten. We spreken van een *supranaturalistische visie*, wanneer mensen in een dualistisch werkelijkheidsbeeld voor een zinvol leven juist een beroep doen op een spirituele werkelijkheid naast een fysieke. Voor een naturalist is enkel het feit dat iemand concreet lijfelijk bestaat, een voldoende voorwaarde om een zinvol leven te leiden. Een leven op zichzelf kan al zin hebben, afgezien van wat mensen er zelf van denken: dat leven heeft volgens een naturalist intrinsieke waarde. Naturalisten kunnen overigens wel van mening verschillen of ons menselijk denken de zin van het leven mede bepaalt, dan wel of er objectieve criteria bestaan waarom men leven betekenisvol noemt. We spreken dan van naturalistisch subjectivisme respectievelijk naturalistisch objectivisme.¹⁴ Dawkins benadering van zin is een voorbeeld van objectief naturalisme: leven draagt bij aan ontstaan van cultuur.

Veel godsdienstige benaderingen van het begrip 'zinvol leven' doen een dualistisch beeld van de werkelijkheid vermoeden. Hierbij kan men met de term 'spirituele werkelijkheid' in twee richtingen kijken: transcendent richting God of immanent richting mensen. In de transcendente visie staat

¹⁴ Thaddeus Metz, 'Introduction', *Philosophical Papers* 34/3 (2005), 311-29, over 'Meaning in Life'; idem, 'The meaning of life', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/>.....

God met zijn spirituele werkelijkheid centraal: een zinvol leven is aan God gerelateerd. De immanente visie zet een dichotomisch mensbeeld centraal: mensen hebben een lichaam met een spirituele dimensie, dat wil zeggen een 'ziel'. Hier geldt dat in een betekenisvol leven de ziel van de mens een bijzondere - spirituele - staat kan bereiken, of er nu wel of geen god bestaat. Beide benaderingen zijn vormen van externalisme.

Supranaturalisme: valkuil voor theologen

Godsdienstig en theologisch over zin spreken vindt binnen een cultuur plaats waarin men dergelijk spreken met een van bovengenoemde visies beluistert. Voor een naturalistische visie op de werkelijkheid introduceert godsdienstig spreken een andere wereld, een empirisch niet-grijpbaar niveau. Een naturalist kan een godsdienstig begrip van zin niet aan iets in de empirische waarneming verbinden. Bij een supranaturalistische visie op de werkelijkheid mag gelovig spreken over zin wel op herkenning rekenen, maar gelovigen dienen erop bedacht te zijn dat ook in dat geval bij hun religieus spreken over zin, de seculiere cultuur 'God' nu externalistisch of spiritueel in het verkeerde vakje onderbrengt en niet begrijpt. Het is maar de vraag of voor het christelijk geloof God en zijn werkelijkheid naast onze leefwereld bestaat, als betrof het twee afzonderlijke werelden.

Al noemen wij God Heer en Schepper van onze wereld, daarmee maken wij nog geen 'ontologisch-dualistisch' onderscheid tussen God en onze wereld. In ons spreken kunnen we God ook als een *dimensie in* ons menselijk bestaan aan de orde stellen, dat wil zeggen niet naast onze leefwereld. Gods handelen is echter juist overall als 'aspect' in onze levenswerkelijkheid ter sprake te brengen. Dit inzicht leerde ik van mijn leermeester Arnold van Ruler.¹⁵ Hij verwierp daarmee het idee van een *dubbeldekker wereldbeeld* waarin de handelende God zijn eigen wereld ('de hemel') bewoont en de mensen met de dingen in hun wereld verkeren. Deze dualistische voorstelling suggereert alsof wij een objectief *overzicht* van God en onze wereld zouden bezitten, maar daarover beschikken wij volgens Van Ruler nu juist niet.¹⁶

¹⁵ God is niet een andere werkelijkheid naast onze wereld, in elk geval geen supranaturalistisch wezen. Zie A.A. van Ruler, 'Geloofssymbolen en wetenschappelijke begrippen', *Theologisch Werk* II, Nijkerk 1971, 11-43, spec. 31; vgl. idem, *Vervulling van de Wet*, Nijkerk 1947, 27, 38 (I); idem, *Gestaltverdung Christi in der Welt: Über das Verhältnis von Kirche und Kultur*, Neukirchen 1956, 22: 'Dimension in der Existenz'.

¹⁶ Idem, *Vervulling van de Wet*, 38 : er is 'geen overzicht' over de relatie van God en wereld!

Wij kunnen ons wel in onze verbeeldingskracht een Archimedisch punt tegenover onze wereld indenken – dat wil zeggen externalistisch denken, maar wij *weten* niet wat het innemen van een dergelijk ‘God’s Eye point of view’ werkelijk inhoudt. Daarom dienen theologen op hun hoede te zijn wanneer hun uitspraken supranaturalistisch begrepen worden: in dat geval lijkt God enkel als bijkomstige factor het naturalistisch beeld van de werkelijkheid te completeren. Dat dienen theologen juist te verwerpen, want dat geeft een verknipte voorstelling van God de Schepper: God als God-in-actie schept dan vanuit het niets - *ex nihilo* -, maar in een supranaturalistische denkwijze zou God vanuit iets bestaands, vanuit zijn eigen afdeling, scheppend de bestaande ruimte van het fysieke universum vullen.¹⁷ Dergelijk supranaturalistisch spreken geeft een *externalistisch* beeld van de werkelijkheid, waarbij de spreker als een Cartesiaans Ego extern alles observeert en onze leefwereld naast Gods werkelijkheid als haar oorsprong zou overzien. De wereld heeft echter *geen* oorsprong: zij is *ex nihilo*. God gaat immers niet temporeel aan de schepping vooraf, maar gaat *logisch* voorop: de wereld is met tijd geschapen. Dit belangrijke inzicht van Augustinus bewaart ons ervoor de scheppingsact ergens in het verleden, in de bestaande tijd te lokaliseren: voor God hemel en aarde maakte, maakte Hij niets.¹⁸ Dit besef bewaart de theologie voor onzinnige discussies over een scheppingsgebeurtenis die lang geleden plaatsvond: God *was* niet eertijds Schepper, maar God *is* juist *nu* Schepper van deze wereld, gericht op ons hier en nu. Wij projecteren met dat spreken van ‘God was Schepper’ ons schepselmatige begrip ‘verleden’ op God en met die denkfout raken sommige gelovigen en atheïstische wetenschappers in steeds onzinniger discussies. In die denkfout kan een supranaturalistische visie de theologie lokken.

Zin als verborgen bron in de wereldgeschiedenis

De Amerikaanse theoloog Reinhold Niebuhr (1892-1971) doet een scherpzinnige poging om met behulp van antropologische begrippen mensen te tekenen als zinzoekers.¹⁹ In de geschiedenis ziet hij mensen die op zoek zijn naar een mysterie dat achter de werkelijkheid die onze persoon

¹⁷ Impliciet veronderstelt men dan iets als een absolute ruimte van Isaac Newton voorafgaand aan de schepping.

¹⁸ Augustinus, *Confessiones* XI.12.14 - 13.16; in *De Civitate Dei*, XI,5-6: er kan geen tijd zonder schepsel.

¹⁹ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York 1941; idem, *The Self and the Dramas of History*, London 1956.

omringt, de uiteindelijke zin van ons leven doet vermoeden. Het gaat mij hier niet om details in zijn aanpak, maar om de poging om met een grootse visie op het eigene van mensen als historisch karakter het gebeuren in historische processen te begrijpen. Hij typeert het menselijk schepsel met twee trefwoorden: 'eindig' en 'vrij'. Mensen zijn als individuen afhankelijk van hun natuurlijke omgeving, van medemensen en godsdienstig gezien van God. Als vrije wezens hebben mensen het vermogen tot zelftranscendentie: door onszelf te overstijgen kunnen wij naar onszelf kijken in onze herinneringen, ons alternatieven voorstellen en onszelf bekritisieren met het oog op nieuwe keuzes. Deze kenmerken van eindigheid, vrijheid en zelftranscendentie ziet Niebuhr als een soort van 'history-making characteristics'.

In een wijds perspectief over de breedte van de geschiedenis wijst hij op drie manieren waarop mensen pogen hun menselijke waardigheid tegenover het gesloten causale verband van historische processen overeind te houden.²⁰ In weerwil van deze historische wetmatigheid in de gebeurtenissen waardoor mensen zich in de gang van hun leven gebonden en vastgelegd voelen, kunnen zij ook in vrijheid keuzes maken om richting en daarmee zin aan hun leven te geven. Deze mogelijkheid van enige keuzevrijheid lijkt erop te duiden dat die gesloten causale keten blijkbaar een openheid toelaat om creatief handelend op te treden.²¹ Steeds weer blijkt het dat niet alles verklaarbaar en voorspelbaar is en hierin bespeurt Niebuhr een geheimenis dat voorbij of achter onze wetenschappelijke verklaringen wijst: *a mystery of creativity*. Hij denkt daarbij aan Kants idee van een raadselachtig 'Ding an sich', als representant van een ultieme werkelijkheid *achter* de empirische verschijnselen.

In de geschiedenis ziet hij drie manieren waarop men een hoogste werkelijkheid verbeeldt. Ten eerste ziet hij de ideologie van een *collectief* zelf, de grote groep die enkelingen hun identiteit geeft, zoals de antieke staatsreligies, religieus nationalisme en communisme: het individu ontleent zin aan zijn toewijding aan de geschiedenis van die groep. Ten tweede ziet hij het wijdverbreide fenomeen van de *mystiek* waarin het individuele zelf opgaat in een hoogste mysterie waarmee het verwantschap ervaart, zoals bij Plotinus, vele vormen van oosterse godsdiensten, zoals soefisme, boed-

²⁰ Niebuhr, *The Self*, 73-77.

²¹ Idem, 73. In het huidige debat over een vrije wil is creativiteit en verantwoordelijkheid steeds weer het probleem: die veronderstellen vrijheid waarom wij mensen op hun daden aanspreken.

dhisme. Als derde vorm ziet hij de twee bijbelse religies als antwoord op de persoonlijke zoektocht naar het hoogste geheimenis: zij verstaan deze weg als bewustwording van zichzelf in *dialog* met God te verkeren. Gaat bij de alternatieve antwoorden het individu op in een groter geheel van het collectief of een mystieke diepste grond, de bijbelse religies handhaven juist het verschil tussen God en mens; de dialoog die groeit uit de historische openbaring van de normativiteit van het hoogste mysterie, weerhoudt bovendien gelovigen Gods positie zich toe te eigenen. Niebuhr beziet nu de geschiedenis van de westerse beschaving als een voortgaand debat over de vraag 'Wat is de mens?' Dit debat speelt tussen enerzijds rationele en empirische benaderingen van het menselijk 'ik' en anderzijds bijbels-dramatische benaderingen van de mens als schepsel. De uiteindelijke vraag blijft voor hem hoe de vele belangrijke en onbelangrijke individuele levensverhalen in een begrijpelijk schema onder te brengen zonder hun verscheidenheid te verliezen.²² Zijn antwoord luidt dat de hoop op vergeving, wederopstanding en eeuwig leven (uit het Credo) inhoudt dat voor de levensverhalen er uiteindelijke zin is gegeven in een richtingbepalend doel dat ons begrip als mysterie te boven gaat, maar waarop gelovigen hopen: God voltooit de dialogen die Hij begon, hoeveel weerstand zijn liefde ook ondervindt.

Niebuhr veronderstelt dat op allerlei manieren mensen met een analoge vraag naar uiteindelijke zin bezig zijn. Zij vragen hoe er zin voor hun begrensde leven is te vinden die het web van causale beperkingen uiteindelijk overstijgt. Het joodse en het christelijke geloof vormen in deze visie een antwoord op een algemeen menselijke vraag zodat deze geloofsvormen in principe voor ieder begrijpelijk zijn. Mensen zoeken een uiteindelijke zin niet bij zichzelf, maar tasten excentrisch naar een alomvattend geheimenis. Dit suggereert dat mensen in principe op religie zijn aangelegd, dat er antropologisch een religieus aanknopingspunt is. De vraag is: heeft God als God zoiets nodig?

De parabel van de tuin

Wat beoogt John Wisdom met het verhaal van de tuinman? Hij wil uitleggen wat voor soort antwoorden mensen kunnen verwachten als ze vragen of God bestaat. In het verhaal zoeken twee vrienden in hun tuin naar sporen die op tuinarbeid kunnen wijzen. Zij zijn het beiden erover eens

²² Idem, 256-57.

dat zij hetzelfde zien aan planten en onkruid, maar oneens hoe dat te interpreteren. De een oppert de hypothese van die geheimzinnige tuinman, die de ander ontkent en beiden zoeken bevestiging van hun opvatting. Wisdom past deze parabel toe op de wereld: kunnen we over de wereld als tuin en niet als wildernis spreken, omdat de 'tuinman' ons niet in de steek laat?²³ Hij wist dat zijn logisch positivistische collega's zeggen dat geloofsuitspraken zonder empirische toets geen betekenis hebben, dat wil zeggen empirisch zinloos zijn. Zelf kent hij wel het gevoel dat Wordsworth in *Tintern Abbey* oproept dat iets zich in de wereld ophoudt en deze doorweeft, maar zijn vraag is of ongelovigen blind zijn voor wat gelovigen wel zien.²⁴ Zijn benadering is analytisch: hij zoekt in de veelheid aan ervaringen iets aan te wijzen van God of anders een spoor van wat Hij ergens teweeg heeft gebracht. Net als Niebuhr zoekt hij een objectief aanknopingspunt in de antropologie, maar, anders dan Niebuhr, niet om religie als vorm van zingeving aanvaardbaar te maken: hij zoekt ervaring om de Godhypothese op te baseren.

Dat herinnert ons aan het oude 'argument van intelligent design' dat begin deze eeuw in debatten over sporen van Gods handelen weer eens in een nieuw jasje opdook. In moderne vorm zoekt men naar fenomenen waarvoor, naar men meent, *enkel* een intelligente, niet-natuurlijke oorzaak verantwoordelijk kan zijn. Met een eigen ontwerp van causaliteit presenteren aanhangers van de idee van intelligent design wel een eigen onderzoeksprogram: naast fysische causaliteit poneert men ook bovennatuurlijke causaliteit, niet gehinderd door het scheermes van Ockham, dat de metafysische regel voorschrijft om niet zonder noodzaak het aantal entiteiten uit te breiden. 'Er moet toch iets zijn' denken mensen wel en mogelijk vinden zij een spoor dat wijst naar een bovennatuurlijke Oorzaak.²⁵ Hier duikt opnieuw het supranaturalistisch dualisme op: op zoek naar een 'God's Eye point of view' om zijn god, die ook intelligentie naar menselijk design (!) toebedacht is, op de vingers te kunnen kijken en te

²³ Wisdom, 'Gods', 193; zo introduceert hij voor het spreken over de goddelijke tuinman een analoge discussie als bij die aardse tuinman: we zien *dezelfde* feiten en zoeken de meest plausibele hypothese.

²⁴ Wisdom, 'Gods', 199 en 202. Hij zoekt *feiten* voor de Godhypothese: 'Facts patterns in human reactions ... as if there were hidden in us powers, stronger than ourselves' (204).

²⁵ W.A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology*, Downers Grove 1999, 105. Deze positie wordt helder uitgelegd en ontrafeld in: Taede A. Smedes, *God en de menselijke maat*, Zoetermeer 2006, 167-87; idem, *God én Darwin: Geloof kan niet om evolutie heen*, Amsterdam 2009, 62-84.

vertellen hoe hij het doet. Het laat God niet God zijn en ontaardt in het formuleren van weinig devote gedachten.

Omdat Wisdom *analytisch* zoekt naar details, geconcentreerd op mogelijke sporen van de goddelijke tuinman *in* de wereld, is hij 'blind' voor de tuin als *hele* tuin en ook voor deze tuinman. D.Z. Phillips wijst erop dat Wisdom zich geen rekenschap ervan geeft dat geloof in God niet besproken moet worden op grond van een *beperkt* aantal vermoedens en gevoelens betreffende Gods verborgen aanwezigheid, als in natuurervaringen, zoals in zonlicht of een helder blauwe lucht die indruk op ons maakt.²⁶ Geloof in God vormt een antwoord op het *geheel* van de werkelijkheid van ons leven als Gods tuin, *inclusief* sierplanten en onkruid, inclusief de ervaringen van goed en kwaad. God heeft niet alleen van doen met die bijzondere ervaringen van goed, het moreel goede en geluksmomenten in het leven. Integendeel, wij staan in het hier en nu inclusief goed *en* kwaad, met het moreel goede *en* kwade, met ons complete leven als *zondaar* voor God, in hoop op Hem in onze vertwijfeling en wanhoop. Zoals Job zegt: 'Al het goede aanvaarden we van God, zouden we dan het kwade niet aanvaarden?' (Job 2,10): in alle beproevingen blijft met dit perspectief op het geheel de relatie met God bestaan. Die hartstochtelijke schreeuw: 'Wat heeft mijn leven nu nog voor zin?' vraagt om een perspectief en niet om een handvol bijzondere natuurervaringen. Job verwoordt een geheel ander perspectief op het concreet beleefde leven dan Wisdoms kokervisie die naar algemeen geldig houvast zoekt om geloof in God op te baseren.

Hier maakt Phillips theologisch een serieus punt: geloof in God moet niet eerst redelijk gefundeerd worden en mag daarna pas gepast of aanvaardbaar heten. Want dan zoeken wij een maatstaf om ons perspectief te beoordelen van *buiten* dat perspectief.²⁷ Het omgekeerde is het geval: het geloofsperspectief zelf is criterium omdat gelovigen juist daardoor *gewonnen* zijn om op die manier naar hun leven te kijken, met die taal erover te spreken en het daarin te beleven: God is ons zondaren genadig. Zij hebben er de smaak van te pakken gekregen.²⁸ Dit is niet een objectief vaststelbaar feit, doch de beleving zó met ons complete leven voor God te

²⁶ D.Z. Phillips, 'Wisdom's Gods', in idem, *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970, 170-203, spec. 189-92; idem, *Religion without Explanation*, Oxford 1976, 139-50, spec. 143-4.

²⁷ Het oude Euthrypho dilemma: God bemint het goede, omdat het goed *is óf* is het goed omdat *Hij* het bemint. Is er een maatstaf buiten God of is de relatie met God het criterium?

²⁸ Dit is een zintuiglijke metafoor om de notie bekering (*conversio*) te benaderen: 'je krijgt er *zin* in'!

staan, en zoals we zijn door God gekend te zijn. Daarmee illustreren gelovigen het (vermeende) woord van Luther: 'Hier sta ik, ik kan niet anders'. Dit is een existentieel 'niet kunnen', oftewel *logisch* 'niet kunnen', want anders ben ik mezelf niet meer en verloochen ik mijn identiteit. Dit perspectief van het geloof verschaft ons de taal en beelden om de zin van ons 'leven in zijn geheel' te verwoorden.

God is de tuinman

In zijn studie *Jesus van Nazareth*²⁹ betoogt Joseph Ratzinger dat de hoge christologie van de Christushymne in Filippenzen 2 alleen begrijpelijk is als er na Jezus' dood iets onvoorstelbaars plaatsvond, zoals de vier evangelisten plausibel maken door het beeld van de ware 'historische Jezus' te bieden. Hij poneert dat die hymne de figuur van 'Jezus' vanuit zijn 'Wirkungsgeschichte' beziet:³⁰ leest men vanuit het geloof dat Jezus werkelijk God was, dan krijgt men een 'geloof-waardig' beeld van de historische Jezus. De vraag is: wat zien wij dan bij Jezus van God, dat het ontstaan van deze hymne verklaart? Ratzinger wekt wel de indruk dat zij historische feiten ordent, maar Paulus *doet* retorisch iets anders - hij geeft zeker geen feitenrelaas! Hier is een bekend woord van Wittgenstein behulpzaam: 'The meaning of a word is its use in the language'. Wat doet Paulus dan wel?

De Christushymne veronderstelt inderdaad een hoge christologie die eerste christenen gebruikten om hun alledaagse leefwereld ter sprake brengen met een schema dat Jezus' gehoorzame vernedering en verhoging gebruikt. Paulus neemt een bestaande hymne met dat schema over en past het in Filippenzen 2,6-11 toe op kruis en verhoging van Jezus Christus. Die christenen helpt hij om hun leven met de laatste twee symbolen te beleven en bespreken: kruis en verhoging. Het eerste wijst naar de historische gebeurtenis van de kruisiging, maar mij gaat het nu om het tweede symbool: daar gebeurt iets bijzonders. 'Verhoging' wijst niet simpel 'omhoog', maar naar de 'rand' van hun levenswerkelijkheid: een anomalie die Paulus met beeldende taal bespreekt bij gebrek aan gangbare begrippen. Door niet enkel Jezus' opwekking 'verhoging' te noemen plaatst Paulus Jezus in een *ander* verband waarbij eerder verhalende dan

²⁹ Joseph Ratzinger / Benedictus XVI, *Jesus van Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg, 2007; Ned. vert.: *Jesus van Nazareth*, Tielt, 2007; verwijzingen zijn naar deze vertaling. Hij schrijft dit boek nadrukkelijk als theoloog, niet als paus (I, 19).

³⁰ Idem, I, 18; dit heet een christologie *van voren*; zie H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Nijkerk 1990⁶, 265.

empirische begrippen zinvol zijn om de slotstrofe van hymne te begrijpen: 'Jezus Christus is Heer'.³¹ Ratzinger ziet hierin een *descriptief* model dat historische feiten ordent, maar negeert dit *narratieve geloofsschema* voor gelovig spraakgebruik. Mijn suggestie is dat dit narratieve schema gelovigen helpt hun levensverhaal in een zinvol geheel van het geloofsperspectief te bespreken en beleven: tot over de 'rand' heen.

Bij Ratzinger verdwijnt echter de antropologische impact van de hymne. Paulus roept op tot een perspectiefwijziging om 'in Christus' te denken. De woorden 'in Christus' (Fil 2,5) betekenen een *identificatie* van de gelovigen met hun Heer: zij vormen een corporatieve eenheid. Zij kijken niet externalistisch *naar* Christus om zijn voorbeeld te imiteren, maar krijgen de oproep in verbondenheid met Hem representatief *namens Christus* te leven en dus *vanuit* Hem te denken. Met Hem verbonden, identificeren zij zijn sterven en opstanding binnen dat bredere kader van 'vernedering én verhoging' als hun eigen sterven en verhoopte opwekking (vgl. Rom 6,1-5; Fil 3,10-1). Daarbij is hun leven en denken georiënteerd vanuit Christus, als centrum en hoofd van de geloofsgemeenschap (Gal 2,20; 3,26).³² Op deze manier biedt de Christushymne de opmaak voor de heroriëntatie van het kader waarmee gelovigen hun eigen leven beleven: 'In ons leeft Christus'.

Lezen wij de hymne vanuit de corporatieve eenheid van Christus en de gelovigen, dan biedt zij een *paradigma voor christelijk spreken*, denken en beleven, met vier aspecten die *tegelijkertijd* relevant zijn: één historisch aspect van Jezus' kruisdood, met daarnaast een 'mythisch' aspect, een corporatief aspect en als vierde het omvattende aspect van de handelende God. Om over Christus' verhoging te spreken, gebruikt zij 'mythische' en narratieve begrippen om juist het kader voor dat historische aspect van de kruisdood aan te geven. Die mythische taal is dus *onmisbaar*, omdat zij gelovigen helpt in hun levenswerkelijkheid narratief Gods transcendentie ter sprake te brengen.³³ Deze *corporate personality* 'in Christus' delen

³¹ Voor dergelijke anomalieën gebruikt Klaus Berger de term een 'zacht' feit, zoals ook de opwekking binnen ons normale wereldbeeld onvoorstelbaar is, maar wel deel van de leefwereld van de eerste christenen uitmaakt. Zie *Mag je in wonderen geloven?* [Ned. vert.], Kampen 1997, 167-8.

³² Zie Morna D. Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul*, Cambridge 1990, 88-93; idem, *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ*, Carlisle 1994, 28-39; Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1962¹², 101-3. Daniel G. Powers, *Salvation Through Participation*, Leuven 2001, 116-22. Gaat het hier om Christus' pre-existentie of een *prae* van Gods handelen?

³³ Mythen vormen een literair middel uit een culturele traditie om levenservaringen te bespreken en er mee om te gaan. Mythen vormen geen prekritische wereldverklaring! Hans Conzelmann zet uiteen dat Paulus heil in kosmische omvang tot ons ziet komen in een ruimte met mythische en historische dimensies getekend, in *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968, 228-30.

gelovigen met elkaar als het 'in Christus' denken: in het Grieks staat er dan 'bedenkt/oordeelt dat onder elkaar, wat jullie "met elkaar ook in Christus" (hebben te) bedenken'³⁴, als oproep om in het heden dit corporatieve te laten gelden. Het vierde aspect brengt God de Vader naar voren in zijn allesomvattende activiteit die Jezus Christus tot Heer over de kosmos aanstelt, en de hoop op een toekomstig delen in de wederopstanding wekt (Fil 3,11). Deze vier aspecten gelden *tegelijkertijd* (ook volgens Paulus, Fil 2,5) en vormen samen een (zinstichtend) paradigma.

De combinatie van de gelijktijdigheid van aspecten in de Christushymne helpt met historische, transcendente en mythische taal gelovigen hun werkelijkheid zinvol te bespreken en te beleven: hun leven in relatie tot hun Heer in te voegen in zijn verhalen. Deze gedachte ons leven in te voegen in de omvattende verhalen van de Heer is een vorm van lezen als liturgische handeling, die in een narratieve gelijktijdigheid bijvoorbeeld wordt verbeeld op het Kruis van San Damiano (1100 n.Chr., zie afb. 4): de verheerlijkte Heer staat tegen het kruis aan met een verlicht gezicht en zijn handen zegenend over de figuren bij het kruis. Die combinatie van gelijktijdigheid vinden we vaker in bijbelverhalen. Zij introduceren ons de actieve God, de onzichtbare tuinman, en helpen ons aan een perspectief met taal om over de zin van ons leven na te denken en te spreken: als leven ten overstaan van God en ingevoegd in de verhalen van God. Ik geef een paar voorbeelden daarvan.

Als eerste voorbeeld neem ik het verhaal van Genesis 2,10-14, dat de tuin van Eden op de 'rand' van onze leefwereld situeert door de introductie van twee mythische rivieren, de Pison en de Gichon, naast twee reële rivieren, de Tigris en de Eufraat. Deze rivieren heten vier vertakkingen van de paradijselijke stroom die dan via die vier armen ook de gehele toenmalig bekende wereld *buiten* de tuin van Eden van levenswater voorziet. De handelende God draagt zorg voor de actuele wereld als voor zijn tuin en laat 'over de rand' leven en heil toestromen vanaf de Godsberg waarop die paradijselijke tuin ligt. Deze mythische vertelling reikt beeldende taal aan om over Gods zorg voor het concrete menselijk bestaan te spreken.³⁵ Deze

³⁴ Er staat één werkwoordsvorm '*phroneite*' die verbonden is met 'onder elkaar' alsook met 'ook in Christus'. Daarvan maken de vertalers een eigenschap (gezindheid, gevoelens) die de hoorders delen met Christus, i.p.v. een *activiteit* waarin Christus een heroriënterende rol speelt. Vgl. 'Sinnet bei euch auf das, was man auch in Christus Jesus (sinnt)', NTD (1971).

³⁵ Claus Westermann, *Genesis 1-11* (BK), Neukirchen 1974, 293-4; Gordon J. Wenham, *Genesis, WBC*, 1987, Vol. 1, 64-66: '... old mythological motifs. Maybe the reversal flow of the rivers suggests that



Afb. 1, Transfiguratie van Christus (Novgorod, 15e eeuw)

God *is* juist hier en nu Schepper van deze wereld, gericht op de zorg om *ons hier en nu*. We verliezen die gedachte van Gods actuele trouw aan de gehele schepping wanneer we dit mythische spraakgebruik als een uiting van een primitief wereldbeeld beschouwen dat we daarom achterwege kunnen laten: het gaat juist om die mythen (Bonhoeffer) om het *coram Deo* te kunnen beleven en spreken! Het komt in allerlei profetische visioenen terug die van hoop op Gods heilzame presentie spreken, zoals in Ezechiël 47, Jesaja 33,21, Joël 4,18 en Openbaring 22,1-2.³⁶ Het verschaft bovendien taal om de heilzame aanwezigheid van gelovigen als 'water' voor hun omgeving ter sprake te brengen, zoals in Johannes 7,38, waar de waterstroom als symbool dient voor de Geest om Gods activiteit via gelovigen naar anderen aan te duiden.³⁷

Analoge opmerkingen over een 'rand' aan de empirische kant van onze wereld, een andere dimensie ervan, kunnen we maken bij het verhaal van de verheerlijking op de berg (Mat 17,1-13, Mc 9,2-13; Lc 9,28-36). Dit heet ook wel de Transfiguratie, omdat op de hoge berg Jezus voor de ogen van Petrus, Jakobus en Johannes van gedaante verandert: als met een stralend oplichten van zijn gelaat. Daar verschijnen de twee oudtestamentische gestalten van Mozes en Elia die met Jezus spreken. Wanneer Petrus gaat spreken over vastleggen van dit stukje 'hemel' op die hoge hemelberg, daalt er een stralende wolk over hen neer: deze geeft merkwaardig genoeg schaduw! Een stem uit de wolk identificeert Jezus in de relatie tot de spreker: 'Deze is mijn geliefde Zoon, in hem vind ik vreugde.' Dat betekent meteen het slot van deze metamorfose. Ook dit verhaal kan men afdoen als primitieve mythologie, maar ook dit verhaal verstrekt ons taal om de werkelijkheid van het menselijk leven te bespreken. Voor de discipelen vindt in dit verhaal een wisseling van perspectief plaats om anders in hun leven te staan: de wolk die oplicht en tegelijkertijd schaduw geeft, lijkt een zinspeling op het ontoegankelijk licht waarin God woont (1Tim 6,17; Psalm 18,12; Joh 1,18). Op iconen die de Transfiguratie tonen (zoals die van Novgorod, zie afb. 1), staat Christus vaak in het centrum van een merkwaardige lichtbundel, een aureool: dit centrum is donker, maar naar de randen van de bundel wordt het licht steeds lichter. Dat is tegen onze natuurlijk idee van een lichtbundel. Gregorius van Nyssa tekent in *De Vita*

paradise is beyond man's experience'; Horst Seebass, *Genesis*, Band I, Neukirchen 1996, 108-111: 'Erzählung von Urzuständen'.

³⁶ Walther Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, 186; vgl. 64-5.

³⁷ C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953/70, 438, 442.



Afb. 2, Opstanding van Christus
(Choraklooster, Constantinopel, midden 14e eeuw)



Afb. 3, Heilige Drie-Eenheid (Rublev, 1411)

Moysis de figuur van Mozes als het oerbeeld van de mysticus die tot het *onzichtbare* licht komt en ontdekt dat het ware zien in het niet-zien bestaat.³⁸ Dat klinkt paradoxaal, maar hij probeert duidelijk ter sprake te brengen dat de werkelijkheid van God alles overstijgt en onze werkelijkheid bepaald in een ander *daglicht* zet.

Een laatste voorbeeld leveren de verhalen van de verschijningen van de opgestane Heer aan de diverse volgelingen. Wanneer de opgestane Jezus in hun midden komt, wordt hij niet steeds als zodanig herkend, maar pas op het moment dat hij met hen opnieuw in relatie treedt door hen aan te spreken, zoals onmiskenbaar in de verhalen van Matteüs (28,17), Lucas (24,13-26) en Johannes 21. Dit laatste evangelie maakt onderscheid tussen Jezus, de mens van 'boven' (*anó*) en zijn uitdaggers, de mensen van 'beneden' (*kató*, Joh 8,23) om een wereld van verschil aan te geven. Wanneer Maria van Magdala de verrezen Jezus aanspreekt, meent zij *de* tuinman te zien (!), maar niet de Verrezen: in de tuin vindt een wisseling van perspectief plaats. Jezus is inderdaad deze 'tuinman' die haar anders in haar levenswerkelijkheid laat staan en met andere ogen kijken. Als zij dat moment wil vasthouden, verbiedt Jezus haar dat, met als motivatie: 'Ik ben nog niet opgegaan naar de Vader' (Joh 20,11-17). Daar staat een vorm van het werkwoord *anabainó*. Dit betreft niet een ruimtelijke beweging 'naar boven', maar een verandering naar de 'keerzijde', de andere kant van onze werkelijkheid van waaruit de Opgestane voortaan als de verheerlijkte Heer begrepen moet worden door hen die niet zien en toch geloven (Joh 20,29). Op de icoon van de opstanding (bijvoorbeeld in het Chora-klooster, Constantinopel, zie afb. 2) staat Christus in dezelfde lichtbundel als bij de Transfiguratie-icoon en sleept Adam en Eva weg van het graf naar het licht van het nieuwe leven.

Mijn theologische voorstel bij deze verhalen

In het verhaal van de tuin van Eden (Gen 2) verschijnt God die een tuin aanlegt en inricht aan de rand van de menselijke werkelijkheid en deze bevloeit met een onbenoemde oerrivier, die zich vertakt in bekende en mythische rivieren die ook de wereld buiten tuin van water voorziet. De teksten waarin elementen van Genesis 2 doorwerken, vertellen ons dat God juist als Schepper van onze wereld zijn zorg op ons hier en nu richt: 'opdat

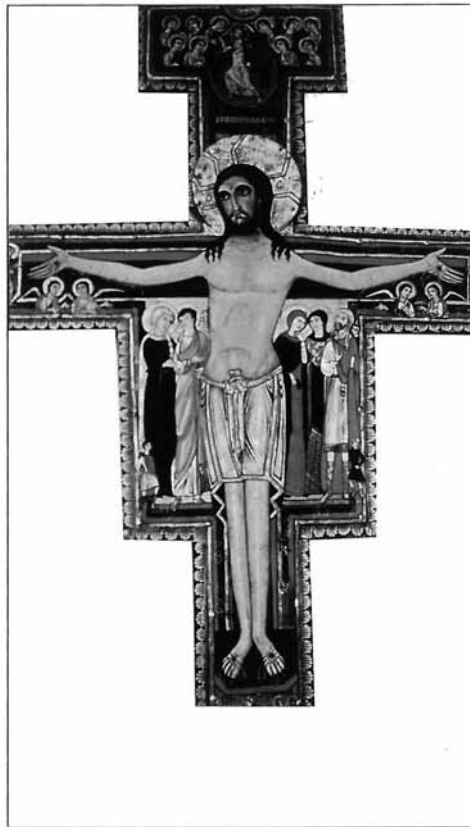
³⁸ Gregorius van Nyssa, *De Vita Moysis*, II, 162-165.

op aarde, in uw goede gaarde, niemand honger lijdt' (Gez. 350 LvdK). Hij geeft mensen de ruimte en omgeeft onze leefruimte met zorg, niet als een aardse tuinman die met bijzondere planten zijn werkzaamheid laat zien, maar met aandacht voor de tuin als geheel: Adam en Eva vinden ook buiten de ene tuin van Eden een wereld waarin werkelijk geleefd kan worden. Met de Christushymne wordt de levenswerkelijkheid van Jezus van Nazareth in een breder, allesomvattend kader neergezet dat hem over de kosmos nader positioneert als Heer. Ook hier wordt Gods werkelijkheid in ruimtelijke termen aangeduid. Het verhaal van de Transfiguratie nodigt uit de ruimte van de dagelijkse leefwereld ook met een andere, niet-empirische taal te bespreken, waarvoor beelden en metaforen worden aangereikt door de verschillende relaties waarin Jezus met de oudtestamentische gestalten en de wolk van de goddelijke presentie is ingebed. Het ruimtelijk kader van de Christushymne geeft een analogie om van de Transfiguratie te spreken. Zet ik deze verhalen naast elkaar, dan reiken zij mij taal en beelden om de werkelijkheid van God en ons mensen met ruimtelijke beelden te verbeelden: als de ruimte van God met ons. Dit betekent niet dat die beelden deze werkelijkheid in feitelijke zin beschrijven, alsof wij zouden weten hoe dit alles in elkaar steekt. De ruimtelijke beelden verschaffen ons gepaste taal om de relatie tussen God en ons te leren bespreken.

Gods handelen met onze levenswerkelijkheid leggen we niet analytisch uiteen maar dat handelen ligt voor ons 'onontwaaarbaar' in en met de gebeurtenissen met en om ons heen. God handelt met onze levenswerkelijkheid als totaliteit (Van Ruler). God is geen onderscheiden fenomeen in de werkelijkheid, maar daarin verborgen ontmoet Hij ons. Deze voorstelling vinden we terug in een analoge gedachte bij Luther dat Gods handelen in alle gebeurtenissen betrokken is en daarvoor in het verborgene als voorwaarde nodig is, ook voor de daden van de menselijke creaturen. Dit heet Gods *alwerkzaamheid*, waarin wij met al onze daden ook samenwerken; dogmatisch spreken we dan van *concursum*.³⁹ God schept ons daarmee een zinvolle ruimte. Om niet te zwijgen hebben wij dat narratieve kader over de 'rand', waarover de bovenstaande voorbeelden handelen. Met ons als schepsel de ruimte te geven, geeft God ons mensen ruimte om te leven, ruimte om ons te onderscheiden van God en van elkaar en ruimte om ons in een netwerk van interactieve persoonlijke relaties te

³⁹ Zie Van Ruler, *Vervulling van de Wet*, 352. Christian Link, *Schöpfung* (HST), Band 7/1, , 40, 168-9 (over Calvijn); Markus Mühling, *Grundinformation Eschatologie*, Göttingen 2007, 127-8.

kunnen bevinden. Daarbij kunnen wij, wat speculatief, Gods eigen ruimte denken als intertrinitarische ruimte van de goddelijke personen Vader, Zoon en Geest die de schepselen hun ruimte geeft om te leven, terwijl de Geest eigen ruimte van handelen neemt om te bemiddelen tussen de intertrinitarische ruimte en de schepselmatige ruimte. De Geest roept de hoop op dat de goddelijke ruimte en de schepselmatige ruimte elkaar ontmoeten tot een nieuwe ruimte van wederkerige communicatie tussen de Drie-Enige en de herschapen mensheid. De eigenzinnige tuinman geeft ons zinnige vergezichten die smaken naar meer⁴⁰: de icoon van de Triniteit van Rublev nodigt tot dat vergezicht uit (zie afb. 3).



Afb. 4, Kruis van San Damiano (ong. 1100)

⁴⁰ Zie Luco van den Brom, 'Raum', II. Religionphilosophisch & III. Dogmatisch, RGG⁴, 63-65.

Leren leven in de gloria – vormen, beschaven, geloven

door Evert R. Jonker

Wie een catechesebijeenkomst in een christelijke geloofsgemeenschap voorbereidt en uitvoert, doet dat met een opvatting van christelijk religieus leren in het achterhoofd. Stel het scheppingsverhaal aan de orde, het vers over de schepping van de dieren, samen met de eerste woorden van de passage over de schepping van de mensen: ‘God zei: “laten wij mensen maken die ons evenbeeld zijn, die op ons lijken”’(Genesis 1,26; vert. NBV). Wie zo te werk gaat, moet weten wat zij of hij wil en waarom eerst over de dieren moet worden gesproken alvorens het verrassende ‘wij’ van God en de mensen in beeld komt. Is de intentie dat de geloofsleerlingen zich in onderscheid met het dier verstaan als een persoon met beperkt instinct, zonder voorgeprogrammeerd kant en klaar gedrag of duidingspotentieel voor de werkelijkheid, dus als een lerende zinontvanger en zingever?¹ Moeten ze God leren kennen als een denkprobleem? Of is het de bedoeling dat de wederkerige betrekking van de catechisanten tot God beleefbaar en verstaanbaar wordt? Alsof de catechese een op God gerichte gebedssituatie is. Zonder die andere aspecten te ontkennen, voel ik uiteindelijk het meest voor de optie dat catechese ten diepste een ontmoeting met God beoogt te zijn. Bidden versta ik hier niet direct als een ritueel, maar als een attitude van dankende, klagende, vragende en zoekende openheid voor mogelijkheden in een gebroken werkelijkheid: ‘Bidden heeft de intentie God te bewegen deelgenoot in ons leven te worden en ons te bewegen deelgenoot te worden van God’.² (Heschel)

¹ Dat de mens ‘instinkt-reduziert’ ter wereld komt en zin behoeft om het leven te kunnen leiden, beschouwt Ritter als een van de gronden voor (schoolse) religieuze vorming. Een andere grond is dat mensen zich gedurende hun levensloop vanwege het lot, de schuld, het lijden en de dood steeds opnieuw voor de vraag gesteld weten of en waarom het leven zin heeft, hoe men juist (samen)leeft en wat het betekent in God te geloven. (Werner Ritter, ‘Religiöses Lernen und religiöse Bildung in der Grundschule’, in: Georg Hilger/Werner Ritter, *Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts*, Stuttgart 2006, 11-28, 13)

² Vgl. Abraham Joshua Heschel, *In het licht van zijn aangezicht. De betekenis van het gebed in de Joodse gedachtenwereld*, Utrecht 2000, 27. De biddende openheid voor de wereld van God en de wereld van de leerlingen is te zien aan de orantenhouding en de gelaatsexpressie van de ‘Lehrender Christus’. (1931, Ernst Barlach) Catechisanten en catecheten pogen beiden als geloofsleerlingen in hun manier van doen navolger te zijn van een onderwijzende Christus.



In werkvormen en aanpak van de inhoud gaat – veelal impliciet en onbewust - een theorie over religieus leren schuil. Friedrich Schweitzer zegt dat er in het huidige, sterk veranderde godsdienstige klimaat, waarin de traditionele godsdienstige socialisatievormen nauwelijks meer draagkracht hebben, geen goede theorie van religieus leren voorhanden is.³ Of dat voor Nederland geldt is de vraag.⁴ In dit bestek toon ik enkele aspecten van een theologische theorie met het oog op geestelijke vorming van volwassenen, jongeren en kinderen in de gemeente.⁵

Die aspecten plaats ik tegen de achtergrond van het overkoepelende onderzoeksthema van de PThU voor de komende jaren: 'God and Civilisation', een nogal overmoedig thema. Want de hypocrisie van morele en esthetische superioriteit ligt op de loer, en de combinatie 'God en beschaving' gaf en geeft in een multiculturele en multireligieuze wereld aanleiding tot geweld, exclusiviteit en uitsluiting van groepen. Toch ga ik in op dit thema, want opvoeding en onderwijs hebben altijd een rol gehad in het civiliseren, het vormen en beschaven van mensen met het oog op fatsoenlijk en vreedzaam samenleven, zoals tegenwoordig uit het vak burgerschapskunde blijkt.⁶ Ongewoon is deze aandacht van theologen voor beschaving trouwens niet. In de negentiende eeuw waren de theologische vrienden van de Groninger richting vanuit een pedagogische christologie ijverig betrokken bij de ontwikkeling van de onderste lagen van de bevolking. Hofstede de Groot hield in het academiejaar 1842-1843 volkslezingen in de stad onder de titel: 'Over de opvoeding des menschdoms door God'.⁷

Mijn verhaal kent drie delen. Eerst ga ik in op beschaven, dan op leren en daarna op leren leven in de gloria. Mijn gedachten zijn sterk gekleurd door een besef van de ambiguïteit van de werkelijkheid, door indirecte

³ Friedrich Schweitzer, *Kindertheologie und Elementarisierung. Wie religiöses Lernen mit Kindern gelingen kann*, Gütersloh 2011, 11, 216.

⁴ Ploeger biedt in meerdere publicaties een gedocumenteerde theorie van religieus (drempel)leren: (1) diaconaal leren: de inhoud van bijbel en traditie; (2) hermeneutisch leren: de 'Alltag' als scheppingswerkelijkheid; (3) intergeneratief leren: de wederkerigheid van jongeren en volwassenen samen. (Albert K. Ploeger, *Lessen over God. Leren geloven door ervaren, voor kinderen, jongeren en ouders*, Kampen 1997, 49vv)

⁵ Een theorie van religieus leren omvat de opvoeding thuis, de geestelijke vorming in het onderwijs en in de geloofsgemeenschap.

⁶ Nipkow noemt als kenmerken van 'Bildung' onder meer politiek, de utopie van een rechtvaardige staatsordering, en wederzijds begrip. (Karl Ernst Nipkow, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft*, Gütersloh 1990, 32-37.

⁷ J. Vree, *De Groninger Godgeleerden. De oorsprongen en de eerste periode van hun optreden (1820-1843)*, Kampen 1984, 313.

communicatie in geloofspraktijken⁸ en door wederkerigheid in betrekkingen.

1. Beschaven

Een jaar of zes was ik, toen ik bij mijn grootouders in Drenthe logeerde. Voor mij was dat een ander land met een ander landschap en een andere taal, het Drents. Ik vroeg bij de maaltijd om een mes en vork. 'Doe niet so wies' (zo eigenwijs), zei mijn opoe. Enkele notities bij deze 'clash' van beschavingen.

1. Trouw aan opvoeding en trots zijn in het geding. Ik had net geleerd met mes en vork te eten. Je moest kinetisch oefenen voor dit teken van beschaving, namelijk het fatsoen je eten niet met je vingers aan te raken. Moest ik nu ongehoorzaam worden aan thuis? Het was niet zo dat ik de manier van eten van mijn grootouders afwees. Het was fascinerend om te zien hoe mijn opa zijn thee uit het kopje in het schoteltje goot en uit het schoteltje opdrank. Ik schikte me zonder het cultuurverschil op te geven of het vreemde andere af te wijzen. Dat is een vorm van leren beschaven, op informele wijze.

2. Het voorbeeld van eten met mes en vork laat zien hoe een idee van beschaving geïnternaliseerd is in het individuele gedrag. De Duitse socioloog Elias (1897-1990), die in de Nederlandse cultuursociologie veel invloed had en heeft, beschrijft in *Über den Prozess der Zivilisation* de geleidelijke verbreiding van een beschaafde innerlijke habitus in Europa, die neerkomt op terughoudendheid in het sociale verkeer, een attitude van 'wederkerig verwachte beheersing', die het samenleven en onderhandelen in stijl en vrede bevordert.⁹ Mensen leiden hun leven procesmatig, leven sociaal en het civilisatieproces verloopt deels ongepland. Met die visie zet Elias zich enerzijds af tegen de gedachte dat mensen in vrijheid zelf hun lot in handen hebben, en anderzijds tegen het idee dat alles causaal gedetermineerd is; een opvatting die tegenwoordig vanuit het

⁸ De term 'indirecte communicatie' of 'indirecte mededeling' stamt van Kierkegaard. Zie: bijvoorbeeld S. Kierkegaard, *Oefening in christendom* (vert. P.Th. van Reenen), Utrecht 1982, 110. Existentiële ervaringen en het paradoxale karakter van geloven, vragen om vormen van indirectheid. Daarom spelen vertellingen, kunstwerken, rituelen, en liederen zo'n belangrijke rol in godsdienstige communicatie.

⁹ Norbert Elias, *Het civilisatieproces*, Amsterdam: Boom 2001. (*Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bd, Basel 1939); vgl. J. Goudsbloem, *De sociologie van Norbert Elias. Weerklank en kritiek. De civilisatietheorie*, Amsterdam 1987. Figuratie, wederzijdse afhankelijkheid, verflechting en relatieve autonomie zijn voor Elias belangrijke begrippen.

breinonderzoek wel wordt uitgevent.¹⁰ Sociale processen en psychische structuren hebben elk hun dynamiek en zijn met elkaar vervlochten. Precies dat is onder meer te zien in levensstijl en onderhandelingsvormen. Maar het deels ongeplande van processen betekent dat beschaafde gedragingen ook maar gedeeltelijk via opvoeding zijn te sturen of te handhaven. In de lijn van deze benadering zijn mobieltjes te analyseren als producten van de sociale werkelijkheid, waar razendsnelle communicatie noodzakelijk lijkt. Informatisering bepaalt onze wereld.¹¹ Vervlochten daarmee tonen deze wonderen van techniek bij gebruikers een innerlijk besef van onmiddellijkheid om in *no time* waar ook ter wereld een andere ruimte te betreden, waardoor het innerlijk tijdsbesef en ruimtebesef veranderen. Dat besef heeft gevolgen voor bijvoorbeeld een catechese, die juist een *time out* zoekt en wil stilstaan bij de dingen, de woorden en de ervaringen.¹² Religieus leren is per definitie verlangzaming. Maar dat is ook een kans iets anders te doen dan toch al gebeurt.

3. Met mes en vork eten is formeel gedrag. Sociologen, die in Elias' lijn verder gingen, hebben bijvoorbeeld aan het licht gebracht hoe informalisering, het informeel met elkaar omgaan, het zich informeel kleden zonder respect voor elkaar te verliezen en het gemakkelijker zonder gêne uiten van gevoelens, de laatste jaren ook een andere kant van de medaille laat zien: korte lontjes, horkerig gedrag, en (bru)taal.¹³ Informalising wordt dan juist als een vorm van decivilisering beschouwd.

Deze drie notities, over de ontdekking van het beschaven in het alledaagse, de vervlechting van de innerlijke habitus en

¹⁰ Na alle nadruk op de autonomie lijkt er een hang naar de gedachte van gedetermineerdheid en causaliteit te bestaan, getuige boeken als: Victor Lamme, *De vrije wil bestaat niet. Over wie echt de baas is in het brein*, Amsterdam 2010; Dick Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam/Antwerpen 2010; wellicht hangt de grote belangstelling voor Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen*, Amsterdam 2005, ook samen met de huiver (*tremendum*) voor en de aantrekkingskracht (*fascinosum*) van het lot, de doem, en een onontkoombare gedetermineerdheid in het bestaan.

¹¹ Informatisering wordt vaak geplaatst naast informalisering, intensivering, internationalisering en individualisering, als trends die zich uiten in het individuele leven, het alledaagse samen leven, en de samenleving. (Paul Schnabel, *Het zestiende Sociaal en Cultureel Rapport kijkt zestien jaar vooruit*, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau 2004, 53-65)

¹² Het 'on the spot fulfilment' vinden, leidt niet zelden tot het snel weer wegvloeien van belangstelling. Voor tijd- en ruimtebesef: Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge/Oxford 2005. Wat de digitale media voor leesgedrag betekenen, dus ook voor catechetisch, reflectief leesgedrag, is een open vraag. Velen lezen screenend. De 'wereld van het scherm (...) is een andere dan de wereld van een bladzijde', aldus Carr in een hoofdstuk over de verdiepende pagina. (Nicolas Carr, *Het Ondiepe. Hoe onze hersenen omgaan met internet*, Amsterdam 2011, 83-107, 106)

¹³ Informalising: Prins Claus ontdeed zich demonstratief van zijn stropdas tijdens een lezing. Cas Wouters, *Informalising. Manieren en emoties sinds 1890*, Amsterdam 2008. Wouters is een leerling van Elias.

civiliseringsprocessen, en de informalisering hebben betekenis voor het leren samen te leven.

2. Leren

2.1 *Civiliseren*

De reflectie op civilisatieprocessen en de wens deze processen aan humanisering te laten bijdragen in plaats van aan dehumanisering wekken hoge verwachtingen van het onderwijs. Om zelfbewust deel te kunnen hebben aan de verregaande processen van rationalisering, democratisering, individualisering en emancipatie moeten jonge mensen lerenderwijs een normatieve oriëntatie zien te verwerven op aanspreekbaarheid, op gelijkwaardigheid, op zelfwerkzaamheid en op emancipatie.¹⁴ Dit nobele streven worstelt met uiteenlopende problemen.

(1) *Sociale cohesie* staat onder druk. Dat betekent onder meer verlies aan binding, bijvoorbeeld verlies van binding aan afspraken, aan opvattingen en aan verenigingen, en daardoor verlies van identificatiefiguren. Binding is een diep sociaal-psychologisch probleem, dat vervlochten is met onze cultuur van overvloed, die moeite heeft met kiezen en met zich aan een keuze hechten. Niettemin, het motto voor cohesie luidt: 'Maak iets van je leven, zorg voor jezelf, en doe iets voor anderen.'

(2) Het probleem bij socialiseren en civiliseren is dat in een neoliberale samenleving de individualisering zo sterk benadrukt wordt, dat opvoeden een persoonlijk project lijkt te zijn geworden, een last die ook nog verplicht leuk gevonden moet worden. De Winter spreekt van een *verkrampde opvoedingssituatie*.¹⁵ We leven met zijn allen in een 'surveillance samenleving', waar - overdreven gezegd - van de wieg tot het graf experts klaar staan om elk risico te vermijden, om elke handeling te controleren en om waar nodig te heropvoeden. Daardoor is de situatie paradoxaal: opvoeding, onderwijs en jeugdbeleid staan in relatie tot het *algemeen belang*, maar zijn juist gericht op het meest persoonlijke belang, namelijk het ontwikkelen van het zelfstandig kunnen functioneren, gelukkig worden, talenten ontplooiën, psychische gezondheid hebben, een goede baan vinden, en zo meer. Dat is een groot goed. Maar het gaat weinig over

¹⁴ Gabriël van den Brink, *Schets van een beschavingsoffensief*, WRR, Amsterdam 2004, 99.

¹⁵ Mischa de Winter, *Verbeter de wereld, begin bij de opvoeding. Van achter de voordeur naar democratie en verbinding*, Amsterdam 2011. Zie hoofdstuk vier: 'Samen uit de opvoedingskramp. Naar een vitale pedagogische "civil society"'. (60-90)

de democratische rechtsstaat en over een consensus hoe we met elkaar rechtvaardig en solidair omgaan in het persoonlijke, sociale en maatschappelijke leven. Terwijl burgers in Nederland persoonlijk tevreden zijn, heerst er juist maatschappelijk onbehagen en is er weinig vertrouwen in de politiek.¹⁶

(3) Ook het debat over *morele vorming* moet de samenleving betreffen.¹⁷ Neoconservatieven verwachten veel vormingsheil van overdracht van geloofs- en gezinswaarden, en hebben een voorkeur voor autoritaire methoden van instructie, regels en groepssturing, terwijl progressieve liberalen meer gericht lijken op zorg voor elkaar, verantwoordelijkheid en tolerantie. De Winter relativeert deze strijd door er op te wijzen dat beide partijen het over het bestaan en belang van de democratie eens zijn. Daarom: bevorder de vorming in democratisch handelen en in de betekenis van de rechtsstaat.¹⁸

(4) Als opvoeding en onderwijs beogen *kwaad in te dammen*, dan moeten opvoeders en jonge mensen leren beseffen hoe banaal kwaad kan zijn.¹⁹ Uit analyses van genocide blijkt dat de meeste daders niet het gevoel hebben iets verkeerd te hebben gedaan, want het is de staat die hen vroeg te doden. In voorbeelden van genocide valt een sociale productie in een samenleving te onderkennen van haat en een structuur van paranoia. Daardoor wijzigt de angst voor anderen zich in het besef dat anderen mij kwaad zullen doen, met als gevolg dat ze vervolgens ontmenselijkt worden door ze als insecten weg te typeren, ze daarna totaal uit te sluiten, waarna ze tenslotte wel uit de weg kunnen worden geruimd.²⁰ Bovendien werden degenen die tienduizenden mensen doodschoten van staatswege getraind om hun gevoelens buiten schot te laten en zo professioneel mogelijk hun plicht te doen. In dat wereldbeeld hebben thema's als *collectivistische waarden* en een onderdanige oriëntatie op *gezag en autoriteit* een plaats. Maar ook *dominantie* huist in dat wereldbeeld: de behoefte om te

¹⁶ Althans dat is het beeld in 2008. Het SCP constateert ontevredenheid over normen en waarden (20%), over het inkomen en de economie (14%), over politiek en bestuur (13%), over criminaliteit en veiligheid (11%), over immigratie en emigratie (10%). (Paul Dekker e.a., *Crisis in aantocht? Verdiepingsstudie Continu Onderzoek Burgerperspectieven 2008*, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau 2009, 29-46, 32)

¹⁷ J.A. van der Ven, *Het morele zelf. Morele vorming en ontwikkeling*, Kampen 1999. Disciplineren: 47-80, socialisatie: 80-119.

¹⁸ De Winter pleit wat de 'civil society' betreft voor het bevorderen van kritisch idealisme in het onderwijs: kennis van conflicten, van vergelijking tussen godsdiensten, kritisch respect voor de rechten van de mens, kritisch denken dat alternatieve gezichtspunten en idealen evalueert, en het kunnen accepteren van enige lichtheid: met idealen en dragers van idealen kan altijd de draak worden gestoken. (De Winter, a.w., 138)

¹⁹ Vgl. H. Welzer, *Daders. Hoe heel normale mensen massamoordenaars worden*, Amsterdam 2006.

²⁰ De Winter, a.w., 115.

domineren en zichzelf als superieur te beschouwen ten opzichte van wie voor primitief of premodern wordt gehouden. De wil om te domineren gaat gepaard met superioriteitsgevoelens ten opzichte van andere groepen, met racistische oordelen en vooroordelen, met politiek conservatisme, met weinig tolerantie en met uitsluiting.²¹ Daar tegenover is leren buiten de groepsdwang te blijven zinvol, zodat men hopelijk, in een context waar wreedheid genormaliseerd dreigt te worden, kritisch en onafhankelijk kan blijven denken en handelen.²²

Een pedagoog in hart en nieren kan bij deze mogelijkheden niet toeschouwer blijven. Een christelijk theoloog ook niet, want Christenen zijn volgers van de gekruisigde en opgestane Jezus, die uitgesloten werd, maar zelf niet uitsloot.²³

Kortom, civiliseren, beschaven, is leren. Centraal staan humanisering, leren democratisch te zijn, het tegengaan van uitsluiting en van geweld.

2.2 De binnenkant van leren

Zeker geestelijke vorming zal zich in interactie met cultuur en samenleving richten op de habitus van mensen, op de binnenkant, die vervlochten is met processen van civilisering. Er is dan ook een leertheorie nodig die de binnenkant van leren niet als een black box opvat, zoals behavioristische benaderingen met hun opvatting van leren als gedragsverandering veelal doen. Die gedragsveranderingen kunnen worden gestuurd door externe prikkels, beloningen, conditioneringen en sancties. Veel mensen hebben als eerste opvatting van leren deze opvatting. De kritiek op de behavioristische theorie, maar zonder die kant van leren terzijde te schuiven, benadrukt dat menselijk leren een vorm van zelfreflectie is, en een binnenkant heeft die in sociale interactie staat met de omgeving, het wereldbeeld, de cultuur. Zoals

²¹ De Winter, *a.w.*, 115.

²² Augustinus beschrijft een psychologie van groepsdwang. 'Bij mij was het zo, dat ik slechter werd om aan afkeuring te ontkomen, en als er niets bij de hand was dat ik had misdreven en waardoor ik mij kon meten met die verdorven kameraden, fantaseerde ik maar dat ik iets gedaan had wat ik niet had gedaan: ik was bang verachtelijker te lijken naarmate ik fatsoenlijker, en voor waardelozer door te gaan naarmate ik kuiser was.' (Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Amsterdam 2009, 54) (II,III, 7)

²³ Volff schreef in de context van de Balkanoorlogen indringend over uitsluiting en omarming.

'Embracement' is metafoor voor een respons op Gods 'embracement': 'the will to give ourselves to others and "welcome" them, to readjust our identities to make space for them, is prior to any judgment about others except that of identifying them in their humanity.' (Miroslav Volff, *Exclusion and Embrace. A theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996, 29)

een onderwijskundige definitie van leren zegt: 'Leren is een proces waardoor we de menselijke wezens worden die we zijn, is het proces waardoor we de externe wereld internaliseren en waardoor we onze ervaringen van die wereld construeren.'²⁴ Behalve aan 'niet leren' en aan 'niet-reflectief leren' besteden deze onderwijskundigen aandacht aan 'reflectief leren', waarbij ze één van de manieren 'contemplation' noemen.²⁵

Hun omschrijving kan aspecten van religieus leren verhelderen. In de catechese kunnen geloofsleerlingen leren de mensen te worden, die ze in geloof in de drie-enige God al ten diepste geacht worden te zijn: schepselen, beelden van God, beminden, rechtvaardigen. Ook al tonen of ervaren ze het tegendeel. Contemplatie, die combinatie van aandacht, reflectie en ontvankelijkheid, is voor geloofsleren passend. De vervlechting van de binnenwereld (habitus) en de buitenwereld (context) is bepalend in dat leren. Aandacht, waarnemen, niet dadelijk oordelen en stil staan, stellen in staat de werkelijkheid te verstaan als Gods werkelijkheid en oog te krijgen voor achterliggende heilzame, maar ook voor afgodische, gedachten en structuren in onze sociale wereld.

2.3 Dialoog uit deemoed

Democratisch leren en tegengaan van uitsluiting en geweld kunnen worden gezien tegen de achtergrond van bevrijdingsleren. Paulo Freire (1921-1997) kiest in zijn 'classic' *Pedagogy of the oppressed* het perspectief van de onderdrukte, het slachtoffer, als hij het opneemt voor humanisering. Hij laat zien dat mensen in onderdrukking geen ander beeld hebben van het goede leven dan het beeld dat de onderdrukkers daarvan geven. Vaak hopen ze in precies die positie terecht te komen. Maar dan verandert er niets, en wordt alleen van machtspositie gewisseld. De onderdrukkende, sociale structuur werkt hoe dan ook door in hun bewustzijn en maakt onvrij. Hoeveel slachtoffers die pijnlijk weten hoe daders hun gedachten en stemmingen bezet kunnen houden, komen niet in therapie of pastoraat? Het leerproces dat Freire bepleit, doelt op bewustwording, dus op de binnenkant. Het leren is uit op herstel van menselijkheid van de

²⁴ Vgl. Peter Jarvis, John Holford, Colin Griffin, *The Theory and Practice of Learning*, London 1998, VII. In de lijn van deze definitie moet in de catechetiek het leren van de catechisant een centraal perspectief zijn. Osmer's fundamentele studie heeft dan toch teveel een leraarsperspectief. (Richard Robert Osmer, *The Teaching Ministry of Congregations*, Louisville 2005, 26-57)

²⁵ Jarvis, e.a., a.w., 54v. De auteurs zijn zich bewust van de religieuze connotaties en bedoelen mediteren, redeneren, en de denkprocessen in het dagelijks leven.

onderdrukten, en hopelijk ook van de onderdrukkers, tegenover dood, armoede en vertwijfeling. Het voedt attitudes als edelmoedigheid, geloof en liefde tegenover agressie, wangelooft en ontoring door uitsluiting, terwijl conflict en een bittere strijd voor recht aan de orde van de dag zijn. Freire spreekt van de macht der generositeit als kracht van zwakheid. Hij gelooft in dialoog. Dialoog kan niet bestaan waar een diepe liefde voor wereld en mensen ontbreekt. 'Het benoemen van de wereld als scheppings- en herscheppingsdaad is niet mogelijk, wanneer deze niet van liefde doortrokken is', aldus Freire.²⁶ 'Hoe kan ik een dialoog voeren als ik mezelf als lid van de kern van "ware" mensen zie, bezitters van waarheid en kennis, voor wie alle niet-leden de buitenstaanders, "die lui daar" zijn'...? Hoe kan ik een dialoog voeren, als ik bang ben om verdrongen te worden en alleen die mogelijkheid mij al pijn doet en zwak maakt?', zegt hij in een hartstochtelijk pleidooi voor dialoog en dialogisch leren, gemotiveerd door liefde, geloof en deemoed, en door de moed om de wereld in al zijn verbijsterende, wrede kanten te leren benoemen en bestrijden.²⁷ Er klinkt religieuze hoop door in Freires benadering van dialogisch leren.²⁸

3. Leren leven in de gloria

En nu al deze grootse gedachten en grote verbanden verbinden met een theorie van religieus leren in de kerkelijke catechese? Tja. In veel gevallen is catechese een marginaal gebeuren, soms tot bijna niets afgebrokkeld, terwijl er verwachtingen aan vast zitten van hier tot Tokio. We hebben het over hoogstens dertig uur per seizoen, waarbij de geloofsleerlingen ondertussen ook wegblijven of een jaar overslaan. Voor sommigen is catechese de enige tijd die ze aan geloof besteden. Voor mij is die beginsituatie een reden om in elke bijeenkomst de deelnemers zo bij de inhoud te betrekken dat ze direct hun spirituele binnenkant activeren in de betrekking tot God. Raken aan de binnenkant, het hart, kan op verschillende manieren: door direct aansluiting te zoeken bij concrete alledaagse situaties en in de verkenning van alledaagse fenomenen, zoals een mobieltje, of een tas-met-inhoud. Reflectie leidt dan tot het vertellen

²⁶ Paulo Freire, *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn 1982, 73v. (Eerste uitgave: 1968) Freire werkte o.a. als hoogleraar in de geschiedenis en filosofie aan de universiteit van Recife (Brazilië). Voor educatie was hij werkzaam bij de Wereldraad van Kerken. Hij kreeg de Unescoprijs voor vredeseducatie in 1986.

²⁷ Freire, *a.w.*, 74v.

²⁸ 'Zolang ik strijd, drijft de hoop mij. En als ik hoop, kan ik wachten.' (*a.w.*, 76)

van levensverhalen en zal ook komen op de relatie van ons met God en van God met ons.²⁹ Of er wordt gemikt op een directe ontmoeting met een kort bijbelgedeelte met het oog op de eigen ervaring en God. Er zal visueel materiaal nodig zijn. In al die manieren van doen is de ervaringsgerichte samenkomst persoonlijk, existentieel, op God gericht. Catechese is een contextuele godsdienstoefening (ook in de context van civilisering) gekenmerkt door de beweging van God naar ons en van ons naar God, in een mix van gezelligheid, aandacht, reflectie en ritueel. Die opvatting voorzie ik nu van enkele fundamentele noties.

3.1 *Wederkerig*

De wederkerigheid van de binnenwereld van de persoon en de buitenwereld is hiervoor al benadrukt, in de beschouwingen over civilisatieprocessen en over leren. Een mens bevindt zich in wederkerige relaties tot anderen, het andere en ook – zo geloof ik – tot God. De wederkerigheid in leerprocessen van geloven is onvergetelijk uitgedrukt door Augustinus in *Eerste geloofsonderricht* (±400). In dit werk steekt Augustinus Deogratias een hart onder de riem. Deze laatste weet niet goed wat hij moet zeggen bij *intake*gesprekken voor deelname aan een leerproces dat er toe moet leiden dat iemand zich laat dopen in de Naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Augustinus bezorgt Deogratias twee narratieven, een lange en een korte, al naar gelang het opnamevermogen van de belangstellenden. Ze zijn te gebruiken om de heilsgeschiedenis uit de doeken te doen, zodat de catechumenen weten in welk symbolisch universum zij door het catechemunaat en de doop worden binnengeleid en ingewijd. Voorafgaande aan die verhalen maakt Augustinus didactische en pedagogische opmerkingen. Een daarvan is dat men als begeleider blijmoedig de stof moet willen herhalen. Het is, zegt Augustinus, alsof je de leerling jouw eigen stad laat zien, een stad die jij allang kent, maar jouw leerling nog niet. Door jouw begeleiding beleef je de stad weer als nieuw en wordt je eigen genoeg hernieuwd door het genoeg van de nieuweling. Augustinus spreekt tegenover Deogratias uit dat zij beiden zich met een 'broederlijke, vaderlijke en moederlijke liefde' op de kleinen moeten afstemmen en verderop heeft hij het over de

²⁹ Alledaagse fenomenen hebben een overschot aan verborgen zin. In educatietrainingen zou theologische 'fenomeencontemplatie' moeten worden aangeboden van verschijnselen als lachen, foutmeldingen, make up, stadiongezang, keukentafel, trein missen, enz. (Vgl. Dietrich Korsch/Lars Charbonnier, *Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags*, Göttingen 2008)

vriendschap met de leerling en over de band van de liefde. Zij willen werken aan cohesie en binding in de groep. Hoe meer je als vrienden spreekt, hoe meer de oude dingen nieuw worden. Augustinus kan niet anders dan hier relationeel over spreken. Juist in hartsverbondenheid gaat de wereld van het geloof opnieuw leven voor zowel de supervisor Augustinus als de diaken Deogratias. Dan zegt Augustinus: als de leerlingen geroerd worden door ons spreken en wij door hun leren, komen wij in elkaar wonen, 'zodat zij als het ware in ons gaan spreken wat zij horen en wij om zo te zeggen in hen gaan leren wat wij onderwijzen.'³⁰ Deze fraai geformuleerde passage doelt op de wederkerigheid zowel ten opzichte van leerlingen als ten opzichte van de inhoud, van de stad als symbool van Gods heil en van samenleven. Vertellen, geloof vertellen aan elkaar en er met elkaar over spreken, geven glans, gewicht en heerlijkheid aan elkaars geloof in God en doen God eer aan. Wederkerigheid is een belangrijke bouwsteen voor een theorie van religieus leren in de catechese.

3.2 In de glorie van God

De omschrijving van religieus leren als 'leren leven in de gloria', is ontleend aan een verjaardagslied, dat meer geloofstaal bevat dan we ons bewust zijn.³¹ De gloria duidt vermoedelijk op de glorie van God. Of met het lange leven het eeuwige leven bij God voorbij de dood is bedoeld, blijft natuurlijk een vraag. Het refrein 'Zij leve hoog' kan slaan op de hoogte, de hemel of anders gezegd op de verborgen ruimte van ultieme liefde in het heden en de toekomst. De jarige moet hoog gehouden worden, op een stoel, en wordt zo in het heden van de verjaardag in de glorie van Gods liefde geplaatst. De beroemde regel van Irenaeus '*Gloria dei, vivens homo*' past er bij: de eer van God is de levende mens. Zich geplaatst weten in de glorie van God is zich geplaatst weten in Gods eer, die uitgaat naar het leven van mensen en niet naar uitsluiting of vernedering. Hoera.

³⁰ Augustinus, *Het eerste geloofsonderricht*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Gerard Wijdeveld, Baarn 1982, 39 . (XII, 17) (*De catechizandis rudibus*)

³¹ Zie de titel van een brochure van de werkgroep kindercatechese van het Centrum voor Educatie van de NHK en het Catechetisch Centrum van de GKN uit 1990: '*Leren leven in de gloria. Over catechese aan kinderen van 6 tot 11 jaar*'. De titel verwijst naar de 'Catechismus van de kerk van Genève om de kinderen te onderwijzen in de leer van Christus door Johannes Calvijn': 'Dienaar: Wat is de bestemming van het menselijk leven? Leerling: Dat wij God door wie wij geschapen zijn, kennen. Dienaar: op grond waarvan zegt gij dit? Leerling: God heeft ons geschapen en in deze wereld gezet om in ons verheerlijkt te worden. En het is zeker terecht, dat ons leven, waarvan Hij de Schepper en het begin is, tot zijn glorie dient.' Er is sprake van betrekkingen tussen God en mens, tussen mensen ('wij', 'ons'), en tussen leven, wereld, glorie en mensen.

Een paar regels verder in *Het eerste geloofsonderricht* lezen we over vordering maken in 'de contemplatie van dingen' en over 'wij' (namelijk zowel Augustinus als Deogratias - ook hierin blijkt wederkerigheid): 'Wij willen hen hogerop brengen, naar de kunst zelf en het plan van de maker, om vandaar dan op te stijgen naar het bewonderen en prijzen van God, de Schepper van alles, in wie de liefde haar overheerlijk eindpunt heeft.'³² De contemplatie van dingen geschiedt in de eigen ervaring en situatie. In het kleine komt een geheimenis, een overschot aan zin, als werkelijkheid van God aan het licht. Augustinus spreekt van 'God leren kennen'.

In zijn autobiografische *Belijdenissen* refereert Augustinus aan het prijzen van God, die in een veelzijdige betrekking actief blijkt te zijn. Hij heeft wel meer dan dertig woorden voor God, maar hij vraagt zich ook af wat hij met zijn hymnische taal belijdt en of we wel *iets* kunnen weten.³³ Hij lijkt in extase te raken met tegen God gezegde woorden als 'voortreffelijkste', 'barmhartigste en rechtvaardigste', 'schoonste en sterkste', en met paradoxen als 'vast en ongrijpbaar' en, in één adem, 'scheppend en voelend en voltooiend'. Hij zoekt taal voor een verborgen realiteit en krachtenveld, buiten zichzelf. Alsof hij over de grens van het mensenbestaan kijkt en vanwege het sublieme van heil, van God, in vervoering raakt. Geen probleem: zijn taal gaat over de grens, en verwoordt een gevoel van verrukking omdat vervulling van eeuwig leven in het dubbelzinnige leven wordt gevoeld.

Deze manier van doen is niet zomaar in de mal van een theorie van catechetisch religieus leren te vatten, laat staan in een leerproces te organiseren. Wat het eerste betreft: een theorie die catechese opvat als leren leven in de gloria moet een beschouwing wijden aan een wederkerige God - mens betrekking. Woorden geven expressie aan wie God is, maar betuigen tegelijk de toewijding aan de menselijke kant. Er is een wisselwerking tussen de 'barmhartigste' en werken van barmhartigheid. 'God-talk' maakt even passief als actief, even 'ontvankelijk' als 'gevend', even afhankelijk als onafhankelijk.

³² Augustinus, a.w., 39.

³³ 'Wat zijt gij dan, vraag ik, mijn God? Ja, wat anders dan God de Heer? Want wie is Heer behalve de Heer? Of wie is God behalve onze God.' Augustinus spreekt vervolgens met een royale overdaad aan woorden tot God. En aan het slot zegt hij: 'En wat hebben we nu nog gezegd, mijn God, mijn leven, mijn heilige heerlijkheid? Of wat wordt ooit door iemand gezegd wanneer hij over u iets zegt? En toch: wee degenen die over u zwijgen, want met al hun praten zijn zij stom!' (Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Amsterdam 2009, 30v. (I,IV,4)

De wederkerige betrekking tussen God en mens manifesteert zich als een veelzijdige betrekking in de menselijke geest, in daden van compassie, in de zelfbeheersing, in de sociale omgang met elkaar, in de natuur, in de cultuur, in beelden, in een leerproces, in het bevechten van uitsluiting, of in welke fragment van het individuele of sociale leven of van de samenleving dan ook.³⁴

En hoe zit het met beschaven? De wereld van ultiem erbarmen, van pure schoonheid komt hopelijk diep gevoeld aanwezig vóór een 'ik' en vóór een 'wij'. Zij kunnen - misschien en hopelijk - ontdekken dat ze aan zichzelf, aan het eigen gelijk, aan de eigen superioriteit niet genoeg hebben. Wie de barmhartigste erkent, opent zich - misschien en hopelijk - voor daden van erbarmen. Wie de rechtvaardigste aanroept, komt - misschien en hopelijk - tot recht doen en ondersteunen van een rechtsstaat. Wie machtigste zegt, relateert de eigen dominantie en neiging tot uitsluiting en zelfs geweld. Wie de schoonste aanroept, blijft uitzien naar vervulling, naar een teken van het sublieme. Al dit hymnische spreken verdoezelt het kwaad niet en maakt het evenmin ongedaan.

'In de gloria' is voor religieus leren de tweede dynamische term naast wederkerigheid.

3.3 Kwaad benoemen en indammen

Het leven wordt gezamenlijk geleefd als een bestaan met pijn en geluk, met ziekte en bruiloft, met afscheid en examen. Het leven is en blijft ambigu en gebroken. En steeds resoneert in de geest een verlangen naar waarheid, naar het goede leven, naar de schoonheid en naar de volheid; in de ervaringen waarvoor we dankbaar zijn, bijvoorbeeld omdat er een tuin is, leven, omdat we er zijn en geliefden voor wie we zorgen en die voor ons zorgen; in het ervaren van vormen van onheil, die we onheil noemen omdat we oordelen vanuit een voorstelling van vervuld en gelukt leven; in ervaringen van schuld, als het geloof in vergeving daadwerkelijk actief wordt.

Dat we leren leven in de gloria, klinkt wellicht braaf, maar het kruis waaraan mensen lijden of het kwaad dat mensen, maar ook collectieve systemen, elkaar aandoen, kan nooit worden onderschat.³⁵ Er zijn duivelse

³⁴ De theorie sluit aan bij Waayman, die het werkelijkheidsgebied van de spiritualiteit in kaart brengt en samenvat. (Kees Waayman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Gent/Kampen 2000, 362v)

³⁵ De praktische theoloog Swinton vindt wat al te kras dat het werkelijke probleem van kwaad niet het bestaan van kwaad is, maar het vermogen slachtoffers te scheiden van de ware bron van genezing en

en vernietigende realiteiten tussen enkelingen en tussen politieke systemen waar te nemen. Het gaat in religieus leren niet alleen om verwondering, maar ook om verbijstering om de grote verstoringen van de van God gegeven menselijke mogelijkheden. De wereld is vol verdrukten, óók door de kerk verdrukten. Charles Taylor merkt op dat leren als transformatie meer betekent dan getraind worden om oude dametjes over de straat te helpen. Met zulke eenvoudige instructies heb je geen context, dan doe je aan 'zero-environmentalism' van de Verlichting.³⁶

Leren als transformatie met het kwaad voor ogen reikt veel verder dan gedragsverandering. Dat leren is een diepte-investering, geen eendagsvlieg, het is geheimnisvol en vraagt om geleefde volharding in wisselwerking met de situatie.³⁷ Hoe zal iemand integer blijven en vast kunnen houden aan de hoop, als zij of hij lijdt aan de confrontatie met de destructieve en de waardigheid aantastende dimensies van het menselijk leven? Hoe zal iemand dapper en onafhankelijk zijn in de strijd tegen het kwaad? Wie kan de diepte van het eigen geïnvolveerd zijn in het wereldwijde kwaad benoemen, peilen en onder ogen zien? Dat zelfgevoel van macht, de razernij van het doden, de agressie, de verslaving en ook de seksuele agressie? Gods pedagogie onderbreekt deze machten die zich als afgoden gedragen.³⁸

Daarom moeten de destructieve krachten in de catechese worden benoemd, de symbolen van het kwaad worden herkend, de verleidelijke redeneringen die uitsluiting en geweld rechtvaardigen worden doorzien, ook als mechanisme bij ons zelf, en er moet worden gezocht naar transformatie. Seksualiteit kan ook liefde bekrachtigen. Agressie-energie kan ook worden omgezet om de dingen in Gods licht terug te brengen.

hoop: God. Zijn definitie lijkt voor ieder te gelden, gelovig of niet: 'Evil occurs when human beings or systems created and controlled by human beings carry out actions that deliberately or consequentially engender forms of suffering, misery, and death which are marked by the absence of hope that there is meaning and order in the world or a God who exercises providential care.' (John Swinton, *Raging with Compassion. Pastoral Responses to the Problem of Evil*, Grand Rapids, Cambridge UK, 2007, 59)

³⁶ Charles Taylor, *A Secular Age*, 2007, 673.

³⁷ Geloof, hoop en liefde zijn geen simpele deugden, die je in een mum van tijd komen aanvliegen. Paulus spreekt van het werk (*ergos*) van het geloof, het gezwoeg (*kopos*) van de liefde en de volharding (*hupmonè*) van de hoop. (1 Tes. 1,3) Van der Kooi bedoelt met volharding het waagstuk van geloven in Gods voortgaande werk, alsmede de overgave aan een waarheid die geldt, ook in omstandigheden waarin mensen vastzitten, falen of mislukken. Voorbeelden van geleefde volharding zijn voor haar Steve Biko, die in de gevangenis de dood vond en Gollwitzer, die in Russische krijgsgevangenschap zat (1945-1949). (Akke van der Kooi, *De ziel van het christelijk geloof. Theologische invallen bij de praktijk van geloven*, Kampen 2006, 148-154)

³⁸ Kwaad is niet zelden met religie verbonden: 'The untransformed is endowed with some higher, even numinous power. So the self-feeling of power becomes pride, philotimo; but also the wild frenzy of killing, or sex, can be endowed with the numinous.' (Taylor, *a.w.*, 668)

Een zwaar thema, te deprimerend voor een pedagogie van de hoop? Het kwaad kan worden gethematiseerd door de aanpak klein te houden. Een enkele zin uit de bijbel kan iets doen oplichten, een krantenfoto roept om beschouwing, een fantasy game vol monsters brengt een gesprek op gang. Ervaringen uitwisselen werkt ook, want veel mensen denken in verhalen, niet in leerstellingen

Volgens Taylor heeft de gebrokenheid nog twee andere dimensies: God voedt traag op ³⁹ en mensen zijn hardleers, want de pedagogie van God wordt gestolen, misverstaan, onderdrukkend toegepast of weerstaan. Educatie, ook de kerkelijke, staat niet per definitie aan de goede kant en wordt ook gedragen door vals bewustzijn. Daarom moet de theorie rekenen met de dubbelzinnigheid van de catechese.

Naast wederkerigheid en het leren leven in de gloria, is leren kwaad te benoemen en in te dammen de derde bouwsteen van de theorie van catechetisch religieus leren. Religieus leren is ook verbijsterd kunnen zijn over kwaad, zonder vertwijfeld te raken, maar te volharden in de hoop op een gezegende wereld van geborgenheid, genade en vrede.⁴⁰

3.4 Bijbelse getuigenissen ontvangen en interpreteren

3.4.1 in de gloria

Een bron voor de ontmoeting met God is de bijbel. Een beschouwing daarover kan, als vierde aspect, in een theorie van catechetisch religieus leren niet ontbreken. De geloofsgemeenschap stoelt op geloofsteksten, die getuigen van een creatief open verleden van leven in de gloria in en tegenover gebrokenheid.

In een theorie van religieus leren moet naar mijn overtuiging het geheimenis van geloof zelf een plaats hebben, de bron zelf moet stromen alvorens een theoretische analyse kan volgen. Maar daar ligt een probleem: waarom en hoe kan een theorie verantwoord reageren op de vertelde levendigheid van een bijbelgedeelte? Of anders gezegd: hoe kan het taalspel van de praktijk van geloof en geloofsleren interfereren met het

³⁹ 'God is slowly educating mankind.' (Taylor, *a.w.*, 668); Voor God's pedagogie zie ook: Van der Kooij, *a.w.*, 66-69.

⁴⁰ De zegen (Num. 6, 22-27) belooft en geeft geborgenheid en genade, en stelt vrede in het vooruitzicht en geeft de vrede, zie: Magdalene L. Frettlöh, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh 2005, 183-186.

taalspel van een theorie van geloofsleren? Ter wille van dit bronaspect van de theorie geef ik een voorbeeld van een ontmoeting met een bijbeltekst: het verhaal van de transfiguratie en de ontmoeting met een epileptische jongeman. (Matteüs 17, 1-23; Marcus 9, 2-28; Lucas 9, 28-43) We zoeken hier vooral contact met de versie van Marcus.⁴¹ Voor participatie aan dit getuigenis schakelen we in onze geest onze database met herinneringen in. Wij begrijpen en ontvangen de tekst als een vreemde ander, door vergelijking met wat we aan culturele bagage met ons meedragen. In dit verstaan, verstaan we ons zelf. Maar we vertolken een verhaal ook in een nieuwe *story* van onze respons en compassie. De volgende narratieve refiguratie is een opmaat voor de theologische theorie en sluit aan bij wat tot nu toe over leren leven in de gloria is gezegd.

Het verhaal begint na een woord van Jezus over het sterven van mensen die toch de komst van het Koninkrijk van God in al zijn kracht zullen meemaken. In het Marcusevangelie gaat het vaak over de dynamische, geestkracht die Jezus om zich heen heeft en uitdeelt. Jezus is in ons verhaal op een hoge berg met zijn leerlingen. Op een punt van concentratie en overzicht. De leerlingen zijn ooggetuige van een metamorfose, zijn gedaante verandert, zijn kleren beginnen te stralen, witter dan wit. Matteüs weet dat Jezus' gezicht begint te stralen. En volgens Lucas straalt er glorie af van Mozes, Elia en Jezus: die leven daar even hoog in de gloria!⁴² Lucas vermeldt waarom de leerlingen de berg opgingen, namelijk om te bidden, om zich met hun situatie open te stellen voor God. In een diepe slaap merken ze niets. Hangt bidden samen met hopen op heilzame openheid in de gebrokenheid van de wereld, dan vallen de leerlingen in slaap als drie vooraanstaande representanten van de

⁴¹ Impliciet maak ik in de navertellende parafrase gebruik van de receptie-esthetica en van de hermeneutische beginselen van Ricoeur.

Schambeck formuleert theologische intenties voor bijbeldidactiek: de rode draad ontdekken, zich verstaan ten overstaan van de heilswil van God, de wereld in de horizon van God verstaan, aanmoedigen tot een eigen positie en het bevragen van de bijbel als levensboek en troostboek. (Mirjam Schambeck, *Bibeltheologische Didaktik*, Göttingen 2009, 77-82) Bas van Iersel, *Marcus, uitgelegd aan lezers*, Baarn 1997; Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17)*, EKK V/2, Zürich/Neukirchen 1999 (3., durchgesehene Auflage), 503-536; Gerd Theissen, 'Jesus und Hippocrates. Über das Ende der Dämonenangst' (Markus 9, 14-29), in: Gerd Theissen, *Lichtspuren. Predigten und Bibelarbeiten*, Gütersloh 1994, 117-132.

⁴² *Doksa*. Mozes en Elia zijn in 'hemelse luister' (Lucas 9,31, vert. NBV); de leerlingen zien alleen 'de luister die Jezus omgaf' (Lucas 9,32). Een mozaïek van de transfiguratie in het koor van de Sant' Apollinaire in Classe (Ravenna) plaatst de kijker in de positie van kerkganger met zicht op een hemelse werkelijkheid en beeldt Jezus af, getransfigureerd in een glanzend kruis.

slapende kerk. Pas als ze wakker worden, zien ze dat Jezus wonderschoon is, terwijl wij lezers, geïnvolveerde toeschouwers, al weten dat Jezus in volle glans in gesprek was met een stralende Mozes en Elia.

De rol van de leerlingen, van de volgers van Jezus, van de kerk, van ons, kan verschillen: bidden, slapen, of, zoals bij Marcus, getuige zijn van een gesprek met de profeten en de wet, met Elia en Mozes.

Naar het getuigenis van Marcus zijn de leerlingen deelgenoot van een bijna hemels tafereel, een mystiek discours. Ze zien eeuwig leven. Petrus reageert: houden zo, we willen tenten, dit moment moet vereeuwigd. We blijven *high, high church*.

Marcus betuigt dat Petrus niet goed weet wat hij zegt. Het is ook prematuur: de opstanding is er nog niet, alleen een visioen. De drie leerlingen zijn door ontzag bevangen door dit Godswonder en reageren niet adequaat. Dat is de verheven en tegelijk onwetende kerk. Dan valt er een schaduw en klinkt uit de wolk een stem, die zegt: 'Dit is mijn geliefde Zoon, luister naar hem.' God gaat voorbij? Het is iemand die zich als vader positioneert. De leerlingen rest geen luister, maar luisteren. Als de stem is uitgesproken, is er niemand, alleen Jezus die bij hen staat. De hele tijd al betreft het verhaal ons als lezers bij de relatie tussen drie leerlingen en Jezus, die, geloof het of niet, een unieke verbinding heeft met God, het geheimenis van de wereld en de tijd. Dat is een realiteit die we niet kunnen vangen, alleen maar verbeelden. Als we denken: nu hebben we het geheim van de wereld in onze analytische handen, ontsnapt het en staan we gewoon op een berg met een gewone Jezus. Hoeveel mogelijke betrekkingen zijn ons als hedendaagse leerlingen al niet kritisch ter overweging geboden: slapen, getuige zijn, exclusief vereeuwigen, onwetend zijn, een stem horen?

3.4.2 Luisteren

Ik houd even in: wat is er aan de hand op dit toneel? De drie leerlingen zijn tot luisteraars uitgeroepen. Ze hebben geen greep op de zaak. Er is een wil te horen, die hen een andere bodem van trouw geeft dan zichzelf en dan hun voorstellingen en plannen. Wat hier gebeurt, is voor inzicht in de betrekking tussen God en mens belangrijk. Dit bijbelverhaal maakt ons deelgenoot van een poëtisch discours dat weliswaar over onze wereld gaat,



maar niet over manipuleerbare objecten of feiten van onze wereld. Het discours refereert aan manieren om, in onze wereld, tot deze wereld van God voorbij de zichtbaarheid te behoren. Hier gaat het om aanschouwing van een visioen en luisteren naar Jezus in contact met de wet en de profeten, om proleptische afstraling van heerlijkheid voordat de weg van het kruis is gelopen, en voordat opstanding en verschijning zijn betuigd. Deze poëtische taal verbindt, verbindt aan de wereld en verbindt aan het behoren tot een hemelse, verborgen realiteit die al geldt voordat we er een flauw idee van hebben. Een goddelijke stem: we krijgen te maken met openbaring en opstanding die duiden op een ander begrip van waarheid dan een overeenstemming tussen zaak en begrip, een waarheid die je kunt verifiëren of falsifiëren. Hier dient waarheid zich aan als een visioen van manifestatie en betrekking, namelijk een voorstel van Gods wereld, van een stem vol liefde. Eeuwig leven projecteert zich in onze gebrokenheid en wil zich betrouwbaar mengen in onze pijn, tragiek, wangedrag en verlangens, en kan vertrouwen, toewijding en bekering genereren.⁴³

Ricoeur, wiens beschouwingen als een luisteraar van preken ik hier volg, benadrukt het luisteren. Luisteren poneert niet het eigen zelf. Luisteren veronderstelt juist dat je niet langer jezelf wilt funderen, niet langer bij jezelf wilt beginnen en uitkomen. 'Listening excludes founding oneself', aldus Ricoeur.⁴⁴ Dit luisteren impliceert een laten gaan ('letting go') dat nog iets verder gaat dan het opgeven van een directe verwijzing naar een zaak die begrepen en gegrepen kan worden buiten de tekst. Luisteren naar de stem van God geeft de wil om te overheersen op, de wil om aan zichzelf genoeg te hebben, en geeft de illusie prijs om autonoom te kunnen en willen zijn zonder heteronomie.

In een theorie van religieus leren is dit een belangrijk inzicht. Het gaat niet om blinde gehoorzaamheid, maar om inzicht in wat is verondersteld, wanneer een goddelijke stem in het poëtische discours van de bijbel

⁴³ Luisteren naar Gods woord geldt als een beweging naar het hart en naar Gods Rijk: 'Das Wort besetzt nicht nur das Innere der Menschen, so dass sie glauben. Dieses Wort besorgt auch heilvolle Zukunft. Die Glaubenden werden aus der vergehenden Welt herausgerissen und für das Reich Gottes bewahrt'.

(Manfred Josuttis, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996, 105) Mijn opvatting over religieus leren in de catechese raakt aan wederkerigheid en op de relatie geest, Geest en Woord. (Vgl. Josuttis, a.w., 20)

⁴⁴ Paul Ricoeur, 'Naming God', in: Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 217-236, 224.

indirect aanspreekt en mensen wil betrekken bij de weg van Jezus.⁴⁵ Het gaat niet om feiten, maar om circulatie van liefde en hoop in de eigen luistersituatie. Het gaat hier ten diepste niet om plausibiliteit van gebeurtenissen als grond van geloof en hoop, maar om de stem te vertrouwen als zo waar als wat.

3.4.3 *Schoonheid in gebrokenheid*

Als lezers of hoorders zien we Jezus en de drie leerlingen naar beneden gaan, en wij gaan mee, de gebrokenheid in.⁴⁶ Er volgt een gesprek over het Messiasgeheimenis. De drie leerlingen moeten hun mond houden over de schoonheid van wat ze hebben gezien, totdat de Zoon des Mensen zal zijn opgestaan (Marcus 9,9). Het Messiasgeheimenis roept de leerlingen, roept ons, op, niet te denken dat we met kennisname van wonderen, uitspraken of van het visioen van schoonheid alles al weten in betrekking tot Jezus. We moeten doorlezen totdat de hoofdman bij de pas gestorven Jezus beaamt wat God al over Jezus impliceert: 'Werkelijk, deze mens was Gods Zoon.' (Marcus 15,39), en tot op het moment dat de engelachtige jonge man vanuit het graf zegt dat de Levende niet op die plek is. De gekruisigde is opgewekt. Hoe zeg je, hoe verbeeld je dat Jezus als gekruisigde leeft en de dienst uitmaakt?

De leerlingen gaan naar beneden en daar is een grote schare, een menigte om de andere leerlingen heen, die in debat is met joodse theologen. Dat levert weer een nieuwe beeld van de kerk op: de debatterende, publieke kerk, niet hoog blijven, niet vereeuwigen, maar gesprek voeren tussen de mensen. Allereerst lopen de leerlingen gehaast

⁴⁵ Ricoeur vermeldt verschillende bijbelse genres die het spreken over God constitueren. De poëtische karakteristieken van de tekstsoorten worden gevuld door 'the circulating of an overarching referent – God – that coordinates the texts at the same time that it escapes them'. De Naam, als een dynamische grens-expressie maakt de wereld van de teksten levend en gaat de strijd aan met idolatrie. Maar wij kundend de Naam niet definitief vangen. (Ricoeur, *a.w.*, 232f) De genres zijn de volgende: in de *verhalen* wordt Gods handelen gerepresenteerd, de *profetie* spreekt in Gods naam, de *Thora* wijst God aan als de bron van imperativi, de *wijsheid* zoekt naar God als de betekenis van zin, en de *hymne* roept God aan in de tweede persoon. (227) Spreken over liefde, 'die alles vergeeft en verdraagt', benut de hymne (1 Kor. 13). Liefde spreekt de ander aan in onverwachte en ongewone expressies, boven alles in taal van verbinding, bewondering en lof: 'in praise human beings rejoice in the sight of its object reigning over every other object of their concern'. (Paul Ricoeur, *The Course of Recognition*, translated by David Pellauer, Cambridge, Mass., London, England 2005, 222)

⁴⁶ Augustinus identificeert in een preek zichzelf en de hoorders aldus met Petrus: 'Kom naar beneden Petrus. Je wilde graag uitrusten op de berg, maar kom liever naar beneden. Ga het woord verkondigen, dring aan, te pas en te onpas, weerleg, bemoedig, berisp met alle zachtmoedigheid die het onderricht vereist. Werk je in het zweet, voel de pijn. Dan kun je door de stralende schoonheid van eerlijke arbeid in liefde bezitten wat onder het stralend witte kleed van de Heer wordt verstaan, de kerk.' (Sermo 78, in: Aurelius Augustinus, *Van aangezicht tot aangezicht*, Amsterdam 2004, 415-420, 418)

op Jezus af en begroeten hem. Ze verlaten het debat voor een ontmoeting. En wat doet Jezus? Hij vraagt waarover het gesprek gaat. Hij keurt als rabbi het discours op zich niet af, maar hij vraagt naar focus en thema.

Hij vraagt zo doende een vader te voorschijn, die stem geeft aan zijn stemmeloze zoon, die zwaar epileptisch is. Het verhaal begint met een liefhebbende Goddelijke Vader en Zijn Zoon en Jezus roept voor de ogen van leerlingen en menigte een liefhebbende vader en een zoon in aanzijn. We krijgen een gedetailleerd verslag over wat de jongen mankeert. De machteloze kerk beneden (alweer een beeld) kon de ongeest in de jongen niet weggagen, zegt de vader. En Jezus wijst de leerlingen nog eens op ongelof en op het te benepen denken over de mogelijkheden die een groep leerlingen, die een kerk heeft.

De glorie van Jezus toont een vader die het opneemt voor zijn alleen in zijn woorden aanwezige zoon. In tweede instantie vraagt Jezus de jongen te brengen. Die wordt gehaald en krijgt prompt een heftige aanval. Alsof de overstelpende liefde de ruimte biedt voor een gebroken en geplaagd mens, alsof Jezus, als representant van zijn hemelse Vader, de omstanders op het hart wil binden oog te hebben voor de ernst van deze aanval. Alsof ze moeten leren deze mens met boze geest en al te accepteren en vervolgens ook bij te staan.

Jezus voelt aan wat deze aanval voor de vader betekent, en vraagt hoe lang zijn zoon deze ziekte al heeft. Jezus vraagt als pastor naar feiten in plaats van dat hij aansluit bij gevoelens. De vader verlaat de gevoelsstroom niet en vertelt nog veel meer over de kwaal. De ongeest drijft tot zelfdestructie door zijn geliefde zoon in het vuur of in het water te gooien. Er volgt meer: er komen meer mogelijkheden om, in het gezicht van kwaad dat lijden teweegbrengt, de hoop op zorg en verandering vast te houden. Dan spreekt hij tot Jezus in wederkerige taal: heb medelijden met ons. Niet met mij alleen, niet met mijn zoon alleen, maar met ons, een gemeenschap, waar we ons misschien allemaal wel in kunnen voegen. Dan volgt in dit conflict tussen geloof en demon een paradox. De vader roept: 'Ik geloof, kom mijn ongelof te hulp'. Dat is het precies: volharden in de hoop en toch ook weer niet genoeg geloof hebben. Aan het eind neemt Jezus de jongen bij de hand en de jongen staat op uit de demonie. Eindbeeld van hoop.

De krachten en liefdesenergie van dit verhaal ontroeren me, persoonlijk en professioneel als theoloog. Dit geldt. En strekt ver. Tot in de civilisering toe. Sommigen, in het verleden, hebben dit krachtenveld van de Geest verstaan als een appel om de 'Macht van het Kleine' op te richten, een organisatie die het leven met epilepsie (een hersenziekte, zoals Hippocrates al wist) draaglijk probeert te maken.

4. Tot slot

Tot slot maak ik drie kanttekeningen: (1) wat de praktijk van de catechese betreft, is het nodig en mogelijk werkwijzen te vinden, die de persoonlijke ontmoeting van geloofsleerlingen met God bemiddelen. (2) Een theorie van religieus leren in de geloofsgemeenschap kan voortbouwen op de reactie van de leerlingen, die model staan voor gezamenlijk geloofsleren. De theorie kan aandacht besteden aan niet-leren, aan leerweerstand, aan de dubbelzinnigheid van leren en aan de grenzen van leren. De kerk als leerlinggemeenschap slaapt, of is onwetend, of wil lichtend heil 'vertenten', of begroet Jezus, of mag niet in de wolken blijven, of mag niet leven van debat alleen, of toont te weinig hoop: alle hele en halve mogelijkheden van discipelschap passeren realistisch de revue, en dienen een plek te krijgen in een realistische theorie van religieus leren in de catechese. (3) Het leven in de gloria is te herkennen in het tafereel op de berg, in het pastorale gesprek van Jezus onder aan de berg met allerlei mensen, in het pleidooi van de vader voor zijn zoon in de gebrokenheid van het bestaan als respons op de luister van Jezus. Een theorie van catechetisch leren zal deze verhouding tussen kruis en gloria tot uitdrukking brengen en - met dit tableau van mogelijke uitsluiting voor ogen - ook aandacht hebben voor diaconaal leren leven in de gloria. Geloofsleren in de geloofsgemeenschap wordt steeds opnieuw bewogen door een beeld van tegen uitsluiting van hun geliefde zoon vechtende 'vaders': de Vader van de gekruisigde Jezus en de vader van de epileptische zoon. Over luister gesproken.

Deze levende betrekkingen in een bijbeltekst mogen affectief, cognitief en handelingsintentioneel tintelen in een theologische theorie van religieus leren - dat is mijn verlangen. Wat nu precies de maatschappelijke en morele consequentie is van zo'n bijbelstudie, wie zal het zeggen? Of dit Gods pedagogie is in het civilisatieproces? Mogelijk. Of dit kritisch is voor mensen die toch uitgaan van het elitaire recht van de sterkste? Hopelijk.

Concreet is het niet, maar lerenderwijs deelnemen aan deze overtuigende wereld, die zich wil nestelen in de hoorders, werkt op het geweten. Voor beschaven is essentieel dat een kind met beperkingen heilig is en dat ook de inzet van een vader heilig is. Wat zouden we graag willen dat het zo was: vrij kunnen worden als we vastzitten aan iets destructiefs. Het verhaal schenkt hoop, want het vormt een dynamisch beeld van het sublieme als een onaards en onveranderlijk licht tegenover het kwade. Lucas stamelt nog iets over 'de grootheid van God'. Dat is andere koek dan gedistingeerd met mes en vork kunnen eten.

© 2011 Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht - Kampen - Leiden)
CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag
Prof. dr. L.J. van den Brom
Prof. dr. E.R. Jonker
Zin in leven in de gloria? - PThU

Afscheidsrede, Protestantse Theologische Universiteit

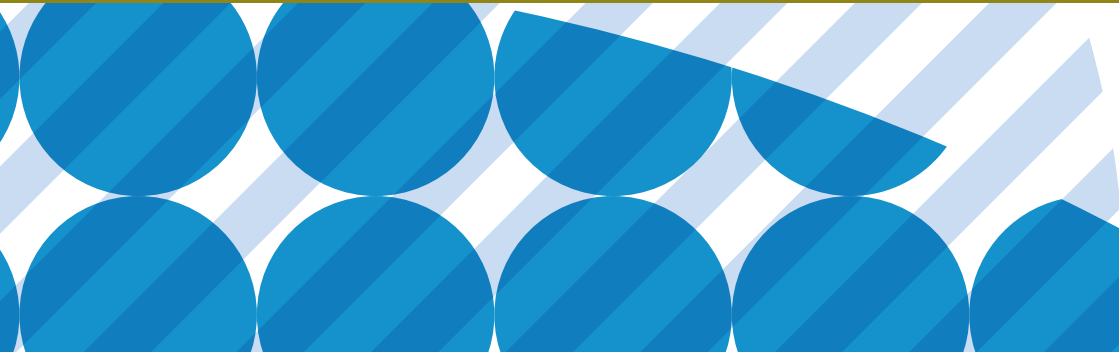
ISBN: 978-90-816493-2-2.

Trefw.: theologie

Vormgeving: borrias



Protestantse Theologische **Universiteit**



9 789081 649322