

dr. E.R. Jonker

# Heil aan bod

*Leren hopen in praktisch-theologisch perspectief*

ORATIES 21

## **Heil aan bod**

Leren hopen in praktisch-theologisch perspectief

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Praktische Theologie aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te Kampen op 31 januari 2003 door

dr. E.R. Jonker

## **Kamper Oraties 21**

© 2003 Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland,  
Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Jonker, dr. E.R.

Heil aan bod: Leren hopen in praktisch-theologisch perspectief - Kampen, ThU - Kampen, - (Kamper  
Oraties 21)

Inaugurele rede, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te Kampen

ISBN 90-73954-57-6

NUGI 631

Trefw.: theologie

Omslag: Hendriks - Kampen

Mijnheer de rector,  
Mijnheer de curator van deze universiteit,  
Mevrouw de scriba van de synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland,  
Zeer gewaardeerde toehoorders,

Binnen de praktische theologie hebben wij tot taak geleefde religie en geleefd geloof te bezien en te evalueren. We doen ook wel verantwoorde voorstellen voor vernieuwing van de onderzochte praktijk. Op zijn Gronings: zain, soezen, nait soezen mar doun. Mijn eigen hartstocht in dit nogal brede vak richt zich vooral op leerprocessen, waarin mensen, jong of oud, eenvoudig of wijs, op zoek zijn naar hun geloof.

In onze praktisch-theologische bezigheden staan we voor verbindingen, conflicten en breuken tussen theorie en praktijk. We krijgen ons vak nooit rond. Het leven is nu eenmaal anders dan de leer en het is maar net hoe je het bekijkt. Dat hoort bij ons vak.

Maar ons ambacht kent ook een spanning tussen wat waarneembaar is en wat onzienlijk is. Zo halen we vooronderstellingen van manieren van werken in de kerk boven water, komen mensen rond een specifiek probleem te voorschijn in interviews, of doen we onderzoek naar predikantsbeelden. Dat alles kan methodisch aan het licht komen en tegen het licht worden gehouden. Maar tegelijk moeten we rekenen met de onzichtbare en werkzame aanwezigheid van God en met de geheimenissen van de nog niet aanwezige toekomst. We zien in ons bedrijf veel en tegelijk zien we door een spiegel in raadselen (1Corintiërs 13:12). Daarom worden we soms aangesproken op onze eigen persoonlijke hoop. Zo heeft Dingemans het in zijn inleiding in de praktische theologie in een bepaalde passage over de betekenis van het geloof in het leven van individuele mensen. Hij vindt dat de woorden van verzoening en vernieuwing moeten 'klinken' en opeens speelt hij het taalspel van het geloof in de ik-vorm: God 'roept en lokt mij naar zijn toekomst. En hij nodigt mij uit naar zijn vrederijk op weg te gaan. Ook al struikel ik keer op keer – ik kan opstaan, omdat zijn liefde mij uitnodigt en hoop geeft'. Dit is persoonlijke taal waardoor zowel de auteur als ook de gehoopte toekomst een evocerende kracht uitoefenen in de theologische bezinning (Dingemans 1996, 207).

Vanmiddag wil ik met u nadenken over de rol van deze persoonlijke touch in de praktische theologie, door de verhouding tussen de persoonlijke hoop, de hoop in de praktisch theologische reflectie en de hoop in de praktijk in het oog te vatten. Hoop kan worden opgevat op verschillende manieren: als een dispositie, een deugd zonder nader object ('ik heb hoop'), als een verwachting, dat iets goeds dat onzeker is en in de

toekomst ligt, gerealiseerd zal worden ('ik hoop op een goede afloop', 'ik hoop op het Koninkrijk van God'). En hoop kan ook hoop op een persoon zijn. Zo wordt Christus onze hoop genoemd (1Timoteüs 1:1). En verder kan bij hoop in christelijke zin gedacht worden aan de grond van de hoop. 'Wij zijn krachtens Gods goedheid door de opstanding wedergeboren tot een levende hoop' (1Petrus 3:1).

Hoop is contextbetrokken. Ook als het lijkt alsof ik alleen in de taal van geloof spreek, denk ik steeds aan de vele godsdiensten, het conflict van subculturen, de kloof tussen rijk en arm, de esthetisering in de samenleving<sup>1</sup>, de dreiging van de oorlog met Irak en de verlangens naar echte communicatie en eenheid.

Dat ik hoop in zowel theorie als praktijk in ogenschouw neem, staat in een breder kader, dat ik even kort aanduid. De filosoof Ricoeur ziet de hoop op toekomst en vrijheid als het surplus aan betekenis ten opzichte van de overmaat aan zinloosheid, falen en destructie. Deze hartstocht voor het mogelijke (Moltmann 1991, 132) staat kritisch tegenover alle aanbidding van het lot<sup>2</sup> en houdt het bestaan principieel open. De godsdienstpsychologie duidt godsdienst wel aan als hoedster van de hoop (Jongsmatieleman, 1996, 109-143). En de strategische praktische theologie<sup>3</sup> leeft volgens Richard Osmer tussen intentionele planning en hoop op de toekomst van de drie-enige God. Een toekomst, die tijd en ruimte kreeg in Christus en die in het werk van de Geest niet ophoudt in te breken in onze tijd en ruimte. Praktische theologie wacht op vervulling en doet tegelijk naspeuringen naar wat realistisch mogelijk is om opening te bieden aan de praxis van God<sup>4</sup>.

Dat zijn forse verbanden. Vanmiddag een bescheiden denkexperiment. Ik doe alsof ik een onderzoek naar leren hopen voorbereid. Gedurende die voorbereiding maak ik enkele theologische en didactische beslissingen en vooronderstellingen expliciet. Onderweg noteer ik of ik een beroep deed op mijn persoonlijke hoop<sup>5</sup>. Voor het onderzoek schakel ik een gespreksgroep in met een begeleider. Zij zullen voor twee bijeenkomsten materiaal krijgen. Van die twee bijeenkomsten wordt een video-opname gemaakt. Voorafgaande aan de korte leerroute en er na worden de deelnemers geïnterviewd volgens de methode van het half gestructureerde interview. Aan hen wordt beide malen gevraagd naar hun hoop en naar de relatie tussen hun hoop en God of Christus. Op deze manier is na te vorsen of en hoe de bijeenkomsten bijdroegen aan verandering in de hoop, dus aan leren hopen.

Twee opmerkingen. Mijn uitgangspunt is dat een leerproces in de gemeente niet uitsluitend uit is op kennis en overtuigingen<sup>6</sup>, maar dat het op zichzelf een vorm van

religieuze praktijk behoort te zijn, een communicatief en performatief gebeuren, waarin ieders spiritualiteit aan zijn trekken komt<sup>7</sup> en waarin God aanwezig kan komen. Kennis wordt daarom op belevingsniveau ontvouwd kennis.

Voor de duidelijkheid noem ik ten tweede nog een fundamentele veronderstelling, zonder deze nader uit te werken. Ik vaar tussen twee visies door (Bloechl 2001; Boeve 2001; Hoedmaker 2000, 68-86). De ene visie zegt dat er geen andere werkelijkheid in onze woorden en beelden wordt weerspiegeld dan onze wereld. Veel van de culturele, religieuze systemen kunnen worden teruggebracht tot antropologische termen, sociale constructies en expressies van algemene, transcendente ervaringen. Dat kan.

De andere visie beschouwt de geloofsuitspraken als directe verwijzingen naar standen van zaken in en boven de werkelijkheid. Wat is mijn positie? Voor mij is het niet zo dat de christelijke geloofstraditie een compleet cultureel-linguïstisch systeem is, een kant en klare symbolwereld, waarin telkens opnieuw iets van ons leven, iets van onze ervaringen, iets van onze wetenschappelijke inzichten en historische situaties moeten en kunnen worden geïntegreerd, zodat ze daarin ook een eigen plek krijgen. Veeleer is de christelijke geloofstraditie toekomstgericht en bestaat ze tot het nieuwe van het eschaton als een levendig en voortgaand gesprek met nieuwe interpretaties in het geding van heil en onheil. Er zijn dialogen, ook doodlopende, gaande over de hoop op verzoening, vrede en gerechtigheid. Dat betekent dat er altijd een spanning is tussen de oude, geijkte woorden en de nieuwe, ook seculiere, verwijzingen naar de toekomst. En die nieuwe woorden en contexten dragen inhoudelijk bij aan de overleveringen van veelkeurige gestalten van het christelijk geloof tot in het eschaton. 'De Geest schrijft wegen in de tijd', zoals een lied (Gezang 244: 3) zingt (wegen: meervoud). Van christenen wordt in deze dialoog contemplatieve openheid gevraagd voor de onderbreking van Gods presentie en de bereidheid tot een kwetsbaar getuigenis met behulp van fragiele woorden, beelden, verhalen, symbolen en rituelen (Boeve 2001, 26). Er bestaan sacramentele gestalten. Ook een leergroep in het verband van de gemeente is christelijke traditie in gesprek met de wereld van nu.

Na een aanvankelijke verkenning ga ik op zoek naar enkele voorwaarden voor leren hopen in een kerkelijke gespreksgroep van 25 tot 35 jarigen. Vervolgens doe ik een voorstel voor de aanpak in die groep. Daarna vraag ik me af waar ik acht op zou willen slaan bij het onderzoek. En ten slotte geef ik antwoord op mijn vraag hoe in een praktisch theologisch betoog een besef van persoonlijke hoop een rol kan spelen.

## 1. Een eerste verkenning

Stel u voor: een gespreksgroep van jongvolwassenen is bezig een gesprek te voeren over hopen. De begeleider leest het volgende titelloze gedicht van Vasalis (Vasalis 1991/1954, 32):

Zoals een hond, verdrinkend, in zijn redders handen bijt,  
bijt mijn gevoel de reddende gedachte,  
dat deze nood voorbij gaat en dat zulke nachten  
eenmaal weer zullen blussen in de tijd.

Het eerst verdrinkene is de verwachting,  
de hoop zieltoegt. Maar de herinnering  
vecht het hardnekkigst. Lieveling!

Een intieme ander, een lieveling wordt aangesproken. Ik weet niet goed hoe ik het uitroepteken achter lieveling moet intoneren: boos, spijtig, verbeten, neutraal, als een gebeten hond, teder of nog anders. In groepen ontstaat gemakkelijk een gesprek naar aanleiding van deze vraag naar de juiste intonatie. Opvallend is dat de reddende gedachte, namelijk dat de tijd alle wonden heelt, een bijtend gevoel teweegbrengt. De hoop zieltoegt en sneeft eerder dan dat de herinnering aan de goede tijd is moegestreden. Verwachting verdwijnt sneller dan hoop. Herinnering blaast niet vanzelf de hoop nieuw leven in. Dat gebeurt niet zonder de dynamische verbeelding van wat in het verschiet ligt.

Onderzoek moet ergens beginnen. Ik liep tegen dit gedicht aan en het kwam in mijn kraam te pas. Het biedt namelijk vier lijnen in verband met de hoop in algemene zin die ik soms doortrek naar het taalveld van geloof.

1. De leergroep bespreekt een poëzie geworden ervaring van *pijn en verlangen*<sup>8</sup>. Deze ervaring heeft geen expliciete godsdienstige connotaties, al kan men dit particuliere uitzien naar een herstelde relatie wel in een grotere samenhang van verlangen naar zin plaatsen. Het is mogelijk dit verlangen in een geloofsperspectief te bezien, bijvoorbeeld vanuit de vraag hoe een gelovige omgaat met teleurstellingen, gebrokenheid en verloren kansen<sup>9</sup>.

2. Door het gedicht komt de leergroep in aanraking met enkele *structuuraspecten* van hopen. De polariteit tussen herinnering aan goede tijden en de hoop op een beter leven is wezenlijk. Hoop houdt langer stand dan de concrete verwachting. Hoop staat onder spanning van aanvechting over onheil in het heden en van herinnering aan betere tijden in het verleden. Wie hoopt kan beter geen hoge vlucht nemen in illusies<sup>10</sup> of idealisme. Dan verbranden de vleugels en verdrinkt de hoop, zoals Icarus, die de vaderlijke raad in de wind slaat en in jeugdige overmoed weliswaar de doolhof van het leven ontstijgt, maar kennelijk teveel transcendeert<sup>11</sup>. De hoop wil graag toekomst openen in de huidige existentie met haar hartverscheurende kanten. Ik zie voor me een strijdperk in de menselijke geest, waar verwachting, aanvechting, herinnering en hoop om levenskracht strijden<sup>12</sup>.
3. *Reddende gedachten* spelen op dat strijdtoneel kennelijk een heilzame rol. Ze doen denken aan een moment van aanspraak (De Roest 2002), een kerygmatisch, verkondigend moment in alle bemiddelingsvormen, die voor de geleiding van heil van Godswege worden gehanteerd. Ik bedoel niet dat er gepreekt moet worden op catechisatie, maar op een gegeven moment wordt in woord, gebaar of symbool een vleugje heil aangeboden, dat goede hoop weet te wekken. Soms doorbreekt een reddend denkbeeld uit de alternatieve wereld van God een moeilijke onheilssituatie.
4. *Poëzie* schept een symboolwereld waardoor mensen op persoonlijke wijze deel krijgen aan de werkelijkheid waarnaar het gedicht verwijst. Een gedicht is volgens Esther Jansma een 'huid om wat ik niet kan uitspreken' (Jansma 1998, 38). Dat is de symboolwereld van de hoop ook: een huid om wat ik niet kan uitspreken. Ook als mensen de verwoorde ervaring niet op letterlijk niveau hebben meegemaakt, kunnen ze hun eigen omstandigheden, waarin voor hen hoop op het spel staat, er als analogie in herkennen. Juist wie wil leren hopen, zoekt verbeelding in taal of prent.

Wat levert deze aanvankelijke verkenning op voor het voorgenomen onderzoek? Er springt uit dat de taal van verbeelding en het bespreken van situaties van pijn en verlangen in een leerproces wezenlijk zijn om hoop te kunnen ervaren. Wat mijn persoonlijke hoop betreft: ik heb niet hoeven inbrengen wat ik zelf hoop, al vind ik het kennelijk belangrijk te zeggen dat hoop in het heden in spanning staat met aanvechting.



## 2. Voorwaarden voor leren hopen

De leergroep vanuit de kerk bestaat uit jonge mensen tussen de 25 en 35 jaar, die zich na hun studie enigszins zijn gaan vestigen en ontvankelijk blijken te zijn voor vragen naar zin en heil. Niet alle deelnemers zijn godsdienstig gesocialiseerd. Ze weten zich gesteld voor veel opdrachten: loopbaan, kinderen ja of nee, studie, familieverplichtingen, het betrachten van solidariteit en het aanhouden van vroegere vriendschappen. De kerk deed hen een open aanbod onder het motto: gun mensen contactmogelijkheid en een gemeenschappelijk beraad, en bied ze desgewenst begeleiding aan, maak er een lerende en niet een belerende organisatie van. Met het oog op de opzet voor twee bijeenkomsten heb ik drie overwegingen van inhoudelijke en didactische aard. Ten eerste vraagt een context van agnosme om een specifieke vorm van begeleiding. Ten tweede is in leerprocessen een visie in het geding op de verhouding tussen subjectieve en objectieve religie. Ten derde schept symbooldidactiek een leerklimaat als een belangrijke voorwaarde voor leren hopen.

### 2.1. *agnosme*

Toen Firet<sup>13</sup> zeventien jaar geleden de mystagogische kant van het predikantschap naar voren haalde, beantwoordde hij de vraag hoe de centrale taak van de predikant, te weten de dienst van het evangelie, verricht moest worden tegen de achtergrond van het praktische agnosticisme. Het zat hem zelf ook in de botten en hij typeert het aldus: 'je weet het niet en je kunt het niet weten, je kunt van niets zeker zijn' (Firet 1987, 38). Firet maakt verschil tussen niet-weten als een eindpunt voor mensen die een punt achter kerk en geloof zetten aan de ene kant en aan de andere kant niet-weten als een beginpunt van een spirituele weg naar God die woont in een ontoegankelijk licht. Firet draait de beweging van God naar de mensen om: begeleiders kunnen niet zomaar vanuit de wereld van God mensen gezagsvol het evangelie overdragen. Het andere moet ook gebeuren: mensen in hun existentie begeleiden naar het mysterie van God.

Mensen kennen vaak nog wel semantische omschrijvingen van het woordje 'god' zonder dat ze zich over de aanspraak op waarheid uitlaten<sup>14</sup>. Ze geloven, zoals blijkt uit onderzoek, eerder in een hogere macht dan in een God die zich in Jezus Christus te kennen heeft gegeven<sup>15</sup>. Dat heeft gevolgen voor de begeleiding en aanpak. De begeleider zou competent moeten zijn om in een klimaat van aanvaarding bij deelnemers beelden en voorstellingen van hoop en het goddelijke te voorschijn te halen en te helpen verstaan<sup>16</sup>. En kan ook voor mensen op mystagogische wijze een gids zijn

naar het mysterie van God. Maar even goed is de begeleider in staat de aanvechting en verbijstering vanwege het mysterie van het kwaad te beluisteren<sup>17</sup>.

In een tijd van diffuse godsdienstigheid berusten onderwijsleersituaties in de kerk vaak niet meer op het overdenken en verdiepen van aanwezige geloofskennis en geloofservaring. En een godsdienstdidactiek gericht op instemmende participatie aan de geloofstraditie baseert zich veel te veel op een gegeven, eenduidig geloof en veronderstelt te gemakkelijk dat deelnemers allen hetzelfde belang hebben bij de kern van de zaak. Daarom moet het aanbod volgens Nipkow gedifferentieerd zijn. Afhankelijk van de groep kan worden uitgegaan van een verloren kinderlijke geloofservaring of van een nog niet gevonden geloof. Maar wellicht is het in veel gevallen nog beter geen enkele betrekking tot geloof te veronderstellen<sup>18</sup>. Begeleiders zouden in staat moeten zijn een leersituatie te ensceneren waarin deelnemers participeren aan de inhoud op belevingsniveau. Geëigende werkvormen voor deze geloofsbeleving in hope zijn: spelvormen, waarin mensen de bewegingen en structuren van bijbelverhalen of andere geloofsgetuigenissen spelenderwijs beleven, fototaal, geleide meditatie, samen achterhalen wat mensen in kunst of religieuze rituelen willen uitdrukken, het beluisteren van muziek of het verkennen van godsdienstige ruimten. Gewenst is een zintuiglijke, esthetische en meditatieve benadering.

Nu bestaat er tegenwoordig een andere aanpak met het oog op agnosme, de alphacursus. Na een gezamenlijke maaltijd en in een sfeer van persoonlijke aandacht geeft een transparante en overtuigende gelovige klip en klaar informatie over de inhoud van het geloof. Daarover wordt vervolgens van gedachten gewisseld, waarbij deelnemers afstand kunnen bewaren, terwijl het betekenisstelsel van de traditie vastligt. Ik kies in de uitwerking van mijn onderzoek vanmiddag niet voor deze vorm van informatieleren, maar voor een aanpak waarin een brokje heil persoonlijk wordt beleefd<sup>19</sup>. Toch wint het onderzoek naar leren hopen aan inzicht, als deze twee wijzen van leren met elkaar zouden worden vergeleken.

## *2.2 Subjectieve en objectieve religie*

Niet alleen agnosme, zoals Houtepen het noemt, moet worden verdisconteerd, ook het verschil tussen subjectieve en objectieve godsdienst verdient nadere overweging. Gräß<sup>20</sup> maakt in navolging van Schleiermacher een onderscheid tussen religie 1 en religie 2. Religie 1 houdt onze zelfduiding in, een transcendentiaal besef van zich in absolute zin gegrond en gedragen weten. Religie 2 verstaat hij als de voorstellingen,

bijvoorbeeld van God en Zijn handelen, waardoor de objectieve, overgeleverde godsdienst aan de duiding van ons leven deelneemt en meebepalend is voor onze interpretaties van het leven. Gräb denkt vanuit het subject op zoek naar duiding van zijn of haar leven. Opvallend is dat hij religie personifieert als een deelnemer, als een stem in de levensduiding van iemand. De subjectieve en objectieve religie spelen in op levensvragen, die op zichzelf niet religieus zijn. Het leven wil beaamd worden, ondanks alle kwaad en eindigheid. Mensen verlangen naar heilheid in het bestaan, naar *zijn* in plaats van *niet-zijn*, ondanks schuld, angst en de doodsmacht. Ook hopen mensen, dat de dubbelzinnigheden van de geschiedenis worden overwonnen<sup>21</sup>. Elk mens is op de een of andere manier in de weer met levensbeaming, heil en toekomst, maar dat wil niet zeggen dat elk mens toegang tot religie vindt, want mensen kunnen hun leven zo inrichten dat ze zich afwenden van zowel religie 1 als van religie 2. En alle religie is nog geen christelijke geloof. Vinden ze wel een religieus antwoord dan is de kans groter dat ze uitkomen bij een persoonlijke constructie van religie dan bij een samenhangende door een geloofsgemeenschap gedragen en beleden godsdienstige overtuiging. De spanning tussen subjectieve religie en objectieve religie moet worden uitgehouden. Als de objectieve kant van de religie ondergeschikt is aan de subjectieve komen we uit bij een tot oervertrouwen verbleekte religie. Is de subjectieve kant onderhorig aan de objectieve kant: dat neigt naar vormen van fundamentalisme.

Uit deze drieslag (existentiële vragen, persoonlijke religie en objectieve religie) volgen drie invalshoeken voor de benadering van deelnemers aan het leerproces.

Op de eerste plaats is er een weg naar binnen. Mensen kunnen in zichzelf een dragende grond vinden, die samenhangt met een omvattend zijn, waarvan ze deel uitmaken. Het contact met de diepte van het zelf leggen ze door alledaagse ervaringen en ervaringen van hoop te vertellen. In de duidingen schrijven mensen hun eigen verhaal en daarin komt hun identiteit tot expressie. Het is de kunst om in die verhalen een verlangen te beluisteren naar een ultieme werkelijkheid, een universum van goede mogelijkheden, een manifestatie van een omvattende creatieve werkelijkheid, waaraan elk mens bewust of onbewust deelheeft. De mens kan bij een diep religieus besef van eigenwaarde komen<sup>22</sup>. Dat gebeurt in een innerlijk gesprek met verschillende stemmen. Een mens is om zo te zeggen een dialogisch en polyfoon zelf, een innerlijke gespreksgroep met stemmen en posities uit verleden en heden van betekenisvolle anderen van oma of partner, van collega of vader, van vriendin of buurman<sup>23</sup>. Soms zijn die stemmen remmend, soms juist toekomst openend. In leerprocessen kan via de

vraag *'vertel iets over je hoop'* de weg naar binnen ruim baan krijgen. Misschien heeft christelijke geloofstaal een stem in het dialogische zelf.

Op de tweede plaats is er een weg van binnen naar buiten. Mensen verwerken en interpreteren op eigen wijze een gestalte van religie 2. Via verhalen van andere mensen komen ze bijvoorbeeld met religie 2 in aanraking. Het zelf van mensen wordt namelijk mede bepaald door de ander, als een ander zelf, wiens gelaat mijn zelf bepaalt en naar wie mijn zorg uitgaat. Het verlangen naar het goede leven is niet alleen hoop op een goed leven voor mezelf, maar ook een goed leven met en voor anderen. Kennen de deelnemers andere mensen, die in een specifieke situatie hoop uitstraalden of weten ze van voorvallen waarin hoop in het geding was? Hoorden ze van hoop bij mensen van andere godsdiensten? *'Vertel iets over de hoop van anderen!'*. Wie weet wil iemand dat verlangen naar heilheid herkennen als verlangen naar heil van Godswege.

Op de derde plaats is er een beweging van buiten naar binnen. Vanuit de objectieve religie als een geïkt patroon met een bepaald voorkomen, met mythen en rituelen, komt heil van Godswege in Jezus Christus aan bod. Dat aanbod heeft bijvoorbeeld de vorm van een bijbelgedeelte, waarin Paulus verwoordt dat we in hoop gered zijn. Of een gebedstekst, waarin God om hoop wordt gevraagd. Of een fragment uit een catechismus over de hoop van een christen. Hoe pluraal en veelkleurig de christelijke geloofstraditie ook is, hoe bont ze het soms ook maakt, ze heeft een missie om mensen persoonlijk en sociaal aan te spreken, zodat bij hen levende hoop wordt gewekt en ze bereid zijn ten dienste van mensen in de marge meer dan het gewone te doen. Een levende objectieve religie wil mensen winnen voor een gezamenlijke institutionele vorm van godsdienst. Deze beweging van buiten naar binnen doet een appèl op mensen, maar stagneert in onze tijd, omdat mensen eventueel nog wel heil zien in vormen van algemene religie, maar veel minder in de empirische gestalte van de geloofsgemeenschap. De begeleider of een van de deelnemers heeft desondanks vrijmoedigheid nodig bewust vanuit de traditie een gebed, een verhaal, een lied, muziek aan te reiken en uit te nodigen tot een respons op de vraag *'is dit getuigenis van hoop iets voor jou?'*.

In elk van de drie genoemde bewegingen, naar binnen, van binnen naar buiten en van buiten naar binnen, is een kerygmatisch moment mogelijk, een heilzaam komen van God in de pastorale dienst<sup>24</sup>, die mensen aan elkaar verrichten: troost, vreemde vrijspraak, onvermoede kritiek, uitgaande van de Stem van de Roepende<sup>25</sup>. Niet dat het spreken van God losgeweekt kan worden van menselijke woorden, verhalen of beelden,

maar wel dat er in dat alles iets overkomt van een indringende confrontatie die om zo te zeggen van Gods Geest blijkt uit te gaan. Voor Gräb is de kerk, en dus ook de leergroep als gestalte van kerk, een plaats van religieuze duiding van biografische ervaringen, een oase in een verwarrende samenleving, ruimte voor verheldering en bekrachtiging van onze individuele levenszekerheid. En juist op het punt van levensbeaming wordt Gräb opmerkelijk kerygmatisch: de kerk moet, zegt hij, van God spreken. 'Sagen muss sie', zeggen, moet ze, dat God elk mens in Jezus Christus voor eeuwig verkiest, bestemt voor het leven, bij haar of zijn naam noemt, hoe verder haar of zijn eindige, gebroken, begrensde bestaan er ook voor staat<sup>26</sup>. De kerk heeft te spreken van de open, hoopgevende belofte in een verscheurd bestaan (Gräb 2000, 46).

### 2.3. *Symbooldidactiek*

In de Hebreeënbrief wordt de hoop het anker van de ziel genoemd (Hebreeën 6:19). De ziel is de binnenkant van de mens, een identiteitsplek, centrum van levensbeaming, hoop, aanvechting, herinnering, verwachting, van contact met de God van hoop<sup>27</sup>. Het beeld van het anker krijgt een vreemde logica<sup>28</sup> als blijkt dat het anker reikt tot achter het gordijn van het heiligdom in de hemel, waar Jezus is binnengegaan. Een tastbaar symbool als het anker representeert en bemiddelt een afwezige werkelijkheid, die in de ontmoeting met het symbool aanwezig komt. Wie zich afvraagt: wat is een anker? Is de zee van mijn bestaan zo onstuimig? Waar heb ik een anker voor nodig? Die begint al deel te krijgen aan de symboolwereld van het anker en voegt zijn eigen bestaan in het beeld. Ik schenk aandacht aan symbooldidactiek (1) en het heilige (2).

1. De symbooldidacticus Biehl legde aanvankelijk grote nadruk op aanbod en receptie van klassieke symbolen zoals hand, kruis of brood, dus op religie 2. In zijn laatste boek over feestsymbolen en Pasen geeft hij meer ruimte aan de eigen symboliseringen door de deelnemers, dus aan religie 1. Ligt bij de overgeleverde symbooltekens de nadruk op verwijzing naar en representatie van een andere werkelijkheid, bij nieuwe symboliseringen ligt het accent op de creativiteit van het subject, dat eigen verhalen vertelt of beelden kiest voor zijn of haar innerlijke wereld. In de ontmoeting tussen symbool en subject veranderen beide. Het symboolteken krijgt een nieuwe context en het subject een nieuw perspectief. Mensen kunnen heel goed zelf symbolen verzinnen of tekenen waarin ze omgangsmogelijkheden met de moeiten en vreugden van het leven weerspiegeld zien. Maar brengt de begeleider, als iemand zijn grote moeite uitspreekt over het leven, het symbool van het anker van de hoop in, dan kan het zijn

dat de persoon zijn ervaringen van het bestaan hervertelt als op een onrustige zee gelijkende belevenis en als een speurtocht naar vaste grond en toekomst. Misschien krijgt het symbool anker nieuwe betekenis. Symbooltekens gaan nu eenmaal pas betekenisvol spreken als intentie en boodschap op authentieke wijze kritisch samen stemmen met de behoeften van deelnemers. Deze mogen de aanspraak, eventueel ook de kritische schok, van het symboolteken creatief verstaan als een reactie, die hen wil transformeren<sup>29</sup>. Deze kerygmatische interventie door bestaande symbooltekens uit de christelijke traditie houdt niet in dat de zelfgemaakte symboliseringen van de deelnemers in alle gevallen gecontrasteerd of vervangen moeten worden door de geijkte christelijke symbolen. De eigen symboliseringen worden juist opgenomen en in hoep versterkt door het surplus van de belofte van een rijk van vrede en gerechtigheid, opstanding en eenheid (Biehl 1999, 136). Met andere woorden, als het symbooldidactische leerproces min of meer is gelukt, ontspringt er hoop aan de ontmoeting tussen de subjectieve religie en de objectieve religie.

2. En waarom de ziel aan een heiligdom en nog wel een verborgen heiligdom vastmaken? De symbolische relatie van het anker van de hoop en het hemelse heiligdom vraagt om een nieuwe interpretatie. Wie bijvoorbeeld in bibliodrama over het verhaal van de genezing van de bezetene deelneemt aan de heilzame bewegingen van Jezus naar deze geschonden, ontketende, brullende en zichzelf pijnigende mens tussen de graven en aan de betrekkingen van de andere figuren in het verhaal en daaraan voor zichzelf hoop en kracht ontleent, heeft als het ware de ziel verankerd in het heiligdom waar Jezus is binnengegaan en is herboren tot een levende hoop (Marcus 5: 1-20). Immers de opstanding en de hemelvaart van Christus betekenen onder meer dat God de leefwijze en de weg van Jezus langs bezetenen heeft gelegitimeerd en dat Christus vanuit heilige verborgenheid regeert, invloed heeft via navolgers, op de manier waarop hij in deze passage van het evangelie optrad. Eigenlijk is het evangelieverhaal met het geleefde en geschonden leven het heilige, waarin voor ons dagelijks leven onze hoop is verankerd<sup>30</sup>.

Welke weg hebben we tot nu toe bewandeld? Aan de hand van een gedicht zijn vier aspecten onderscheiden, die wezenlijk zijn voor leren hopen: pijn en verlangen, de samenhang van verwachting, aanvechting, herinnering en hoop, het belang van de reddende gedachte en de waarde van poëzie voor het spreken over hoop en toekomst. Op zoek naar voorwaarden voor een leergroep in de gemeente is gerekend met de

mogelijkheid dat deelnemers in geloofsaangelegenheden niet veel zekerheid betonen. Een leerproces geldt als een symbolische ruimte, een heilige ruimte en sabbatstijd, waarin geloofservaring kan worden opgedaan. In een symbooldidactische aanpak hebben zowel de persoonlijke godsdienst als de objectieve godsdienst kans van spreken, vooral als aan drie bewegingen wordt recht gedaan: een beweging naar het binnenste zelf, een beweging van het zelf naar het maken van een eigen, mededeelbaar verhaal van hoop en een toewending van een gestalte van religie naar de enkeling.

Het bleek dat de praktische theoloog, die ten behoeve van onderzoek naar een leerproces een voorstel doet voor de opzet van bijeenkomsten, in het geheel niet aan theologie en het verantwoorden van keuzen ontkomt. Wat de hoop betreft: eerst maar eens spreken over de grond van de hoop en de relatie tot God en Jezus. Een accent op de toekomst voorbij de eigen dood en voorbij de geschiedenis van de mensheid kan altijd nog<sup>31</sup>.

Ging het bij deze stap in het onderzoek ook om mijn persoonlijke hoop? Nog het meest toen ik daarnet een beperkte respons gaf op het bijbelse getuigenis in de nieuwe interpretatie van de relatie tussen het anker van de hoop en het heilige. Telkens opnieuw verwacht ik dat een relatie met de Heilige Schriften de hoop voedt en levendig maakt.

### **3. Twee lesopzetten**

Van welke leerstof wordt de leergroep voorzien? Geheel volgens moderne principes van leren zijn de jongeren in deze leergroep zelf subject van hun leerproces en organiseren ze procedureel en inhoudelijk een aantal avonden. Die opzet stoelt op de gedachte dat leren niet overdragen van een expert naar een niet- of minder-weter is, maar dat leren geschiedt in een ontdekkend zoekproces naar datgene wat het best past bij de beginsituatie en het leven van de deelnemers. Het gaat hier meer om verwerking door de leerling dan om overdracht door de leerjuffrouw of leermeester<sup>32</sup>. De rol van de begeleider is deelnemer en vraagbaak, geen overdrachtskunstenaar maar medezoeker en – op afroep – informant. De begeleider is met goedvinden van de groep door de onderzoeker gevraagd om in twee bijeenkomsten de hoop ter sprake te brengen en daarvoor enige gespreksopeners mee te nemen.

1. Ter beschikking staan op de eerste plaats drie afbeeldingen. Een van de deur van de doopkapel in Florence (Paolucci 1996,56). Die deuren zijn de public relations van de kerk, beeldcatechese van de betekenis van de doop. We zien de hoop afgebeeld in een vakje van de deur naast andere kardinale deugden als kracht en deemoed en naast de christelijke deugden geloof en liefde. Alle deugd vrouwen zitten. Behalve de hoop. Zij staat, toont dynamiek, wil eigenlijk uit het kader breken en reikt naar een kroon. Zij is een bevlogen bode. De hoop lijkt de gevleugelde engel van je binnenste, beweeglijk, bemoedigd, halsreikend. Verder is een afbeelding voorhanden van een gevelsteen uit Amsterdam, waarop een vrouw zit op een anker met een vogel op haar hand, kijkend naar een onbekende verte, de hemel (Van Woerden 2001, 55). Dan nog een plaatje van de engel van hoop van Paul Klee (Vorgrimler 2002, 200). Wel veel mannenwerk, nou vooruit.

2. De begeleider neemt een fragment uit Romeinen 8 mee, dat gaat over de vergankelijkheid, het zuchten van de Geest, de hoop op dingen die je niet ziet en de volharding.

3. Ook kunnen twee teksten worden aangereikt. Een tekst van Moltmann<sup>33</sup>, die in 1995 in Leuven vertelt hoe hij als negentienjarige in 1945 in een koude, donkere barak als krijgsgevangene in Oostende vertwijfeld over wat zijn volk had aangericht zijn leven wilde opgeven en hoe hij, verlaten door alle goede machten, door God werd opgetild en Christus vond in de broeder in nood en zo geboren werd tot een nieuwe hoop. De andere tekst is van Susan Neiman. Zij komt in haar alternatieve filosofiegeschiedenis *Evil in Modern Thought* met een schets van het veranderend verstaan van het kwaad en volgt de interpretaties van gebeurtenissen zoals de aardbeving van Lissabon in 1755 en de holocaust. In haar interpretatie van 11 september 2001 wijst ze er op hoe schrikbarend intentioneel het kwaad was, dat met rationaliteit en verbeelding van de doelen, tactieken en gevolgen is voorbereid en dat is verricht zonder opgave van reden of beroep op een betere wereld. Hadden de terroristen juist als doelen wat moraliteit tracht te voorkomen: dood en angst? Neiman schrijft in de angst dat alles ons kan verwoesten. En ze ziet eigenlijk maar één grond voor de hoop dat dat niet zal gebeuren in de passagiers in het vierde vliegtuig, die vermoedelijk op de hoogte waren en besloten zich te verzetten tegen de terroristen. In feite weigerden ze instrument in handen van het kwaad te worden. 'Dit is', aldus Neiman, 'geen theodicee, zelfs geen troost – hoewel het alle hoop is die we hebben' (Neiman 2002, 288).



Deze beelden en teksten zullen het onderlinge gesprek verdiepen. De begeleider neemt zich voor vragen te stellen, waarop de groep gezamenlijk een antwoord zoekt. Wat heb je voor eigen ervaringen met hoop? Wat bedoelen we met hoop? Is het iets in ons zelf, een deugd? Is het een machteloos takje groen in een wereld met klein en groot kwaad? En wat reiken de beelden en verhalen je aan? En zeg je ook dat God je hoop is of Christus? In de eerste bijeenkomst exploreren de deelnemers hun eigen ervaringen met hoop. Dat zal onder meer gebeuren door het kiezen van een voorwerp dat hen iets over hopen zegt of door een geleide meditatie. De deelnemers brengen zich een moment van hoop te binnen en drukken dat moment uit in een tekening. Verder zal het verhaal van Moltmann gaan meedoen, in de hoop dat er grensverkeer ontstaat tussen de verhalen van de deelnemers en het specifieke geloofsverhaal, waarin iemand de hoop overkomt als een geboorte. Na de evaluatieronde bekijken ze de gevelversiering met de vrouw op het anker en horen ze de tekst uit Hebreeën over het verankeren van de ziel in de heilige en verborgen ruimte van Christus.

De tweede bijeenkomst begint met het plaatje van de hoop op de deur en van de engel van Klee. Geven ze herkenning in het eigen leven? Vervolgens ontspint zich een gesprek over de tekst van Neiman. Het kwaad en de eigen betrekking tot het kwaad komen ter sprake. Daarna luidt naar aanleiding van Romeinen 8 de vraag: gingen onze ervaringen en gesprekken over deze noties? In de evaluatieronde wordt de gevelversiering van de vrouw op het anker getoond en zegt ieder, waarin voor hem of haar de hoop niet en wel ankert.

Zo luiden de voorstellen. Opnieuw de vraag of de persoonlijke hoop van de onderzoeker een rol speelt bij deze fase? Het eigenlijke moet in de gesprekken gebeuren. De kennis wordt gemaakt door de groep, waarop ik mijn hoop heb gesteld. Uit ervaring herinner ik me dat open vragen bij afbeeldingen veel los maken. Mijn persoonlijke hoop komt tot uitdrukking in de keuze van de verhalen van Neiman en Moltmann. Ze bieden ruimte aan aanvechting over het mysterie van het kwaad en maken dat de hoop niet een oppervlakkige illusie binnen handbereik is.

#### **4. Aandachtspunten voor het onderzoek**

De waarnemingen van de video-opname van de bijeenkomsten, de analyse van de halfgestructureerde interviews met de deelnemers over hun beleving van hoop, zullen veel hoofdbrekens kosten. Bovendien moet ik beseffen dat ik het leerproces zeer heb

beïnvloed door een interview vooraf. Ik zal een strijd moeten voeren met hermeneutische cirkels, zodat er niet alleen maar uit komt wat ik er in heb gestopt. Het is een eerste vereiste dat de deelnemers aan het woord komen en hen in de analyse wordt recht gedaan. Maar op een gegeven moment zal de waarneming worden geordend naar aandachtspunten. Welke zijn nu die punten van aandacht? Ik noem er twee: hoe ligt voor de deelnemers de relatie tussen hoop, Jezus en God? En ten tweede: kan de verandering in hopen worden gezien in verschillende facetten van het leerproces.

1. De relatie tussen hoop, Jezus en God. Als onderzoeker moet ik te weten komen wat de deelnemers bedoelen als ze God zeggen. Ik kan ze vragen naar synoniemen van het woordje God of naar voorvallen, waarin volgens hen een betekenis van God naar boven kwam<sup>34</sup>. Denken ze aan een kracht, een alles doordringende Geest, een roepstem naar toekomst in het gebeuren, aan een persoonlijke God, aan Jezus Christus? De onderzoeker zal om beter te kunnen waarnemen de eigen oordelen vooraf in het onderzoek moeten expliciteren om verschil te kunnen maken. Als onderzoeker ben ik benieuwd naar drie aspecten.

Ten eerste, denken de deelnemers eschatologisch? Vanuit de toekomst als een rijk van God, een surplus van heil, dat ook een oordeel impliceert van alle krenking door het kwaad. Denken ze dat Gods zelfopenbaring van aangezicht tot aangezicht nog komt?

Ten tweede denken ze over God in termen van een noodzakelijke verklaring voor zaken waar ze niet uitkomen? Of tonen ze begrip voor God - in Jüngels woorden - als meer dan noodzakelijke macht van liefde? Zoals op te merken is in de komst van Jezus. God kan best met de geestelijke groei en gezondheid van een mens in verband worden gebracht of met de hoopvolle gedachte dat de werkelijkheid een ultieme zin zal hebben. Of ze kunnen denken dat ze in fragmenten leven, brokstukken zijn van een groot, niet inzichtelijk te maken geheel. Natuurlijk kunnen ze hun geloof in God daarop betrekken, maar deze gedachten lukken veelal net zo goed zonder de werkhypothese God. Speuren ze naar meer dan het noodzakelijke, naar het gratuite, naar participatie van de Liefdesmacht aan een strijd tussen wat leven brengt en wat dood aanjaagt? Hopen ze op het komen van God, die een kritische impuls van barmhartigheid geeft? God als onverwachte advent in het eigen bestaan, een kracht van vernieuwing, die zich voordoet op een unieke manier in de gesprekken als wending, kritiek, stem van de Roepende? Wie zal het precies zeggen. Zoals Jüngel het stelt: 'Gott stellt sich vor, indem er ankommt'<sup>35</sup>. Zou dat waarneembaar zijn in de gesprekken?

Ten derde. Beseffen de deelnemers dat spreken over en tot God een zaak van hoop is, een toevertrouwen van het bestaan van God aan God? De ontmoeting met God als de aanwezige afwezige is in de woorden van Schillebeeckx altijd 'bemiddelde onmiddellijkheid' (Schillebeeckx 1989, 118). We bidden tot God en hebben dan een beschikbare referent voor ogen, een voorstelling, waarvan we hopen dat God daarin zelf actief tegenwoordig is, maar waarvan we ook weten dat die door de ware referent van Gods liefde wordt overstegen. Alle spreken over God in de meer indirecte zin van de wetenschap of in de meer directe zin van de geloofspraxis is anticipatie, weerslag, antwoord in de hoop dat het niet afgoderij is, maar een heilzame grond voor hoop (Vgl. Schillebeeckx 1989, 33v.).

2. De tweede aandachtsvraag bedoelt in het onderzoek orde aan te brengen door de verandering in hopen te relateren aan facetten van het leerproces. Ik sluit aan bij een moderne theorie over leren met het oog op de toekomst, waarin onderscheiden wordt tussen *co-sensing*, *co-inspiring* en *co-creating* (Keursten en Frijters 2002, 79-101).

Eerst, *co-sensing*, het gezamenlijke waarnemen en aanvoelen wat er speelt. Leerprocessen van hoop moeten gericht zijn op het leven naar de lichamelijke en geestelijke kant. De deelnemers zullen concrete nood, reële verlangens, weerstanden en overwinningen in het dagelijks leven uitspreken en verkennen. De onderzoeker kan bezien of en hoe in het aanvoelen mensen hun referentiekader inzetten en of ze bereid zijn hun ervaringen ook vanuit een ander denkraam te bezien en of er nieuwe taal voor God en hoop ontstaat.

Dan: *co-inspiring*, het samen relateren van de eigen situatie aan drijfveren en verhalen van hoop. De groep verwerkt via verbeelding een inspirerend verhaal en zoekt naar wijsheid, visie en visioen, die slaan op de waargenomen situatie en zicht op hoop en uittocht bieden. Met dit perspectief kan de onderzoeker kijken naar de rol van een mogelijk kerygmatisch element, een reddend denkbeeld, dat roept naar de hoop om levendig te worden (Sauter 1972, 184).

Vervolgens het aspect van *co-creating*. Leergroepen in leerprocessen raken aan hun eigen hoop en zoeken naar mogelijkheden om geroepen door de hoop tot creatieve, toekomstopenende daden te komen als anticipatie van wat komen gaat: daden van hoop of het formuleren van gebedsintenties als uitingen van hoop in aangevochten situaties. Ik ben als onderzoeker benieuwd naar de effecten van deze beschouwende, contemplatieve manier van werken voor het leren hopen<sup>36</sup>.

## 5. De praktische theologie als hartstocht voor het mogelijke

Hoe zit het met de rol van de persoonlijke hoop? Wie onderzoek doet naar leerprocessen en met inhoudelijke lesvoorstellen komt, heeft uiteraard een theologische visie, maar wordt ook bepaald bij de eigen hoop.

In *pedagogische* zin is hoop op toekomst een noodzakelijke voorwaarde voor leren. In leerprocessen wordt de mens gezien als een mens in spe en didactici hopen dat mensen zich willen open stellen voor subjectwording. 'Er bestaat geen andere pedagogie dan de pedagogie van de hoop', zei Lea Dasberg (Dasberg 1980, 29). Inleiden van mensen in het leven moet geschieden door mensen die zelf in het leven geloven. Wie wil bijdragen aan leren hopen, moet zelf ook hopen. In het hele project steekt mijn persoonlijke hoop.

In *levensbeschouwelijke* zin is hoop een menselijk gegeven. Dat hoop doet leven is een algemeen inzicht, zoals uit het gedicht van Vasalis bleek, maar dat kan ook in gesprek met filmfragmenten, romans of beeldende kunst tot expressie komen. Tegelijk is het de bedoeling dat in de lesopzetten mensen vertellen over hun verwachtingen, over hun herinneringen aan andere tijden, over hun aanvechting over alles wat te niet wil doen en mogelijk over hun hoop. Het is een geschenk als mensen hun hoop verwoorden.

In *gelovige* zin is hoop gebaseerd op de barmhartigheid van God en de opstanding van Christus. We hebben hoop niet enkel als een antropologische grondstructuur, we worden ook niet vanzelf hoopvol, we worden ten diepste door de creatieve liefdesmacht die alles hoopt (1Corintiërs 13:7) tot hoop geroepen. Zoals we liefde leren als we ja tegen het leven zeggen, zo leren we hoop als we ja tegen de voedingbodem van hoop en de toekomst zeggen (Moltmann 1997, 45). Ik hoop dat het zonder overweldiging mogelijk wordt te komen tot een ervaring in geloofsperspectief met deze in de groep uitgesproken ervaringen. Dezelfde ervaring anders in de christelijke hoop? In de heilzaamheid van die stap ligt mijn persoonlijke hoop. Daarom deed ik moeite te onderscheiden tussen subjectieve religie, objectieve religie en vragen over toekomst, heil en levensbeaming. Tweetalig blijven wij mensen<sup>37</sup>. We spreken de gewone profane taal van de hoop en de meer dan gewone taal van het geloof. En die laatste taal is mijn moederstaal.

Dezelfde ervaring anders. Dat geldt voor een leersituatie. Maar ook in een wetenschappelijk betoog binnen de praktische theologie is het invoeren van de hulp van

de symbolische teksten, bijbeloverdenkingen, filmfragmenten wenselijk. Niet alleen om de motivatie te bewaren, maar vooral ook om zich voorstellingen te maken van een toekomst die er nog niet is of om een indirect beroep te doen op de drie-enige God als bron van hoop. Ook in het wetenschappelijke betoog verdient een symbolische ruimte een bewust gehanteerde plaats, zoals ik vanmiddag heb proberen te tonen.

Adembenemend is in dit opzicht te lezen hoe Kor Schippers in het onderzoek naar het pastoraat in het Oude Westen in Rotterdam de gesprekken over veiligheid, wonen, werken en toekomst met de Turkse, Surinaamse en Nederlandse bewoners leest en aangevochten raakt. Hij beleeft de omstandigheden als beschamend. De presentie van het evangelie stelt niks voor. De term Godverlaten valt. Maar ergens in dat spannende betoog herinnert hij zich de roepstem van het evangelie: een beschamende realiteit heeft toch niet het laatste woord? En de eerste woorden die hij in zijn theologische reflectie op die persoonlijke beleving noemt zijn hoop en utopie. Hij tapt op eens uit een ander vaatje, alsof hij wedergeboren is tot een levende hoop. De drie-enige God stelt zich voor op het moment dat Hij het betoog binnenkomt. Let wel dezelfde ervaring anders belicht, want Schippers verliest de mensen in het Oude Westen en hun situatie beslist niet vroom uit het oog. Dat verslag van een leeservaring samen met het theologische betoog heeft voor mij iets van een symbolische ruimte, waarin Schippers zijn rug recht om daarna de route te vervolgen naar een handzame theorie voor buurtpastoraat (Schippers e.a. 1990, 181-213).

Uit de wetenschappelijke reflectie op het leerproces en uit de lesopzet zelf spreekt een voorkeur, die samenhangt met een visie op het komen van God in rituelen en persoonlijke devotie, in de uitwisseling van opvattingen en overtuigingen, in de reconstructie van kennis uit de traditie, dus ook in het bedrijven van wetenschap. In het leerproces en in de reflectie op het leerproces heb ik geprobeerd vast te houden aan de spanning tussen manifestatie en proclamatie<sup>38</sup>, tussen het priesterlijke en profetische. Enerzijds een contemplatieve, mystieke, sacramentele, priesterlijke weg. Ik gebruikte termen als heiligdom en symbolische ruimte. Anderzijds de profetisch-ethische weg. Naast de contemplatie, de proclamatie en het actieve gehoor geven aan het reddende denkbeeld. In de profetie wordt de argwaan bewaard. Tegenover alles wat zich voorgoed wil vestigen als manifestatie van Gods diepe genegenheid voor eindige mensen in een dubbelzinnig bestaan, vraagt de profeet naar de idolatrie in de systemen, opvattingen en handelingen van mensen. Vooral als de vroomheid de solidariteit met de ontrechten uit het oog en hart verliest. Ik hoop dat in beide

bewegingen, die van manifestatie en proclamatie de menslievende Ander kracht verleent, tegenspreekt, present is.

### *Dankwoorden*

Aan einde van deze rede wil ik graag aan de curatoren van deze universiteit en aan de synode van de Gereformeerde kerken in Nederland mijn dank betuigen dat ze vertrouwen in mij stelden en mij hebben willen benoemen tot hoogleraar praktische theologie. Bijna had ik gezegd als hervormde op een Hogeschool van de Afscheiding en dan nog wel iemand gevormd in een Groninger klimaat met pedagogische neigingen, maar ik ben hier niet de enige niet-gereformeerde en behoor al meer dan twintig jaar tot samen-op-weg gemeenten. Het is een uitermate boeiende, maar helemaal niet eenvoudige opdracht in een tegelijk multireligieus en agnostisch landschap verstaanbare christelijke theologie te beoefenen en predikanten in de dienst van het evangelie op te leiden, die mensen onderhevig aan onze cultuur kunnen bijstaan om hun hoop te ontdekken en te voeden. Vraag me nog eens hoe het met de mij toevertrouwde opdracht staat.

Waarde van der Laan, Beste Jaap, ik ben buitengewoon blij, dat je vandaag vrijmoedig getuige bent van mijn aantreden als jouw opvolger. Ik beschouw het als een gezond teken van hoop. Je bent voor mij een voorbeeld van een nauwgezette wetenschapper.

Waarde Dingemans, mijn promotor, beste Gijs, ik vaar al lange jaren in je kielzog. Veel dank voor de vele porties theologie. Ik waardeer je om je heldere taal en heldere lijnen, om je hermeneutische invalshoek, je kritische correlatietheologie en zeker ook om je creatieve bijbeluitleggingen. Ik herken de docent en vertolker in jou, al maak ik me misschien minder druk dan jij voor de gezagsstructuren in de kerk.

Waarde Ploeger, beste Albert, ik ben je schatplichtig voor de manier waarop je de cultuur in het oog houdt in je reflectie. Je verbinding tussen spiritualiteit en diaconaat spreken mij zozeer aan dat ik in trainingen vaak roep: ieder moet ds worden: diaconaal-spiritueel.

Waarde den Dulk, beste Maarten, heer van de praxis, als ik het heb over symbolische ruimte in het praktisch theologisch vertoog, denk ik het eerst aan jou. Ooit hoorde ik Willem Barnard eens zeggen dat het evangelie betekende dat Vreeswijk nu Nieuwegein heet. Als ik vrees en theologisch nieuwe gein verlang, lees ik jou.

Goede redactieleden van Praktische Theologie ik ben jullie erkentelijk voor het leerzame genot van prachtige, hoopvolle theologische gesprekken.

Beste collegae van de praktische theologie binnen het Hervormd Theologisch Wetenschappelijk Instituut en beste reisgenoten van het theologische seminarium. Ik had bij jullie een plekje en ik ben dankbaar voor de goede samenwerking en het vele dat ik heb geleerd. Wat de wetenschap betreft, het is goed voor het debat in de theologie dat er verschillende broedplaatsen van theologie zijn. Aan de andere kant is samenwerking broodnodig om de kerk en samenleving te dienen met hoopvolle theologie. Ik verheug me op gemeenschappelijke bezigheden.

Dames en heren studenten, ik hoop dat jullie een gretig en vrolijk belang stellen in theologie. Ik wil jullie graag van dienst zijn bij het vinden van een eigen positie. Eerlijk gezegd heb ik daar alle belang bij, omdat ik me leerling weet van jullie vragen en van de manier waarop jullie het leven begroeten, de cultuur verstaan en met geloof bezig zijn. Dat is geen cliché. Maarten Luther waarschuwt in de Grote Catechismus in de eerste plaats zielzorgers en doctores dat ze niet te gauw geleerden met een hoge zelfdunk moeten willen zijn, maar dat ze moeten aanhouden in lezen, onderrichten, leren, denken en meditatie en niet ophouden voordat zij de duivel doodgeleerd hebben en geleerder geworden zijn dan God zelf en al zijn heiligen. Dat laatste, nou ja, maar de duivel doodleren, onheil en afgoderij ontmaskeren, dat heeft voor jullie en mij met theologie van de hoop van doen. Zorg dat je voor de duvel niet bang bent.

Beste collega's van Oudestraat 4, wij hebben een boeiend en veelzijdig vak. In onderwijs en onderzoek zijn we theoretisch bezig in het spanningsveld van heil en onheil, soms doen we aan vaardigheidstrainingen en dan weer zijn we supervisorisch in de weer om op een volgend moment al onze creativiteit in onderwijsvernieuwingen te stoppen. We vormen gedeeltelijk een nieuw team en zijn nog niet compleet, maar we wennen gelukkig aan elkaar en groeien in vertrouwen en teamgeest. Ik dank jullie voor je collegialiteit.

Beste mensen in dienst van onze universiteit: is het jullie opgevallen dat er al wel een jaar een bouwkeet met een hek om rommel heen ons aanzien verstoort? Voor mij is het een symbool: alles lijkt na de doorstart wel opgebroken, overal liggen planken over het zand en zijn plassen water, her en der zijn mensen akelig druk in touw om dit of dat te vernieuwen, te verbouwen of weg te doen. In zo'n hectische periode is het de kunst echte aandacht voor elkaar te hebben, rust te bewaren en niet aan elkaar voorbij te rennen. Ik dank jullie voor jullie aandacht en zorg voor mij en ook voor de samenwerking, of dat nu in ondersteunende zin is of in wetenschappelijke zin. In wetenschappelijk opzicht geniet ik van de samenwerking en gesprekken tussen de verschillende disciplines. Daarin is Kampen bijzonder.

Lieve ouders, het raakt me, dat jullie met je grote betrokkenheid bij geloof en kerk op deze verrassende plek in mijn geboortestad onder mijn gehoor zijn en ongetwijfeld wegen of Jezus Christus wel duidelijk ter sprake komt, maar uw Koninkrijk kome mag ook. Tenslotte, dank ik Christoffer, Claartje en Gersten voor hun geamuseerde steun als ook mijn levensgezel en collega in de dienst van het Woord. Riky, had jij gedacht dat onze trouwtekst 'altijd bereid rekenschap af te leggen van de hoop die in ons is, doch met zachtmoedigheid en vreze' ook een oratie zou kunnen inhouden?

Ik heb gezegd.



---

## Noten

<sup>1</sup> Mensen vragen eerder of iets mooi is dan dat ze vragen of iets waar en goed is. Zie Schulze 1992; Schulze 2000. Zonder dat de 'Eventkultur' de dienst gaat uitmaken, kan de kerk wel meer rekening houden met encenering en beleving, als manieren waarop mensen levensvragen verwerken.

<sup>2</sup> Bijvoorbeeld, Ricoeur 1995, 206. (Hope and Structure of Philosophical Systems). Ricoeurs filosofie wordt gekenmerkt door de intellectus spei, die een compleet systeem van denken en handelen impliceert. Tegenover Hegels concept van absolute kennis betoogt Ricoeur in het voetspoor van Kant dat de hoop epistemologisch niet noodzakelijk is, maar praktisch en existentieel wel. Volgens Ricoeur is het filosofische equivalent van de hoop en van de regel van de overvloedigheid (vgl. Romeinen 5: 17) te vinden in een dialectische relatie tussen vrijheid en de volledige actualisatie van vrijheid.

<sup>3</sup> Failing en Heimbrock zoeken in hun fenomenologische benadering naar het mogelijke als ze hun wetenschappelijk oog vooral laten vallen op wat onooglijk, marginaal, rechteloos, zwak is. 'Zur Überwindung des Leidens am "alten Adam" thematisiert sie (*Theologie*) nicht nur Erscheinungen, Krisen und Brüche in der Wirklichkeit, sondern auch Umbrüche und neue Möglichkeiten. Dies kann sie aus Hoffnung aus der ergangenen Verheissung der „neuen Schöpfung“ tun. Deshalb gehört zur Annäherung an Wirklichkeit im Modus des Glaubens neben dem staunenden und klagenden zugleich der spielerisch-fiktive Zugang' (Failing&Heimbrock 1998, 284). Deze veelbelovende variant van praktische theologie neemt ook gebaren, houdingen, geluiden en ruimten waar in de leefwereld, het alledaagse bestaan en de religieuze praxis, maar is nog niet strategisch uitgewerkt. Failing en Heimbrock verstaan praktische theologie niet alleen als handelingswetenschap (Heitink 1993), maar ook als waarnemingswetenschap. Zie voor vragen bij het handelingsparadigma ook: Van der Laan 1994.

<sup>4</sup> 'Animated by this hope, waiting confidently for its fulfillment, practical theology works and plans, seeking to discern that which is historically possible, opening up our time and space to the praxis of the triune God. Here and here alone does it find the basis of its rational argument' (Osmer 1999, 131). De functie van hoop en vertrouwen in een praktisch theologisch discours bezien, is iets anders dan de fundamentele bezinning op het komen van God bemiddeld door hermeneutisch en agogisch handelen (Furet 1968). En verschilt ook van de ontwikkeling van een kritisch-hermeneutische praktische theologische theorie van de visie en het visioen van 'het doel van Gods handelen', het Koninkrijk van God als bevrijding en vernieuwing van mens en wereld (Dingemans 1996, 35).

<sup>5</sup> Browning doet voor in zijn praktijkbeschrijving welke invloed fundamentele vooronderstellingen impliciet en expliciet hebben. Geïnspireerd door zijn beschrijving van de religieuze educatie in de Church of Covenant (Browning 1991,211-243; Browning 1999), laat ik door een onderzoeksvoorstel tentatief zien hoe persoonlijke hoop een rol speelt.

---

<sup>6</sup> Stark en Glock noemen verschillende dimensies van religie: (1) *belief dimension*, het geloofsaspect: inhoud, belang en functie van godsdienstigheid en godsdienst; (2) *religious practice*, het ritualistische aspect: gezamenlijke rituelen en persoonlijke devotie; (3) *experience dimension*, het ervaringsaspect: de wens om godsdienst te ervaren; bewustzijn van het goddelijke, vertrouwen in de godheid, vrees; (4) *knowledge dimension*, het intellectuele aspect: kennis en (kritische) benadering aangaande de godsdienst; (5) *the consequences dimension*, het consequentieel aspect: moraal, politieke keuze, verwachtingen. Mijns inziens kan God in elk van deze dimensies, dus ook in de wetenschappelijke reflectie (4) aanwezig komen en zich er van kan bedienen. (Stark and Glock 1968, 14-16).

<sup>7</sup> Dat de *experience dimension* en de dimensie van *religious practice* in het leerproces gestalte dienen te krijgen, heeft met de esthetisering van samenleving en cultuur te maken, maar vooral met de vershraling van religieuze ervaringen. De formuleringen in de tekst doen denken aan Schleiermachers omschrijving van het doel van de kerkdienst: 'die darstellende Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewusstseins' (Schleiermacher 1983, 75). *Mitteilen* is een veelkleurig woord: delen in, mede-delen, communiceren. *Darstellen* wijst op present stellen, aanwezig laten komen. Schleiermacher meent in de derde Rede over de Bildung der Religion dat leraren wel voorstellingen kunnen meedelen, maar niet het innerlijke godsdienstige leven en beleven. Daarom laat hij zich ook kritisch uit over onderricht dat hij zich alleen maar kan voorstellen als op kennis gericht. Toch is het mogelijk leerlingen te raken: 'Das mimische Talent ihrer Phantasie können wir vielleicht so weit aufregen, dass es ihnen leicht wird, wenn Anschauungen der Religion ihnen mit starken Farben vorgemalt würden, einige Regungen in sich hervorzubringen, die den von ferne gleichen, wovon sie unsre Seele erfüllt sehen' (Schleiermacher 1967, 103). Tegenwoordig is er meer oog voor de werking van symbolen en het inschakelen van de fantasie in spel en verbeeldingen. Vandaar ook mijn accent op een leerproces als gebeuren.

<sup>8</sup> De woorden pijn en verlangen verwijzen naar Henning Luther, in het bijzonder naar zijn artikel: Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags (Luther 1992, 239-258). Voor Henning Luther is de praktische theologie betrokken op de veelduidigheid van het dagelijkse leven. In pijn en verlangen komt het besef tot expressie dat mensen zich niet helemaal thuis voelen op deze aarde en heimwee hebben naar iets anders. 'In Schmerz und Sehnsucht geht es also um die uneingeschränkte Anerkennung der Subjektivität des einzelnen, wohlgermerkt nicht nur der eigenen, sondern des anderen, angesichts der Erfahrungen von Fragilität und Beschädigungen' (250). Voor Ploeger en Ploeger-Grotegoed zijn gemis, verlangen, maar ook dank fundamenteel voor het praktische handelen en de praktische theologie (Ploeger 1997, 15-17; 44-46; Ploeger & Ploeger-Grotegoed 2001).

<sup>9</sup> Er zijn verschillende relaties tussen de hoop in een gedicht en de geloofstaal van de hoop denkbaar. 1. De christelijke hoop is absoluut ten opzichte van de hoop op het in stand houden van de relatie waar het gedicht naar verwijst. 2. Alle hoop op het goede, alle verlangen naar herstelde relaties is een verlangen dat ten diepste door Gods, op communicatie en verbinding gerichte, Geest is ingegeven. 3. Voor sommige (niet voor alle) deelnemers is er wellicht een verbinding tussen de gewone hoop en de hoop op Gods toekomst te vinden en te formuleren.

---

Didactisch kunnen gedichten in kerkelijke leergroepen worden ingezet. 1. De tekst (om het even van Vasalis of uit de Bijbel) komt als genode gast in het leerproces en heeft mogelijk een externe bijdrage aan de leerweg. 2. De gang van het leerproces wordt bepaald door een persoonlijke verheldering en uitdieping van de hoop van elk groepslid afzonderlijk. Teksten hebben alleen zin als ze deze afdaling in het eigen zelf en de eigen biografie een stimulans bezorgen. 3. Er wordt intentioneel een interactieveld geschapen voor gedicht, bijbeltekst en persoon. Het gedicht reikt een wereld van zin en heil aan, de bijbeltekst biedt ook een wereld van zin en heil als mogelijkheid aan om geestelijk in te wonen. De persoon brengt eigen ervaringen in gesprek met beide. Gehoopt wordt - binnen de christelijke gemeente - dat de bijbel weet te verwijzen naar beslissend heil en ook kritisch als een klein oordeel inbreng zal hebben.

<sup>10</sup> Bonhoeffer schrijft hoe hij in de aantekeningen uit het ondergrondse van Dostojewski las dat geen mens zonder hoop kan leven. Hij zegt dat hoop een illusie kan zijn, maar dat mensen veel aan illusies kunnen hebben. Voor de hoop lijkt het hem echter wezenlijk dat deze gefundeerd is (Bonhoeffer 1977, 404).

<sup>11</sup> Met zelfgemaakte vleugels ontvlucht Daedalus de ballingschap op het eiland Kreta. Icarus stort in zee, omdat hij te hoog vliegt, zodat de zon de bijenwas op de veren vleugels deed smelten (Ovidius 1993, Boek VIII, 185-235).

<sup>12</sup> Sauter ziet een verband met hoop: 'Anfechtung ist die Atemnot der Hoffnung' (Sauter 1995, 115).

<sup>13</sup> J. Firet, De bediening van het geheimenis. Over het beroep van predikant op de grens van het derde millennium. (Firet 1987, 68-80, 72). Firet citeert Henri Nouwen en brengt zo de hoop ter sprake: '... als we in contact blijven met de leven-schenkende Geest in ons, kunnen we mensen uit hun gevangenschap uitleiden en hoop-gevende gidsen worden' (a.w., 78). Firet sluit zich aan bij Karl Rahner, voor wie een nieuwe vorm van mystagogie een vraag van het geloof is geworden in een situatie van 'Weltlosigkeit Gottes' en 'Gottlosigkeit der Welt'. Het gaat om de inwijding in een geheimenis, maar niet om een vorm van toewending tot God, die een afwending van het eigen menszijn, de naaste en de wereld impliceert. Bedoeld is een begeleiding op ervaringsniveau van een mens bij haar of zijn inwijding in het mysterie van de eigen ziel, zodat de mens in haar of zijn binnenste de genade van God ervaart als de unieke waardigheid van de mens voor God. Mystagogie houdt een bevrijdende duiding van de existentie in. Vgl. H. Haslinger, Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit (Haslinger 2000, 164-185); Haslinger 1991; Van den Berkt 1999. Josuttis vat de pastor op als gids in de verborgen en verboden zone van het heilige. Hij spreekt van het inleiden in geheim van het leven als het geheimenis van Gods geschiedenis met ieder. Participatie aan deze werkelijkheid maakt niet alleen een nieuw zelfverstaan mogelijk, maar ontsluit ook nieuwe, hoopvolle ervaringswerelden door een begin te maken met opbreken in de richting van Gods Rijk (Josuttis 1996, 32).

---

<sup>14</sup> Houtepen spreekt niet van agnosticisme, maar van agnosme. Hij noemt allerlei inhoudelijke redenen voor een wijd verbreid agnosme, een vanzelfsprekende, ongodsdienstige, posttheïstische grondhouding. Het kan voortkomen uit rancune tegen de religieuze angst- en schuldcomplexen als argumenten tegen God, waarbij Houtepen onder meer de Nederlandse Geloofsbelijdenis aanhaalt als aanjager van de vrees voor God vanuit het besef dat mensen tot niets in staat zijn. Een andere reden van agnosme is dat men God als een onnodige verdubbeling van de werkelijkheid opvat of als een projectie van de mens. Of men zwijgt gedurende een denkpauze totdat een nieuwe manier zich voordoet om God ter sprake te kunnen brengen, want kennelijk is een mens ongeneeslijk religieus (Houtepen 1997, 53-82). Dit alles kan het geval zijn, maar in leergroepen is het aan te raden eerst maar eens te horen of en waarom mensen een agnostische houding hebben. Bruikbaar in groepswerk lijkt me de volgende overweging. Als mensen bijvoorbeeld door ernstig kwaad worden geraakt, komt voor hen de vraag naar het goddelijke op scherp te staan. In hun theodiceepogingen bespeurt hij echter eigenlijk niet een oplossing van het probleem van het kwaad. Hij beluistert er een verlangen in, 'een *pathos* dat het goede temidden van alle kwaad en zonde toch mogelijk is, een *eros*, die in de christelijke traditie hoop wordt genoemd' (123).

<sup>15</sup> Uit een onderzoek in 1997 onder 552 scholieren, van wie 48 % een kerkelijke binding heeft en 47% niet, blijkt dat de these 'er bestaat een God, die zich in Jezus Christus te kennen heeft gegeven' door 15% wordt geloofd. 29% weet het niet en 56% gelooft niet in een bijzondere betrekking tussen God en Jezus. 53% gelooft in een hogere macht met deïstische trekken en over de vraag of het goddelijke iets in ons diepste zelf is, zegt 38% dat niet te weten, terwijl een derde van de scholieren of wel of juist niet onderschrijft dat het goddelijke in hen zelf vertoeft. Dit betreft scholieren, maar in kerkelijke leergroepen met jongvolwassenen moet evenzeer worden afgewacht welke inhoud de deelnemers zullen toekennen aan God en Jezus (Ziebertz 1998, 133).

<sup>16</sup> Van Knippenberg onderscheidt: (1) een hermeneutische bekwaamheid om een relatie te leggen tussen de actuele ervaringswereld en de context; (2) een communicatieve bekwaamheid om door interactie een ruimte van wederzijdse vrijheid te scheppen, waarin subjectiviteit mogelijk wordt. Deze competenties gelden de begeleider als gelovige, agoog en theoloog (Van Knippenberg 1998, 225-231). Al is er verschil in uitvoering tussen een individueel pastoraal gesprek en groepswerk, de competenties zullen hoogstens qua intensiteit verschillen. In de begeleiding van leerprocessen wordt een sterker beroep gedaan op de agogische bekwaamheid.

<sup>17</sup> Firet 1987, 71; Stephanie Klein spreekt van 'Handlungskompetenzen' en 'Erleidenskompetenzen' in: Haslinger 1999, 63.

<sup>18</sup> Nipkow 1998, 215-264. Voor een gedifferentieerde aanpak onderscheidt Nipkow tussen situaties van gegeven geloofscommitment (1), van zoekend commitment (2), van religieuze indifferentie (3), van commitment dat er nooit was (4) en van commitment dat verloren ging of hypothetische, toekomstige relevantie heeft, omdat er mensen bestaan die het geloof wel iets zegt (5). Toch laat hij de positie van godsdienst als onderbreking (in de dubbele zin van ontspanning en doorbraak) niet los, hoe zeer de

---

kerk ook in de verleiding komt om pluraliteit te ontkennen en daar te verwijzen, waar het gemakkelijk toegaat, namelijk bij christenen onder elkaar die het in alles eens zijn. Uiteindelijk heeft het geloof in de rechtvaardiging van de goddeloze als uitgangspunt dat niemand uit zich zelf voldoende geloof heeft. Dat maakt de christen tegelijk tot niet-christen en wekt juist solidariteit met wie zegt niet te geloven. Ook voor Henning Luther is religie onderbreking, 'Weltabstand' (Luther 1992, 26). Dat betekent dat de wereld ervaren wordt zoals ze is en tegelijk ook als herinnering en als een vermoeden, dat vooral in het "Potential unstillbaren Bedürfnisse, Hoffnungen sowie untröstlicher Klagen" (26) weerklank vindt. Deze insteek bij verlangen brengt hem tot de ontwikkelingspsychologische constatering dat doorgaans adolescenten zich pas bewust zijn van de 'Widerspruch' tussen de werkelijkheid en de duiding van de werkelijkheid. Dat wil zeggen dat kinderen veel meer zonder voorbehoud kunnen vertrouwen. Dat pleit voor een gedifferentieerde aanpak in de leergroep, die adolescenten juist zou kunnen brengen bij de spanning tussen hoop, herinnering, verwachting en aanvechting. Pluraliteit houdt volgens Luther toch vast aan de waarheid van de belofte. 'Religion ist ...im Kern gerade nicht Sinnstiftung oder Bewältigung von Kontingenzenz. Religion bewährt vielmehr die Zerissenheit, aus der sie lebt. Sie ist Trost nur, insofern sie mit der Erinnerung an das „Versprechen“ den Einspruch gegen eine Welt wachhält, die ohne Tränen der Trauer ist' (27).

<sup>19</sup> Verboom 2002. Bevlogen informatieoverdracht kan ook een 'Event' zijn dat beleving en instemming oproept. Een verschil met de door mij uitgewerkte visie is echter, dat in de alphacursus enerzijds de herkenning van het religieuze sterk afhankelijk kan worden van de geestelijke leider en dat anderzijds de mensen niet de kans hebben hun eigen zoektocht een rol te laten spelen in de speurtocht naar de betekenis van de informatie.

<sup>20</sup> Gräß 2000, 68. Gräß leunt hier sterk aan tegen Schleiermacher, die in de *Reden über die Religion* de intellectuele verachters wil winnen voor religie 1 in onderscheid van de voorstellingen van God uit religie 2, waarvan ze zich juist kritisch en soms zelfs hooghartig distantiëren.

<sup>21</sup> Tillich 1968, 362-372 (hoofdstuk 35 van de *Systematic Theology*). Het is de vraag of alleen het evangelie als enige sleutel past op deze vragen, zodat deze vragen en het symbool van het Koninkrijk van God als het ware aan elkaar vastgeketend zitten. Wel gaan levensbeschouwingen en godsdienst een interactie aan met deze dimensies. Voor wie staat in de christelijke geloofstraditie is de omgang met deze vragen in een perspectief van geloof, hoop en liefde een heilzame mogelijkheid. Zie ook Stoker 1993, 44-86, 257-291.

<sup>22</sup> Ik volg hier Ricoeur. De weg naar binnen verbind ik met het zelf in relatie tot zichzelf (het goede leven voor zichzelf: eigenwaarde). De weg van binnen naar buiten met het zelf in relatie met anderen (het goede leven met en voor anderen: zorg). En de weg van buiten naar binnen met goede en rechtvaardige instituties (het goede leven is meer dan een ontmoeting van aangezicht tot aangezicht, het gaat ook om gelijkwaardigheid en rechtvaardige verhoudingen). Zie: Ricoeur 1992, 169-203.

---

<sup>23</sup> Wie nadenkt over eigenheid, hopen en leren heeft een theorie over het dialogische zelf nodig (Hermans en Kempens 1993; Chr.Hermans 2001, 219-283). Een mooi voorbeeld van gebruik van deze theorie in samenhang met de rollentheorie van Sundén om pastorale situaties te verhelderen: Ganzevoort 1999.

<sup>24</sup> Dit zijn termen ontleend aan Firet, die er op wijst dat de aanspraak er op gericht is, dat een mens zich als subject van zijn leven aangesproken voelt. Deze aanspraak is evenmenselijk en niet autoritair, omdat de ander altijd de wordende mens, de mens van God is. Firet pleit voor het ontwikkelen van methodieken die de ander metterdaad erkennen en een werkelijk proces van interactie op gang brengen (Firet 1968, 216). In zijn boek over zielzorg tekent Heitink met nuance en liefde een legitiem facet van het kerugmatische pastoraat. Hij komt steeds weer onder de indruk van de sacramentaliteit van het Woord van God. In, met en onder de ontmoeting van de beide gesprekspartners in het pastorale gesprek gaat het om een ontmoeting van God, die in zijn Woord heilzaam komt, gratis, niet maakbaar (Heitink 1998, 53).

<sup>25</sup> Dingemans 2000, 181v. Voor Dingemans is de werkelijkheid vol spanningsverhoudingen. Hij spreekt liever van interactievelden dan van handelingsvelden. Hij denkt aan culturele, sociale en politieke spanningen en aan de spanning tussen evangelie en cultuur (Dingemans 1996, 144), ook tussen openbaring en ervaring en tussen Gods genade en het feitelijke gedrag van mensen (Dingemans 1996, 216). De roepstem is dan ook een kritische roep, want God staat ons niet alleen bij in de noden van het leven. God wil ook dat wij het beter zullen doen (Dingemans 2000, 188). Dit betekent niet dat God pas roept als er kritiek is. Er is ook duurzame wijsheid. Ik volg Dingemans in zijn kritische correlatietheologie (Dingemans 1996, 151). Een kritische theologische positie impliceert niet dat er niet onbevangen gebruik gemaakt kan worden van andere dan theologische kennis. Bovendien is God niet pas God als Hij een kritisch tegenover is. Van God wordt ook getuigd als nabije trooster, afwisser van tranen, vader die uitziet naar zijn zoon.

<sup>26</sup> Gräß 2000, 99. Volgens Gräß bewaart de kerk een belofte van rechtvaardiging voor de wereld die de kerk zelf ook geldt. 'Die Tragfähigkeit christlich-religiöser – durch das Kreuz Jesus gezeichneter - Rede in der Kirche wird gerade darin bestehen, dass sie das Unabgegoltene, Uneingelöste erkennen lässt, dass sie die Wirklichkeit nicht überhöht und verklärt, sondern sich als offenes, hoffnungsweckendes Versprechen über das zerrissene Leben jedes Menschen und die zerfallende Weg legt' (99). *Den Dulk* laat de consequenties zien voor het pastoraat van het verschil tussen de rechtvaardigingsleer van Tillich (Acceptance) en Barth ('Gericht' en 'Freispruch'). Hij wijst er op dat Calvijn enerzijds de metafoer van het rechtsgeding gebruikt, maar anderzijds de rechtvaardiging door het geloof interpreteert met het woord *acceptatio* (Den Dulk 1996, 116-133). Gräß argumenteert vanuit een iets andere achtergrond dan Den Dulk en gebruikt termen als duiding van zin en leven. Misschien lijkt hij daardoor iets minder een vertegenwoordiger van een kritisch gesprek tussen God en mens en spreekt hij eerder van verdieping dan van crisis. Hij heeft in de lijn van Schleiermacher de intentie geloven plausibel en levensnabij te doen zijn. In de kerk draait het om 'die Rechtfertigung von Lebensgeschichten, nicht auf der Grundlage dessen, was diese selber dafür bereitstellen, sondern auf der Grundlage und in der

---

Zusage des rechtfertigendes Glaubens an Jesus Christus' (Gräb, 201). Hij differentieert naar situatie. In het *Duitse godsdienstonderwijs* vanuit de kerk stelt hij identiteitsvorming en symbolen 'zur Selbstverständigung eigener Lebenserfahrung und Lebensführung' (261) centraal en hoopt hij dat de leerlingen ontdekken dat het loont zich in te zetten voor een wereld, waarin de zwakken barmhartigheid ervaren (265). In de *catechisatie* wil hij de betekenis van de doop onthullen: ik ben geen toeval, maar onvoorwaardelijk gewild door God, 'dem Sinn des Ganzen' (277). En ten slotte ziet Gräb een verband tussen *pedagogiek* en religie in de 'Bildungsdimension' van de pedagogiek (298ff.). Ten diepste is een bron achter de pedagogiek de goddelijke bevestiging van de oneindige waarde van elk mensenleven (300). *Jüngel* maakt verschil tussen zin (waar mensen naar zoeken) en heil (dat God aanbiedt). Mensen maken zin, ontvangen ook zin, maar maken uit wat zinvol is voor hen. Heil is echter een theologische categorie. Een mens kan heil niet maken, alleen maar ontvangen. Heil plaatst een mens voor God. 'Denn nicht wie die Welt – oder gar wie Gott – vor mir bestehen kann, auch nicht wie ich vor mir bestehen kan, sondern wie ich – und insofern meine Welt – vor Gott bestehen kann, ist gefragt, wenn es um die Rechtfertigung des Menschen geht' (Jüngel 1999, 223). Voor Jüngel is zin een antropologische categorie. De vraag is of hij heil en zin niet teveel tegen elkaar uitspeelt.

<sup>27</sup> Zie voor de ziel: Van Knippenberg 1998, 43. Voor Van Knippenberg is het verschil tussen ziel en zelf, dat de ziel onderwijst en het zelf leert (Van Knippenberg 2000, 129). Voor Josuttis is de ziel het orgaan dat kan omkeren. Hij formuleert een verschil aldus: 'Weil nicht Identität, sondern Konversion im Zentrum ihrer Aufgabe steht, muss Seelsorge nicht vom Selbst, sondern von der Seele reden' (Josuttis 2000, 90).

<sup>28</sup> Volgens Ramsey is een 'odd discernment', een 'odd logic' typerend voor religieuze taal, evenals disclosure en commitment (Ramsey 1957, 11-48).

<sup>29</sup> Biehl 1999, 18f. Halbfas, de katholieke vertegenwoordiger van symbooldidactiek heeft vanaf 1983 in zes handboeken voor leraren en bijbehorende schoolboeken een schatkamer boordevol verzorgde ideeën aangeboden. Een verschil met Biehl is dat Halbfas niet begint met een beschrijving van theologische en sociaal-wetenschappelijke symbooltheorieën, maar inzet bij pedagogische voorwaarden voor symboolontsluitend onderwijs, zoals de inrichting van het klassenlokaal, nieuwe vormen van vertellen en beeldmeditatie als manieren om achter het raadsel van symbolen te komen. Met een tweede naïviteit wil hij een dam opwerpen tegen het deficit van de eendimensionaliteit van de rationaliteit. Een groter verschil is dat voor Biehl religie met haar symbolen een historisch, maatschappelijk en cultureel fenomeen is, geboren in een bepaalde oorspronkelijke situatie is, waarover kritisch gedacht moet worden. Terwijl religie voor Halbfas een bovenhistorisch, quasi-ontologisch systeem is, waarvan het christelijke geloof een wezenlijke expressie is, maar dat zich te generationaliseerd vertoont. Halbfas moedigt aan tot religieuze ervaring van kinderen en jongeren. Biehl wil via een kritische symboolkennis de oorspronkelijke ervaring met de ervaring die aan het symbool ten grondslag ligt revitaliseren en verbinden met het leven van alledag. Kinderen moeten zo snel mogelijk naast instrumentele taal ook bemiddeld leren spreken, poëtische taal, die – kenmerkend voor Biehl in de beginfase – te denken (!) geeft. Maar de laatste jaren krijgt hij meer aandacht voor de op de eigen levensloop betrokken creatieve waarneming van zowel algemene symbolen als christelijke symbolen en

---

ook voor het zelf maken van symbolen door leerlingen (Biehl 1999, 102; Biehl 1989; Biehl 1993; Halfbas 1993; Kuindersma 1998; Gutmann 1996; Meyer-Blanck 1995).

<sup>30</sup> Ik beproef een creatieve interpretatie van het heilige. In de moderne praktische theologie grijpt bijvoorbeeld Josuttis terug op het heilige in de zin waarop Rudolf Otto dat verstond (Josuttis 1996). In tegenstelling tot Schleiermacher wil Otto het religieuze besef niet als een zelfgevoel beschrijven, maar verstaan als een besef dat betrokken is op een geheiligd object buiten de mens (Otto 1947, 9f.). Het creatuurgevoel is een reflex op het numeuzen. Ondanks dit inzicht om een objectief krachtcentrum van heiligheid te veronderstellen, is het de vraag of we de connotaties van het schrikbarende en fascinerende van het heilige zomaar kunnen overnemen in de huidige reflectie en of ze beantwoorden aan de beleving van mensen van nu, zelfs als onder mensen een neiging naar het magische opgeld doet. Volgens Houtepen is het waarachtig heilige en het geheimenis van God te vinden in wat in absolute zin het verlangen waard is, in wat gratuit is en in wat bij alle broosheid toch onschendbaar is (Houtepen 1997, 153-178, 172). We kunnen het heilige ervaren met onze schroom, zorg en eerbied als we grenzen tegenkomen waarvoor we terugdeinzen. Als we merken dat aarde wordt bedreigd, of als een mensenleven wordt vertrappt of vermorst, weten we ons gesteld voor de grens dat de aarde geliefd is bij God of dat uniciteit van elk mens gewild is door Gods liefde. Jezus representeert in de beweging naar de bezetene de heilige liefde van God voor de heiligheid van deze mens in een onheilig, onrein doodsgedebied. Josuttis omschrijft al te gemakkelijk het heilige in termen van een numeuzen, objectieve werkelijkheid, een verborgen en verboden zone, waar een pastor iemand merkwaardig genoeg wel kan binnenleiden. Vgl. voor een andere kritiek op Josuttis ook Immink 2002, 278v. Immink kritiseert Josuttis, die zozeer nadruk legt op de lichamelijke en de uitwendigheid van de presentia Dei, dat de rol van het menselijke bewustzijn secundair wordt. Maar misschien ligt hier, aldus Immink, wel een onoplosbare en heilzame polariteit. 'Zonder het uitwendige teken en het uitwendige gezag vervluchtigt de bemiddeling van het heil, maar zonder de innerlijke aanvaarding wordt het niet ingebed in het leven van alledag' (279).

<sup>31</sup> De persoonlijke hoop op een leven bij God en de toekomst van de geschiedenis en de mensheid zijn nooit goed op een noemer te brengen. Moltmann noemt in zijn beroemde boek over de hoop drie onderscheiden beloften: de belofte van de gerechtigheid van God, van het leven uit de opstanding en van het Rijk Gods in een nieuwe totaliteit van zijn (Moltmann 1964, 184-204).

<sup>32</sup> Leren is een actief leerproces. We spreken van leren als er sprake is van relatief stabiele veranderingen en wanneer er leeractiviteiten aan zijn voorafgegaan. In onderscheid met rijpen, dat ook veranderingen laat zien, is leren toe te schrijven aan een informatieverwerkingsproces (Boekaerts en Simons 1995,3). Zie ook Jarvis 1998. Lanser vervangt het concept wederkerig geloofsleren, waarin ouders en kinderen van en aan elkaar leren door het concept transformatief geloof, omdat niet alleen de gesprekspartners van elkaar leren, maar omdat tevens de inhoud van het leerproces een verandering ondergaat. Op het moment dat de deelnemers iets van de traditie hebben toegeëigd hebben ze aan de traditie relevante geloofsbetekeningen toegevoegd (Lanser – van der Velde 2000; Lanser – van der Velde 2002, 140).



---

<sup>33</sup> Moltmann 1997, 44-49. Moltmann verwijst naar de *angelus novus* van Klee en de interpretatie van Walter Benjamin (vgl. Vorgrimmler 2002, 70v.). Zie ook: Ploeger 1997, 154v.. Ploeger verwerkt in een lesopzet onder de titel 'mijn toekomst, jouw toekomst, onze toekomst' voor twaalf- tot veertienjarigen onder andere de *angelus novus* van Klee en de uitleg van Benjamin. In de evaluatie merkt hij op dat het gebruik van kunstreproducties te weinig rendement bracht, vermoedelijk vanwege socialisatie en vooropleiding: '.... de ontwikkeling van hun fantasie, is niet van dien aard dat zij dit zomaar kunnen. Ze zien het zichtbare, maar het verhaal dat erbij verteld wordt, staat er tamelijk los van' (157). Ploeger brengt dit kunstwerk in op een te jonge leeftijd, althans het is geen plaatje voor een beginner.

<sup>34</sup> Te verwachten zijn deïstische, pantheïstische en panentheïstische godsvoorstellingen en in mindere mate theïstische voorstellingen. Zie bijvoorbeeld: Van der Ven 1998.

<sup>35</sup> Jünger 1977, 390. Liefde van God hoopt op wederliefde. En liefde hoopt alles (1Corintiërs 13: 7). Een mens valt in de liefde, mikt op genade, geeft zich over, niet willoos, maar bewust en stelt zichzelf open voor de mogelijkheid. In die zin hoopt de liefde (Vgl. Nussbaum 1998, 165, 174).

<sup>36</sup> Het volgende citaat van R. Otto is illustratief voor de poging hoop, Christus, heil en heiligheid te verbinden: 'So ist Christi erste unmittelbare Leistung, wie wir sie heute noch klar und leuchtend verstehen können, Wirkung und Spende von *Heil* in Hoffnung und Besitz, durch Weckung des Glaubens an seinen Gott und an Gottes Reich. Und wie nun kann auch für uns Entfernte dieser Lebensleistung Christi gegenüber die "Divination" erwachen, wie können auch wir an ihm zum *Erlebnisse* des "Heiligen in der Erscheinung" kommen?' (Otto 1947 (28), 189).

<sup>37</sup> Een voorbeeld van deze tweetaligheid is de protestantse filosoof Ricoeur. Toen hij zijn Gifford Lectures uitgaf als *Soi-même comme un autre (Oneself as Another)* liet hij de twee lezingen met religieuze connotaties weg. Zelf zegt hij daarover: 'I claim that ethics is not based on religion, but that religion is something other than a problem of duty. It is a problem of giving the gift, and so on like that. Love, for me, for example, does not belong to ethics; it belongs to a poetics of the will' (Reagan 1996, 120). De vraag blijft hoe deze twee (plicht en liefde) op elkaar inwerken. De spanning tussen de profane hoop en de hoop als goddelijke deugd verdient nadere overdenking.

<sup>38</sup> Ricoeur 1995, 48-68; Tracy 1981, 202-218. 'For this demand for both manifestation and proclamation is incumbent upon all Christians who recognize the reality of Jesus Christ as the Christian classic, i.e., as the decisive re-presentation in both word and manifestation of our God and our humanity' (Tracy 1981, 202).

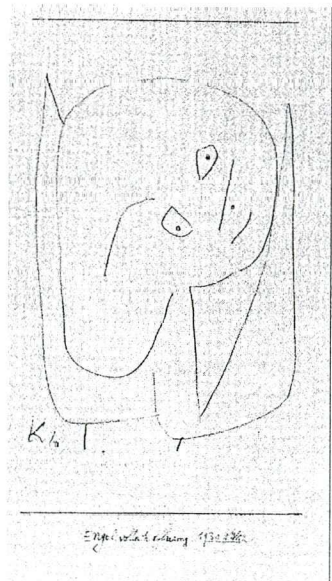
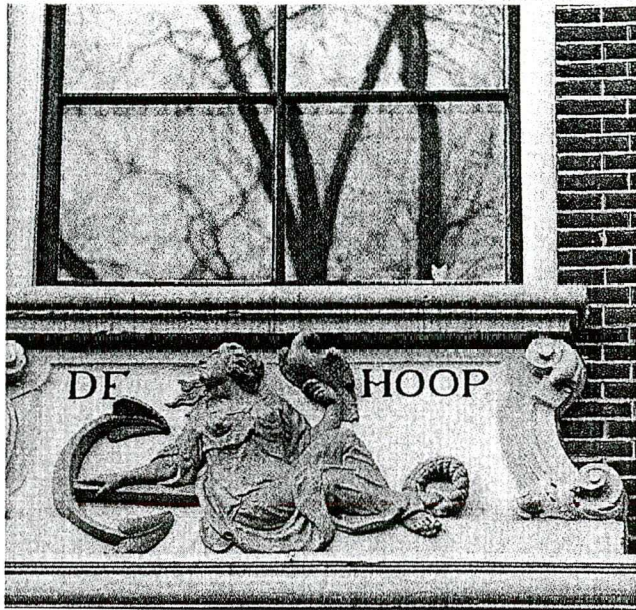
## Literatuur

- Bakker, Cok en Ziebertz, Hans-Georg. (1998). *Imaginatie en de constructie van identiteit. Visies op religieuze vorming*. Tilburg.
- Berkt. T. van den. (1999). *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*. Zoetermeer.
- Biehl, Peter u.A.. (1989). *Symbole geben ze lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*. Neukirchen.

- Biehl, Peter u.A.. (1993). *Symbole geben ze lernen II. Zum Beispiel: Brot, Wasser und Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik*. Neukirchen.
- Biehl, Peter. (1999). *Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik*. Neukirchen.
- Bloechl, Jeffrey. (2001). The Postmodern Context and Sacramental Presence: Disputed Questions. In: Boeve and Ries 2001, 3-19.
- Boeve, Lieven (2001). Method in Postmodern Theology: A Case Study. In: Boeve and Ries, 2001, 19-43.
- Boeve, Lieven and Ries, John C. (2001). *The Presence of Transcendence*. Leuven, Paris, Sterling.
- Bonhoeffer, Dietrich. (1977). *Widerstand und Ergebung*. Neuausgabe. München.
- Boekaerts, Monique en Simons, P. Robert-Jan. (1995). *Leren en instructie. Psychologie van de leerling en het leerproces*. Assen.
- Browning, Don.S. (1991). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis.
- Browning, Don S. (1999). Toward a Fundamental and Strategic Practical Theology. In: Schweitzer and Van der Ven 1999, 53-75.
- Dasberg, Lea. (1980). *Pedagogie in de schaduw van het jaar 2000 of hulde aan de hoop. Oratie*. Meppel.
- Dingemans, G.D.J. (1996). *Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de praktische theologie*. Kampen.
- Dingemans, G.D.J. (2000). *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*. Kampen.
- Den Dulk, Maarten. (1996). De pastorale dynamiek van de rechtvaardigingsleer. In: Den Dulk, Maarten. *Heren van de praxis. Karl Barth en de praktische theologie*. Zoetermeer, 116-133.
- Failing, Wolf-Eckart & Heimbrock, Hans-Günter. (1998). *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt-Alltagskultur-Religionspraxis*. Stuttgart.
- Firet, J. (1982, 5e druk, eerste druk 1968). *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*. Kampen.
- Firet, J. (1987). *Spreken als een leerling. Praktisch-theologische opstellen*. Kampen.
- Ganzevoort, R.R. (1999). Stemmen van het zelf en rollen van God. Fragment en identiteit in religie en pastoraat. *Praktische Theologie* 1999 (26<sup>e</sup> jaargang, nr 1), 3-23.
- Gräß, Wilhelm. (2000, 2., durchgesehene Auflage). *Lebensgeschichten. Lebensentwürfe. Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh.
- Gutmann, Hans-Martin. (1996). *Symbole zwischen Macht und Spiel*. Göttingen.
- Halbfas, H. (1993). *Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrhandbuch* 6. Düsseldorf.
- Haslinger, H. (1991). *Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*. Mainz.
- Haslinger, Herbert (Hg). (2000). *Handbuch Praktische Theologie. Durchführungen*. Mainz.
- Heitink, Gerben. (1993). *Praktische theologie: geschiedenis – theorie – handelingsvelden*. Kampen.
- Heitink, Gerben. (1998). *Pastorale zorg. Theologie. Differentiatie. Praktijk*. Kampen.
- Hermans, Chris A.M. (2001). *Participierend leren. Grondslagen van religieuze vorming in een globaliserende samenleving*. Budel.
- Hermans, H.J.M. & Kempen, H.G.J. (1993). *The Dialogical Self: Meaning as Movement*. San Diego.
- Hoedemaker, Bert. (2000). *Met anderen tot Christus. Zending in een postmissionair tijdperk*. Zoetermeer.
- Houtepen, Anton. (1997). *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*. Zoetermeer.
- Immink, Gerrit. (2002). Geleefd geloof. *Praktische Theologie* 2002, 29e jaargang/ 3, 259-282.
- Jansma, Esther. (1998). Tegen kou bijvoorbeeld. In: Kopland, Rutger. *Mooi, maar dat is het woord niet*. Amsterdam 1998, 26-40.
- Jarvis, Peter a.o., (1998). *The Theory and Practice of Learning*. London.
- Jongsmatieleman, P.E. (1996). *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Een godsdienstpsychologische studie*. Kampen.
- Josuttis, Manfred. (1996). *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*. Gütersloh.
- Josuttis, Manfred. (2000). *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*. Gütersloh.
- Jüngel, Eberhard. (1977). *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen.
- Jüngel, Eberhard. (1999. 3 Auflage verbessert). *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen.

- Keursten, Paul en Frijters, Martijn. (2002). *Leren van de toekomst*. In: Rondeel en Wagenaar 2002, 79-101.
- Knippenberg, Tjeu van. (1998). *Tussen Naam en identiteit. Ontwerp van een model van geestelijke begeleiding*. Kampen.
- Knippenberg, Tjeu van. (2000). *De ziel onderwijst, het zelf leert*. Interview. *Praktische Theologie* 2000, 27<sup>e</sup> jaargang/2, 25-31.
- Kuindersma, Henk. (1998). *Godsdienstige communicatie met kinderen door symbooltaal. In gesprek met de Duitse symbooldidactici Halbfas, Baudler en Biehl op zoek naar een aanpak van de godsdienstige communicatie in de protestants-christelijke basisschool*. Kampen.
- Laan, Jaap van der. *Geloofspraxis en pastoraal handelen. Oratie*. Kampen.
- Lanser – van der Velde, Alma. (2000). *Geloven leren. Een theoretisch en empirisch onderzoek naar wederkerig geloofsleren*. Kampen.
- Lanser – van der Velde, Alma. (2002). *Geloven leren. Een thematisch en empirisch onderzoek naar wederkerig geloofsleren. Praktische Theologie* 2002 (29<sup>e</sup> jaargang, nummer 2), 127-143.
- Luther, Henning. (1992). *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart.
- Meyer – Blanck, M. (1995). *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*. Hannover.
- Moltmann, Jürgen. (1964, Achte Auflage 1969). *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München.
- Moltmann, Jürgen. (1991). *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München.
- Moltmann, Jürgen. (1997). *Die Quelle des Lebens. Die Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. Gütersloh.
- Neiman, Susan. (2002). *Evil in modern thought. An Alternative History in Modern Thought*. Princeton.
- Nipkow, Karl Ernst. (1998). *Bildung in einer pluralen Welt. Band 2. Religionspädagogik im Pluralismus*. Gütersloh.
- Nusbaum, Martha. (1998). *Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*. Amsterdam.
- Osmer, Richard Robert. (1999). *Practical Theology as Argument*. In: Schweitzer en Van der Ven 1999, 113-140.
- Otto, Rudolf. (1947, 26 bis 28. Auflage). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen*. München.
- Ovidius. (1993). *Metamorphosen*. Vertaald door M.d'Hane-Scheltema. Amsterdam.
- Paolucci, Antonio. (1996). *Het ontluiken van de renaissancekunst. De deuren van de Doopkapel te Florence*. Baarn.
- Ploeger, Albert K., (1997). *Lessen over God. Leren geloven door ervaren, voor kinderen, jongeren en ouders*. Kampen.
- Ploeger, Albert K, & Ploeger – Grotegoed, Joke J., (2001). *De gemeente en haar verlangen. Van praktische theologie naar de geloofspraktijk van de gemeenteleden*. Kampen.
- Ramsey, I.T. (1957). *Religious Language*. London.
- Reagan, Charles E. (1996). *Paul Ricoeur. His Life and His Work*. Chicago and London.
- Ricoeur, Paul. (1992). *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago and London.
- Ricoeur, Paul. (1995). *Figuring the Sacred. Religion. Narrative and Imagination*. Minneapolis.
- Roest, H.P., (2002). *Van de aanspraak – naar de anderen. Over geloofscommunicatie en gemeenschapsvorming. Oratie*. Leiden.
- Rondeel, Mariël en Wagenaar, Sibrenne (red.). (2002). *Kennis maken. Leren in gezelschap*. Schiedam.
- Sauter, Gerhard. (1972). *Begründete Hoffnung*. In: Ders. *Erwartung und Erfahrung. Predigten, Vorträge und Aufsätze*. München, 69-108.
- Sauter, Gerhard. (1995). *Einführung in die Eschatologie*. Darmstadt.
- Schillebeeckx, Edward. (1989). *Mensen als verhaal van God*. Baarn.
- Schippers, K.A. e.a., (1990). *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*. Kampen.
- Schleiermacher, Friedrich. (1967, sechste Auflage 1/1999). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In ihrer ursprünglichen Gestalt. Mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges neu herausgegeben von Rudolf Otto. Göttingen.
- Schleiermacher, Friedrich. (1983 /1850). *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. Berlin.
- Schulze, G. (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Farnfurt/Main.
- Schulze, G.(2000). *Kulissen des Glücks: Streifzüge durch die Eventkultur*. Frankfurt/Main; New York.

- 
- Schweitzer, Friedrich and Ven, Johannes A. Van der (eds.). (1999). *Practical Theology – International perspectives*. Frankfurt am Main.
  - Stark, Rodney and Glock, Charles Y. (1968). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley and Los Angeles.
  - Stoker, W. (1993). *Is vragen naar zin vragen naar God? Een godsdienstwijsgerige studie over godsdienstige zingeving in haar verhouding tot seculiere zingeving*. Zoetermeer.
  - Tillich, Paul. (1968). *Systematic Theology. Combined Volume*. Digswell Place.
  - Tracy, David. (1981). *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. London.
  - Vasalis, M. (1991). *Vergezichten en gezichten. Gedichten*. Amsterdam.
  - Ven, J.A. van der. (1998). *God reinvented? A theological search in texts and tables*. Leiden.
  - Verboom, W. (2002). *De Alpha-cursus onderzocht*. Zoetermeer.
  - Vorgrimler, Herbert e.a.. (2002). *Boodschappers uit hogere sferen. De cultuurgeschiedenis van de engel*, Leuven/Kampen.
  - Woerden, H.F. van. (2001). *Gevelstenen in Amsterdam. Wandelen langs bijbelse voorstellingen*. Amsterdam.
  - Ziebertz, Hans-Georg. (1998). Identiteit in meervoud. Onderzoek naar levensbeschouwelijke oriëntaties van jongeren. In: Bakker en Ziebertz 1998, 121-139.

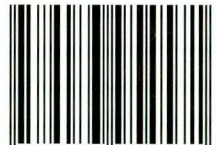


LUMEN IN  
VIDEAMUS  
LUMEN

ThUK

KAMP

ISBN 90-73954-57-6  
NUGI 631



9 789073 954571