

DE PRAXIS ALS VERHAAL
NARRATIVITEIT EN PRAKTISCHE THEOLOGIE

R. Ruard Ganzevoort (Red.)

Met bijdragen van:

drs. Joke Bruinsma-de Beer

prof. dr. James M. Day

drs. Denise J.J. Dijk

dr. R. Ruard Ganzevoort

dr. Harry R. Juch

drs. Barbara Roukema-Koning

drs. Mirjam C. Sloots

dr. Dick Tieleman

prof. dr. Jan Visser

Kampen: Kok 1998

INHOUDSOPGAVE

De praxis als verhaal - introductie op een narratief perspectief.	7
Ruard Ganzevoort	
-- Intermezzo: Solipsist --	27
Verbeelding en betekenisverandering van geloof.	29
Dick Tieleman	
-- Intermezzo: Was ik een schaap --	41
Relationele zelfervaringen en spreken over God.	43
Een psychologie van het 'zelf' als hermeneutisch instrument.	
Barbara Roukema-Koning	
-- Intermezzo: Schildpad --	65
Hoe leest gij? Een narratief model.	67
Ruard Ganzevoort	
-- Intermezzo: Piano man --	87
Verhalen, identiteiten, god(en). Narratieve bemiddeling en religieus discours.	89
James Day	
-- Intermezzo: Fragmenten --	103
Luisteren en spreken in gelijkenissen. Narratief verstaan in het pastoraat.	105
Ruard Ganzevoort	
-- Intermezzo: Verhaal --	125
Spreekende vrouwen. Narratieve analyse van feministische liturgie.	127
Denise Dijk / Joke Bruinsma-de Beer	
-- Intermezzo: Het oude verhaal --	145
Niet zomaar een verhaaltje. Verhalende prediking	147
Mirjam Sloots	
-- Intermezzo: Herman, het kind en de dingen --	165
Het verhaal doorgeven. Narratieve interactie in de catechetiek.	167
Harry Juch	
EPILOOG	179
Jan Visser	
Index van namen en zaken	187
Verantwoording	
Personalía	

DE PRAXIS ALS VERHAAL.

INTRODUCTIE OP EEN NARRATIEF PERSPECTIEF

Ruard Ganzevoort

“The normal human being, you may have observed, has a passion for autobiography. You have it yourself. If you deny it indignantly, that means merely that you have it in its more passive form. I have told you something that you resent because it does not tally with the story about yourself that you tell yourself.

This poor uncomfortable creature is continually doing its best to make a plausibly consistent story of its behaviour both to itself and the social world about it, and to be guided by that legend so as to escape an open breach with its environment. The urgency we are under to pull ourselves together and make an acceptable account of ourselves finds its outlet in these yarns about religious experience and consistent love that we force upon one another at every opportunity.’¹

Meer dan 50 jaar geleden inmiddels werden deze woorden geschreven. De strekking en boodschap er van kunnen gelezen worden als een motto voor dit boek over verhalend leven, ofwel narrativiteit. De passie voor verhalen, meer precies voor het levensverhaal of de autobiografie, is volgens Wells een kenmerk voor het normale menselijke wezen. Het behoort tot het wezenlijk menselijke om te verhalen van zichzelf, en dat voor zichzelf en voor anderen. We zoeken naar plausibiliteit en consistentie in onze verhalen om voor onszelf en voor anderen verstaanbaar te zijn. Opvallend is dat Wells juist in dit kader ook de religieuze ervaring aan de orde stelt als een uiting van de behoefte aan leefbare verhalen.

Verschillende van de thema's die Wells kort aanduidt zijn inmiddels uitgebreider aan de orde gesteld in wat wel genoemd mag worden een exponentieel toenemende hoeveelheid literatuur over narrativiteit in een groot aantal verschillende vakgebieden. Dat betreft de verhouding tussen gedrag en autobiografie, de verhouding tussen autobiografie en de sociale verbanden waarin men leeft, de verhouding tussen autobiografie en religie, de weerstand tegen een accent op narrativiteit, enzovoorts.

Het zijn geen nieuwe thema's. Verhalen hebben altijd een rol gespeeld in het menselijk bestaan, en zeker in de religieuze dimensie. In zekere zin is dat in de Praktische Theologie, waar we ons in dit boek op concentreren, nog het meest vanzelfsprekend. De religieuze traditie bestaat uit verhalen over God en mensen, concreet gelokaliseerd in bepaalde tijden, plaatsen en omstandigheden. Het is die traditie, die door de eeuwen heen is doorgegeven en vorm gegeven, en die op een of andere wijze

¹ Wells, H.G. (1946) You can't be too careful.

verbonden wordt met de concrete verhalen van mensen in het hier en nu. Toegespitst op de christelijke traditie geldt dat in de prediking de oude verhalen over het voetlicht worden gebracht met de intentie voor de hoorder relevant te zijn. In het pastoraat worden de individuele verhalen verteld met de hoop op of een vraag naar verbinding met het verhaal van God. In de liturgie worden de oude verhalen uitgespeld (of liever nog: uitgespeeld) op zo'n manier dat de aanwezigen tot participanten kunnen worden. In de catechese worden de verhalen betrokken op het leer- en ontwikkelingsproces van de deelnemers. Kortom, als er één vakgebied is waar verhalen van oudsher een onvermijdelijk recht van bestaan hebben, dan is het de Praktische Theologie.

Een nieuw paradigma?

Hoezeer ook verhalen steeds een rol hebben gespeeld, de ontwikkeling van een narratieve benadering als denkwijze, model, theorie en methode is pas meer recent systematisch ter hand genomen. Niet alleen binnen de Praktische Theologie, maar in een intrigerende breedte van wetenschappelijke disciplines is aandacht ontstaan voor de mogelijkheden om in een narratief perspectief tot inzicht en verandering te komen. Sommigen spreken van een nieuw paradigma, dat is opgekomen met het minder adequaat blijken van oudere paradigmata. Anderen vinden het te vroeg om in zulke omvattende termen te spreken. In elk geval zal in de komende tijd moeten blijken hoe levensvatbaar en adequaat een narratieve benadering kan zijn.

De opkomst van de narratieve benadering hangt zonder twijfel samen met fundamentele verschuivingen in onze cultuur. Of het daarmee als modieus te kenschetsen is, valt nog te bezien. Het zou ook een passende en zinvolle aansluiting kunnen zijn bij hoe mensen in onze tijd en cultuur het leven ervaren en interpreteren. Terug kijkend kan in een historische reconstructie blijken dat elk wetenschappelijk paradigma of perspectief een uiting is van de manier van denken, kijken en ervaren die in een bepaalde tijd past. Dat geldt voor psychologische modellen², het geldt ook voor systematisch-theologische theorieën.

Voor het moment is het voldoende de historische inbedding in grote lijnen te schetsen. Het ligt voor de hand dat daarbij een woord als 'postmodernisme' valt. Dat is tegelijk ook een problematisch woord, omdat het in de verschillende taalvelden waar het functioneert niet steeds dezelfde betekenis heeft. Wat het in ieder geval aangeeft, is dat er sprake is van een breuk met of radicalisering van de moderniteit. Moderniteit kan bijvoorbeeld worden omschreven in termen van individualisering, differentiëring, rationalisering en domesticering, maar ook andere categorieën zijn mogelijk³. Op de verschillende deelterreinen van cultuur, economie, politiek kan vervolgens ook een verschillende waardering gegeven worden. Zo lijkt het plausibel op het terrein van techniek en economie te spreken van een radicalisering van de moderniteit in termen van rationalisering en domesticering,

² Vroon, P. & Draaisma, D. (1986²) De mens als metafoor. Over vergelijkingen tussen mens en machine in filosofie en psychologie. Baarn. In dit boek wordt uitgewerkt hoe theoretische modellen overeen komen met technische ontwikkelingen. De auteurs beschrijven modellen als de klok of het raderwerk, de stoommachine, communicatie en informatie-technieken, geheugenmetaforen, enzovoorts. Elk model verschaft bepaalde inzichten, maar verhindert andere. Van belang is de constatering dat niet alleen de techniek daarin gebruikt wordt als leverancier van modellen, maar dat ook de modellen en inzichten passen in bepaalde perioden van de geschiedenis.

³ Loo, H. van der & Reyen, W. van (1993) Paradoxen van modernisering. Muiden. Kumar ziet vijf categorieën: individualisme, differentiatie, rationaliteit, economisme, expansie. Kumar, K. (1978) Prophecy and progress. Hammondswoth.

terwijl het in cultuur en filosofie zinvol kan zijn te spreken van een breuk met de moderniteit in termen van individualisering en fragmentering.

Hoe dit ook zij, de concrete praktijk waarin individuen, kerken en de samenleving zich bevinden, wordt gekleurd door ervaringen die als postmodern kunnen worden beschouwd. Dan gaat het bijvoorbeeld om de vraag of er een coherent en consistent interpretatiekader kan worden gevonden waarin men het eigen bestaan kan duiden, of dat de veelheid aan sociale verbanden waarbinnen men functioneert een overkoepelend systeem onmogelijk maakt. Anders gezegd: is de tijd van de 'grote verhalen' niet daadwerkelijk voorbij (Lyotard)? En als dat zo is, dan lijkt er weinig ruimte over te blijven voor een religieuze traditie als het christendom, en schijnt slechts een keuze te resten tussen fundamentalisme en relativisme ⁴.

Tegen deze achtergrond is de hernieuwde aandacht voor verhalen te plaatsen. Met behulp van een literatuuroverzicht kan een verdere uitwerking van een narratief perspectief gegeven worden. Daarbij gaat het fundamenteel om de vraag naar de wijze waarop de werkelijkheid van mens en religie wordt beschouwd. De bedoeling van dit hoofdstuk is enerzijds het zoeken naar een verstaanskader voor de hoofdstukken van dit boek, anderzijds het in kaart brengen en ontsluiten van literatuur over narrativiteit, die voor de praktisch-theologisch geïnteresseerde primair relevant kan zijn. Vanwege die focus is afgezien van literatuurwetenschappelijke benaderingen in de narratologie ⁵. Ik beperk me vooral tot narratieve perspectieven in de theologische en sociaal-wetenschappelijke literatuur.

Narrativiteit in de theologie

Binnen de verschillende theologische disciplines behoren narratieve benaderingen inmiddels tot het geaccepteerde onderzoeksinstrumentarium. Stroup ⁶ neemt als beginpunt de opmerkingen van Niebuhr, dat openbaring niet kan worden losgemaakt van de (persoonlijke) geschiedenis, narratief verankerd is, en is ingebed in een geloofsgemeenschap. Dat brengt Stroup tot de uitspraak: 'Revelation becomes an experienced reality at that juncture where the narrative identity of an individual collides with the narrative identity of the Christian community' ⁷. Binnen de narratieve theologie onderscheidt hij dan verschillende benaderingen. Sommigen gebruiken de term 'narratief' slechts als verkoopargument of als vaag overkoepelend begrip. Afgezien daarvan noemt hij twee hoofdgroepen. De ene houdt zich bezig met de experiëntiële wortels van verhalen en de verbinding met de persoonlijke identiteit. De andere richt de aandacht op de narratieve structuur van bijbelverhalen, met een speciale aandacht voor de gelijkenissen.

Tot die laatste groep behoort de exegetische en bijbels-theologische bestudering van de narratieve aard van voornamelijk bijbelse geschriften ⁸. Dat betreft niet alleen de specifiek verhalende stof zoals

⁴ Ganzevoort, R.R. (1994) *The splintered cross. Changes and chances for the church in postmodern times*. In: Hallebeek, J. & Wirix, L.J. (Red.) *Met het oog op morgen. Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser*. Zoetermeer; Zie ook de bijdragen in Kuitert, H.M. (1995 Red.) *In stukken en brokken. Godsdienst en levensbeschouwing in een postmoderne tijd*. Baarn

⁵ Wie daar in verder wil beginne bijvoorbeeld met Bal, M. (1978) *De theorie van het vertellen van verhalen. Inleiding in de narratologie*. Muiderberg; Pike, K.L. (1981) *Tagmemics, discours and verbal art*. Ann Arbor.

⁶ Stroup, G.W. (1984) *The promise of narrative theology*. London

⁷ Stroup, a.w., 170.

⁸ Bijvoorbeeld F.H. Breukelman, *Bijbelse Theologie (versch. delen)* en in de serie *Belichting van een Bijbelboek*.

de gelijkenissen en de oudtestamentisch mythen en kronieken. De Groot-van Houten ⁹ bijvoorbeeld maakt duidelijk dat de wetten van het Oude Testament in hun verantwoording en uitwerking narratief onderbouwd worden. Zij ziet een fundamentele verbinding tussen de gemeenschap en de narratieve traditie. 'The community is shaped by the story it tells, at the same time that it remolds and reshapes the story.'

Breder dan dat is de benadering van verschillende theologen die elk op eigen wijze de narratieve aard van zowel de bronnen als de hedendaagse communicatie trachten duidelijk te maken. Zo benadrukt Schillebeeckx ¹⁰ dat er een narratieve geschiedschrijving nodig is voor het leven van Jezus. De beweging van de historische kritiek is wel zinvol, maar niet alles bepalend. De collectieve ervaring en verwijzing naar Jezus in de traditie is de norm voor onze kennis over Jezus. Ook Tracy ¹¹ benadrukt de interpretatieve dialoog met de teksten, waarbij hij de persoon en het gebeuren van Jezus Christus de 'klassieker' noemt die normatief is voor de overige interpretaties ¹². Expliciet verhalend is de analyse van Baudler ¹³, die centrale theologische elementen als symbool beschrijft: kruis en koningschap, triniteit, sacrament, eschatologie en protologie. De oer-belijdenissen zijn narratief van aard. De naam van God wordt niet logisch-argumentatief uitgelegd, maar in zijn daden verteld.

Brockelman ¹⁴ biedt een systematische analyse van religieus verstaan en religieuze waarheid. De dilemma's op dat vlak zijn volgens hem ontstaan door een sinds de Verlichting bestaande tegenstelling tussen objectief en subjectief, waarbij het doel van de moderniteit was de subjectiviteit tegen te gaan. Postmodernisme ziet hij als een vernieuwing en uitdaging, maar dat kan niet vruchtbaar worden gemaakt wanneer het de gestalte aanneemt van zinloosheid, of - als tegenbeweging - fanatisme. Hij ziet de oplossing in een nieuw verstaan van wat religie is. In de mythe en de openbaring vindt een narratieve onthulling plaats, die in geloof, dat wil zeggen in het feitelijk leven van een bepaald verhaal of de persoonlijke identiteit in het licht van die onthulling, wordt beantwoord. Volgens Brockelman is de moderniteit zelf gebaseerd op een mythe, een bepaalde narratieve structuur, en wil het daarbinnen juist afrekenen met de mythen. In een postmoderne benadering worden de wetenschappelijke disciplines die in de moderniteit functioneren verstaan als interpretatief discours waarin betekenisvolle structuren zichtbaar worden. Religieuze waarheid wordt dan bepaald door de plausibiliteit van het verhaal binnen een totale context, afgemeten aan het doel: 'to live as deeply and fully as possible in the light of a sacred or ontological demand disclosed narratively in mythology.' Volgens McFague ¹⁵ kan religieuze taal dan ook alleen symbolisch of metaforisch zijn. Buiten de religieuze (symbolische) context, en verstaan als letterlijk, wordt ze irrelevant of tot idolatrie. De theologie heeft weliswaar ook concepten nodig, maar die zijn gedragen door een metaforische structuur. Het verschil is dat conceptuele taal streeft

⁹ Groot-van Houten, C. de (1992) Remember that you were aliens. A traditio-historical study. In: Blenkinsopp, J. (Red.) Priests, prophets and scribes. Sheffield.

¹⁰ Schillebeeckx, E. (1973) Jezus. Het verhaal van een levende. Bloemendaal.

¹¹ Tracy, D. (1981) The analogical imagination. New York.

¹² Vgl. Loughlin, G. (1996) Telling God's story. Bible, church and narrative theology. Cambridge (GB), die Jezus als focus van het meta-verhaal van de bijbel noemt.

¹³ Baudler, G. (1982) Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Paderborn.

¹⁴ Brockelman, P. (1992) The inside story. A narrative approach to religious understanding and truth. New York.

¹⁵ McFague, S. (1983) Metaphorical theology. Models of God in religious language. London; Vgl. Greeley, A.M. (1981) The religious imagination. Los Angeles.

naar abstractie, overeenkomst en eenstemmigheid, terwijl metaforische taal zoekt naar concreetheid en veelstemmigheid.

Goldberg¹⁶ formuleert een drietal criteria waar elke narratief-theologische benadering naar zijn mening aan dient te voldoen. Hij beschrijft deze als rechtvaardigingscriteria, en tekent er bij aan dat ook de criteria zelf verhaal-afhankelijk zijn. Het eerste criterium is 'betekenis', waarbij het gaat om duidelijkheid over wat een tekst zegt, tot welk genre de tekst behoort, enzovoorts. Dit criterium wordt ingevuld door linguïstische gegevens en groepsconventies. In elk geval, zo stelt Goldberg, dient onderkend te worden dat de basis voor elke abstracte theologie ligt in verhalen en niet in een filosofisch systeem of losse tekstflarden. Het tweede criterium is waarheid. Daarbij gaat het om de aard van de referentie aan de werkelijkheid¹⁷ (afhankelijk van genre) en om de verbinding met de bredere narratieve context en identiteit van de actoren (waaronder God). Een bepaalde narratief-theologische zienswijze is beter te rechtvaardigen, meer plausibel, wanneer bijvoorbeeld aannemelijk gemaakt kan worden dat een bepaalde handeling die aan God wordt toegeschreven overeenstemt met de handelwijze van God in andere verhalen. Het derde criterium noemt Goldberg de affectieve conditie van rationaliteit. Daarmee bedoelt hij dat bepalend is hoe het verhaal, c.q. de theologische visie de hoorder raakt en / of verandert. Door deze criteria te formuleren probeert Goldberg te ontkomen aan een extreem relativisme, terwijl theologische meningsverschillen principieel verantwoord worden.

De doordinking van dit narratieve perspectief in het veld van de ethiek is ter hand genomen door Ledbetter, Hauerwas en McIntyre. Ledbetter¹⁸ stelt dat narratieven een religieuze functie dienen, namelijk het ontdekken van deugd. Narratieven zijn een ontmoeting met 'otherness', waardoor ze een religieuze dimensie hebben. Daarom komt hij ook tot een 'ethiek van lezen en schrijven'¹⁹, die de stemmen hoorbaar maakt van diegenen die in het verhaal geen stem krijgen. Hauerwas en McIntyre²⁰ benadrukken de narratieve inbedding van deugden en zelfinzicht, die meer omvat dan het vastleggen van de persoonlijke identiteit door verhalen. Het gaat ook om het verhalenderwijs verantwoord maken hoe men zich heeft ontwikkeld tot de persoon die men is. Ethische keuzen kunnen alleen gemaakt worden in het kader van het eigen levensverhaal²¹.

Filosofische achtergronden

Veel van de theologische literatuur (en van de sociaal-wetenschappelijke die hierna aan de orde

¹⁶ Goldberg, M. (1991²) *Theology and narrative. A critical introduction*. Philadelphia.

¹⁷ Hier sluiten Goldbergs opmerkingen aan bij het onderscheid dat Ricoeur maakt tussen de 'ideal sense' (Goldbergs eerste criterium) en de 'real reference' (Goldbergs tweede criterium) van een verhaal. Zie: Ricoeur, P. (1981) a.w.; Thompson, J.B. (1981) *Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge (Ms).

¹⁸ Ledbetter, M. (1989) *Virtuous intentions. The religious dimension of narrative*. Atlanta.

¹⁹ Ledbetter, M. (1996) *Victims and the postmodern narrative, or doing violence to the body. An ethic of reading and writing*. London.

²⁰ Hauerwas, S. (1978) *Truthfulness and tragedy*. Notre Dame; McIntyre, A.V. (1984) *After Virtue*. Notre Dame. Zie ook de discussie bij Doeser, M. (1990) *Vindplaatsen van verhalen in de ethiek*. In: Ankersmit, F. & Doeser, M. & Kibédy Varga, A. (Red.) *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*. Kampen.

²¹ Zie ook Zwart, H. (1993) *Het levensloopnarratief*. *Psychologie en Maatschappij* 64, 237-247.

komt) is mede geïnspireerd door het werk van vooral Ricoeur ²². Voort bordurend op het werk van in het bijzonder Gadamer ontwikkelt hij een hermeneutische theorie die niet alleen op teksten, maar ook op menselijke handelingen kan worden toegepast. Hij brengt daarin verklarende en ‘verstehende’ methoden samen, waardoor interpretatieve en empirische perspectieven in de wetenschap worden onderbouwd en geïntegreerd. Om een tekst of handeling te verstaan zijn volgens Ricoeur twee bewegingen nodig: toe-eigening en distantiatie. Dat wil zeggen dat meer subjectiverende en meer objectiverende benaderingen gezamenlijk nodig zijn voor het vormen van interpretaties ²³.

Voor ons is van belang dat Ricoeur op basis van deze hermeneutische parallellisering van tekst en handeling een aantal belangrijke narratieve inzichten formuleert, vooral op het punt van identiteit en religie. Centraal in Ricoeurs verhaaltheorie is ‘emplotment’. Daaronder verstaat hij: ‘the art of eliciting a pattern from a succession’. Wallace ²⁴, die de bundel van Ricoeur over religie inleidt schrijft daarover: ‘it is the ability to configure episodic and unrelated temporal events into a meaningful totality. The plot sets up a sequence of events and characters, whether real or imaginary, in a certain directed movement under the control of a particular point of view. Emplotment is a historical or literary text's capacity to set forth a story that combines the given of contingent historical existence with the possibilities of a meaningful interpretation of the whole.’

Ricoeur strijdt tegen de misvattingen van exclusieve rationele verklaring en van de illusie van direct verstaan. Dilthey's directe intuïtieve verstaan wijst hij echter ook af: ‘In contrast to the tradition of the cogito and to the pretension of the subject to know itself by immediate intuition, it must be said that we understand ourselves only by the long detour of the signs of humanity deposited in cultural works’ ²⁵. Verwant hieraan is de benadering van de Nederlandse filosoof Van Peursen. Enerzijds benadrukt hij dat al ons spreken over de werkelijkheid het karakter heeft van duiding of interpretatie; anderzijds heeft het wel degelijk betrekking op werkelijkheid. Van Peursen ziet tussen narratio en gebeurtenissen een symmetrische relatie. De verhouding ertussen gaat niet op in een idealistische visie op de narratio (het verhaal brengt de gebeurtenissen tot stand) maar evenmin in een realistische (het verhaal weerspiegelt de gebeurtenissen). Daarbij leidt het pleidooi van Van Peursen tot een vernieuwde aandacht voor de concrete gebeurtenissen. Juist het concrete van de meerduidige werkelijkheid wordt in de vele verhalen verteld ²⁶.

Voor de identiteit werkt Ricoeur een narratief concept uit dat hij baseert op het onderscheid tussen ‘idem’ en ‘ipse’. Idem is het gelijkblijvende, het fait accompli van het eigene; ipse de strijd om zichzelf getrouw te interpreteren. Ipse-identiteit is de narratieve, zelfreflexieve identiteit. Deze narratieve visie op identiteit heeft een aantal belangrijke winstpunten. In de eerste plaats is er naast continuïteit in de identiteit ook ruimte voor discontinuïteit. Daarmee kan recht worden gedaan aan

²² Ricoeur, P. (1995) *Figuring the sacred. Religion, narrative and imagination*. Minneapolis (Wallace, M.I., Red. Intr.); Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge (Ms) (Thompson, J.B., Red. Intr.); Ricoeur, P. (1991) *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*. Baarn. (Buuren, M. van, Red. Intr.).

²³ Zie Heitink, G. (1993) *Praktische Theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. Kampen, voor weergave van de handelings-theoretische aspecten.

²⁴ In: Ricoeur (1995) a.w. p. 12.

²⁵ Ricoeur (1981) a.w.

²⁶ Peursen, C.A. van (1992) *Verhaal en werkelijkheid. Een deiktische ontologie*. Kampen

tegenstrijdigheden, fragmenten en ontwikkeling, voorlopigheid en toekomst-openheid²⁷. In de tweede plaats wordt die ontwikkeling niet langer genormeerd door het te bereiken eindstadium, zoals in lineair-hiërarchische ontwikkelingstheorieën bijna onvermijdelijk het geval is²⁸. In de derde plaats is ipse-identiteit principieel relationeel en ethisch van aard: het gaat om het antwoorden en verantwoorden van identiteit tegenover wie ons aanspreekt²⁹.

Op het grensvlak van identiteit en religie³⁰ schrijft Ricoeur: 'The (summoned) self is constituted and defined by its position as respondent to propositions of meaning issuing from the symbolic network'. Het is van meet af aan relationeel en dialogisch. Ricoeur werkt het voorbeeld uit van de roeping van profeten. De roeping isoleert hen uit het volk en verbindt hen met de opdracht naar het volk toe te gaan. Opnieuw is hier de combinatie te vinden van distantiatie en toe-eigening, maar nu in het religieuze en relationele vlak. Aangesproken zijn en zelfstandige subjectiviteit komen samen in het 'antwoorden' als relationele en religieuze grondstructuur.

Streib, die Ricoeurs theorie vruchtbaar maakt voor diverse praktisch-theologische vraagstukken, maakt met behulp van het begrip 'fictie' duidelijk hoe in dit kader religie verstaan kan worden. Fictie heeft steeds een dubbele referentie: enerzijds naar een particuliere situatie, anderzijds naar een alternatieve plot of betekenis. Streib spreekt hier over (Differenzbewußtsein). Voor religieuze verhalen zijn noch de benadering als theorie, noch die van subjectieve intuïtie bruikbaar. Nodig is de hermeneutische 'detour', de benadering van de kracht van fictie, die Streib omschrijft als 'it could be otherwise'. De dubbele referentie mondt dan uit in semantische innovatie³¹. Hiermee komen we weer dicht bij de visie op religie, zoals we weergaven van bijvoorbeeld Brockelman. Ook brengt het ons op het veld van de Praktische Theologie in engere zin, waar we zo dadelijk op in gaan. Eerst wil ik echter ingaan op narratieve sociale wetenschappen, vooral in de psychologie.

Narrativiteit in de Sociale Wetenschappen

Net als bij de filosofische achtergronden geldt bij de Sociale Wetenschappen dat de expliciet narratieve benadering is voort gekomen uit een bredere stroom hermeneutisch georiënteerde literatuur. Die stroom is met herinterpretatie nog veel breder te maken, maar we beperken ons tot auteurs die invloed en een herkenbaar hermeneutisch engagement hebben. In eerste instantie geldt dat voor het Symbolisch Interactionisme, dat is geboren uit het werk van G.H. Mead³². De naam wijst op het belang dat in de theorie gehecht wordt aan enerzijds betekenisgeving (symbool), anderzijds de sociale context (interactie). In de wisselwerking van de relatie met significante anderen

²⁷ Streib, H. (1994) Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. In: Georgi, D. & Moxter, M & Heimbrock, H.-G (Red.) Religion und Gestaltung der Zeit. Kampen.

²⁸ Streib, H. (1991) Hermeneutics of metaphor, symbol and narrative in faith development theory. Frankfurt am Main; Streib, H. (1996) Religion als Stilfrage. Zur Revision struktureller Differenzierung von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart. Archiv für Religionspsychologie 22, 48-69.

²⁹ Streib (1996) a.w.

³⁰ Zie daartoe ook de bijdragen in: Sparr, W. (1990, Red.) Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Gütersloh.

³¹ Streib, H. (1993) Fiction has the power to remake reality - the religious educator as story-teller. Suggestions from Paul Ricoeur's work. Paper for the Research Interest Groep for the Annual meeting of APRRE, San Francisco; vgl. Plüss, J.-D. (1988) Therapeutic and prophetic narratives in worship. Frankfurt.

³² Mead, G.H. (1934) Mind, self and society. Chicago.

ontstaat een betekenisstelsel, waardoor de interactie verstaan en geordend wordt³³. Mead's theorie gaat uit van role-taking (anticipatie van anderen), en van het onderscheid tussen 'I' en 'Me', waarbij 'I' de auteur en 'Me' de acteur in het verhaal is, of anders gezegd, 'I' de identiteit en 'Me' de socialiteit weergeeft. Samen vormen 'I' en 'Me' het 'Self'³⁴.

Een tweede voorloper is de Personal Construct Theorie van Kelly³⁵. Kelly ziet mensen niet als slachtoffer van de feiten, maar als constructeur van hun eigen levensgeschiedenis. Het leven is werkelijk, maar de mens construeert. De mens beschouwt zijn wereld door transparante sjablonen, die hij ontwerpt en aan de feiten probeert aan te passen. Deze sjablonen heten constructen. De ontwikkeling en differentiëring vinden plaats door trial and error. Tegelijk ontwikkelt de mens hiërarchieën van de constructen. Er is geen absolute (ware) constructie mogelijk, maar alleen een voortdurende benadering. De theorie van Kelly is helder geformuleerd rond één grondpostulaat: 'A person's processes are psychologically channelized by the ways in which he anticipates events.' Die anticipatie vindt plaats door herhaling van eerdere ervaringen te construeren, en de constructen die zo ontstaan worden geordend tot een betekenisstelsel. Elk construct is slechts toepasbaar binnen een beperkt gebied van gebeurtenissen³⁶. Met zijn benadering heeft Kelly een fundamenteel hermeneutische persoonlijkheidstheorie opgebouwd, die onder andere geresulteerd heeft in een empirische methodologie voor onderzoek en klinische psychologie (Repertory-Grid technieken)³⁷.

Een derde bron vinden we bij de sociologen Berger & Luckman³⁸. Kennis heeft volgens hen te maken met de relatie tussen het menselijk denken en de sociale context waarbinnen het ontstaat. 'Everyday life presents itself as a reality interpreted by men and subjectively meaningful to them as a coherent world.' De alledaagse werkelijkheid wordt dus ervaren als een geordende werkelijkheid, en het is de alledaagse taal die de noodzakelijke objectivering en orde verschaft. Om tot kennis te komen (socialisatie) worden de processen van significering, objectivering, institutionalisering en legitimering gebruikt (later wordt de indeling veranderd in externaliseren, objectiveren en internaliseren). Respectievelijk gaat het dan primair om betekenis geven. Vervolgens wordt die betekenis geobjectiveerd als een werkelijkheid buiten de mens, die een eigen leven gaat leiden. Die geobjectiveerde werkelijkheid wordt verankerd in sociale instituties, en bepaalt via internalisering het

³³ Turner, J.H. (1988) *A theory of social interaction*. Cambridge (Ms); Zijderveld, A.C. (1975) *De theorie van het symbolisch interactionisme*. Meppel.

³⁴ Alma, H.A. & Uden, M.H.F. van (1995) Sunden's role theory of religion and symbolic interactionism. In: Holm, N.G. & Belzen, J.A. (Red.) *Sunden's role theory. An impetus to contemporary psychology of religion*. Abo; Mancuso, J.C. & Sarbin, T.R. (1983) *The self-narrative in the enactment of roles*. In: Sarbin, T.R. & Scheibe, K.E. (Red.) *Studies in social identity*. New York.

³⁵ Kelly, G.A. (1955) *The psychology of personal constructs*. New York.

³⁶ Uitgebreide beschrijvingen: Ammermann, N. (1994) *Zur Konstruktion von Seelsorge. Seelsorge, Erkenntnistheorie und Methodenfrage unter dem Aspekt der Persönliche Konstrukte und auf dem Hintergrund konstruktivistischer Erkenntnistheorien*. Frankfurt am Main; Landfield, a.w. & Leitner, L.M. (1980 Red.) *Personal construct psychology, psychotherapy and personality*. New York; Mancuso, J.C. & Adams-Webber, J.R. (1982 Red.) *The construing person*. New York; Shepherd E. & Watson, J.P. (1982 Red.) *Personal meanings*. Chichester.

³⁷ Ammermann (1994) a.w.; Fransella, F. & Dalton, P. (1990) *Personal construct counseling in action*. London; Rosenberg, S. (1988) *Self and others*. In: Berkowitz, L. (Red.) *Advances in experimental social psychology* (vol 21) New York.

³⁸ Berger, P.L. & Luckmann, T. (1966) *The social construction of reality*. Harmondsworth.

menselijk bewustzijn. Dat gebeurt onder meer door legitimering van het eigen handelen met een beroep op de geïnstitutionaliseerde betekenissen. Daarom noemen Berger en Luckman legitimering een tweede orde objectivering van betekenis. Het hoogste niveau hiervan is het symbolisch universum: 'bodies of theoretical tradition that integrate different provinces of meaning and encompass the institutional order in a symbolic totality.' Het biedt ordening aan het subjectieve verstaan van biografische ervaring.

Voor Mead, Kelly en Berger & Luckman geldt dat ze nadruk leggen op betekenisprocessen die zich in een bepaalde sociale en culturele context afspelen. Van hen is Kelly het meest individueel gericht. Mead en Berger & Luckman benadrukken de interactie (op kleinere en grotere schaal), waardoor de individuele betekenisgeving wordt gestimuleerd en ingekaderd. Met die twee kenmerken (betekenisgeving en sociale interactie) vormen ze de voedingsbodem voor het narratieve perspectief³⁹. Expliciet narratief zijn ze nog niet, en de vraag is wel gesteld of ze niet beter kunnen worden beschouwd als late vertegenwoordigers van positivistisch conceptualisme dan als begin van een nieuw 'interpretivisme'⁴⁰. Uiteindelijk blijven ze toch veel belang hechten aan de externe werkelijkheid die, geobjectiveerd, geïnstitutionaliseerd en geïnternaliseerd, als feitelijke dimensie op de individuele interpretaties inwerkt.

Versillende auteurs verwijzen naar Crites, die al in 1971 een artikel schreef over de narratieve aard van menselijke ervaring⁴¹. Daarin (en in andere artikelen⁴²) stelt hij dat de werkelijkheid geen narratieve vorm heeft, maar onze ervaring wel. 'Implicit in any story are definite readings of the world we are in.' Het verschil tussen verhaal en theorie is dat de theorie een interpretatie zoekt die helder en logisch geabstraheerd is, terwijl het verhaal juist geconcretiseerde interpretatie is. Crites werkt narratieve inzichten uit voor de betekenis van verhalen over het verleden en de toekomst.

Een van de eerste psychologen die expliciet voor een narratieve benadering kiest is Bruner⁴³. Na de cognitieve revolutie, waarin de menselijke geest als informatie-processor werd gezien, is het volgens hem nodig nieuwe aandacht te geven aan betekenissen, verhalen, taal en cultuur. Hij onderscheidt twee manieren van cognitief functioneren: verhaal en argument. Allebei overtuigen ze, maar van iets anders: verhaal van 'lifelikeness', argument van waarheid. De paradigmatische of logico-argumentatieve wijze van denken werkt met een formeel mathematisch systeem van beschrijving en verklaring. De narratieve plaatst ervaring in tijd en plaats terwijl de paradigmatische het particuliere transcendeert in abstracties. Bruner sluit aan bij de narrativist K. Burke, die stelt dat '[story] involves characters in action with intentions or goals in settings using particular means.'

Ongeveer gelijktijdig biedt Sarbin een fundamentele bijdrage aan de ontwikkeling van narratieve psychologie door zijn benadering als zodanig te expliciteren. In eerdere publicaties gebruikte hij vooral roltheorieën en de Personal Construct theorie van Kelly⁴⁴, al hanteert hij ook narratieve

³⁹ Zie bijvoorbeeld Mancuso, J.C. (1996) Constructionism, personal construct psychology and narrative psychology. *Theory & Psychology* 6(1), 47-70.

⁴⁰ T.a.v. Mead bijvoorbeeld Bruner, J.S. (1990) *Acts of meaning*. Cambridge (Ms), p. 167-181.

⁴¹ Crites, S. (1971) The narrative quality of experience. *Journal of the American Academy of Religion* 39, 391-411.

⁴² Crites, S. (1975) Angels we have heard. In: Wiggins, J.B. (Red.) *Religion as story*. New York; Crites, S. (1986) Storytime. Recollecting the past and projecting the future. In: Sarbin (Red.) a.w.

⁴³ Bruner, J.S. (1986) *Actual minds, possible worlds*. Cambridge (Ms). Bruner (1990) a.w.

⁴⁴ Mancuso & Sarbin (1983) a.w.; Sarbin, T.R. & Scheibe, K.E. (1983) A model of social identity. In: Sarbin & Scheibe (Red.) a.w.

termen. In een baanbrekend artikel echter poneert hij de stelling dat het verhaal als 'Root metaphor' functioneert voor de psychologie ⁴⁵. Sarbin formuleert dan als 'narratory principle: that human beings think, perceive, imagine and make moral choices according to narrative structures.' In het verhaal worden niet alleen de feiten maar ook (mogelijke) beweegredenen en betekenissen verweven. Experimenten laten zien dat betekenisloze bewegingen van objecten in een plot worden verbonden tot betekenisvolle structuren. Door te weten in welk verhaal de ander leeft kun je ook de ander leren kennen. In volgende publicaties is Sarbin onder meer ingegaan op 'emplotment' en 'enactment', toegepast op onder meer emoties, die volgens hem gedragen worden door een narratieve structuur ⁴⁶. Sarbins meest recente bijdrage gaat in op de vraag hoe een narratief perspectief inzicht geeft in het gegeven dat mensen geloof gaan hechten aan bepaalde constructies ⁴⁷.

Terwijl Sarbin vanuit interactionisme en constructivisme tot een narratief perspectief komt, begint Gergen met een radicalere optie, die hij Sociaal Constructivisme noemt ⁴⁸. Deze benadering richt zich op de processen waarmee mensen beschrijven, verklaren of omgaan met de wereld waarin ze leven. Gergen formuleert vier vooronderstellingen ⁴⁹: 1) Wat wij als ervaring van de wereld nemen dicteert niet in zichzelf de termen waarmee de wereld verstaan wordt. Wat wij als kennis van de wereld nemen is geen product van inductie of van het bouwen en testen van algemene hypothesen. 2) De termen waarin de wereld wordt verstaan zijn sociale artefacten, producten van historisch gesitueerde uitwisselingen tussen mensen. 3) De mate waarin een bepaalde vorm van verstaan overweegt of ondersteund wordt is niet direct afhankelijk van de empirische validiteit van het perspectief, maar van de sociale processen. 4) Vormen van onderhandeld verstaan zijn van kritische betekenis in het sociale leven, omdat ze integraal verbonden zijn met tal van andere activiteiten waarin mensen betrokken zijn. In aansluiting bij Wittgenstein stelt Gergen dat mentale predikaten (waaronder betekenissen) niet verankerd zijn in de werkelijkheid; linguïstisch discours is een essentieel deel van een sociaal proces. Daarom moet de aandacht niet gericht zijn op de referenties van mentale predikaten, maar op de sociale consequenties ⁵⁰. In vervolgpublishaties werkt Gergen onder meer een typologie van narratief-psychologische structuren uit ⁵¹. Bij Gergen ligt in deze fase sterk de nadruk op de interpretaties; veel minder aandacht is er voor de beperkingen die door de

⁴⁵ Sarbin, T.R. (1986) The narrative as a root metaphor for psychology. In: Sarbin, T.R. (Red.). Het concept 'Root metaphor' stamt van Pepper, S.C. (1942) World hypotheses. Berkeley. Bij de vraag naar kennis zijn volgens Pepper dogmatisme en scepticisme uiteindelijk onvruchtbaar. Pepper zoekt Root Metaphors, en stelt dat logische postulaten niet kunnen leiden tot een world-theory. Een root metaphor komt voort uit common sense en is daarom zekerder van de waarheid.

⁴⁶ Sarbin, T.R. (1989) Emotions as narrative emplotments. In: Packer, M.J. & Addison, R.B. (Red.) Entering the circle. Hermeneutic investigation in psychology. Albany; Vgl. Fischer, A. (1993) Het verhaal van de emoties. Psychologie en Maatschappij 64, 225-236.

⁴⁷ Rivera, J. De & Sarbin, T.R. (1998) Believed-in imaginings. The narrative construction of reality. Washington.

⁴⁸ Ook Gergen gaat in eerdere publicaties uit van roltheorieën: Gergen, K.J. (1971) The concept of self. New York.

⁴⁹ Gergen, K.J. (1985) Social constructionist inquiry. Context and implications. In: Gergen, K.J. & Davis, K.E. (Red.) The social construction of the person. New York.

⁵⁰ Gergen, K.J. (1989) Warranting voice and the elaboration of the self. In: Shotter, J. & Gergen, K.J. (Red.) Texts of identity. London.

⁵¹ Gergen, K.J. & Gergen, M.M. (1986) Narrative form and the construction of psychological science. In: Sarbin (Red.) a.w.; Gergen, K.J. & Gergen, M.M. (1983) Narratives of the self. In: Sarbin & Scheibe (Red.) a.w.

feiten en de sociale context aan de interpretaties worden gesteld ⁵². Recenter gaat Gergen explicieter in op de relationele dimensie van betekenisgeving. Hij wil taal niet enkel opvatten als instrument om doelen te bereiken. Een meer relationele benadering vraagt naar de scenario's die in de ontmoeting mogelijk zijn. Daarmee worden gemeenschap, wederzijdse afhankelijkheid en de inherente verbondenheid van alle mensen meer benadrukt ⁵³. Zijn recente boek heet dan ook 'Realities and relationships', waarin hij een radicaal constructionisme doorvoert, maar tegelijk benadrukt dat dat als relationeel en dialogisch moet worden gezien. Hij ziet het zelfconcept niet als een individuele privé structuur, maar als discours over het zelf. Dat betekent een verschuiving van conceptuele categorieën naar het zelf als vertelling die verstaanbaar wordt vertolkt in voortgaande relaties. De verstaanbaarheid wordt bepaald door criteria die in een bepaalde cultuur gelden. Tegenover pure subjectiviteit of de daarvan afgeleide intersubjectiviteit kiest Gergen voor dialogische betekenis. Alleen in relatie en door interactie hebben individuele uitingen betekenis ⁵⁴.

Die dialogische benadering van narratieve psychologie is al eerder verdedigd en uitgewerkt door Shotter. Volgens Shotter is de persoonlijke betekenis en intentie van daden en acties ingebed in een context van verwachtingen en regels, zowel bij de handelende persoon als bij anderen. Mensen doen en zeggen dingen om verantwoordelijkheid te nemen of te ontlopen. Daarom moeten mensen niet worden gezien als onafhankelijk en gedreven door een ons onbekend innerlijk gegeven, maar als door en door sociale wezens, die voor hun status van uniek en onafhankelijk mens afhankelijk zijn van hun sociale relaties ⁵⁵. Shotter ziet taal als primair formatief en retorisch, niet als referentieel en representatief. Een centraal gegeven daarin is het geadresseerd en tot verantwoording geroepen zijn ⁵⁶. Consistent werkt Shotter zijn narratieve dialogische psychologie uit in zijn recente 'Conversational realities' ⁵⁷, waarin hij onder meer diep ingaat op een narratieve formulering van psychotherapie.

Verwant is ook de benadering van Polkinghorne ⁵⁸. Narrativiteit is volgens hem een schema door middel waarvan mensen betekenis geven aan hun ervaring van tijdelijkheid en persoonlijke handelingen. Narratieve betekenis ordent het verleden en geeft richting aan de toekomst. Het ordenend principe is de plot. Die ontstaat dialectisch in relatie met de gegevens, met als criterium de 'best fit'. Er is dus geen voorgegeven plot. Wel worden in de cultuur tal van voorbeeld-plots aangeboden. Ook vanuit de levensloop zijn voorkeur-plots voorhanden (scripts). De plot helpt om te verklaren: het legt de rol en betekenis vast van een gebeurtenis in relatie tot een menselijk project. Verklaring ligt niet in het algemene, maar in het bijzondere. In de communicatie zijn drie narratieve processen aan de orde: het eigen verhaal, het vertelde verhaal en het door de hoorder gereconstrueerde verhaal. In een narratieve benadering gaat het om het verhaal van de verteller over zichzelf aan een publiek, waar hij / zij zelf ook weer deel van uitmaakt. Polkinghorne komt dan tot

⁵² Dat is ook de kritiek van Terwee, S.J.S. (1990) *Hermeneutics in psychology and psychoanalysis*. Berlin.

⁵³ Gergen, K.J. (1993) Belief as relational resource. *International Journal for the Psychology of Religion* 3(4) 231-235.

⁵⁴ Gergen, K.J. (1994) *Realities and relationships*. Soundings in social construction. Cambridge (Ms).

⁵⁵ Shotter, J. (1982) Understanding how to be a person. An ecological approach. In: Shepherd & Watson (Red.) a.w.

⁵⁶ Shotter, J. (1989) Social accountability and the social construction of 'you'. In: Shotter & Gergen (Red.) a.w.

⁵⁷ Shotter, J. (1993) *Conversational realities*. Constructing life through language. London.

⁵⁸ Polkinghorne, D.E. (1988) *Narrative knowing and the human sciences*. Albany.

de volgende definitie: het zelf is het expressieve proces van het menselijk bestaan, waarvan de vorm narrativiteit is. Het zelf is de temporeel geordende plot van de eigen levensloop.

Een belangrijke bijdrage is verder gegeven door de Nederlandse persoonlijkheidspsycholoog Hermans ⁵⁹. Hermans is begonnen met onderzoek naar waarderings- of betekenisgebieden met een door hem ontwikkelde 'Zelf Konfrontatie Methode' (ZKM) ⁶⁰. In zijn recentere werk gaat hij explicieter in op de narratieve aard van die constructies. Hij bekritiseert daarbij de klassieke narratieve theorieën, die eenzijdig aandacht hebben gegeven aan de tijdsdimensie. Daarnaast is, aldus Hermans, ook aandacht voor de ruimte-dimensie nodig. Het verschil tussen de twee dimensies is dat de eerste gebaseerd is op continuïteit, de tweede op discontinuïteit. Bovendien is de orde in de tijdsdimensie onomkeerbaar, terwijl dat in de ruimte-dimensie niet het geval is. Wie van A naar B gaat kan in de tijdsdimensie niet terug, in de ruimte-dimensie wel. Hermans sluit aan bij de literatuurwetenschapper Bakhtin voor het model van de polyfone roman. Er is geen alwetende verteller of auteur, maar een veelheid van perspectieven, die in een dialectiek van centripetale (synthetiserende) en centrifugale (fragmenterende) krachten het zelf formeren. Zo komt Hermans tot het concept van het meerstemmige zelf: 'a dynamic multiplicity of relatively autonomous I-positions in an imaginal landscape.' Het Ik kan volgens Hermans verschillende posities innemen. Vanuit elke positie kan het Ik een eigen verhaal vertellen. Daarbij worden verschillende posities tegenover elkaar geplaatst (juxtapositie), en zo dicht bij elkaar gebracht dat het Ik heen en weer kan bewegen tussen die verschillende posities. Tenslotte stelt Hermans dat deze bewegingen dialogisch van aard zijn. Zo geeft Hermans aandacht aan tijdsverloop en aan positionering in de ruimte. Hij ziet continuïteit in het tijdsverloop binnen een positie, en discontinuïteit in sprongen tussen de posities.

Met deze auteurs is geen uitputtend overzicht gegeven. Het zijn wel de auteurs die naar mijn inschatting primaire ingangen zijn voor wie zoekt naar narratieve benaderingen in de psychologie. Daarnaast zijn belangwekkende bijdragen in een narratief perspectief te noemen op diverse deelvelden, waarvan ik er een aantal (enigszins arbitrair gekozen) in onderstaande tabel vermeld ⁶¹.

Narratieve persoonlijkheidspsychologie en -theorie

Breeuwsma, G. (1993) Individuele ontwikkeling als narratieve structuur. *Psychologie en Maatschappij* 64, 248-261.

Corradi Fiumara, G. (1995) *The metaphoric process. Connections between language and life*. London.

⁵⁹ Hermans, H.J.M. (1995) Het meerstemmige zelf. De verklanking van de psyche. In: Hermans, H.J.M. e.a., De echo van het ego. Over het meerstemmige zelf, Baarn; Hermans, H.J.M & Gilst, W. van (1991) Self-narrative and collective myth. *Canadian Journal of Behavioural Sciences* 23(4) 423-440; Hermans-Jansen, E & Hermans, H.J.M. (1995) Self-narratives. The construction of meaning in psychotherapy. New York; Hermans, H.J.M. & Kempen, H.J.G. (1993) The dialogical self. Meaning as movement. San Diego. Een waardevolle aanvulling is: Loon, E.J.P. (Rens) van (1996) Symbolen in het zelfverhaal. Een interpretatiemodel met behulp van de zelfkonfrontatiemethode. Assen.

⁶⁰ Hermans, H.J.M. (1981) Persoonlijkheid en waardering. Dl 1: Organisatie en ontwikkeling der waarderungen. Lisse

⁶¹ Literatuur die in andere hoofdstukken in dit boek vermeld wordt, heb ik hier weggelaten.

Day, J.M. (1991) Role-taking revisited. Narrative as a critical adjunct to cognitive-developmental interpretations of measured and reported moral growth. *Journal of Moral Education* 20, 305-315.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by*. Chicago.

McAdams, D.P. (1988) Biography, narrative and lives. *Journal of Personality* 56(1) 1-18.

McAdams, D.P. (1990) *The person. An introduction to personality psychology*. San Diego.

McAdams, D.P. (1990) Unity and purpose in human lives. The emergence of identity as a life story. In: Rabin, A.I. & Zucker, R.A. & Emmons, R.A. & Frank, S. (Red.) *Studying persons and lives*. New York.

Peacock, J.L. & Holland, D.C. (1993) The narrated self. Life stories in process. *Ethos* 21(4) 367-383.

Pollio, H.R. & Barlow, J.M. & Fine, H.J. & Pollio, M.R. (1977) *Psychology and the poetics of growth. Figurative language in psychology, psychotherapy, and education*. New York.

Shuman, A. (1986) *Storytelling rights. The uses of oral and written texts by urban adolescents*. Cambridge (Ms).

Narratieve benaderingen in psychotherapie

Bernstein, J.M. (1990) Self-knowledge as praxis. Narrative and narration in psychoanalysis. In: Nash, C. (Red.) *Narrative in culture*. London.

Foudraïne, J. (1971) *Wie is van hout? Een gang door de psychiatrie*. Bilthoven

Mooij, a.w.M. (1988) *De psychische realiteit. Over psychiatrie als wetenschap*. Meppel.

Omer, H. (1997) Narrative empathy. *Psychotherapy* 34 (1), 19-27.

Schafer, R. (1983) *The analytic attitude*. New York.

Vitz, P.C (1992) Narratives and counseling. Part 1. From analysis of the past to stories about it. Part 2. From stories of the past to stories for the future. *Journal of Psychology and Theology* 20(1), 11-19, 20-27.

White, M. & Epston, D. (1990) *Narrative means to therapeutic ends*. New York.

Winden, J.G.C. van (1996) Ik zing, dan zal het vandaag wel een mooie dag zijn. Over het narratieve paradigma in de psychotherapie. In: Vos, H.P.J. & Bos, L. (Red.) *Geboren, gebroken en gedicht. Primaire relaties, trauma en verslaving*. Hoog-Hullen.

Narrativiteit in Godsdienstpsychologie en Praktische Theologie

Het leek me nuttig en nodig om het theologische, filosofische en psychologische veld te schetsen waarin narrativiteit een rol speelt. De mate waarin het narratieve perspectief in die velden is uitgewerkt is een aanduiding van de levensvatbaarheid. Dat het zo breed bruikbaar lijkt te zijn,

versterkt de suggestie dat het narratieve perspectief paradigmatische mogelijkheden heeft. Met die grond onder de voeten wil ik nu aangeven hoe binnen de Godsdienstpsychologie en de Praktische Theologie een narratieve benadering gebruikt wordt.

Binnen de godsdienstpsychologie zijn sterk aan het narratief-hermeneutische perspectief gelieerde benaderingen bijvoorbeeld te vinden in de theorie van de religieuze rollen van H. Sundén⁶². Sundén gaat er van uit dat elke waarneming duiding omvat. De stimuli in de waarneming worden door modellen, waaronder de rollen, gestructureerd. Religieuze tradities beschouwt hij als verzamelingen van verhalen, waarin de interactie tussen God en mensen wordt verteld. Daarin wordt dan ook een aanbod van rollen gedaan, die het individu kan gebruiken om de eigen situatie te interpreteren. Wanneer een individu een religieus interpretatiekader tot zijn of haar beschikking heeft, kan er een perceptie wisseling (Phasenwechsel) optreden waardoor tussen niet religieuze en religieuze interpretatie geschakeld wordt. Het rollen-aanbod betekent dat de persoon een rol op zich kan nemen en via de verhalen uit de religieuze traditie kan anticiperen op de rol die God complementair inneemt in die situatie. Zo wordt volgens Sundén religieuze ervaring mogelijk. Hoezeer ook de theorie van Sundén aansluit bij een narratieve benadering, er zijn ook beperkingen. Zo ziet Sundén als bron voor religieuze interpretatie en ervaring de rollen uit de religieuze traditie. Het rollen-aanbod uit de persoonlijke levensloop raakt daardoor onderbelicht, en daardoor ook het dialogische karakter van individu en religieuze context⁶³. Verder leidt het accent op rollen tot een statischer theorie dan aandacht voor de plot van verhalen⁶⁴. Door een gebrek aan systematische uitwerking heeft de theorie van Sundén betrekkelijk weinig nieuw onderzoek of nieuwe theorie gegenereerd, al lijkt hij recent weer meer in de belangstelling te staan⁶⁵.

Van belang is ook de verschijning van een bundel opstellen over hermeneutische benaderingen in de godsdienstpsychologie, geïnitieerd door J.A. (van) Belzen⁶⁶. De bijdragen hebben betrekking op hermeneutische grondvragen, relationaliteit en gender als basale dimensies in een hermeneutisch perspectief, methoden van interpretatie, symbooltheorie en psychoanalyse. Dat laatste raakt aan een recente bundel van de Italiaanse godsdienstpsychologen⁶⁷. Daarin wordt het belang van metaforen, symbolen en esthetiek verkend voor psychoanalyse en religie. Dat belang hangt samen met de

⁶² Sundén, H (1975) *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen*. Gütersloh; Sundén, H. (1966) *Die Religion und die Rollen*. Berlin; Sundén, H. (1981, Red.) *Religionspsychologie. Probleme und Methoden*. Stuttgart.

⁶³ Ganzevoort, R.R. (ter perse) *Violated and desecrated. Sexually abused males' narrative construction of religion*, *Journal of Religion and Abuse*; Ganzevoort, R.R. (ter perse) *Stemmen van het zelf en rollen van God. Fragment en identiteit in religie en pastoraat*, *Praktische Theologie*; Ganzevoort, R.R. (1997) *De rol van het bidden*. Zoetermeer.

⁶⁴ Belzen, J.A. (1996) *Beyond a classic? Hjalmar Sundén's role theory and contemporary narrative psychology*. *International Journal for the Psychology of Religion* 6(3) 181-199.

⁶⁵ Zie de verschillende bijdragen in: Holm, N.G. & Belzen, J.A. (1995, Red.) a.w.; Källstad, T. (1987) *The religio-psychological role theory presented by Hjalmar Sundén*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26(3) 367-374; Lans, J. van der (1987) *The value of Sundén's role-theory demonstrated and tested with respect to religious experiences in meditation*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26(3) 401-412; Wikström, Ö. (1987) *Attribution, roles and religion. A theoretical analysis of Sundén's role theory of religion and the attributional approach to religious experience*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26(3) 390-400.

⁶⁶ Belzen, J.A. (1997, Red.) *Hermeneutical approaches in psychology of religion*. Amsterdam.

⁶⁷ Fagnani, D. & Rossi, M.T. (1998) *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi*. Bergamo.

observatie dat de gebruikte taal een overstijgende dimensie heeft. Het is niet slechts een representatie van een werkelijkheid, maar onthult ook wat niet gezegd wordt ⁶⁸. Hoewel binnen de psychologie in het algemeen en de godsdienstpsychologie in het bijzonder het hermeneutische perspectief altijd een plaats heeft gehad, is er na een periode van overwegend empiricisme nu weer een opleving van hermeneutische benaderingen ⁶⁹.

Net als bij de Sociale Wetenschappen is er binnen de Praktische Theologie een arsenaal aan literatuur die niet expliciet narratief, maar wel tenminste hermeneutisch genoemd kan worden. In zijn inleiding en overzicht noemt Heitink het hermeneutische perspectief met het empirische en strategische als de drie centrale benaderingen. In de theorie van Heitink heeft ze zelfs het primaat ⁷⁰, waarbij hij zich vooral baseert op Habermas en Ricoeur. Theologisch wordt die keuze onderbouwd vanuit een pneumatologische opvatting en een bipolaire visie op de verhouding van goddelijk heil en menselijke werkelijkheid. De keuze voor een hermeneutisch perspectief is in de Praktische Theologie langzamerhand bijna gemeengoed geworden, waarbij tal van eigen accenten worden geboden ⁷¹. Expliciet narratieve benaderingen voor de Praktische Theologie als geheel zijn nauwelijks voorhanden ⁷². Wel is binnen de Praktische Theologie een narratief perspectief geëlaboreerd op diverse deel terreinen. Een aantal daarvan komt expliciet in de hoofdstukken van dit boek aan de orde.

De inhoud van dit boek is een exploratieve discussie over het belang en de winst van een narratief perspectief binnen de Praktische Theologie. De verschillende hoofdstukken verschillen in de mate van explicitering van narratieve concepten, en in het antwoord op de vraag wat dan precies onder narrativiteit wordt verstaan. De bijdragen zijn dan ook primair geschreven in een gezamenlijke

⁶⁸ Aletti, M. (1998) Religious metaphor: psychology, theology, aesthetics. Some clinical considerations. In: Fagnani & Rossi, a.w.

⁶⁹ Weinig bijdragen zijn expliciet narratief. Zie: Day, J.M. & Ganzevoort, R.R. & Streib, H. (1998) Narrative approaches in the psychology of Religion. Symposium at the 106th convention of the American Psychological Association, San Francisco.

⁷⁰ Heitink (1993) a.w. p. 194.

⁷¹ Browning, D.S. (1991) A fundamental practical theology. Minneapolis; Caldwell, C.F. (1978) Pastoral theological hermeneutics. A quest for method. Ann Arbor; Capps, D. (1984) Pastoral care and hermeneutics. Philadelphia; Claessens, P.W.M. & Tillo, G.P.P. van (1990, Red.) Van beneden naar boven. Een nieuwe richting in de praktische theologie. Kampen; Cupitt, D. (1991) What is a story? London: SCMP; Dingemans, G.D.J. (1996) Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de Praktische Theologie. Kampen; Gerkin, C.V. (1986) Widening the horizons. Pastoral responses to a fragmented society. Philadelphia; Gerkin, C.V. (1991) Prophetic Pastoral Practice. Philadelphia; Laan, J.H. van der (1994) Geloofspraxis en pastoraal handelen. Kampen; Luther, H. (1992) Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen theologie des subjekts. Stuttgart; Ven, J.A. van der (1990) Entwurf einer empirischen Theologie. Kampen (bekritiseerd als onvoldoende hermeneutisch door Visser, J. (1991) Het bellemeisje van de theologie. Rede, Utrecht; Winquist, C.E. (1978) Homecoming. Interpretation, transformation and individuation. Missoula (Mont); Winquist, C.E. (1980) Practical hermeneutics. A revised agenda for the ministry. Chico (Cal.); Zerfaß, R. (1974) Praktische theologie als handlungswissenschaft. In: Klostermann, F. & Zerfaß, R. (Red.) Praktische Theologie Heute. München.

⁷² Grözinger heeft een aanzet gegeven vanuit de triniteitsleer, die hij als poging opvat de samenhang van het verhaal van God en de levensverhalen van mensen als een levend, onafsluitbaar proces weer te geven. Grözinger, A. (1989) Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie. München.

zoektocht naar de mogelijke invulling van een narratief perspectief in de verschillende vakgebieden van de auteurs.

Dick Tieleman biedt een theologische doordenking van het belang van verhalen en verbeelding tegen de achtergrond van de culturele verschuivingen en de betekenisverandering van geloof. Aan de hand van Okke Jager gaat hij in op drie impasses voor het christelijk geloof: onverstaanbaarheid, onverschilligheid en onvoorstelbaarheid. Dat heeft alles te maken met een verlies aan verbeelding en met de spanning tussen zuivere waarheid en onvoorwaardelijke liefde. Terwijl de kern van de impasses volgens Tieleman ligt in een voor-tijdig spreken, kunnen liefde en verbeelding -voor-talig- een pantomime van het heil bieden.

Barbara Roukema-Koning gaat vanuit de psychologie in op de samenhang van geloof in God, relaties met anderen en menswording. Zij stelt dat Godsvoorstellingen op een dynamische wijze samenhangen met onze zelfbeleving, die op haar beurt weer fundamenteel en dynamisch is verbonden met het patroon van onze relaties met medemensen. Het zelfconcept (dat niet statisch of rationeel moet worden opgevat), of eigen levensverhaal, is dan de as waarlangs de relaties met anderen en de relatie met God met elkaar verbonden zijn. Zij benadrukt zij de affectieve ondertonen die sterker bepalend zijn dan de cognitieve voorstellingen van God. Daaruit trekt ze ook conclusies voor de grondhouding die in prediking, pastoraat en dergelijke vruchtbaar is. Het belang van dit hoofdstuk is dat het een grondige psychologische onderbouwing geeft van een hermeneutische, c.q. narratieve benadering.

Op deze theologische en psychologische ondergrond werkt *Ruard Ganzevoort* een model van narrativiteit uit voor de Praktische Theologie. Hij onderscheidt daarin zes dimensies, die van belang zijn, en al naar gelang de specifieke vragen of velden die aan de orde zijn meer of minder in het centrum van de aandacht komen te staan. De dimensies zijn: structuur, perspectief, ervaring en interpretatie, rolverdeling, positionering in relaties, en publiek. Aan de hand van een fragment uit een interview en andere casus wordt het model toegelicht. De (schetsmatige) basistheorie komt in verschillende latere hoofdstukken terug. Hoewel het model niet exclusief praktisch-theologisch is, ziet Ganzevoort het wel als een systematische bijdrage aan een perspectief op de werkelijkheid die in de Praktische Theologie aan de orde is.

Na deze theoretische bijdragen aan de ontwikkeling van een model laat *James Day* aan de hand van een pastoraal / psychotherapeutische casus zien dat het probleem van een cliënte alles te maken heeft met de verhalen die zij al dan niet kan vertellen. Dat hangt samen met het publiek tot wie zij zich moet richten. Het heeft ook alles te maken met hoe God ontmoet of ervaren kan worden. Op de grens tussen het perspectief van de auteur en de verantwoording van het publiek vallen belangrijke beslissingen, ook voor het religieuze verhaal.

Ruard Ganzevoort gaat vervolgens in op het pastoraat. Hij schetst een kleine pastorale theologie in narratieve termen, en gebruikt daarvoor het model van de gelijkenis. Daarna gaat hij in op de praktijk. Bij de zes dimensies van het narratieve model beschrijft hij concrete vragen die de pastor zichzelf of zijn / haar gesprekspartner kan stellen om op narratieve wijze tot verstaan te komen, dat wil zeggen: die de narratieve structuur van de leefwereld van de ander mogelijk verhelderen. Daarbij geeft hij expliciet aandacht aan de wijze waarop de narratieve structuren van de pastor zelf invloed hebben op de pastorale communicatie. Ook geeft hij aanzetten voor narratieve interventies in de pastorale begeleiding.

Door *Harry Juch* wordt de vraag aan de orde gesteld welke plaats en functie verhalen hebben in de catechese. Daartoe beschrijft hij een aantal soorten verhalen, waarbij hij in het bijzonder ingaat op

verschillende visies op ‘spiegelverhalen’. Centraal daarbij is dat die spiegelverhalen een brug slaan tussen de verhalen van de christelijke traditie en de werkelijkheid van de luisteraars. Vervolgens gaat Juch concreet in op de vaardigheid van het vertellen. Aan de hand van Groome beschrijft hij een methode die dialectisch verband legt tussen de verhalen van deelnemers en de Verhalen.

In de door *Denise Dijk* geconcipeerde en door *Joke Bruinsma-de Beer* bewerkte bijdrage wordt narrativiteit in de liturgie benaderd vanuit de gezichtshoek van Theologische Vrouwenstudies. Een klassieke liturgische tekst uit de beginfase van de feministische theologie in Nederland wordt geanalyseerd aan de hand van het model van Ganzevoort. De analyse brengt aan het licht dat het perspectief van vrouwen helder in beeld komt, doordat de stem van vrouwen hoorbaar wordt gemaakt. De stem van mannen die een overheersende positie hebben ingenomen klinkt daarbij als tegenstem. Opvallend is dat de stem van onmachtige mannen in deze dialoog verdwijnt.

Mirjam Sloots, die haar studie theologie afsloot met een doctoraalscriptie over narratieve prediking, reageert op het model van Ganzevoort. Ze stelt dat vier van de zes dimensies van het narratieve model niet bruikbaar zijn om daarmee het specifiek verhalende karakter van de preek aan te tonen, omdat deze evenzeer van toepassing zouden zijn op betogende preken. De kritiek hangt samen met het genoemde onderscheid tussen een narratief perspectief en een narratieve vorm. Zelf legt Sloots er de nadruk op dat een expliciet verhalende preek wat betreft vorm en inhoud recht doet aan de narratieve structuur van bijbelverhalen en aan de narratieve structuur van menselijke dan wel specifiek christelijke identiteit. Ze gaat ook in op de valkuilen en de methode van het verhalend preken, waarbij ze negen typen verhalende preek beschrijft. In dit alles sluit ze aan bij het pleidooi van Tieleman, om de crisis in de geloofstaal voorbij te komen.

In de epiloog geeft *Jan Visser* een terugblik en evaluatie. Wat heeft deze exploratieve discussie nu opgeleverd voor de Praktische Theologie? Waar liggen de sterke en zwakke punten? Welke vragen zijn blijven liggen?

In de tweede helft van het boek gaat het dus vooral over de concrete werkvelden binnen de Praktische Theologie. Daarmee verschuift ook de betekenis van het woord ‘narrativiteit’. Ging het in het eerste deel vooral om een perspectief op de werkelijkheid, in het tweede deel gaat het vooral om verschijningsvormen van verhalen in die werkelijkheid. Die twee lagen kunnen op een vruchtbare wijze verbonden worden, ze kunnen ook makkelijk tot begripsverwarring leiden. Op dat punt is de discussie nog niet afgerond. Het lijkt zinnig om voor de verschijningsvormen van verhalen wel enige criteria te ontwikkelen zodat duidelijk is wanneer iets een verhaal is en wanneer niet. Volgens de narratoloog Prince is een verhaal een verhandeling die tenminste twee echte of fictieve gebeurtenissen in een verband weergeeft binnen de dimensie van de tijd⁷³. Daarmee wordt duidelijk dat er minimaal sprake is van een zekere ontwikkeling. Er gebeurt iets. Verder is er sprake van een interpretatie die verbanden legt en betekenis geeft of vindt. Veelal is er dan ook sprake van de beschrijving van een beginsituatie, een motorisch moment, een protagonist, en een uitkomst. In elk geval is een lijst van gegevens die zonder verbinding en betekenis blijven (bijvoorbeeld een chronologie of een medische status) nog geen geëxpliciteerd verhaal. Op het niveau van het narratieve perspectief kunnen daar wel dezelfde vragen gesteld worden, maar de verschijningsvorm is in dat geval niet narratief.

⁷³ Bal, a.w.; Prince, G. (1988) A dictionary of narratology. Aldershot. Zie Ganzevoort, R.R. & Visser, J. (1993) Zin in verhalen. Het narratief paradigma in de vragen van zingeving en geloofsoverdracht. In: Steegman, P.D.D. & Visser, J. (Red.) Zin in verhalen. Over de betekenis van verhalen bij de overdracht van geloof, waarden en normen. Zoetermeer. Zie ook de bijdrage van Sloots in deze bundel.

Een ander punt dat bij herhaling terug komt in dit tweede deel is de verdubbeling die optreedt wanneer verhalen op verschillende niveaus aan de orde komen. Zo is het verhaal van een groep (bijvoorbeeld in de liturgie) een collectieve vertelling, waaronder de individuele verhalen van deelnemers en voorgangers liggen. Dat collectieve verhaal is te zien als het resultaat van de onderhandeling tussen de verschillende auteurs. Op dat niveau zijn de zes dimensies van het narratieve model opnieuw te herkennen en te analyseren, net als in de individuele verhalen. Trouwens, ook in de individuele verhalen zijn ‘nestverhalen’ te ontdekken, die ingebed zijn in het grotere verhaal, maar bijvoorbeeld vertellen vanuit een ander perspectief, met de stem van een ander, enzovoorts. Aandacht voor deze niveauverschillen is nodig om het model adequaat uit te werken in de praktijk.

Tussen de verschillende hoofdstukken door zijn intermezzo’s opgenomen. Ze laten iets zien van de gevarieerde verschijningsvormen van narratieve structuren, en raken alle aan fundamentele thema’s die in dit boek aan de orde zijn: God, verhalen, fragmenten, enzovoorts.

Voor de Afdeling Praktische Theologie van de Theologische Universiteit Kampen heeft deze exercitie boeiende gesprekken opgeleverd. Ondanks verschillen van inzicht en visie draagt deze oefening bij aan het ontwikkelen van een gezamenlijk perspectief. Alleen al daarom leggen we het resultaat van deze eerste stappen graag voor aan een breder publiek. Onze hoop daarbij is dat het in de voortgaande discussie in het vakgebied een zinvolle stem biedt.

Rest nog met dank de medewerking te noemen van de verschillende auteurs, en van dr. Jan Jonkers (docent sociologie en methodologie) en prof. dr. Jaap van der Laan (hoogleraar Praktische Theologie / homiletiek), die grondig en kritisch hebben meegedacht in het gehele project en voor belangrijke verbeteringen van het manuscript hebben gezorgd. Drs. Joke Bruinsma-de Beer (AIO) had naast haar bijdrage aan een van de hoofdstukken een aandeel in wde redactionele overwegingen. Prof. dr. G.D.J. Dingemans gaf als extern referent belangrijke kritiek, die waar mogelijk is verwerkt.

Solipsist

Walter B. Jehovah, over wiens naam ik me niet wens te verontschuldigen, omdat hij echt zo heette, was zijn hele leven al een solipsist geweest. Een solipsist, voor het geval u dat woord niet kent, is iemand die gelooft dat hijzelf het enige is dat werkelijk bestaat, dat alle andere mensen en het hele heelal uitsluitend bestaan in zijn verbeelding en dat ze ophouden te bestaan, zodra hij ophoudt ze zich te verbeelden.

Op zekere dag werd Walter B. Jehovah praktiserend solipsist. Binnen een enkele week tijds was zijn vrouw weggelopen met een andere man, hij was zijn baan als expeditieklerk kwijtgeraakt en had zijn been gebroken toen hij een zwarte kat achterna zat om te voorkomen dat die zijn pad zou kruisen.

In zijn ziekenhuisbed besloot hij overal een einde aan te maken.

Hij keek uit het raam en staaarde omhoog naar de sterren en wenste dat ze niet meer bestonden en toen waren ze er niet meer. Hij wenste dat alle andere mensen weg waren en toen werd het merkwaardig stil in het ziekenhuis, zelfs voor een ziekenhuis. Toen kwam de wereld aan de beurt en hij zweefde in een leegte. Van zijn lichaam maakte hij zich op dezelfde eenvoudige manier af en toen ging hij over tot de laatste stap, zich zelf uit de weg te wensen.

Er gebeurde niets.

‘Vreemd,’ dacht hij, ‘kent het solipsisme grenzen?’

‘Ja,’ zei een stem.

‘Wie bent u?’ vroeg Walter B. Jehovah.

‘Ik ben degene die het heelal heeft geschapen dat jij zojuist uit de weg hebt geruimd. En nu jij mijn plaats hebt ingenomen -’ er klonk een diepe zucht - ‘kan ik eindelijk een eind maken aan mijn bestaan, vergetelheid zoeken en alles aan jou overlaten.’

‘Maar - hoe kan *ik* ophouden te bestaan? Want dat was eigenlijk mijn bedoeling, begrijpt u.’

‘Ja, dat weet ik,’ sprak de stem. ‘Je moet het precies zo doen als ik het gedaan heb. Schep een universum. Wacht tot er iemand komt die werkelijk gelooft in wat jij altijd hebt geloofd en die het allemaal weg wenst. Dan kun jij je terugtrekken en *hem* zijn gang laten gaan. Vaarwel.’

En de stem verdween.

Walter B. Jehovah was alleen in de leegte en er stond hem maar één ding te doen. Hij schiep hemel en aarde. Hij deed er zeven dagen over.

(Fredric Brown)

VERBEELDING EN BETEKENISVERANDERING VAN GELOOF

Dick Tieleman

‘Zakelijk over God spreken is verwijzen naar een God, die er de voorkeur aan geeft, dat wij niet voortdurend over God spreken.’⁷⁴

‘Narrativiteit als perspectief voor pastoraal handelen’ verwijst naar een actuele praktisch-theologische grondvraag: hoe is christelijk geloof met het oog op pastoraal handelen te interpreteren en te communiceren? Narratieve theologie diende zich aan in het begin van de jaren zeventig als een antwoord op de impasses van het christelijk geloof⁷⁵. Bij narrativiteit als perspectief voor pastoraal handelen kan men denken aan de mogelijke betekenis van sociaal-wetenschappelijke, respectievelijk literaire verhaaltheorieën voor pastorale praxis in een brede zin. Daaraan vooraf gaat echter de ‘rehabilitatie van het verhaal’⁷⁶ voor interpretatie en communicatie van de christelijke traditie. Als contextuele theologie is narratieve theologie een variant van de bevrijdingstheologie, die - anders dan de traditionele theologie - inzet bij de levenspraxis van mensen als vindplaats van Gods heil (J.B. Metz).

Bij de vraag naar herinterpretatie van de traditie sluit deze bijdrage over 'verbeelding en betekenisverandering van geloof' aan. Het perspectief van de narrativiteit duidt op een primaire betrokkenheid op het verhaal van mensen; verbeelding vormt daarin een kernelement om de christelijke traditie te verstaan én verstaanbaar te maken. Zo betreft ze traditie en geleefd leven op elkaar. De christelijke en bijbelse traditie is al niet zonder verbeelding te verstaan, omdat ze zich in verhaal en beeld uitdrukt. Zo prikkelt ze de verbeeldingskracht om de werkelijkheid te verstaan vanuit de tegendraadse verbeelding van het visioen. Verbeelding vervult daarbij in dubbele zin een sleutelrol. Betekenisverlies van geloof is te interpreteren als direct gevolg van een gestolde verbeelding en - zo - een stokkende traditie. ‘Betekenisverandering van geloof’ ontstaat, waar mensen, voorbij aan een gestolde verbeelding, christelijk geloof opnieuw met een levende verbeelding verbinden. Pastores hebben met dit herijkingsproces dagelijks te maken. Narratief-theologische bezinning is daarvan de neerslag.

Door narrativiteit geïnspireerd pastoraal handelen onthult het betekenisverlies van de christelijke geloofspraxis als verlies aan verbeelding en een nieuwe betrokkenheid op de verbeelding als de weg tot een betekenisverandering van de geloofspraxis - dat is in een enkele zin waar het in deze bijdrage om gaat.

⁷⁴ Jager, O. (1988) De verbeelding aan het woord. Baarn, p. 170.

⁷⁵ Heijst A. van (1997 Red.) Het verhaal van God. Essays over narratieve theologie. Baarn.

⁷⁶ Boer, Th. de (1989) De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie. 's Gravenhage.

Na de schets van het betekenisverlies van de christelijke geloofspraxis als verlies aan verbeelding en de betekenisverandering van de geloofspraxis als vrucht van een nieuwe betrokkenheid op de verbeelding sta ik stil bij enkele consequenties van deze herinterpretatie van de geloofspraxis voor pastoraal handelen.

Voorbij de impasses - de verbeelding aan het woord

Het huidige betekenisverlies van de christelijke geloofspraxis komt voort uit een verlies aan verbeelding als essentieel ingrediënt van de geloofspraxis. De verkenning van de impasses van de christelijke geloofspraxis in dit eerste deel onthult al contouren van een betekenisverandering van geloof. Voor deze verkenning sluit ik aan bij de beschouwing van Okke Jager over 'geloof als verbeelding'⁷⁷. In de laatste zin van dit 'pleidooi voor een dichterlijker en zakelijker spreken over God', hierboven als motto opgenomen, kent hij aan dat spreken over God tenslotte een bescheiden plaats toe. In dat spreken over God zal een kern van het misverstand blijken te liggen, dat door aandacht voor de verbeelding te verhelderen is.

Vanuit een praktisch-theologisch gezichtspunt betrek ik - anders dan Okke Jager vanuit een systematische optiek, maar wel in het verlengde van het motto - verbeelding op méér dan taal en spreken alleen. Verbeelding is nodig voor wat niet anders dan in beelden is uit te drukken; ze krijgt, behalve in woorden ook gestalte in taal van tekens en daden. Kenmerkend voor verbeelding is, dat daarin de scheiding tussen woorden, tekens en daden wordt opgeheven. Geloof als verbeelding neemt dan ook gestalte aan in woorden, tekens en daden. Dat is even wennen voor christelijk geloof, voor zover dat zich eerder legitimeert met het 'doen van uitspraken over de waarheid' dan met het 'doen van de waarheid'. Toch is christelijke geloof zo weer terug bij haar eigenlijke intentie en essentie. Juist in de overaccentuering van het spréken ligt de kern van de impasse en verlegenheid. Daar helpt ook de verbeelding niet uit, als men die opnieuw opsluit in en beperkt tot taal. In het bijbelse taaleigen is 'woord' niet denkbaar zonder 'daad'. En 'waarheid als betrouwbaar handelen' overstemt en bepaalt in de bijbel de waarheid als uitspraak over een 'stand van zaken'. Kortom, verbeelding duidt aan hoe mensen in naar elkaar verwijzende woorden, tekens en daden betekenis en gestalte geven aan hun betrokkenheid op de geloofstraditie. Het is zo niet toevallig, dat tussen woord en daad nog het teken staat, dat als symbool woord en daad verbindt en naar beide verwijst.

Voorbij de impasses

De drie door Okke Jager geschetste impasses voor het christelijk geloof (onverstaanbaarheid, onverschilligheid en onvoorstelbaarheid) weerspiegelen een scherpe intuïtie voor wat zich voltrekt rond geloof en godsdienst. Ik overweeg ze hier als een verlies aan verbeelding. Vanuit de praktische theologie gaat het mij om wat geloofspraxis mag heten, d.w.z. waar christelijke traditie zichtbaar wordt.

Onverstaanbaarheid - om woorden van geloof. De taal van geloof wordt voor steeds meer mensen

⁷⁷ Jager, O. (1988) De verbeelding aan het woord. Pleidooi voor een dichterlijker en zakelijker spreken over God. Baarn.

onverstaanbaar. Vooral de suggestie van objectiviteit en vanzelfsprekendheid van de geloofstaal, roept de vervreemding op: 'deze taal zégt mij niets (meer)'. Gaan kerk en theologie niet gewoon door met spreken, zo vraagt Okke Jager, '... maar dan zoals een kapper steeds doorknipt, ook in de lucht, als er geen haar tussen de schaar zit...?'

Waar woorden van geloof niet meer verwijzen naar tekens en daden in de levenservaring van mensen verliezen ze hun betekenis. Lange tijd hebben geloofswaarden, zelfs als ze 'ingedikt' in belijdenis en leer voorkwamen (kruis, verzoening, voorzienigheid, opstanding), de ervaringen van hoop en liefde opgeroepen, die ze betekenisvol maakten. Maar ook voor insiders vertegenwoordigen ze steeds meer abstracte waarheid en steeds minder ervaren werkelijkheid. De problemen rond een geloofswaard als 'verzoening' zijn op dit punt illustratief. Een groep mensen heeft aan dit woord en zijn inbedding in belijdenis en geloofsleer genoeg; zonder omwegen wil ze aan deze taal vasthouden. Voor een groeiende groep sluit deze taal van belijden en leer geen betekenisvolle ervaring meer in. Slechts door de verhalen uit de traditie te verbinden met eigen leven kunnen ze aan dit woord nog betekenis geven. Vanuit het verlies aan verbeelding is de impasse van de onverstaanbaarheid dus verstaanbaar. Geloofswaarden lopen leeg, als ze niet meer verbonden zijn met de levende verbeelding van hoop en liefde in de traditie én het eigen levensverhaal. Gestolde verbeelding leidt tot abstracte waarheid, die de traditie doet stokken. Geloofstaal is dan onbegrijpelijke geheimtaal en niet langer taal van het geheim voor mensen. Geheimtaal bemiddelt niet langer waar geloofswaarden voor waren: het leven raken met hoop. Dat gebeurt alleen, als geloofswaarden de verbeelding inschakelen en voeden.

Onverschilligheid - om tekens van hoop. Misschien nog uitzichtlozer dan de onverstaanbaarheid, aldus Okke Jager, is de onverschilligheid. Onmacht en onwil kunnen daarin beide een rol spelen en liggen vaak dicht bij elkaar. De onverschilligheid eenvoudig aan oppervlakkigheid van mensen toeschrijven is te gemakkelijk. Het gaat hier eerder om de ervaring van irrelevantie. 'Het doet me niets (meer)' wil zeggen, dat deze woorden het levensverhaal van mensen niet raken. In een verhaal van Brecht wordt aan een proletariër tijdens een rechtszitting gevraagd of hij de wereldlijke of kerkelijke vorm van de eed wil gebruiken. Hij antwoordt: ik ben werkeloos. Dat was - aldus Okke Jager, die naar dit verhaal verwijst - geen verstrooidheid. Hij bedoelde, dat hij zich in een situatie bevond, waarin zulke vragen geen zin hebben.

Deze tweede impasse confronteert nog scherper met de verlegenheid over de betekenis van de traditie; juist omdat ze nog dichter bij de intentie aansluit mensen te raken. De keerzijde van de verantwoordelijkheid van kerk en theologie voor de verstaanbaarheid van geloofswaarden is het leven van de hoorder. Hoe is die ander (b.v. de proletariër van Brecht) in het domein van diens verbeelding en levensverhaal aan te raken door de hoop? Eerst ervaringen van hoop maken geloofswaarden werkzaam en verstaanbaar. In de bijbel heet het: 'geloof nu is de zekerheid van de dingen die men hoopt...' (Hebr. 11.1).

Onvoorstelbaarheid - om toewijding in liefde. De derde impasse gaat met de verbeelding nog een stap verder. De onvoorstelbaarheid zou, aldus Okke Jager, wel eens de diepste oorzaak van de onverstaanbaarheid en de onverschilligheid kunnen zijn. Geloofswaarden zouden onverstaanbaar en irrelevant zijn, omdat ze appelleren op wat 'onvoorstelbaar' is. Na de *zender* en de *ontvanger* gaat het in de derde impasse om aard en inhoud van de *boodschap*. Is het dichterlijk verhaal over God voor de 'computermens' nog wel voorstelbaar te maken?

Dat is inderdaad per definitie onbegonnen werk, tenzij deze derde impasse bij uitstek een creatieve verbeelding oproept om aan de traditie gestalte te geven. Verbeelding verwees naar woord, teken en daad om zichtbaar te maken wat zich aan voorstelling en begrip onttrekt. Het onvoorstelbare van God en geloven verwijst naar het 'nog niet' en het 'ten dele kennen' van het leven en de werkelijkheid. Het is hier de traditie zelf, die een dichtelijk verhaal aanreikt. Na woorden van geloof en tekens van hoop is er de daad van liefde. Paulus' lied van de liefde (1 Cor. 13) verwijst bij uitstek naar de verbeelding als daad van mensen en de verbeelding van Gods liefde. Het diepste geheim van geloof en hoop ligt in de toewijding in liefde, die vooruitgrijpt op het visioen, dat de verbeelding gaande houdt. De kwetsbaarheid van het menselijk bestaan, waarop geloof zich richt, is te typeren met het 'ten dele kennen', dat het raadsel van het lijden weerspiegelt. De onvoorstelbaarheid van de christelijke traditie, in het aangezicht van de pijn van lijden en dood, wordt in de toewijding aan liefde niet opgeheven, maar wel gedragen. Liefde gaat het gevecht om het leven aan: 'sterk als de dood is de liefde' (Hooglied). In dit tegendraads visioen krijgt God in zijn heil een gezicht. Toewijding aan liefde is dé daad van verbeelding.

De verbeelding aan het woord

In het gebeuren, dat geloven heet, verbindt de verbeelding dus de drie dimensies woord, teken en daad. Met opzet liet ik deze drie verwijzen naar het drieluik van 'geloof, hoop en liefde'. Het betekenisverlies van de geloofspraxis ontstaat waar door verlies aan verbeelding geloofswaarden los komen te staan van ervaringen van hoop en liefde. Door een nieuwe aandacht voor de verbeelding worden deze drie opnieuw verbonden. Maar de betekenisverandering van geloof ligt vooral in de ontdekking, dat de geloofspraxis gestalte krijgt dankzij een omkering van de volgorde. Het draait in kerk en theologie wel allemaal om geloof en geloofsver(ant)woording, maar het begint bij en het gaat om het in liefde kennen en gekend worden als creatieve daad van de verbeelding van Gods liefde. Ervaringen van liefde en hoop gaan altijd vooraf aan geloof als ver(ant)woording. Dat is overigens geen nieuwe, maar eerder een vaak vergeten interpretatie van de christelijke traditie; sterker, het is de meest oorspronkelijke interpretatie van de 'weg van geloof'. Mensen deden (b.v. aan Jezus) zo betekenisvolle ervaringen van liefde en hoop op, dat ze die tot de geloofswaarde voor hun leven maakten - 'en zij volgden Hem'. Liefde is het eerste en laatste woord van geloof. Geloofsopvoeding is zo ten diepste: opvoeding tot een houding van onvoorwaardelijke liefde. 'Ubi caritas et amor, Deus ibi est...' - zo zingt het Taizé-lied in navolging van de oude liturgie. Geloofswaarden over God ontspringen aan ervaringen van verlangen en vertrouwen. Geloven blijkt in eerste instantie 'voortalgig' (Okke Jager) en is uiteindelijk meer verbonden met een houding van toegewijd handelen dan met de inhoud van geloofswaarden; of liever: de houding van verlangen en vertrouwen is de eigenlijke inhoud.

Betekenisverandering van geloof nader bezien

Hoe nieuwe aandacht voor de verbeelding tot betekenisverandering van geloof kan leiden verken ik in dit deel aan de hand van cultuurhistorisch en sociaal-culturele ontwikkelingen. Het verstaan van de christelijke traditie is door de eeuwen heen bevangen geweest in een diepe ambivalentie tussen waarheid en liefde. Enerzijds was er de universele boodschap van een onvoorwaardelijke en grenzen overschrijdende liefde. Anderzijds werd de christelijke traditie versplinterd in talloze historische en culturele modaliteiten, die met elkaar streden over de zuivere waarheid, met alle machtsmanipulaties daarvan. Een narratieve theologie in een postmoderne cultuur verstaat deze historische ambivalentie als een vertekening, die op de weg van betekenisverlies naar betekenisverandering van de

geloofspraxis vraagt om herinterpretatie.

Het sociaal-culturele motief hangt hiermee samen. Veel mensen nemen afstand van een in leer en belijden bindend waarheidsbegrip, dat ze eerder associëren met macht en beperkingen van een groep dan met inspiratie tot onvoorwaardelijke liefde. Daarbij doet zich vandaag een relatief nieuw fenomeen voor: mensen maken zich los van godsdienst met haar waarheidspretenties, maar blijven in vormen van religieuze zingeving en verbeelding onverminderd betrokken op religieus-existentiële vragen. Ook daarin tekent zich iets af van een betekenisverandering van geloof.

Klem tussen zuivere waarheid en onvoorwaardelijke liefde

Het zevende boek van Plato's dialoog *Politeia* begint met het beroemde 'grotverhaal'. Het vertelt van mensen, die hun leven lang gevangen zitten in een onderaards hol, gedwongen om naar een muur te kijken waarop ze slechts schaduwen zien bewegen. Dat is het enige wat ze van de werkelijkheid zien. Ze kennen zichzelf, anderen en de dingen om hen heen alleen als schaduw. De echte wereld hebben ze nog nooit gezien. Wat zou er gebeuren, als deze mensen, van hun boeien bevrijd, gedwongen werden de grot te verlaten en bij daglicht om zich heen te kijken? Buiten zouden ze, meent Plato, stap voor stap moeten leren zien. Eerst zouden ze, zoals ze in de grot gewend waren, kunnen kijken naar schaduwen en weerspiegelingen; vervolgens pas naar de dingen zelf en tenslotte naar de natuur en de zon.

Als de gevangenen zich echter niet bewust zijn van het onnatuurlijke van hun toestand, is het moeilijk hen een nieuw uitzicht op de werkelijkheid aan te reiken. Dat ondervond één van hen, die bevrijd de weg naar boven had kunnen maken. Toen hij langzaam maar zeker tot een nieuw uitzicht op de werkelijkheid gekomen was, voelde hij zich geroepen de weg terug naar de grot te maken en zijn medegevangenen in zijn bevrijdende waarheid te laten delen. Maar eenmaal terug in de duistere grot viel hij helemaal uit de toon. Hij kon in de grot niet meer zo goed zien als de anderen en wilde dat ook niet meer. En toen hij poogde duidelijk te maken wat hij boven gezien had, was dat bedreigend voor de anderen. Omdat hij hun 'gewone leven' voor onnatuurlijk hield beantwoordden ze die poging tot bevrijding met geweld: ze probeerden hem ter dood te brengen. De gevangenen kwamen pas in verzet, toen ze werden bevrijd. De waarheid maakte de ander eenzaam.

Tot zover dit verhaal, dat Plato als allegorie gebruikte om de omgang met kennis en het inzicht in waarheid te verhelderen. Wij mensen zijn, zo bedoelt hij, allen min of meer gevangen in de schijn; beelden geven ons een beperkt inzicht in waarheid. Achter die beelden ('daarbuiten' en 'daarboven') ligt de eigenlijke en zuivere waarheid. Bevrijding daartoe vraagt een pijnlijk proces van losmaking uit illusies. Daartoe is slechts een kleine groep mensen in staat. Die elite (van filosofen!) heeft de verantwoordelijkheid de leiding te nemen en de anderen tot inzicht in de zuivere waarheid te brengen.

Plato's gedachten over kennis en waarheid hebben twintig eeuwen lang een ongehoorde invloed uitgeoefend in de westerse cultuur, niet in de laatste plaats op inhoud en gestalte van kerk en christendom. De eindeloze - en liefdeloze - twisten over de zuivere waarheid van het geloof zijn niet denkbaar zonder de invloed van zijn filosofie. Paulus moet geweten hebben van zijn visie op kennen en waarheid. Maar over de omgang met het 'ten dele kennen' spreekt hij anders dan Plato. In het 'ten dele kennen' heeft bij hem niet de filosoof met zijn inzichten het laatste machtswoord. Het is bij Paulus de liefde, die in de pijn van het 'ten dele kennen' bevrijdende taal spreekt. De liefde maakt het leven met zijn kennen in fragmenten leefbaar. Een nieuwe oriëntatie op de liefde als de *kern van* geloof slaat dus behalve op een vergeten interpretatie ook op de *bekering* van een platoons

waarheidsbegrip, dat in kerk en christendom veel verwarring stichtte. De waarheid van de christelijke traditie ligt in de eerste en laatste plaats in toewijding aan liefde. Het geheim van het christelijk geloof, als antwoord op het ten dele kennen van de werkelijkheid, ligt eerder in het schuilen bij de liefde dan in het schouwen van de zuivere waarheid (met alle strijd daarover).

Dit inzicht dient zich vandaag met grote klem aan, als het gaat om herinterpretatie en betekenisverandering van geloof. Het betekenisverlies van geloof in een postmoderne cultuur berust namelijk vooral op het betekenisverlies van de Griekse filosofie, die lange eeuwen het steigerwerk vormde voor christelijk geloof als 'zuivere waarheid'. Het is de anti-platonist Nietzsche - vaak beschouwd als inspirator van een postmoderne cultuur -, die ongenadig afrekende met Plato én het op hem verhaalde machtsmisbruik van kerk en christendom ⁷⁸. Nu is liefde geen toverwoord dat alle vragen naar kennis, inzicht en waarheid oplost of overbodig maakt. Integendeel, liefde wijst de richting daarvoor ('... een weg die nog veel verder omhoog voert', 1 Cor. 12). Dat mensen daarbij leven van en met beelden van de werkelijkheid laat het verhaal van Plato wel zien. Beelden vormen een 'zoekontwerp', waarin behoedzaam iets kan worden uitgedrukt van 'God is liefde'. Precies deze verbeelding neemt afstand van abstracte waarheid en levert een religieuze verbeelding op, die nu nadere aandacht vraagt.

Religieuze verbeelding en de weg van geloof

In een postmoderne cultuur is christelijke geloofspraxis, voorbij aan een historische vertekening, primair te verstaan vanuit haar oorspronkelijke verbeelding in hoop en liefde. In zekere zin is de narratieve theologie hier nog op vertrouwd theologisch terrein: ze interpreteert de traditie, zij het niet zonder de religieuze verbeeldingskracht van het subject. Dat subject komt als kernprobleem voor de narratieve theologie naar voren in een tweede ingrediënt voor betekenisverandering van geloof, nl. een theologie van de religieuze verbeelding. Hieronder sta ik stil bij religieuze verbeelding op de weg van geloof, op zoek naar hoop en op weg vanuit liefde.

Religieuze verbeelding op de weg van geloof. Terwijl het percentage mensen, dat zich ziet als kerkelijk-godsdienstig daalt tot minder dan 50%, neemt het percentage dat zich gelovig noemt licht toe tot ruim 75%. Het verschil tussen deze aantallen was nooit eerder zo groot en is daarmee een vraag voor de theologie ⁷⁹. Ooit vielen godsdienst en religieuze zingeving overzichtelijk samen. Nu is de theologie met beide verlegen. Ze is meer betrokken op de godsdienst (die uit de gratie raakt) en weet minder raad met religieuze zingeving (die zich van godsdienst verwijdert). De geloofsimpasse ontstond juist waar mensen godsdienst in haar waarheidspretenties niet meer verstonden als gestalte van religieuze zingeving. De narratieve theologie biedt nu een perspectief om beide te verbinden en te verstaan. Afstand nemend van vroegere abstracte waarheidspretenties maakt ze ruimte voor de religieuze verbeelding van het subject; niet als landingsplaats, maar als vindplaats van heil ⁸⁰. Antwoorden en vragen verbindend maakt religieuze verbeelding deel uit van de weg van geloof, eigen aan de geloofspraxis.

⁷⁸ Riessen, R.D.N. van (1994) Verschillen in waarheid. Reflecties over de verhouding waarheid en minderheid naar aanleiding van Plato en Nietzsche. In: Lange, F. de (Red.) Geloven in de minderheid? Kampen.

⁷⁹ vgl. Dekker G. e.a. (1997) God in Nederland. Amsterdam.

⁸⁰ Luther, H. (1992) Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart.

Het huidige landschap van godsdienst en religieuze zingeving veronderstelt een 'Theologie der Frage' (Bastian). Zoals de inzet bij liefde verwees naar een vergeten interpretatie van de christelijke traditie, zo verwijst de betekenisgeving door het subject naar een verwaarloosd aspect in de godsdienst. De theologie moet zich vandaag meer wagen aan interpretatie en evaluatie van wat vanuit een functioneel religiebegrip in godsdienstsociologie en godsdienstpsychologie naar voren komt. Religieuze verbeelding gezien vanuit beide vakdisciplines levert elementen voor een betekenisverandering van geloof.

Op zoek naar hoop in het menselijk tekort. In de gangbare godsdienstsociologie is meer aandacht voor een substantieel dan voor een functioneel religiebegrip. Zo zegt onderzoek meer over wat aan godsdienst verdwijnt dan over wat aan religieuze zingevingen verschijnt. Meer aandacht voor religieuze zingeving vraagt een functionele benadering, die religie ziet als betekenisgeving aan het menselijk leven.

Religieuze betekenisgeving is wel 'charismatische projectie' genoemd⁸¹. Ik noem haar religieuze verbeelding: moment op de weg van geloof en eigen aan de geloofspraxis. Religie als betrokkenheid op een laatste en beslissende werkelijkheid in het leven, stelt mensen in staat (telkens opnieuw) betekenis te geven aan hun alledaagse leven, met alle tragiek en trauma, verbijstering en verwondering, verlies en verlangen daarin. Door de alledaagse leefwereld te verbinden met religieuze symbolen kan deze een nieuwe betekenis ontvangen.

Ook als mensen afstand nemen van godsdienst blijven ze zo op zoek naar hoop in 'het menselijk tekort'⁸². Waar ervaringen van hoop en liefde niet langer bemiddeld worden door een stokkende godsdienstige traditie, kunnen ze in andere gestalten van religieuze zingeving bewaard blijven.

Op weg vanuit het teggoed van de liefde. Niet alleen vanuit het menselijk tekort (op zoek naar hoop), maar ook vanuit het menselijk teggoed (op weg vanuit liefde) speelt de verbeelding een sleutelrol in religieuze zingeving. Tijdens de bloeitijd van de godsdienst in deze eeuw lag de betekenis van godsdienst en religieuze verbeelding zwaar onder vuur. Freud zag religie als infantiele projectie: verbeelding in de meest ondeugdlijke zin. En hoewel hij ook veel ongezond geloof onthulde, bleef zijn opvatting niet onweersproken. Zo zag zijn leerling Rümke al in de jaren '30 niet geloof maar ongeloof als ontwikkelingsstoornis. Geloof in de ruime zin van religieuze zingeving hield volgens hem een zich durven toevertrouwen aan het leven in; wie dat niet durft, leeft beklemd. Veel later deelden andere leerlingen van Freud dit pleidooi voor de religie. Winnicott zag de mens als relationeel wezen, aangewezen op relaties, religie en cultuur. De zin hiervoor kan de mens slechts ontwikkelen op basis van de liefdevolle relatie met (vooral) de moeder in de vroegste jeugd. Vanuit dit 'tegoed van de liefde' wordt bij het kind een basisvertrouwen gewekt, dat het er mag zijn in de wereld. Vanuit dat vertrouwen durft het de scheiding met de moeder aan om zichzelf te wagen in de wereld buiten. Dit religieuze (!) waagstuk van het zich toevertrouwen aan anderen en de wereld wordt geleerd in een 'transitionele ruimte' van creatieve verbeelding. Bij betekenisverlies van godsdienst biedt Winnicott uitzicht op een theologie van cultuur en religieuze zingeving⁸³. Zonder

⁸¹ Borg, M.B.ter (1991) Een uitgewaaierte eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur. Baarn.

⁸² Borg, M.B. ter e.a. (1997) Op zoek naar hoop. Over genezing, magie en religie. Nijmegen.

⁸³ Zock, H. (1997) Religie als transitioneel fenomeen. Het belang van T.W. Winnicott voor de godsdienstpsychologie. Nederlands Theologisch Tijdschrift 1997/1, 31-48.

de liefdevolle inbedding in het leven is het moeilijk om de hoop te voeden, die het geloof kan wekken, dat het leven (en God als het geheim daarvan) goed is en de moeite waard. Ook deze gestalte van religieuze verbeelding hoort bij de 'weg van geloof', eigen aan de christelijke geloofspraxis.

Samenvattend: Waar mensen in gestalten van religieuze zingeving op zoek zijn naar hoop en met creatieve verbeelding een weg vinden vanuit de liefde weerspiegelt dit zoeken en vinden, dit verlangen (naar hoop) en vertrouwen (op de liefde) een wezenlijk moment, eigen aan de christelijke geloofspraxis.

Men zou de kritisch wederkerige verhouding tussen religieuze zingeving en christelijke traditie kunnen typeren met de spanning tussen vragen en antwoorden. Kerk en godsdienst moeten zich minder fixeren op het *aanbod* van de boodschap en meer oog hebben voor vragen en behoeften van mensen. Een narratieve benadering doet aan beide meer recht. Wat dat betekent voor interpretatie en communicatie van de geloofspraxis in het pastoraal handelen werk ik tenslotte in enkele nadere reflecties uit.

Naar een pastoraal handelen met verbeelding

Geloof zonder verbeelding lijdt aan betekenisverlies en met geloof als verbeelding, inzettend bij ervaringen van hoop en liefde, is een betekenisverandering van geloof getypeerd. Maar er diende zich ook nog een volgende stap aan, die voor een traditionele grenzen overschrijdend pastoraal handelen te overwegen is: onder welke voorwaarden is er te spreken van 'verbeelding als geloof'? Als geloof begint bij liefde als verbeelding van Gods liefde, waarom zou dan liefde niet het begin zijn van de verbeelding van het verhaal van God?

Als geloof vraagt om de verbeelding van de liefde, dan is er voor het omgekeerde ook iets te zeggen. Zou alle liefde, als uitgesproken of onuitgesproken geloof, dan niet te verstaan zijn als een verbeelding van Gods liefde? Zo ontstaat er een heilzame verwarring tussen de liefde van God en die van mensen. Het lied 'Ubi caritas et amor, Deus ibi est' geeft aanleiding tot deze vrolijke omkering. Ik zou op dit spel met woorden niet ingaan, als het geen gevolgen had voor het inzicht in betekenisverlies en betekenisverandering van geloof en voor de pastorale praxis.

Een anekdote uit de wereld van de zending illustreert dat. Ze verhaalt hoe de voorganger van een gemeente in een dorp op Java met gepaste trots een nieuw kerkgebouw toont aan een bezoeker. Staande in de kerkruimte wijst hij op drie gebrandschilderde ramen, geïnspireerd op het klassieke drieluik: het eerste raam brengt geloof in beeld, het tweede de hoop en het derde de liefde. 'Het geloof in Jezus Christus ontsteekt de fakkel van de hoop, die de liefde aanwakkert.' Maar aan deze traditionele, vertrouwde uitleg voegt hij nog iets toe. 'Voor wie van buiten naar deze ramen kijkt is de volgorde omgekeerd. De ervaring van liefde roept de hoop wakker; beide krijgen later een verhaal en een gezicht in de woorden van geloof.' Het is niet toevallig, dat deze anekdote ontstond in een missionaire context. Juist daar is het besef verankerd, dat christelijk geloof alleen betekenisvol is vanuit een directe ontmoeting met mensen in hun ervaringen van hoop en liefde. Missionaire presentie, of ze zich nu richt op problematische binnensteden of derde wereld zet in bij diaconale presentie. Woorden van geloof, als verhaal van God en zijn heil, kunnen pas als ervaringen van hoop en liefde verstaan worden in het verhaal van mensen. Werd deze omkering van de traditionele volgorde van 'woord' en 'daad' lange tijd als 'missionaire strategie' beschouwd, in de contextuele bevrijdings- of narratieve theologie is ze geworden tot interpretatie van waar het in de christelijke geloofstraditie eigenlijk om gaat.

Deze opmerkingen vooraf zijn van belang om in dit derde deel de vraag te beantwoorden welke betekenis de voorgaande beschouwingen hebben voor het pastoraal handelen. Eerst typeer ik identiteit en presentie van de geloofspraxis, op basis van de voorgaande interpretatie van de traditie. Daarna geef ik in korte trekken een reflectie op de gestalte van kerk en godsdienst; tenslotte gevolgd door een theologische vingerwijzing.

Geloofsidentiteit - ‘pantomime van het heil’

De kern van de impasses lag dus in het voortijdig spreken en het - zo - blijven steken in de woorden (onverstaanbaar, onverschilligheid oproepend, onvoorstelbaar). Het geheim van de geloofsidentiteit ligt in ervaringen van hoop en liefde, die mensen mogelijk tot spreken brengen. Hoekendijk - kritisch over lege en falende woorden - typeerde in de zestiger jaren de geloofsidentiteit van de kerk als ‘pantomime van het heil’. Het ‘voor-talig’ karakter van geloof illustreert de prioriteit aan de waarheid als ervaring en daad.

In profetische teksten komt dit daadkarakter van de geloofswaarheid met verbeeldingskracht naar voren: ‘Hij heeft u bekend gemaakt o mens, wat goed is en wat de Here van u vraagt: niet anders dan recht te doen en getrouwheid lief te hebben en ootmoedig te wandelen met uw God’ (Micha 6:8). Opkomend voor het recht en in liefdevolle toewending verbeelden mensen ‘leven met God’. In dit doen van waarheid wordt, al of niet uitgesproken, de naam van God gespeld en zijn gelaat uitgetekend.

Als christelijk geloof eerder gestalte krijgt in daden dan in woorden, dan heeft dat consequenties voor de presentie en presentatie ervan. De wereld wordt vanuit de kerk en in naam van het geloof niet langer opgedeeld in ‘gelovigen’ en ‘ongelovigen’. Geloof stelt zich slechts ten dienste van de menswording van de mens en een vermenselijking van de samenleving⁸⁴. Dit geloofsbegrip heeft ook betekenis voor een herdefinitie van godsdienst en voortschrijdende theologische bezinning op de christelijke traditie.

Godsdienst als toegewijd handelen

Wanneer geloof als verbeelding inzet bij de pantomime van het heil sluit daarbij een beeld en begrip van godsdienst aan. Hoekendijk sprak in het verlengde van de hiervoor gebruikte typering over een ‘kerk binnenstebuiten’, waarin de stad en de straat als het ware de plaats vormen voor verstaan en communicatie van geloof als verbeelding van heil. In deze theologie ging in feite de gedachte schuil, dat kerk en godsdienst door hun gestalte en vormgeving hun boodschap in de weg staan. In deze zelfde tijd stelde A.J. Nijk voor christelijke godsdienst niet langer te omschrijven naar de traditionele vormen⁸⁵. Met een onderscheid tussen toegewijd en vanzelfsprekend handelen poogt Nijk tot een meer adequaat begrip van godsdienst te komen. In algemene zin omschrijft hij godsdienst als verwant aan cultuur: toegewijd, op een ‘laatste werkelijkheid’ betrokken handelen, dat tot cultuur en daardoor vanzelfsprekend kan worden en dat binnen deze cultuur bewaard kan blijven als een specifiek sacrale wijze van handelen, waarin zich een periodieke hernieuwing van de toewijding kan voltrekken, maar die ook dienstbaar gemaakt kan worden aan de consolidatie van vanzelfsprekend handelen.

⁸⁴ Tieleman, D. (1994) Niet om de minderheid, maar om de menselijkheid. Pastoraal-theologische reflecties op de marginalisering van kerk en christelijke geloofspraxis in de hedendaagse cultuur. In: Lange, F. de (Red.) a.w.

⁸⁵ Nijk, A.J. (1968) Secularisatie. Over het gebruik van een woord. Rotterdam.

Deze omschrijving van godsdienst breekt dus met de stereotiepe nadruk op de vorm als criterium voor godsdienst en relativeert de scheiding tussen het sacrale en het profane. Wat voor de ene mens handelen in de modus van toewijding is, kan voor de ander een vanzelfsprekend karakter hebben (gekregen). Ook in één mensenleven kunnen sacrale toewijding en profane vanzelfsprekendheid van tijd tot tijd wisselen.

Deze benadering maakt een meer genuanceerd spreken over godsdienst mogelijk. Ze verbindt godsdienst en geloof, maar biedt tevens de mogelijkheid niet-godsdienstig handelen als gelovig handelen te interpreteren. Op de interpretatie van kerkverlating toegespitst: Betekenisverlies van kerkelijke godsdienst valt niet per definitie samen met betekenisverval van de christelijke geloofstraditie. Wat betekent het als de christelijke traditie niet (langer) uitsluitend opgesloten en opgeslagen ligt in de woorden en rituelen van kerkelijke godsdienst, maar als praxis tastbaar wordt in gestalten van liefdevol en 'profaan' toegewijd handelen?

De overgang van de moderne naar een postmoderne cultuur roept deze typering van geloofsidentiteit en godsdienst op. Het postchristelijk karakter van de huidige cultuur weerspiegelt wel betekenisverlies van christelijke godsdienst, maar daarmee nog niet het afscheid van christelijk geloofsendagement. Postchristelijk is nog niet onchristelijk. Deze herinterpretaties van geloofsidentiteit en godsdienst werken wel door in de theologische bezinning.

Leven met verbeelding

Als de verbeelding het christelijk geloof door de impasses van de ongeloofwaardigheid helpt naar de pantomime van het heil en een herdefinitie van 'godsdienst', dan vraagt dat nieuwe positiebepalingen in de theologische bezinning. Want ook die is vaak ingeklemd en op maat gesneden door de instituties.

De bezinning op de christelijke geloofstraditie in de tweede helft van de 20e eeuw weerspiegelt bewegingen in de cultuur. In de *exodus*-theologie manifesteerde zich de christelijke traditie in de zestiger jaren als een min of meer exclusieve bevolgen beweging, die zich kritisch verhiel tot machtsstructuren van maatschappelijke en religieuze aard.

Tegen het einde van de zeventiger jaren maakte deze beweging plaats voor een verstilling, die een nieuwe concentratie op het eigene en innerlijke weerspiegelde. Exiel, ballingschap werd het sleutelwoord. Er viel een stilte over de grote woorden van uittocht en bevrijding. Het beloofde land was slechts in fragmenten zichtbaar. Visioen én vervreemding vormden een pijnlijk verlangen naar heil van God. Het ambivalente beeld van de ballingschap stond daarvoor. De traditie gaat mee als een innerlijk tegoed, dat de hoop levend houdt, ook al blijft de werkelijkheid weerbarstig. De kracht van de verbeelding draagt in spiritualiteit en mystiek het leven.

Vandaag lijkt zich weer een nieuwe *beweging* aan te dienen, die kan voorkomen, dat de verstilling vastloopt in een introversie, slechts gericht op het eigen overleven. Niet de wat triomfantelijke en exclusieve pretentie van de exodus, maar wel een intentie tot een inclusieve dialoog typeert deze beweging. Na exodus en exiel zou hier *sjaloom* het sleutelwoord kunnen zijn, omdat het aansluit bij het 'doen van de waarheid', zonder de pretentie van exodus en zonder de verlegenheid van exiel. Sjaloom sluit aan bij de ballingschapservaring, maar doet daarin een nieuwe stap, die een nieuwe interpretatie van eigen identiteit inhoudt. Een tekst uit de ballingschap kan dat verbeelden. Als het volk Israël in ballingschap leeft en in het verloederde Babel zijn identiteit en toekomst bedreigd ziet, krijgt het in die vervreemdende wereld van de profeet Jeremia te horen: '...Zoekt de vrede voor de

stad en bidt voor haar tot de Here, want in haar vrede zal uw vrede gelegen zijn. (Jer. 29:7). Dit geloof in de inclusiviteit van de vrede van God (sjaloom) lijkt me vandaag als inzet en herinterpretatie van de christelijke geloofstraditie de weg. Inclusief geloven is voorbij aan het gevecht over de zuivere waarheid en heeft weet van het 'ten dele kennen'. Het is tijd om grenzen te overschrijden: kerkelijke, confessionele, religieuze (ook: interreligieuze), om een inclusieve vrede te zoeken voor 'de stad van de mens' (Harvey Cox). Sjaloom lijkt me de meest indrukwekkende tegendraadse verbeelding van waar het in het doen van de waarheid om gaat. Op dit beeld is alle hoop gericht en de liefde komt daarin tot haar recht, een gekwalificeerde humaniteit.

Wat spreekt meer tot de verbeelding dan dit oerbeeld van het menselijk bestaan, waarin het gelaat van God oplicht. Tenslotte, tegen dit tegendraadse begrip legt alle verbeelding in de zin van grootspraak en egoïsme het af. Met dit grondwoord kan de christelijke traditie verder, met verbeelding.

Was ik een schaap

Was ik een schaap,
was hij mijn herder.
Was ik een schaap,
bracht hij mij verder.

Hij wist waar een groen grasland was
en fris helder water.
Als ik weg wilde lopen
gaf hij mij een tik met zijn stok.
En was ik zoek,
ging hij mij zoeken.
Was ik stom
ging ik verdwalen,
hij keerde om
om mij te halen.

Ik was niet bang
want hij was bij me.
Al moesten we langs
smalle enge paden,
ik durfde best,
want leeuwen of wolven
jaagt hij de stuipen op het lijf.
Wie kwaad wil doen
die lacht hij vierkant uit.

Ik voelde mij goed,
kon op hem bouwen.
Ik kreeg weer moed,
had weer vertrouwen.

Hij moedigt mij aan,
en maakt mij dapper.
Met hem erbij lukt het mij
alle dagen van het leven.

Was ik een schaap
dan wist ik het wel.
(Karel Eykman)

RELATIONELE ZELF-ERVARINGEN EN SPREKEN OVER GOD.

EEN PSYCHOLOGIE VAN HET 'ZELF' ALS HERMENEUTISCH INSTRUMENT

Barbara Roukema-Koning

Het moment van de waarachtige tussenmenselijke ontmoeting kan worden beleefd als een bijzonder gebeuren en als een geschenk. Het is de diepe bevestiging van wie wij 'zelf' zijn. Alleen vanuit een basis van voldoende ervaringen van 'ontmoeting' en 'bevestiging' kan het menselijk bestaan worden beleefd als goed en heilzaam. De ondervinding ervan kan leiden tot een 'weten' vol inzicht. Het 'weten' dat het Leven alleen gevonden kan worden door liefdevol, fijngevoelig en toegewijd uit te reiken naar anderen dichtbij en ver weg. En tot de bereidheid om de inrichting van het eigen leven hierop af te stemmen.

Dit 'gebeuren van ontmoeting' is daarom een belangrijk instrument voor de pastor. In de dienst van het pastoraat gaan gelovigen 'in Naam van Christus' een relatie aan met elkaar. De wijze waarop dit gebeurt en waarop zij zich voor elkaar open stellen wordt voor hen tot een taal en teken. Daarin ondervinden zij de betrokkenheid van God bij hun bestaan en bij de wereldsamenleving. In de ontmoeting met medegelovigen begrijpen zij hun bestaan 'in het Licht van Gods aangezicht'. 'Geloof in God' en 'menswording' worden in het gebeuren van ontmoeting op een dynamische wijze op elkaar betrokken. Ze vinden in elkaar hun uitleg.

De intermenselijke relationaliteit wordt hier dan ook opgevat als een centraal en essentieel domein van menselijke ervaringen en betekenisgeving. Met behulp van de zogenaamde 'zelfconcept-theorie' kunnen we ons oriënteren op enkele aspecten van de dynamiek daarvan. Dit vocabulaire kan van betekenis zijn voor de wijze waarop de pastor ambtshalve in relatie treedt met gelovigen. Wanneer de pastor namelijk kans ziet om met zijn communicatieve handelen aan te sluiten bij de specifieke dynamiek van de pastorant, kan een bijzondere hermeneutiek plaatsvinden. Processen van geloofstoe-eigening en psychische heelwording, van heil en van heling, kunnen zich dan tegelijkertijd - ja, zelfs via elkaar - voltrekken.

De samenvatting van dit hoofdstuk zou kunnen luiden: *Godsvoorstellingen zijn op een dynamische manier verbonden met onze zelf-beleving. En onze zelf-beleving is fundamenteel en dynamisch verbonden met het patroon van onze relaties met medemensen.* Het eerste gedeelte van dit hoofdstuk is op de praktijk georiënteerd. Eerst wordt een casus beschreven. De aandachtspunten van deze casus worden met behulp van de zelf-fenomenologie onder woorden gebracht en geïnterpreteerd. Het tweede gedeelte van dit hoofdstuk is theoretisch georiënteerd. Theoretische begrippen en assumpties worden expliciet omschreven. Enkele implicaties ervan voor een hermeneutisch pastoraat worden afzonderlijk beschouwd.

Casus 1 'Ik word niet gehoord'

Een vrouw van middelbare leeftijd spreekt mij aan. "Als ik in de kerkdienst zit en er is gelegenheid voor stil gebed, is er zo vaak een stemmetje in mij dat zegt: 'denk je nu echt dat God al die mensen tegelijkertijd hoort? Dat kan toch helemaal niet?' Ik heb daar last van. Ik zou daar wel van af willen komen." Ze voegt er aan toe: "Natuurlijk weet ik heel goed, dat je niet op zo'n menselijke manier over God moet denken. Maar dat helpt mij toch niet verder". Tegen haar eigen wens in doen zich zulke cynische gedachten voor. Ze vraagt het op een wat luchtige toon maar ik ga er serieus op in. Ik nodig haar uit om die kant van haar die dit zegt, eens uit te vergroten in plaats tegen te spreken. "Wat zou die stem zeggen, als die kon vertellen?". We kennen elkaar niet en in de sfeer van relatieve anonimiteit kan ze zich uitspreken. Ik probeer zo goed mogelijk te horen wat haar gevoelsmatige ondertonen zijn bij het uitspreken van de gedachte: 'God hoort toch zoveel mensen niet tegelijk'. Ik beluister daarin een soort zelf-beleving van: niet gehoord worden, niet opgemerkt worden. Ik stel dit ook als vraag. In de paar minuten die we erover doorpraten krijgt het gesprek een heel onverwachte draai, ook voor haarzelf. Het zijn maar een paar stappen die ze zet, via de kinderen die niet meer naar de kerk gaan, naar enkele woorden over 'tegenslagen in haar leven'. Ik vraag aan haar of ze daarbij wel steun heeft ontvangen vanuit de kerk. Haar 'nee' is vol bitterheid, teleurstelling. Ze schrikt er zelf wat van. Ik meen er goed aan te doen deze ervaring van zich in de steek gelaten voelen, te benoemen; haar in dat gevoel te erkennen. Het gesprekje eindigt hier.

Deze vrouw leeft met teleurstelling en in de steek gelaten zijn. Mogelijk heeft zij daar - ongewild - zelf een aandeel in door niet goed om steun en aandacht te kunnen vragen. Het verbergen van de eigen kwetsbaarheid is soms een overlevingsstrategie. Belangrijke sleutelervaringen op dat gebied kunnen al stammen uit de periode van de relaties met de eerste verzorgers. Wanneer deze vrouw veel meer van haar verdriet zal kunnen uitspreken aan iemand die oprecht met haar mee wil leven, zal haar zelfbeleving kunnen veranderen in 'opgemerkt worden' en zal haar gebed weer mogelijk worden. Ze zal zich dan kunnen voorstellen dat God ook haar gebed zal opmerken.

Godsvoorstellingen: rationele oppervlaktestructuur en emotionele dieptestructuur

Als we nadenken over onze voorstellingen van God, kunnen we proberen om verder te kijken dan de kennis waar we cognitief of rationeel over beschikken. Op het cognitieve niveau kunnen we als mensen een heel groot arsenaal aan mogelijke voorstellingen van en ideeën over God opdoen. De mate waarin dat gebeurt hangt sterk af van de subculturen waarin we ons bewegen. Het gaat hierbij bijvoorbeeld om de kennisname van Bijbelverhalen; om godsdienstonderwijs op school of in de kerk- of kindernevendiensten; en om de manier waarop de sleutelfiguren van ons leven God ter sprake brengen. Het is belangrijk dat dit cognitieve referentiekader wordt aangereikt en het is belangrijk dat dit zorgvuldig en goed gebeurt, afgestemd op de belevingswereld en het ontwikkelingsniveau van het kind.

Hoewel ons denken over God natuurlijk ook iets zegt over onszelf, kan dit echter toch op een

betrekkelijk vrijblijvende manier gebeuren. Uit het geheel van mogelijke manieren om over God te denken, zijn het vaak maar enkele kernelementen die we actueel existentiële op onszelf betrekken: de Godsvoorstellingen hebben niet alleen een rationele oppervlaktestructuur, maar ook een emotionele dieptestructuur. Het negatieve innerlijk Godsbeeld van ons gemeentelid hierboven zal toch niet de expliciete boodschap geweest zijn van alle verhalen, kerkdiensten, preken, bijbelstudies en praise-avonden. Dit is ontstaan ondanks de inzet van uiteenlopende welwillende geloofsopvoeders die haar pad in de loop van haar leven gekruist hebben.

Je kunt haast wel stellen dat in vrijwel alle gevallen mensen heel wezenlijke ervaringen van hun leven inbrengen, wanneer zij over God spreken.

Het relationele zelf als centraal sturend proces

In de psychoanalytische psychotherapie is sinds enige tijd een groeiende aandacht voor het 'zelfbesef' als centraal sturend psychisch proces⁸⁶. Mensen functioneren in de meest uiteenlopende situaties en sociale rollen. Zij doen daaruit niet alleen kennis op over de buitenwereld, maar zij vertalen hun indrukken ook voortdurend terug naar beelden over en een beleving van zichzelf. Dat kan heel bewust maar ook heel automatisch en ongemerkt gebeuren. Onze zelfbeleving kent vele aspecten. In de zelfpsychologie wordt er van uitgegaan dat onze relationele zelfervaringen het centraal sturende psychisch proces zijn⁸⁷. Relationele trefwoorden zijn bijvoorbeeld: jezelf beleven als al dan niet nodig, gewenst, ingeschakeld, gewaardeerd, op afstand gehouden, etc. Het zoeken naar positieve zelfbeleving, opgedaan in relaties met medemensen, wordt door de zelfpsychologie gezien als een van de grondmotieven van het menselijk handelen.

In dit geheel van indrukken over zichzelf ontstaat in de loop van de kinderjaren een vorm van organisatie. In technische termen spreken we dan over een psychische structuur of over een systeem van zelf-representaties⁸⁸. Normaal gesproken is deze structuur enigszins coherent en op een flexibele manier in ontwikkeling. Wanneer de eerste verzorgers een kind bejegenen met aandacht en begrip voor zijn behoeften, met respect en warmte; en wanneer zij oog hebben voor de eigen aard van het kind, zal de zelfbeleving in zijn grondtonen positief gekleurd zijn. Het kind heeft dan een gezond gevoel van eigenwaarde en kan op een onbevengene wijze bevrediging putten uit relaties, spel en prestaties. Het kan het leven beleven als echt zichzelf te mogen zijn. Wanneer de eerste verzorgers op een structurele manier emotionele behoeften van het kind over het hoofd zien, gevoelens negeren of kwetsen, zal de zelfbeleving van het kind negatieve ondertonen kennen en problematisch georganiseerd raken⁸⁹. Delen van het gevoelsleven blijven onderontwikkeld of het

⁸⁶ Atwood, G.E. & Stolorow, R.D. (1984) Structures of Subjectivity. Explorations in Psychoanalytic Phenomenology. Hillsdale NJ; Kohut, H. (1977) The restoration of the self. New York; Kohut, H. (1984) How Does Analysis Cure? ed. A. Goldberg. Chicago; Stern, D.N. (1985) The Interpersonal World of the Infant; a View from Psychoanalysis and Developmental Psychology. New York; Stolorow, R.D., Brandchaft, B., Atwood, G.E. (1987) Psychoanalytic Treatment: an Intersubjective Approach. Hillsdale NJ.

⁸⁷ Stern (1985) a.w.; Jones, J.W. (1991) Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence. New Haven.

⁸⁸ Gregg, G.S. (1991) Self-Representation; Life Narrative Studies in Identity and Ideology. New York.

⁸⁹ Het woord 'struktureel' verdient hier enige aandacht; het moet gelezen worden als tegenhanger van het woord 'incidenteel'. Een voorbeeld van een incident is een scheiding van een van de ouders door een ziekenhuisopname of een teleurstelling in het contact met verzorgers en vrienden. Dit soort ervaringen zijn onvermijdelijk want ze zijn inherent aan het leven. Wanneer de 'incidentele' negatieve ervaring te intensief

kind raakt vervreemd van delen van zichzelf. Tegenover de relatieve coherentie van een zelfstructuur staat dan complexiteit of fragmentering; een zeer ver gaande vorm daarvan is het meervoudige persoonlijkheidssyndroom. Tegenover de normale doorgaande ontwikkeling staat stagnatie ⁹⁰. In het voorbeeld van het gemeentelid hierboven zien we, dat de gevoelens van 'tekort gedaan zijn' de boventoon zijn blijven voeren. Haar zelfbeleving is gestagneerd rondom deze ervaringswijze.

De zelfbeleving, opgevat als centrale psychische structuur, beïnvloedt onze kijk op ons leven. We zijn op een selectieve manier gevoelig voor informatie uit de buitenwereld die onze zelfbeleving ondersteunt. We kunnen ons moeilijk open stellen voor informatie die ons zelfbeeld weerspreekt. Ook in het geval van negatieve zelfwaardering of een gecompliceerde zelfstructuur is dat helaas zo.

Onze ziel spreekt in de taal van beelden

Wanneer problematische zelfervaringen van kinderen niet voldoende adequaat tegemoet getreden zijn - langs verbale of non-verbale weg - kunnen ze tot uitdrukking komen in non-verbale symboliek. De zelfpsychologie probeert in de problematische gedragswijzen van mensen 'terug te lezen' welke boodschappen daarin verpakt zitten over storingen in de zelfstructuur van cliënten.

Voor ons onderwerp is daarbij van belang, dat dit bijvoorbeeld ook het verbeeldings-leven kan betreffen. Psychotische waandenkbeelden zijn een extreme variant van dit proces. De zelfpsychologen gaan ervan uit, dat een zeer sterke subjectieve waarheid - namelijk betreffende zichzelf - uitgedrukt wordt in de waanvoorstelling. Het belang van deze subjectieve waarheid is dan zo groot en de intensiteit van de oorspronkelijke ervaring zo sterk, dat 'objectieve' perceptie van de buitenwereld tijdelijk of langdurig verstoord raakt. De waanvoorstelling is waar, want deze drukt een zeer belangrijke subjectieve waarheid uit. Ze moet alleen op de juiste wijze begrepen worden door de buitenwereld. Het zijn indrukwekkende praktijkverslagen waarin we kunnen lezen dat genezing van psychotische manifestaties soms mogelijk is wanneer ze in een goede verstandhouding met de therapeut begrepen worden ⁹¹.

Met enige inspanning is het mogelijk om in ons eigen leven een analogie vinden tussen de voorstellingswereld die we erop nahouden en onze structurele ervaringen met onze medemensen. De link waar we naar zoeken heeft vooral te maken met de affectieve ondertonen die er in onze beelden meeklinken. Deze zeggen iets over centrale beelden van onszelf in relaties. De situaties waarin deze beleving een rol speelt zijn alle mogelijke groepssituaties en samenwerkingsverbanden: het verband van het gezin, de school, de werksituatie, de kerkelijke gemeente en de maatschappij. We kunnen met enige inspanning overeenkomsten vinden met eerdere belevingen van onszelf in het verband van ons gezin van herkomst: als gewenst en gewaardeerd; als rots in de branding, steunpilaar of raadgever; als voortdurend achtergestelde of ondergewaardeerde; als persoon die te weinig support krijgt, etc. Zulke centrale zelfbeelden kunnen ook teruggevonden worden in de

geweest is spreken we over trauma. Deze laat psychische schade na. Een mate van herstel is mogelijk. Het komt in dat geval aan op gelegenheid tot verwerking achteraf: op erkenning, aandacht en symbolisering van de intensiteit van de ervaringen waar het om gaat. Met 'struktureel' wordt bedoeld op de diepgaande invloed van de talloze, zich herhalende, alledaagse interactiepatronen tussen ouders en kinderen. De strukturele ervaringen in de interactie laten een spoor na in de zelfbeleving van de betrokkenen.

⁹⁰ Stolorow & Brandchaft & Atwood, a.w.

⁹¹ Stolorow & Brandchaft & Atwood, a.w.

symboliek van onze maatschappijvisie of levensideologie. In schema gezet zijn de stappen in deze redenering ongeveer als volgt: een structurele relationele zelfbeleving (eventueel afkomstig van het verleden) vertaalt zich naar de inhoud van beelden (uit het heden), samen met de affectieve ondertonen die deze beelden voor ons bevatten.

Geloofsvoorstellingen als weerspiegeling van de zelfbeleving

Ook de godsdienstige beelden en voorstellingen kunnen zonder dat we dat zelf zo in de gaten hebben de drager zijn van aspecten van ons relationele zelf. Godsdienst is rijk aan verhalen, aan beelden en aan symbolen. De voorstellingen van God zijn daarvan een belangrijk onderdeel. Uit onderzoek blijkt, dat positief gekleurde voorstellingen van God meestal samengaan met positieve beelden van zichzelf, met gevoelens van zelfrespect en eigenwaarde ⁹². De tegenhanger hiervan is dat problematische voorstellingen van God meestal samengaan met problematische belevingen van zichzelf ⁹³. En als we hiermee terugkijken naar ons gemeentelid uit het begin, kunnen we inzien dat haar voorstelling van God die niet naar zoveel mensen tegelijk kan luisteren, misschien geen toeval is. Deze kan opgevat worden als een non-verbale boodschap, langs symbolische weg, van de subjectieve waarheid dat zij zich niet opgemerkt voelt.

Godsdienst en zelfwording

Het gaat om de fundamentele dynamische wisselwerking tussen voorstellingen van God en de beleving van onszelf. De vraag die aan de orde is, is: welke structurele zelf-beleving zou idealiter door de godsdienst ondersteund of opgeroepen dienen te worden? Zoals ik persoonlijk de bedoeling van godsdienst ben gaan begrijpen, is een innerlijk contact met ons authentieke 'zelf' instrumenteel voor de liefdevolle dienst aan God en medemensen. Een 'levende ziel zijn' betekent in contact te mogen staan met onze gevoelens, onze wil, onze creativiteit en onze verlangens. Fundamentele achting en bevestiging van elkaar is daarom een grondwaarde ⁹⁴. De Bijbelse taal spreekt over het 'verloochen van onszelf' en het 'sterven van ons ik'; naar mijn besef verwijst dit naar een proces van loutering die nodig is om ontvankelijke medemens, 'naaste' voor elkaar te worden. Vernietiging van onze eigenheid kan nooit de bedoeling zijn. Het gaat wel om bewustwording en loslaten van defensieve innerlijke manieren van doen die gericht zijn op 'zelfbehoud' en 'zelfhandhaving'. Deze leiden altijd tot verstoring van constructieve omgang met anderen.

Het 'zelf' is daarbij echter geen doel in zichzelf. Het is een belangrijk instrument bij het vormgeven van een hoogwaardig intermenselijk samenleven. ⁹⁵

⁹² Spilka, B. & Hood, R.W. & Gorsuch, R.L. (1985) *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. Englewood Cliffs, NJ.

⁹³ Jones, a.w.

⁹⁴ Masterson, J.F. (1985) *The Real Self. A Developmental, Self, and Object Relations Approach*. Structure Function Development Psychopathology Treatment Creativity. New York; Tausch, R. & Tausch, A.M. (1980) *Psychologie van opvoeding en onderwijs*. Deventer; Taylor, C. (1991) *De malaise van de moderniteit*. Kampen/Kapellen.

⁹⁵ Vgl. Tausch & Tausch, (a.w., 67): ' Een persoon met een gunstig zelfconcept, waarin alle ervaringen van wezenlijk belang worden opgenomen, die zijn indrukken niet negeert of vertekent, en bij wie slechts een geringe discrepantie bestaat tussen zijn werkelijke en zijn ideale zelfconcept, is voor andere personen een

In godsdienst leren we, dat het er toe doet ten dienste waarvan we de innerlijke krachten van het 'zelf' stellen. De bestemming van het mens-zijn voltrekt zich uiteindelijk in de realisatie van onze medemenselijkheid. '...spiritual masters in a wide variety of religious traditions from Christian to classical Buddhist have consistently asserted that the degree to which persons enter into the deepest center of themselves and pass through that center into God is directly proportional to the degree to which these individuals pass out of themselves and give themselves to other persons in the purity of selfless love'⁹⁶.

Aandachtig medemens zijn als daad-werkelijk spreken van God

Wat zouden pastores nu met deze inzichten kunnen doen? Deze kunnen op verschillende manieren een rol spelen in de praktijk van het pastoraat. Een belangrijke uitwerking van het bovenstaande betreft de waarde van authentiek aandachtig en respectvol samenleven met elkaar. We spreken met elkaar over en tot God in een netwerk van sociale contexten. In de liturgie viering, in de pastorale gesprekken en in het groepswerk gaat de pastor een relatie aan met gelovigen. Maar ook de geloofsgenoten treffen elkaar in verschillende verbanden. Zij positioneren zichzelf dan ook altijd in een verhouding tot de ruimere sociale en culturele context⁹⁷.

Binnen de verschillende sociale contexten ontvangen de gelovigen via het onderlinge sociale klimaat voortdurend relationele boodschappen over zichzelf. Als gewaardeerd en waardevol, of als genegeerd en waardeloos. Waarin je wel of niet ruimte krijgt om er als je echte zelf te mogen zijn. Deze zelfbelevingen zijn op zichzelf nog extern aan de inhoud van de geloofsverkondiging - maar gaan als wezenlijke component mee resoneren in de emotionele dieptestructuur bij de wijze waarop God voorgesteld wordt⁹⁸. Zo gezien is de wijze waarop mensen zich jegens elkaar opstellen een werk van 'verkondiging'. Deze kan de gesproken woorden over God glans geven, maar ook ontkrachten. De relatieboodschappen die we elkaar verschaffen in deze sociale contexten zijn een

partner die beter functioneert, hulpvaardiger en pro-socialer is. Deze persoon zal minder afweerhoudingen aannemen, openhartiger zijn, beter opmerken, andere personen vaker accepteren. Aan de andere kant zullen personen met een ongunstig zelfconcept en met vertekende waarneming van betekenissen moeilijke partners zijn. Zij zullen zich vaak verdedigen, hun innerlijke spanningen zullen de relatie met anderen vaak bemoeilijken. Ze zullen vaker de neiging hebben, onbeheerst op anderen te reageren, bijvoorbeeld omdat hun waarneming van de ander vertekend is. Zij zullen anderen minder accepteren. Zij zullen zich meermalen minderwaardig voelen, geminacht en deels verraden. Zij zullen zich eerder afsluiten voor andere mensen. En als zij actief worden, zullen ze vaker andere mensen schade berokkenen. Zij zullen moeilijker naar andere mensen kunnen luisteren en begrip opbrengen voor hun binnenwereld.'

⁹⁶ Lee, J.M. (1995) Religious Instruction and Religious Experience. In: Hood, R.W. Jr. (Ed). Handbook of Religious Experience. Birmingham (Ala). p. 561.

⁹⁷ In de bijdrage van Dijk & Bruinsma-de Beer, elders in deze bundel, wordt duidelijk hoezeer de kracht van liturgische teksten juist uitgemaakt wordt door de wijze waarop daarin de reële -relationele- ervaringen van de dagelijkse leefwereld tot expressie gebracht worden. Aan de ervaring van vrouwen, structureel onderdukt en 'niet gezien' te worden, wordt stem gegeven. En daarmee vanuit de geloofsgemeenschap: erkenning, validering en ondersteuning van de realiteit van deze ervaring.

⁹⁸ Tausch en Tausch (a.w., p.31) noemen dat de volgende stimulerende houdingen en activiteiten van een persoon tegenover anderen een gunstige invloed hebben op het zelfconcept van die anderen: respect/vriendelijkheid/fijngevoeligheid; meevoelend begrip voor de binnenwereld van de ander; echtheid/ongekunsteldheid; ondersteunende, niet-sturende maatregelen die rekening houden met de behoefte aan zelfbepaling van de ander.

zeer belangrijk medium van communicatie over hoe we God werkelijk zien. Samenleven met aandacht voor elkaar betekent: het daadwerkelijk leven van Gods hartelijke welkom aan ons er-zijn.

Een tweede uitwerking hiervan kan zijn, dat de pastor erop bedacht is dat er altijd boodschappen over het zelf meekomen via de inhoud van de godsvoorstelling. Het kan nodig zijn om deze in hun bedoelde en onbedoelde werking zo expliciet mogelijk ter sprake te brengen. Enkele woordenparen zijn: god almachtig en de mens als machteloos, god als heilig en de mens als schuldig, god als koning van het heelal en de mens als nietig, etc. Omgekeerd kunnen positieve voorstellingen van god de groei in authenticiteit oproepen en ondersteunen.

Een volgende uitwerking kan zijn, dat de pastor bedacht is op de invloed van de eigen dieptestructuur en zelfbeleving op de geloofsvoorstellingen. De pastor kent niet alleen hoop, geloof en liefde, maar ook stagnaties, blinde vlekken, en moeizaamheid in het leven. Godsvoorstellingen roepen ook bij hem- of haarzelf een scala van emoties op. Deze kunnen langs non-verbale weg met de woorden meekomen. Aarzelingen, klemtonen, toonhoogte, gezichtsuitdrukking etc. vertellen op hun eigen manier een verhaal. Deze kunnen de inhoud van de gesproken woorden over God onderstrepen maar de ontvangst ervan ook bemoeilijken. De wereldwijde waardering voor de publicaties van Henry Nouwen ⁹⁹ maakt duidelijk dat de eigen kwetsbaarheid van pastores niet verborgen hoeft te worden. Deze vormt vaak juist de 'werkplaats' van het geloven; waar toe-eigening van geloofsbegrippen op een beslissende wijze plaatsvindt. Zwakheden hoeven niet verborgen en ontkend te worden maar kunnen juist een positieve rol vervullen in het pastoraat. Zij kunnen bij pastoranten herkenning oproepen, en bevorderen dan tegelijk bij hen het proces van integratie. Werkelijke aanvaarding en rijping kunnen alleen plaatsvinden na onderkenning van problematische ervaringen. Dit mag verstaan worden als een oproep aan pastores om er een 'discipline' op na te houden die ruimte biedt aan het beluisteren van de eigen innerlijke dialogen.

Als laatste aandachtspunt noem ik het grote belang van herkenning van de structurele problematische zelfbeleving die schuil kan gaan achter spontaan ingebrachte problematische Godsvoorstellingen bij pastoranten. De liefdevolle en aandachtige presentie bij wat pijnlijk, bitter en moeilijk is vormt wellicht de moeilijkste maar ook welhaast belangrijkste kunde van het pastoraat. Gelovige woorden, hoe mooi ook, kunnen echter 'voortijdig' gesproken worden. Het effect ervan is dat zij spanningen of gebrokenheid niet toelaten, maar 'voortijdig' harmoniseren en feitelijk ontkennen. Zij leveren in dat geval een bijdrage aan een toestand van zelfvervreemding van de pastorant. Voor de pastor vervullen zij de dynamische functie om presentie te ontwijken. Voor de pastorant verkondigen zij een afwezige God.

⁹⁹ o.a.: Nouwen, H.J.M. (1979). *The wounded healer: ministry in contemporary society*. New York. Nouwen, H. (1983) *Vreemdeling in het paradijs: zeven maanden in een trappistenklooster*. Tiel. Nouwen, H.J.M. (1988) *Met open handen; notities over het gebed*. Tiel. Nouwen, H. (1994). *Eindelijk thuis. Gedachten bij Rembrandts 'De Terugkeer van de Verloren Zoon'*. Tiel.

Casus 2 'Angst voor het einde van planeet aarde'

Een jongeman van 25 jaar die afkomstig is uit een streng kerkelijk milieu heeft vanaf de middelbare schooltijd enthousiast deel uitgemaakt van een landelijke evangelische jeugdbeweging. Hij geeft wekelijks bijbelstudies, leidt jeugdkampen en is lid van een evangelisch toneelgezelschap. Al enige jaren kan hij 's avonds niet inslapen zonder dat angstige beelden bij hem opkomen over de wederkomst van Christus en het einde van planeet aarde. Hij heeft toenemend last van vage depressieve stemmingen. Ook het afronden van zijn studie lukt niet zo goed en hij heeft twijfels over zijn beroepskeuze.

Deze klachten brengen hem tot de keuze voor een intensieve psychotherapie, die vijf jaar in beslag neemt. In deze periode neemt hij steeds meer afstand in tot de evangelikale geloofsopvatting. Hij gaat het nu zo zien dat hij in de evangelische beweging een intensiteit van ervaren en van verbondenheid met God en mensen heeft gezocht vanuit een diepgeworteld innerlijk gemis. Het heeft gediend als een compensatie of een substituuut voor wat hem thuis van jongs af aan heeft ontbroken. Pas in de loop van de psychotherapie gaat hij stukje bij beetje inzien hoe weinig emotionele intimiteit zijn ouders hem in zijn kindertijd hebben kunnen geven. Zij hebben als vreemden naast elkaar gewoond in hetzelfde huis. Het gevolg daarvan is een innerlijke onbekendheid met zijn eigen gevoelsleven. De strenge geloofshouding van zijn ouders heeft voor hem op een dieper emotioneel niveau een bepaalde boodschap ingehouden, namelijk dat de kleuren rijkdom van zijn gevoelsleven er eigenlijk niet mocht zijn.

Zijn evangelikale geloofsbeleving was aan de ene kant dan wel heel authentiek, maar heeft anderzijds toch die dieperliggende emotionele pijn niet werkelijk kunnen compenseren of helen. Dit heeft bovendien deels versluitend gewerkt voor het onderkennen van de ware aard van zijn gevoelens van tekort. In het psychotherapeutisch proces neemt heel geleidelijk zijn vermogen toe om zijn eigen emotionele behoeften te leren herkennen en deze ook een goede plaats te geven in de verschillende soorten relaties. Na een fase van agnosticisme is hij nu met gemengde gevoelens lid van een traditionele kerk. Hij wil het geloof niet achter zich laten. Tegelijkertijd voelt hij zich afwachtend en kritisch tegenover zijn medegelovigen. De ervaring van diepe bevestiging van wie hij zelf is, is hem immers helaas niet geschonken vanuit de kerkelijke gemeenschap. Deze heeft hij met behulp van een seculiere psychotherapeut moeten bevechten op een fundament waarin 'geloof' niet zozeer het einde van planeet aarde, maar meer nog het einde van het 'zelf' bleek te symboliseren.

Toelichting bij de gehanteerde begrippen

Pastoraat

De term '*pastoraal*' heeft in deze tekst vooral betrekking op de pastorale dimensie in de manier van doen van de predikant of pastor. Het gaat hier dus niet zozeer om een bepaald segment van het takenpakket; dit laatste kan worden aangeduid als 'pastoraat in engere zin'. De term 'pastoraat' kan hier betrekking hebben op een verscheidenheid van taken en verhoudingen waarin de pastor op grond van zijn of haar ambt kan komen te verkeren met mensen. Er wordt in deze tekst van uitgegaan dat het ambt van het pastoraat met zich meebrengt dat de pastor er naar streeft om zijn verhouding tot de pastorant op een zeer bepaalde wijze gestalte te geven. Namelijk zo, dat zijn wijze van betrokken zijn bij de pastorant de beleving kan oproepen, 'gezien' te zijn; dit als een optreden 'namens God'. De zelfconcept-psychologie reikt juist met betrekking tot die zeer bepaalde beleving enkele inzichten aan die zich laten vertalen in methodische keuzes voor het pastorale handelen. In afgeleide zin is het geschrevene van toepassing op de pastorale dimensie die alle gelovigen in hun handel en wandel beogen vorm te geven.

Zelfconcept

Met de term '*zelfconcept*' wordt bedoeld op een dynamisch geheel van impressies die mensen in hun leven opgedaan hebben en doorgaand verzamelen. Het is een cluster van indrukken over wie zij als individu 'zelf' zijn. Dit cognitief-affectieve zelfschema is gedurende de gehele levensloop in ontwikkeling; het bestaat uit zeer veel uiteenlopende facetten; het wordt op grond van actuele ervaringen bijgesteld en soms diepgaand gereorganiseerd. Er is bijvoorbeeld een 'actueel zelf' dat zij 'nu' zijn. Maar er is ook een 'ideaal zelf', een zelf dat zij ooit hopen te zijn of dat zij menen te moeten zijn, al dan niet discrepant met wat zij of anderen als hun huidige 'zelf' kunnen waarnemen. En er is de - meer of minder reële- fantasie over een 'mogelijk zelf', een zelf dat zij 'hadden kunnen zijn' of nog menen te 'kunnen worden'¹⁰⁰. Er is een 'publiek' zelf, met een aantal karakteristieken die door anderen worden herkend en gevalideerd. Er is ook een 'privé' zelf; gedachten, kwaliteiten en eigenschappen die verborgen zijn voor medemensen¹⁰¹. Na belangrijke levensovergangen - zoals die van examinering, trouwen, verhuizen - is er een structureel reorganisatieproces nodig van facetten van de zelf-beleving die meer op de voorgrond of de achtergrond komen te staan. Veranderingen in levenssituatie kunnen soms het karakter dragen van verlieservaring omdat zij een verlies inhouden van het 'zelf' dat de persoon in kwestie eerder geweest is. Dat geldt niet alleen voor veranderingen die in de publieke opinie als 'verlies' kunnen gelden, zoals de levensovergang van pensionering of van het uit huis gaan van het laatste kind. Een component van 'verlieservaring' kan ook aanwezig zijn wanneer de verandering als een positieve geldt; zoals de huwelijksluiting, het op zichzelf gaan wonen of het maken van promotie in een baan¹⁰².

De term '*zelfconcept*' is op dit moment een belangrijke leidende term in de literatuur¹⁰³. Deze naam is misleidend wanneer het achtervoegsel 'concept' de indruk wekt van een statisch of rationeel gegeven. De psychische constellatie die ermee aangeduid wordt is veeleer een complexe en een veelzijdige mentale structuur, die het karakter draagt van een dynamisch proces. De veelzijdigheid van dit schema-voor-het-zelf geeft Gregg (1991) reden om een andere benaming te kiezen. Hij spreekt een systeem van zelfrepresentaties¹⁰⁴. Ook bij deze terminologie zijn kanttekeningen op zijn plaats. Het woord 'systeem' is een formele aanduiding. Het houdt niet in dat de verschillende elementen van het zelfschema zich op logische, systematische en harmonische wijze ordenen. Mensen streven wel naar organisatie en naar coherentie in hun gewaarwordingen van zichzelf; maar slagen daar lang niet altijd in om uiteenlopende redenen¹⁰⁵. Tegenstrijdige gevoelens en conflicterende tendenties kunnen, binnen bepaalde grenzen, behoren tot de weliswaar lastige, maar in wezen normale elementen van dit dynamische systeem. We noteren daarnaast dat 'zelfrepresentaties' meer omvatten dan die zaken

¹⁰⁰ Wurf, E. & Markus, H. (1991). Possible selves and the psychology of personal growth. In: D.J. Ozer, J.M. Healy Jr. & A.J. Stewart (Eds). Perspectives in personality. Vol.3. London, 39-62. Markus, H., & Oyserman, D. (1989) Gender and thought: The role of the self-concept. In: Crawford, M. & Hamilton, M. (Eds.) Gender and Thought. New York.

¹⁰¹ Scheider, M.F. & Carver, C.S. (1983) Two Sides of the Self, One for You and One for Me. In: Suls, J. & Greenwald, A.G. (Eds). Psychological Perspectives on the Self. Hillsdale NJ; Stern, a.w.

¹⁰² Hart, O. van der (1990) Rituelen in psychotherapie: overgang en bestendiging. Deventer.

¹⁰³ Bracken, B.A. (1996, Ed.) Handbook of Self-concept. Developmental, Social and Clinical Considerations. New York.

¹⁰⁴ Gregg, a.w.

¹⁰⁵ Stolorow & Brandchaft & Atwood, a.w.

die we bewust weten en kennen van onszelf. Zelfrepresentaties kunnen zowel fungeren op bewuste, als op voorbewuste en onbewuste aandachtsniveaus¹⁰⁶. Op bepaalde momenten activeren mensen op bewust niveau alleen een selectief deel van de mogelijke zelfrepresentaties; dat deel dat van toepassing is op de voorliggende rollen, taken en doelen. Markus & Cross noemen die selectie een 'working set'¹⁰⁷. Andere elementen van ons zelfstelsel blijven ook dan toch wel op voorbewust of onbewust niveau betrokken bij de interpretatie en evaluatie van gebeurtenissen; en geven het totaal karakter van onze beleving o.a. via onze stemmingen een eigen kleur mee¹⁰⁸.

De verschillende constellaties en processen van zelfgewaarwording en zelfevaluatie vinden ononderbroken plaats. Er is een voortdurend ordeningsproces gaande en nodig. Dat kan heel bewust maar ook heel automatisch en ongemerkt gebeuren. Deze mentale dynamische structuur houdt voor ieder individu een unieke constellatie in, maar kent ook groeps- en cultuurgebonden kenmerken¹⁰⁹.

Casus 3 'Sylvia'¹¹⁰

Sylvia is een vrouw die in haar jeugd seksueel misbruikt is geweest. Zij kan zichzelf niet zien als iemand die waarde heeft in de ogen van anderen. In een lange therapie houdt de therapeut een empathische houding vol. Hij 'ziet' in haar het beschadigde mensenkind wat zij zelf vrijwel niet kan onderkennen of tonen. Geleidelijk aan kan zij deze bejegening van de therapeut gebruiken voor de verkenning van haar beleving van zichzelf. Zijn houding maakt het mogelijk dat ervaringen van 'zich vernederd voelen' door haarzelf steeds beter toegelaten kunnen gaan worden. De therapeutische relatie biedt veiligheid om deze krenkingen tot uiting te brengen. Er ontstaat integratie tussen deze gewonde, verborgen delen van haar 'zelf' en haar presentatie van zichzelf in contacten met anderen. Bij de afsluiting van de therapie maakt zij duidelijk hoe ook haar geloofsbeleving geleidelijk aan is veranderd. 'Vroeger als ik tot God bad, geloofde ik dat God mij 'mijn kind' noemde. Later 'mijn kleine kind'. En nu hoor ik God tot mij zeggen: 'mijn kleine gewonde kind'.

Werkhypothesen van de zelfconcept-theorie afzonderlijk besproken.

Het zelfschema vervult een centrale mentale functie

In de verschillende zelfconcept-theorieën wordt het 'zelfschema' opgevat als een zeer centrale en

¹⁰⁶ Epstein, S. (1983) The Unconscious, the Preconscious, and the Self-concept. In: Suls, J. & Greenwald, A.G. (Eds) Psychological Perspectives on the Self. Hillsdale.

¹⁰⁷ Markus, H. & Cross, S. (1990). The Interpersonal Self. In L.A. Pervin (Ed). Handbook of Personality Theory and Research. New York, 576-608.

¹⁰⁸ Epstein, a.w.

¹⁰⁹ Markus & Oyserman, a.w.

¹¹⁰ Jones, a.w., 73.

belangrijke cognitief-affectieve psychische structuur. Mensen actualiseren hun zelfschema bijna voortdurend. Bijvoorbeeld wanneer zij een keuze moeten maken welke elementen van een actuele situatie zij op zichzelf dienen te betrekken en welke niet. Welke elementen van situaties passen bij rollen, taken en verwachtingen die zij over zichzelf hebben. En zij evalueren hun actuele handelen vanuit de zelf-idealen die zij zich gevormd hebben en die op bewust of op onbewust niveau actief zijn. Het zelfconcept bemiddelt daarom het gehele patroon van waarnemen, denken, voelen en doen; het is een 'structure of meaning', een innerlijk dynamisch patroon van betekenisvelden waarin personen zichzelf situeren en engageren. Zonder een innerlijk beeld van wie zij zelf zijn zouden mensen niet kunnen functioneren. Stolorow & Lachmann introduceren daarvoor de term 'functioneel narcisme'¹¹¹. Zij beogen connotaties op te roepen met het 'zelfconcept' als een noodzakelijk psychisch instrument dat een aantal regulerende functies vervult. Zoals de regulering van gevoelens van eigenwaarde; het kunnen differentiëren tussen 'zelf' en 'ander'; het op juiste wijze kunnen interpreteren van signalen die anderen uitzenden in de relatie door het activeren van de juiste of passende beelden over zichzelf in reactie op manieren van doen van anderen; en het vermogen om de verschillende facetten van de zelfgewaarwording met elkaar in verband te kunnen brengen. Wanneer dit goed gebeurt, vormt het zelfconcept een automatisch werkend, behulpzaam innerlijk kompas voor de manier waarop mensen het leven ondervinden. Het zelfbeeld is daarom belangrijk. Binnen deze gedachtegang is het dan ook beslist geen egocentrisme, maar van noodzakelijk belang voor de geestelijke gezondheid wanneer mensen van tijd tot tijd aandacht schenken aan hun 'zelf'. Toch is het niet vanzelfsprekend dat deze structuur zich op een optimale wijze ontwikkelt. Dat komt omdat de structuur van het zelfstelsel mede afhankelijk is van opbouwende interacties met anderen. Wanneer de verschillende functies van de zelfstructuur onderontwikkeld zijn leidt dit tot psychische problemen, relatiestoornissen en moeizaamheid in het leven.

Relationele zelfbeelden zijn het centraal sturende psychische proces

Lange tijd is er vanuit de psychologie gedacht dat de menselijke persoonlijkheid een individuele aangelegenheid was. Deze wetenschap had een blinde vlek voor de sociale oriëntatie van individuele mensen. Maar gezond functionerende mensen zijn geen geïsoleerde persoonlijkheden. Zij staan voortdurend in communicatie met anderen dichtbij en ver weg. En de betekenis die zij toekennen aan zichzelf, wordt voortdurend gevormd binnen hun betrekkingen met hun medemensen¹¹². In hoge mate gaan mensen zichzelf zo zien en ervaren zoals zij door anderen tegemoet getreden en behandeld worden. Zij zien zichzelf als mensen met of zonder waarde, als knap of dom, als bemind of verworpen in de ogen van anderen¹¹³. Niet alleen reële en actueel aanwezige 'anderen' spelen een rol in de zelfbeelden die wij formeren. Ook imaginaire of symbolische 'anderen' spelen een rol in de

¹¹¹ Stolorow, R.D. & Lachmann, F.M. (1980) *Psychoanalysis of developmental arrests. Theory and Treatment*. Madison.

¹¹² 'Narratives of the self are not personal impulses made social, but social processes realised on the site of the personal. In this chapter I will extend this theme significantly on the way to articulating a relational conception of self. Western tradition is deeply committed to a view of the self as an independent or self-contained unit. I do ... intend here ...to reconstitute existing conceptualizations. In particular, I intend to demonstrate ... how the emotions can be viewed as constitutive features not of individuals but of relationships.' Gergen, K.J. (1994) *Realities and Relationships; Soundings in Social Construction*. Cambridge.

¹¹³ Gergen, a.w.

regulering van onze indrukken over onszelf. Ook beelden en personages uit de reclame of uit boeken kunnen overbrengen welke hoedanigheden kunnen rekenen op culturele waardering of afwijzing¹¹⁴. De relationele zelfervaringen kunnen worden gezien als het centraal sturende psychisch proces. Met behulp van deze beelden interpreteren mensen hun ervaringen in het leven. Met behulp van deze beelden treden zij anderen tegemoet. Het zoeken naar positieve zelfbeleving, opgedaan in relaties met medemensen, wordt door de zelfpsychologie gezien als een van de grondmotieven van het menselijk handelen.

De assumptie van continuïteit van zelf-ervaringen

Zelfbeelden die mensen hebben opgedaan in een eerdere levensfase kunnen in latere perioden nog steeds actief zijn. En deze kunnen op onbewust niveau hun gevoelens, hun gedrag en hun handelen sturen - ook wanneer de logica daarvan voor henzelf en voor buitenstaanders niet te herkennen is. We kunnen als voorbeeld denken aan het gevoel van eigenwaarde van mensen dat zeer laag kan zijn, ook al doen zij bijvoorbeeld hun werk meer dan gemiddeld goed. Of de levenslange sociale angst en onzekerheid van volwassenen die als kind op school gepest zijn geweest. Dit kan begrepen worden door aan te nemen dat het zelfschema bestaat uit een aantal automatismen in de waarneming en de zelfbeoordeling. Wanneer de automatische interpretaties niet nadrukkelijk worden weerlegd of bijgesteld, zullen ze het zelfbeeld vanzelfsprekend doortrekken. Ook wanneer de actuele anderen op geen enkele wijze dit negatieve zelfbeeld bedoeld hebben of ook maar herkennen. Deze assumptie heeft een zeer belangrijke implicatie. Het herzien van vroegere schema's over wie mensen zelf zijn is wel mogelijk, maar gebeurt niet 'vanzelf'. Het vergt een bijzondere toeleg en inspanning; en erkenning daarvan door anderen is een belangrijke ondersteuning bij dit proces. In de praktijk komt het vaak voor dat mensen dit gegeven niet doorzien. Zij nemen het zichzelf dan kwalijk of voelen zich er schuldig over wanneer hun zelfbeleving niet overeenstemt met wat in de geloofsgemeenschap wordt voorgehouden. Wanneer zij niet blij, dankbaar, vergevingsgezind of vertrouwensvol in het leven staan.

De assumptie dat de intersubjectieve context de zelfbeleving beïnvloedt

De condities voor verandering worden vooral geschapen in de intermenselijke relatie - zodat daarin op een heel bewuste wijze helende en ook corrigerende ervaringen ondergaan en opgedaan kunnen worden¹¹⁵. Deze condities kunnen weliswaar heel doelbewust in een therapeutische setting worden nagestreefd - maar er is geen reden om uit te sluiten dat de pastorale relatie daar intrinsiek aan kan bijdragen. Vaak is dit juist wat aan stille hoop en verwachting vanuit de uiteenlopende deelnemers wordt meegebracht naar de religieuze gemeenschap en naar de pastor. De pastor is voor veel pastoranten een zeer belangrijke en soms centrale referentiefiguur. Ook aan relaties met medegelovigen kan een bijzondere betekenis worden toegekend. De relatie met God wordt door veel gelovigen als een 'primaire' relatie gezien. Dat wil zeggen dat de beelden die mensen over zichzelf opdoen in deze relaties een centrale plaats kunnen innemen in hun belevingswereld. Het zou daarom goed zijn wanneer dit in een gemeenschappelijk vormingsproces kon worden onderkend en

¹¹⁴ Taylor, a.w.

¹¹⁵ Stolorow, R.D. & Atwood, G.E. (1992) Contexts of Being. The Intersubjective Foundations of Psychological Life. Hillsdale NJ.

daadwerkelijk opgenomen. Elkaar 'eren', 'dienen' en 'zegenen' is een pastorale bediening die misschien onvoldoende begrepen en zeker veel te weinig beoefend is geweest.

De assumptie van de realiteit van subjectieve ervaringen

Het is vruchtbaar om de centrale aspecten van de zelfbeleving van volwassenen hermeneutisch tegemoet te treden als een residu van (een voorgeschiedenis van) reële ervaringen met anderen.

Dat wil zeggen dat deze emotionele structuur als een vorm van 'informatie' gezien kan worden, namelijk over relationele gebeurtenissen in het verleden. Het wil ook zeggen dat eventuele verandering ervan niet altijd zozeer kan gebeuren op basis van argumenten. Soms is het daarvoor nodig dat personen 'nieuwe' reële ervaringen opdoen met anderen. Respectvolle aandacht voor, en (ond)erkenning van problematische zelf-ervaringen van pastoranten zijn in zichzelf al van grote waarde in het intermenselijk contact. Het zo bewust mogelijk aanbieden of tot stand brengen van 'nieuwe' ervaringen kan daarnaast echter ook een wezenlijk onderdeel vormen van de pastorale ontmoeting. In casus 4 wordt daarvan nog een voorbeeld gegeven.

De assumptie van de formatieve invloed van de eerste drie levensjaren

Stern beschrijft hoe de subtiele 'sensori-motorische dialoog' tussen ouders en hun kleine kinderen in de eerste drie levensjaren de basis legt voor een aantal elementaire facetten van de zelfbeleving. De kwaliteit van de interactie tussen kind en verzorgers is bepalend voor het ontstaan van de volgende pre-reflexieve gewaarwordingen van zichzelf:

'the sense of agency, without which there can be paralysis, the sense of non-ownership of self-action, the experience of loss of control to external agents;

the sense of physical cohesion, without which there can be fragmentation of bodily experience, depersonalization, out-of-body experiences, derealization;

the sense of continuity, without which there can be temporal dissociation, fugue states, amnesia, not "going on being," in Winnicott's term;

the sense of affectivity, without which there can be anhedonia, dissociated states;

the sense of a subjective self that can achieve intersubjectivity with another, without which there is cosmic loneliness or, at the other extreme, psychich transparency;

the sense of creating organization, without which there can be psychich chaos;

the sense of transmitting meaning, without which there can be exclusion from the culture, little socialization, and no validation of personal knowledge. In short, these sense of the self make up the foundation for the subjective experience of social development, normal and abnormal ¹¹⁶.

Epstein ¹¹⁷ maakt duidelijk waarom juist de vroege ervaringen zo'n diepe en blijvende invloed uitoefenen. Het kind ondergaat deze ervaringen zeer 'totaal'. Er is immers nog geen cognitieve en symbolische psychische structuur gevormd die eventueel een 'tegenwicht' kan bieden aan de informatie die aan de vroegste ervaringen ontleend wordt over 'zelf' en 'ander'. En daarnaast vormen de vroegste postulaten de basis van waaruit alle volgende ervaringen geïnterpreteerd en geassimileerd worden. Ze spelen dus ook een formatieve rol in de vorming van erop volgende indrukken. Van

¹¹⁶ Stern, a.w., 7-8.

¹¹⁷ Epstein, a.w.

Ijzendoorn ¹¹⁸ bespreekt de huidige opvatting in het onderzoek naar stijlen van gehechtheidsgedrag dat enkele relatief permanente karakteristieken daarvan al in het eerste levensjaar gevormd worden. Dit betreft de mate van veiligheid, van angstigheid of van ambivalentie in het gehechtheidsgedrag van kinderen.

Bij het model dat Ganzevoort schetst in het volgende artikel haalt hij een casus aan waarin een geïnterviewde vertelt: ‘in mijn beleving had ik niet geboren willen worden... En voor zover ik me dat kan herinneren was mijn opdracht in het leven om dienstbaar te zijn voor andere mensen’. In de context van zijn biografie is ‘dienstbaarheid’ geen vrije keuze. Het is een verschijningsvorm van er ‘zijn’ die overblijft wanneer het ‘zelf’ niet verwelkomd wordt. Vanaf het begin is hij niet ‘gezien’ en niet gerespecteerd als persoon met eigen behoeften en kwaliteiten. Vanaf het begin hebben de ouders in hun onvoldaanheid om en hun onmin met het huwelijk beslag op hem gelegd. ‘Op de een of andere manier heb ik mij daar tegenaan bemoeid, zowel naar mijn moeder toe als naar mijn vader’. De vraag of deze zelfgewaarwording historisch nu wel zo juist is, is niet de belangrijkste voor het pastoraat. Het mag duidelijk zijn dat de persoon een zeer centrale en fundamentele zelfervaring heeft verwoord, die op een subtiele en vanzelfsprekende manier zijn interpretatie van al zijn relaties zal doortrekken. Wanneer anderen, bijvoorbeeld de pastor, hier niet alert op zijn; en wanneer zij er niet op bedacht zijn dat zij op een actieve manier ruimte kunnen - wellicht ook dienen te - scheppen voor andere zijswijzen van deze mens, zal hij selectief gevoelig zijn voor die informatie die zijn zelfbeleving ondersteunt. En zal hij dienstbaar zijn, daartoe vermoedelijk regelmatig aangespoord door die elementen van godsdienst die daartoe oproepen. Vanuit de zelfpsychologie dient dit als onwenselijk beschouwd te worden. De pastor treedt op ‘namens God’ wanneer zij een zodanige intersubjectieve context kan scheppen dat deze persoon nieuwe manieren van ‘er zelf mogen zijn’ kan ondergaan en in de loop van de tijd kan consolideren.

De uitdrukking van onze meest centrale zelfervaringen geschiedt in de taal van ‘beelden’

Een structurele relationele zelfbeleving (eventueel afkomstig van het verleden) drukt zich meer uit in de taal van beelden en symbolen, dan in woorden en begripsmatig uitgedrukte kennis ¹¹⁹. De beleving van zichzelf wordt op een subtiele manier duidelijk uit de affectieve ondertonen die mee resoneren met de voorstellingen die mensen zich maken. De student uit casus 2 heeft angstvisioenen over het einde van planeet aarde. Deze kunnen hermeneutisch verstaan worden als symbolisering

¹¹⁸ Ijzendoorn, M.H. van (1994). Gehechtheid van ouders en kinderen: intergenerationele overdracht van gehechtheid in theorie, (klinisch) onderzoek en gevalsbeschrijvingen. Houten.

¹¹⁹ De these kan als volgt weergegeven worden. De affectieve kennis die wij op onze levensweg hebben opgedaan, drukt in de vorm van ‘beelden’ een blijvend stempel op onze innerlijke psychologische structuren. Beelden zijn psychologisch gezien bovendien ‘complex’, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de logische eenduidigheid van wetenschappelijke concepten. Beelden ‘verdichten’. In een gelijktijdige wijze bieden beelden een concentraat aan betekenisvolle informatie. Door hun veelzijdige structuur bevatten ze duiding, commentaar, meerzinnigheid; ze drukken als psychische structuur van een hogere orde ‘betekenisgeving’ uit. Zie: Roukema-Koning, B. (1998) Levenswijsheid verbeeld en geleefd. Praktische Theologie 25(1), 45-65. Vergelijk verder o.a. Gregg, a.w. en Stolorow & Brandchaft & Atwood, a.w.

van de funderende zelf-beleving 'er niet te mogen zijn'.

De voorstelling van God neemt een bijzondere plaats in. Deze weerspiegelt op een dynamische manier de meest elementaire zelf-beleving van mensen. Welke gevoelens de voorstellingen van God kunnen oproepen is volgens de zelfpsychologie afhankelijk van de gevoelens die in de interactie met reële anderen zijn opgedaan ¹²⁰.

In samenhang met de voorgaande assumpties mag bijvoorbeeld verondersteld worden dat de beleving van religieuze metaforen zowel positief als negatief doortrokken kan zijn met zelfgewaarwordingen die zijn opgedaan in de reële ervaringen met verzorgers in de eerste levensjaren. ¹²¹

Het zelfconcept is een motivationeel principe

De zelfstructuur heeft belang voor mensen - en is daarom een motivationeel principe. Zoals uit de tekst al is gebleken kunnen verschillende menselijke gedragingen vanuit de veronderstelde wetmatigheden van het zelfconcept worden gemotiveerd. Een kort resumé:

Er is een behoefte aan *een voldoende mate van stabiliteit, ordening en coherentie*, zodat conflicterende elementen in het zelf-systeem tot een minimum beperkt worden. Deze behoefte kan leiden tot een eenzijdig defensief omgaan met invloeden die de stabiliteit van het zelfstelsel lijken te bedreigen.

Het 'symboliseren' van zelf-relevante ervaringen is eveneens een belangrijke behoefte. Het symboliseren bevordert de integratie- en bewustwordingsprocessen. Het symboliseren van zelf-relevante ervaringen kan zowel op verbale als op non-verbale wijze gebeuren. Non-verbaal bijvoorbeeld 's nachts in de arbeid van het dromen. Maar ook in creatieve uitingen. Verbaal kunnen bijvoorbeeld verhalen in uiteenlopende gedaanten behulpzaam zijn bij de processen van bewustwording, duiding, integratie en betekenisgeving. ¹²²

In de *interactie* met anderen vindt expliciet of impliciet, bedoeld of onbedoeld *validering* van onze subjectieve ervaringen plaats. Ook daaraan hebben mensen behoefte. Dit gebeurt door het vertellen van ervaringen aan elkaar en het vernemen van ervaringen van anderen. Het collectieve ritueel is een moment waarin de sociale gemeenschap ervaringen valideert en de betekenis ervan vaststelt. We kunnen denken aan de rituelen van diploma-uitreiking, van het trouwen, van de nieuwjaarsreceptie

¹²⁰ Jones, a.w.; Ganzevoort, R.R. (1996) Ongehoord ... ongezegd. Mannen, seksueel misbruik en geloof. Praktische Theologie 23(5), 488-508; Saussy, C. (1991). God Images and Self Esteem; Empowering Women in a Patriarchal Society, Louisville. Robson, J. (1986). Women's images of God and Prayer. In: The Way, vol.26 nr.2, 91-103

¹²¹ Het mag misschien opmerkelijk genoemd worden dat in een aantal spreekwijzen over God metaforen uit de vroegste kinderlijke ervaringswereld herkend kunnen worden. Zoals: 'de HERE schraagt mij' (psalm 3:6); 'als een gespeend kind is mijn ziel in mij' (psalm 131: 2); 'Gij omgeeft mij van achteren en van voren en Gij legt uw hand op mij' (psalm 139:5) -die herkend kan worden als een ervaringsmodus van het kind tijdens de zwangerschap wanneer het door de moeder geheel omgeven is en deze haar hand op haar buik legt. Vanuit de zelfpsychologie kan de hypothese geformuleerd worden dat deze Godsvoorstellungen zeer elementaire formatieve zelfervaringen zoals die van 'veiligheid', 'er mogen zijn' en 'bewustzijn dat men bestaat' symbolisch kunnen evoceren of heractualiseren.

¹²² Zie o.a. de bijdrage van Juch in deze bundel en verder Roukema-Koning (1998a) a.w.

op het werk, de viering van Koninginnedag, et cetera ¹²³. Het valideringsproces vindt ook onwillekeurig plaats, bijvoorbeeld wanneer mensen zichzelf vergelijken met anderen in 'referentiegroepen'.

Personen hebben er daarnaast behoefte aan om van tijd tot tijd afstand te nemen van het monotone engagement met bepaalde dominante varianten van zelfarticulatie. Reed ¹²⁴ maakt duidelijk dat het zinnig is om uit te gaan van een behoefte aan een 'ritme' in de processen van zelfidentificatie (zijn technische term daarvoor is: 'oscillatie'). Wanneer zij daartoe zelf niet in staat zijn, bijvoorbeeld vanwege ziekte; of wanneer zij daartoe, bijvoorbeeld vanuit gezagsdragers, onvoldoende gelegenheid krijgen, ontstaat een verarmde, schrale, 'eendimensionale werkelijkheidsbeleving' die psychologisch of spiritueel gezien als 'schadelijk' gediagnosticeerd kan worden.

De ontwikkeling van de zelfstructuur kan problematisch zijn verlopen, bijvoorbeeld wanneer het de betrokkene aan empathie en ondersteuning heeft ontbroken. En onachtzaamheid van medemensen kan geleid hebben tot stagnaties en emotionele beschadiging. Dan is er een zeer fundamentele behoefte aan *restauratie* van de beschadigde en aan verdere ontwikkeling van de gestagneerde zelfstructuur. Stolorow c.s. veronderstelt dat dit genezingsproces zich in vele gevallen op een organische wijze zal kunnen ontvouwen en voltrekken. Dit vergt dat aan een aantal condities voldaan is, zoals die van veiligheid, sensitiviteit en continuïteit in de therapeutische relatie.

Een grondmotief ten slotte van het menselijk handelen is het opdoen van *positieve zelfbeleving in relaties met medemensen*.

De verschillende motieven kunnen tegelijkertijd actief zijn. Maar zij hoeven niet noodzakelijkerwijs in dezelfde richting uit te werken - met als resultaat een innerlijke toestand van verdeeldheid, spanning, besluiteloosheid, of conflict. Het is evenmin vanzelfsprekend dat personen erin individueel in slagen om de verschillende behoeften van het 'zelf' te vervullen of door anderen te doen vervullen. Dit leidt tot gevoelens van leegte, onvrede, gemis, depressiviteit, of agressie.

De relatie van de zelfconcept-theorie met andere psychologische persoonlijkheidsmodellen

De zelfconcept-theorie kan gezien worden als een integratief concept, dat met uiteenlopende andere psychologische persoonlijkheidsmodellen in verband gebracht kan worden. De verschillende psychologische persoonlijkheidstheorieën laten elk bepaalde facetten van het functioneren van het zelf-systeem oplichten als de meest centrale. De psychoanalyse heeft zich geconcentreerd op de diepgewortelde conflicten die kunnen bestaan tussen verschillende constellaties van zelf-ervaring ¹²⁵. De humanistische psychologie heeft zich verdiept in de processen van kwalitatieve zelfactualisatie die mogelijk worden wanneer een voldoende mate van congruentie van het zelf-systeem tot stand gebracht is ¹²⁶. De cognitieve psychologie bestudeert hoe de automatismen van de waarneming het

¹²³ Reed, B.D. (1978) *The Dynamics of Religion; Process and Movement in Christian Churches*. London.

¹²⁴ Reed, a.w.

¹²⁵ Mahl, G.F. (1971). *Psychological Conflict and Defense*. New York; Malan, D. H. (1979) *Individual Psychotherapy and the Science of Psychodynamics*. London

¹²⁶ Fromm, E. (1956) *Liefhebben, een kunst, een kunde. Over de ontplooiing tot creatief mens zijn*. Utrecht.; Maslow, A.H. (1978). *Psychologie van het menselijk zijn*. Rotterdam. Rogers, C.R. (1961). *On becoming a person*. Boston.. Rogers, C. (1969). *Leren in vrijheid*. Haarlem

karakter dragen van postulaten over ‘zelf’, ‘wereld’ en de relatie daartussen ¹²⁷. In tegenstelling tot de klassieke psychoanalytische conflict- psychologie die zich richt op de bewustwording en correctie van pathologische structuren, houdt de zelf- psychologie zich in de therapeutische relatie bezig met het actief bevorderen en het ontwikkelen van zelfstructuur die nu ontbreekt of deficiënt is, en met het ondersteunen en consolideren van zelfstructuren die kwetsbaar zijn.

In het hier aangereikte model wordt gewerkt met een combinatie van fenomenologische en structurele aannames die tezamen een bruikbaar geheel van assumpties opleveren. De notie dat interacties met anderen de structuur en de dynamiek van het zelf-systeem bepalen is daarbij een vernieuwende invalshoek.

De relatie van de zelfconcept-theorie met de praktijk van het pastoraat

De toepassing van de zelf-theorie in het pastoraat is niet nieuw. Onder andere de psycholoog Rogers ¹²⁸ heeft zijn theorie over de gesprekshouding van psychotherapeuten gefundeerd met behulp van een theorie over het ‘zelf’; de basishouding van echtheid, warmte, empathie en onvoorwaardelijke acceptatie zijn bevorderlijk voor de congruentie binnen het ‘zelf’ van de cliënt. Het belang van deze vaardigheden en attitudes voor het pastoraat is al geruime tijd onderkend en geïntegreerd in pastorale training. Wie werkt in de praktijk van het pastoraat ontwikkelt een ‘Fingerspitzengefühl’ waarin vele van de hier beschreven inzichten zullen worden opgedaan en toegepast. De zelf-concept theorie sluit dus nauw aan bij de reeds bestaande praktijk - daar is althans naar gestreefd. Door de inzichten in een samenhangend theoretisch kader te zetten wordt een systematisering beoogd die methodisch werken mogelijk maakt. Dit kan de praktijk verder brengen.

De notie dat de godsvoorstelling en de religieuze ervaring op een dynamische manier samenhangen met de structuur en de dynamiek van het zelf-concept is een belangrijk theoretisch instrument. Theologische modellen kunnen gerelateerd worden aan de tijd- en (sub-)cultuurgebonden zelfstructuur van de aanhangers ervan. Een levend spreken over en met God is wel gediend met ‘concepten’ als zodanig, maar ‘concepten’ zijn niet voldoende. De individuele en collectieve praxis die met de voorstelling van God verbonden wordt maakt op beslissende wijze uit welke ervaringswereld er door wordt bevorderd. En dit gebeurt in interactie met het zelfconcept van mensen. Langs die weg komt uiteindelijke begripsvorming en betekenisgeving tot stand.

De notie dat interacties met anderen constitutief zijn voor de bestaande en de nagestreefde zelf-beleving is een vernieuwend gezichtspunt. Deze notie vormt de verbindende schakel met de narratieve benadering in het pastoraat. Het zelfconcept is een veelzijdige structuur. Er zijn individu-, leeftijds- groeps- en (sub-) cultuurgebonden elementen van een zelfconcept. In al die facetten van de zelfbeleving komen we niet zozeer een ‘self-containing individual’ tegen, maar de in de persoon geïnternaliseerd geraakte ‘momenten’ van reële sociale processen (vgl noot 24). De verschillende facetten van de zelfbeleving vragen van tijd tot tijd aandacht, symbolisering, integratie, bewustwording en herziening. Mensen hebben behoefte aan ‘voorbeelden’, aan ‘voorgangers’ en aan ‘gemeenschap’. De pastor kan op verschillende manieren een behulpzame rol vervullen. Deze bepaalt in zijn woorden en in zijn verdere doen en laten mede welke facetten van de zelf-beleving op de voorgrond van de aandacht kunnen komen te staan en met het geloof in verband kunnen worden

¹²⁷ Epstein, a.w.

¹²⁸ Rogers, C.R. (1951). Client-Centered Psychotherapy. Cambridge/Massachusetts

gebracht. Niet alleen de pastor, maar de ook geloofsgemeenschap in zijn geheel is idealiter een open leergemeenschap in de school van het leven. Waarin mensen elkaar bevestigen en bevragen en zo aan elkaar kunnen groeien en rijpen. Dan zullen zij een weg inslaan waarin zij met elkaar kunnen ontdekken wat het inhoudt om hun zelfbeleving 'gaandeweg' te oriënteren op het centrale symbool van het Koninkrijk van God.

Casus 4 'God willen ervaren'

Een vrouw van middelbare leeftijd vertelt in een gesprekskring dat zij toch zo graag vaker zou willen ervaren dat God er is; en dat zij het toch zo moeilijk vind om heel vast in God te geloven, hoe graag ze dat eigenlijk ook wil. Ze vertelt eveneens iets over haar biografie. Haar eigen moeder is overleden toen zij nog heel klein was. Maar daarvan kan zij zich niet veel meer herinneren. Zij is opgevoed bij heel gelovige pleegouders. Deze hebben haar omringd met veel liefde 'dus daaraan kan het toch niet liggen?' Deze vrouw heeft op jonge leeftijd een buitengewoon reële en diep-ingrijpende verlieservaring mee moeten maken. Het betreft het verlies van haar moeder, die als centrale gehechtheids-figuur het centrum vormde van haar kinderlijke gevoels- en belevingswereld en zelfstructuur. De realiteit van deze verlies-ervaring houdt in: 'de primaire ander is weg; is afwezig'. Dit is een emotionele ramp van de allergrootste orde; niet te bevatten voor het kind. Het is emotioneel gezien een geweldig trauma. Het kleine kind heeft geen vermogen om dit emotionele verlies te symboliseren. De verlieservaring kan daardoor niet geïntegreerd worden en deze blijft dan ook op een verholde wijze aanwezig. Je zou kunnen spreken van een soort 'stoorzender' of 'breuklijn' in haar gevoelsleven.

Haar steeds opkomende twijfel of God ‘werkelijk bestaat’ kan opgevat worden als uiting daarvan. Wat zij nodig heeft van medemensen is niet zozeer de herhaling van de verzekering dat God er is. Dit voegt alleen maar schuldgevoelens toe. Zij wil op bewust niveau immers niets liever dan vanuit dat geloof leven - alleen het lukt alsmäär zo moeilijk. Waar de pastor haar enorm mee kan helpen is met het in gang zetten van een proces van verkenning van de zelf-ervaring die aan dit twijfelen ten grondslag ligt. Dit kan gebeuren met behulp van verbale en non-verbale symbolisering. Het gaat om het geleidelijk aan tot expressie brengen van de emotionele betekenis van deze ervaring. Er kan inzicht ontstaan in de realiteit van haar vroege - en daardoor juist als zo totaal beleefde - verlies. De validering van het werkelijkheidskarakter ervan zal haar goed doen en helpen om een bepaalde zelf-vervreemding te herstellen. Dit zal de vorm kunnen aannemen van een achterstallig rouwproces dat haar psychisch sterker zal maken en goed zal doen. Het zal een - vooraf niet te bepalen - periode duren. Het proces lijkt bij haar deels bemoeilijkt te worden doordat het een loyaliteitsconflict oproept in haar band met haar lieve pleegouders. Zij zal dan ook geholpen zijn wanneer zij kan leren dat gevoelens van boosheid en verzet mogen worden toegelaten zonder dat zij daarmee haar pleegouders onrecht aandoet. Wellicht zal er een fase zijn waarin zij God voor haar pijn aansprakelijk stelt en waarin zij het geloof overboord zal willen zetten. Dit hoort bij het doormaken van gevoelens van ‘rouw’ en ‘woede’ over het verlaten zijn. Wanneer zij haar uiteenlopende gevoelens heeft kunnen integreren, zal haar geloofsbeleving een nieuwe vorm aan kunnen nemen. Dan zal zij zich een voorstelling kunnen maken van God als ‘Verborgene Aanwezige’ en zich daaraan toenemend vertrouwend overgeven.

Hermeneutisch pastoraat op de grens van geloofstraditie en zelfconcept

Hoewel de constellaties van zelfgevaarwording voor ieder mens een uniek patroon en unieke activiteit inhouden, wordt de structuur van de innerlijke ervaringswereld op een fundamentele manier medebepaald door interacties met medemensen. Pastoraat voltrekt zich in verschillende intersubjectieve contexten. Het is een agogisch instrument voor het pastoraat dat interacties met medemensen op een fundamentele manier de zelfbeleving doortrekken en vervolgens de geloofsvoorstellingen kwalificeren. De dynamiek kan vanuit twee richtingen bezien worden.

Enerzijds is het zelfconcept van grote invloed op de interpretatie en de beleving van het geloof. Mensen zien en ondergaan de wereld en hun levensloop vanuit de sjabloon van hun zelfconcept. Zij kunnen niet zomaar ‘aan zichzelf voorbij’ denken en redeneren; het is zelfs de vraag of dat de bedoeling zou moeten zijn. Dit houdt als implicatie in dat we bij het pastoraat altijd zoeken naar aansluiting bij de wordingsgeschiedenis, actuele behoeften en dynamiek van ‘het zelf’. Alleen van daaruit kunnen volgende stappen gezocht worden. Anderzijds bieden het geloof in God en de vormgeving daarvan binnen de geloofstraditie op een actieve wijze stimulansen en richting aan de processen van zelfdefiniëring die mensen voortdurend voltrekken. Ook ‘godsdienst’ kan gezien worden als een vorm van ‘cultuur’. In godsdienst (c.q. de relatie met God) wordt het ‘zelf’ op een zeer bepaalde en deels unieke wijze ‘in cultuur gebracht’. De zelfdefinitie die wij in de verschillende sociale verbanden opdoen draagt vrijwel altijd een partieel karakter. Op de werkplek gaat het om onze productiviteit en efficiency. In familieverband om onze loyaliteit. In de maatschappij om een eerbaar burgerschap. Wanneer mensen op zoek gaan naar idealen die deze partiële zelfbeelden kunnen funderen, blijkt onze westerse geïndustrialiseerde cultuur hen vaak niet zoveel verder te

helpen. In godsdienst kunnen mensen funderende zelfbeelden opdoen. Zij kunnen daar leren wat elementair is voor het menselijk bestaan als zodanig. Mensen worden opgeroepen om zichzelf te zien als 'beeldrager van God'; om hun leven vorm te geven als creatief antwoordende liefde; om gestalte te zijn van medemenselijkheid en van vredelievendheid. Om te leven als navolgers van Christus ¹²⁹. Zij kunnen de diep bevestigende ervaring ondergaan dat Gods gelaat van vreugde oplicht over hun 'er zijn' (Numeri 6:22-27).

Wanneer we zoeken naar een norm voor de optimale wijze waarop geloofstraditie en zelfconcept op elkaar betrokken kunnen worden, is in de bovenstaande visie niet uitgegaan voor een 'of-of' situatie. Wellicht kan de term 'creatieve spanning' daarvoor een goede aanduiding vormen. Creatieve spanning houdt in dat begrippen uit de geloofstraditie aan de ene kant, en de zelfconstellatie van gelovigen aan de andere kant, elkaar kunnen en mogen uitleggen en verrijken. De communicatie met medegelovigen vervult daarin een instrumentele rol. 'Geloven in God' blijkt dan samen te gaan met een heilzaam en inzichtvol proces van rijping en menswording.

¹²⁹ Roukema-Koning, B. (1998b) Gericht op de medemens. Voorlopij 30(5), 2-4.

Schildpad

‘Weet jij eigenlijk wel zeker dat jij de schildpad bent, schildpad?’ vroeg de krekkel op een ochtend aan de schildpad.

De schildpad keek hem beduusd aan en begon na te denken.

Na een tijd zei hij: ‘Nee. Dat weet ik niet zeker.’

Somber gluurde hij onder zijn schild vandaan naar de krekkel.

‘Ik weet wel dat ik de krekkel ben,’ zei de krekkel. ‘Ik tsjirp, dus ik ben de krekkel.’ Hij maakte een sprongetje van plezier.

Ik doe niets, dacht de schildpad. Maar dat is volgens mij niet genoeg om de schildpad te zijn.

De kikker had het gesprek gehoord en zei: ‘Ik kwaak, dus ik ben de kikker.’

‘Inderdaad, kikker, inderdaad,’ zei de krekkel. ‘Jij kwaakt, dus jij bent de kikker.’

Zij sloegen elkaar op de schouders en keken de schildpad tamelijk meewarig aan.

Zou ik dan misschien niet de schildpad zijn? dacht de schildpad. Maar wie zou ik dan zijn...? Als ik nou eens denk: ik schuifel, dus ik ben de schildpad... Hij schuifelde wat heen en weer. Nee, dacht hij. Dat is niets. Er schuifelen er trouwens zoveel.

De schildpad voelde zich eenzaam en onzeker, terwijl de krekkel en de kikker vrolijk wegliepen, elkaar op de schouders sloegen en zongen: ‘Wij weten wie wij zijn!’ Toen klonk er opeens een geraas van uit de top van de eik waaronder de schildpad stond. Het was de olifant die daar bij zonsopgang naar toe was geklommen. Nu viel hij.

‘Ik val...’ kon hij nog roepen. Toen viel hij met een zware slag op de grond vlak naast de schildpad.

Dat is de olifant, dacht de schildpad somber. Dat staat vast.

Even later sloeg de olifant zijn ogen op. ‘Hallo schildpad,’ zei hij zachtjes.

‘Weet je zeker dat ik dat ben?’ vroeg de schildpad verbaasd. ‘Weet je dat echt zeker?’

‘Ja,’ kreunde de olifant. ‘Wie zou je anders zijn?’

‘Dat weet ik niet,’ zei de schildpad.

‘Nou dan,’ zei de olifant, en met een pijnlijk gezicht voelde hij aan de enorme bult op zijn achterhoofd.

De schildpad had de krekkel en de kikker wel achterna willen hollen. Maar ja, dacht hij, als ik dat doe geloven ze helemaal niet dat ik de schildpad ben. En dus bleef hij stilstaan, in het gras, onder de eik, en zei zachtjes tegen zichzelf. ‘Hallo schildpad. Hallo.’

(Toon Tellegen)

HOE LEEST GIJ?

EEN NARRATIEF MODEL

Ruard Ganzevoort

Het thema narrativiteit is niet nieuw. Verhalen hebben altijd een belangrijke rol gespeeld in het menselijk leven, en zeker ook in het religieuze leven. In ruwweg het laatste decennium is de aandacht voor narrativiteit als theoretisch model binnen verschillende disciplines uitgewerkt. Voor de Praktische Theologie geldt echter dat de aanzetten veelal niet verder gaan dan de constatering dat het een zinvolle benadering kan zijn. De uitdaging die voor ons ligt, en die ik in dit hoofdstuk opneem, is dat er aanzienlijk meer theoretische scherpte nodig is om van het narratieve perspectief een levensvatbaar alternatief te maken. Een narratieve benadering dient echter ook (uit de aard van het narratieve) dicht bij de concrete werkelijkheid te blijven. Laat ik daarom beginnen met een fragment uit een interview ¹³⁰:

Vraag: ‘Zeg maar, die tegenstelling die je als kind ervoer, zeg maar tussen thuis en in de kerk, daardoor kon God ook als het ware aan jouw kant staan? In je beleving...’

Antwoord: ‘Mijn vader, die had zo’n waffel, het was een grote vent. In de kleine handel, en die man, weet ik zeker, heeft nooit, misschien zelfs niet in zijn hart een vrouw aangezien om haar te begeren. Al die jaren op de straat. Ik was, hoe oud was je? Acht, negen, tien. Toen liep ik al bloemen te verkopen in de hoerenwijk. Kan ik nog wel dromen. Ik ben daarin opgegroeid. En terug naar je geboorteplek. Je weet waar ik vandaan kom. Dat is een hele calvinistische, nog steeds, stronghold. Maar zo progressief als, net als Urk. Zo progressief, de modernste vissersvloot van de wereld. Maar kerkelijk. Boem, bingo. En ze leven, zo hebben wij ook geleefd. Mijn broer ook, dan zei er wel eens zo’n griet: maar is dat de enigste manier waarop je bloemen kan betalen? Ik heb nog wel wat anders. Hij zei: ik ga thuis eten. Weet je wel. Nou, zo zijn wij opgegroeid. En nog. Geen oordeel. Geen oordeel. Maar mijn vader, dan kwam ik ‘s ochtends wel eens beneden heel vroeg, en dan lag hij op zijn knieën voor de stoel te bidden. In zo’n lange onderbroek. Dan dacht ik: wauw. Dan is dat toch echt Iemand daarboven. En het tweede wat me altijd bijgebleven is, als het avondmaal was, dan gingen ze aan tafels en dan kwamen ze weer terug. En dan bleven de mannen staan, die deden een gebed. En dan keek ik zo naar hem en dan liepen er altijd twee tranen. Wauw. Dat moet toch wel wat zijn. En hij huilt. Voel je? Dus op de een of andere manier heeft hij daardoor ook

¹³⁰

Het interview maakt deel uit van een onderzoek van de schrijver, dat zich richt op het geloof van seksueel misbruikte mannen.

weer tegen mij gezegd zonder woorden. Het is geen tale, het zijn geen woorden, en dus gaat hun stem uit op het.. heeft hij daardoor: je mot bij mij niet wezen, je mot boven wezen. Nou, in de kerk gaven ze daar antwoord op.’

Dit fragment is een mooi voorbeeld van narrativiteit. Het is ook een fragment dat uit een pastoraal gesprek zou kunnen komen. In dit hoofdstuk probeer ik duidelijk te maken dat een narratieve benadering binnen de Praktische Theologie verhelderend en heilzaam kan zijn. In het kader van de kerkelijke (of breder: religieuze) praktijk en de Praktische Theologie wordt veelvuldig gesproken over narrativiteit en verhalen. Vaak wordt daarbij echter niet duidelijk gemaakt wat daar onder verstaan wordt. Die verheldering is de taak voor deze eerste bijdrage. Ik gebruik een vorm die afkomstig is uit het deelgebied van het pastoraat, maar ik hoop daarbij duidelijk te maken dat dezelfde structuren ook herkenbaar zijn in andere velden van de Praktische Theologie.

Voor een beantwoording van de vraag wat narrativiteit is (binnen de context van de Praktische Theologie) begin ik met de constatering dat we in de kerkelijke of religieuze praktijk vooral met verhalen en vertellen te maken hebben. Ik schets een model van het narratieve proces om dat te conceptualiseren. In eerste instantie is dat een model dat niet beperkt is tot de Praktische Theologie. Wel probeer ik steeds aan te geven hoe de verschillende dimensies van het model juist in de Praktische Theologie tot relevante vragen leiden. In het slot van dit hoofdstuk maak ik in het fragment de verschillende dimensies van het narratieve model concreet zichtbaar.

Theorie van het narratieve proces

Wat is het narratieve proces? Het is meer dan alleen de vorm waarin mensen communiceren of zich presenteren. Het narratieve perspectief is vooral een manier van kijken naar de werkelijkheid en de manier waarop mensen in die werkelijkheid met elkaar en met God omgaan. Ik omschrijf narrativiteit als *de verhaal-achtige structuur, waarin een verteller vanuit het eigen perspectief het leven ervaart en verstaat en waarin hij of zij een rolverdeling aanbrengt, om zich daarmee te positioneren in relaties en zich te verantwoorden voor het publiek*. Daarmee is een model met zes dimensies aangeduid. De afzonderlijke dimensies worden hierna verder toegelicht: structuur, perspectief, ervaren en verstaan, rolverdeling, relationele positionering, en publiek.

Verhaal-achtige structuur

Met verhaal-achtige structuur bedoel ik dat de mens primair een betekenisgever is, die voor zijn hermeneutische processen vooral narratieve structuren gebruikt. Een verhaal-achtige structuur wordt door een aantal zaken gekenmerkt ¹³¹. In de eerste plaats is er sprake van een tijdsvolgorde. De gebeurtenissen en handelingen worden op een bepaalde wijze via de tijd met elkaar verbonden. Wanneer kinderen leren vertellen, doen ze dat vaak door een simpele lineaire structuur aan te

¹³¹ Ganzevoort, R.R. (1994) Een cruciaal moment. Functie en verandering van geloof in een crisis. Zoetermeer. Gergen noemt als criteria voor zinvolle en aanvaardbare verhalen binnen de context van grote delen van de westerse cultuur daarnaast het bepalen van een gewenst eindpunt, stabiliteit van de identiteit van de protagonist, causale verbindingen, markering van begin en eind van het vertellen. Gergen, K.J. (1994) Realities and relationships. Cambridge Ms. Jansz noemt nog de inbedding in sociale interactie en handelingen. Jansz, J. (1993) Het narratief als betekenisverlener. *Psychologie en Maatschappij* 64, 212-224. Veel hiervan komt nog aan de orde.

brengen: en toen..., en toen..., en toen... Later worden de verhalen gecompliceerder door flashbacks en vooruitblikken. De tijdsordening legt op een specifieke wijze een verband tussen verleden, heden en toekomst. Dat gebeurt in individuele levensverhalen, waar herinneringen en verwachtingen op een bepaalde manier worden verbonden met het hier en nu. Het gebeurt ook in preken, waar immers de verbinding tussen nu en 2000 jaar geleden gelegd wordt via de tekst van toen en de tekst van nu. Het gebeurt ook in kerkelijke rituelen, die een zekere continuïteit in de tijd tot stand brengen door de herhaling van bepaalde vaste patronen. Zo is er sprake van een dubbel niveau in de tijdsvolgorde. Er is een intern tijdspatroon van de delen van het verhaal, waardoor de onderdelen met elkaar verbonden zijn. Er is ook een externe tijdspatroon door de verbinding tussen het heden van verteller en publiek enerzijds en het verleden en de toekomst (van herinneringen, teksten, verwachtingen, enzovoorts). Deze twee tijdspatronen hebben met elkaar te maken. De volgorde die in het verhaal wordt gekozen creëert een eigen tijd, die meer of minder kan overeenstemmen met de belevingstijd van de toehoorder. Vertraging, versnelling en tijdsomkering in het verhaal doorbreken de vanzelfsprekende lineaire volgorde, en wekken vervreemding. Daardoor wordt de toehoorder uitgenodigd zich mee te laten nemen in een andere wereld, waar andere betekenissen mogelijk worden.

In de tweede plaats wordt de verhaalstructuur gekenmerkt door het feit dat de sequentiële verbindingen ook met betekenissen wordt geladen. Dat kunnen oorzaak-en-gevolg verbindingen zijn tussen de gebeurtenissen die verhaald worden. Het kunnen ook verbindingen zijn die bepaald zijn door thematische overeenstemming of contrast. Door al deze verbinden ontstaat een conceptuele plot met een centrale thematiek. Dat wil niet zeggen dat in een concrete uiting sprake is van slechts één verhaalstructuur. Vaak is er sprake van het verweven van meer verhaallijnen. Dat betekent dat er op twee niveaus sprake is van een conceptuele plot: binnen elke verhaallijn, en op het hogere niveau door de onderlinge verhouding tussen de verhaallijnen die aan de orde zijn. Ook daar construeert de verteller een plot van oorzaak en gevolg, verschuivingen, enzovoorts.

Dat kan worden geïllustreerd aan de hand van het hierna volgende openingsfragment van een interview over seksueel misbruik. De verschillende verhaallijnen zijn hier grafisch onderscheiden. Vet gedrukt zijn de zinsneden die behoren tot de verhaallijn die vertelt over ongewenst leven (door anderen, maar ook door hemzelf) en niet gezien worden. In deze verhaallijn komt het later in het interview tot nieuwe verbondenheid en aanvaarding van het leven. Cursief gedrukt zijn de zinsneden van de verhaallijn die vertelt over strijd en onderdrukking, waar de verteller zich later aan kan ontworstelen (maar ook dat ontworstelen is strijd). Onderstreept zijn de zinsneden over een leven in dienstbaarheid en opoffering, waar de verteller eerst zijn bestaansgrond in vindt, maar later afstand van neemt.

AJa, eh (stilte), eh, laat ik bij het begin beginnen. De geboorte. 19xx. Ehm, in mijn beleving had ik niet geboren willen worden, *en heb ik me daar op de een of andere manier tegen verzet*. Maar het is uiteindelijk toch gebeurd. En voor zover ik me dat kan herinneren, ben ik, was mijn opdracht in het leven om dienstbaar te zijn voor andere mensen. *En ik ben geboren in een gezin van, eh, ik had al een zus van twee jaar, en een vader en een moeder, uiteraard ik zelf, die allebei, ehm, in die tijd, al in onmin met elkaar leefden, over hoe het huwelijk verder vorm moest*

worden gegeven. Op de een of andere manier heb ik mij daar tegenaan bemoeid, zowel naar mijn moeder toe als naar mijn vader.@

Door het hele verhaal heen weeft de verteller deze drie verhaallijnen ineen. In zijn vertelling over het heden geeft hij minder ruimte aan de verhaallijn 'Dienstbaar', en meer aan de gewenste kant van de verhaallijn 'Ongewenst leven'. Dat hangt samen met personen en situaties, die soms exclusief tot één verhaallijn behoren. Verwarrend voor de verteller is dat bepaalde gebeurtenissen en personen in meer dan één verhaallijn een rol spelen. Daar is ook een kruising van de verhaallijnen te vinden. Het seksueel misbruik bijvoorbeeld is in de verhaallijnen 'Ongewenst leven' en 'Strijd' een benadrukking van de negatieve kant van die verhaallijnen. In de verhaallijn 'Dienstbaar' is het een mogelijkheid zichzelf op te offeren en zo betekenis te vinden. Later - bij het verschuiven van de verhaallijnen - neemt hij afstand van die betekenis, maar als kind kon hij zo zin geven aan een absurde en ongewenste werkelijkheid. De verschillende betekenis in de verschillende verhaallijnen maakt het echter verwarrend en onduidelijk hoe hij de zaken moet interpreteren en waarderen ¹³². (Zie ook het commentaar van Roukema-Koning op deze casus.)

Een derde element, voortvloeiend uit tijdspatroom en conceptuele plot, is het eindpunt. In het verhaal wordt een bestemming verondersteld, die dichterbij kan komen of juist verder weg kan raken. De ontwikkelingen in het verhaal worden ingekleurd door hun relatieve positie ten opzichte van deze bestemming. De bestemming zelf kan dat zijn waar de verteller wil uitkomen (gewenst), het kan ook een gevreesde bestemming zijn. Het veronderstelde eindpunt en de verhouding van de delen tot dat eindpunt bepaalt de toon van het verhaal. Opnieuw geldt dat zowel het grotere verhaal als de verhaaldelen en onderscheiden verhaallijnen elk een eigen bestemming kunnen hebben.

De verhaalstructuur is het eerste element van het model. Met opzet spreek ik daarbij van verhaalachtig. De gedachte kan makkelijk post vatten dat het alleen gaat om afgeronde en geïntegreerde verhalen. In de praktijk is er echter vaak sprake van fragmenten, beelden, spel, rituelen en verhaalbreuken. Ook die kunnen als narratieve gestalten worden gezien. Allemaal hebben ze eigen

¹³² Ganzevoort, R.R. (ter perse) Reading by the lines. Proposal for a narrative analytical technique in empirical theology. *Journal of Empirical Theology*; Ganzevoort, R.R. (submitted) Religion in re-writing the story. Case study in sexually abused men; Ganzevoort, R.R. (ter perse) Violated and desecrated. Sexually abused males' narrative construction of religion. *Journal of Religion and Abuse*. De eerste proeven wijzen er op dat het inderdaad mogelijk is zo een beeld te krijgen van de onderliggende structuren in het verhaal dat iemand vertelt. Dat levert gegevens op die in een eenvoudige inhoudsanalyse niet aan de oppervlakte komen. Narratieve benaderingen rond seksueel misbruik zijn onder mee te vinden bij: Baird, F. (1996) A Narrative context for conversations with adult survivors of childhood sexual abuse. *Progress. Family Systems Research and Therapy* 5, 51-71; Gardner, R. & Wills, S. & Goodwin, J.M. (1995) The Io myth. Origins and use of a narrative of sexual abuse. *Journal of Psychohistory* 23 (1), 30-39; Klein, I. & Janoff-Bulman, R. (1996) Trauma history and personal narratives. Some clues to coping among survivors of child abuse. *Child abuse and neglect* 20(1). 45-54; Lempert, L.B. (1994) A narrative analysis of abuse. Connecting the personal, the rhetorical and the structural. *Journal of contemporary Ethnography* 22(4), 411-441; Spence, D.P. (1994) Narrative truth and putative child abuse. *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis* 42(4), 289-303; Weingarten, K. & Cobb, S. (1995) Timing disclosure sessions. Adding a narrative perspective to clinical work with adult survivors of childhood sexual abuse. *Family Process* 34, 257-269.

kenmerken, die bepalen waarom in een bepaalde situatie een bepaalde narratieve gestalte gebruikt wordt. Zo geldt voor beelden (bijvoorbeeld een schilderij), dat daarin niet direct dezelfde diachrone tijdspatronen (verloop door de tijd heen) te vinden zijn. In een goed beeld wordt de aandacht echter getrokken door bepaalde elementen, die voortkomen uit een verhaal, en bij de kijker ook weer verhalen oproepen. Vaak is er ook sprake van verschillende elementen die naast (maar in het kijken ook na!) elkaar de aandacht vragen, en zo toch weer een diachrone structuur tot stand brengen.

Perspectief

De verteller vertelt vanuit het eigen perspectief. Ieder mens en elke groep leeft met en in verhalen. Maar elke verteller kan alleen maar verhalen vanuit een bepaald gezichtspunt. De selectie van de gebeurtenissen en handelingen die in het verhaal worden opgenomen wordt door dit perspectief bepaald, maar meer nog de betekenis die aan de onderdelen en het geheel wordt toegekend. Nu gaat het er in een narratieve benadering om, dat die perspectieven niet een ongewenste vertekening van de werkelijkheid bieden, maar juist als verschillende perspectieven serieus genomen kunnen en mogen worden.

Een vermoedelijk herkenbaar voorbeeld is de tegenstrijdigheid in de verhalen wanneer mensen in een conflictsituatie beland zijn. Twee echtgenoten in een huwelijks crisis zullen ongetwijfeld verschillende gebeurtenissen vertellen, en als ze hetzelfde vertellen een verschillende betekenis daar aan toekennen. Een klassieke vraag is dan wie op welk punt gelijk heeft. Zo zullen ze zelf het gesprek ook vaak beleven. Onder 'gelijk hebben' wordt dan verstaan dat de betekenissen overeenstemmen met de objectieve werkelijkheid. Ieder die als buitenstaander of begeleider bij een dergelijke situatie betrokken is geweest, weet hoe vruchteloos een dergelijke vraag naar het gelijk vaak is. In een narratieve benadering wordt naar dat gelijk niet gevraagd. Gevraagd wordt hoe de betrokkenen vanuit het eigen perspectief het verhaal construeren, en waarom ze dat zo doen.

Dat wil natuurlijk niet zeggen dat de concrete werkelijkheid er niet toe doet, noch dat ieder verhaal gelijke geldigheid heeft. In een werkelijke ontmoeting is sprake van een versmelting van de horizonten¹³³ van de twee perspectieven, waardoor de criteria worden vast gelegd welk verhaal waar is. Hier is dus sprake van een uitwisseling en onderhandeling over de perspectieven van de betrokkenen. Daarbij gaat het bijvoorbeeld om de vraag welke oorzaak-en-gevolg structuren plausibel worden geacht, welke intenties legitiem zijn, welke verteller de macht heeft om het eigen perspectief als norm te stellen, enzovoorts¹³⁴. Dat laatste speelt bijvoorbeeld een belangrijke rol wanneer we kijken naar kerkdiensten, catechese en gemeente-opbouwprocessen. De verschillende deelnemers hebben daarin verschillende perspectieven, maar niet allen dezelfde mogelijkheid om het eigen perspectief te laten gelden, zoals blijkt uit de bijdrage van Dijk en Bruinsma-de Beer¹³⁵. Zelfs wanneer bijvoorbeeld de predikant kiest voor een democratiserende benadering, doet zij of hij dat vanuit het perspectief van de dominante verteller¹³⁶.

¹³³ Gerkin, C.V. (1984) *The living human document*. Nashville.

¹³⁴ Ganzevoort, R.R. (ter perse) *Tussen trauma en tolerantie. Seks met kinderen in de context van kerk en geloof*. In: bundel uit te geven bij het Beziingscentrum van de VU.

¹³⁵ Zij sluiten aan bij Daly, M. (1983) *Voorbij God de Vader. Op weg naar een feministische bevrijdingstheologie*. Amersfoort / Leuven.

¹³⁶ Beelen, F. (1993) *De vergeten gelovige*. Tilburg. Zie ook in deze bundel wat Sloots zegt over de gevaren van verhalend preken.

Bij het doordenken van de dimensie van ‘perspectief’ kan verder aandacht worden gegeven aan de grens of horizon van het perspectief. Daar is mee bedoeld dat niet alleen het punt van waar uit de verteller opereert van belang, maar ook de reikwijdte van zijn of haar blik. Anders gezegd: het vermogen en de bereidheid om de bredere context in ogenschouw te nemen. Met behulp van dit begrip kan aandacht gegeven worden aan het fenomeen dat in bijvoorbeeld ziekte of ouderdom het perspectief verkleind wordt tot het eigen bestaan en eventueel direct betrokkenen; andere vertellers of dezelfde vertellers op andere momenten geven blijk van een meer inclusieve of zelfs universele horizon van het perspectief.

In de ontmoeting speelt het discours van de omgeving van het gesprek ook een bepalende rol voor het formuleren van de criteria. Zo kan iemand een gewelddaad verantwoord door te zeggen dat hij in zijn eer was aangetast door een belediging van die ander, dat een bepaalde opmerking zoveel woede opriep dat er een explosie volgde, enzovoorts ¹³⁷. Daarbij gaat het niet alleen om de vraag of dat waar is, maar vooral om de vraag of die argumenten plausibel zijn in het discours van de omgeving. Dat hangt samen met de metaforen die in het mensbeeld dominant zijn. De metafoor van de mens als stoommachine, geleid door driften, zal andere criteria stellen dan de metafoor van de vrije mens. Wat dat betreft is het zinvol om ook psychiatrische labels, met termen als ‘ontoerekeningsvatbaar’, narratief te analyseren als een bepaald discours, waarin allerlei perspectieven en belangen een grote rol spelen. De antropologische en ethische consequenties daarvan zijn nog nauwelijks bestudeerd ¹³⁸.

De volgende casus kan als illustratie dienen. Binnen een kerkelijke gemeenschap komt aan het daglicht dat een jongeman een seksuele relatie heeft gehad met een (iets jongere) vrouw. Beiden behoren tot dezelfde gemeente. Achteraf zegt de jonge vrouw dat het om gedwongen seksueel contact ging, dat ze dan ook verkrachting noemt. Bij confrontatie zegt hij dat ze samen misschien iets te ver zijn gegaan, maar hij ziet dat als een gezamenlijke keuze. Zijn ouders nemen openlijk de positie in dat hij wel fout zit, maar ook vergeving moet kunnen ontvangen. De ouders van de jonge vrouw vragen om erkenning van het onrecht en om rust en veiligheid, die er om te beginnen uit bestaat dat de jonge man niet meer in de kerk komt. De jonge vrouw kan ook niet verdragen in de kerk de ouders van de jonge man te ontmoeten, omdat die zo snel over vergeving spreken.

Deze situatie levert tenminste drie onvereenigbare perspectieven op: de jonge man, zijn ouders en het gezin van de jonge vrouw. In de situatie worden de predikant, de kerkenraad en de gemeente ertoe uitgedaagd stelling in te nemen. Ook deze betrokkenen hebben echter alle een eigen perspectief, zodat het niet snel tot eensgezindheid komt. Bovendien moet bepaald worden in welk discours het gesprek zal plaats vinden. Sommigen pleiten voor het discours van vergeving, anderen voor het discours van

¹³⁷ Sarbin, T.R. (1989) Emotions as narrative emplotments. In: Packer, M.J & Addison, R.B. (Red.) Entering the circle. Albany.

¹³⁸ Gergen (1994) a.w.; Herman, J.L. (1993) Trauma en herstel. Amsterdam.

gerechtigheid. Sommigen kiezen voor het discours van bemiddeling en verzoening tussen de partijen, anderen kiezen voor het discours van machtsongelijkheid en onderdrukking. Dat betekent dat de vraag van de jonge vrouw om rust (en het wegblijven van de jonge man en zijn ouders) door sommigen als legitiem wordt gezien, maar door anderen wordt beoordeeld als hard en liefdeloos. Daar komt nog bij dat de verschillende partijen niet over dezelfde macht beschikken om het eigen perspectief in de ontmoeting geaccepteerd te krijgen of te laten overheersen. Dat hangt er mee samen dat de verschillende betrokkenen ook een verschillende rol hebben in deze sociale context. Wie een centralere plaats heeft binnen de sociale context, heeft meer mogelijkheden zijn of haar perspectief door te drukken.

In een narratieve benadering vragen we dan ook naar de sociale positie van de verteller, de belangen en behoeften, de verschillende perspectieven, en de criteria om een perspectief te beoordelen, zoals Dijk en Bruinsma-de Beer in deze bundel laten zien bij de analyse van een liturgische tekst. De vraag naar de waarheid wordt niet beschouwd als een ontologische vraag naar de overeenstemming met de feitelijkeheid, maar als een vraag om een linguïstische prestatie in de ontmoeting tussen verschillende vertellers¹³⁹. Daarbij is de status van de feiten één van de zaken waarover de vertellers onderhandelen. De aandacht die in een narratieve benadering aan perspectief kan worden gegeven, betekent natuurlijk ook, dat de voorstanders van een narratieve benadering op hun perspectief, belangen en motieven bevraagd moeten worden. Ik kies in plaats van een standpunt van onbewogen en objectieve buitenstaander voor dit principieel zelfkritisch element van een narratieve benadering.

Voor een narratieve benadering in de Praktische Theologie betekent dit dat het in discussies over God en de geloofsleer niet mogelijk is om een bepaalde visie of beleving als de waarheid neer te zetten¹⁴⁰. Ook hier is sprake van verschillende vertellers, met elk een eigen perspectief, eigen motieven en belangen. En ook hier geldt dat de waarheid niet de overeenstemming met de ontologische werkelijkheid inhoudt, maar gezien wordt als de overeenstemming met de in een bepaald discours dominante criteria. Dat wil overigens niet zeggen dat er over waarheid gezwegen moet worden, of dat alles enkel subjectief is. Niet elk verhaal is even acceptabel. Het betekent alleen dat er ook in de Praktische Theologie andere vragen gesteld worden. Wie vertelt wat, met welk doel en aan wie? Wat is de positie van de spreker ten opzichte van de gesprekspartner? Welk discours wordt gebezigd, en welke criteria gelden daar voor het bepalen van de waarheid. Afhankelijk van de theologische positie die men inneemt, kan daarbij ook het spreken van God en tot God gezien worden als net zo'n ontmoeting waarin perspectieven een wezenlijke rol spelen. Dat betekent dat de beleving van de relatie met God op dezelfde wijze kan worden geanalyseerd als de relatie tussen mensen.

Ervaren en verstaan¹⁴¹

¹³⁹ Gergen (1994) a.w. Buitengewoon inzichtgevend zijn de analyses van Paul Watzlawick en zijn collegae. Watzlawick, P. & Beavin, J.H. & Jackson, D.D. (1970) De pragmatische aspecten van de menselijke communicatie. Deventer; Watzlawick, P. (1976) Is 'werkelijk' waar? Deventer; Watzlawick, P. (1978) Wie weet is het ook anders. Deventer.

¹⁴⁰ Ganzevoort, R.R. (1996) The splintered cross. Changes and chances for the church in postmodern times. In: Hallebeek, J.J. & Wirix, J.L. (Red.) Met het oog op morgen. Zoetermeer.

¹⁴¹ Een punt van gesprek is nog of deze dimensie werkelijk een eigen plaats in het model dient te hebben, of dat ze

De dialectiek van ervaren en verstaan betreft twee lagen in het verhalen, die van belang zijn om eenzijdigheid in de narratieve benadering te voorkomen. Het risico bestaat narrativiteit te beperken tot de cognitieve dimensie, waarbij emoties, lichamelijke en gedrag ondergeschikt zijn. Anderzijds worden door sommigen het lichaam en de emoties als een dimensie gezien, die directer en existentiëler is dan de betekenissen die worden toegekend. Ik kies voor een benadering die recht doet aan de dialectische verhouding tussen de twee lagen, en leg er daarmee de nadruk op dat niet alleen het cognitieve of bewuste interpreteren en zin geven een verhaal-achtige structuur heeft. Ook emoties en het lichaam worden bepaald door een narratieve structuur ¹⁴².

De verhouding en wisselwerking tussen lichaam en verhaal, tussen emoties en cognities is een buitengewoon complexe zaak. Onderzoekingen op neurologische en psycho-fysiologisch vlak trachten enige helderheid te krijgen over de processen die in deze wisselwerking betrokken zijn. Voor mijn bijdrage hier is de precieze uitkomst van die onderzoekingen minder relevant dan de constatering van de wisselwerking. Daarover is los van de meer technische analyse van de interactie tussen lichaam en geest ook inhoudelijk en functioneel te spreken.

Ik begin bij het lichaam, dat een fundamentele rol speelt in de sociale en persoonlijke identiteit ¹⁴³. Het lichaam fungeert ten opzichte van de verhalen semi-autonoom. Het doet tal van sensaties en indrukken op door gebeurtenissen die zich voordoen, zowel binnen het lichaam als daarbuiten. Deze sensaties bieden een eigen laag van zinnen, die ik zie als nog niet geïnterpreteerd. Ik onderscheid ze dan ook van emoties of belevingen, want daar zijn de sensaties en indrukken geplaatst in een ordening van oorzaak en gevolg ¹⁴⁴. Door deze ordenende interpretatie (anticipatie en retrospectie) krijgen ze een specifieke invulling en betekenis. Zo is de sensatie van adrenaline een semi-autonoom proces van het lichaam. Wanneer nu tijdens een inhaalmanoeuvre een onverwachte tegenligger opdoemt, krijgt deze sensatie echter een andere emotionele betekenis dan wanneer ik mee doe aan een sportwedstrijd. De betekenisgeving in de emotie wordt vooral beïnvloed door de ontwikkelingen en tempo- of richtingveranderingen in het verhaal: 'emotions are elicited not so much by the presence of favorable or unfavorable conditions, but by actual or expected changes in favorable or unfavorable conditions' ¹⁴⁵. De gegevens van het lichaam worden dus in narratieve structuren van betekenis voorzien en zo tot emoties.

beter gezien kan worden als een aspect van het perspectief van de verteller. Ook zou het mogelijk zijn om de semi-autonome laag van lichaam en sensaties als een aparte verhaallijn te beschouwen, zodat deze dimensie kan worden ondergebracht bij de dimensie 'structuur'. Verdere doordenking is hier nodig.

¹⁴² Belzen, J.A. van (1996) Beyond a classic? Hjalmar Sundén's role theory and contemporary narrative psychology. *International Journal for the Psychology of Religion* 6(3), 181-199; Cooley, P.M. (1994) *Religious imagination and the body. A feminist analysis*. Oxford; Sarbin (1989) a.w.

¹⁴³ Ganzevoort, R.R. (1997) De zin van het geschonden lichaam. *Lichamelijke en pastoraat*. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 97(4), 168-177.

¹⁴⁴ Saane, J.W. van (1998) De rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring. Een theoretisch psychologische benadering. Kampen. Van Saane gaat uitgebreid in op de modernere emotie-theorieën, waaronder die van Frijda, waarin cognities en emoties nauw zijn verbonden. Zij vat samen 'De emoties als rationale cognitieve activiteit, gericht op iets buiten het bewustzijn, berustend op een taxatie van de situatie of gebeurtenis in termen van belangen en te bereiken doelen...' p. 232. Naast deze (meer cognitief bepaalde) emoties bestaan er de stemmingen, gevoelens en dergelijke, wat ik hier heb omschreven als de sensaties.

¹⁴⁵ Frijda, N.H. (1988) The laws of emotion. *American Psychologist* 43(5), 349-358 (geciteerd in Cooley 1994 a.w., p. 50); Cooley 1994 a.w.; Gergen (1994) a.w.

De emoties worden vervolgens in het (ook cognitieve) verhaal opgenomen. Ze dienen dan vooral om de betrokkenheid van de verteller bij het eigen verhaal te communiceren ¹⁴⁶. Herhaaldelijk is - in verzet tegen een cognitivistische benadering - geclaimd dat het lichaam en de emoties een niet interpretatieve en directe ervaring bieden, die daarmee onweerlegbaar zou zijn. Die gedachte neem ik niet over ¹⁴⁷. De emotie is een constructie van de sensaties die zich voordoen, en in het verhaal worden die emoties ingepast om een bepaalde structuur en een bepaald perspectief te ondersteunen. Door de voorhanden verhaalstructuren wordt gelegitimeerd welke inhouden (ook emotioneel) denkbaar en plausibel zijn.

De andere kant van deze wisselwerking is dat de betekenissen in het lichaam en de emoties getransponeerd en uitgeleefd worden. Dit wordt beschreven als 'enactment'. Lichaamshouding, emoties, gedrag en (wat heet) psychosomatische aandoeningen geven gestalte aan een verhaalstructuur. In deze concretisering wordt het script uitgeleefd ¹⁴⁸. Alles wat hierboven gezegd is over structuur en perspectief, komt in deze concretisering mee. Daarom is het ook zinvol om te letten op lichaamstaal, emotionele lagen, enzovoorts, als enerzijds de basis die om een verhaal vraagt, en anderzijds de symbolisering van dat verhaal ¹⁴⁹. Om deze redenen pleit ik ervoor in een narratieve benadering de verhouding tussen lichaam en verhaal als dialectisch te zien in de interpretatie van het lichaam en de belichaming van de interpretatie. De ene dimensie valt niet tot de andere te herleiden, maar ook kan de ene niet zonder de andere aanwezig zijn. Een voorbeeld van deze spanning is te vinden in de uitgebreid casus die Day beschrijft in zijn hoofdstuk in deze bundel.

Rolverdeling

Vervolgens is aan de orde dat in het verhaal een bepaalde rolverdeling wordt aangebracht. De verteller kent aan zichzelf als actor binnen het verhaal een bepaalde rol toe in relatie tot de andere actoren. Dat kunnen andere mensen zijn, die in het verhaal een rol spelen, krachten en gebeurtenissen, en God. Deze rollen worden binnen het verhaal op elkaar afgestemd op zo'n manier dat de structuur van het verhaal en de identiteit van de verteller worden ondersteund. Met het oog op de structuur worden de rollen van de verschillende actoren vorm gegeven en ingekleurd, door middel van de selectie van handelingen van die actoren, veronderstelde motieven en achtergronden, en relaties en bondgenootschappen tussen de actoren. Zo worden de verschillende actoren in rollen geordend, en door tijdspatronen en betekenissen met elkaar verbonden. Ook hier geldt dat verschillende verhaallijnen naast elkaar kunnen bestaan en dat de rollen steeds in één of meerdere verhaallijnen een plaats kunnen krijgen.

Met het oog op identiteit gaat het vooral ook om de vraag naar de verhouding tussen de auteur van het verhaal en de actoren binnen het verhaal. De persoonlijke identiteit van de auteur krijgt narratief vorm in de relatie tussen de verschillende actoren. Ogenscheinlijk vallen de verteller en de vertelde,

¹⁴⁶ Kenny, M. (1998) The proof is in the passion. Emotion as an index of veridical memory. In De Rivera, J. & Sarbin, T.R. (Red.) Believed-in imaginings. The narrative construction of reality. Washington. Sarbin (1989) a.w., p. 199.

¹⁴⁷ Zie ook de discussie in Cooley (1994) a.w.

¹⁴⁸ Sarbin (1989) a.w., p. 192-195.

¹⁴⁹ Vgl. Jongasma-Tieleman, P.E. (1996) Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Kampen. Cooley (1994) a.w., spreekt in dit verband over het lichaam als enerzijds 'site', anderzijds 'sign' voor betekenisgeving en religieuze verbeelding, enerzijds cultureel artefact en anderzijds directe ervaring.

subject en object, eerste en derde persoon samen in het levensverhaal, maar dat is een schijnbare overeenstemming. Mead maakte al onderscheid tussen het 'I' en het 'Me'. Het 'Ik' vertelt het verhaal over het 'Mij' onder andere met behulp van categorieën en modellen (en rollen), zodat hij of zij in het verhaal kan laten zien wie hij of zij is en temidden van anderen en hun verwachtingen wil zijn ¹⁵⁰. 'Als gespreksonderwerp is hij een interpretatie vanuit zijn betekeniskader. De omverwerping van het betekeniskader betekent de vernietiging van de identiteit van de persoon' ¹⁵¹. De complexiteit van deze termen blijkt als we zien dat in dit citaat 'hij' wijst op 'Me' of het vertelde zelf, en 'zijn' wijst op 'I' of de verteller.

Op dit vlak is het doel van rollen de instandhouding van identiteit. Dat kan op flexibele wijze, wanneer de actoren in de loop van het verhaal een andere rol kunnen krijgen. De rollen kunnen ook gefixeerd worden, met als gevolg een statische beschrijving, die een schijnbaar heldere identiteit oplevert, maar weinig ruimte biedt binnen het verhaal op nieuwe ervaringen en gebeurtenissen in te spelen. Ricoeur maakt op dit punt onderscheid tussen twee dimensies van identiteit. Enerzijds spreekt hij over de 'idem'-identiteit, anderzijds over de 'ipse'-identiteit ¹⁵². Idem is het gelijkblijvende onveranderlijke. Ipse is het eigene, anders dan anderen, de strijd om zichzelf getrouw te blijven. Het verhaal construeert het duurzame karakter van een persoon, zijn of haar narratieve identiteit. Dit onderscheid heeft te maken met de tijdsdimensie van het verhaal. Idem-identiteit zoekt tijdspermanentie, ipse-identiteit is juist gekenmerkt door tijdsverloop. Idem-identiteit heeft te maken met continuïteit van het karakter (het wat); ipse-identiteit met continuïteit van het woord houden (het wie). Dat laatste sluit verandering niet uit, en kan dan ook discontinuïteit omvatten. De winst van deze ricoeuriaanse tijdelijkheid is het wezenlijk ethische karakter van ipse-identiteit, de voorlopigheid en de openheid voor de toekomst. Een rolverdeling die zich beperkt tot het nastreven van idem-identiteit heeft de neiging tot verstarring. Wanneer er ook ruimte is voor ipse-identiteit, worden verandering en ontwikkeling mogelijk.

Voor de Praktische Theologie betekent dit dat serieus genomen wordt dat mensen in hun verhaal ook aan God een rol kunnen toeschrijven, en dat die rol afhankelijk van de verteller meer of minder gefixeerd kan zijn ¹⁵³. De rol die aan God wordt toegekend heeft een functie in de narratieve identiteit van de verteller. Wanneer de rol die de auteur aan zichzelf toekent en de rol die hij of zij aan God toekent elkaar veronderstellen of op zijn minst niet onmogelijk maken, kan er in het verhaal verteld worden van ontmoeting of verbondenheid. Naast aandacht voor geloofsinhouden, vragen en ervaringen, is het zinvol op deze rol van God in te gaan, juist omdat die intrinsiek verbonden is met de identiteit die de auteur narratief construeert. Meer nog dan godsbeelden en concepties is het de rolverdeling van God en anderen die de narratieve werkelijkheid van het gelovig subject uitmaakt. Hoe dit psychologisch gezien samenhangt met de zelfrepresentaties wordt duidelijk in de bijdragen van Day en Roukema-Koning in deze bundel.

¹⁵⁰ Ganzevoort, R.R. & Visser, J. (1993) Zin in Verhalen. In: Steegman, P.D.D. & Visser, J. (Red.) Zin in verhalen. Zoetermeer; Mead, G.H. (1934) Mind, self and society. Chicago.

¹⁵¹ Baart, A.J. (1986) Verhalen. Hilversum; Ganzevoort (1994) a.w. p. 302.

¹⁵² Ricoeur, P. (1988) L'identité narrative. In: Bühler, P. & Habermacher, J.-F. (Red.) La narration. Genève; Wallace, M.I. (1995) Introduction. In: Ricoeur, P., Figuring the sacred. Minneapolis; Streib, H. (1994) Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. In: Georgi, D. & Moxter, M. & Heimbrock, H.-G. (Red.) Religion und Gestaltung der Zeit. Kampen.

¹⁵³ Ganzevoort, R.R. (1997) De rol van het bidden. Zoetermeer.

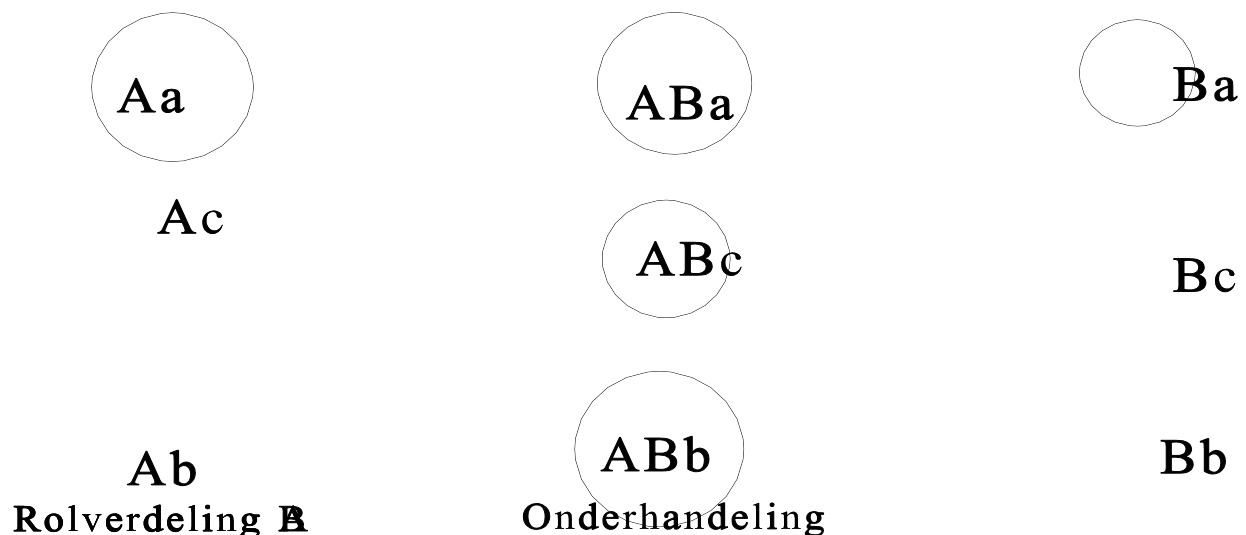
Positionering in relaties

Verhalen zijn ingebed in sociale interactie en worden gebruikt om zichzelf te positioneren in relaties. Tot hier toe ging de aandacht in de bespreking naar structuren, perspectieven, ervaren en verstaan, en de rollen binnen het verhaal van een schijnbaar autonome auteur. Alleen bij de perspectieven klonk duidelijk mee dat de sociale inbedding van belang is. Dat wordt in de nu volgende twee dimensies geëxpliciteerd.

Het doel van verhalen, of ze nu verteld worden of belichaamd, uitgespeeld, is het tot stand brengen, in stand houden, veranderen of beëindigen van relaties¹⁵⁴. Dat betreft de relaties met anderen, met God, en in afgeleide zin ook de relatie met zichzelf. Met elke narratief gestructureerde daad (in taal of handelingen) neemt de auteur een bepaalde plaats in, een bepaalde rol op zich. Het woord rol komt hier bewust op een ander niveau weer terug. Naast de rolverdeling die binnen de verhalen wordt geconstrueerd, wordt met behulp van de verhalen een rol in de relaties aangenomen door de verteller.

Hier ontstaan echter ook discrepanties tussen de rolverdeling binnen het verhaal en de positionering in de sociale interactie, zoals ook Day in zijn bijdrage aan deze bundel laat zien. Immers de auteur en rolverdeler van verhaal A krijgt tegelijk door de ander een rol toebedeeld in verhaal B.

Schematiserend kan dat als volgt worden weergegeven:



Auteur A kent binnen zijn of haar rolsysteem de rollen a, b en c toe, wat kan worden aangeduid met de termen Aa (zichzelf), Ab en Ac (anderen). Auteur B construeert binnen zijn of haar rolsysteem de rollen Ba, Bb (zichzelf) en Bc. In de interactie dient nu uitgewisseld en onderhandeld te worden om te komen tot de rolverdeling met de hoogst haalbare overeenstemming: ABa, ABb en ABc. Het valt

¹⁵⁴ Gergen (1994) a.w.; Day, J.M. (1993) Speaking of belief: language, performance and narrative in the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion* 3(4), 213-229; Gergen (K.J., 1993, Belief as relational resource. *The International Journal for the Psychology of Religion* 3(4), 231-235); zie ook Shotter, J. (1982) Understanding how to be a person. An ecological approach. In: Shepherd, E. & Watson, J.P. (Red.) *Personal meanings*. Chichester.

echter te verwachten dat noch Aa, noch Ba geheel overeenstemt met ABa, en hetzelfde geldt voor de andere rollen. A probeert ABa, ABb en ABc zo dicht mogelijk bij Aa, Ab en Ac te houden; B streeft naar aansluiting bij Ba, Bb en Bc. De pijlen in het schema geven de pogingen van A en B aan om de rol ABc dicht bij de eigen rolverdeling te krijgen.

Een eenvoudig voorbeeld hier is de strijd die tussen kinderen kan ontbranden over de vraag of een bepaald kind (in het schema 'c') nu het vriend(innet)je van de een of van de ander is. Beide proberen aan te tonen dat dit kind vooral dicht bij de spreker staat, wat aangegeven is met de pijlen in het schema. (Het voorbeeld is versimpeld, omdat het slechts de nabijheid in de rolverdeling betreft. Wanneer ook de aard en invulling van de rol, en de soort interactie wordt verdisconteerd, ontstaat een complexer beeld.)

Bij conflicten en teleurstellingen zegt A: 'jij houdt je niet aan de rol die je in mijn verhaal hebt, en maakt het mij daardoor onmogelijk mijn rolverdeling in stand te houden'. Omdat de rolverdeling dient tot in stand houding van de identiteit, kunnen de verschillende auteurs een dergelijke discrepantie niet zomaar laten bestaan. Er zijn verschillende opties om het probleem op te lossen. De eerste is dwang, waardoor de overeenstemming met de eigen rolverdeling wordt versterkt, maar tegen de prijs dat de ander tot aanpassing van de rolverdeling moet overgaan en daarmee de eigen identiteit moet wijzigen. De tweede is overgave (hetzelfde proces andersom). De derde is afstand nemen, dat wil zeggen de relatie zo veranderen dat de directe interactie minder invloed heeft op de eigen rolverdeling. De vierde is de uitkomst van de onderhandeling (een compromis?) op te vatten als een zinvolle aanvulling op en / of correctie van de eigen rolverdeling.

Elk verhaal - verteld of uitgespeeld - zet dus een koers uit voor de interactie in relaties. Afhankelijk van de uitwisseling en onderhandeling met de andere actoren (elk tegelijk ook auteur met eigen verhalen en doelen) ontstaat een relationeel drama, waarin de rollen op elkaar dienen te worden afgestemd. De narratieve structuur waarin mensen leven wordt ingezet met het oog op relaties, die tot stand gebracht, beëindigd, versterkt of omgevormd dienen te worden in overeenstemming met de doeleinden van de verteller. Verhalen worden hier dus meer als performatief dan als representatief gezien; het gaat meer om het bereiken van sociale effecten dan om de weergave van intrapsychische achtergronden.

Voor de Praktische Theologie is van belang dat er ook sprake is van een religieus drama. Geloven kan worden beschreven als een relatie met God, waarvoor op symbolisch niveau hetzelfde geldt als voor de sociale relaties ¹⁵⁵. De interactie kan bestaan uit gebed, religieuze ervaringen en gedragingen; de handelingen van God kunnen worden gezien in de kanalen van de traditie en de bijbel. In deze interactie is opnieuw sprake van rollen die de gelovige toekent aan zichzelf en aan God, als ook van rollen die door de handelingen van God worden toegekend aan God zelf en aan de gelovige. Discrepanties kunnen worden beschreven in termen van zonde en vergeving, van geloofsklacht en teleurstelling, van overgave en wantrouwen, enzovoorts. Van belang is dat de mens daarbij voor de vraag staat hoe die discrepanties op te lossen zijn, en welke herinterpretaties aanvaardbaar worden geacht. Religieuze handelingen (waaronder gebed) kunnen dan ook geanalyseerd worden op de vraag hoe de gelovige mens zijn of haar relatie met God probeert tot stand te brengen, in stand te houden,

¹⁵⁵ Op dit punt doe ik geen uitspraken over de ontologische status van die handelingen van God. Binnen een narratief perspectief is die vraag minder aan de orde. Afhankelijk van de theologische visie kunnen de handelingen van God en daarmee de relatie met God als geheel fictieve perceptie of als reële ontmoeting worden gezien. Voor beide visies geldt dat een narratieve benadering inzicht kan verschaffen in de structuur van de interactie.

te veranderen of te beëindigen.

Voor de Praktische Theologie is evenzeer van belang dat dit religieuze drama op zijn beurt is ingebed in een sociaal drama. De interactie met anderen (zowel binnen als buiten het religieuze discours), en de rollen die daarin aan de orde zijn, beïnvloeden ook de rol-alternatieven die in de relatie met God kunnen worden ingenomen. Binnen een kerkelijke gemeente is daarbij vooral het publieke discours van de kerkdienst een belangrijke afgrenzing, al is het maar omdat daar de auteur slechts gelimiteerd als verteller kan optreden, en veelal beperkt is tot toehoorder. Wanneer bijvoorbeeld in dit openbare discours alleen de rollen van zondig mens en vergevend God geëxpliciteerd worden, kan dat leiden tot fixering van de rollen en stagnatie van de geloofscommunicatie. Dit heeft voor het denken over liturgie en prediking (maar ook over catechese en pastoraat) belangrijke consequenties.

Publiek

Tenslotte is het van belang te letten op het publiek. Waar de positionering in relaties vooral de handelingen van de verschillende auteurs beschrijft, daar beschrijft het publiek de verantwoording. De eerste functie van het publiek is dat het de auteur aanspreekt. Op dit aangesproken zijn antwoordt de auteur en verantwoordt hij of zij zich. Voordat iemand zichzelf in de eerste persoon kan uitdrukken en presenteren, is hij of zij al in de derde persoon besproken en in de tweede persoon aangesproken.

Ricoeur spreekt hier van 'the summoned self'¹⁵⁶. 'The (summoned) self is constituted and defined by its position as respondent to propositions of meaning issuing from the symbolic network'. De aangesproken persoon wordt gevraagd om te antwoorden, en dit antwoord krijgt gestalte in verhaalstructuren. Ricoeur werkt dit uit in het voorbeeld van de roeping van de profeten. De aangesproken profeten worden door hun roeping enerzijds geïsoleerd van het volk, anderzijds ook geroepen om naar het volk toe te gaan. Zo gaan distantiatie en toebehoren, individuering en verbinding samen in de aangesproken mens. Nadruk op het aangesproken zijn vermindert niet de narratieve vrijheid van de auteur, evenmin als nadruk op het publiek van het verhaal de verantwoordelijkheid van de auteur wegneemt. Integendeel: het aangesproken zijn nodigt uit tot het antwoord.

Net als bij de eerdere paragrafen kan dit worden uitgewerkt zowel in de richting van de intermenselijke interactie als in de richting van de geloofsinteractie of de relatie met God. In de ontwikkeling van een mens (sociaal en religieus) gaat ook in de tijd dit aangesproken zijn vooraf (zie de bijdrage van Roukema-Koning). Het kind wordt door de ouders en andere significante personen op een bepaalde wijze in relaties gepositioneerd¹⁵⁷ (en primair via het lichaam, onder meer als mannelijk en vrouwelijk). Pas na dit gepositioneerd zijn komt het kind op het punt dat zichzelf kan gaan positioneren. De wijze waarop het kind is aangesproken heeft dan ook grote invloed op de narratieve competentie. Daarmee bedoel ik het vermogen structuur aan te brengen, perspectief te nemen, ervaren en verstaan op elkaar betrokken te houden, rollen toe te kennen, en positie in

¹⁵⁶ Ricoeur, P. (1995) *Figuring*, p. 263-275; vgl. Ricoeur, P. (1991) *Tekst en betekenis*. Baarn; zie ook Shotter, J. (1989) *Social accountability and the social construction of 'you'*. In: Shotter, J. & Gergen, K.J. (Red.) *Texts of identity*. London; Streib, H. (1991) *Hermeneutics of metaphor. Symbol and narrative in faith development theory*. Frankfurt am Main.

¹⁵⁷ Ganzevoort (1997) *Geschonden lichaam a.w.*

relaties in te nemen. Met deze notie kan dus ook gerekend worden met ontwikkelingspsychologische en psychoanalytische gegevens.

De aangesproken auteur verantwoordt zich vervolgens voor het publiek van significante anderen. Door hen wordt hij of zij beoordeeld op plausibiliteit en legitimiteit. De samenstelling van het publiek bepaalt dan ook mede de aard van de verantwoording. Dat wil zeggen dat de structuur van het publiek weerspiegeld wordt in de structuur van het levensverhaal, dat het antwoord vormt. 'Een heterogeen of conflictueus publiek zet de plausibiliteit en consistentie van het verhaal zo onder druk, dat de auteur minder in staat is orde en zin-samenhang in het verhaal te vinden (...). Het publiek weerspiegelt zich in het verhaal dat de auteur kan vertellen. Dat geldt niet alleen voor de vraag welke verhalen legitiem zijn, maar ook voor het aantal en de consistentie van de verhalen die nodig zijn om het publiek tevreden te stellen'¹⁵⁸. In een plurale context zoals onze samenleving steeds meer geworden is, verbaast het dan ook niet dat steeds meer mensen hun levensbeschouwing als bricolage samenstellen¹⁵⁹.

Theologisch gesproken kan geloof als antwoord worden beschreven op die elementen die als openbarend worden beschouwd, of anders gezegd als antwoord op dat wat deze mens transcendeert. In de geloofsoverdracht en de traditie vinden we de gestalten en kanalen van het aanspreken van een mens. Ook hier geldt dat de wijze van aanspreken van invloed is op de religieuze narratieve competentie. Daarbij maakt het bijvoorbeeld uit of het een aanspreken is dat uitnodigt tot mondigheid en autonomie, of dat een heteronome macht en waarheid worden gecommuniceerd. In het laatste geval wordt de narratieve competentie op het religieuze terrein niet gestimuleerd.

Als illustratie van de relevantie van deze benadering wijs ik op de mogelijkheid onderzoek te doen in fundamentalistische kringen¹⁶⁰. Een eerste observatie namelijk wijst er op dat fundamentalisme in verschillende dimensies ook een verschillende narratieve competentie vraagt dan wel aanbiedt. Fundamentalisme kan worden gekarakteriseerd als modern anti-modernisme, dat wil zeggen dat met gebruikmaking van moderne patronen en middelen verzet wordt geboden tegen de moderniteit. Dit werkt vooral door in een contrast tussen de levenssferen. In maatschappelijke en sociale verbanden blijken fundamentalisten een narratieve competentie te hebben die niet anders of kleiner is dan andere mensen. In de religieuze sfeer echter is sprake van een minimale narratieve competentie.

Toepassing op het fragment

Ik keer terug naar het fragment van het begin van dit hoofdstuk. Daaraan zijn de verschillende

¹⁵⁸ Ganzevoort (1994) a.w., p. 333-334; zie ook Day, J.M. (1991) The moral audience. On the narrative mediation of moral 'judgement' and moral 'action'. In: Tappan, M.B & Packer, M.J. (Red.) Narrative and storytelling. Implications for understanding moral development. San Francisco.

¹⁵⁹ Het valt te vermoeden dat dit in extreme zin aan de orde is bij pathologie als 'meervoudige persoonlijkheid'. Zie ook de bijdrage van Roukema-Koning.

¹⁶⁰ Gebaseerd op: Streib, H. (1997) Developmental expectancy and deviance: the case of fundamentalist orientations. Paper for the 1997 Congress of the European Psychologists of Religion.

elementen uit het model van narrativiteit te illustreren. Ik volg dezelfde nummering.

Structuur

Het voorbeeld is interessant omdat het maar een fragment is. De volledige conceptuele plot is uit het fragment niet te destilleren. Wel kan de analyse leiden tot vermoedens die aan het geheel van het verhaal worden getoetst. Open blijft dan de mogelijkheid dat de plot van dit fragment in tegenspraak is met de plot van andere fragmenten. De narratieve breuk daartussen is een belangrijke aanwijzing van de wijze waarop de auteur met zijn fragmenten omgaat.

Het fragment is duidelijk narratief van aard. Tijd, ordening, personages en betekenis zijn bepalend aanwezig. De tijdsdimensie is op twee lagen aan de orde. In de eerste plaats kent het fragment interne tijdsverwijzing. De verteller begint bij de leeftijd van ‘acht, negen, tien’. Hij gaat dan ‘terug naar je geboorteplek’. Daarna volgt hij de lijn weer vooruit: ‘zo zijn we opgegroeid’. En tenslotte mondt het fragment uit in een getemporaliseerde conclusie: de kerk gaf antwoord’. Dat wil zeggen dat het eerder gewekte verlangen vervolgens bevredigd werd. Deze temporele sequentie wordt inhoudelijk geïnterpreteerd als vraag-en-antwoord relatie, waarvoor naast het tijdsverloop ook de continuïteit van belang is. Die wordt aangeduid met de beschrijvingen van zijn vader en broer, die ‘nooit’ overspel pleegden. Die continuïteit maakt de inhoudelijke verbinding met de Godservaring narratief plausibel. In de tweede plaats kent het fragment externe tijdsverwijzing, doordat de verteller als volwassene teruggaat naar de tijd van zijn jeugd om langs die omweg ¹⁶¹ zichzelf nu te positioneren. Met het verhaal bewerkt de auteur niet in de eerste plaats een beeld van hoe hij vroeger was, maar vooral van hoe hij nu gezien wil worden.

Naast en in de tijdspatronen zijn er betekenisstructuren te herkennen. Dat verloopt in het fragment vooral via de lijnen van seksuele zuiverheid en religieuze ervaring. De gebeurtenissen waarover hij vertelt krijgen een specifieke lading in het verhaal. Dat gebeurt onder meer door religieuze taal te gebruiken (‘in zijn hart aanzien om te begeren’ en ‘het is geen tale...’) Ook brengt hij betekenis aan als hij verhaalt van het geloofsgedrag van zijn vader. Zoals hierboven al is opgemerkt is ook de temporele sequentie van betekenis voorzien door de vraag-antwoord relatie. Dit laatste is ook de bestemming of het eindpunt van het verhaalfragment.

Wat betreft de verschijningsvorm valt op dat het fragment sterk beeldend is, en vooral associaties oproept. Hoewel het een verbale uiting is, is de vormgeving sterk visueel bepaald (dromen, kijken). Dat wekt bij de luisteraar ook weer vooral beelden en associaties op. Naast de analyse, die een vertaling in conceptuele begrippen veronderstelt, is in het pastorale contact dan ook een tweede vertaling nodig om het gesprek voortgang te doen vinden.

Perspectief

Het fragment is nadrukkelijk perspectivistisch van aard. Er is sprake van een discursieve ontmoeting, waarbij de verteller retorische instrumenten gebruikt om de ander aan te spreken, anticipeert op de

¹⁶¹ De ‘hermeneutical detour’ behoort tot het denken van Ricoeur (1991 a.w.). Zelfverstaan is niet rechtstreeks mogelijk, maar gebeurt door tussenkomst van de wereld en de anderen op het niveau van de taal. Vgl. Streib (1991) a.w. Dezelfde hermeneutische omweg kan nu ook in de temporele relatie tussen de verteller en het vertelde verhaal worden waargenomen. De auteur verstaat zichzelf in het heden door een tekst te construeren in het verleden. De relatie in de tijd is dan door distantiatie en toe-eigening bepaald, waarbij continuïteit en discontinuïteit samen gehouden worden.

reactie ('voel je'), en het perspectief van andere actoren in zijn verhaal impliceert (mijn vader... zelfs in zijn hart...). De onderhandeling van perspectieven in de ontmoeting vindt onder meer plaats door de kennis van de interviewer over zijn achtergrond aan te spreken ('Je weet waar ik vandaan kom') en door te beklemtonen dat zijn beschrijving niet door negatieve gevoelens is bepaald ('Geen oordeel, geen oordeel'). Opvallend is het gebruik van de narratieve breuken of tegenstellingen in de rol van de actoren, waardoor de personages aan diepgang winnen. Zo is de achtergrond 'calvinistisch' en 'progressief', en zijn vader is 'een grote vent', die in zijn lange onderbroek op de knieën gaat en in de kerk huilt, en die midden in de hoerenwijk geen vrouw begeert. Deze (door de verteller geïnterpreteerde) tegenstellingen worden in het perspectief van de verteller een taallose boodschap, die een opening voor transcendentie gaat betekenen. Door de breuken is hij ontvankelijk voor de mogelijkheid dat God er is, dat de werkelijkheid anders is dan wat voor ogen is. Met dit alles probeert hij zijn perspectief als plausibel en betrouwbaar te presenteren.

Ervaren en verstaan

De gevoelens van de verteller zijn gekenmerkt door de verwondering over de onder 'perspectief' geformuleerde narratieve breuken. De verwondering is positief ingekleurd (in elk geval retrospectief) om het gewenste doel te ondersteunen, namelijk de openheid voor transcendentie. Door de richtingverandering in het verhaal (de narratieve breuk) ontstaat de emotie ('Wauw'), die vervolgens geïnterpreteerd wordt. Opvallend is dat daarvoor de lichamelijke van de andere actoren de initiator is. De in een lange onderbroek op zijn knieën liggende, en de in de kerk huilende vader worden beschreven als indrukwekkend ('dat is me altijd bijgebleven'). Juist omdat het geen talige communicatie is ('tegen mij gezegd zonder woorden'), claimt de verteller een directere toegang tot de ervaring, en daarmee een hogere betrouwbaarheid van zijn verhaal. In de lichamelijke houdingen en uitingen leest de verteller de directe ervaring van de ander (enactment), die vervolgens bij hem zelf sensaties oproept die hij ervaart als verwondering en openheid voor het transcendente. De interpretatie wordt door de verteller verder ondersteund door aan te sluiten bij woorden uit zijn religieuze traditie die het woordeloze duiden ('het is geen tale, het zijn geen woorden...')¹⁶².

Rolverdeling

De verteller brengt in het verhaal een duidelijke rolverdeling aan. Het duidelijkst ingekleurd is de rol van zijn vader (en in het verlengde daarvan van zijn broer). Beide worden voornamelijk als voorbeeld beschreven van de structuur van seksuele reinheid en religieuze ervaring. Hij beschrijft dat hij als kind 'in de hoerenwijk' rondliep, maar impliceert dat hij net als zijn voorbeelden zuiver bleef. ('Zo zijn wij opgegroeid. En nog.') Tegelijk is er - met de emotionele verbondenheid - sprake van distantie in de rol van zijn vader door het ontbreken van directe communicatie over de religieuze ervaring. Tussen de als zwijgzaam geportretteerde vader en de spraakzame verteller is niet alleen continuïteit, maar ook discontinuïteit van rol te zien. Wel legt de verteller impliciet verband tussen de rol van zijn vader en de rol van God. Dat gebeurt niet in de vorm van overeenstemming tussen de rol van zijn vader en de rol van God. Op grond van dit fragment kan vermoed worden dat het eerder inhoudt dat de verteller net zo met God wil omgaan als zijn vader met God om ging.

¹⁶² Eerder is de claim afgewezen dat lichaam en sensaties onbemiddelde en directe toegang tot de werkelijke betekenis bieden. Dat sluit echter niet uit dat de verteller wel deze claim maakt, zeker in een context waar de waarde van directe ervaring hoog staat aangeschreven, en een beroep daarop derhalve de plausibiliteit verhoogt. Daarmee is dit voorbeeld juist een illustratie van het belang van de voorgegeven verhaalstructuren en plausibiliteitscriteria.

Opvallend in het fragment is verder de rol van vrouwen. Zij worden beschreven als object van begeerte en als verleidster. Dat wil in de structuur van het verhaal zeggen dat ze een risico zijn voor de seksuele reinheid. In het religieuze komen de vrouwen dan ook niet aan de orde. Het zijn de mannen die religieuze ervaringen hebben en aan het avondmaal gaan. Over de rol van vrouwen binnen de gezinssituatie spreekt dit fragment in het geheel niet. Opnieuw geldt dat de rolverdeling is afgestemd op de structuur van het verhaal en het gewenste eindpunt: de religieuze positie van de verteller. En dat is een man.

Positionering in relaties

De verteller vertelt met het oog op de relatie met de interviewer. Hij had ook kunnen zwijgen. Zijn medewerking aan het interview (en daarmee aan het onderzoek) is een aanwijzing dat hij bereid is in dat kader gezien te worden als seksueel misbruikte man. Het vertellen biedt hem de mogelijkheid van erkenning, en van het vormgeven van een relatie waarin hij naar buiten kan treden met een verhaal dat in de meeste van zijn interacties als niet plausibel wordt afgewezen. In het interview zijn diverse narratieve breuken te ontdekken in de rol die de verteller in zijn eigen verhaal speelt. Hij gebruikt deze breuken in de gespreksrelatie om duidelijk te maken hoezeer hij beïnvloed is door zijn ervaringen, maar tegelijk hoezeer hij daarin de rechte weg is blijven volgen. Ook in het fragment zelf is op te merken dat de verteller de relatie met zijn verhaal boetseert door zich te identificeren met zijn voorbeeldfiguren (vader en broer). Als gelovige wil hij gezien worden in het spanningsveld tussen calvinistische orthodoxie, moderne zakelijkheid, en spirituele verwondering. Deze voorkeuren van de verteller hangen niet alleen samen met de representatie van het verleden door de auteur. De selectie en vormgeving van de fragmenten die verteld worden (en de keuze om bepaalde fragmenten niet in het verhaal op te nemen) zijn mede bepaald door hoe hij de interviewer percipieert. De verteller heeft, als hij dit vertelt, een beeld van de interviewer, en anticipeert op diens reactie ¹⁶³. Daarbij lijkt het doel te zijn dat de gesprekspartners komen tot een gemeenschappelijk plausibele interpretatie die zichtbaar moet worden in de rollen die in het verhaal aan de orde zijn.

Publiek

Nu komen we tot een diepere laag van de interactie als we ook kijken naar de vraag waar hij op reageert, en hoe hij zich verantwoordt voor het publiek (concreet de interviewer). Verschillende elementen uit dit en andere aspecten van het model van narrativiteit komen dan bij elkaar. De interviewer benadrukt een tegenstelling tussen thuis en kerk, en stelt voor de rol van God zo in te vullen dat God aan de kant van de verteller staat. De verzwegen implicatie daarvan is dat de rol van God niet langer verbonden is met het thuis van zijn jeugd. Voor de rol van de verteller heeft dat als gevolg dat hij in het script terechtkomt van de ongelukkige jeugd en de toevlucht tot de kerk. Dat script verdraagt zich echter niet met de rol die de verteller wil benadrukken, waarin hij een stevige

¹⁶³ Hier raken we aan de 'sociale wenselijkheid', die in onderzoeken een factor is die de betrouwbaarheid vermindert. Onder 'sociale wenselijkheid' wordt dan verstaan dat de geïnterviewde niet antwoordt wat hij of zij eigenlijk denkt, doet of voelt, maar wat zij of hij meent dat de interviewer wil horen. Het is gangbaar dit te beschouwen als een kritisch punt voor onderzoek. In een narratieve analyse wordt er van uitgegaan dat ieder antwoord met sociale wenselijkheid te maken heeft, waarbij onderhandeld wordt tussen de narratieve belangen van de verteller en de plausibiliteitscriteria van de ander. Van belang in de analyse is dan het interactieproces van het onderzoek, en niet primair de vraag of het gegeven antwoord de werkelijkheid representeert.

basis heeft en autonoom functioneert. De verteller ziet de interviewer als iemand die sterk gelieerd is aan de kerk, en zelf wil hij die verbondenheid ook vasthouden. De benadering van de interviewer kan gezien worden als een uiting van het belang om de rol van de kerk te benadrukken. De verteller staat nu voor de opgave het begrip van de interviewer niet te verspelen, maar diens interpretatie af te wijzen en een andere rolverdeling voor te stellen.

Deze opgave voor de verteller bepaalt het gebruik van narratieve breuken, temporele verwijzingen, continuïteit en discontinuïteit, emotie en conceptueel logische constructies. Om geen ondankbare en ongelukkige zoon te zijn, moet hij de rol van zijn vader positief formuleren. Om geen verdenking op zich te laden van seksuele onzuiverheid, moet hij het voorbeeld van zijn vader en broer beklemtonen. Om als gelovige herkend te worden, moet hij de verwondering over de (ook emotionele) vroomheid van zijn vader benadrukken. Tegelijk moet hij de openheid voor een Godservaring verankeren. Dat doet hij uiteindelijk door de tegenstelling van thuis en kerk te herinterpreteren in termen van verlangen en vervulling.

Tot slot

Het doel van dit hoofdstuk was een inleiding te geven in de mogelijkheden van een narratieve benadering. Daartoe heb ik een narratief model geschetst die aandacht geeft aan zes dimensies: de structuur, het perspectief, de dialectiek van ervaren en verstaan, de rolverdeling, de manier waarop de verteller met zijn of haar verhaal zichzelf positioneert in relaties, en het publiek. Wat daarmee zichtbaar werd is dat aandacht voor het verhalende karakter van menselijke interactie en ervaring een bijdrage levert aan het verstaan van hoe mensen leven en geloven. Bovendien blijkt een systematisch uitgewerkte narratief model in staat te zijn de complexiteit van die interactie geïntegreerd te verhelderen. Een narratieve benadering binnen de Praktische Theologie leidt tot specifieke vragen voor de analyse van de sociale en religieuze praktijk. In tegenstelling tot meer objectiverende theorieën kan een narratieve theorie recht doen aan het gelovig subject. Deze theoretische onderbouwing wil samen met de praktische benaderingen in de andere hoofdstukken aannemelijk maken dat een narratief perspectief levensvatbaar, valide en legitiem is binnen de Praktische Theologie.

Piano man

It's nine o'clock on a Saturday
The regular crowd shuffles in
There's an old man sitting next to me
Making love to his tonic and gin

He says, 'Son, can you play me a memory
I'm not really sure how it goes
But it's sad and it's sweet
and I knew it complete
When I wore a younger man's clothes'

Sing us a song, you're the piano man
Sing us a song tonight
Well we're all in the mood for a melody
And you've got us feeling alright

Now John at the bar is a friend of mine
He gets me my drinks for free
And he's quick with a joke
or to light up your smoke
But there's someplace that he'd rather be

He says, 'Bill, I believe this is killing me'
As a smile ran away from his face
'Well, I'm sure
that I could be a movie star
If I could get out of this place'

Sing us a song, you're the piano man
Sing us a song tonight
Well we're all in the mood for a melody
And you've got us feeling alright

Now Paul is a real estate novelist
Who never had time for a wife
And he's talking to Davy
who's still in the navy
And probably will be for life

And the waitress is practicing politics
As the businessmen slowly get stoned
Yes they're sharing a drink
they call loneliness
But it's better than drinking alone

Sing us a song, you're the piano man
Sing us a song tonight
Well we're all in the mood for a melody
And you've got us feeling alright

It's a pretty good crowd for a Saturday
And the manager gives me a smile
'Cause he knows that it's me
they've been coming to see
To forget about life for a while

And the piano sounds like a carnival
And the microphone smells like a beer
And they sit at the bar
and put bread in my jar
And say 'Man, what are you doing here?'

Sing us a song, you're the piano man
Sing us a song tonight
Well we're all in the mood for a melody
And you've got us feeling alright

(Billy Joel)

VERHALEN, IDENTITEITEN, GOD(EN).

NARRATIEVE BEMIDDELING EN RELIGIEUS DISCOURS

James Day ¹⁶⁴

In dit hoofdstuk ga ik na hoe concepten uit theorie en onderzoek in de narratieve godsdienstpsychologie behulpzaam zouden kunnen zijn voor hen die betrokken zijn bij pastoraal werk. Na een korte introductie over het belang van narrativiteit ga ik in op de concepten ‘stem’, ‘tekst’ en ‘publiek’. Daarna volgt ter illustratie een klinische casus, waarin ik onderzoek hoe narratieve kenmerken van het spreken van een cliënt over zichzelf en religie verbonden zijn met de taal van de cliënt over god(en). Tenslotte ga ik in op de aanwezigheid, of afwezigheid, van narratieve bronnen in een religieuze gemeenschap, en hun effect op het psychologisch functioneren van leden van de gemeenschap.

Het belang van narrativiteit

Narrativiteit als technische term heeft te maken met verhalen. Dat wil zeggen: aandacht voor narrativiteit in het menselijk functioneren maakt attent op het gegeven dat wij ‘verhaalde’ en ‘verhalende’ wezens zijn. Wij leven in, van, door en uit verhalen. Zonder verhalen kennen we noch onszelf, noch onze burens, noch onze plaats in de wijdere wereld - andere mensen, andere wezens, de kosmos. Dat betreft ook direct de interactie met anderen. Wanneer we spreken worden we onmiddellijk geconfronteerd met de vraag welke narratieve bronnen beschikbaar zijn. Als ik coherent wil zijn, moet ik binnentreden in de narratieve functies die de lezers onderschrijven, en die zij dus herkennen (bewust of onbewust) als effectief. Pas als we in conflict komen met de narratieve regels van de menselijke communicatie - als we ontdekken dat een bepaald verhaal of een bepaalde tactiek niet werkt - worden we ons bewust hoezeer het verhaal cruciaal is geweest voor het verstaan van onszelf, de ander en wat we wilden bereiken.

When we speak of narrative, we wish to emphasize that when people account for themselves, or when they describe experience, they often do so in story form. They speak in terms of plot, time, and character. Indeed, we would argue that the employment of narrative strategies is not incidental or secondary, but is instead essential in making a self possible and meaningful. To assess an interview in terms of elements that leave the narratory principle aside, is to miss much of what it is a person has to say, and is to ignore the social importance of how it is the person uses language not only to describe reality, but to make it. Though it may be difficult to take the processive nature of interview discourse, including how it is that story-making figures in such behavior, into account when interpreting an interview text, it would appear necessary, from our vantage point, to do so’ ¹⁶⁵.

Omdat ik meen dat verhalen en dialogen zo centraal zijn, heb ik getracht een onderzoeksmethode ¹⁶⁶

¹⁶⁴ Vertaling en bewerking door R.R. Ganzevoort.

¹⁶⁵ Day, J. & Naedts, M. (1997) a.w.

¹⁶⁶ Day, J. (1993) Speaking of belief. Language, performance, and narrative in the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion* 3(4), 213-230; Day, J.M. (1994) Moral development, belief

te ontwikkelen die de dialogische aard van het zelf serieus neemt, die meervoudige interpretaties van interview-teksten toelaat, en die gevoelig is voor cultuur en context als belangrijke factoren in hoe mensen over zichzelf spreken ¹⁶⁷. Dat sluit aan bij mijn interesse in de wijze waarop mensen zingeven aan het leven, en door de verbindingen die mensen leggen tussen meta-betekeningen die aangeboden worden door filosofen en religieuze gezagsdragers, en persoonlijke betekenissen, hun eigen gevonden waarheid. Die verbindingen liggen voor een deel in de verhalen die mensen vertellen, en waarin zij elementen van die meta-verhalen incorporeren met andere narratieve bronnen in hun werelden. Het sluit ook aan bij de boeiende gewaarwording dat verhalen van mensen veranderden in de loop van psychotherapeutische arbeid.

Ik ga er van uit dat mensen dialogisch zijn, dat de geest fundamenteel conversationeel is, en dat het onmogelijk is om te denken over wat iemand zegt, los van het feit dat het discursief gezegd is: in een betrokkenheid op een andere persoon. Wanneer we een persoon ontmoeten in een onderzoeksinterview, of een verstandhouding moeten opbouwen met de tekst die van zo'n ontmoeting de weergave is, dan zitten we midden in een proces van conversatie met een tekst die dialogisch is. De tekst vormt een verslag van enkele dialoogsoorten waarmee het onderzoekssubject opereert in de wereld, inclusief het deel van haar wereld dat relevant is voor haar en onze definitie van religieuze ervaring.

Enkele concepten

Binnen de psychologie en specifiek de godsdienstpsychologie is een groeiende aandacht voor het belang van narrativiteit (zie het literatuuroverzicht in deze bundel) ¹⁶⁸. Ook is er enige erkenning van

and unbelief. Young adult accounts of religion in the process of moral growth. In: Corveleyn, J & Hutsebaut, D. (Red.) *Belief and unbelief. Psychological perspectives*. Amsterdam; Day, J. & Naedts, M. (1995) *Convergence and conflict in the development of moral judgment and religious judgment*. *Journal of Education* 177 (2), 1-30; Day, J. & Naedts, M. (1997) *A reader's guide for interpreting texts of religious experience. A hermeneutical approach*. In: Belzen, J.A. (Red.) *Hermeneutical approaches in psychology of religion*. Amsterdam; Day, J. & Naedts, M. & Saroglou, V. (ter perse) *Reading interview texts for gender, self, and religious voice*. *The International Journal for the Psychology of Religion*; Day, J. & Tappan, M. (1995) *Identity, voice, and the psycho/dialogical. Perspectives from moral psychology*. *American Psychologist* 50 (1), 47-49; Day, J. & Tappan, M. (1996) *The narrative approach to moral development. From the epistemic subject to dialogical selves*. *Human Development*, 39 (2), 67-82.

¹⁶⁷ Hier ligt een verschuiving ten opzichte van de ontwikkelingspsychologie van Kohlberg waarin ik geschoold ben. Daar ligt het accent op een serie structurele transformaties. Bij onderzoeksinterviews die hiervoor werden gebruikt, werd ik getroffen door de verhalen die voor respondenten wezenlijk waren, maar in de analyse verdwenen. Zie bijvoorbeeld Colby, A. & Kohlberg, L. (1987) *The measurement of moral judgment*, Vol I: *Theoretical foundation and research*. Cambridge, U.K.; Colby, A. & Kohlberg, L. (1989) *The measurement of moral judgment*, Vol II. Cambridge, U.K.; Jennings, W. & Kilkenny, R. & Kohlberg, L. (1983) *Moral development theory for youthful and adult offenders*. In: Laufer, W. & Day, J. (Red.) *Personality theory, moral development, and criminal behavior*. Lexington, Ma. D.C.; Kohlberg, L. (1981) *The philosophy of moral development*. San Francisco; Kohlberg, L. (1984) *The psychology of moral development*. San Francisco. Zie ook de kritische bespreking van ontwikkelingspsychologische modellen bij Alma, H.A. (1998) *(Geloofs)ontwikkeling in levensloopperspectief*. *Praktische Theologie* 25(2), 122-139.

¹⁶⁸ Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge (MA); Freeman, M. (1991) *Rewriting the self. Development as moral practice*. In: Tappan & Packer (Red.) a.w.; Gergen, K. & Gergen, M. (1986) *Narrative form and the construction of psychological science*. In: Sarbin, T. (Red.) *Narrative psychology. The storied*

de relevantie ervan in de godsdienstpsychologie ¹⁶⁹. Ik wil hier mijn bijdrage leveren door een paar relevante concepten te verhelderen, en daarmee te kijken naar een concrete casus.

Het lijkt me zinvol religieuze ervaring te bespreken in termen van *stem*, vanwege de inclusiviteit van die term voor het verstaan van het verband van de cognitieve, conatieve en affectieve dimensies, die niet tot elkaar te herleiden zijn. Hier sluit ik me aan bij een aantal auteurs, wier gebruik van 'stem' soortgelijke zorg uitdrukt ¹⁷⁰. Spreken van iemands religieuze 'stem', is spreken van iets dat levend, belichaamd en integrerend is; constatief zowel als representatief en expressief. 'Stem' is multidimensioneel, klinkt niet altijd hetzelfde, is tegelijkertijd bezig met overreding enerzijds en verschaffen van informatie anderzijds. De stem vertelt verhalen om zichzelf te plaatsen en betekenis te geven aan de redenen die het aanvoert. In dat alles klinkt de echo van de geluiden, stijlen en dialecten van andere stemmen. Het gebruik van het concept 'stem' geeft ruimte voor de rijkdom van religie zoals die geleefd wordt door de spreker. Religie kan verschijnen als overtuiging, ritueel, symbool, sociale praktijk, morele code, mythe, discours over de ultieme betekenis van het leven, over de compositie en werkingen van de kosmos, en over God(en) of eerste principes. Dit alles is aanwezig in de stemmen van hen die zichzelf als religieus beschrijven en die ons vertellen wat dit voor hen betekent ¹⁷¹.

Een ander constitutief element in mijn werk is wat Ricoeur noemt het paradigma van de *tekst* ¹⁷². Ik

nature of human conduct. New York; Packer, M. (1989) Tracing the hermeneutic circle. Articulating an ontical study of moral conflicts. In: Packer & Addison (Red.) Entering the circle. Hermeneutic investigation in psychology. Albany (NY); Packer, M. (1991) Interpreting stories, interpreting lives. Narrative and action in moral development research. In: Tappan & Packer (Red.) a.w.; Sarbin, T. (1990) The narrative quality of action. Theoretical and Philosophical Psychology 10, 49-65; Tappan, M. (1989) a.w.; Tappan, M. (1990) a.w.; Tappan, M. (1991) Narrative, authorship ..., a.w.; Tappan, M. (1991) Narrative, language ..., a.w.; Tappan, M. & Brown, L. (1989) Stories told and lessons learned. Toward a narrative approach to moral development and moral education. Harvard Educational Review 59, 182-205.

¹⁶⁹ Day, J. (1993) a.w.; Day, J. & Naedts, M. & Saroglou, V. (ter perse) a.w.; Gergen, K. (1993) Religion as relational resource. The International Journal for the Psychology of Religion 3(4), 231-236; Ganzevoort, R. (1994) Een cruciaal moment. Functie en verandering van geloof in een crisis. Zoertemeer; Ganzevoort, R.R. (ter perse) Religious coping reconsidered (Parts 1 & 2). Journal of Psychology and Theology; Ganzevoort, R.R. (1994) Crisis-experiences and the development of belief and unbelief. In: Corveleyn & Hutsebaut (Red.) a.w.; Murken, S. (1993) Believing in speech. A response to James Day's application of narrative to the psychology of religion. The International Journal for the Psychology of Religion 3(4), 237-240; Streib, H. (1994) Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. In: Georgi, D. & Moxter, M. & Heimbrock, H.-G. (Red.) Religion und Gestaltung der Zeit. Kampen; Streib, H. (1996) Religion als Stilfrage. Archiv für Religionspsychologie 22, 48-69; Streib, H. (1997) Developmental expectancy and deviance. Paper, Seventh European Symposium for the Psychology of Religion, Barcelona.

¹⁷⁰ Brown, L. & Gilligan, C. (1991) Listening for voice in narratives of relationship. In: Tappan, M. & Packer, M. (Red.) Narrative and storytelling. Implications for understanding moral development. San Francisco; Brown, L. & Tappan, M. & Gilligan, C. & Miller, B. & Argyris, D. (1989) Reading for self and moral voice. A method for interpreting narratives of real-life moral conflict and choice. In: Packer, M. & Addison, R. (Red.) a.w.; Tappan, M. (1989) Stories lived and stories told. The narrative structure of late adolescent moral development. Human Development 32, 300-315; Tappan, M. (1990) Hermeneutics and moral development. Interpreting narrative representations of moral experience. Developmental Review 10, 239-265; Tappan, M. (1991) Narrative, authorship, and the development of moral authority. In: Tappan & Packer (Red.) a.w.; Tappan, M. (1991) Narrative, language, and moral experience. Journal of Moral Education 20, 243-256.

¹⁷¹ Day & Naedts & Saroglou (ter perse) a.w.

¹⁷² Ricoeur, P. (1981) The model of the text. Meaningful action considered as a text. Ricoeur, P., Hermeneutics and the Human Sciences. Cambridge (MA).

stem in met Ricoeur, in navolging van Dilthey¹⁷³, dat de procedures van de wetenschappelijke methodologie verwant zijn aan ‘Auslegung’ of ‘tekst interpretatie’¹⁷⁴. Daarmee erkennen we expliciet de interpretatieve positie van de onderzoeker als lezer, geven toe dat een variëteit aan lezingen van interviewteksten mogelijk is, en beschouwen als vanzelfsprekend dat een tekst meer dan één verhaal kan onthullen, meer dan één stem, meer dan één set van doeleinden. Ik denk dat we het beste kunnen aannemen dat teksten juist worden gelezen als ze responsief worden gelezen, als ze worden gelezen en herlezen, als meer dan één lezer expliciteert hoe hij leest en herleest, en als de meerstemmigheid van de representatie van de auteur in een tekst niet alleen wordt toegestaan, maar geëxpliciteerd wordt in het proces van analyse en interpretatie van een tekst. Zich bezighouden met een tekst als een voertuig van stem betekent verder dat de onderzoeker rekening moet houden met zijn eigen aandeel in het proces van schrijven; hij moet lezen en herlezen in een poging te verstaan hoe de tekst in kwestie een relatie in wording tussen de onderzoeker en de onderzochte representeert. Hij moet zo greep krijgen op de manier waarop de betreffende tekst zowel zijn eigen stem als die van het onderzoekssubject insluit¹⁷⁵.

Het lijkt me nuttig ook iets te zeggen over mijn concept van het *morele publiek*. Dit concept is voort gekomen uit onderzoek naar de oplossing van daadwerkelijke morele dilemma's, en werd voor het eerst gebruikt in een artikel in de reeks *New Directions for Child Development*¹⁷⁶. In dat artikel stelde ik voor dat ‘moral actions are a function of the audience to which they are played, just as moral stories are a function of the audiences to which they are told’¹⁷⁷. In deze visie wordt men nooit zo autonoom dat de ander tot wie men spreekt niet telt. Hoewel we steeds geraffineerder kunnen worden in de argumentatie die we gebruiken, toch blijven we ons verbeelden hoe die argumentatie zal worden uitgespeeld in de verhalen die we schrijven om betekenis te geven aan morele beslissingen. Met andere woorden: als ik een situatie overdenk waarin niet duidelijk is wat juist is of verkeerd, of wat ik zou moeten doen, dan stel ik me voor, als ik verschillende opties voor handelen doorloop, hoe ik mijn besluit, mijn keuze of mijn gedrag zal rapporteren aan anderen die ik ken of aan geïdealiseerde anderen die ik mij kan indenken.

Toepassing

Hier vinden we onmiddellijk iets bruikbaar voor het pastoraat, waar we vaak worden geconfronteerd met vragen van een morele orde waarin God betrokken is. Onze cliënt, die haar weg zoekt in een dilemma, kan er zeer wel behoefte aan hebben te praten over hoe zij zich indenkt te verklaren wat ze zou kunnen doen, door stem te geven aan het soort conversatie waarin zo'n verslag een plaats zou hebben. Sommige cliënten doen dit uit eigen beweging en zeggen iets als: ‘Kijk, als ik probeer dit op een rijtje te krijgen, dan stel ik me voor hoe ik het zou uitleggen aan mijn moeder, of mijn echtgenoot, of mijn beste vriend, of mijn predikant, of God.’ Moreel conflict ontstaat wanneer

¹⁷³ Dilthey, W. (1900). The understanding of other persons and their expressions of life. In: Dilthey, W., *Descriptive psychology and historical understanding*. Den Haag (1977, Zaner, R. & Heiges, H. Vert.).

¹⁷⁴ Ricoeur, a.w., p. 197

¹⁷⁵ Zie ook Brown & Gilligan (1991) a.w.; Day & Naedts (1997) a.w.

¹⁷⁶ Day, J. (1991) The moral audience. On the narrative mediation of moral 'judgment' and moral 'action'. In: Tappan & Packer (Red.) a.w.

¹⁷⁷ Day, J. (1991) a.w. p. 27

dat, wat iemand zou willen zeggen tot haar moeder, niet hetzelfde is als wat zij zou willen zeggen tot haar man, of tot haar beste vriendin, of tot haar predikant, of tot God. Dit conflict doet niet alleen de vraag rijzen hoe iemand zou moeten handelen, maar ook wie het is die handelt, en voor wie men de betreffende zaak zal doen.

Als we er van uitgaan dat narrativiteit belangrijk is in een dergelijke situatie, dan zien we dat contrasterende publieken en de soorten narratieve emplotment ¹⁷⁸ die ze vereisen conflict veroorzaken, niet alleen in het veld van de beslissing die genomen moet worden, maar ook en soms meer nog, in het veld van identiteit en geloof. Wie ik moet zijn om verstaan te worden door een ander, ligt in het verhaal, in de interactie met hem of haar. Het standpunt dat ik inneem in het vertellen van mijn verhaal over mijn besluit of handeling, zelfs het indenken van een verhaal dat ik misschien wel nooit iemand vertel, brengt mij tot een bestaan op een nieuwe en andere manier, construeert mij opnieuw.

Dit kan worden ervaren als plezierig - de horizon van het leven opent zich opnieuw, een nieuwe bron wordt ontdekt, een nieuwe manier van zijn is potentieel opwindend en verrijkend voor hoe je in de wereld staat. Maar het kan ook precies het tegengestelde zijn: destabiliserend, deconstruerend, bedreigend voor elke manier waarop ik mijzelf tot nu toe kende. Voor zover God het centrum van mijn bestaan is, en voor zover wat over God gezegd kan worden verschuift met de personen tot wie ik mij indenken te spreken, kan het zijn dat mijn verstaan van God verandert, of fragmenteert. De God over wie ik kan spreken tot één persoon, zal niet binnen treden in mijn poging te communiceren met een ander. Tegenover beiden leef ik met een relationeel verhaal dat ik gebruik om mijzelf en de ander en God te verhalen. Als dat dan leidt tot een zekere fragmentering van 'God', dan kan ik mij af gaan vragen, of ik God wel ooit 'gekend' heb, en of God wel aanwezig is in mijn leven.

In een dergelijk geval zijn er verschillende reacties mogelijk. We kunnen een Piagetiaans kader nemen, zoals te vinden is bij Kohlberg, bij Fowlers opvatting van geloof ¹⁷⁹, of Oser's beschrijvingen van religieuze stadia ¹⁸⁰ bijvoorbeeld. Met zo'n theorie kun je hopen dat de ontwikkeling van een persoon weer verder gaat. We zouden ons dan voorstellen dat de fragmentering ruimte geeft aan een toenemend adequate integratie van God-concepten, die de capaciteit van de persoon vergroten om betekenis te vinden en te leven in meedogende, vertrouwende en wijze relaties met anderen, inclusief God.

We weten natuurlijk dat het soort omgeving waarvan ontwikkelingstheoretici zeggen dat ze een dergelijke ontwikkeling mogelijk maken, vaak niet aanwezig, noch wenselijk is in de relationele wereld van onze cliënten. Een typische reactie op een persoon met een dergelijke moeite is het advies haar publiek te herstructureren, haar te beschermen voor contrast en conflict, en haar te plaatsen in een kader waarin slechts één verhaal verteld mag worden dat conformeert aan het

¹⁷⁸ Door Ricoeur omschreven als 'the art of eliciting a pattern from a succession.' Zie uitgebreider in het literatuur-overzicht in deze bundel.

¹⁷⁹ Fowler, J. (1981) Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning. San Francisco; Fowler, J. (1991) Stages in faith consciousness. In: Oser, F. & Scarlett, W. (Red.) Religious development in childhood and adolescence. San Francisco.

¹⁸⁰ Oser, F. (1991) The development of religious judgment. In: Oser & Scarlett (Red.) a.w.; Oser, F. & Gmünder, P. & Ridez, R. (1991) L'homme, son développement religieux. Paris; Oser, F. & Reich, H. (1996) Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität. Lengerich.

dominante meta-verhaal van de gemeenschap. De diagnose zou dan zijn dat ons subject met de verkeerde mensen heeft gesproken, en dat zo lang ze dat niet doet, ze ook geen problemen krijgt.

Aan religieuze zijde zouden anderen zeggen dat ons subject dergelijke problemen niet zou hebben, als ze alleen maar een voldoende diepe relatie had, die past bij Gods kenmerken - Gods aanwezigheid, Gods onveranderlijke liefde, enzovoorts. Zo zou ze geïnstrueerd kunnen worden dieper of anders te bidden, op retraite te gaan, of te lezen over anderen wier leven uit de verwoestingen van onzekerheid gered was door een direct bewustzijn van Gods volhardende daarzijn. Uiteraard kunnen we ons ook andere antwoorden voorstellen. Ik heb er slechts een paar genoemd die ik ben tegen gekomen in de praktijk.

Welk standpunt we ook innemen, het is op precies zo'n punt dat ik vaak mensen ontmoet in mijn klinische werk. Cliënten worden naar mij verwezen door predikanten of priesters of meelevende gemeenteleden, als er een duidelijke grens komt aan wat binnen de religieuze gemeenschap voor die persoon kan worden gedaan. De persoon komt naar mij op zoek naar een manier om de verhalen die haar omgang met anderen bepalen, te verzoenen. Ze kan dat onder woorden brengen als: 'mijn verhaal is verbroken. Er zijn teveel stemmen in mijn hoofd. Ik ben eerlijk in wat ik zeg tegen iedereen, maar de waarheid die ik vertel aan de één is niet de waarheid die ik kan vertellen aan een ander. Wie ben ik? Mijn relatie met God is het belangrijkste in mijn leven, maar mijn verhaal over wie ik ben in relatie tot God werkt niet meer. Ik weet wel hoe ik het moet zeggen, maar ik hoor mijzelf niet in mijn stem als ik het zeg. Tussen een kader dat niet meer werkt en een verhaal waarvan ik bang ben dat ik het nooit zal kunnen vertellen, slipt God me tussen de vingers door. Ik voel God niet meer, en ik ben zelf ook uit het gezicht verdwenen. Ik drijf tussen de verhalen die ik vertel, even werkelijk in elk daarvan, niets verbindends ertussen. Help me om terug te gaan naar het verhaal waar ik in zat en daar thuis te zijn. Help me een ander verhaal te vinden, waar al de ikken die ik ben een thuis kunnen vinden. Er is iets gebeurd, maar ik weet gewoon niet wat ik moet zeggen.'

Praten met Lee Anne

Precies op zo'n punt ontmoette ik Liliane, of Lee Anne, zoals haar familie en vrienden haar kenden. Ze vertelde me dat ze verwezen was door haar predikant, omdat hij niet wist wat hij voor haar moest doen, en ze hulp nodig had. Ze vertoonde symptomen als verlies van eetlust, slapeloosheid, stemmingswisselingen met duidelijke gevoelens van zowel opgetogenheid als diepe depressie, waaronder suïcidale gedachten, momenten van sterke concentratie vermengd met een onvermogen om zich op de eenvoudigste taak te richten, geprononceerd ambivalente gevoelens over haar rol als zondagschoollerares in de kerk waar ze lid van was, en plotselinge vlagen van seksuele belangstelling voor haar man, afgewisseld door een gevoel van walging en desinteresse, anders dan iets wat ze ooit eerder had ervaren.

Ze had met vrienden gepraat over deze zaken. Niet op eigen initiatief, maar vanwege opmerkingen die zij hadden gemaakt, en uitdrukkingen van zorg van hun kant. 'Wat is er aan de hand,' zo hadden zij gevraagd, en dat was haar probleem: ze wist niet wat ze moest zeggen. Ze had met haar predikant gesproken en gebeden, een man die ze diep respecteerde en die altijd vriendelijk voor haar was geweest, en die in het verleden steeds leek te hebben geweten wat hij moest zeggen om haar te bemoedigen of te troosten. Haar man was uitzonderlijk vol begrip geweest, zei ze, klaar om te luisteren, haar wisselende belangstelling voor hem aanvaardend, bereid taken op te nemen die zij niet

had kunnen volbrengen. Hun zoon, zes jaar oud, was beïnvloed door haar moeiten die bijna een jaar eerder begonnen waren, maar hij werd daar ook voor afgeschermd door de goedheid van haar man en de bereidheid van vrienden om hem te betrekken in activiteiten met hun eigen kinderen.

Kortom: wat opviel bij Lee Anne was hoe veel ze sprak over haar vrienden en gezin als ondersteunend, goed, bereid om te helpen op allerlei concrete manieren. Op het eerste gezicht waren haar vrienden en familie, allemaal betrokken bij dezelfde hechte protestantse gemeente, het model van warmte, steun en geloof in Lee Annes vermogen om haar problemen te verwerken. Een deel van de reden waarom ze nu kwam - een zaak die uiteraard altijd aan de orde is wanneer we werken met iemand - was dat deze mensen begonnen te wanhoppen, en dit maakte haar bang. Ze waren begonnen te geloven, dacht ze, dat ze niet beter zou worden, en ze zeiden dat ze haar slechter zagen worden. Ze had een gesprek opgevangen, waarin haar man een goede vriend vertelde van zijn ongerustheid over haar welzijn, en ze had gehoord dat hij ook de hulp van de pastor had gezocht. Hun zoon begon onverklaarbare moeilijkheden op school te krijgen. Haar vrienden, zo bereid om te luisteren, waren ongeduldig geworden over wat Lee Anne kennelijk niet kon vertellen.

Toen Lee Anne bij mij kwam deed ze dat met een aanzienlijke mate van onrust, maar ook van wantrouwen. Psychologen, zo had ze gedacht, zouden waarschijnlijk zoeken naar conflicten in plaats van ze op te lossen, en ze zouden geneigd zijn tot vijandigheid tegenover religie. Ze was bij me gekomen omdat haar predikant mij had aanbevolen, en omdat een vriend haar had toevertrouwd dat een stel dat ze kende in de kerk profijt had gehad van verscheidene maanden werk met mij. Ze dacht dat ze het stel in kwestie kende, en had hun ontwikkeling van moeilijkheden naar een betere communicatie bewonderd. Ze zag hen vaak als stille bondgenoten, mensen bij wie ze kon ontspannen en zichzelf kon zijn, al kende ze hen niet goed. Ze genoot van hun net geboren baby.

In het begin kon Lee Anne wel een verhaal vertellen: eens ging het goed met me, maar nu niet. Dat was in zichzelf al een bron van onrust. Want, stelde ze, 'zo hoort het niet te zijn. Ik hoor niet dit soort probleem te hebben. Waar ik vandaan kom', zo merkte ze op, 'was ik eerst verloren, maar nu gevonden. En ik voel me niet gevonden,' zei ze, 'ik voel me verloren.'

We kunnen nu al zien, denk ik, dat Lee Annes probleem te maken heeft met narrativiteit. Ze is op zoek naar een verhaal, maar voor zover ze een verhaal te vertellen heeft, is het onbevredigend in zichzelf - Eens ging het goed met me, maar nu niet - en het is in conflict met het canonieke verhaal van haar relationele kader. 'Eens was ik verloren en nu gevonden' is, in haar lezing ervan, niet te verbinden met haar zelfverhaal van verlorenheid. In een gemeenschap van gevondenen hoort zij niet verloren te zijn. Haar verhaal beangstigt haar steeds meer, en brengt, zo meent ze, haar vrienden van streek. Haar niet gevonden zijn, ondanks alle bronnen van gevondenheid om haar heen, bedreigt de fundering van het narratieve kader waarin ze zichzelf kent in relatie tot hen, en hoe zij zichzelf kennen in relatie tot haar en tot elkaar. Het advies van haar predikant - 'Lee Anne, je hebt hulp nodig die ik je niet kan geven' - wordt niet alleen gelezen als een expliciete erkenning dat hij haar niet kan helpen. Het feit dat zij niet door hem geholpen kan worden past niet in het verhaal waarin hij leeft en waarin zijn rol als pastor zin heeft.

Het lijkt dat Lee Anne voor de vraag staat, hoe ze zichzelf moet plaatsen ten opzichte van een heersend verhaal dat haar als gelovige op een bepaalde manier in relatie plaatst tot de andere mensen die haar het meest lief zijn. In de weken dat we met elkaar in gesprek zijn overweegt ze een aantal mogelijkheden, die enkele routes waar ik het eerder over had in herinnering roepen.

Een optie is niets opnieuw te vertellen, maar zich terug te trekken - zoals ze het gaat zien - op de positie van 'Ik ben een gevondene, dus gaat het goed met me'. Dat kan door het positieve in haar leven te benadrukken en zichzelf te vertellen dat ze niet zo slecht af kan zijn ('kan' zowel in de zin van verplichting als noodzaak). In deze positie telt zij haar zegeningen, herinnert zij zichzelf verschillende keren per dag aan alles wat goed gaat in haar leven, hoe gelukkig ze eigenlijk is. Ze laat dat vergezeld gaan van een fervente inzet in haar zondagsschool activiteiten, voortdurende aanwezigheid in de gebedsgroep en het evangelisatiewerk, en vastbesloten pogingen om haar echtgenoot haar liefde voor hem te laten voelen: speciale diners, nieuwe nachtkleding, toegewijd luisteren, en het initiatief tot een vernieuwing van hun seksuele relatie door te ontdekken wat hem het meest beviel op een nieuwe en inventieve manier.

Dit hielp even. Lee Anne voelde dat ze een manier had gevonden om haar problemen te hanteren, en ze voelde zich enigermate zeker in haar groep, huwelijk en gezin. Ze bleef lijden in deze periode, maar meer verborgen. Ze had nachtmerries, moest soms overgeven na een maaltijd met het gezin, raakte in paniek als ze auto reed, en, het ergste van alles, haar gevoel voor God leek meer en meer in tegenspraak met haar directe ervaringen. Bij verschillende gelegenheden zei ze dat ze een manier had gevonden om te spreken over God, maar dat ze zich steeds minder in staat voelde tot Hem te spreken. Steeds meer voelde ze dat, als ze dat probeerde, er geen woorden kwamen, een gebed uitbleef. Ze stotterde en schreeuwde het uit, maar niemand antwoordde.

Daarom, zei ze later, bleef ze bij mij komen. Haar nieuw gevonden vertrouwen in haar groep bracht geen hernieuwd gevoel voor God met zich mee. Dit introduceerde op zijn beurt een wantrouwen, dat bepalend werd voor hoe ze de anderen in de groep zag. Waarom, dacht ze, zien zij niet dat ik een verhaal vertel dat niet over mij gaat, of dat wel en niet over mij gaat, of dat alleen over een deel van mij gaat, of dat iets belangrijks weglaat? Waarom was God in toenemende mate verdampt uit de horizon van haar ervaring, terwijl ze alles goed deed? Zij hield zich aan het geloof door zich te storten in de narratieve plot, waarvan ze geleerd had dat die deel was van het geloofspact met een liefhebbende God. Waar was Hij dan gebleven? Waarom hield hij zich niet aan de afspraak?

Lee Anne legde op een dag uit waarom ze bleef komen. Ze wist niet wat ze moest zeggen, maar als ze dat zou weten, zou het tegen mij zijn, of tenminste in het soort atmosfeer waarin we werkten. 'Ik weet niet wat ik je te zeggen heb,' zei ze, 'maar hier komen herinnert me er aan dat ik iets te zeggen heb tegen iemand, dat niet gezegd kan worden tegen de mensen die ik ken. Of ik denk dat ik dat niet kan.'

Deze verbinding van elementen - hoe Lee Anne probeerde met God te spreken maar niemand vond, en hoe Lee Anne volhield dat ze iets te zeggen had, maar er niet bij kon komen - verschaftte een geschikte opening voor een expliciet discursieve ¹⁸¹ wending in ons werk. We oefenden in het expliciteren van haar innerlijke dialogen: met wie ze sprak als ze over zaken nadacht, hoe ze sprak met mensen, hoe ze sprak met God, hoe ze hun stemmen hoorde als ze met haar spraken. We vroegen ons af wat de stilzwijgende regels waren over wat wel en niet gezegd kon worden tegen elk van hen. Hier keken we niet alleen naar wat wel en niet gezegd kon worden, maar ook tot wie, en we ontdekten hoe, ondanks het canonieke verhaal dat de gesprekspraktijken van haar gemeenschap

¹⁸¹ Dat wil zeggen dat het accent kwam te liggen op de dialoog en het vertellen.

regeerde, er aanzienlijke variatie was in wat tegen wie gezegd kon worden. De grenzen van het toelaatbare verschilden. De interpretaties gegeven aan verschillende facetten van bijbelgedeelten (ondanks de nadruk dat waar de Heilige Geest aanwezig is, er noch misverstand noch meervoudig verstaan zal zijn) verschilden naar gelang de lezers. Als gebedsgroepen klaar waren met lofprijzing, en het lijden van de deelnemers kwam aan de orde, was er veel meer ellende dan er 'hoorde' te zijn.

De spanning nam toe, toen Lee Anne ervan overtuigd raakte dat mensen zich bewust waren dat het niet goed met haar ging, maar er simpelweg niet aan toe waren het te erkennen, of door te vragen. Ze vermeden zorgvuldig iets te horen dat niet klopte met de regels, en als ze vroegen naar haar klaarblijkelijke lijden, dan deden ze zoals zij had gedaan: het goede en hun vele zegeningen benadrukken en zich van haar afkeren, soms met een aanzienlijk ongemak. Ze legden haar hun behoefte op, dat zij sterk zou zijn in haar geloof en voor hen zou bidden, in plaats van het stellen van te veel storende vragen.

Een van de moeilijkste momenten kwam, toen Lee Anne vertelde dat ze zich al een tijd bewust was dat haar echtgenoot niet overtuigd werd door de verhalen die zij vertelde. Hij was veel gelukkiger geweest vanaf het moment dat zij meer initiatief had genomen om hem te plezieren, maar hij had zich terug getrokken toen, in antwoord op zijn vragen, zij van onderwerp veranderde of alleen naar het positieve keek. Op een avond, nadat ze de liefde bedreven hadden, had hij gehuild en zijn zorgen om haar uitgesproken. Hij zei dat hij gewoon niet voelde dat zij de persoon was waar ze over vertelde. Er was iets tussen haar verhalen over gevonden zijn en het verloren zijn, dat gezegd moest worden, waarvan hij niet wist hoe het te vragen, en zij niet leek te weten hoe het te zeggen. Een narratieve leegte had zich gevestigd waar een taal moest zijn, maar geen van beiden leek te weten hoe de verhaallijn gesmeed moest worden.

Hier kwam Lee Anne terug op iets dat ze enkele maanden eerder gezegd had, toen ze uitlegde dat er iets gebeurd was waarvan ze niet wist hoe ze het moest zeggen. Iets heerlijk en vreselijks tegelijk, waarin ze tegelijk heel erg zichzelf was en heel erg anders dan zichzelf, zelfs onherkenbaar voor zichzelf. Ze legde uit dat ze had geoefend, zich had voorgesteld dat ze me iets zou vertellen, wat mijn reactie zou zijn, en wat daarna zou gebeuren.

'Zie je,' zei ze nadrukkelijk, 'ik heb dit niet hardop gezegd, omdat dat mij zal veranderen. Iets zeggen maakt je anders, zelfs als je dat niet wilt. Als je iets voor het eerst zegt, verandert het je. En het verandert je, daar ben ik bang voor, op een manier dat je niet terug kunt. Je kunt niet bepaalde dingen zeggen en dan gewoon terug gaan en tegen jezelf zeggen: nee, ik heb het niet gezegd. Want als jij het bent die spreekt, dan hoor je je eigen stem die je iets vertelt waarvan je net iemand anders hebt verteld dat het niet waar is. Zelfs als je niet weet welke van die stemmen van jou is, of als het dezelfde stem is, ben je veranderd. Als je geen van beide bent, of als je moet beslissen welke je kiest, ben je al veranderd. Je bent veranderd van iemand die zomaar sprak in iemand die weet dat de persoon die spreekt iets belangrijks zegt. Door te moeten kiezen word je de auteur van het verhaal en zul je nooit meer Azomaar@ tegen iemand spreken.'

'Dus... ik ga je vertellen wat er gebeurd is. Er was een persoon... Nee, goed, ik moet het zo zeggen: er was een vrouw in mijn gebedsgroep, die ging verhuizen. Ze was iemand om wie ik gaf. Ik kende haar kinderen, haar man, we zagen elkaar bij de christelijke school en in de kerk en in de groep. En op die ene avond voor ze wegging zei ze tegen me: Lee Anne, ik ga je iets vertellen. Ik zal je heel erg missen. Ik zal je te zeer missen om je er over te kunnen schrijven. Daarom zeg ik vaarwel. En toen nam ze me gewoon in haar armen, en ze begon te huilen, en ze hield me stevig vast. Ik huilde ook,

en we hielden elkaar zo vast, huilend en vasthoudend. En toen' - Lee Anne begon te huilen, eerst zachtjes, toen diep snikkend - 'toen... deze vrouw, zij, snap je, deze vrouw, mijn vriendin, ze... kuste me.'

Het zal duidelijk zijn dat Lee Anne me hierna heel intens aankeek in afwachting van mijn reactie. En toen begon ze weer te huilen en zei dat wat er gebeurd was niet het probleem was. Dat kon ze vergeten. Daarvan kon ze zeggen dat het voorbij was. Het was gebeurd. De vrouw, haar vriendin was verhuisd, en inderdaad, toen Lee Anne haar schreef, kreeg ze geen antwoord. Wat er gebeurd was, zei ze, 'ik vond het fijn. Ik vond het fijn zo gekust te worden. Ik vond het fijn door mijn vriendin gekust te worden. Ik vond het fijn dat het een vrouw was.'

Van 'er gebeurde iets' naar geautoriseerd verhaal

Op de een of andere manier worden onze percepties van God beïnvloed door veranderingen in auteurschap en publiek. Veranderingen in narratieve structuur, afgestemd op de publieken voor wie de verhalen bestemd zijn, veranderen ook de structuur van God als element in de relationele wereld van de auteur. Samen met Heinz Streib en Ruard Ganzevoort ben ik bezig met het uitwerken van dit narratieve uitgangspunt voor de godsdienstpsychologie¹⁸². Ruard Ganzevoort¹⁸³ brengt in zijn publicaties de relatie tussen religieuze verhaalconstructie en coping met traumatische gebeurtenissen in kaart. Heinz Streib¹⁸⁴ laat zien hoe een deel van de beweging die mensen maken uit het fundamentalisme naar een andere manier van religieus leven, te maken heeft met hoe canonieke verhalen verbroken raken in het fundamentalistische kader, en hoe de levens van zogenaamde auteurs een ander kader vereisen waarin auteurschap mogelijk kan worden. Hij laat, denk ik, op fascinerende wijze zien, hoe een deel van de beweging naar een andere manier van het kennen van zichzelf en God bepaald en geconstrueerd wordt door narrativiteit. Als er onvoldoende bronnen zijn om te leren hoe je een persoonlijk verhaal kunt vertellen, dan zal er op een bepaald moment iets zo persoonlijks en zo groots voorvallen, dat zo'n verhaal verteld zal worden. Met 'persoonlijk verhaal' is dan bedoeld een verhaal dat de particulariteit van iemands eigen bestaan insluit, en dat hem of haar centraal op het podium zet als de hoofdrolspeler, mét God in plaats van onder Hem. De inflexibele narratieve structuur van de autoritaire groep zal de volgeling echter dwingen tot een alles of niets keuze. Hij of zij zal onderworpen blijven aan het groepsverhaal, en de eigen wil om te spreken breken. De volgeling kan ook de grenzen van de groep verder uitproberen door zichzelf met andere narratieve structuren te verwarren, vaak met het risico zich geheel op drift, gefragmenteerd en alleen te voelen.

Ik heb niet de ruimte dit concept, noch andere relevante concepten hier verder uit te werken.

¹⁸² Day, J.M. & Ganzevoort, R.R. & Streib, H. (1998, augustus) Symposium: Narrative Approaches in the Psychology of Religion. Wulff, D.M. (chair). 106th Convention of the American Psychological Association, San Francisco.

¹⁸³ Ganzevoort, R.R. (ter perse) Violated and desecrated. Sexually abused males' narrative construction of religion. *Journal of Religion and Abuse*.

¹⁸⁴ Helsper, W. & Streib, H. (z.j.) Okkultismus in der Adoleszenzkrise. Zur durchdringung von Okkultismus, Religion und Selbstreflexivität. Paper. Frankfurt. Streib, H. (1997) Fundamentalismus als religiöser Stil-Bruch. Antrittsvorlesung Bielefeld; Streib, H. (1997) Mass media, myth and narrative religious education. *British Journal of Religious Education* 20(1) 42-52; Streib, H. (1997) Religious transformation processes in the context of fundamentalist milieus and organizations. Paper for the 1997 World Congress of Sociology, Köln.

Misschien voelt u zelfs - net als ik enigszins voel - dat ik aan de afsluiting bezig ben waar het verhaal van Lee Anne ongeveer begint. Hoe zal ze dit fragment, dat ze het fijn vond door een vriendin gekust te worden, incorporeren in de narratieve raamwerken die nu haar relationele wereld structureren? Waar we Lee Anne hebben achter gelaten gaan de twee niet samen, en dat - zo vertelt ze - is waarom ze lijdt.

Het verhaal van Lee Anne zal verscheidene hoofdstukken omvatten, van waar we het hebben laten rusten tot het spreken over de onmogelijkheid dit korte verhaal in te passen in een levensverhaal dat kan verzoenen wat ze voelt dat ze hoort te zeggen met wat ze moet zeggen. Vervolgens, als ze begint zich in te denken dat ze zou kunnen overleven buiten de narratieve groep van haar religieuze gemeenschap, verschuift de aandacht in toenemende mate naar hoe ze over de kus-gebeurtenis en de er aan verbonden gevoelens, gedachten en vragen rond haar identiteit zou kunnen spreken met haar echtgenoot. Hier staat ze voor een test van auteurschap, dat alle kenmerken van een klassiek moreel dilemma heeft. Lee Anne bereikt het punt waar ze haar vriendin weer wil ontmoeten, met haar wil praten over de kus, en de mogelijkheid open wil laten dat ze weer gekust wordt, misschien zelf wil kussen. Ze weet niet hoe ze hier over met haar man moet praten.

Haar dilemma, zoals zo vele beschreven door Brown, Gilligan, Lyons en anderen¹⁸⁵ is een dilemma dat één visie op het zelf tegenover een andere stelt, het zelf als relationeel construct herkent, en expliciet taal als performatief instrument erkent¹⁸⁶. Hoe kan ze bepaalde dingen tegen haar man zeggen die zeker, volgens Lee Anne, de relatie zullen verstoren? Een relatie waarvan zij meent dat die is voortgebracht door haar. 'De liefde van mijn man heeft mij doen geboren worden,' zo zegt ze scherp. 'Hoe kan ik hem vertellen dat ik er niet zeker van ben dat ik dezelfde persoon nog kan zijn? Als ik hem dit alleen maar vertel, word ik al iemand anders, en het huwelijk dat we hadden gemaakt (gelezen, zichzelf in gepraat) zal gewoon niet meer bestaan.'

Kenneth Gergen¹⁸⁷ observeert in zijn overzicht van de literatuur dat er een aantal criteria zijn waarmee de effectiviteit van een verhaal kan worden bepaald. Zo'n effectief verhaal stelt een gewenst eindpunt vast. Het selecteert gebeurtenissen die relevant zijn voor dat eindpunt. Vervolgens ordent het de gebeurtenissen op zo'n wijze dat het publiek overtuigd wordt dat het gewenste eindpunt in zicht is en uiteindelijk zal worden bereikt. Het effectieve verhaal brengt een centraal figuur in die een coherente identiteit bezit. Het toont oorzakelijke verbanden tussen gebeurtenissen aan. Tenslotte geeft het aan waar het verhaal begint en eindigt, zodat het publiek kan weten wanneer de narratieve wereld wordt binnen getreden en verlaten.

Als dat zo is, dan is Lee Anne in het begin iemand op zoek naar een verhaal. Haar probleem is juist dat ze geen verhaal heeft dat de gebeurtenissen kan verantwoorden op de wijze waarop Gergen er over spreekt. Het is een religieus probleem omdat een centraal figuur in het raadsel God is, en omdat de narratieve wereld waarin ze wezenlijk is ingebed er een is waarin elk persoonlijk verhaal ondergeschikt moet zijn aan een canoniek meta-narratief kader waarin God en relaties met God van

¹⁸⁵ Brown & Gilligan (1991) a.w.; Day & Naedts & Saroglou (ter perse) a.w.; Gilligan, C. (1993) *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge (MA); Lyons, N. (1988) *Two perspectives: On self, relationships, and morality*. In: Gilligan, C. & Ward, J. & Taylor, J. (Red.) *Mapping the moral domain*. Cambridge (MA).

¹⁸⁶ Day (1993) a.w.; Gergen (1993) a.w.; Murken (1993) a.w.

¹⁸⁷ Gergen, K. (1994) *Realities and relationships*. Soundings in social construction. Cambridge (MA).

doorslaggevend belang zijn. Wanneer ze zich indenkt dat ze, om betekenis te kunnen geven aan het kus-gebeuren, een verhaal moet schrijven dat niet past in een dergelijke relatie met de narratieve canon die haar interpersoonlijke wereld structureert, stort Lee Annes identiteit in, en komt ze in therapie. Ze verlangt naar de sessie en verafschuwt die, omdat het de kloven in haar vertellingen over het zelf belicht: de kloven tussen wat gezegd is en wat gezegd zou kunnen worden, tussen wat ze voelt dat ze moet zeggen en wat uiteindelijk gezegd zou worden, de narratieve leegte die gevuld moet worden.

Of Lee Anne effectief een verhaal zal smeden blijft voor het moment onzeker. Ze kan, zoals Gergen opmerkt, uiteindelijk kiezen uit verschillende genres verhalen om zo te proberen de gebeurtenissen in te kaderen (zie Gergens bespreking van het stabiliteitsnarratief, de progressieve en regressieve narratieven, tragische en comedy-romance narratieven, het lang-en-gelukkig narratief en de heroïsche sage ¹⁸⁸). Of ze wegen zal vinden om het kus-gebeuren en verwante relationele verschuivingen te assimileren in de vorm van een verhaal dat tegelijk de gebeurtenis kan verantwoorden, een brug kan slaan tussen haar verleden, heden en toekomst, en een publiek welwillend voor zich kan innemen, ligt buiten het bereik van dit artikel. Wat ik heb willen zeggen is dat of ze die nu wel of niet vindt geweldige consequenties heeft voor haar relatie met God. De wijze waarop ze het verhaal dat ligt te wachten vertelt zal haar visie op 'Hem' bepalen, en de positie vastleggen van waaruit ze overgaat tot onderwerping, of dialoog, of enige andere versie van haar God-wereld.

¹⁸⁸ Gergen (1994) a.w., 193-207.

Fragmenten

lees mijn fragmenten allemaal
bewaar, beween, bemin hun taal
lees ieder brokstuk hard als steen
lees mijn fragmenten een voor een

bewaar elk waardeloos fragment
uiteengescheurd en ongekend
zoals ik ben, verstrooid, verward
bewaar mijn woorden in het hart

beween de breuken en de pijn
de tranen van verbrokkeld zijn
treur om de zin van elke traan
beween ze dat ze niet vergaan

bemin de stemmen die ik ben
koester de rollen die ik ken
de hoop, de eenzaamheid, de grief
bemin mijn leven, heb mij lief

lees mijn fragmenten zonder tal
wat was, wat is en komen zal
geen zinsverband en geen verhaal
lees mijn fragmenten allemaal

(Ruard Ganzevoort)

LUISTEREN EN SPREKEN IN GELIJKENISSEN. NARRATIVITEIT IN HET PASTORAAT

Ruard Ganzevoort

In het eerste hoofdstuk zijn de grondlijnen van een narratief model ontwikkeld, waarbij de voorbeelden in eerste instantie uit het pastorale werkveld kwamen. In verschillende andere hoofdstukken wordt de toespitsing en toepassing gemaakt naar de diverse werkvelden binnen de Praktische Theologie. In dit hoofdstuk doe ik dat voor het pastorale gesprek¹⁸⁹. Daarbij ga ik op verschillende zaken in. Eerst probeer ik een (kleine) theologische onderbouwing te geven van het narratieve perspectief in het pastoraat door in te zetten bij het model van de gelijkenis. Daarna ga ik in op een concreet pastoraal gesprek, om aan de hand van de verschillende dimensie van narrativiteit wegen te wijzen om tot dieper verstaan te komen. Telkens laat ik ook zien hoe het model systematisch aanzetten geeft voor pastorale interventie.

Kleine pastorale theologie

Het pastorale gesprek is vooral een gesprek waarin verhalen worden gedeeld met een ander en worden verbonden met het verhaal van God. Dat kan op allerlei manieren gebeuren, maar deze dubbele optiek kenmerkt het pastoraat¹⁹⁰. Anders geformuleerd: pastoraat onderscheidt zich van andere vormen van kerkelijke dienst en presentie door de focus op het persoonlijke verhaal van de gesprekspartner. Het onderscheidt zich van andere vormen van hulpverlening door de focus op het verhaal van God. Als ik zo pastoraat omschrijf, gaat het niet om een waterdichte scheiding tussen beroepsbeoefenaren, of tussen vormen van kerkelijke dienst. Het gaat om een dimensie van de specifieke interactie tussen mensen die als pastoraat wordt gekenmerkt. Wanneer die dubbele optiek (focus op de communicatie van het persoonlijke verhaal en focus op het verhaal van God) aanwezig is in een evangeliserende, diaconale of psychotherapeutische relatie, dan is daar sprake van een pastorale dimensie. Omgekeerd kan in een ontmoeting die pastoraal genoemd wordt sprake zijn van

¹⁸⁹ Literatuur o.a.: Capps, D. (1998) *Living stories. Pastoral counseling in congregational context*. Minneapolis; Gerkin, C.V. (1997) *An introduction to pastoral care*. Nashville; Gerkin, C.V. (1984) *The living human document. Re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*. Nashville; Grözinger, A. (1986) *Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte. Wege zum Menschen* 38, 178-188; Kotzé, D.J. & Kotzé, E. (1993) *Die predikant se storie. 'n Narratiewe benadering tot die ontwikkeling van die persoon van die predikant*. *Nederlands Gereformeerde Theologische Tijdschrift* 34, 363-370; Lester, A.D. (1995) *Hope in pastoral care and counseling*. Louisville (Ky); Patton, J. (1994) *Pastoral postmodernism. A challenge to reclaim our texts*. *Pastoral Psychology* 43(1) 29-42; Randall, R.L. (1986) *Reminiscing in the elderly. Pastoral care of self-narratives*. *The Journal of Pastoral Care* 60(3) 207-215; Robertson, B. (1990) *Storytelling in pastoral counseling. A narrative pastoral theology*. *Pastoral Psychology* 39(1), 33-45; Savage, J.S. (1996) *Listening and caring skills in ministry*. Nashville; Ven, J.A. van der & Rooijackers, W. (1989) *Vernieuwingen in de klinische pastorale vorming*. *Praktische Theologie* 16(3), 329-349.

¹⁹⁰ Dit lijkt mij de pointe van Heitink's concept van bipolariteit. Hij schrijft: 'Het ene brandpunt heeft pastoraat met andere vormen van hulpverlening gemeen, het andere staat voor zijn eigen identiteit'. Heitink, G. (1977) *Pastoraat als hulpverlening*. Kampen, p. 79. Omdat Heitink pastoraat vooral positioneert ten opzichte van andere hulpverlening, blijft de positionering ten opzichte van andere vormen van kerkelijke dienst en presentie wat onderbelicht.

bijvoorbeeld een meer psychotherapeutische of diaconale dimensie ¹⁹¹.

Verhalen van mensen, verhalen van God

Deze dubbelfocus moet niet worden verstaan als een tegenstelling tussen twee scherp te onderscheiden verhalen. Het verhaal van God en het verhaal van mensen zijn op allerlei wijzen op elkaar betrokken en met elkaar verweven. Over de vraag hoe beide zich verhouden zijn verschillende theologische antwoorden mogelijk. Zo zal in orthodox protestantse kring meer aandacht worden gegeven aan het verschil tussen ervaring (het verhaal van mensen) en openbaring (het verhaal van God). Het laatste heeft daarmee voorrang gekregen boven het eerste. Ook binnen dit theologische kader kan een narratieve theorie verhelderen wat er in het pastorale gesprek gebeurt. Wat dat betreft is het een theologisch neutrale theorie. Impliciet heb ik echter al aangegeven deze scherpe onderscheiding tussen 'ervaring' en 'openbaring' te willen relativiseren. Er zit meer van het verhaal van mensen in het verhaal van God dan in deze klassieke orthodox protestantse visie wordt erkend, en er zit meer van het verhaal van God in onze verhalen dan we op het eerste gezicht waarnemen.

Op dit punt worden we verder geholpen door de praktisch theoloog Henning Luther ¹⁹². Hij ziet als criterium voor religieuze benaderingen en houdingen dat ze zich niet beperken tot de voorhanden wereld. Ze zijn ook niet exclusief gericht op een andere wereld, maar spelen zich af in het illusionaire gebied tussen de werkelijkheid hier en de belofte. Religie accepteert en accentueert deze breuk (contingentie), en heeft zo te maken met 'Welt-abstand'. Luther wijst een 'twee-werelden'-model af. In plaats daarvan zoekt hij een niet metafysische, dialectische weg: er is maar één wereld, maar we beperken ons niet tot dat wat is, maar zoeken naar dat wat in deze werkelijkheid boven zich uitwijst. Bij Luther wil dat zeggen dat de transcendentie (dat wat ons subject zijn en onze fragmenten overstijgt) gezocht wordt in tijd en relationaliteit. Elk fragment verwijst als ruïne van het verleden naar wat eens was, en als onvoltooid fragment ('Ruinen der Zukunft, Baustellen') naar wat eens zijn zal. Bovendien verwijst het naar de ander die de mens aanspreekt. Met deze nadruk op het verwijzende zoekt Luther het religieuze (of het verhaal van God) in de impliciete samenhangen die hij ziet tussen religie en levensverhaal.

Ook de pastoraal theoloog Andrew Lester draagt bij aan een theologische onderbouwing van een narratieve benadering ¹⁹³. Hij zet in bij de betekenis van temporaliteit in het menselijk bestaan, waarbij hij vooral de neiging kritiseert om dat te beperken tot het verleden en het heden. 'Future is the dimension of finitude that is less fixed, the dimension of time that provides the potential for growth, development and becoming.' 'Our future orientation, the gift of seeking, searching, desiring, expecting, is a necessary context for responding to the God who loves us.' Het belang hiervan wordt duidelijk wanneer Streib schrijft ¹⁹⁴: 'It is the character of it-could-be-others-stories told in the religious communities, it is the feature of this kind of semantic innovation that is able - by means of

¹⁹¹ Ganzevoort, R.R. (1998) Wat zit er in de linzensoep? Pastoraat en psychotherapie. *Psyche en Geloof* 9, 68-82.

¹⁹² Luther, H. (1992) Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart. m.n. p. 170.

¹⁹³ Lester, a.w., p. 23,24.

¹⁹⁴ Streib, H. (1997) Fiction has the power to remake reality - the religious educator as story-teller. Suggestions from Paul Ricoeur's work. Research Interest Group Paper for the 1997 Annual Meeting of APRRE in San Francisco.

its double reference - to relate the human alienation in its concreteness and particularity to salvation in all its dimensions.'

Met deze inzetten worden bouwstenen aangedragen voor een pastoraal theologische antropologie, die de basis vormt voor een narratief pastoraal referentiekader. Uitgaande van betekenisgeving, de tijdsdimensie en de relationaliteit kan de mens worden gezien als iemand die antwoordt op dat wat op haar of hem toekomt, en zo in relatie staat tot de ander. Het verhaal van God met mensen is hierin een uitdaging om hetzelfde leven, dezelfde leefwereld in een ander perspectief te zien. De uitdrukking 'het verhaal van God' benoemt deze verwijzing naar het symbolische, metaforische, anders kunnen zijn van de werkelijkheid ¹⁹⁵.

De gelijkenis als model

We kunnen onze theologische onderbouwing concreter gestalte geven met het model van de gelijkenis. Dat is bij uitstek een narratieve figuur waarin het mogelijk anders zijn van de werkelijkheid (het Koninkrijk Gods) en het zó zijn van de werkelijkheid van concrete mensen en ontmoetingen op elkaar betrokken worden ¹⁹⁶. In de gelijkenis zien we bovendien dat in het verhaal van mensen de beelden en aanknopingspunten gevonden worden voor het verhaal van God, en dat dat verhaal van God iets bewerkstelligt met de verhalen van mensen. In zijn dissertatie 'Pastoraat als gelijkenis' werkt Henk Veltkamp dit uit ¹⁹⁷. Uit zijn overzicht van theologische benaderingen van de gelijkenis wordt duidelijk dat de oorspronkelijke diskwalificatie van het metaforische karakter heeft plaats gemaakt voor een accent juist op de metafoor als het element waardoor de gelijkenis kracht heeft om de werkelijkheid te veranderen ¹⁹⁸. Het verhaal over (in eerste instantie) gewone mensen en alledaagse gebeurtenissen bevat een of meer ongewone, destabiliserende elementen die de luisteraars confronteren met hun eigen verhaal en de consequenties van hun vanzelfsprekende en gesloten werkelijkheidsbeleving. De gelijkenis werkt als een uitnodiging om hun beeld van de werkelijkheid te veranderen. Tegelijk biedt de gelijkenis mogelijkheden tot herkenning in de rollen en posities in het verhaal, waardoor de luisteraar tot participant kan worden. De nieuwe visie die mensen opdoen wordt ervaren als openbaring. Hun eigen verhaal wordt opengebrouwen en veranderd door het verhaal van het Koninkrijk van God.

Ik werk deze aanzet nog iets verder uit. Uit de beschrijving van Veltkamp zijn vier funderende elementen te destilleren, die van belang zijn voor een gelijkenis-model in het pastoraat. De eerste is de herkenning van het alledaagse. De tweede is de vervreemding, waardoor de hoorder of lezer open gaat staan voor een wending, een onverwachte afloop. Het derde is de ontsluiting: in de gelijkenissen is het onverwachte, het vervreemdende de weg waarlangs openheid wordt gecreëerd voor de andere werkelijkheid die Jezus aan de orde wil stellen. Die andere werkelijkheid wordt aangeduid met 'het Koninkrijk Gods'. En dat Koninkrijk van God is van een zo andere orde, dat het niet langs de weg

¹⁹⁵ Jongmsma-Tieleman, P.E. (1996) Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Kampen; McFague, S. (1982) Metaphorical theology. Models of God in religious language. London. Zie ook Tielemans pleidooi voor verbeelding in deze bundel.

¹⁹⁶ McFague, S. (1982) Metaphorical theology. Models of God in religious language. London; Streib (1997) a.w.

¹⁹⁷ Veltkamp, H.J. (1988) Pastoraat als gelijkenis. De gelijkenis als model voor pastoraal handelen. Kampen.

¹⁹⁸ Voor een analoge herwaardering in de psychotherapeutische toepassing zie Pollio, H.R. & Barlow, J.M. & Fine, H.J. & Pollio, M.R. (1977) Psychology and the poetics of growth. Figurative language in psychology, psychotherapy, and education. New York.

van gewone taal kan worden aangeduid, maar in zijn vreemdheid alleen herkenbaar kan worden als het bekende vervreemd wordt. Het vierde element is het antwoord. Die ontmoeting met het vreemde Koninkrijk leidt dan tenslotte tot de oproep aan de toehoorders om kleur te bekennen, positie te kiezen, en zo het eigen leven te laten veranderen. Schematisch kan deze route in de gelijkenis als volgt worden weergegeven:

herkenning van het alledaagse

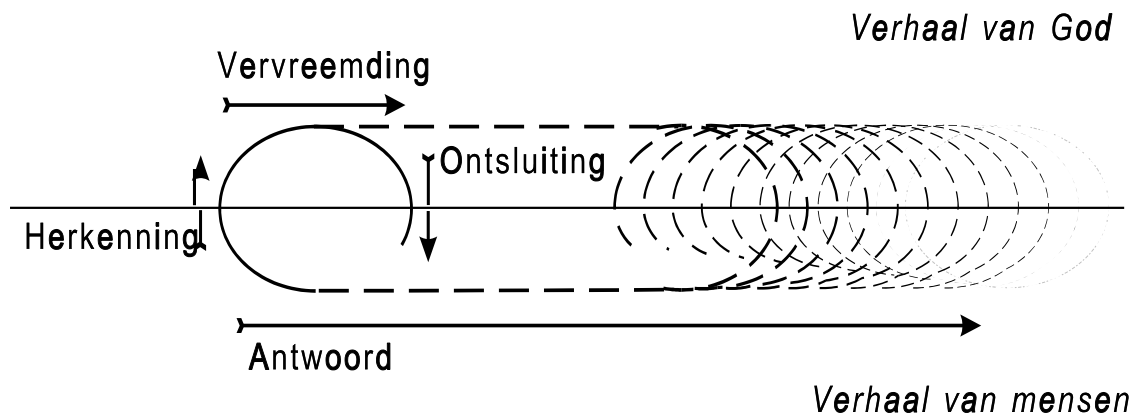
vervreemding van het alledaagse

ontsluiting van het vreemde Rijk

antwoord op het vreemde Rijk

De structuur van de gelijkenis is te herkennen in de pastorale ontmoeting. Het begint met een verhaal, of een aantal verhalen, waarin de gesprekspartners elkaar vertellen wat hen bezig houdt, wat ze meegemaakt hebben, enzovoorts. Het alledaagse vormt zo de basis voor het gesprek. In het alledaagse staat de herkenning voorop. Tegelijk wijzen de fragmenten die verteld worden voorbij zichzelf naar een andere werkelijkheid. De vervreemding vindt vooral (maar niet alleen) plaats bij ervaringen die -positief of negatief- de grenzen van het alledaagse overschrijden. Geboorte en dood, vreugde en verdriet zijn bij uitstek de aanleiding voor de vervreemding in het verhaal. Het zijn daarmee momenten waarin het alledaagse raakt aan de transcendentie, dat wil zeggen dat mensen op die momenten open staan voor wat hun bestaan overstijgt. In deze vervreemding kan ervaren worden dat het vreemde Rijk, het Koninkrijk Gods ontsloten wordt, en waarin openbaring herkend kan worden ¹⁹⁹. Dat leidt dan vervolgens tot de vraag hoe we in ons (alledaagse) bestaan antwoord zullen geven op wat ons van God uit tegemoet komt. Zo beweegt het pastoraat zich tussen de verhalen van mensen en de verhalen van God. In een voortdurende cirkelgang betrekken we de twee verhalen op elkaar, waarbij -zoals Veltkamp terecht benadrukt - ook het eigen verhaal van de pastor volop aanwezig en in het geding is. In het navolgende schema is deze beweging weergegeven:

¹⁹⁹ Streib vervangt in dit kader de 'breuk' uit Thurneysen's theorie door 'contextdifferentie', omdat dan de voortzetting van de biografische vertelling wordt gestimuleerd en niet geremd. Zie Streib, H. (1996) Heilsames Erzählen. Wege zum Menschen 48, 339-359. De 'breuk' kan echter ook worden opgevat als die dimensie in het pastorale gesprek, die wijst op de kloof en de verbinding tussen het persoonlijke verhaal en het verhaal van God, zo stelt Korte, G.J.N. de (1994) Pastoraat van de verzoening. Mogelijkheden en grenzen van de theologie van het Woord, met name van Eduard Thurneysen, voor het katholiek pastoraat. Zoetermeer. In elk geval moet ook in Thurneysen's visie het pastorale gesprek eerder geplaatst worden in het discours van het therapeutische gesprek dan in het discours van de prediking, aldus Gräb, W. (1997) Deutungsarbeit. Überlegungen zu einer Theologie therapeutischer Seelsorge. Pastoraltheologie 86, 325-340.



Met opzet is de lineaire structuur van de gelijkenis hier vooral cirkelvormig weergegeven. Daarmee is bedoeld dat het er niet om gaat simpelweg bepaalde stappen in een bepaalde volgorde af te werken. De pastorale ontmoeting heeft wat dat betreft een structuur waarin steeds weer dezelfde elementen aan de orde kunnen komen. Dat betekent ook dat het pastoraat nooit 'af' is. Toch is het geen volledige cirkel. Door de vervreemding ontstaat een nieuwe betekenis-mogelijkheid, waarin het antwoord wordt meegetrokken. Het antwoord is echter geen vanzelfsprekend gevolg van de vervreemding. Om zover te komen is het nodig dat ook de stappen van herkenning en ontsluiting een plaats krijgen in het proces. Tussen ontsluiting en antwoord zit een ruimte, die niet enkel methodisch kan worden overbrugd. Hier raken we aan het geheim van wat zich in relaties met de ander / Ander en in de eigen verantwoordelijkheid en keuze-vrijheid afspeelt. Hier gaat het om de ruimte van de Geest. Tenslotte is de pastorale relatie niet beperkt tot een enkele cirkel. We hoeven niet steeds op hetzelfde punt uit te komen, want er zit ook ontwikkeling en groei in. Dat betekent dat het antwoord van de ene cirkel tegelijk het uitgangspunt van de herkenning van de volgende cirkel is. In die zin is het eerder een spiraal dan een volledige cirkel.

Narratief model en pastorale theologie

In een eerder hoofdstuk heb ik een schets van een narratief model gegeven. Hierboven heb ik een aanzet voor een pastorale theologie geformuleerd. Voor we de narratieve pastorale praktijk bespreken moet nu verhelderd worden hoe deze twee lagen op elkaar aansluiten.

Wat in elk geval duidelijk mag zijn, is dat volgens mij pastoraat kan worden opgevat als een vorm van interactie waarin narrativiteit een belangrijke rol speelt. In de schets van een narratief model heb ik zes dimensies beschreven: structuur, perspectief, ervaren en verstaan, rolverdeling, positionering in relaties, publiek. In de antropologische bouwstenen voor een pastorale theologie is de structuur (in het bijzonder tijd, betekenis en fragment) expliciet ter sprake gebracht.

Het perspectief is als pastoraal theologische dimensie aan de orde wanneer we de subject-wending in de praktische theologie in rekening brengen. Niet langer is praktische theologie of pastoraat de toepassing van theologische waarheden op de concrete situatie. In plaats daarvan wordt serieus genomen dat het gelovige subject constitutief is voor de praktische theologie, of anders gezegd, dat

het verhaal van mensen richtinggevend is in het pastoraat ²⁰⁰. Uitgaande van de dubbele focus in het pastoraat moet deze nadruk op het subject-zijn van de mens aangevuld worden met een nadruk op het subject-zijn van God. In mijn theologische visie is God niet enkel een gespreksonderwerp in de verhalen van mensen, noch slechts symbool van menselijk verlangen en identiteit. God is ook subject en auteur met een eigen perspectief. In de ontmoeting van God en mens gaat het dan ook om een relationeel gegeven, waarbij de perspectieven van beiden serieus dienen te worden genomen. Zo wordt ook recht gedaan aan de ervaring van mensen dat God zich openbaart in de werkelijkheid.

Ook de dialectiek van ervaren en verstaan, van emoties, lichamelijkheid en interpretatie, is theologisch te legitimeren. Ik zet daartoe in bij scheppingscategorieën, waarin enerzijds een validering van het lichamelijke en aardse gevonden kan worden, anderzijds ook het menselijk bestaan geduid kan worden als meer dan het lichamelijke. De mens valt niet samen met het aardse, lichamelijke, maar is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis.

Theologisch gezien dient bij de rolverdeling in het verhaal opnieuw de dubbele focus benadrukt te worden. Zoals de mens God een rol kan toekennen, zo kan ook God de mens een rol toekennen. De empirische basis daarvoor kan alleen gevonden worden in de bemiddelde teksten en handelingen (verkondiging, traditie, ervaring). Daar is echter theologisch niet alles mee gezegd. Juist omdat die bemiddelde religieuze teksten en handelingen van metaforische aard zijn, verwijzen ze naar het verhaal van God, waarin de werkelijkheid anders kan zijn. In het 'it could be otherwise' van het verhaal van God wordt een inbreuk gepleegd op de werkelijkheid. Dat verhaal van God heeft echter ook een rolverdeling in zich, waarbij aan de mens rollen worden toegekend. Dat leidt tot wat eerder genoemd is de onderhandeling van het religieuze drama. Die kan theologisch pas voluit serieus worden genomen, wanneer het verhaal van God een eigen plaats behoudt naast en soms ook tegenover het verhaal van mensen.

Daarbij gaat het om de relationele positionering. Mensen construeren hun religieuze verhaal om daarmee de relatie met / tot God tot stand te brengen, in stand te houden, te veranderen of te beëindigen. Dat geldt bij narratieve constructies die direct gericht zijn op de interactie met God (zoals gebeden en belijdenissen), het geldt ook voor verhalen die God indirect als adres hebben (zoals getuigenissen, uitspraken over God, en evenzeer uitspraken die het afwijzen van God als inhoud hebben). Even goed kan theologisch gesproken worden van de relationele positionering van Gods kant, waarmee God de relatie met mensen tot stand wil brengen, in stand wil houden, wil veranderen of wil beëindigen. Door steeds de beide partners in de ontmoeting als narratief subject te beschouwen kan de dynamiek van de interactie tussen God en mensen worden beschreven.

Tenslotte is deze dubbele focus aan de orde bij het publiek. Geloof is een antwoordgestalte van mensen die aangesproken zijn door God. In hun antwoord plaatsen zij zich voor het publiek, waarvan God (al dan niet centraal) deel kan uitmaken. Ook God wordt aangesproken door mensen, die vervolgens zoeken naar tekenen of teksten waaruit ze Gods antwoord kunnen opmaken. Binnen een religieuze traditie, in ons geval de christelijke, gelden daarbij criteria om de plausibiliteit en legitimiteit van beide antwoorden vast te stellen. Die criteria kunnen per kerkelijke stroming en zelfs per individu verschillen, omdat de samenstelling van het publiek verschilt. Ze worden gevonden in wat Tracy noemt de 'klassiekers', de normatieve teksten en gestalten van een bepaalde traditie.

Samenvattend kan dus gesteld worden dat in de pastorale praktijk verhalen een belangrijke plaats hebben, dat het geschetste narratieve model theologisch geladen kan worden, en dat de gelijkenis als

²⁰⁰ Laan, J.H. van der (1994) *Geloofspraxis en pastoraal handelen*. Kampen; Luther, H. (a.w.).

theologisch model de dubbelfocus op verhalen van mensen en op verhalen van God kan verhelderen, en geconcretiseerd kan worden voor de pastorale praktijk. Om die redenen acht ik een narratieve benadering bij uitstek geschikt voor de pastorale theorievorming ²⁰¹.

In het verdere van dit hoofdstuk wil ik concreet uitwerken hoe een narratieve theorie bijdraagt aan inzicht en verandering. Daarbij wil ik me niet beperken tot intensieve of therapeutische vormen van pastoraat. In elke pastorale ontmoeting zijn narratieve structuren te herkennen, en elke pastorale theorie is gedragen door een bepaalde verhaallijn. De interventies van de pastor zijn misschien niet bewust, en vaak niet bereflecteerd, maar wel komen ze voort uit een specifieke inschatting van de ander en diens verhaal, en van de mogelijkheid en wenselijkheid van eventuele verandering daarin. Daarom kan ook de pastorale omgang in narratieve termen worden geanalyseerd ²⁰². Net als de gesprekspartner heeft de pastor een eigen verhaal en eigen pogingen om de relatie te boetsen. Daarbij gebruikt de pastor communicatieve uitingen (waaronder taal en kleding) en gebruikt zij of hij de relatie voor wat significant geacht wordt. Ook hier zijn tal van relationele doelen denkbaar: waardering voor de ambtelijke of professionele rol van de pastor, het welzijn van een medemens, relationaliteit, enzovoorts. Afhankelijk van het doel (en de invulling daarvan wat betreft persoonlijke beleving, geloofsovertuiging en pastoraaltheoretische visie) zal de pastor anders interpreteren en interveniëren. Dat zal in het verdere van dit artikel worden uitgewerkt op twee punten: narratief verstaan en narratieve interventie.

De pastorale omgang kan in de lijn van het model worden beschreven op de zes verschillende dimensies. Daarbij kunnen we ingaan op de vraag hoe de pastor zich profileert en presenteert, en op de narratieve constructie en presentatie van de gesprekspartner. Waar deze twee verhalen elkaar raken, en (de dubbele optiek) raken aan het verhaal van God in de pastorale ontmoeting, daar vragen we ook naar de constructie en presentatie van het verhaal van God, en naar de interactie tussen deze drie verhalen. We proberen daarbij de vier fasen uit het model van de gelijkensis in het oog te houden: herkenning, vervreemding, ontsluiting, antwoord.

Narratief verstaan en narratieve interventie

In eerste instantie gaat het om de wijze waarop de pastor tot verstaan van de ander komt. Ik kies hier niet voor het woord ‘diagnose’, omdat daarmee de connotatie wordt opgeroepen van een voorgegeven classificatie, die de aandacht wegneemt van de narratieve interactie. In die interactie onderhandelt de pastor met de ander over de beschikbare rollen in de relatie, over de plausibiliteit van verschillende constructies, over het gewenste eindpunt van het verhaal en over de wegen om

²⁰¹ Uiteindelijk betekent deze narratieve wending wel een herdefinitie van geloof en pastoraat. Met name de subjectwending, het accent op perspectief en narratieve competentie, het afscheid van geloofsinhouden als centraal criterium, en ook het gebruikte discours, impliceren een bepaalde theologische invulling. Ik ben begonnen te stellen dat ook binnen klassieke theologische benaderingen zoals de orthodox-protestantse het narratieve perspectief bruikbaar is. Mijn eigen uitwerking hier is daarvoor wellicht niet de meest geschikte.

²⁰² Inzicht gevend zijn de analyses van Van der Ven. Ven, J.A. van der (1994) Pastorale Protocolanalyse II en III (Pastoraat in maat en getal / Pastoraat naar zin en betekenis). *Praktische Theologie* 21(1), 7-20 / 21-42. De kwantitatieve analyse maakt zichtbaar waar de discrepanties liggen tussen pastor en gesprekspartner in thema, affect, interactiestijl en affectieve lading van de thema's. Opvallend (en uit narratief oogpunt van belang) is dat de pastor in de gereleveerde casus syntactisch de interactiestijl van de gesprekspartner volgt, maar pragmatisch niet. Zo worden aansluiting en discontinuïteit gevonden. In de kwalitatieve analyse gaat het vooral om het verhaal en de rollen van de gesprekspartner. Boeiend zou het zijn juist hier ook de presentatie en constructie van de pastor te analyseren.

daar te komen. Schlauch²⁰³, die vast houdt aan het woord diagnose beschrijft dat als volgt: 'Diagnosis is not a procedure done by and for the clinician. It is not done independently of the client. It does not take place solely at the beginning of care. It does not focus on a particular dimension (...) Rather, pastoral diagnosis is an ongoing collaborative process of clinician and client companioning the self of the client as she emerges in and through unfolding experiences through an interdisciplinary approach ...' Zoals duidelijk mag zijn pleit ik er voor ook de inbreng van de pastor op deze punten te analyseren. Tegelijk zijn er verschillende zaken te noemen die voor de pastor richtinggevend kunnen zijn in het tot verstaan komen van de ander²⁰⁴. Bij de zes dimensies uit het

²⁰³ Schlauch, C.R. (1995) Faithful companioning. How pastoral counseling heals. Minneapolis, p 109-110; zie ook Boyd, G.E. (1996) Kerygma and conversation. *Journal of Pastoral Care* 50(2), 161-170; Boyd, G.E. (1996) Pastoral conversation. A social construction view. *Pastoral Psychology* 44(4), 215-320.

²⁰⁴ Waardevolle aanzetten voor religieuze diagnose zijn met name gegeven in de (klinische) godsdienstpsychologie. Een breed overzicht van instrumenten is te vinden in Hall, T.W., Tisdale, T.C. & Brokaw, B. (1994) Assessment of religious dimensions in christian clients. *Journal of Psychology and Theology* 22(4), 395-421. Bekend zijn vooral de diagnostische criteria van Pruyser (P.W., 1978, *De pastor als diagnosticus*, Haarlem). Pruyser voert een pleidooi voor onderscheiding in het pastoraat, laat zien dat dat in de pastoraatsgeschiedenis ook gebeurde, en stelt een aantal diagnostische variabelen voor: besef van het Heilige, ervaring van voorzienigheid, geloof (be-amen van het leven), genade of dankbaarheid, bekering, gemeenschap, roepingsgevoel. Pruyser wil deze variabelen niet als diagnostische labels hanteren, maar beschrijft ze als thema's die in de interactie worden gewogen door beide gesprekspartners. Op basis van Pruyser's variabelen zijn psychologische meetinstrumenten ontwikkeld als het Religious Status Interview en Religious Status Inventory. Uitgangspunt daarbij is een definitie van christelijke volwassenheid in termen van 'identity, integrity and inspiration' De categorieën vallen niet volledig samen met die van Pruyser: bewustzijn van God, aanvaarding van Gods genade, berouw en verantwoordelijkheid, kennen van Gods leiding, betrokkenheid bij georganiseerde religie, ervaren van gemeenschap, ethisch leven, openheid in geloof. Bassett, R.L. e.a. (1991) Measuring christian maturity: a comparison of several scales. *Journal of Psychology and Theology* 19(1), 84-93; Malony, H.N. (1994) The uses of religious assessment in counseling. In: Brown, L.B. (Red.) *Religion, personality and mental health*. New York. Een andere indeling die verwijst naar Pruyser komt van Fitchett, G. (1993) *Assessing spiritual needs. A guide for caregivers*. Minneapolis. Fitchett noemt zeven spirituele dimensies: overtuigingen en betekenis, roeping en consequenties, ervaring en emotie, moed en groei, ritueel en praktijk, gemeenschap, gezag en leiding. Hall & Edwards ontwikkelden een instrument voor een meer relationeel bepaalde diagnose van 'spirituele volwassenheid'. Hall, T.W. & Edwards, K.J. (1996) The initial development and factor analysis of the Spiritual Assessment Inventory. *Journal of Psychology and Theology* 24(3), 233-246. Gebaseerd op de Rationeel Emotieve Therapie van Ellis zijn de pastorale variabelen van Taylor, C.W. (1991) *The skilled pastor. Counseling as the practice of theology*. Minneapolis. Stone (H.W., 1996, *Theological context for pastoral caregiving*. Word in deed. Minneapolis) beschrijft acht vragen voor de pastorale diagnose (Waarom komt iemand hulp zoeken bij de pastor? Hoe ziet deze persoon God? Wat is de betekenis van zonde en welke rol speelt dat hier? Hoe groot is iemands vermogen voor geloof? Hoe ziet deze persoon verlossing? Hoe adequaat zijn iemands geloofshulpbronnen? Welk gevoel van hoop is er? Bestaat er vrijheid tussen deze persoon en de pastor?) De theoretische onderbouwing van deze categorieën is echter niet helder. Bedacht moet worden dat Pruyser, Fitchett, Taylor en Stone zich richten op pastorale diagnose, terwijl de andere genoemde auteurs een klinisch-psychologische diagnose op het oog hebben. Roosjen (J., 1990, *The story as a bridge*. *International Journal of Therapeutic Communities* 11(1) 21-32) gebruikt een religieuze anamnese, die in verschillende dimensies uitnodigt tot verhalen over het geloof van de betrokken cliënt, en die in de gesprekken vervolgens worden verbonden met andere delen van het levensverhaal. Daarin ligt voor hem ook een verbinding tussen pastorale en psychotherapeutische benaderingen. Om dezelfde reden beperkt Schlauch (1995, a.w. p. 110-128) zich tot velden waar de diagnose plaats vindt: 'the basic dual focus of self and suffering' en de centrale domeinen: inhoud, affect, actie (waaronder relatie). Een poging om narratieve criteria voor religieuze verhalen te formuleren heb ik ondernomen in Ganzevoort, R.R. (ter perse) *Religious Coping Reconsidered (2): A narrative reformulation*. *Journal of Psychology and Theology*; Ganzevoort, R.R. (1993) *Geloofsverhalen in de hulpverlening*. *Psyche en geloof* 4(2) 61-71; Ganzevoort, R.R. (1993) *Investigating life stories*. *Journal of Psychology and Theology* 21(4), 277-287.

narratieve model probeer ik zonder uitgebreid betoog zo compact mogelijk vragen te formuleren die voor het verstaansproces van belang zijn. Daarmee is geen checklist gegeven voor de pastorale techniek, maar een aanzet die kan bijdragen aan meer diepgang in het pastorale gesprek en een reflectie op de pastorale visie en het pastorale handelen.

Het gepresenteerde narratief pastorale model leidt ook tot het formuleren van mogelijkheden voor pastorale interventie. Bij iedere dimensie geef ik dan ook aanzetten om tot de keuze van een bepaalde interventie te komen. Daarbij moet echter een belangrijke kanttekening opnieuw aan de orde worden gesteld. Omdat de pastor ook zelf narratief actief is, en daarin (onder meer theologische, psychologische en pastorale) visies, vaardigheden en voorkeuren heeft, zal de keuze voor een bepaalde interventie sterk afhangen van wat de pastor in deze relatie wil bereiken. Dat heeft niet alleen te maken met de vraag wat zij of hij wenselijk acht voor de ander, maar ook van de vraag hoe de pastor zelf de relatie met deze gesprekspartner, met anderen en met God zou willen invullen. In een narratieve benadering wordt dat niet primair als probleem gezien, maar als constatering. Daarmee is wel direct benadrukt dat het bij pastoraat (in narratieve zin) niet gaat om een objectief toepasbare techniek, maar om een hermeneutisch interactieproces. Zo moeten ook de beschreven interventie-mogelijkheden worden beschouwd. In iedere fase van een pastorale relatie kan gekozen worden voor het verhelderen van een of meer dimensies van het narratieve proces, en kunnen interventies op een of meer van de dimensies gepleegd worden.

Aan de hand van een verbatim zal ik trachten de mogelijkheden van narratief verstaan en narratieve interventie beschrijven. Het betreft een bezoek aan een wat oudere man, die enkele maanden eerder hoorde dat zijn vrouw van hem wil scheiden. Diverse gesprekken zijn door de pastor gevoerd met hen beiden en apart. Het hier beschreven contact vindt plaats vlak na de zomervakantie. Het verbatim is geen voorbeeld van een bijzonder geslaagd gesprek. Er is sprake van stagnatie in de ontmoeting. Die stagnatie kan met behulp van de verschillende dimensies worden verhelderd. Vervolgens kan de verheldering bijdragen aan meer adequate pastorale interventies. (M ' man, P ' pastor)

V1 Dominee!

P 1 Ja, de vakantie is voorbij, dus ik moet eens kijken hoe het met de schapen is.

M 2 Slecht, dominee. O, ik heb het er zo moeilijk mee.

P 2 Hoe is het in de afgelopen maand gegaan? Zijn er nog ontwikkelingen.

M 3 (Pakt envelop met uitgebreide briefwisseling, die hij mij laat lezen. Daarin valt op hoe hij zijn eigen houding en daden rechtvaardigt, onder meer door een afschrift van de afscheidswaarden van de predikant toen hij indertijd als ouderling aftrad in verband met zijn huwelijk en verhuizing. Deze zelfrechtvaardiging kenmerkt veel gesprekken en irriteert me.) Leest u het zelf maar. (Hij gaat ondertussen koffie zetten.)

P 3 Er zijn verder geen gesprekken geweest?

M 4 Nee, na die avond dat de politie moest komen omdat ze allerlei spullen uit het huis wilde mee nemen... Maar, daar was u zelf toch bij? Ja, ik herinner het me, U was daar ook.

P 4 Ja.

M 5 Nou, verder heb ik niets gehoord. Er zal binnenkort wel een brief van haar advocaat liggen. O, dominee, hoe kan ze dat nou doen? Hebt u gelezen wat de dominee toen over haar schreef: een vrouw die de Here vreest. Dan denk ik: wat zou hij nu van haar zeggen als hij alles wist? Ik heb het ook aan mensen van de kerk verteld, en die staan allemaal aan mijn kant. En dan mevrouw De Vries, onze vriendin, en onze burens. De mensen spreken er schande van. Ja, het is echt een overwinning

voor de satan. De kerk staat er weer lelijk op.

P 5 En wat doet u nu?

M 6 Ja, wat moet ik? Ik zal me er maar bij neerleggen. Weet u dat ik me heb ingeschreven bij een huwelijksbureau? Maar daar zeiden ze dat dat pas kon als de scheiding definitief is. O, ik wil haar zo graag terug. Ik kan niet zonder haar. Ik vergeef haar toch alles, en al wat ze doet is leugens verspreiden. Dominee, waar heb ik het aan verdiend?

P 6 Voor uw gevoel heeft u van uw kant steeds het goede voor haar gedaan?

M 7 O, ik heb zoveel voor haar gedaan. Ik kocht altijd zachte appels voor haar. En de buurvrouw zei het nog: buurman, u haalde altijd de auto voor haar uit de garage, of de driewieler. Voor haar reuma he. En als ik haar aan zag komen ging ik gauw naar de deur, zodat ze met haar reuma-handen niet hoefde te rommelen met de sleutel. Alles deed ik, dominee. Kijk, ieder mens maakt fouten. Ik ook. Ik ben één van de allen die zijn afgeweken. En toen die avond dat we met zijn vieren praten, met de ouderling erbij, toen had u de goede conclusie: we hebben te weinig gepraat, langs elkaar heen geleefd. Maar dat zou veranderen. Ik heb het in al mijn brieven geschreven. We zouden onder deskundige begeleiding naar elkaar toe groeien. Maar alle beloftes breekt ze.

P 7 Misschien is de moeite dat ze het vertrouwen niet meer kan opbrengen dat het weer goed komt, dat het verandert?

M 8 Dominee, ik vergeef haar alles. Dat moet ook als christen. Zeventien jaar geleden - heb ik u dat verteld?

P 8 Ja

M 9 Zeventien jaar geleden wilde ze ook weg. Ik ben toen een nacht bij mijn zoon geweest. Die heeft u toch ontmoet? Ja, u heeft inmiddels al mijn kinderen een keer gezien. Toen kwam ik terug en toen heeft ze nog haar excuses gemaakt. Dat zou niet meer voorkomen. We hebben het nog samen bekrond zoals man en vrouw doen. En nu dit. Weer een leugen. Maar ik vergeef het haar wel. Waarom kan zij mij dan niet vergeven als ik iets heb fout gedaan.

P 9 Ik heb van haar begrepen dat ze u wel wil vergeven, maar dat ze niet gelooft dat het niet weer fout gaat.

M 10 Ja, dan houdt het op. Maar ik begrijp het niet. Waarom bidt ze dan niet tot de Here? Spreekt u daar wel eens met haar over, dat ze tot inkeer moet komen? Op bruiloften en jubilea... Want we hebben er verschillende gehad in de familie. 25 een heel stel. 40 minder, dat spreekt. 50 ook een paar. En dan had ze altijd een gedicht, want dat kon ze. Van rijke zegen en zo. Het liep ook echt. Niet alleen maar een rijmpje, maar echt dichten. En dan nu dit.

P 10 Even kijken. U bedoelt dat ze daar zulke geestelijke gedichten bij maakte, en dat dat volgens u niet klopt met hoe ze nu doet?

M 11 Ja, en nu eist ze haar uitkering van de afgelopen twintig jaar terug. Ze wil 120.000 gulden hebben. Maar dat is niet terecht, dat vind u toch ook? Daar hebben we van geleefd natuurlijk. En goed geleefd. O, als ik nog denk aan onze huwelijksreis, naar Israël. Het land van de Heiland, dominee. Kolosiaal. En daarna reizen met de EO. Zes jaar, toen kreeg ik die operatie en kon dat niet meer, maar daarna zijn we toch nog verschillende keren met vrienden weg geweest. Ook nog naar haar geboortestreek, maar nu zegt ze dat ik daar niet meer heen wilde. Allemaal leugens. Waarom praat u daar niet met haar over?

P 11 Nou, ik heb u al eerder gezegd dat de hele zaak natuurlijk ook bij uw vrouw aan de orde komt, maar dat ik niet aan u kan vertellen wat zij allemaal in vertrouwen mee deelt. Net als andersom natuurlijk.

M 12 Ja, ik weet wel dat u daar anders over denkt. Maar het valt me wel tegen dat u zo weinig voor me bidt. De mensen van de kerk vinden ook dat ze gewoon terug moet komen. We zouden het nog zo goed kunnen hebben samen. Dit is toch geen leeftijd om te gaan scheiden?

P 12 Nee, dat is heel triest. En tegelijk merk ik in uw woorden dat u wel bezig bent u daar bij neer te leggen.

M 13 Wat moet ik anders?

P 13 Ja, als zij niet wil, dan staan we met de rug tegen de muur. Dan kun je dat alleen maar accepteren.

M 14 Menselijkerwijs, dominee, menselijkerwijs. De Here doet wonderen.

P 14 Dat is zeker. Het blijft alleen de vraag of dat ook nu zal gebeuren en of je dat kunt bewerkstelligen.

M 15 Ik weet niet wat ik er nog aan moet doen.

(Hier liep het gesprek af door een telefoontje)

Structuur

Bij de structuur gaat het zoals gezegd om de tijdsordening binnen het verhaal en de verhouding tot de tijd van het heden, om betekenissen en interpretaties, en om het eindpunt of de bestemming van het verhaal. Ook is aan de orde of de structuur logisch argumentatief of meer associatief is, coherent of fragmentarisch. Aandacht wordt gegeven aan de vraag waar in de structuur in het alledaagse het verhaal van God herkenbaar is, waar de breuklijnen of vervreemdende momenten zitten, wat ontsluitende momenten zouden kunnen zijn, en welk antwoord mogelijk is. Concreet kunnen bijvoorbeeld de volgende vragen gesteld worden:

Hoe functioneert de verhaalstructuur?

Is er een coherente plot die veelvormig wordt gepresenteerd, of zijn er vooral incoherente fragmenten?

Welke rol spelen beelden en symbolen?

Welke verhaaldelen worden benadrukt, en welke worden geminimaliseerd of genegeerd?

Wat gebeurt er met de tijdsdimensie?

Ligt het accent op het verleden, het heden of de toekomst?

Hoe worden verleden en toekomst geordend met het oog op het heden?

Komt het gewenste of gevreesde eindpunt naderbij of raakt het juist verder weg?

Wordt de verhaallijn gekenmerkt door hoop of door neergang?

Welke verbindingen legt de verteller tussen gebeurtenissen?

Zijn er wat betreft de verhaalstructuur analogieën met verhalen uit de religieuze traditie?

Waar sluit de gekozen verhaalstructuur aan bij de plot van het verhaal van God (zoals deze mens dat ziet).

Waar raakt de structuur de structuur van het eigen verhaal van de pastor?

Hoe brengt de pastor het eigen verhaal in verband met het verhaal van God?

In het verbatim valt op hoe de pastor meer de focus zoekt in het heden, recente verleden en de toekomst (P 2, 3, 5, 7, 9,11-14) terwijl de gesprekspartner voortdurend het accent legt op de tijd daarvoor (M 3, 5, 7, 9-11). Dit hangt er mee samen dat de pastor geen belang heeft bij het vaststellen wat er vroeger allemaal gebeurd is, maar de gesprekspartner wil richten op heden en toekomst. De man echter heeft wel belang bij het verleden, omdat daar de bewijzen liggen die hij aanvoert voor zijn positie in het heden. Door de verwijzingen maakt hij duidelijk dat hem niets te verwijten valt. Uit het accent op het verleden is ook op te maken dat hij weinig toekomst ziet. De verhaallijn wordt dan ook gekenmerkt door neergang. Toch is er ook een andere verhaallijn op te merken, die even

zichtbaar wordt in M 6; het inschrijven bij een huwelijksbureau is een teken van toekomstgerichtheid, evenals de hoop op een wonder in M 14. Deze verhaallijnen staan op gespannen voet met elkaar.

Naast het verstaan is van belang hoe de pastor en zijn gesprekspartner verder willen. Wat betreft de structuur kunnen zij zich tot doel stellen te streven naar meer coherentie in de verhaalstructuur. Daarbij kan gebruik gemaakt worden van het zoeken naar centrale

Hoe gaat de auteur om met zijn of haar verhalen?

Welke narratieve competentie heeft de gesprekspartner?

Welke belemmeringen zijn er, waar de pastor mee moet rekenen?

Is er vrijheid om te experimenteren met gezichtspunten en rollen?

Is hij of zij de gevangene van het eigen verhaal geworden ²⁰⁵?

Welke verteller (ook: pastor of gesprekspartner) heeft de macht om het dominante perspectief te bepalen?

Hoe krijgt de onderhandeling daarover gestalte?

In welk perspectief plaatsen de gesprekspartners zichzelf en elkaar?

Welk discours wordt bezigd, en wie heeft voor dat discours gekozen?

Welke functie hebben feiten en waarheidsaanspraken in het gesprek?

Hoe wordt omgegaan met discrepanties daartussen?

Welke status heeft het verhaal van God hierin voor de gesprekspartners?

Stimuleert het geloofsperspectief de narratieve competentie, of werkt het restrictief?

In het verbatim speelt perspectief een belangrijke rol, in het bijzonder waar het gaat om het zichtbaar maken van het perspectief van de vrouw. De pastor tracht dit aan de orde te stellen (P 7, 9). De gesprekspartner diskwalificeert haar perspectief, onder meer door feiten en waarheidsaanspraken te poneren en die te onderbouwen met verwijzing naar getuigen (M 3, 5, 9, 11). Ook de verwijzing naar God wordt gebruikt als onderbouwing van het perspectief van de man. Het geloofsperspectief versterkt bij hem de zelfrechtvaardiging, waardoor de communicatie stagneert. Ook de openheid voor de wonderen (M 14), hoewel toekomstgericht, draagt niet bij aan verantwoordelijk auteurschap (narratieve competentie). Om die reden vermijdt de pastor in zijn interventies religieuze taal. Tegelijk is het de vraag of juist daar niet openingen gevonden zouden kunnen worden voor een nieuw verstaan. Voor deze gesprekspartner heeft immers juist die

²⁰⁵ Van belang is hier de visie op identiteit. Zien de pastor en de gesprekspartner identiteit als een constante, als een na te streven doel, of als een narratieve constructie in het heden? Het fundamentele onderscheid is met name door Ricoeur aangeduid met de termen 'idem' en 'ipse'. Zie het inleidende hoofdstuk in dit boek.

religieuze taal een groot gezag.

In deze dimensie kan het doel in het pastoraat zijn te komen tot een andere verhouding tussen de auteur en het verhaal. In plaats van het vergroten van narratieve coherentie gaat het dan om het toenemen van de vrijheid van de auteur. De incoherente fragmenten worden dan bronnen, die dienstbaar worden gemaakt aan het realiseren van wie je wilt zijn in de toekomst ²⁰⁶. Daartoe dienen ook perspectiefwisselingsmethoden als bibliodrama en spel, het schrijven of vertellen van het levensverhaal vanuit het gezichtspunt van een ander (bijvoorbeeld God), of vanuit een ander tijdspectief (scenario's) ²⁰⁷. Ook tegenstemmen dragen bij aan een nieuw perspectief ²⁰⁸.

Ervaren en verstaan

Bij ervaren en verstaan gaat het om de vraag welke plaats en functie lichamelijke en emotie in het narratieve proces hebben. De wisselwerking tussen de interpretatie van de sensaties enerzijds en de enactment van de interpretaties anderzijds vraagt hier de aandacht. Dat geldt vooral in het raakvlak met het verhaal van God, en wordt dan concreet in de religieuze ervaring. Om te voorkomen dat een narratieve benadering als cognitivistisch wordt opgevat, is het ook van belang vooral de affectieve lading van fragmenten, rollen en perspectieven op het spoor te komen (daar raken we aan de andere dimensies van het model). Voor het verstaan van de ordening van fragmenten (zie 'structuur') kan het affect als indelingscriterium worden gebruikt. In deze dimensie zijn bijvoorbeeld de volgende vragen zinvol voor het verstaan:

Welke plaats hebben het lichaam en de emoties in de interpretaties?

Welke betekenis hebben de geuite emoties en de lichaamstaal in het licht van het verhaal?

Hoe verstaan de pastor en de gesprekspartner de sensaties die zij opdoen?

Welke waarde kennen zij toe aan directe ervaring?

Hoe denken de pastor en zijn of haar gesprekspartner over God?

Hoe ervaren zij God?

Hoe handelen zij met het oog op God?

Waar liggen de verbindingen tussen het religieuze en de rest van het ervaren en verstaan?

²⁰⁶ Shotter, J. (1993) *Conversational realities. Constructing life through language*. London, m.n. H 7. Vgl. Luther, H. (1992) a.w.

²⁰⁷ Verschillende praktische mogelijkheden worden genoemd in Ganzevoort (1993) a.w.; Miller & Jackson (1985) a.w.; Streib (1996) a.w.

²⁰⁸ Hier zijn zeer bruikbaar de gedachten ontvouwd door Smit, J.H. (1997) Pastoraat als tegenspraak. *Praktische Theologie* 24(3) 297-314. Praktische mogelijkheden beschrijft Capps, D. (1990) *Reframing. A new method in pastoral care*. Minneapolis. Zie ook de beschrijving van pastoraat in het jodendom van Katz, R.L. (1988) *De stem uit de stilte*. Delft.

Welke functie hebben uitspraken over (geloofs-)ervaring in de interactie?

Welk gevoel roepen ze bij de ander op?

In het verbatim worden door de man vaak emoties ingebracht, waarop de pastor met grote reserve reageert. Dat geldt voor de opening (M 2), wanhoop (M 5, 15), verlangen (M 6), teleurstelling en boosheid (M 7), vreugde (M 11), en verwijt (M 12). Wat ook de innerlijke betekenis mag zijn, in het gesprek hebben ze een sterk retorische werking. Alleen in P 12 neemt de pastor de emotie op, maar hij duidt deze om van verwijt naar teleurstelling, en legt onmiddellijk de koppeling naar een beginnende acceptatie.

Gevoelens en lichaamsbeleving zijn niet alleen gevolg van cognities en interpretaties, maar roepen ook op tot betekenis. Om die reden kan enactment een zinvolle interventiemogelijkheid zijn. Het deelnemen aan lichamelijke en emotie oproepende activiteiten kan dan ook helpen om tot een ander verstaan te komen ²⁰⁹. Concreet denk ik dan ook aan sport, humor, films, enzovoorts. In religieuze zin valt hier vooral te denken aan rituelen ²¹⁰ zoals handoplegging, Avondmaalsviering, enzovoorts. Het belang van bibliodrama is in deze dimensie dat door de enactment openheid voor nieuwe betekenissen wordt gezocht ²¹¹. Ook het zoeken naar nieuwe rituelen voor specifieke situaties kan een zinvolle pastorale interventie zijn. Het opdoen van nieuwe sensaties kan dan bijdragen aan veranderende verhaalstructuren.

Rolverdeling

In de dimensie van de rolverdeling gaat het om de vraag hoe de verteller spreekt over zichzelf, anderen en God. De rol die aan de verschillende actoren gegeven wordt, is van belang voor de sociale en religieuze identiteit. Zo is het mogelijk te onderscheiden tussen rollen van slachtoffer en schuldige, machtige en machteloze, enzovoorts. Het maakt verder nogal uit of die rollen binnen het verhaal overeen komen met de rollen binnen het verhaal van de pastor, de traditie, en binnen de verhalen van de mensen aan wie een rol wordt toegeschreven.

Binnen deze dimensie is het verhaal van God geïncorporeerd in het verhaal van deze mens. Dat betekent dat we hier niet spreken over de vraag naar de relatie met / tot God, maar over de plaats van God in het verhaal van de mens (ik geef onmiddellijk toe dat deze onderscheiding in sociale relaties duidelijker is dan in het religieuze veld). Daarbij gaat het om de vraag of er überhaupt een rol aan God wordt gegeven, dat wil zeggen of de gesprekspartner en de pastor God zien als Actor in het verhaal. Voor het verstaan van de ander en diens geloof maakt het veel uit of God enkel als publiek wordt gezien, of ook als iemand die handelt binnen het verhaal en de beleefde werkelijkheid. Geloofsduidingen als gebedsverhoring, teleurstelling, leiding van God en het ontbreken van goddelijk ingrijpen hebben allemaal te maken met deze vraag naar de rollen. Concreet zouden de volgende vragen aan de orde kunnen komen:

²⁰⁹ Dat wordt in lichaamsgerichte therapieën concreet gebruikt. Zie bijvoorbeeld voor een beschrijving van de Pessio-therapie Attekum, M. van (1997) *Aan den lijve*. Lichaamsgerichte psychotherapie volgens Pessio. Lisse; voor de raakvlakken met godsdienst zie Jongsma-Tieleman, a.w.

²¹⁰ Ramshaw, E. (1987) *Ritual and pastoral care*. Philadelphia.

²¹¹ Andriessen, H. (1995) *Bibliodrama*. Stem en tegenstem. Breda

Welke rol(len) heeft de auteur zelf in het verhaal?

Hoe verhouden die zich tot de rollen van de andere actoren?

Hoe dragen de beschreven rollen bij aan de instandhouding van identiteit?

Waarvoor moeten de rollen de auteur beschermen?

Wat levert het de pastor en de gesprekspartner op om een bepaalde rol te valideren of te discrediteren?

Welke rol wordt aan God toegeschreven?

Waar worden verbindingen gelegd met de rollen van de auteur zelf en van anderen ²¹²?

Hoe is de relatie tussen de rol van God in de traditie en de rol van God in het persoonlijke verhaal?

Draagt deze relatie bij aan een gewenste verhaallijn, of werkt ze belemmerend?

De rolverdeling in het verbatim is sterk gericht op de zelfrechtvaardiging. Dat herkennen we in de verwijten die de man maakt aan het adres van zijn vrouw en aan het adres van de pastor. De man en de pastor onderhandelen over de rol van de vrouw in het verhaal. God en de satan worden in het verhaal geïncorporeerd, waarbij een duidelijke verbinding wordt gelegd tussen zijn eigen rol en God enerzijds en de rol van zijn vrouw en satan anderzijds. We kunnen vermoeden dat de man deze rolverdeling nodig heeft voor het behoud van zijn identiteit. Een andere rolverdeling zou onherroepelijk leiden tot een ander beeld van hoe hij zelf is, en dat lijkt onverdraaglijk.

Narratief pastorale interventie in de dimensie van de rolverdeling zal in veel gevallen indirect verlopen via de positionering. Daar kom ik nog op. Ook wijzigingen in perspectief en structuur werken door in een veranderde rolverdeling. Het kan in bepaalde gevallen zinvol zijn een directie confrontatie aan te gaan wanneer een rolverdeling niet overeenstemt met de rolverdeling zoals de pastor of andere personen die zien. Daarbij moet wel rekening gehouden worden met de machtsverhouding (zie perspectief) en de weerstand van verhalen tegen verandering. Confrontatie dient te zijn ingebed in vertrouwen, tegenspraak in empathie ²¹³. Omdat elke rolverdeling een specifieke selectie en interpretatie van gebeurtenissen inhoudt, kan een mildere vorm van confrontatie gevonden worden door gegevens ter sprake te brengen die niet kloppen met de gekozen rolverdeling. Die milde confrontatie kan ook gevonden worden door gesymboliseerde alternatieven in de vorm van bijbelverhalen of gebeden.

Positionering in relaties:

Bij de positionering in relaties gaat het om de vraag hoe de gesprekspartner en de pastor zichzelf in de interactie plaatsen, en hoe ze daarin de verhalen gebruiken. Dat betreft de interactie met andere

²¹² Ontmoeting met en ervaring van God is in mijn ogen alleen mogelijk wanneer er aansluiting is tussen de rol die iemand als gelovige zelf inneemt en de rol die zij of hij aan God toeschrijft. Als die rollen niet complementair zijn, is de verbinding verbroken. Ganzevoort, R.R. (1997) De rol van het bidden. Zoetermeer.

²¹³ Smit (1997) a.w.

mensen, met God, maar primair met elkaar. Hier liggen in zekere zin de meeste aanknopingspunten voor interventie, waarbij de pastor zichzelf als instrument kan inzetten om het verhaal van de gesprekspartner te wijzigen. Daarvoor is wel eerst inzicht nodig welke doelen de pastor onbewust nastreeft, en welke doelen hij of zij na reflectie pastoraal juist acht. Ook is inzicht nodig welke doelen de gesprekspartner relationeel nastreeft. Alleen met die inzichten kan een doordachte pastorale interventie plaats vinden. Zonder dat inzicht kan de positionering van de pastor uiteraard even heilzaam zijn, maar als instrument of strategie kan het dan nog niet worden ingezet of aangeleerd. Concrete vragen voor het verstaan zijn bijvoorbeeld:

Waarom construeert de verteller het leven op deze manier en wat is daarvan het relationele effect?

Welke relaties streeft de verteller na?

Welke relaties probeert zij of hij te beëindigen?

Welke relaties probeert hij of zij te veranderen?

Wat voor soort relatie met God wordt nagestreefd, en hoe doet de verteller dat?

Waar liggen de overeenkomsten en de verschillen met andere nagestreefde of ongewenste relaties?

Hoe probeert de gesprekspartner de relatie met de pastor te boetsen?

Op welke punten sluit dat aan bij de relatie met God en met anderen?

Hoe probeert de pastor de relatie te beïnvloeden, en welk effect zou dat kunnen hebben op de ervaring van de relatie met God?

Welke discrepanties bestaan er tussen de relationele positioneringsdoelen van de pastor en van de gesprekspartner?

In welke mate zijn die discrepanties vruchtbaar en in welke mate zijn ze problematiserend?

Welke herschikkingen zijn mogelijk in het sociale en religieuze drama?

Hoe zijn het sociale drama van het gesprek en het religieuze drama op elkaar betrokken?

Het verbatim begint met een duidelijke relationele positionering. Beide accepteren bij de inzet van het gesprek de relatie van herder en schaap. Daarin is sprake van duidelijke verwachtingen en afstand. Door het gebruik van religieuze taal tracht de man de pastor in beweging te krijgen in de door hem gewenste richting. Zo wil hij dat de pastor namens hem (of namens God?) de vrouw aanspreekt op haar 'leugens' (M 11). Door het vermijden van religieuze taal onttrekt de pastor zich aan de aanvankelijke positionering, wat leidt tot het verwijt in M 12. Opvallend is dan ook de schijnbare omkering in M/P 14, waar het 'schaap' de 'herder' oproept te geloven. Binnen dit verbatim leidt de positionering van de pastor niet tot wijzigingen in de rolverdeling.

Omdat het in het pastoraat om een wederzijdse relatie gaat, heeft de pastor een veelvoud van mogelijkheden om in die relatie wijzigingen aan te brengen. Daarmee wordt in de actuele ontmoeting een verandering aangebracht, die de ander kan brengen tot nieuwe rollen en structuren. Omdat de gesprekspartner eigen wensen en doelen heeft, kan dat makkelijk leiden tot een verbreken van de relatie. Dit is vooral ook een narratieve beschrijving van wat in veel pastorale relaties ondoordacht gebeurt, maar een pastor die hier bewust mee omgaat, kan door variatie in de relatie verandering tot stand helpen brengen. Omdat de pastor voor veel gesprekspartners ook een symbolische representant van God is, kan dat ook leiden tot veranderingen in de relatie van de gesprekspartner met God. Ik denk hier dus niet primair aan discussies over die relatie, maar vooral aan belevingsaspecten. Zo kan een pastor die ondanks alles trouw blijft aan zijn of haar gesprekspartner een ingeslepen impliciet verhaal van wantrouwen ondermijnen. Een pastor die open staat voor negatieve gevoelens en niet oordeelt kan zwijgen of verwachtingen van afwijzing doorbreken. Kortom: de wijze waarop de pastor zich opstelt in de relatie heeft directe consequenties voor de opstelling die zijn of haar gesprekspartner kan kiezen. Deze interventies zijn vaak niet primair verbaal.

Publiek:

Bij de laatste dimensie wordt gevraagd naar de personen door wie de gesprekspartner en de pastor zijn aangesproken en voor wie zij zich (impliciet en expliciet) verantwoorden. Dat omvat niet alleen de directe relatie tussen pastor en gesprekspartner, maar vooral ook de stemmen op de achtergrond. Concreet is aan de volgende vragen te denken:

Door wie is de gesprekspartner aangesproken?

Wie heeft er invloed gehad op zijn of haar ontwikkeling?

Welke invloed heeft dat gehad op de narratieve competentie?

Welke verhaalstructuren zijn hem of haar aangereikt,
en welke zijn als niet legitiem ontoegankelijk gemaakt?

Hoe is de gesprekspartner door God aangesproken?

Wat is of wordt als openbaring ervaren?

Hoe spreekt de gesprekspartner God aan?

Wat heeft / wil de gesprekspartner als antwoorden van God ervaren?

Is de religieuze narratieve competentie vanuit de traditie gestimuleerd of niet?

Wie vormen het publiek voor wie hij of zij zich verantwoordt?

Wie bepaalt de legitimiteit en plausibiliteit voor de gesprekspartner en voor de pastor?

Hoe consistent en flexibel is het publiek samengesteld?

Hoeveel verhalen en welke consistentie zijn nodig om het publiek tevreden te stellen?

Hoe functioneert God als publiek van de pastor en de gesprekspartner?

Hoe krijgt de religieuze verantwoording gestalte?

Welke geloofsinhouden, -houdingen en -gedragingen gebruiken pastor en gesprekspartner daarvoor?

Op welke wijze functioneren de pastor en gesprekspartner als elkaars publiek?

Opvallend in het verbatim is dat bij de man het aangesproken zijn alleen aan de orde komt in kritische, bijna verwijtende zin. Dat leidt tot de zelfrechtvaardiging die steeds terug komt. Er is dan ook een voortdurende verantwoording, waarbij de man vraagt om legitimering of validering van zijn zienswijze. De kritisch afstandelijke houding die bij de pastor op te merken is wordt aan het slot van het verbatim beantwoord met afstand van de kant van de man ('ik weet dat u daar anders over denkt'). Daarmee wordt de pastor als publiek tenminste gedeeltelijk gediskwalificeerd.

Doel van verandering kan zijn de dominantie van bepaalde personen in het publiek te verminderen, en anderen een centraler plaats te geven. Dat kan bijvoorbeeld concreet worden in de als problematisch ervaren afhankelijkheid van ouders. De pastor nu, als direct publiek, maakt in het totaal van zijn reactie duidelijk welke verhalen en rollen door hem of haar als legitiem worden aanvaard. Naarmate de aanvaarding groter is kan het pastoraat meer een vrijplaats worden in de bredere sociale context. Anderzijds kan de pastor juist in die aanvaarding ook namens God de ander aanspreken, zoals hierboven al aan de orde kwam ²¹⁴.

Het verbatim en de gelijkenis

Met behulp van de vier fasen van de gelijkenis kunnen we komen tot een verdere pastoraal theologische doordenking van het verbatim. Het startpunt van het gesprek ligt in de vervreemding van het alledaagse, opgeroepen door de breuk in de huwelijksrelatie. De verwijzingen naar de tijd dat ze het - in de beleving van de man - zo goed hadden, wijzen op de directe verbinding van het alledaagse met God. Dat wil zeggen dat geloof voor hem vooral verbonden is aan het goede leven. De vervreemding leidt bij deze man niet tot onthulling. Er komt geen nieuw verstaan, geen opening voor een nieuwe betekenis of levensweg die hij kan duiden als komende van God. Integendeel: de mogelijkheid voor onthulling wordt uitgesloten door de duiding dat God bij het 'goede leven' hoort en satan bij deze breuk. Het antwoord van de man is daarom beperkt tot een standvastig teruggrijpen op de periode voor de breuk en een verwijt aan het adres van wie die breuk veroorzaakt of aanvaardt als gegeven.

Het ontbreken van onthulling kan in dit geval als de pastoraal theologische kernvraag worden gezien. Het hangt samen met het accent op het verleden en het ontbreken van openheid voor de

²¹⁴ Hier gaat het ook om de profetische en ethische dimensie van het pastoraat. Miskotte, H.H. (1992) Pastor en profet. Over de andere kant van pastoraat. Baarn. Browning, D.S. (1978) Normen en waarden in het pastoraat. Haarlem.

toekomst. De twee conflicterende toekomst-verhalen (het huwelijksbureau en het wonder - M 6, 14) bieden beide enige hoop, maar zijn onvoldoende gevalideerd door het onderlinge contrast en door het gegeven dat ze weinig aansluiting hebben bij de werkelijkheid zoals deze man ze ervaart. Daardoor functioneren ze eerder als vlucht of illusie dan als een hoopvol visioen dat inspireert tot verandering. De pastor kan er naar streven om de illusoire hoop te ontmaskeren, zoals in het verbatim enigszins gebeurt. Dat lijkt een onvruchtbare weg. Een alternatief zou zijn met de man te exploreren welke toekomstverhalen hoopvoller en functioneler zijn ²¹⁵. Een indirecte en metaforische benadering met gebruikmaking van het aan deze man eigen religieuze taalveld zal waarschijnlijk meer ruimte bieden dan de directere confrontatie.

Tot slot

In dit hoofdstuk heb ik een pastoraal theologische onderbouwing gegeven voor een narratieve benadering, en geconcretiseerd hoe de zes dimensies van het theoretische model (structuur, perspectief, ervaren en verstaan, rolverdeling, positionering in relaties, publiek) elk tot specifieke vragen en interventie-mogelijkheden leiden. Een theorie systematiseert en structureert, en dat helpt bij het genereren van meer variatie in de pastorale interactie. Het uitgangspunt in de theorie is het recht doen aan het gelovig subject. De gesprekspartner is dan ook geen object van pastorale analyse, zorg en interventie, maar mede vormgever aan de pastorale relatie. In die wisselwerking tussen twee pastorale partners kan veel verhelderd worden door te letten op narratieve processen, en kan de pastor - zonder te objectiveren - wel strategische keuzes maken. Ik ga daarbij uit van het gegeven dat pastores vaak al wel geleerd hebben empathisch te luisteren, maar veel minder goed weten hoe ze in die empathische grondhouding ook strategisch kunnen luisteren en interveniëren.

Aan dat laatste wil dit hoofdstuk bijdragen. De vragen zijn legio, en in verschillende richtingen uit te breiden. Dat hoort bij een pastorale benadering die de ander in zijn of haar totale bestaan serieus wil nemen. Ik pleit er zoals gezegd niet voor een checklist te formuleren die in een pastorale intake wordt doorgenomen. Waar het me om gaat is duidelijk te maken dat een narratieve benadering die recht doet aan de verschillende dimensies van narrativiteit en focust op het verhaal van mensen en het verhaal van God, vragen formuleert die diepgang aan het pastorale gesprek kunnen bieden. Het zal misschien zijn opgevallen dat verschillende zaken die hier genoemd zijn niet exclusief binnen een narratief kader gebruikt worden. Sterker nog, ik denk dat een goede pastor veel hiervan al gebruikt, ook zonder dat een narratieve theorie geëxpliciteerd wordt. Het doel van deze benadering is dan ook primair te verhelderen wat er in goed pastoraat (en in slecht pastoraat) gebeurt, en een kader te schetsen waarin dat systematisch aan de orde komt, zodat het ook bij de toerusting voor pastoraal werk kan worden aangeleerd. Bovendien blijkt een systematische aanpak ook nieuwe openingen en mogelijkheden te wijzen.

Het mag in de beschrijving duidelijk zijn geworden dat de zes verschillende dimensies elk een eigen benaderingswijze bieden, maar dat er ook raakvlakken zijn. Sterker nog, wijzigingen in één van de dimensies zullen doorwerken in de andere. Het gaat hier om een narratief proces, waarin de diverse aspecten geïntegreerd aan de orde zijn. De keuze voor een bepaalde interventie zal dan ook

²¹⁵ Lester, a.w.

afhangen van de mogelijkheden en vaardigheden van de pastor, maar als het goed is vooral van de vraag welke ingang in de specifieke interactie met een bepaalde gesprekspartner het meest vruchtbaar lijkt. Dat zal per persoon en per situatie verschillen. Het doel van deze strategische narratieve benadering is het verhelderen van de keuze-mogelijkheden en het vergroten van het aantal alternatieven dat de pastor bij interventie beschikbaar is.

Verhaal

'n Vrou het stil geword van baie wag:
die aarde het geglij deur die spiraal
van dag na dag, was beurtelings groen en vaal,
en sij het soms gehuil en soms gelag

Ook was sij dikwels wakker in die nag,
maar sij het in haar woning en op straat
gewoon gehandel en gewoon gepraat
en niemand het geweet hoedat sij wag.

Verlange werd aanvaarding, langsaamaan,
want wag is beurtelings hoop en wanhoop, tot
die twee versmelt en stilte alleen bestaan.
En deur die jare het sij self die slot
van die verhaal geword: haar stilte en krag
was skoner as die ding waarop zij wag.

(Elisabeth Eybers)

SPREKENDE VROUWEN.

NARRATIVITEIT IN DE LITURGIE VANUIT FEMINISTISCH PERSPECTIEF

Denise Dijk / Joke Bruinsma-de Beer ²¹⁶

De ontwikkeling van narratologische theorieën en de toepassing ervan voor het lezen van teksten is onder meer bekend geworden via het werk van Mieke Bal en Fokkelen van Dijk-Hemmes ²¹⁷ op het terrein van respectievelijk vrouwenstudies letteren en vrouwenstudies oude testament. Zij ontwikkelden de methode van de narratologie, een methode om teksten te analyseren die in het kort teruggebracht kan worden tot een drietal vragen: wie spreekt, wie kijkt en wie handelt in het verhaal? En daarbij behorend de vragen: wie spreekt niet, wie kijkt niet en wie handelt niet? Volgens Bal en Van Dijk is deze methode een goed middel om machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen in een tekst op het spoor te komen. Van Dijk vindt deze methode bij uitstek geschikt om bijbelverhalen met narratieve kenmerken te analyseren. Deze methode is een middel om subjecten en hun onderlinge verhoudingen in bijbelteksten op het spoor te komen ²¹⁸.

Het werken met de narratologische methode heeft vooral vrouwelijke auteurs er toe gebracht vragen te stellen bij gangbare globale theologische vooronderstellingen, bijvoorbeeld over de rol van onvruchtbaarheid bij de aartsmoeders ²¹⁹, over de rol van God in de verhouding tot vrouwen in de bijbel. Legitimeert God onrecht dat vrouwen wordt aangedaan? Speelt God bijvoorbeeld een legitimerende rol in de verschrikking die Hagar wordt aangedaan ²²⁰? Hoe wordt in bijbelteksten gesproken over de onderlinge relaties tussen vrouwen en mannen en tussen vrouwen onderling?

Narratieve analyse

De vraag of de narratieve methode zijn vruchten afwerpt in de analyse van een liturgische tekst is een spannende. Ons zijn geen publicaties bekend waarin auteurs vrouwenstudies liturgiek gebruik maken van narratieve analyses van feministisch liturgische teksten. Bovendien weten we niet of

²¹⁶ Deze bijdrage gaat oorspronkelijk terug op een door Denise Dijk voorbereid en gegeven college. Vanwege ziekte van de eerste auteur is de tekst met het oog op de uitgave van deze bundel herschreven en bewerkt door Joke Bruinsma-de Beer.

²¹⁷ Bal, M. & Dijk-Hemmes, F. van & Ginneken, G. van (1984) En Sara in haar tent lachte... Patriarchaat en verzet in bijbelverhalen. Utrecht; Dijk-Hemmes, F. van (1992) Sporen van vrouwenteksten in de Hebreeuwse bijbel. Utrecht.

²¹⁸ Zie ook Siebert-Hommes, J. (1997) Want haar ziel is bitter bedroefd. In: Korte, A-M. & Wilkens, L. (red.) Andere gezichten, andere geluiden. Vrouwenstudies in theologie en godsdienstwetenschappen. Gorinchem, p. 31 - 43; Siebert-Hommes, J. (1998, red.) De vrouw in de nacht. Zoetermeer.

²¹⁹ Jong, S. de (1989) Onvruchtbare moeders. Een feministische lezing van Genesis. Boxtel - Brugge.

²²⁰ Tribble, P. (1986) Verhalen van verschrikking. Een literair-feministische lezing van bijbelse verhalen. Kampen.

liturgische teksten geschikt zijn om met behulp van narratieve methodes te analyseren en wat dat zou kunnen opleveren.

In liturgie kunnen we een onderscheid maken naar teksten en naar structuur. De grondstructuur van de Reformatorische liturgie - ellende, verlossing, dankbaarheid - is bijvoorbeeld in zichzelf een narratieve. Al is het de vraag, hoeveel mensen deze structuur zullen (her)kennen. Liturgische teksten met een narratief gehalte bestaan er ongetwijfeld. Het is wel de vraag wat het narratieve inhoudt. Bij welke liturgieën vinden we van deze teksten? Van welke liturgieën verwachten we narratieve teksten? We denken aan liturgieën waarin autobiografische teksten voorkomen. Voorbeelden daarvan zijn de jaarlijkse liturgie die op Roze Zaterdag wordt gehouden, liturgieën aan de koffietafel of in de meditatiekamer van inloophuizen, rituelen en liturgieën die op WereldAidsdag gehouden worden, jongeren-liturgieën of charismatisch geïnspireerde liturgieën ²²¹.

De narratieve analyse van liturgie is voor zover ons bekend nieuw. In de liturgiek is het gebruik van close-reading en van de semiotiek om liturgische teksten te analyseren bekend ²²². Na het model dat Ganzevoort in deze bundel geeft voor narratieve analyse binnen de Praktische Theologie, is het boeiend en spannend om met aspecten van dit model aan de slag te gaan.

Het is in dit bestek onmogelijk om de tekst uitputtend te analyseren en te beschrijven. Wij bezien op welke wijze elementen uit de narratieve analysemethode behulpzaam zijn om tot een beter of ander verstaan van de tekst te komen. Aan het slot beantwoorden we de vraag wat de lezing met behulp van dit analysemodel oplevert.

Een aantal opmerkingen vooraf

De theoretische bijdrage van feministische liturgisten aan reflectie over narrativiteit in feministische liturgieën is nog gering. Iemand als Marjorie Procter-Smith, een Amerikaans liturgist heeft geschreven en nagedacht over de zin van narrativiteit in de liturgie ²²³. Voor de Nederlandse

²²¹ Zie Dijk, D.J.J. (ter perse) The feminist Christian liturgical movement in the Netherlands. *Doxology*; Dijk, D.J.J. (1998) Appropriation of cultural symbols in Christian liturgy. A lesbian and gay case from the Netherlands. *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research* 5. Leuven / Mainz.

²²² Vgl. Lukken G. (1987, red.) *Semiotiek en christelijke uitingsvormen. De semiotiek van A.J. Greimas en de Parijse school toegepast op bijbel en liturgie*. Hilversum.

²²³ M. Procter-Smith signaleert twee problemen met betrekking tot liturgie, die volgens haar het belang van het narratieve in liturgie benadrukken. Zij stelt in de eerste plaats dat het vrouwen ontbreekt aan een eigen referentiekader. Vrouwen(verhalen) worden gemarginaliseerd en vrouwen krijgen een stereotype rol toebedeeld. Zowel correctie van lectionaria, als het toelaten van andere verhalen en teksten dan alleen die uit de canon als bron voor de liturgie, zou hierin een oplossing kunnen bieden. Het tweede probleem ligt volgens haar in het beperkte discours dat in de huidige androcentrische liturgie voorhanden is. Zij noemt als voorbeeld dat de mainstream protestantse liturgie in de V.S. slechts twee vormen van gebed kent; de petitie en de dankzegging. Zij pleit voor een veel opener discours, waardoor er veel meer opties ontstaan voor de ontmoeting en verhouding tussen God - mens. Procter-Smith, M. (1995) *Praying with our eyes open. Engendering feminist liturgical prayer*. Nashville. Zie Dijk, D.J.J. (ter perse) On or off the bus? Marjorie Procter-Smith: militante lekenvrouw in de feministisch liturgische beweging in de Verenigde Staten van Amerika. Verschijnt in: Biezeveld, K.E. e.a. (1999) *Proeven van Vrouwenstudies Theologie* V. Zoetermeer.

feministische theologie verwijzen we naar Ans Kits en Manon Bommer ²²⁴.

Het geringe aantal theoretische bijdragen van feministische liturgisten is wellicht verklaarbaar vanwege het beperkte aantal studies over liturgische bijeenkomsten van vrouwen. Bovendien lijken christelijke feministen nogal terughoudend te zijn om liturgische teksten te publiceren. Dat lijkt samen te hangen met het feit dat velen van hen iedere feministische liturgische ontmoeting zien als een eenmalig liturgisch proces. Een proces dat plaatsvindt in een bepaalde context en tijd, voor een bepaalde groep en dat niet herhaald kan worden door anderen, in andere omstandigheden en in een andere tijd en context ²²⁵. Dit neemt niet weg dat er feministisch liturgische teksten; diensten, prekenbundels, liederen en lectionaria gepubliceerd zijn

Wanneer straks gekeken wordt naar de liturgische tekst die geanalyseerd wordt, is dat ook wel invoelbaar. De tekst blijkt voor mensen, die hem achttien jaar later lezen toch op een aantal punten gedateerd, wat niet wil zeggen dat de boodschap verouderd is. Misschien zouden we het nu niet op deze manier zeggen.

Uit ervaring, via verslagen en via blauwdrukken voor feministische liturgieën, blijkt dat in vrouwenliturgieën het delen van allerlei soorten verhalen centraal staat. Vrouwen die in deze liturgieën centraal staan delen als subject (haar) verhalen met elkaar en met God ²²⁶. Bij die verhalen gaat het om vele soorten verhalen, zoals autobiografische verhalen, waarin vrouwen haar verhalen delen, fragmenten van mythen en bewerkte midrashiem, verhalen verwoord in liederen, mime en dans, bewerkte bijbelverhalen, getuigenissen en gelijkenissen ²²⁷.

Volgens Northup vormt het narratieve in de feministische liturgie het hart niet alleen van de wijze waarop deze vrouwen zichzelf, anderen en God verstaan, maar ook van de wijze waarop ze zichzelf in de liturgie uitdrukken en van de wijze waarop ze met behulp van een collectief narratief referentiekader vorm geven aan een liturgische gemeenschap. Dit narratieve komen we ook elders tegen, bijvoorbeeld in de liturgie die jaarlijks op Roze Zaterdag wordt gehouden. Deze gegevens zijn veelbelovend voor de uitdagende vraag of een liturgische tekst narratief te analyseren en te lezen is.

Twee opmerkingen voegen wij toe aan Northups observaties; narratieve teksten in deze liturgieën zijn vaak dienstbaar aan de onderlinge uitwisseling die op het verhaal volgt ²²⁸. Voorts is een opvallend kenmerk van feministische liturgieën dat de reflectie op de liturgie vaak expliciet deel

²²⁴ Kits, A. & Bommer, M. (1995) Oefeningen in veel-zij-digheid. Werkboek vrouwen, liturgie en gerechtigheid. Gorinchem.

²²⁵ Zie Procter-Smith, M. (1990) In her own rite. Constructing feminist liturgical tradition. Nashville, p. 21-23.

²²⁶ Zie Northup, L.A. (1997) Ritualizing women. Patterns of spirituality. Cleveland, p. 84. 'Story' als aparte categorie van feministische liturgieën wordt ook genoemd door Procter-Smith, a.w., p. 58-59 en Geurtsen, M. (1991) Wevers aan een web van heelheid. Een analyse van de women-church-vieringen op de Tiltenberg, 1988-1990. Utrecht (Ongepubliceerd stageverslag KTU), p. 15. In Bergers typering van feministische liturgie komt het niet expliciet voor. Het valt te plaatsen onder het eerste kenmerk van vrouwenliturgieën: vrouwen zijn 'agents', subject van de liturgie. Berger, T. (1990) The women's movement as a liturgical movement. A form of inculturation? *Studia Liturgica* 20, p. 56.

²²⁷ Northup, a.w., p. 84.

²²⁸ Geurtsen, a.w., p. 15.

uitmaakt van de liturgie.

Wanneer we een liturgische tekst met de narratieve methode willen analyseren, dienen we ons bewust te zijn van drie zaken. De tekst die voor ons ligt is een gestolde tekst is van een levende liturgie. Daarnaast is de tekst een klein onderdeel van de liturgie. Met onze keuze voor een tekst beperken we ons tot één onderdeel van de liturgie. We zien de voorgangsters en de gemeenteleden niet. We zien de handelingen niet, we voelen de ruimte niet, we horen de muziek niet. We maken geen deel uit van een dienst, waar immers veel meer gebeurt dan het gesproken woord. Verder zijn we ons er van bewust dat de tekst die we lezen een tekst is van een collectief van acht vrouwen. Tenslotte realiseren we ons dat een liturgie altijd bestaat uit verschillende genres teksten; gebeden, liederen, gedichten, (bijbel)verhalen, rituele formuleringen en rituele handelingen.

Introductie van de tekst

De tekst ²²⁹ die hier besproken wordt, is een 'klassieker' in de feministische theologie in Nederland. Het is een 'woord' afkomstig uit de eerste van vier diensten die in de tijd van Advent in 1980 in de studentenparochie, een gemengde groep, in Nijmegen gehouden zijn. In twee van deze diensten wordt een 'woord' uitgesproken.

De inhoud van dit 'woord', onze tekst, past bij de beginfase van de feministische theologie in Nederland. Het thema van de eerste dienst is: 'Vrouwen in ballingschap'. Gedurende de vier weken van Advent gaat het in deze diensten om een proces van ballingschap en uittocht en hoop. Het proces eindigt in het vieren van Kerstmis in zusterschap en broederschap ²³⁰. In alle diensten gaat dezelfde groep vrouwen voor. 'Niet hij in z'n eentje, maar zij met haar achten' ²³¹. De groep bestaat uit Catharina Halkes en zeven Nijmeegse theologiestudentes. De 'woord'-tekst is een bewerking van een preek die de Amerikaanse Peggy Way in 1970 gehouden heeft. De Nederlandse tekst is bewerkt door Annelies van Heijst ²³². De groep als collectief is verantwoordelijk voor de diensten. Zij heeft van de parochie de ruimte gekregen om de diensten te houden. Onze tekst wordt omgeven door psalm 136 (137) 'Aan de stromen van Babylon, daar zitten wij en wenen', gevolgd door een eigentijdse verwoording van deze psalm en door het zingen van: 'uit de diepten roep ik tot u, Uit de diepten roepen wij u, Uit de diepten roepen wij u' ²³³. Na het 'woord' dat door twee vrouwen wordt uitgesproken is er stilte. De stilte wordt doorbroken door een lied over brood.

Op het eerste gezicht kan de tekst als schokkend ervaren worden. Dat is één van ons indertijd zo vergaan. Nu is de schok enigszins weggeëbd. Hedendaagse lezeressen en lezers komt de tekst misschien gedateerd over, zij denken wellicht: wij zijn nu 18 jaar verder, dat slaat niet op de verhoudingen zoals we die in 1998 kennen. Er is natuurlijk veel gebeurd in de tussentijd. Dat neemt niet weg dat er meer gebeuren en veranderen kan. Waar het hier om gaat is het beantwoorden van

²²⁹ Halkes, C.J.M. (1981) Op water en brood. Vrouwen vieren liturgie. Baarn, p. 25-29. U vindt de gebruikte tekst aansluitend aan dit hoofdstuk.

²³⁰ Halkes, a.w., p. 20.

²³¹ Halkes, a.w., p. 11.

²³² Halkes, a.w., p.140.

²³³ Oosterhuis, H. (1979) Lied 197. In: Liturgische Gezangen voor de Viering van de Eucharistie. Hilversum.

de vraag: kan deze feministische liturgische tekst met behulp van enkele aspecten van Ganzevoorts narratieve model geanalyseerd worden? Het is goed de tekst grondig te lezen en er bij te nemen.

Analyse van de tekst

De vragen die gesteld worden in de analyse van deze tekst zijn gearrangeerd naar de orde die Ganzevoort aanhoudt in zijn model van narrativiteit in dit boek. Zo komen achtereenvolgens aan de orde de verhaal-achtige structuur van de tekst, waarin de (betekenis van) tijd besproken wordt, vervolgens het perspectief van waaruit verteld wordt, de dialectiek van ervaring en verstaan, de rolverdeling, de positionering in relaties, en de verantwoording voor het publiek.

Verhaal-achtige structuur; tijdsverloop, betekenissen van tijdsverbindingen en plot

Ganzevoort onderscheidt drie zaken die een verhaal-achtige structuur verlenen aan een tekst. Er moet sprake zijn van een zeker tijdsverloop. In de aangebrachte verbindingen in tijd ligt betekenis en de tekst kent een plot. In de analyse van de tekst wordt behalve de letterlijke, woordelijke tekst ook de betekenis van de tekst betrokken.

Zoekend naar verloop van tijd in de tekst, beseffen we dat in liturgische teksten voorgangers vaak een verband leggen tussen oude verhalen en het heden. Dat zien we in deze tekst ook gebeuren. Er is niet direct sprake van een verhaallijn die een duidelijk tijdsverloop laat zien, een begin, midden en eind. Wel is sprake van een verbinding van heden met verleden, met het oog op een bepaalde toekomst. Door de verschuiving van het publiek is er ook sprake van een zeker tijdsverloop, maar daarover later meer.

De bijbelse traditie, de geschiedenis en het heden worden op elkaar betrokken tot een zinvol geheel, om zo uitdrukking te geven aan de ervaringen van een collectief vrouwelijk 'ik' dat haar situatie interpreteert, zowel in de Rooms-Katholieke kerk als in de maatschappelijke verhoudingen.

'Ik weet niet wat een grotere belediging is voor mijn schepper:
altijd een dochter van Eva te zijn, die mannen bang maakt, omdat ze hen kan verleiden;
of op dat voetstuk te staan en nooit te mogen afdalen naar het gewone leven, waarin
mensen elkaar hels kunnen maken, maar soms ook goddelijk.' (p. 25-26)

In dit gedeelte van de tekst legt het collectief vrouwen bewust een verband met haar oerbegin, de schepper. Daar komen we allemaal vandaan. Het contrast met dit gezamenlijke begin wordt aangebracht door hieraan twee verwijzingen naar interpretaties van de bijbel toe te voegen die elk op eigen wijze vrouwen in een niet gewenste rol geplaatst hebben. Interessant en sterk is hier, dat dit twee tegengestelde stereotypen zijn; die van hoer en die van moeder-maagd, waarbij het opvalt dat beide rollen de vrouw terugbrengen tot een haar toegedachte seksualiteit. In de tekst zien we dat het collectief een interpretatie van de zondeval toevoegt, die vrouwen de eeuwen door geknecht heeft. Het collectief verwijst daarna impliciet naar Maria, de moeder-maagd, een in haar ogen

onbereikbaar, door de Rooms-Katholieke Kerk opgedrongen rol-model. Tenslotte worden in dit fragment Schriftopvatting en geschiedenis verbonden met 'het gewone leven'; het hier en nu.

De betekenis van de verbindingen in de tijd is dat de vrouwen haar geschiedenis en haar heden als een continuüm weergeven. Zij interpreteren haar situatie in de geschiedenis en in het heden als dezelfde. Dat is ook te zien in het vervolg, wanneer het collectief de mannelijke machthebbers in de Rooms-Katholieke Kerk aanspreekt.

'Ik ben een vreemdeling in een wereld die de machtigen onder jullie hebben vorm gegeven. Een wereld die is gevormd naar jullie beeld en gelijkenis, waar we machteloos staan...' (p. 27)

Impliciet verwijst het collectief naar de schepper van pagina 25, om duidelijk te maken dat de rol die de mannelijke kerkelijke -en daarnaast tevens de politieke en maatschappelijke- machthebbers het 'ik' hebben aangemeten, haar niet past en een belediging is voor de schepper. Zij voelt zich vreemdeling. Zij wil haar rol herinterpreteren.

De kracht van het 'woord' ligt hierin dat de actualiteit van de feministische problematiek wordt beschreven in een verwevenheid van hedendaagse en bijbelse/liturgische taal, zodat heden en verleden vanaf het begin tot het einde als het ware in elkaar verstrengeld zijn.

De plot van het verhaal vinden we in het derde hoofddeel van het 'woord'. Het collectief analyseert en interpreteert haar situatie met een toekomstgericht doel. De groep snijdt een veelheid aan thematieken aan. Het collectief verbindt deze met elkaar. Zo krijgt het geheel in taal en toon een duidelijke bestemming. Een aantal belangrijke thematieken worden hier onder uitgelicht:

Het thema van de masculiene Vadergod, de boeman of rechter. Het thema van de niet gewenste stereotype rollen die mannelijke machthebbers aan vrouwen voorschrijven. Het thema van het protest tegen de theologische legitimaties met behulp waarvan de hiërarchie vrouwen weert uit het priesterambt. Het thema van de macht. Machtige broeders eigenen zich het recht toe de kerkelijke / sociale werkelijkheid zó te benoemen dat zij daarin de centrale plaats hebben en de zusters uitgesloten worden. Het thema van de vrouwen, zusters die zich vervreemd voelen van haarzelf.

Al deze thema's leiden tot een in verschillende woorden herhaalde oproep aan de broeders en zusters om elkaar te bevrijden tot onze menselijke bestemming; beeld en gelijkenis te zijn van God de schepper. 'Laten we elkaar bevrijden', deze woorden vinden we in het begin van het 'woord', het is de inzet van dit 'woord' en het loopt er op uit. Aan het eind wordt ook duidelijk dat de aanklacht jegens Vadergod uit het begin van het 'woord' verandert in een vraag.

'God wat hebben ze van je gemaakt.'.....'Ze hebben je vervormd om hun eigen macht te legitimeren. Je bent de grote boeman geworden, een strenge rechter. Ze hebben je gemaakt naar hun beeld en gelijkenis. En daartegen protesteer ik. Ik zal het uitschreeuwen tot God: God, wie ben je eigenlijk?' (p. 28)

Opvallend genoeg laat het collectief in het midden of de oproep om elkaar te bevrijden ook op God betrekking heeft.

Het perspectief van dit ‘woord’

Een feministische en een feministisch theologische analyse kleurt het perspectief van het narratieve. De selectie van gebeurtenissen en problematieken wordt bepaald door de feministische en sociale analyse die aan dit perspectief ten grondslag ligt. Dit perspectief hoeft niet gemeenschappelijk te zijn, dat wil zeggen dat de feministische analyse niet gedeeld hoeft te worden. Het is de bedoeling om gevoelens op te roepen en aan het licht te brengen. Het collectief zoekt naar een gezamenlijk raakvlak met de parochianen. Het collectief hoopt op een versmelting van haar horizon met die van de hoorders. Dit betekent dat zij uitgaan van en oproepen tot een gezamenlijk referentiekader. Het collectief wil begrepen en verstaan worden door de hoorders. De narratieve vorm, de liturgische taal, de herhalingen, zijn een evocatieve oproep tot verstaan. Voorafgaand aan de feministische analyse is een betrokkenheid voelbaar, die tot uitdrukking komt in het volgende fragment:

‘Maar beseffen jullie wel dat ik dingen *kan* en *wil* doen? Dat vrouwen ideeën hebben, en het vermogen om daaraan vorm te geven? Dat ook ik ben geschapen om beeld van God te zijn?’ (p. 27) ²³⁴

Het perspectief van dit ‘woord’ wordt bepaald door degene die op dit moment de macht heeft (gekregen!) om dit ‘woord’ uit te spreken; een collectief van acht vrouwen. Binnen de context van de gemeente hebben zij op dit moment de meest centrale plaats om vanuit haar perspectief een ‘woord’ te laten horen. Zij gaan er van uit dat de liturgische situatie van deze studentenparochie er één is, waar problemen en in het bijzonder deze thematieken gedeeld worden door de gemeenschap.

Hier raken we aan wat een probleem zou kunnen zijn en wat nadere reflectie verdient. In hoeverre wordt wat het collectief in liturgische taal zegt, gedeeld? We veronderstellen dat sommige kerkgangers de boodschap die vanuit dit perspectief gesproken wordt niet kunnen verstaan. Hoe proberen de voorgangsters het perspectief tot een gedeeld perspectief te maken? En is het nodig dat het perspectief gedeeld wordt om het ‘woord’ te verstaan?

In ieder geval heeft het collectief geprobeerd door de gestelde thematiek met bijbelse en liturgische taal te verweven een probleembesef op te roepen zonder te zwijgen over oorzaak en gevolg. De analyse blijft scherp en onverbloemd. Voorts probeert het collectief zodanige woorden te gebruiken dat ze broeders en zusters niet kwetst daar waar ze niet persoonlijk schuldig zijn. Ze proberen, door een beroep te doen op een gezamenlijk referentiekader, zuster- en broederschap, beeld-zijn van

²³⁴ Cursivering in de citaten volgens de oorspronkelijke uitgave.

God, Gods volk onderweg, om elkaar op evenwaardige wijze aan te spreken.

Ervaren en verstaan

Wat we hieronder zeggen is tentatief; het gaat om zeer ingewikkelde materie. We willen proberen er enigszins inzicht in te krijgen door onderscheid te maken tussen sensatie, beleving en ervaring. Onder sensatie verstaan we de on-middellijke lichamelijke reactie. Onder beleving verstaan we het feit dat deze lichamelijke met betekenis geladen wordt. Met ervaring bedoelen we het feit dat deze belevingen een plaats krijgen in en deel uitmaken van de zelfbeleving van vrouwen en in de plaats die vrouwen toegemeten wordt.

Het volgende kan wellicht verhelderend zijn. De tekst is ook een weerspiegeling van de ervaring van vrouwen met haar lichaam. Deze vrouwen voelen zich misplaatst in haar rol door betekenisgeving van het lichamelijke van de zijde van de mannelijke machthebbers. Door mannen wordt de vrouw in haar lichamelijke enerzijds afkeurend bekeken; de hoer, en anderzijds opgehemeld: de moeder-maagd. Deze dubbele boodschap moet wel verwarren. In het 'woord' vinden we deze verwarring terug in de verwijzingen naar het lichaam van vrouwen:

'Ik zal geen God meer aanbidden in wiens ogen een vrouw onrein was als ze menstreeurde of een kind had gekregen' (.....) 'Je bent mijn God niet Vadergod, als je me alleen erkent op grond van mijn seksuele- en mijn voortplantingsfunctie. Want mijn broeders worden met een andere maat gemeten dan die van de procreatie. Ik wil geen God die mij niet helemaal wil... Ik ben een lijf én een geest, ik heb een schoot én een ziel, ik ben een bezieldde vrouw.' (p. 25)

Door het uitspreken van dit 'woord', dat ontstaan is uit de lichaamservaring van vrouwen, die contrasteert met de betekenis die mannen aan het lichaam van vrouwen geven, juist door dit contrast te benoemen, juist door er een eigen lichaamservaring tegenover te plaatsen, kunnen vrouwen opademen en zich oprichten.

Degene die het perspectief van de voorgangsters deelt kan ook een lichamelijke emotie krijgen die feministische theologische Amerikanen de 'O Yea' ervaring noemen. Een ervaring die zich omzet in vrolijke herkenning, erkenning, naar instemming: 'zo zit het.'

Het wordt nog boeiender omdat een deel van dit 'woord' verstaan mag worden als gebed. Bidden heeft ook te maken met lichaamshouding. De houding die hier door het gebed uitgedrukt wordt, vormt tevens de inhoud van het gebed. Het gebed zet in met een opstaan tegen de Vadergod en eindigt met een zekere openheid, met een luisterende houding. Het verloopt van: 'je bent mijn God niet Vadergod', naar: 'God, wie ben je eigenlijk?' Gebedshouding brengt eigen emoties mee. Inkeer, eerbiedige aandacht en openheid maken ontvankelijk op een ander niveau dan het cognitieve.

In deze narratieve liturgische tekst worden situaties verhaald die pijn kunnen doen.

‘waar “dwaze moeders” monddood gemaakt worden, waar blijf-van-mijn-lijf huizen in een behoefte voorzien, waar verkrachting een dagelijks feit is,’ (p. 27)

In een gebed(shoulding) kunnen mensen op een ander niveau geraakt worden dan op een cognitief niveau. Zouden mensen dan misschien weerlozer en kwetsbaarder zijn? Hetzelfde lijkt overigens ook op te gaan voor -liturgische- muziek. Het is belangrijk om voldoende aandacht te besteden aan de opgeroepen emoties in een liturgie.

Wanneer iemand bijvoorbeeld slachtoffer/overlevende is van misbruik en zij/hij hoort een fragment over ‘onreinheid van vrouwen’ of een fragment over verkrachting, hoe wordt zo iemand dan geraakt? Welke emoties kan het oproepen? Het vergt grote behoedzaamheid om daar op zorgvuldige wijze mee om te gaan.

Rolverdeling

Hierboven besteedden we reeds aandacht aan de verschillende rollen in dit ‘woord’. De vrouwen van het collectief nemen zelf de centrale rol op zich en zij nemen ook de rolverdeling in de hand.

We komen verschillende rollen tegen. De rol van het ‘ik’; het collectief van acht vrouwen, die in dat ‘ik’ ook de positie in wil nemen van vrouwen in het algemeen. Haar ‘woord’ wil een woord zijn van de kant van vrouwen als categorie.

‘We stimuleren elkaar om niet langer te geloven in onze zwakheid, in onderlinge jaloezie, in intellectuele zwakbegaafdheid; niet langer te geloven in onmatige emotionaliteit, in onze wispelturigheid, in onze behoefte aan een sterke hand. We helpen elkaar om nieuwe vrouwen te worden.’ (p.28)

Daartegenover positioneert het collectief drie rollen. De rol van God, waarbij de rol van de Vadergod door het collectief wordt ontkend en veranderd. De rol van de mannelijke machthebbers, zowel in de kerk als daarbuiten. Deze laatsten spreekt het collectief overigens wel in een specifieke rol aan: de rol van broeders. Deze rol van broeders is soms wat ongedifferentieerd. En de rol van de zusters voor wie en met wie het collectief haar verhaal vertelt.

Positionering in relaties

Het collectief positioneert zich jegens een Vadergod die zij niet de hare noemen. Deze Vadergod is een God uit de traditie van de mannen, zij ervaren deze Vadergod niet als de hare. De God van de kerkelijke machthebbers is niet de God van het collectief van vrouwen. Door deze God af te wijzen: jij bent mijn God niet Vadergod, gaan ze als het ware van deze God weg ‘in ballingschap’. In de narratieve werkelijkheid ontstaat dan een leegte als deze ongewenste Vadergod er niet meer is (let vooral op de leegte van de drie stippeltjes).

‘Ik zal het uitschreeuwen tot mijn God ...’

(...) 'Ik zal het uitschreeuwen tot God: God, wie ben je eigenlijk?' (p.28)

Het collectief schreeuwt tot een andere God dan de Vadergod. De rol die het collectief God toeschrijft is die van een partijdige, beweeglijke, levendige God, ongrijpbaar voor mensen, beeldloos.

Opvallend is een interessante interpretatie, waarvan we niet weten of de vrouwen het zo in het 'woord' bedoelden, of niet. De tekst zet in met de zin: 'je bent mijn God niet Vadergod', zonder verdere interpunctie. De zin kan ook gelezen worden als: 'je bent mijn God, níét Vadergod.' Zo gelezen doet de zin één van ons denken aan een ontkenning van het begin van het Onze Vader. Deze Vadergod, met een hoofdletter is niet de God van de ik-persoon.

Het 'woord' dat deels een gebed is, is gevat in de vorm van een klacht. Door dit genre te gebruiken plaatst het collectief zich in een oude traditie. De vorm van het klaaggebed ligt in deze liturgie aan tegen het gebed als aanklacht. De aanklacht is gericht jegens de machthebbers. Zij zijn vooral verantwoordelijk voor de geanalyseerde problematieken. De voorgangsters vinden dat de zusters, de broeders - sommige broeders meer dan andere -, en zusters en broeders, soms gezamenlijk, soms apart, de verantwoordelijkheid hebben om oplossingen voor de genoemde thematieken te vinden.

In het 'woord' nemen de voorgangsters de definitie-macht. Zij nemen zelf het benoemen van de eigen rol ten opzichte van broeders en zusters, en van God in handen; ze definiëren nu zelf. Ze grijpen hun kans(el). Dit benoemen komt sterk overeen met het gedachtegoed van Mary Daly in *Beyond God the Father*²³⁵. Zij meent dat aan vrouwen de kans om namen te geven, ontnomen is. Door de werkelijkheid te gaan benoemen, krijgen ze volgens Daly, deel aan de nieuwe schepping en aan 'the Arrival of New Being'. Of de voorgangstersgroep deze opvatting deelt, kan aan dit 'woord' niet ontleend worden.

Het doel van de positionering van de rollen is in deze tekst het veranderen van relaties. Er is hier sprake van het beëindigen van de relatie met de klassieke Vadergod, van verandering van de relaties met de broeder(s) en van de relatie van vrouwen tot zichzelf.

De relatie met de broeders moet vernieuwd worden: in plaats van machteloos en monddood te zijn, roepen de vrouwen haar broeders en zusters op om boven de stereotype rollen uit te groeien opdat vrouwen haar eigen definities over vrouwen gaan maken.

Publiek

In een autobiografisch verhaal is er vaak sprake van een imaginair publiek voor wie de verteller zich verantwoordt. In liturgie hebben we te maken met drie soorten publiek; met God, de gemeente of parochie (of een bepaald deel ervan) en de samenleving. Vaak hebben liturgische teksten meer dan één publiek tegelijk. Dat is hier ook het geval. Wanneer het collectief zich in de vorm van een klaaggebed en aanklacht richt tot de Vadergod, dan spreekt ze impliciet ook de parochie, de kerkelijke machthebbers en de mannelijke machthebbers in de samenleving aan.

²³⁵ Daly, M. (1973) *Beyond God the Father*. Toward a philosophy of women's liberation. Boston, p. 8-12.

‘Vadergod, ik begrijp niet dat jij zo bent vastgebonden aan één sexe-rol. Ik begrijp niet dat jij, mannelijke God, de hele geschiedenis door zo machtig bent geweest. Zo alomtegenwoordig, alwetend en almachtig mannelijk.

Ik zal met mijn broeders gaan praten.....’ (p. 26)

Er is in deze tekst voortdurend sprake van een wisseling in publiek. Dat maakt de tekst zeer levendig en scherp appellerend. Steeds worden, ook door de wisseling van publiek verleden, heden en toekomst sterk op elkaar betrokken en met elkaar verweven. Wanneer eerst Vadergod wordt aangesproken en vlak daarna gezegd wordt dat de ik-persoon met haar broeders gaat praten, dan blijkt daaruit grote drang, betrokkenheid en de noodzaak daarvan.

Deze betrokkenheid roept de vraag op in hoeverre de studentenparochie, als publiek betrokken is bij het verhaal van het collectief. Stelt de verantwoording jegens het publiek in een liturgie andere eisen dan in een autobiografisch verhaal, zoals verteld wordt in een pastoraal gesprek?

Uit ervaringen met deze diensten ²³⁶ blijkt dat de dienst en het ‘woord’ aansluiten bij het levensverhaal van de studenten. Zo laten parochieleden op kerstmis blijken dat ze er grote moeite mee hebben dat de voorgangsters het altaar verlaten hebben en ruimte moeten maken voor de bediening van de eucharistie door de priester-voorgangers.

Een heterogeen publiek, een plurale gemeente of parochie brengt met zich mee dat de opvattingen van mensen zullen verschillen. Sommigen herkennen feministische vragen, anderen niet. Als een feministisch georiënteerde voorganger met een pluraal publiek te maken heeft, valt wellicht te verwachten dat het aan de orde stellen van een vergelijkbare thematiek mogelijkheden te over biedt voor conflicten.

Een narratieve analyse roept nog een andere vraag op: nodigt het discours van de voorgangstersgroep uit tot zelfstandig nadenken? Of wordt de fantasie van de participanten doodgeslagen? Uit reacties van studenten op het lezen van de tekst kunnen we stellen dat deze tekst prikkelt en uitnodigt tot zelfstandig nadenken, tot persoonlijk meedenken. Liturgie wil ook een middel zijn om het gesprek tussen mensen te openen en niet in te perken, wil de verbeelding stimuleren en wil de competentie van mannen en vrouwen verhogen om met pijn, met misbruik, met vervorming, met pijn over afgesloten wegen, om te gaan. Dat betekent dat de liturgische taal expliciet en concreet dient te zijn, en problemen ook eerlijk benoemt ²³⁷.

‘Ik zal tegen mijn broeder zeggen dat de kinderen van ons samen recht hebben op onze gezamenlijke zorg. Niet alleen vrouwenhanden zijn geschikt voor het vuile werk, ook een

²³⁶ Nawoord in Halkes, a.w.

²³⁷ Vgl. Dijk, D.J.J. (1997) De waarheid zal u vrij maken. Over het emancipatoire liturgische taalgebruik zoals voorgestaan door Marjorie Procter-Smith. Jaarboek voor Liturgie-onderzoek 13, 49-66.

mannenhand is daarmee gauw gevuld. Ik zal tegen mijn broeders zeggen, dat stofzuigen en haardotjes uit de gootsteen halen niet perse vrouwenwerk is. Dat tederheid en zorgende aandacht niet per definitie iets is wat vrouwen *geven* en mannen *krijgen*.' (p.27)

Voorlopige balans: wat levert onze lezing op?

Volgens ons levert de analyse van deze tekst een spanning op. Aan de ene kant kiest het collectief duidelijk voor het perspectief van een feministische analyse. Aan de andere kant wenst het collectief haar perspectief te plaatsen in een gedeeld referentiekader of tenminste in verbinding te brengen met het perspectief van de plurale gemeente die bij de liturgie betrokken is.

Het collectief klaagt de broeders aan. Daarmee bedoelen ze de mannen in de gemeente, die in haar visie de macht hebben om Gods positie en die van vrouwen te bepalen. Het collectief plaatst op deze manier ook een groep mannen buiten de kring van de broeders, waarmee zij juist het referentiekader willen delen. Onmachtige, stemloze en rechteloze mannen hebben geen plaats in deze tekst. Immers, zij horen niet bij de aangeklaagde broeders tot wie gesproken moet worden, maar zij maken ook geen deel uit van de zusters. Door de analyse kan geconstateerd worden dat het spreken vanuit een bepaald perspectief in een liturgie groepen mensen (kan) uitsluit(en).

In de analyse is oog voor de dialectische verhouding tussen ervaren en verstaan. Dat lijkt ons van groot belang in een analysemodel van teksten. Het biedt verdieping en verbreding: naast het cognitieve en emotionele speelt in de (zelf-)beleving van mensen het lichaam een rol. Helaas heeft dat in de theologie en in de liturgie tot dusverre vaak onvoldoende aandacht gekregen.

De narratieve analyse toont precies aan waar het in deze tekst om gaat. De vrouwen willen verschillende relaties veranderen. Zoekend naar de positionering van de rollen komen we steeds uit bij drie gewenste veranderingen: de relatie tot God dient anders van aard te worden, de relatie tot de broeders moet een evenwaardige kwaliteit hebben, en de relatie van vrouwen tot haarzelf mag opnieuw gedefinieerd worden. Ditmaal doen de vrouwen het zelf.

Wanneer in liturgie ook gesproken mag worden van een verhaallijn, dan menen we dat in deze tekst een belangrijke verhaallijn aanwezig is: vrouwen willen macht en machtsverhoudingen ont-dekken. Het collectief wil het geheim ontsluitieren dat de macht ligt in de handen van de mannelijke (kerkelijke) machthebbers en niet bij de vrouwen. Het thema macht en machtsverhoudingen staat dan ook centraal in publicaties Theologische Vrouwenstudies van begin jaren tachtig. In deze liturgische tekst vinden we het aansnijden van dit thema op alle mogelijke plaatsen en manieren terug. Het collectief stelt in de plaats van ongelijke machtsverhoudingen de macht van de gedeelde macht. Het collectief zegt niet dat ze de broeders wil overheersen. Ze wil tot de broeders spreken.

'Ik zal met mijn broeders gaan praten, ik zal mijn zusters steunen, ik zal het uitroepen tot God: *laten we elkaar bevrijden*?' (p. 27, 28)

En verder:

'Uw volk onderweg vooruit. God van de geschiedenis, God die partij kiest in de strijd,

die het soms verliest, maar die altijd weer terug komt, steeds opnieuw' (p.29).

Nadat we deze feministische liturgische tekst hebben geanalyseerd en hebben gezien wat dat opleverde, is het goed een voorlopige balans op te maken. Uit het voorgaande blijkt dat veel elementen van Ganzevoorts narratieve model bruikbaar zijn om een liturgische tekst te analyseren.

De vraag naar het aspect van het perspectief in het model levert problemen op bij het analyseren van een liturgische tekst. In het geval van een liturg is het bepalen van het perspectief hoe dan ook complex, omdat een liturg niet enkel voor haarzelf spreekt ²³⁸. De vraag blijft boeiend, wat dan versmelting van horizonten inhoudt. Betekent het dat een gedeeld referentiekader noodzakelijk is of verondersteld wordt, wil het verhaal de ander iets zeggen? Is dat bij een pluraal publiek mogelijk?

Een tweede punt is dat de dialectiek tussen ervaren en verstaan in deze analyse op een andere manier is ingevuld dan Ganzevoort doet in zijn model. Het lijkt ons werkbaarder wanneer de dialectiek van ervaren en verstaan onderscheiden wordt naar drie modi. Het lichaam heeft een eigen taal. In de eerste plaats reageert het lichaam autonoom on-middellijk en onafhankelijk van ons bewustzijn. Dat noemen we hier sensatie. Daarbij kan gedacht worden aan de automatische reactie van het lichaam om te blozen of om adrenaline te produceren. Wanneer de sensatie met betekenis geladen wordt, dan noemen we dat in dit artikel beleving. En wanneer tenslotte dergelijke belevingen deel uitmaken van het zelfverstaan en de zelfbeleving van mensen, dan noemen we dat hier ervaring. Naar ons idee is de uitwerking van de dialectiek van ervaren en verstaan in Ganzevoorts model nog te vaag en onvoldoende gedifferentieerd. We zien echter wel het belang van een grondige doordenking, omdat het (in dit verband: vrouwelijke) lichaam ook een rol speelt in het zelfverstaan en in de analyse waardevolle informatie aan het licht brengt en benoemt ²³⁹.

Het lijkt tenslotte nuttig wanneer een lijst van criteria ontstaat waarmee kan worden vastgesteld of een bepaalde (liturgische) tekst geschikt is voor de narratieve analyse.

BIJLAGE: DE BESPROKEN TEKST ²⁴⁰

25 'woord' (afwisselend door twee vrouwen uitgesproken)

Je bent mijn God niet Vadergod.

Ik zal met mijn broeders gaan praten,

ik zal mijn zusters steunen,

²³⁸ Zie ook in de bijdrage van Sloots bij de gevaren van verhalend preken.

²³⁹ Adams, C.J. & Fortune, M.M. (1995, red.) *Violence against women and children. A Christian theological sourcebook*. New York; Bekkenkamp, J. & Haardt, M. de (1998, red.) *Begin with the body. Corporeality, religion and gender*. Leuven; Moessner, J.S. (1996, red.) *Through the eyes of women. Insights for pastoral care*. Minneapolis.

²⁴⁰ Halkes, a.w., p. 25-29; oorspronkelijke paginanummers in de marge vermeld.

ik zal het uitschreeuwen tot God:

Laten we elkaar bevrijden;

je bent mijn God niet Vadergod.

Ik zal niet meer knielen voor een God tot wie joodse mannen bidden:

‘Ik dank de Heer dat hij me niet als vrouw heeft geschapen.’

Ik zal geen God meer vereren die zijn profetie, zijn priesterschap en zijn macht slechts toevertrouwt aan mannen. Ik zal geen God meer aanbidden in wiens ogen een vrouw onrein was als ze menstrueerde of een kind had gekregen. Of een God in wiens ogen het de aard van een vrouw is om te luisteren en de aard van een man om te spreken.

Je bent mijn God niet Vadergod, als je me alleen erkent op grond van mijn sexuele- en mijn voortplantingsfunctie.

Want mijn broeders worden met een andere maat gemeten dan die van de procreatie.

Ik wil geen God die mij niet helemaal wil...

Ik ben een lijf én een geest,

ik heb een schoot én een ziel,

ik ben een bezielde vrouw.

Wat moet ik met een God die vrouwen alleen kent in de stereotypen van hoer of maagd?

Als verleidster of non,

of stille brave huismoeder op een voetstuk dat ver boven de maatschappij zweeft?

Ik weet niet wat een grotere belediging is voor mijn schepper:

26 altijd een dochter van Eva te zijn, die mannen bang maakt omdat ze hen kan verleiden;

of op dat voetstuk te staan en nooit te mogen afdalen naar het gewone leven, waarin mensen elkaar hels kunnen maken, maar soms ook goddelijk.

Vadergod, je bent zo door en door masculien geworden.

Met in je alle slechte trekken van de man:

trots en wraakzuchtig,

dol op oorlog,

jaloers en almachtig,

en op zoveel stiekeme manieren: bang voor vrouwen.

Ik mag je zelfs niet dienen op je altaren,

blijkbaar moeten er mannelijke bemiddelaars zijn tot een mannelijke God.

Het is in alle toonaarden door kerkmensen gezegd; pausen, bisschoppen en theologen:

‘God is mannelijk,’ zeggen ze, ‘maar niet in de zin van sexeverschil.’

Nou dan vraag ik me toch af in wat voor zin dan wel?

Vadergod, ik begrijp niet dat jij zo bent vastgebonden aan één sexe-rol. Ik begrijp niet dat jij, mannelijke God, de hele geschiedenis door zo machtig bent geweest. Zo alomtegenwoordig, alwetend en almachtig mannelijk.

Ik zal met mijn broeders gaan praten...

en ik zal naar jullie bolwerken en heiligdommen gaan;

naar die plaatsen waar jullie je onttrekken aan maatschap.

Waar bisschoppen samenkomen op synodes over het gezin.

Waar mannelijke politici beslissen over abortus.

Waar mannelijke rechters geen recht spreken maar krom praten.

Waar generaals en wapenfabrikanten vechten tegen vrede.

Waar de eenzijdige zuivere rationele geest heerst...

Ik zal naar jullie vestingen gaan,

samen met mijn zusters,

en wij zullen jullie geheimen aan het daglicht brengen,

dan moeten jullie geheimen maar kijken of ze het daglicht kunnen verdragen.

27 Ik zal tegen mijn broeders zeggen: wat doen jullie in die bolwerken dat ik onbekwaam ben te doen?

Dat begrijp ik werkelijk niet.

Ik ben een vreemdeling in een wereld die de machtigen onder jullie hebben vorm gegeven. Een wereld die is gevormd naar jullie beeld en gelijkenis. Waar we machteloos staan tegenover regeringsbesluiten over kernwapens,

waar ‘dwaze moeders’ monddood gemaakt worden,

waar blijf-van-mijn-lijf huizen in een behoefte voorzien,

waar verkrachting een dagelijks feit is,

waar een goede abortusregeling tot politieke speelbal verwordt,

waar vrouwen die voorgaan in een dienst als gevaarlijk worden beschouwd.

Ik zeg niet dat ik het allemaal perfect zal doen,

dat vrouwen alles volmaakt kunnen.

Maar beseffen jullie wel dat ik dingen *kan* en *wil* doen?

Dat vrouwen ideeën hebben, en het vermogen om daaraan vorm te geven?

Dat ook ik ben geschapen om beeld van God te zijn?

Ik zal tegen mijn broeder zeggen dat de kinderen van ons samen recht hebben op onze gezamenlijke zorg.

Niet alleen vrouwenhanden zijn geschikt voor het vuile werk,
ook een mannenhand is daarmee gauw gevuld.

Ik zal tegen mijn broeders zeggen, dat stofzuigen en haardotjes uit de gootsteen halen niet perse vrouwenwerk is.

Dat tederheid en zorgende aandacht niet per definitie iets is wat vrouwen *geven* en mannen *krijgen*.

Ik zal tegen mijn broeders zeggen, dat alle arbeidsdeling op grond van geslacht, alle toewijzing van karaktereigenschappen gebaseerd op het zogenaamde 'natuurlijke verschil' tussen man en vrouw, leugenachtige verzinsels zijn die ertoe dienen om de status quo te handhaven.

Je bent mijn God niet Vadergod!

Ik zal met mijn broeders gaan praten,

28 Ik zal mijn zusters steunen

Ik zal het uitroepen tot God:

laten we elkaar bevrijden!

We steunen elkaar en roepen elkaar op om uit te groeien boven onze stereotype rollen.

We spreken elkaar moed in om te durven afwijken van hetgeen ons is geleerd: afhankelijk en zwak zijn, verlengstuk van de man.

We stimuleren elkaar om niet langer te geloven

in onze zwakheid,

in onderlinge jaloezie,

in intellectuele zwakbegaafdheid;

niet langer te geloven

in onmatige emotionaliteit,

in onze wispelturigheid,

in onze behoefte aan een sterke hand.

We helpen elkaar om nieuwe vrouwen te worden.

Om definities over ons nu eindelijk eens zélf te gaan maken.

Om woorden voor onszelf te vinden.

We moeten elkaar kritisch in de gaten houden.

Want we willen niet in de oude fout vervallen en voor andere vrouwen dogmatisch uitmaken hoe zij zouden moeten zijn.

Ik zal het uitschreeuwen tot mijn God...

God wat hebben ze van je gemaakt.

Je bent uitgebuit en gebruikt voor menselijke doeleinden.

Ze hebben je vervormd om hun eigen macht te legitimeren.

Je bent de grote boeman geworden, een strenge rechter.

Ze hebben je gemaakt naar hun beeld en gelijkenis.

En daartegen protesteer ik.

Ik zal het uitschreeuwen tot God:

God, wie ben je eigenlijk?

Beeldloos en altijd bewegend.

Niet in een vruchtbaarheidsbeeld,

niet in een gouden kalf te vatten God.

Vuurkolom in de nacht,

stofwolk overdag en altijd:

29 Uw volk onderweg vooruit.

God van de geschiedenis,

God die partij kiest in de strijd,

die het soms verliest, maar die altijd weer terug komt,

steeds opnieuw.

Beeldloos en bewegend

altijd op weg naar bevrijding,

een God die partij kiest,
zoals Jezus ons liet zien door zijn leven en dood.

Tot die God schreeuw ik het uit:
in die naam zal ik met mijn broeders spreken,
in die geest ondersteun ik mijn zusters,
zó wordt het langzaamaan Advent.

Laten we elkaar bevrijden!

HET OUDE VERHAAL ²⁴¹

Wanneer de grote rabbi Baäl Sjem Tov voor de moeilijke taak stond zijn volk te redden, placht hij op een bepaalde plek in het woud te gaan mediteren. Hij stak daar een vuur aan en sprak een gebed uit. En wat hij van plan was te volbrengen werd volbracht.

Toen een generatie later de Maggid van Meseritz voor eenzelfde taak kwam te staan, ging hij naar dezelfde plek in het woud en zei: ‘we kunnen het vuur niet meer doen ontbranden, maar het gebed kunnen we nog wel bidden.’ En wat hij van plan was te volbrengen werd werkelijkheid.

Weer een generatie later had rabbi Mosje Leib van Sassov eenzelfde taak te volbrengen. Ook hij ging het woud in en sprak: ‘het vuur kunnen we niet meer aansteken en het gebed dat we moeten opzeggen kennen we niet. Maar de plaats in het woud waar alles gebeurd is weten we. Dat moet voldoende zijn.’ En het was voldoende.

Maar toen er weer een generatie voorbij was en rabbi Israël van Risjin opgeroepen werd dezelfde taak te volbrengen ging hij in zijn kasteel zitten op zijn vergulde zetel en sprak tot God: ‘we kunnen het vuur niet meer doen ontbranden. We kennen het gebed niet meer. We weten zelfs de plek in het woud niet meer, waar dit alles moest gebeuren. Maar we kunnen wel het verhaal vertellen hoe het gedaan werd. Dat moet voldoende zijn. En het was voldoende.

²⁴¹ Scholem, G. (1967) Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main.

NIET ZOMAAR EEN VERHAALTJE. NARRATIVITEIT IN DE HOMILETIK

Mirjam Sloots

Op kindernevendienst werden er, toen ik klein was, mooie verhalen verteld over Adam en Eva, Sara en Abraham, Jozef en zijn broers en natuurlijk over Jezus. Maar het mooiste verhaal vond ik altijd dat over Noach en de regenboog; zijn enorme houten ark, met honderden kleine raampjes met daarachter twee slurven van olifanten, twee lange uitstekende nekken van giraffen, twee kleine muisjes... En daarna overal water. In die tijd was er op woensdagavond een programma van de IKOR op t.v: 'Heeft de regen een vader?' Het begon altijd met een liedje, gezongen door Edwin Rutten:

'Heeft de regen een vader? En wie heeft de dauwdruppels verwekt? Uit wier schoot komt het ijs tevoorschijn? En de rijp des hemels, wie baart die? Als de boog in de wolken is, dan zal ik hem zien, dan zal ik hem zien, dan zal ik hem zien.'

Als ik de regenboog zag, werd ik helemaal ontroerd. Ik beschouwde het als een rechtstreeks teken van God. Voor mij was er geen beter en mooier Godsbewijs en eigenlijk nog niet. Twaalf jaar was ik, toen ik in de kerk mocht blijven. Ik was nu te groot voor de kindernevendienst en dat vond ik zelf ook. Ik vond de kerkdiensten niet onplezierig, maar ze hebben ook geen blijvende indruk op me gemaakt. Alleen een kerstnachtdienst herinner ik me nog. Maar dat komt omdat er toen bij kaarslicht, door een mevrouw op een hoge kruk, een spannend en zielig kerstverhaal werd verteld. In de rest van de kerkdiensten leek de tijd van verhalen voorbij. In de preken ging het meer over thema's: liefde, oorlog, vrede, zonde, et cetera. Als mensen over hun geloof praatten merkte ik dat ze vaak woorden gebruikten waar ik me niet zoveel bij voor kon stellen, zoals 'verzoening', 'genade', 'verlossing', en 'Gods almacht'.

Mijn eerste preek viel in de categorie 'verhalende preken', hoorde ik tijdens de preekbespreking van Jaap van der Laan. Het was geen bewuste keuze, maar later bleek dat ik 'onbewust' steeds verhalend bleef preken. Misschien heeft mijn ondogmatische opvoeding daar toch veel invloed op gehad. Van der Laans opvatting over het preken als 'ambacht' heeft mij sterk beïnvloed. 'Je moet het verhaal zien, horen, voelen en ruiken'²⁴², zei hij. Daar kon ik me veel bij voorstellen.

In de 'narratieve theologie'²⁴³ raakte ik steeds meer geïnteresseerd. 'Het christendom is een vertelgemeenschap', las ik bij verschillende vertegenwoordigers van die richting²⁴⁴. Maar we zijn het verhalend karakter van de Bijbel door de geschiedenis heen steeds meer kwijtgeraakt, begreep ik verder. Dat dit laatste één van de oorzaken zou kunnen zijn voor de verminderde betekenis en

²⁴² Laan, J.H. van der. (1989) Hoe maakt men een preek? Postille 41, p. 15.

²⁴³ De 'narratieve theologie' bestaat nog niet. Wanneer ik, in het kader van dit artikel, over 'narratieve theologie' spreek, bedoel ik de verzameling van verschillende narratieve theoriën die met betrekking tot de theologie zijn ontwikkeld.

²⁴⁴ Bijvoorbeeld Weinrich, H. (1973) Narratieve theologie. Concilium 9(5), 50; Boer, Th. de (1989) De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie. Den Haag, p.143.

invloed van het christendom op onze cultuur, leerde ik in mijn bijvak Evangelistiek. In de Verlichting zijn we God als vader verloren, volgens van Gennep²⁴⁵. We hebben geprobeerd om Hem helemaal naar onze werkelijkheid toe te trekken en vast te leggen. Maar toen dat niet lukte, zijn we Hem helemaal kwijtgeraakt. God laat zich niet vastleggen. Als wij God ter sprake willen brengen doen wij Hem meer recht door in gelijkenissen en metaforen te spreken zoals ook de Bijbelverhalen doen²⁴⁶.

Dat het vasthouden van het verhalend karakter van Bijbelverhalen ook van grote betekenis kan zijn voor het aansluiting vinden bij levensverhalen van mensen in het pastoraat, concludeerde ik in mijn bijvak Poimeniek. Mensen kunnen hun eigen verhaal herkennen in Bijbelverhalen. Dat mensen op een dieptepunt van hun leven, bijvoorbeeld bij ziekte, hun geloof, met alle twijfel en onzekerheid daarin, uiten door hun levensverhaal te vertellen, ontdekte ik in mijn ziekenhuisstage. Zij spreken dan niet in begrippen als ‘verzoening’, ‘verlossing’, ‘zonde’ en ‘vergeving’.

Meer en meer rijpte bij mij de overtuiging dat de taal die wij spreken in de kerk niet goed aansluit bij wat gelovige mensen zelf denken en voelen in hun persoonlijk geloofsleven. Die indruk werd voor een deel bevestigd in de zeven jaren dat mijn echtvriend Burret Olde en ik nu deel uitmaken van de kerkelijke gemeente van Winkel e.o. Vaak gehoorde kritiek van gemeenteleden is dat het taalgebruik tijdens de kerkdienst te moeilijk is. Zo is voor veel mensen ook niet duidelijk wat er bedoeld wordt met liturgische benamingen als ‘Votum en Groet’, ‘Verootmoediging’, ‘Kyrie’, etc. Sommige gemeenteleden vinden het kinderverhaal tijdens de dienst zelfs mooier dan de preek, omdat ze dat tenminste snappen.

Vanuit al deze ervaringen uit mijn leven, de studie en de praktijk in de gemeente is mijn vermoeden gegroeid dat de narratieve theologie een antwoord kan geven op de ‘crisis in de geloofstaal’. *Een* antwoord betekent niet *het enige* antwoord. Vanuit andere invalshoeken zijn andere antwoorden mogelijk. Dat een crisis in de geloofstaal ook de homiletiek voor grote problemen stelt lijkt mij evident omdat de ‘kanselwelsprekendheid’ verstomt als het Woord niet meer verstaan wordt. In dit artikel zal ik mij dan ook voornamelijk bezig houden met de betekenis van het narratieve antwoord op de crisis in de geloofstaal voor de homiletiek. De grote vraag is: moeten wij verhalend preken en zo ja waarom? In het verlengde ligt de vraag: ‘en hoe ziet een verhalende preek er dan uit?’ Dat het daarin niet gaat om zomaar een verhaaltje, zal nog blijken.

Heldere definitie?

Is de definitie die Ganzevoort geeft in zijn narratieve model bruikbaar voor de theorie van verhalend preken? Onder narrativiteit verstaat hij: een verhaalachtige structuur, waarin een verteller vanuit het eigen perspectief het leven ervaart en verstaat en waarin hij of zij een rolverdeling aanbrengt, om zich daarmee te positioneren in relaties en zich te verantwoorden voor het publiek.

Toen we met een groep studenten rond het thema ‘narrativiteit in de prediking’ probeerden in video fragmenten van (naar mijn mening verhalende) preken de elementen uit het model van Ganzevoort

²⁴⁵ Vergelijk Gennep, F.O. van (1989) De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom. Baarn. p.12vv.

²⁴⁶ Vergelijk Gennep, van, a.w., p. 358vv.

te herkennen, stelde dit de aanwezigen en mij voor grote problemen. Het bleek bijzonder moeilijk om alle elementen terug te vinden en de vraag was dan ook of daarmee mijn preken niet verhalend genoeg bleken of dat het model niet bruikbaar was om daarmee aan te tonen dat een preek inderdaad verhalend is. Het ontdekken van een verhaalachtige structuur leverde meestal niet veel problemen op. Maar wie is de verteller in een preek? De predikster? Of de schrijver van het Bijbelverhaal? Of de verteller van een levensverhaal, dat de predikster inbrengt om het bijbelverhaal te verduidelijken? En om wiens perspectief gaat het dan? En gaat het in een verhalende preek om de vraag hoe de predikster haar leven ervaart en verstaat? Of is het doel wellicht eerder het veronderstelde ervaren en verstaan van de gemeente recht te doen?

Bij nader inzien denk ik dat waar het gaat om de analyse van de praktijk, het model van Ganzevoort in het bijzonder geschikt is op het terrein van de poimeniek. Diverse voorbeelden bij het model van Ganzevoort wijzen ook in die richting. Het model is niet geschikt om daarmee het verhalende gehalte van een preek aan te tonen. Immers, het eigen perspectief, het ervaren en verstaan van het leven, het zich positioneren in relaties en het zich verantwoorden voor een publiek gelden alle evenzeer voor betogende, dus niet verhalende preken. Hier komt een onderscheid aan de orde tussen narrativiteit als perspectief, waarmee verschillende vormen van interactie kunnen worden geanalyseerd (zoals in het model van Ganzevoort) en narrativiteit als concrete gestalte in de praktijk, bijvoorbeeld in verhalende prediking. Omdat ik mij in deze bijdrage vooral wil concentreren op het specifieke van expliciet verhalende preken, ga ik verder uit van de definitie uit mijn doctoraalscriptie. Voor ik daar aan toe kom, definieer ik eerst centrale concepten, en geef dan een schets van de ontwikkeling van een narratieve homiletiek.

Onder 'prediking' versta ik 1) een tekst, uitgesproken binnen de context van een eredienst 2) die God ter sprake wil brengen in Zijn betrokkenheid op mens en wereld 3) en wel op zo'n manier, dat het Woord aan de hoorders 4) als hulp voor het huidige leven ontsloten wordt.

Onder 'verhaal' versta ik, binnen dit artikel, 'een op bepaalde wijze gepresenteerde 'geschiedenis'. Een geschiedenis is een serie logisch en chronologisch aan elkaar verbonden 'gebeurtenissen' die worden veroorzaakt of ondergaan door 'acteurs'. Een gebeurtenis is de overgang van een toestand naar een andere toestand. Acteurs zijn instanties, die handelingen verrichten. Ze zijn niet noodzakelijk menselijk. Handelen heeft hier een ruime betekenis: een gebeurtenis veroorzaken of ondergaan'²⁴⁷. In dit artikel wordt een verhaal inhoudelijk verder gekenmerkt doordat zij een hermeneutisch proces of manier van verstaan weergeeft dat plaatsvindt in het christelijk geloof.

De termen 'verhalend' en 'narratief' betekenen hetzelfde. Er is dan ook veel voor te zeggen om in dit artikel te kiezen voor het consequent gebruik van één van deze twee en dus te spreken over 'verhalende theologie' en 'verhalende preken'. Maar omdat het in theologische kringen gangbaar is geworden om te spreken over 'narratieve theologie' en 'verhalende preken', sluit ik me daar bij aan en zal de termen 'verhalend' en 'narratief', als dat in deze zin nodig is, naast elkaar gebruiken.

Het verhaal in de homiletiek

De theologische discussie over narrativiteit is mede op gang gekomen en beïnvloed door de

²⁴⁷ Bal, M. (1987) De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie. Muiderberg. p.12vv.

herontdekking van het verhaal binnen andere vakgebieden zoals de literaire kritiek, psychologie, linguïstiek, sociale ethiek en communicatietheoriën ²⁴⁸. De Bijbelse vakken hebben voor een deel dankbaar gebruik gemaakt van de structuralistische tekstanalyse, die de tekst op zich analyseert. Al rondom de jaren '50 hebben theologen als Barth ²⁴⁹, Miskotte ²⁵⁰ en Tillich ²⁵¹ op eigen wijze aandacht gevraagd voor de speciale functie van verhalen binnen de theologie. In dezelfde periode kreeg ook het begrip 'Heilsgeschiede' een centrale rol. Ook culturele factoren speelden een rol bij de herwaardering van het verhaal. In de tegenbewegingen van de jaren '60/'70 werd de verbeelding belangrijk. Er ontstond een antipathie tegen alles wat 'abstract, rationalistisch, verstandelijk, belerend, intellectualistisch, gestructureerd, prozaïsch, wetenschappelijk en technocratisch' was, en de vraag groeide naar het 'concrete, affectieve, intuïtieve, spontane en poëtische' ²⁵².

Er is al gewezen op de doorwerking van de ideeën van de narratieve theologie in de Bijbelse vakken. Maar ook binnen andere vakgebieden wordt onderzocht wat de narratieve theologie kan betekenen voor de eigen discipline. Voor de dogmatiek kan dat een herinterpretatie betekenen van de traditionele geloofsleer ²⁵³. Binnen de poimeniek worden de mogelijkheden van verhalen binnen het pastoraat onderzocht ²⁵⁴. Bij deze ontwikkeling is de homiletiek niet achtergebleven. Dat kan ook haast niet anders. Vooral Duitse, Amerikaanse, en Nederlandse homileten willen het verhaal weer een beslissende rol laten spelen in het preken. Na de gerucht makende artikelen van Weinrich en Metz in *Concilium* ²⁵⁵, verschijnen tussen 1981 en 1988 in Duitsland twee boeken met de titel 'Erzählende Predigten' ²⁵⁶. Het is een verzameling van uitgewerkte preken, die Nitschke, de samensteller van het boek, als 'verhalend' bestempelt. Op grond daarvan onderscheidt Dannowski acht typen van verhalende preken ²⁵⁷. De Duitse homileet Albrecht pleit op geheel eigen wijze voor een herwaardering van het verhaal binnen de Homiletiek. Zijn boek 'Arbeiter und Symbol' ²⁵⁸ uit 1982, wil een pleidooi zijn voor een sociale homiletiek in het huidige televisietijdperk. De homiletiek is volgens Albrecht in het verleden niet sociaal geweest omdat zij niet gericht was op alle lagen van de bevolking. Vooral de sociale onderlaag heeft daaronder geleden. Want de arbeiders die tot deze laag behoren zijn voor een groot deel in het dagelijks leven aangewezen op niet verbale symbolische communicatie, terwijl de homiletiek zich juist vergaand heeft vastgelegd op niet symbolische communicatie.

De begripsmatige en redenerende taal van de theologie, overgenomen in preken, heeft ervoor

²⁴⁸ Fackre, G. (1984) Narrative theology. An overview. *Interpretation* 37(4), 340.

²⁴⁹ Vergelijk Barth, K. (1932-1970) *Kirchliche Dogmatik II-2*. München. p. 206.

²⁵⁰ Vergelijk Miskotte, K. (1983) *Als de goden zwijgen*. Kampen. p. 159-166.

²⁵¹ Vergelijk Tillich, P. (1958) *Systematische Theologie*, Band I. Stuttgart. p. 238-247.

²⁵² Fackre, a.w., p. 342.

²⁵³ Vergelijk Stroup, G.W. (1984) *The promise of narrative theology*. Londen. p. 88.

²⁵⁴ Bijvoorbeeld Veltkamp, H.J. (1986) *Pastoraat als gelijkenis. De gelijkenis als model voor pastoraal handelen*. Kampen.

²⁵⁵ *Concilium* 9(5) 1973.

²⁵⁶ Nitschke, H. e.a. (1976/1981) *Erzählende Predigten 1 en 2*. Gütersloh.

²⁵⁷ Dannowski, H.W. (1981) *Ansätze zu einer Typologie van Erzählpredigten*. In: Nitschke e.a., a.w., p.152-157.

²⁵⁸ Albrecht, H. (1982) *Arbeiter und Symbol. Soziale Homiletik im Zeitalter des Fernsehens*. München. p.29.

gezorgd dat een groot deel van de sociale onderlaag uitgesloten werd van de religieuze communicatie. Arbeiders begrijpen de geloofstaal uit de preken niet omdat het niet hun taal is. Om ervoor te zorgen dat alle mensen weer door preken worden aangesproken, moet de homiletiek volgens Albrecht de symbolische communicatie weer herstellen. En de taalkundige verwoording van het symbool is het verhaal. Daarom pleit hij voor verhalend preken.

Ook in Nederland verschijnen onder de titel 'Preken. Een verhaal op zich' in 1987, en 1988, een tweetal themanummers van het tijdschrift 'Praktische Theologie'²⁵⁹. Daarin wordt in een aantal artikelen een Nederlandse bijdrage geleverd aan de discussie rondom de herwaardering van het verhaal in de homiletiek. In de lijn van deze themanummers onderscheidt Van der Laan²⁶⁰ vier belangrijke consequenties voor het preken. In de eerste plaats moet het in preken om mensen gaan. Het gaat om hun levensverhaal. De hoorders willen niet getrakteerd worden op verhaaltjes maar vragen erom dat de feiten geduid worden. Verhalen worden opgenomen in, deel van en herkend in de verhalen van anderen, in het verhaal van God met Zijn volk. Zo kan ook de predikster zelf haar persoonlijke ervaring in dienst van het Evangelie. In de tweede plaats zal de Schrift, ook de meest abstract lijkende passages, moeten worden afgetast op de boven genoemde narrativiteit; hoe mensen daarin voorkomen met hun levensverhaal. Voor de exegese betekent dit een gebruik van de structuuranalyse met een eventuele aanvulling van dieptepsychologische en psychoanalytische benaderingen. Ook vraagt exegese om aandacht voor het detail, het visuele en voor de betekenislagen van het verhaal. In de derde plaats veronderstelt het communicatieve van de preek zelf een flinke dosis techniek. Daarbij gaat het niet om iets technisch mechanisch. De predikster zal op het niveau van het hart moeten communiceren om als presentatief symbool te kunnen fungeren. Als zij dit in het achterhoofd houdt zal zij de ruimte vinden om op een integere manier na te denken over de meer concrete vragen naar het 'ik' in de preek, naar het 'theatrale' en naar de verschillende modellen van identificatie. In de vierde plaats is puur verhalende prediking volgens hem een onmogelijkheid. Verhalen zonder catechetische of verkondigende onderbrekingen blijven polyinterpretabel. Het samengaan van het narratieve en het argumentatieve is kenmerkend voor een goede verhalende prediking, aldus Van der Laan.

In 1980 verschijnt het boek 'Telling the Story' van de Amerikaan Jensen. Hij signaleert dat het fenomeen van het verhaal niet alleen is teruggekeerd als cultureel levensvatbare vorm van communicatie, maar ook als een levensvatbare theologische vorm. De theologie heeft oog gekregen voor levensverhalen van mensen en de verhalende structuur van de Bijbel. Vorm en inhoud van de Bijbel zijn volgens Jensen, ook al is dat in de theologie wel gebeurd, niet te scheiden. De Bijbel is in essentie een verhalenboek. Prediking die trouw wil zijn aan de Bijbel en trouw aan de gedeelde menselijke historie en ervaring zal daarom het verhaal weer op moeten nemen.

Verhalend preken, een definitie

Verhalend preken is dus van fundamenteel belang gebleken voor de homiletiek. Alle weergegeven visies op de herwaardering van het verhaal in de homiletiek onderschrijven de zin en noodzaak van verhalend preken. Toch is er nog geen bruikbare theorie voor verhalend preken. Voor zo'n theorie is

²⁵⁹ Preken een verhaal op zich. (1987/1988) Themanummers van Praktische Theologie 14(2); 15(3)

²⁶⁰ Laan, J.H. van der (1987) Een terugblik. Praktische Theologie 14(2), 109-113.

een definitie van een verhalende preek van primair belang. Met behulp van eerder genoemde visies wil ik een poging wagen om een definitie van een verhalende preek te geven. In een verhalende preek gaat het niet om zomaar een verhaaltje. Niet elke preek die een verhaaltje vertelt mag een verhalende preek heten.

Een verhalende preek is een preek die qua vorm en inhoud recht doet aan 1) zowel de narratieve structuur van Bijbelverhalen als 2) de narratieve structuur van de menselijke identiteit in het algemeen en 3) de christelijke identiteit in het bijzonder. De elementen uit deze definitie wil ik als kenmerken van de verhalende preek toelichten.

De narratieve structuur van bijbelverhalen

De vorm en inhoud van een Bijbelverhaal kunnen niet los van elkaar worden gezien. ‘De literaire vorm van de tekst, zijn beelden, symbolen en metaforen, kunnen niet gescheiden worden van het kerygma van de tekst’²⁶¹. De verhalende preek doet recht aan de eenheid van vorm en inhoud van Bijbelverhalen door de verhalende vorm van de tekst te weerspiegelen. Dat betekent niet een reproduceren van de tekst. De specifieke beelden en bewegingen in het Bijbelverhaal worden in de preek omgewerkt tot een nieuwe eenheid. Alle elementen van de verhaalvorm zoals: gebeurtenissen, acteurs, tijd en plaats, zijn terug te vinden in de verhalende preek. De specifieke ordening en inkleuring van deze elementen geven de verhalende preek een eigentijds karakter. Bijna elke verhalende tekst kent behalve verhalende ook beschrijvende en betogende gedeelten²⁶². Deze maken meestal ook deel uit van de verhalende preek, in de zin van verklaringen en uitleg. De eenheid van vorm en inhoud in Bijbelverhalen komt ook tot uitdrukking in de verhalende preek doordat de verhaalvorm niet functioneert als een mooie illustratie. Want dan doet het verhaal eigenlijk niet ter zake. In haar ideale vorm behoort de verhalende preek als een uitgebreide metafoor te werken. Het verhaal spreekt dan voor zich. Eventueel verklarende gedeelten staan in dienst van het verhaal en niet andersom. Net als bij een film of een toneelstuk moeten mensen in staat zijn de betekenis van het verhaal te snappen zonder uitputtende verklaringen²⁶³.

De narratieve structuur van de menselijke identiteit

Mensen vertellen verhalen om hun identiteit aan te geven. Als je iemand vraagt wie hij of zij is, dan zal die vertellen: ‘ik ben toen geboren, mijn ouders waren die en die, en in mijn leven is er dat en dat gebeurt.’ Door de verbindingen die tussen de feiten worden gelegd wordt het tot een verhaal.

In de weerspiegeling van deze narratieve structuur van de menselijke identiteit kan de verhalende preek ook de niet verhalende stof van de Bijbel tot bron hebben. Want ‘in de Bijbel gaat het over het leven van mensen - òòk in de zogenaamde niet verhalende stof’²⁶⁴. Ook over de niet verhalende stof kan verhalend gepreekt worden. Het doel van de verhalende preek is de participatie en betrokkenheid van de hoorder in het verhaal van de Bijbel²⁶⁵. De preek wil God ter sprake brengen

²⁶¹ Jensen, R.A. (1980) *Telling the Story. The variety and imagination in preaching*. Minneapolis. p. 127.

²⁶² Vergelijk Bal, a.w., p. 22.

²⁶³ Jensen, a.w., p. 127.

²⁶⁴ Laan, van der, a.w., p. 112.

²⁶⁵ Vergelijk Jensen, a.w., p. 135.

in Zijn betrokkenheid op mens en wereld. En wel op zo'n manier dat het Woord aan de hoorders als hulp voor het huidige leven ontsloten wordt ²⁶⁶. Om participatie en betrokkenheid te verkrijgen probeert de verhalende preek de hoorder in haar diepste wezen te raken. Daartoe sluit de preek aan bij de wijze waarop mensen zichzelf verstaan. Dat doen zij door verhalen. De verhalende vorm van de preek geeft mensen de mogelijkheid zichzelf daarin te herkennen. De verhalende preek creëert een soort 'afluistersituatie' ²⁶⁷. Wanneer de hoorder wordt meegenomen door het verhaal luistert zij de woorden af alsof deze aan haarzelf gericht zijn. Om participatie en betrokkenheid bij de hoorder te stimuleren, zal de predikster zoveel mogelijk identificatiemogelijkheden scheppen. Deze bieden de mogelijkheid dat de hoorder zich thuis voelt in het verhaal ²⁶⁸. Deze identificatiemogelijkheden kunnen in de eerste plaats aangeboden worden via Bijbelse figuren. Maar ook kan het Bijbelverhaal inspireren tot het vertellen van levensverhalen in de zin van biografieën en autobiografieën. De verhalende preek deelt ervaringen mee en laat delen in die ervaringen. De hoorder kan zichzelf herkennen in de ervaringen van anderen. Bij de presentatie van deze ervaringen staat de aandacht voor het individuele voorop.

De verhalende preek is persoonlijk. Het unieke van elk mens wordt benadrukt, doordat de personen in het verhaal hun eigenheid bezitten. Mensen geven met verhalen aan wie ze zijn. Die verhalen geven de mens identiteit. Zij scheppen ordening en samenhang in het menselijk leven. De verhalende preek sluit daar wat betreft vorm en inhoud bij aan. De gepresenteerde gebeurtenissen hangen samen. Zij kennen een specifieke beweging. Zij vormen samen een betekenisvol geheel. De hoorder kan via de verhalende preek ook enige samenhang en betekenis zoeken in haar eigen leven. De verhalende preek heeft een open einde. Aan de hoorders wordt de mogelijkheid geboden het verhaal zelf af te maken. De hoorder kan de preek zelf toepassen op het eigen leven. Zo gaat het verhaal een nieuw leven leiden. De verhalende preek is 'universeel' ²⁶⁹. Deze preek biedt de mogelijkheid alle hoorders, ongeacht intellectuele ontwikkeling en sociale status, aan te spreken.

De narratieve structuur van de christelijke identiteit

De verhalende preek weerspiegelt een hermeneutisch proces of manier van verstaan dat plaats vindt in het christelijk geloof. De christelijke identiteit komt voort uit de botsing of interactie tussen de identiteitsverhalen van individuen en de identiteitsverhalen van de christelijke gemeenschap. In deze ontmoeting kan de menselijke identiteit in een christelijke identiteit veranderen. De meest geschikte vorm om dit over te brengen in de preek is de verhaalvorm, omdat de verhalende preek vertelt dat het 'heil is geïncarneerd in het gewone leven van gewone mensen' ²⁷⁰. Personen en gemeenschappen kunnen niet verlost worden los van hun geschiedenissen omdat hun identiteit daar onafscheidelijk mee verbonden is. De verhalende prediking tekent vanuit de hoop van kruis en opstanding, situaties

²⁶⁶ Vergelijk Hirschler, H. (1988) *Biblich Predigen*. Hannover. p. 185vv.

²⁶⁷ Vergelijk Jensen, a.w., p. 139.

²⁶⁸ Vergelijk Buijs, A. (1987) Wie de kansel opgaat, moet weten dat hij theater gaat maken. Over identificatiemogelijkheden. *Praktische Theologie* 14(2), 79.

²⁶⁹ Laan, J.H. van der (1987) Voor wie is de preek? Op zoek naar een vraagstelling. *Praktische Theologie* 14(2), .5.

²⁷⁰ Laan, J.H. van der, Terugblik, a.w., p. 111.

en toestanden, mensen als principieel veranderbaar ²⁷¹. De verhalende prediking sticht gemeenschap door te vertellen dat mensen opgenomen worden in een heilsgeschiedenis. De christelijke gemeenschap krijgt haar identiteit door verhalen die God ter sprake brengen in Zijn betrokkenheid op mens en wereld. ‘God staat niet los van een heel concrete traditie van mensen, los van heel aanwijsbare en hardnekkige pogingen om zin en samenhang en toekomst te ontdekken’ ²⁷². De verhalende preek is juist door haar vorm en inhoud in staat onze werkelijkheid anders te verbeelden. Verhalen zijn in staat om niet alleen te verbeelden wat geweest is of wat is, maar ook wat mogelijk is. ‘Gods werkelijkheid kan alleen worden uitgedrukt in de categorie van het verhaal van frappante gebeurtenissen, dat ons tot een verbeeld ontwerp van die werkelijkheid uitlokt’ ²⁷³. Verhalende preken verkondigen geen eeuwige tijdloze waarheid, maar verkennen de mogelijkheid van een concrete, geleefde waarheid. De verhalende preek spreekt niet in een taal die een onveranderlijke universele waarheid uitlegt en in systeem brengt, maar een taal die vragenderwijs en verhalenderwijs de mogelijkheid van een domeinspecifieke waarheid verkent.

Gevaren van verhalend preken

De kenmerken van een verhalende preek geven vooral de positieve werking ervan weer. Toch zijn er ook gevaren aan verhalend preken ²⁷⁴. Een bewuste omgang met de gevaren van verhalende prediking zal zowel de boodschap als de hoorders ten goede komen. Als eerste gevaar kan genoemd worden dat de hoorder van een verhalende preek wordt overgeleverd aan de verteller, in dit geval de predikster. De visie of focalisatie van de predikster is bepalend voor de vorm en inhoud van een verhalende preek. Maar deze visie wordt niet expliciet gemaakt. De hoorder kijkt door de ogen van de predikster naar de gebeurtenissen in het verhaal. De visie van de predikster kan in grote mate bepalen welke betekenis de hoorder aan de preek zal toekennen. Juist door de verhaalvorm heeft de predikster de macht om te manipuleren. Wanneer de verhalende preek bewustwording en verandering ²⁷⁵ bij de hoorders teweeg wil brengen, dan zal de preek ook ruimte moeten bieden om kritisch naar verhalen te kijken, de hoorder inzicht geven in wat het verhaal haar doet, hoe het haar visie op God, mens en wereld wil beïnvloeden ²⁷⁶. ‘Een verhalende verkondiging zal toch tenminste een zelfreflexieve vorm van verhalen moeten gebruiken, waarin voortdurend van het verhaalde en de manier waarop dat verhaald wordt rekenschap wordt gegeven’ ²⁷⁷.

Een tweede gevaar schuilt in de mogelijkheid dat de hoorder in de verhalende preek vlucht voor haar eigen werkelijkheid. Want de verhaalvorm suggereert een betekenisvolle samenhang die in de wanorde en zinloosheid van de huidige wereld niet of nauwelijks ervaren wordt. Maar de verhalende preek beoogt dat de hoorder zich thuis voelt in het verhaal, niet dat zij zich in een droomwereld

²⁷¹ Vergelijk Velden, M.J.G. van der (1988) Kunnen verhalen veranderen? *Praktische Theologie* 15(3), 281-292.

²⁷² Boer, de, a.w., p. 148.

²⁷³ Vergelijk Jager, O. (1988) De verbeelding aan het Woord. Pleidooi voor een dichterlijker en zakelijker spreken over God. Baarn. p. 34. Zie ook het artikel van Tieleman in deze bundel.

²⁷⁴ Vergelijk Es, J.J. van (1989) De macht van verhalen. Lezing op een predikantendag in Kampen. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 91(2), p. 68-71.

²⁷⁵ Vergelijk Albrecht, a.w., p. 220vv.

²⁷⁶ Vergelijk Es, van, a.w., p. 83.

²⁷⁷ Es, van, a.w. p. 83.

waant. Daarom moet de verhalende preek voeten in de aarde hebben. De predikster moet de alledaagse werkelijkheid niet kleineren, maar laten zien dat binnen de wereld van elke dag mogelijkheden liggen om de geslotenheid te doorbreken ²⁷⁸. De verhalende preek moet de hoorders aanzetten om de werkelijkheid onder ogen te zien en geïnspireerd door het verhaal ook aan te kunnen.

Het derde gevaar schuilt in het gegeven dat de verhalende preek meerdere betekenissen en identificatiemogelijkheden biedt. Het gevaar daarvan is dat het in de interpretatie door de hoorder alle kanten op kan gaan. Nu is dat in zekere zin ook het geval met ‘gewone’ preken ²⁷⁹. Uit preekevaluaties blijkt dat hoorders ook een ‘gewone’ preek vaak heel anders interpreteren dan de predikster bedoeld heeft ²⁸⁰. Maar in verhalende preken worden over het algemeen meer betekenissen aangeboden dan in niet verhalende preken. Daarom is het gevaar van ‘voor elk wat wils’ bij verhalende preken groter. Dit gevaar kan verkleind worden door het verhaal te laten vergezellen door enige uitleg. Dit zal bij het ene verhaal noodzakelijker zijn dan bij het andere. Dat hangt af van de inhoud. Ook kan de predikster door de setting van de hele kerkdienst de betekenis mogelijkheden wat sturen. Door liederen en gebeden af te stemmen op de preek kan het aantal interpretatiemogelijkheden verkleind worden ²⁸¹.

Werkwijze

Vanuit de kenmerken van een verhalende preek wil ik suggesties doen voor het ‘ambacht’ van verhalend preken. Wat is er voor nodig om verhalend te kunnen preken? Welke voorkennis vraagt dat? Welke stof dient als uitgangspunt voor de verhalende preek? En hoe kan deze stof verwerkt worden? Welk taalgebruik is het meest geschikt voor een verhalende preek? En wat valt te zeggen over de presentatie? De antwoorden op deze vragen geven een globaal beeld van de werkwijze voor wie verhalend preken wil.

Voorkennis

Het creëren en vertellen van verhalen behoort meestal niet tot de theologische bagage van prediksters. Daarom is enige kennis van de theorie van vertellen en verhalen belangrijk ²⁸². Deze theorie kan de predikster leren hoe zij verhalende teksten in de Bijbel kan herkennen en analyseren. Voor de analyse van Bijbelteksten is verder de structuuranalyse, zoals deze is ontwikkeld binnen de literatuurwetenschap, een onmisbaar hulpmiddel. Ook moet de predikster op de hoogte zijn van de verschillende genres in verhalen, bijvoorbeeld sagen, legenden, verhalen met een historische achtergrond, parabellen en allegorische vertellingen. Kennis van de kenmerkende verhaalelementen en de ordening daarvan helpen de predikster ook bij het samenstellen van de verhalende preek. Elke

²⁷⁸ Vergelijk Jager, a.w., p. 113.

²⁷⁹ Vergelijk Jensen, a.w., p. 145.

²⁸⁰ Bijvoorbeeld de preekevaluaties die aan de orde kwamen tijdens mijn gemeentestage en die van medestudenten.

²⁸¹ Vergelijk Jensen, a.w., p. 146.

²⁸² Bijvoorbeeld Bal, a.w.

preek veronderstelt theologische kennis. Bij het vervaardigen van een preek worden vaak commentaren geraadpleegd. Uit deze commentaren spreekt altijd een theologische visie. Van deze visie moet de verhalende predikster zich bewust zijn. Dit geldt zeker voor het geval dat deze visie niet strookt met de opvattingen van de narratieve theologie. Jammer genoeg is het aantal commentaren dat ontwikkeld is vanuit de narratieve theologie nog beperkt.

Tot die tijd zal de verhalende predikster de opvattingen van de narratieve theologie zelf creatief moeten toepassen. Kennis van die opvattingen is vereist om theologisch gefundeerd verhalend te kunnen preken. De predikster zal toch in de eerste plaats zelf overtuigd moeten zijn van de zin en noodzaak van verhalend preken.

Wie verhalend wil preken moet stof tot preken hebben. Dat vraagt allereerst om kennis van verhalen uit de joods-christelijke traditie, Bijbelkennis dus. Bovendien kunnen levensverhalen, in de zin van biografieën en autobiografieën, in de verhalende preek gebruikt worden om een nieuw licht te werpen op een Bijbeltekst. Het is daarom zinnig wanneer de predikster een verzameling van deze verhalen aanlegt. Verhalende prediking beoogt de participatie en betrokkenheid van de hoorders. De hoorders moeten zich in het verhaal kunnen herkennen. Daartoe zal de predikster identificatiemogelijkheden proberen te scheppen. Het is daarom noodzakelijk dat de predikster haar gehoor goed kent. Zij moet weten en voelen wat de hoorders bezighoudt om plaatsvervangend te kunnen lezen²⁸³. Zelfkennis is daarbij een eerste vereiste. Pas wanneer de predikster zichzelf goed kent, kan zij zich met anderen in het verleden (tekst) en het heden (hoorders) identificeren. Ook zal de predikster moeten schatten hoe de verhalende preken bij haar gehoor zullen landen. Wanneer de hoorders niet gewend zijn aan verhalende preken zal hen de omgang met verhalen geleerd moeten worden. Dit kan bijvoorbeeld in een preekvoorbereidingsgroep, tijdens preekevaluaties, in gespreksgroepen of in catechese-vormen. In de tijd voordat de gemeente kritisch kan omgaan met verhalen zullen verklaringen en uitleg in de verhalende preek niet mogen ontbreken.

De stof

De verhalende preek heeft als uitgangspunt altijd een Bijbeltekst. Meestal zal dat een verhalende tekst zijn, maar ook de niet verhalende stof kan basis zijn voor een verhalende preek. Dan zal gezocht moeten worden naar de narratieve context van deze stof. Een onderzoek naar de gebeurtenissen die geleid hebben tot het ontstaan van de tekst en de levenssituatie waarvoor deze tekst geschreven is, zal de narrativiteit van de niet verhalende stof aan het licht moeten brengen. Het spreekt voor zich dat het van de predikster meer vraagt om over niet verhalende stof verhalend te preken dan over de verhalende teksten uit de Bijbel.

Naast deze Bijbelteksten kunnen ook levensverhalen, in de zin van biografieën en autobiografieën, gebruikt worden in de verhalende preek. Deze staan in dienst van de Bijbeltekst. Want de preek wil het Woord aan de hoorders ontsluiten als hulp voor het leven. De presentatie van een levensverhaal is geen doel op zich. Een predikster kan levensverhalen van anderen gebruiken, maar ook haar eigen levensverhaal verwerken in de preek. Daarbij geldt wel weer dat dit dient te gebeuren in dienst van

²⁸³ Vergelijk Besemer, J.W. (1988) Identificatie. Mogelijkheden en grenzen van de preek. *Praktische Theologie* 15(3), 304-313.

de Bijbeltekst. Bij de keuze van de stof is het raadzaam te letten op de identificatiemogelijkheden ²⁸⁴. Komen er mensen of situaties in de tekst voor waarin de hoorder zich kan herkennen?

Verwerking van de stof

Voordat de dogmatische en exegetische hulpmiddelen uit de kast worden gehaald is het raadzaam eerst een onbevooroordeelde open ontmoeting met de tekst aan te gaan. De predikster kan zich daarbij de vraag stellen welke gevoelens en beelden de tekst in eerste instantie oproepen ²⁸⁵. Waar liggen weerstanden en waar spreekt de tekst aan? Dan kan met behulp van de verhaalanalyse gekeken worden naar de specifieke verhaalelementen van de tekst. Wie is de verteller? Welke gebeurtenissen vinden plaats? Welke auteurs spelen een rol? Waar speelt het verhaal zich af? Hoe is het tijdsverloop? En hoe zijn al deze verhaalelementen geordend? Bij niet verhalende teksten zullen deze vragen beantwoord kunnen worden door onderzoek naar de narratieve context van de tekst.

Na de verhaalanalyse kunnen de bewegingen in het verhaal met behulp van de structuuranalyse onderzocht worden. Hoe hangt het verhaal samen? Welke thematische rollen spelen de auteurs? Zijn er basistegenstellingen in de tekst ²⁸⁶? Via deze analyse zal blijken hoe in deze tekst betekenis tot stand komt.

Eventueel kan deze analyse nog aangevuld worden met psychoanalytische en dieptepsychologische benaderingen ²⁸⁷. Aanvullend kan dan de redactiekritiek op de Bijbeltekst toegepast worden. 'De centrale vraag is hier: wat voor materiaal is op welke wijze met het oog op wat voor situatie geredigeerd? Wanneer langs deze weg de vraag naar de betekenis die het verhaal toen had, enigermate is beantwoord, kan men de vraag stellen wat in het verlengde daarvan de betekenis nu is voor de groep waarvoor men preekt' ²⁸⁸. Met welke levenssituatie van de hoorders willen we de levenssituatie van de Bijbeltekst verbinden? Hoe kan de levensvisie van de tekst aansluiting vinden bij die van de hoorders ²⁸⁹? Wanneer de betekenis van de tekst en in haar verlengde de betekenis voor nu duidelijk is, is het belangrijk dat de predikster een preekdoel formuleert. Dat betekent dat zij zich een helder idee vormt over wat zij met het verhaal wil bereiken. Wil zij bijvoorbeeld levenservaringen toevoegen, sturen of stimuleren ²⁹⁰? Vanuit dit preekdoel kan een schets gemaakt worden van de setting, de hoofdpersonages, de ontwikkeling van de plot, de episodes van het verhaal en de conclusie of ontknoping waar naar gestreefd wordt. Een belangrijke vraag bij dit verhaalvormende proces is of er genoeg elementen aanwezig zijn die tot participatie en betrokkenheid van de hoorder kunnen leiden. Daartoe zal de predikster zoveel mogelijk

²⁸⁴ Vergelijk Jensen, a.w., p. 151.

²⁸⁵ Vergelijk Delden, B. van (1988) De predikant als instrument van communicatie. *Praktische Theologie* 15(3), 323.

²⁸⁶ Vergelijk Menken, M.J.J. (1987) Narratieve prediking en exegetische methoden. *Praktische Theologie* 14(2), 85.

²⁸⁷ Vergelijk Laan, van der, Terugblik, a.w., p. 109-113.

²⁸⁸ Menken, a.w., p. 91.

²⁸⁹ Vergelijk Bronswijk, A.C. (1986) Met taal en tekens. Woorden vinden voor geloven. (Reeks Werkplaats catechese deel 4) Kampen. p. 55-56.

²⁹⁰ Vergelijk Bronswijk, a.w., p. 56.

identificatiemogelijkheden moeten scheppen. Om de hoorders mee te nemen in het verhaal is het ook aan te bevelen alle zintuigen van de hoorders in te schakelen. ‘De hoorders willen zien, horen, ruiken, proeven en voelen hoe het in het verhaal toegaat’²⁹¹.

Begin en einde zijn van fundamenteel belang in het verhaalvormende proces. ‘Een verhaal moet snel beginnen. In de eerste minuten moet de hoorder de setting weten, de tijd en plaats in het verhaal, en het conflict of probleem dat opgelost moet worden’²⁹². Dat is noodzakelijk om de hoorder meteen mee te nemen in het verhaal. Na dit pakkende begin volgt het centrale gedeelte van het verhaal, dit beweegt ‘door het leven van mensen en de plot naar het moment van climax’²⁹³. Wanneer de climax bereikt is beweegt het verhaal meestal naar een snel slot.

Soorten verhalende preken

Er zijn verschillende vormen van verhalende prediking mogelijk. Aan de 8 soorten die Dannowski onderscheidde²⁹⁴, voeg ik er één toe, die ik aan Albrecht²⁹⁵ ontleen:

1. De navertelling van een Bijbeltekst. Een subjectieve herordening en duiding van het Bijbelverhaal.
2. De navertelling van het Bijbelverhaal als prototype van het eigen levensverhaal. Dat het verhaal zich herhaalt, hier en nu, in ons eigen leven, bepaalt de inhoud en structuur van deze verhalende preek.
3. Een tegenverhaal. De gebeurtenissen in dat verhaal zijn tegengesteld aan die van de bijbeltekst, om zo de betekenis van de bijbeltekst te verduidelijken.
4. Een hedendaags verhaal als element in een ketting van navertellingen van hetzelfde Bijbelverhaal. De kindermoord van Bethlehem wordt vervolgd in de Jodenvervolgving of in de Vietnam oorlog. Het Bijbelverhaal is daarbij wel normerend voor de loop van de andere verhalen.
5. Het Bijbelverhaal in een hedendaagse setting. Tijd, personen en plaatsen worden eigentijds ingevuld.
6. Het Bijbelverhaal als startpunt. Op de vragen die dit verhaal bij de hoorder moet oproepen, borduurt de preek voort.
7. Een levensverhaal verduidelijkt de Bijbeltekst. Dit kan een (auto)biografie zijn. Daarbij moet er wel een verbinding zijn met een Bijbeltekst of met verhalen uit de geloofstraditie.

²⁹¹ Albrecht, a.w. p. 227.

²⁹² Jensen, a.w., p. 149.

²⁹³ Jensen, a.w., p. 150.

²⁹⁴ Dannowski, a.w., p. 152-157.

²⁹⁵ Albrecht, a.w., p. 224.

8. Een fictief verhaal verduidelijkt de Bijbeltekst. Dit is een grensgeval van verhalend preken omdat hier nog meer dan bij andere vormen de vraag gesteld kan worden of met het verhaal niet het preek-karakter verloren gaat.
9. Hedendaagse symbolen krijgen aan de hand van een Bijbelverhaal een nieuwe betekenis. Bijvoorbeeld de symbolen die mensen aangereikt krijgen via de televisie.

In de verhaalvorm van de preek kunnen verklaringen worden ingeweven of eraan worden toegevoegd. De noodzaak hiervan hangt af van de inhoud van het verhaal en de mate van vertrouwdheid van de hoorders met verhalende preken. De verklaringen kunnen dienen als bescherming voor de hoorder tegen de manipulatieve macht van de predikster. Tevens kan enige uitleg de interpretatiemogelijkheden voor de hoorder verkleinen. Bij dit alles blijft gelden dat de predikster het verhaal zoveel mogelijk voor zich moet laten spreken. De uitleg staat in dienst van het verhaal. Het verhaal dient niet als illustratie bij de uitleg. Voor sommige verhalen geldt zelfs hetzelfde als voor een grap: je vat 'm of je vat 'm niet ²⁹⁶. Als je een grap uitlegt is de lol eraf.

Taalgebruik

Uit de verhalende preek spreekt de taal van het geloof. Ook al is de predikster over het algemeen theologisch geschoold, op de kansel behoort zij zich niet in de reflecterende taal van de theologie uit te drukken, maar in de geloofstaal. Dat wil niet zeggen dat de predikster in de preek zou moeten doen alsof ze van de theologie niets weet. Het is niet de bedoeling dat zij 'narratief onschuldige' verhalen gaat vertellen. Maar de theologische reflectie hoort thuis in de preekvoorbereiding. De predikster moet de kunst verstaan om relevante informatie uit deze reflectie te verwerken en verwoorden in de 'gewone' geloofstaal.

Deze geloofstaal is in wezen niet anders dan de algemene omgangstaal ²⁹⁷. Maar in de geloofstaal wordt deze 'dagelijkse taal' op specifieke wijze gebruikt. 'Simpele woorden kunnen bij elkaar worden gebracht op verbazingwekkende wijze' ²⁹⁸. Woorden kunnen gecombineerd worden tot een beeldende metafoor. Woorden kunnen een eenvoudige schoonheid bezitten. 'Woorden kunnen vanuit het concrete leven, levend zijn, zodat we zien wat gezegd wordt. De truc in preken is het gebruiken van gewone taal in de buitengewone dienst van het evangelie' ²⁹⁹. Daarvoor is subtiliteit en verbeelding nodig. In de verhalende preek probeert de predikster niet de woorden te rangschikken tot clichés die de Bijbel als gebruikelijke wijsheid vertalen, maar vanuit gewone woorden probeert zij een 'nieuwe wereld voor geloof te scheppen' ³⁰⁰.

In de verhalende preek worden dus concrete woorden creatief geordend tot geloofstaal. Concrete woorden maken de verhalende preek levendig. Die levendigheid kan verder versterkt worden door het gebruik van korte zinnen, het zoveel mogelijk spreken in de tegenwoordige tijd en het weergeven

²⁹⁶ Jensen, a.w., p. 146.

²⁹⁷ Vergelijk Heering, H.J. (1989) *God ter sprake*. Beschouwingen over de taal der religie. Amsterdam. p. 11-22.

²⁹⁸ Buttrick, D. (1987) *Homiletics. Moves and structures*. London. p. 189.

²⁹⁹ Buttrick, a.w., p. 198.

³⁰⁰ Idem

van gesprekken in de directe rede ³⁰¹.

Presentatie

Of de verhalende preek overkomt is niet alleen afhankelijk van de vorm en de inhoud, maar ook van de presentatie. Een verhaal zal beter overkomen als het vrij en spontaan verteld wordt ³⁰². Dat vraagt van de predikster dat zij de tekst van de preek goed kent. Een verhalende preek moet worden verteld, niet voorgelezen.

Het creatief gebruiken van de stem, de gelaatsuitdrukking en de handen, kunnen de kracht van het verhaal ondersteunen. Als er spannende, verdrietige of momenten van blijheid in het verhaal zitten komt het overtuigend over als dat aan de predikster ook te horen en te zien is. Het spreekt voor zich dat dit op subtiele wijze gebeuren moet. Overdrijving kan het verhaal juist weer ongeloofwaardig maken.

Praktijk ervaringen

Vanaf mijn intrede als gemeentepredikant in juni 1993 heb ik de uitdaging aangegrepen om de theorie van verhalend preken in de praktijk te brengen. Aanvankelijk lag mijn voorkeur bij één type verhalende prediking namelijk de navertelling van het Bijbelverhaal als prototype van het eigen levensverhaal. Ik probeerde daarbij zo weinig mogelijk verklarende gedeeltes in te voegen. Ik probeerde de Bijbelse personen in het verhaal zo tot de verbeelding te laten spreken dat mensen zich er in zouden herkennen. Ik herinner mij bijvoorbeeld mijn intredepreek, waarin Jona centraal stond. Ik probeerde Jona zo voor te stellen, dat de boodschap van de preek: 'God neemt onvolmaakte mensen in dienst' duidelijk zou worden. Voor mij was heel duidelijk dat ik (onder andere) mijzelf daarmee bedoelde. Maar of dat voor gemeenteleden ook duidelijk was, is de vraag. Toen een gemeentelid tegen me zei: 'ik vind je preken wel aardig, maar die bijbelverhalen hoeven voor mij niet zo nodig', zette mij dat aan het denken.

Kennelijk was het voor een deel van mijn gemeente toch moeilijk om Bijbelverhalen, hoe levendig ook voorgesteld, op zichzelf toe te passen. Sinds die tijd probeer ik verschillende typen van verhalende preken af te wisselen. Bovendien voeg ik meer verklarende gedeeltes in. In de praktijk werkt dit beter, zo blijkt uit de reacties. Waarschijnlijk is het voor iedere predikant een zoektocht naar het geschikte type prediking, en de hoeveelheid uitleg die noodzakelijk is voor je eigen gemeente.

Ter illustratie volgt hier een fragment van een preek over Job 4:1-11. Het doel van het plaatsen hier is niet de inhoud ervan over het voetlicht te brengen, maar te laten zien hoe verhalen van nu verbonden kunnen worden met bijbelverhalen.

Gemeente van onze Heer Jezus Christus,

³⁰¹ Vergelijk Arens, H. e.a. (1975) *Kreativität und Predigtarbeit. Vielseitiger denken, einfallsreicher predigen.* München. p. 140.

³⁰² Vergelijk Jensen, a.w., p. 150.

In een gezin van een vader, moeder en drie kinderen, die goed gelovig en kerkelijk meelevend zijn, is met name het tweede kind, een jongetje, erg nieuwsgierig naar God, de dood en de hemel, en hij zegt vaak dat hij Jezus wel eens zou willen zien. Plotseling op een dag komt dat jongetje bij het spelen onder de auto en overlijdt aan zijn verwondingen. Het verdriet van de ouders is groot, maar ze kunnen het verwerken. Ze schrijven in de overlijdensadvertentie: 'de Here heeft gegeven en de Here heeft genomen.' En zo ervaren ze het ook. En onderling en tegen vrienden en kennissen zeggen ze: 'hij wilde toch altijd zo graag bij Jezus zijn, wie weet is het goed zo.'

Een jaar gaat voorbij in droefheid, maar ook in zekere rust. Na dat jaar slaat de stemming om. Vooral de moeder komt in opstand en kan het niet verkroppen alle vriendjes van haar zoontje te zien opgroeien, terwijl haar zoontje er niet meer is. Ze gaan verhuizen, want ze kan niet meer leven in het oude huis, waarin alles aan hem herinnert, terwijl buiten de andere kinderen doorleven. De mensen om haar heen zijn verschrikt en verbaasd: 'hoe komt dat nu ineens? Ze had het zo goed verwerkt en het geloof was haar toch tot steun geweest?'

Wanneer ze ook na de verhuizing volhardt in haar gedrag, beginnen ze haar na verloop van tijd onredelijk te vinden, want - zeggen ze - het leven gaat door en ze heeft nog twee kinderen. Die kan ze toch niet alleen met ellende opvoeden? Zelfs haar man kan haar niet meer volgen en gaat van haar vervreemden. Waar was die redelijke vrouw gebleven die hij getrouwd had en met wie hij al het leed gedragen had?

Gaandeweg valt ze ook van haar geloof af. Ze kan niet verkroppen dat een liefdevolle God, een machtige en rechtvaardige God haar dit leed aandoet. 'Het is een smoesje, een zoethoudertje van de kerk geweest mij met een dergelijk beeld van God op te zadelen,' zegt ze en ze zet God overboord. Tot op heden leeft ze in een wereld voort van God los, verbitterd en teleurgesteld, meer bezig met haar overleden zoontje dan met de levenden die er toch niet van begrijpen.

Zou u deze vrouw vóór het overlijden van haar zoontje gelovig noemen of niet? En toen ze de overlijdensadvertentie plaatste? Waarom niet? Dat kan ik ook vragen. Alleen was haar geloof misschien niet volgroeid en teveel gebaseerd op overlevering en te weinig op eigen ervaring wellicht? Te weinig doorleefd?

Misschien is Job aan het begin van het boek een vrome en gelovige man, wiens geloof nog niet beproefd en onvolgroeid was. Er is zeker een soort dubbelzinnigheid in zijn vroomheid. Aan de ene kant wordt Job door de verteller en door God genoemd en geroemd als een vroom man, en Job gedraagt zich volgens de standaard van een gelovig man. Aan de andere kant is Job een gelovige die alles passief over zich heen laat komen.

Als alles hem ontnomen wordt, zijn bezittingen en zijn kinderen, trekt hij de haren uit zijn hoofd, valt ter aarde en bidt: 'de Heer heeft gegeven en de Heer heeft genomen, geprezen zij zijn naam.' Job blijft in eerste instantie passief en accepteert al wat hem overkomt en drukt dit uit in een traditioneel credo, zoals die vrouw dat deed in de overlijdensadvertentie. Ook als de rampspoed aanhoudt en Job in zak en as zijn eigen zweren open krabt, en zijn vrouw hem de vraag stelt: 'volhard je nog steeds in je

vroomheid? Zeg God toch vaarwel en sterf.’ Dan antwoordt Job: ‘zouden wij het goede van God aannemen en het kwade niet?’

Dit zijn bekende woorden, die oprecht gelovigen eeuwenlang gebruikt hebben of die wellicht ook tegen hen gebruikt zijn, om gelaten hun ellendige situatie te accepteren. ‘Zouden wij het goede van God accepteren en het kwade niet?’ Maar daarbij wordt vergeten de omslag die in Job zelf terecht plaats vindt. Woorden worden uit hun verband gerukt. Want na deze woorden doet Job er het zwijgen toe. Een diep zwijgen van zeven dagen en nachten.

[...]

Conclusie

Wat zijn de mogelijkheden van de verhalende preek als homiletisch antwoord op de crisis in de geloofstaal? Wanneer de geloofstaal onverstaaanbaar en de inhoud onvoorstelbaar is geworden wordt preken een probleem. Daarvan zijn verschillende beoefenaars van de homiletiek zich danig bewust. Daarom hebben zij zich laten inspireren door het antwoord van de narratieve theologie op de crisis in de geloofstaal. Een toepassing van dit antwoord binnen de homiletiek betekent een onderzoek naar verhalend preken. De homiletische visies die in dit artikel zijn weergegeven onderschrijven de zin en noodzaak van dit type prediking. Het ontwikkelen van een theorie van verhalend preken wordt van fundamenteel belang geacht.

Zo’n theorie dient in te zetten met een definitie van verhalend preken. Met behulp van boven genoemde visies heb ik gepoogd zo’n definitie te geven. Ik heb de verhalende preek gedefinieerd als een preek die qua vorm en inhoud recht doet aan zowel de narratieve structuur van Bijbelverhalen als de narratieve structuur van de menselijke identiteit in het algemeen en de christelijke identiteit in het bijzonder.

In de toelichting en uitwerking van deze definitie blijkt wat kenmerkend is voor een verhalende preek. De vorm en inhoud van deze preek worden niet alleen bepaald door het literaire genre van Bijbelteksten, maar ook door een bepaald verstaansproces. De verhalende preek geeft weer hoe mensen zichzelf in algemeen menselijke zin verstaan en hoe zij zichzelf als christenen gaan verstaan.

Wie verhalend wil preken moet zich ook bewust zijn van de gevaren van verhalende prediking. Een bewuste omgang met deze gevaren zal zowel de boodschap als de hoorders ten goede komen. Wanneer alle voors en tegens van verhalend preken tegen elkaar zijn afgewogen ontstaat een genuanceerd beeld van wat een verhalende preek in theorie zou kunnen zijn. Wat dit in de praktijk zou kunnen betekenen voor de werkwijze van de predikster, daartoe heb ik suggesties gedaan.

De verhalende preek schept een wereld voor geloof midden in het leven van mensen. Zij vertelt wat er gebeurd is in het verleden en gebeurt in het heden tussen God en mensen. Van daaruit vertelt zij wat er gebeuren kan in de toekomst. De verhalende preek spreekt de taal van alle mensen. Daarin liggen haar mogelijkheden om God in Zijn betrokkenheid op mens en wereld zo ter sprake te brengen dat mensen het verstaan en er zich iets bij kunnen voorstellen. De verhalende preek spreekt gewone woorden ‘zo gewoon en plooibaar als klei, maar van daaruit wordt een nieuwe wereld voor

geloof geschapen' ³⁰³. Wanneer in de toekomst de vertelgemeenschap groeit zal de crisis in de geloofstaal tot het verleden gaan behoren.

³⁰³ Buttrick, a.w., p. 198.

Herman, het kind en de dingen

‘Waar komen de verhaaltjes vandaan?’ vroeg de pop zonder hoofd.

‘Die komen uit het hoofd van een vader,’ kraakte de stoel.

‘Of uit het hoofd van een moeder.

Een hoofd is dat ding waar je niet op zit.’

‘Mijn hoofd ligt onder het bed,’ zei de pop zonder hoofd.

‘En mijn hoofd bedenkt nooit verhaaltjes.’

‘De verhaaltjes komen uit mij,’ zei het boek op de plank.

Het sloeg open en begon te bladeren.

Alle speelgoed wachtte beleefd.

‘Nou?’ vroeg de knop van het licht.

‘Waar blijft je verhaaltje?’

‘Ja, hoor ‘s,’ zei het boek.

Maar het speelgoed hoorde niks.

‘Ik ben een letter,’ zei de stempel die echt kon stempelen.

‘Verhalen komen uit letters.’

‘Vertel ze dan eens,’ vroeg de knop van het licht.

‘Ja, hoor ‘s,’ zei de stempel die echt kon stempelen.

Het potlood met de scherpe punt rolde over het kleurboek.

‘Verhalen komen uit de punt van een potlood.’

‘Vertel dan eens, potlood.’

‘Ja, hoor ‘s,’ zei het potlood.

Herman het kind ging rechtop in bed zitten.

‘Verhaaltjes bestaan niet,’ zei hij.

‘Totdat je ze vertelt.

Ze komen nergens uit.

Ze komen nergens vandaan.

Ze zijn er niet.

Je moet ze bouwen.

Net als een huis van blokken.

Dan zijn ze er.'

'Ik wist het wel,' zei de blokkendoos.

'Maar ik wou het niet zelf zeggen.'

(Harry Geelen)

HET VERHAAL DOORGEVEN. NARRATIVITEIT EN CATECHETIEK.

Harry Juch

Een Joods verhaal.

Er was eens een herder die niet in staat was de gebeden te zeggen. Maar elke dag zei hij: 'Heer der wereld! U weet: als U vee had en het mij gaf om te hoeden - van alle anderen vraag ik loon voor het hoeden van hun vee, maar voor U zou ik het voor niets doen, omdat ik U liefheb.'

Op zekere dag kwam een geleerde voorbij en hij hoorde de herder dit gebed zeggen. Hij riep: 'dwaas, zo moet je niet bidden.' De herder vroeg hem: 'hoe dan wel?'

Daarop leerde de geleerde hem de zegenspreuken en het Sjema en het Achttiengebed, zodat hij in het vervolg niet meer zou bidden zoals hij gewend was.

Maar nadat de geleerde was weggegaan, vergat de herder alles wat hij geleerd had en bad helemaal niet meer. Want ook wat hij gewend geweest was te zeggen, durfde hij niet meer te zeggen, omdat de wijze hem opgedragen had dat niet meer te doen. Op een nacht had de geleerde een droom waarin tegen hem gezegd werd: 'als je hem niet vertelt dat hij weer mag zeggen wat hij gewend was te zeggen, voordat je bij hem kwam, weet dan dat ongeluk je treffen zal, want je hebt Mij beroofd van één die aandeel heeft aan de komende wereld.' Dadelijk ging de geleerde naar de herder terug en vroeg hem: 'wat bid je?' En de herder antwoordde: 'ik bid helemaal niet, want ik ben vergeten wat u mij geleerd hebt en u had me verboden te zeggen "als U vee had".' Toen vertelde de geleerde hem wat hij gedroomd had en zei tegen hem: 'bid weer zoals je placht te doen'³⁰⁴.

Belangstelling voor verhalen in de geloofsopvoeding?

Wanneer we ons bezighouden met het thema narrativiteit en catechese, dan ontdekken we een wonderlijke tegenstelling. Aan de ene kant is er een afnemende belangstelling voor het verhaal. Dat hangt samen met het ouder worden. Op de basisschool wordt vanouds veel gebruik gemaakt van

³⁰⁴ Elke morgen nieuw. Inleiding tot de Joodse gedachtenwereld aan de hand van het Achttiengebed. B. Folkertsma-Stichting voor Talmudica, 1978, p. 5v.

verhalen, op de middelbare school krijgt het verhaal een heel andere plaats. Verhalen worden daar gebruikt als concrete voorbeelden bij de les. En in het tertiaire onderwijs komen ze nog veel minder voor. Verhalen vertellen wordt daar vaak opgevat als een niet-wetenschappelijk denken en handelen ³⁰⁵. Echter, ook op de Nederlandse basisscholen blijkt het vertellen langzamerhand minder te gebeuren. Dat hangt onder meer samen met opvattingen rond het onderwijs. Dat wordt steeds meer als groepswork gezien. En vertellen is geen groepswork, al kan een groep wel gezamenlijk een verhaal verwerken en daarvan bijvoorbeeld op creatieve wijze uiting geven' ³⁰⁶.

Aan de andere kant blijkt dat het thema van het verhalen vertellen in de geloofsoverdracht geen item is van de laatste jaren alleen. Al in de jaren zeventig heeft dit thema binnen de godsdienstpedagogiek, en niet alleen op dat gebied, aan betekenis gewonnen. Dietmar Mieth geeft daarvoor drie redenen aan. In de eerste plaats wijst hij op het aanschouwelijk maken van de didactische inhoud. In de tweede plaats wijst hij op het steeds meer nadruk krijgen van de ervaring en ten slotte ziet hij hierin een poging om de leerinhoud efficiënt over te dragen ³⁰⁷.

Deze hernieuwde belangstelling voor het verhaal in de godsdienstpedagogiek komt niet uit de lucht vallen. We leven in een periode, waarin de ontologische fase over haar hoogtepunt heen is. Van Peursen stelt dat na de ontologische fase de functionele fase is aangebroken ³⁰⁸. Ik ben geneigd het iets anders te zeggen. De ontologische fase is over haar hoogtepunt heen. Mensen vinden hierin hun houvast niet meer. Ik denk dat hierop twee reacties mogelijk zijn. In de eerste plaats de reeds genoemde functionele fase. Maar aan de andere kant evenzeer een opleving van de mythologische fase. De huidige belangstelling voor paranormale verschijnselen, alternatieve geneeskunst enzovoorts geven daar naar mijn mening blijk van.

Voor het thema van de narrativiteit maakt dat geen verschil. Wanneer ik een antwoord wil krijgen op de functionele waarde van iets, dan is een verhaal als antwoord vaak adequaat. Wie wil weten wie God is, heeft meer aan een persoonlijk geloofsverhaal dan aan een beschouwing. Dat kunnen geloofsverhalen zijn van tijdgenoten, ik denk aan ouders en leraren, maar het kunnen ook verhalen uit het verleden zijn. Dat kunnen familie verhalen zijn, maar ook verhalen uit een verder verleden, uit de kerkgeschiedenis bijvoorbeeld. Het kunnen ook bijbelse verhalen zijn.

Ik denk dat dat ook de bedoeling is van dat wat God bijvoorbeeld tegen Mozes zegt: 'aldus zult gij tot de Israëlieten zeggen: de HERE, de God uwer vaders, de God van Abraham, de God van Isaak en de God van Jakob, heeft mij tot u gezonden; dit is mijn naam voor eeuwig en zo wil Ik aangeropen worden van geslacht tot geslacht' ³⁰⁹. In de levensgeschiedenissen, in de geloofsverhalen

³⁰⁵ Avest, K.H. ter & Bakker, C. & Schaap, J.G. & Steegman, P.D.D. (1993) *Leren van verhalen*. In: Steegman, P.D.D. & Visser, J. (Red.) *Zin in verhalen. Over de betekenis van verhalen bij de overdracht van geloof, waarden en normen*. Zoetermeer, p. 71.

³⁰⁶ Westerman, W.E. (1985) *Vertellen in het park en op de school*. In: Haas, W. de e.a. (Red.) *Verhalen, vertellen. Het verhaal van de bevrijding, de bevrijding van het verhaal*. Amsterdam. p. 34.

³⁰⁷ Mieth, D. (1987) *Erzählen und Handeln. Ein Dialog mit Günther Stachel*. In: Paul, E. & Stock, A. (Red.) *Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günther Stachel*. Mainz. p. 60.

³⁰⁸ Peursen, C.A. van 1992⁸ *Cultuur in stroomversnelling*. Leiden. pp. 21vv.

³⁰⁹ Exodus 3:15

van deze aartsvaders is voor het volk Israël te zien wie God is en wat Hij in het leven van mensen kan betekenen.

Maar ook in dat wat ik als een mythologische fase aanduid, zijn verhalen heel geschikt om betekenissen en waarden over te dragen. Ik denk aan het tot op vandaag veel gelezen boek 'In de ban van de ring' van Tolkien. En niet voor niets heeft het veel gelezen, hoog geprezen en diep verguisde boek 'De Celestijnse belofte' veel aandacht gekregen.

Verhalen geven antwoorden.

In het voorgaande stelde ik dat verhalen antwoord geven op de vraag naar de functionele waarde. Dat is een beperking. In het algemeen is te stellen dat verhalen antwoorden geven op vragen die men heeft. Het verhaal probeert het onbegrijpelijke duidelijk te maken. 'Wanneer een object, een gebeuren ons onbegrijpelijk voorkomt, proberen we het te *narrativiseren*: door er een verhaal omheen te verzinnen, door aan het onbegrijpelijke een plaats te geven binnen een begrijpelijk verhaal, wordt het onbegrepen ontwapend en naar ons toegewend'³¹⁰. Op verschillende soorten vragen geven verhalen antwoorden, namelijk op het doen, het leven en het zijn³¹¹.

Aanvankelijk functioneren verhalen in het leven van een kind erg eenvoudig. Ze zijn min of meer beschrijvingen van het alledaagse. Want het alledaagse is voor het kind nieuw en onbekend. Met de verhalen geeft de opvoeder tevens zijn interpretatie van de gebeurtenissen weer. Met het toenemen van de leeftijd worden de vragen uiteraard complexer. Als het kind ouder wordt, worden de vragen uitdrukkelijker gesteld en betreffen uiteraard een breder levensterrein. De verhalen krijgen dan meer een 'verhaalkarakter' in de algemeen geldende betekenis van het woord. De vragen en de verhalen betreffen hoofdzakelijk concrete problemen.

In een nog wat later stadium krijgen ook de verhalen over 'het leven in het algemeen, de levensloop van geboorte tot dood, een plaats in het kinderleven'³¹². Hier kunnen verhalen verteld worden over mensen die het kind bekend zijn, familieleden of anderen. Maar ook vinden we hier verhalen die gaan over personen die men niet kan ontmoeten, maar met wie men zich geheel of gedeeltelijk kan identificeren.

Soorten verhalen

Het is goed op dit moment nader op het begrip 'verhalen' in te gaan. Dat lijkt eenvoudiger dan het is. Een bespreking van verhaaldefinities is volgens Bax een 'mer à boire' en hij schrijft: 'als betref het een godsdiensttwist, de standpunten van de diverse auteurs ter zake verhouden zich als die der "rekkelijken" en "preciezen" en ook binnen de zo onderscheiden kampen is er niet steeds sprake

³¹⁰ Varga, A.K. (1990) Het verhaal in de literatuur. In: Ankersmit, F. e.a. (Red.) Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen. Kampen. p. 21.

³¹¹ Idem, pag. 24

³¹² Andree, T.G.I.M. & Bakker, D. & Scheen, C.E.M. (1993) Leven van verhalen. In: Steegman & Visser, a.w., p. 41.

van overeenstemming'³¹³. Ook binnen de godsdienstpedagogiek wordt op meer dan één manier over verhalen gesproken.

Een van de mogelijkheden die wel toegepast wordt is de volgende. Hofland schrijft over het werken met bijbelverhalen in een kindergroep. Omdat de Bijbel volgens hem het nadeel heeft dat de bijbelverhalen hun oorsprong vinden in een ver verleden en bovendien voor volwassenen bedoeld zijn, vindt hij het nodig dat er gebruik gemaakt wordt van een soort opstapje ter introductie van het verhaal. Dat zou op zichzelf ook een verhaal kunnen zijn. 'Een kort, eventueel zelf verzonnen, verhaaltje uit het dagelijks leven van de kinderen. Zo kun je bijvoorbeeld het verhaal van Jozef en zijn broers introduceren met een verhaaltje over een schoolklas die eigenlijk jaloers is op dat ene meisje dat van haar ouders alles krijgt wat haar hartje begeert. Met elkaar besluiten de kinderen van die klas om iets gemeens te doen...'³¹⁴. Maar zo gaat het niet alleen in een kinderklas, ook in de kerk wordt bij de preek daarvan wel gebruik gemaakt. Ook in de catechese wordt deze vorm van het introduceren van een onderwerp of thema gebruikt. Maar dat bedoelen we niet met de verhalen waarover het hier gaat.

Een term die we op dit terrein vaak tegenkomen is die van 'spiegelverhalen'. Bij nader inzien blijkt deze term echter ook niet zo ondubbelzinnig te zijn als wel verondersteld wordt. Er kan mee bedoeld worden een verhaal dat de bedoeling heeft de boodschap die in het bijbelverhaal bedoeld wordt te verduidelijken. Ook kan het spiegelverhaal dienen als 'resonans op wat er in de bijbelvertelling (...) aan de orde is geweest'³¹⁵. Het is volgens Gilhuis ook mogelijk de spiegelverhalen te gebruiken voor een verdere verwerking in de kring.

Toch is er met dat begrip meer aan de hand. Daarvoor verwijs ik naar een artikel van Jaap Schaap in het blad 'Voorwerk'³¹⁶. Hij vraagt zich af of het woord ontleend moet worden aan de natuurwetenschappen of aan de psychologie. Bij een ontlening aan de natuurwetenschappen gaat het over spiegelgladde oppervlakten en hun terugkaatsende werking. In de psychologie daarentegen is 'spiegelen' een vakterm geworden. Het is 'een vorm van begeleiden waarin de cliënt zelf zijn problemen gaat inzien en tot klaarheid komt over zichzelf en zijn eigen functioneren'³¹⁷. Het verschil tussen navertellingen en spiegelverhalen is dit, dat het er bij navertellingen om gaat het bijbelverhaal zo nauwkeurig mogelijk weer te geven. In de spiegelverhalen daarentegen gaat het erom dat degenen die naar dat verhaal luisteren zichzelf en hun werkelijkheid in het verhaal herkennen. De vraag daarbij is, of spiegelverhalen bijzondere verhalen zijn of dat het hier om een bepaalde werking van die verhalen gaat. Schaap verdedigt in zijn artikel deze laatste opvatting. 'Elke vertelling van een geloofsverhaal kan voor vertellers en luisteraars worden tot een spiegel van zichzelf, van eigen leven en geloven; anders mist de vertelling haar doel'³¹⁸. Maar geen enkele verteller kan die spiegelwerking van geloofsverhalen oproepen, versterken, bijstellen of afstoppen. 'Verhalen vertellen is dan ook

³¹³ Bax, M.M.H. (1985) Oordelen in taal. Semantische en pragmatische aspecten van evaluaties in narratieve communicatie. Groningen. p. 42.

³¹⁴ Hofland, J.J.H. (z.j.) Verhalen en vertalen. Over het werken met bijbelverhalen in de kindergroep. LCGJ. p. 13.

³¹⁵ Gilhuis, T.M. & Ribbens, L. (1988) Vertel mij toch...Bijbelse verhalen nieuw gehoord. Kampen. p. 11.

³¹⁶ Schaap, J.G. (1993) Wanneer het verhaal tot spiegel wordt... Voorwerk 9(2), 26-33.

³¹⁷ Idem, p. 26.

³¹⁸ Idem, p. 26.

geen zaak van manipuleren, maar van “voorwaarden scheppen”. Wie vertelt kan daarom niet direct de spiegelwerking van verhalen als onderwijsdoel hanteren’³¹⁹.

In de serie ‘Leven met toekomst’ wordt een soortgelijke opvatting van wat een spiegelverhaal is gebezigd, zij het toch in iets beperktere zin. ‘Spiegelverhalen zijn verhalen waarin bijbelse begrippen meeklinken en waarin kinderen zichzelf, hun eigen situatie en/of de wereld waarin ze leven, herkennen’³²⁰. Daarbij onderscheidt men drie soorten spiegelverhalen. Allereerst het parallelverhaal, dat min of meer de lijn van het bijbelverhaal volgt en dus een soortgelijke opbouw heeft. Vervolgens het boogverhaal, dat één of meer raakvlakken met het bijbelverhaal heeft, namelijk daar waar de bijbelse begrippen aan de orde komen. De opbouw verschilt met die van het bijbelverhaal. En tenslotte noemen zij het tegenverhaal. ‘Een tegenverhaal staat inhoudelijk haaks op het bijbelverhaal. Als b.v. in het bijbelverhaal het recht wordt benadrukt, komt in het tegenverhaal het onrecht aan de orde’³²¹.

Wickers en Mesch gaan van een andere opvatting van spiegelverhalen uit. Ze spreken van ‘sleutelverhalen’. ‘Dat zijn verhalen, die gemaakt worden voor mensen van deze tijd, om verhalen van vroeger -bijbelse verhalen bijvoorbeeld - beter te kunnen begrijpen’³²². Aan de term sleutelverhalen geven ze de voorkeur boven spiegelverhalen, omdat ‘deze verhalen nieuwe ruimtes openen om het Verhaal te laten klinken. En een ruimte openen kan pas als je sleutels hebt. Sleutels die passen. En een verhaal heeft vaak meer sleutels nodig om geopend te kunnen worden. Een sleutelverhaal komt dus nooit in plaats van het Verhaal, het is een hedendaagse interpretatie en een verbeelding van het Verhaal’³²³. Ook hier wordt onderscheid gemaakt tussen de verschillende genres. Het eerste genre is dat van de letterlijke navolging. Deze verhalen volgen het bijbelverhaal dramatisch gezien letterlijk na, maar ze spelen zich af in de tegenwoordige tijd met hedendaagse figuren. Vervolgens zijn er de themaverhalen. Deze stellen door een nieuw verhaal een thema of een symbool centraal. In de derde plaats zijn er de tegenverhalen en tenslotte is er het perspectiefverhaal. Hier staat de beleving van de figuren uit het bijbelse verhaal centraal. Deze verhalen worden in de ik-vorm gehouden. Hier is te denken aan het verhaal van Zacheüs, verteld door Petrus³²⁴.

Vertellen, hoe doe ik dat?

Binnen de theologische opleiding wordt aandacht besteed aan allerlei vaardigheden die men zich eigen dient te maken. Men leert een preek maken en houden, een catechese voorbereiden en geven. Er wordt echter geen aandacht geschonken aan het leren vertellen. Ook binnen de opleiding voor de catechese niet. Dat hangt met verschillende factoren samen, onder andere met het feit dat het

³¹⁹ Idem, p. 29.

³²⁰ Tjerkstra, W. e.a. (z.j.) Leven met toekomst. Geloofsopvoeding. Kampen. p. 80.

³²¹ Idem, p. 8.

³²² Wickers, W. & Mesch, A. (z.j.) Het Verhaal, het kind en de verbeelding. Handboek kind & liturgie. Gorinchem. p. 23.

³²³ Idem, p. 23.

³²⁴ Idem, pp. 26-33. Hier wordt ook van elk genre een voorbeeld uitgewerkt.

vertellen in deze tijd vaak (nog) wordt ervaren als specifiek bedoeld voor jonge kinderen ³²⁵. Zonder hier een hele methodiek voor het vertellen te geven, is het bij ons onderwerp belangrijk een aantal punten te vermelden.

Het eerste punt dat ik wil noemen is dat van de doelstelling van het verhaal. Voordat we de doelstelling van een bepaalde vertelling formuleren zullen we het niveau waarop we het verhaal willen vertellen moeten bepalen. Swagerman verwijst naar de Navaja-Indianen die `vier niveaus van vertellen kennen: 1. vertellen als ontspanning; 2. vertellen als opvoedkundig gereedschap; 3. vertellen als genezing en therapie; 4. vertellen als magie' ³²⁶. Daarbij laat hij aan de hand van het verhaal van Klein Duimpje zien dat hetzelfde verhaal op de verschillende niveaus verteld kan worden. Binnen de catechese zal het verhaal vooral op het pedagogische niveau verteld worden. Wanneer we een verhaal in die context vertellen, zal een nadere doelomschrijving nodig zijn. Ik denk aan het verhaal waarmee ik vanmiddag begon. Het op zichzelf aardige verhaal zal aan kracht winnen, wanneer het met een bepaald doel verteld wordt. Een doel dat ook aan de luisteraars bekend moet zijn. Dat is ook de kracht van sommige gelijkenissen van Jezus. Die worden verteld als een antwoord op een bepaalde vraag. Op de vraag van een wetgeleerde wie zijn naaste is, vertelt Jezus de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10:29-37). Bij andere gelijkenissen geeft de evangelist de aanleiding aan. Zo vertelt Jezus de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter met het oog daarop, dat ze altijd moesten bidden en niet verslappen (Lucas 18:1-8).

Over de doelstellingen van verhalen wil ik nog één ding opmerken. 'Het doel van het vertellen is per definitie open van karakter. Het doel is namelijk dat het verhaal de leerling iets doet: dat hij zichzelf erin herkent, dat hij zich ertegen afzet of dat hij nog weer anders contact maakt met het verhaal' ³²⁷.

In de tweede plaats wil ik het punt van de identificatie mogelijkheden noemen. Met alles kunnen we ons identificeren. We voelen ons zo bang als een wezel of we zijn zo vrij als een vogel in de lucht. Jan Swagerman stelt dat elke dialoog een verhaal oplevert van ontmoeting en afstand. 'Ooit "rood" en "geel" met elkaar horen praten?', schrijft hij, 'Probeer maar onder woorden te brengen wat ze de wereld te zeggen hebben. Rood is vurig, opdringerig, wil overal bij horen. Geel wil stralen en zichzelf juist verliezen. Maar als ze elkaar echt begrijpen kunnen ze samen verder gaan, overal zichzelf zijn en toch steeds zichzelf weggeven. Oranje heet die ontmoeting' ³²⁸.

Maar over identificatie valt meer te zeggen. Hier bedoel ik veel meer de identificatie met personen. 'Een niet onbelangrijke voorwaarde voor de spirituele groei van mensen is dat zij zich kunnen identificeren met anderen' ³²⁹. In mijn dissertatie heb ik daaraan uitgebreid aandacht geschonken. 'Wie naar een verhaal luistert, identificeert zich met iets of iemand in dat verhaal, hetzij in positieve, hetzij in negatieve zin' ³³⁰. Men kan door de persoon over wie verteld wordt worden aangetrokken

³²⁵ Westerman, a.w., p. 36.

³²⁶ Swagerman, J. (1991) Het verhaal gaat verder... De kunst van het vertellen. Deventer. p. 98.

³²⁷ Avest, ter e.a., a.w., p. 102.

³²⁸ Swagerman, a.w., pp. 163v.

³²⁹ Avest, ter e.a., a.w., p. 93.

³³⁰ Juch, H.R. (1990) Kinderen over God vertellen. Een studie over de wijze waarop God ter sprake komt in

zodat men zijn gedrag wel zou willen overnemen. Ook kan een persoon in het verhaal zo afstoten dat de luisteraar zich er volledig van wil distantiëren. Dit geldt van alle verhalen, ook de geloofsverhalen uit het verleden, uit de bijbel of uit de kerkgeschiedenis. Al die verhalen bevatten een mogelijkheid tot identificatie. Hierbij moet ook op het denken van Sundén gewezen worden. ‘Bij het overnemen van de rol van een “geloofsheld” of bij het afwijzen van het gedrag van een persoon uit een verhaal, verplaatst de hoorder zich tevens in de rol van God. Wanneer zijn invoeling in de menselijke rol geïntensiveerd wordt, wordt daarbij tevens de (misschien zelfs in bepaalde verhalen niet geëxpliciteerde) sprekende God een doorleefde werkelijkheid’³³¹.

Nu kunnen we bij het vertellen van verhalen dat identificatieproces stimuleren. In mijn dissertatie verwijs ik naar Bal die een zestal criteria daarvoor aangeeft³³². Ze noemt achtereenvolgens dat de identificatiepersoon de ‘held’ van het verhaal moet zijn, zijn naam moet of in de titel genoemd worden of anderszins expliciet aangegeven worden. Er zal uitgebreide informatie over hem gegeven worden. Hij komt vaker in de vertelling voor dan de andere figuren. Het kan ook zijn dat hij de enige persoon in het verhaal is. Tenslotte zijn aan de held bepaalde handelingen voorbehouden³³³. Zelf voeg ik daaraan nog een criterium toe, namelijk dat de vertelling vanuit het perspectief van de held verteld wordt.

Hiermee ben ik aan het derde punt gekomen, dat van het perspectief van waaruit een verhaal verteld wordt. Er zijn namelijk twee manieren van vertellen. In de eerste plaats kan men een verhaal vertellen als een buitenstaander. Men heeft een verhaal gehoord en dat verhaal vertelt men verder. Dat kunnen verhalen uit het verleden zijn. Of men vertelt iets dat men weliswaar zelf heeft meegemaakt, maar dat verteld wordt alsof men zelf niet meer dan een observant was. Men speelt geen rol in het gebeurde.

Men kan ook een verhaal vertellen, alsof men er zelf bij geweest is. Men vervult zelf een rol in het verhaal. Zo kan men ‘bijvoorbeeld als Jona het verhaal *van God, Jona en Ninevé* (vertellen). Of als burgemeester van Ninevé. Of als vis. Of als stem van God’³³⁴. Ik denk dat het vertellen van een verhaal vanuit het perspectief van één persoon de voorkeur heeft boven het vertellen van dat verhaal vanuit meerde personen gezien. Ik verwijs weer even naar het verhaal waarmee ik begon. Wanneer dat verteld wordt vanuit het perspectief van de herder, of vanuit dat van de geleerde, heeft het verhaal veel meer te zeggen dan zoals het nu verteld is.

Daarbij is het ook mogelijk te spelen met het tijdsperspectief. Wij beginnen vaak bij het begin en gaan in een chronologische opzet naar het einde. Ik neem het beginverhaal weer als voorbeeld. De herder bidt zijn gebed - de geleerde komt bij hem - de geleerde leert hem het echte gebed - de herder is het bidden verleerd - de geleerde krijgt een droom - hij gaat de herder vertellen dat hij weer op de oude manier mag bidden. Ik kan echter een andere tijdsvolgorde kiezen en wel meer dan een. Ik kan bij de herder beginnen op het moment dat hij niet meer bidt. Terugkijkend vertel ik dan wat er gebeurd is en het vervolg loopt weer op een chronologische wijze. Ik kan beginnen op het moment

bijbelvertellingen aan groep 7 van de protestants-christelijke basisschool. Kampen. p. 147.

³³¹ Avest, ter e.a., a.w., p. 93.

³³² Juch, a.w., p. 239.

³³³ Bal, M. (1980) De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie. Muiderberg. p. 99v.

³³⁴ Wickers & Mesch, a.w. p. 36.

dat de geleerde voor de tweede keer bij de herder op bezoek komt. Of ik kan beginnen bij het einde van het verhaal. Juist het wisselende tijdsperspectief brengt een bepaalde spanning in het verhaal aan, waardoor het levendiger wordt, waardoor er meer identificatie-mogelijkheden zijn en waardoor de luisteraar er op een snellere manier iets van opsteekt.

Het laatste punt rond het vertellen van verhalen is het punt van het einde van het verhaal. Dat zal het beste een verhaal met een open einde kunnen zijn. 'Bij een gesloten verhaal neemt men noch het kind, noch het verhaal serieus'³³⁵. Dat blijkt onder andere uit het volgende. Een meisje van negen jaar was ervan overtuigd dat God bestond. Toevallig had de meester op school het volgende verhaal verteld. 'De dominee ging bij een boer op bezoek. De boer gaf aan niet in God te geloven. Terwijl hij thee inschonk, hing de dominee een klomp aan een balk. De boer zag de klomp hangen en vroeg wie dat gedaan had. De dominee zei: 'zo zeker als jij weet dat iemand die klomp heeft opgehangen, zo zeker geloof ik dat iemand de wereld heeft geschapen'. Hiermee gaf ze aan dat hetgeen in een verhaal wordt verteld waar moet zijn'³³⁶.

Dat het verhaal een open einde heeft is zo belangrijk dat Swagerman er op wijst dat bestaande verhalen op een nieuwe manier gebruikt kunnen worden³³⁷. Sprookjesfiguren kunnen in andere situaties geplaatst worden. In verschillende catechese-methoden wordt van deze werkwijze gebruik gemaakt.

Hoe kunnen verhalen in de catechese functioneren?

Om deze vraag te beantwoorden wijs ik op de didactische theorie van Thomans Groome. Deze is uit de praktijk geboren. Als dertig jarig theoloog aan een seminarie ging hij voor zijn practicum als godsdienstleraar werken aan een 'high school' voor katholieke jongens. Het vak was voor drie uur per week ingeroosterd. Degene die met het programma voor dat vak belast was, zei dat het hem met zijn uitgebreide theologische kennis wel niet moeilijk zou vallen. Zelf was hij dezelfde mening toegedaan. Het weekend daarvoor bereidde hij drie prachtige lessen voor en hij ging de eerste maandagmorgen met het enthousiasme van een beginneling op weg naar school. Na de derde les wist hij voldoende: het was de verkeerde benadering die hij gekozen had. Deze ervaring deed hij op in 1966. In 1980 publiceerde hij zijn boek. In die tussentijd heeft hij er nauwgezet aan gewerkt zijn ideeën niet alleen praktisch uit te werken, maar ook theoretisch te onderbouwen.

Zijn benadering vindt hij duidelijk gegrond in de Bijbel. Hij geeft daarvoor een exegese van de geschiedenis van de Emmaüsgangers, zoals die in Lucas 24 verteld wordt. Hij doet dat niet allereerst met de ogen van een exegeet, maar met die van de opvoeder. Hij leest daarin dat Jezus start in de situatie van de ander. Hij begint niet te vertellen wat Hij weet, maar bij de ontmoeting met hen begint Hij naar hen te luisteren. Daarna laat Hij pas vanuit de Schriften zijn licht over het gebeuren schijnen. Dit gebeuren had een geweldige invloed op zijn denken³³⁸.

³³⁵ Andree e.a., a.w., p. 60.

³³⁶ Idem, p. 45.

³³⁷ Swagerman, a.w. p. 162.

³³⁸ Groome, T.H. (1980) Christian religious education. Sharing our Story and Vision. San Francisco. p. 136.

De benadering van de ‘shared praxis’, zoals Groome zijn methode noemt, bestaat bij hem uit vijf bewegingen ³³⁹, die ik eerst noem en daarna aan de hand van door Groome zelf gegeven voorbeelden nader wil toelichten.

1. De deelnemers worden uitgenodigd hun eigen activiteit met betrekking tot het thema onder woorden te brengen (dit is de zogenaamde present action).
2. Ze worden uitgenodigd om na te denken over de vraag waarom ze dat doen wat ze doen en wat de beoogde consequenties van hun handelingen zijn (dit is de zogenaamde critical reflection).
3. De opvoeder brengt de groep in aanraking met het verhaal van de christelijke gemeenschap betreffende het thema en met het geloofsantwoord waartoe het uitnodigt (dit is de zogenaamde Story and its Vision).
4. De deelnemers worden uitgenodigd om dit verhaal tot zich te nemen in dialectiek met hun eigen verhalen (de zogenaamde dialectic between the Story and the stories).
5. Er is gelegenheid om een persoonlijk geloofsantwoord te kiezen voor de toekomst (de zogenaamde dialectic between the Vision and the visions).

Bij de eerste beweging gaat het Groome erom dat de deelnemers hun eigen reacties, gevoelens, gedachten met betrekking tot het aan de orde zijnde thema geven en niet een antwoord dat op theorie gebouwd is of alleen maar weergeeft dat wat ‘men’ op dat punt te zeggen heeft. Zo kan de openingsvraag bij een unit over de eucharistie zijn ³⁴⁰: ‘wat doe je met de eucharistie in je leven?’ Of: ‘wat is je eigen reactie op de eucharistie?’ Deze vragen zijn in dit stadium van zijn opzet veel beter dan de vraag ‘Wat is de Eucharistie’, omdat deze vraag uitnodigt een theoretisch antwoord te geven.

De tweede beweging heeft tot doel de kritische reflectie op gang te brengen. Op de diverse leeftijdsniveaus zullen de vragen anders geformuleerd worden. Samengevat komen de vragen altijd erop neer dat we gaan nadenken over de vraag waarom we doen wat we doen en wat we met dat wat we doen hopen te bereiken. In een groep die sprak over het doel van een christelijke godsdienstige opvoeding werden hier twee vragen gesteld ³⁴¹: ‘wat bracht je ertoe dit doel te hebben?’ En: ‘hoe ontwikkelde dit doel je godsdienstige opvoeding?’

In de derde beweging ontmoeten de deelnemers van de diverse groepen de christelijke overlevering met betrekking tot het thema waarmee ze zich bezighouden. Hier kan de groepsbegeleider een uiteenzetting geven of op andere wijze het thema inhoudelijk aan de orde stellen. Een groep tienjarige kinderen hield zich onder zijn leiding bezig met het gebed. Hij koos hier een narratieve benadering. Hij vertelde iets over het bidden van Jezus en hoe Hij ons de opdracht gegeven had om veel te bidden. Bij de eenheid rond de eucharistie benadrukte Groome de verantwoordelijkheid waarvoor de eucharistie ons plaatst en liet vervolgens een film zien onder die naam, die het thema

³³⁹ Idem, p. 207.

³⁴⁰ Idem, p. 209.

³⁴¹ Idem, p. 212.

heel duidelijk naar voren bracht.

Zelf ben ik van mening dat binnen de catechese hier voor de narratieve methode gekozen kan worden. In de eerste plaats is de catechese volgens de opvattingen van Groome niet autoritair. De jongeren zullen zelf een geloofsantwoord moeten kiezen. Dat is duidelijker wanneer er een open verhaal verteld wordt. Zo leert men nadenken en zelf keuzes maken. Verder sluit de narratieve methode, zoals we gezien hebben, het beste aan bij een affectieve behandeling van een thema. En volgens deze methode kan men zich ook beter identificeren met personen waarover verteld wordt. De methode van Groome vind ik bij uitstek een methode voor een narratieve inbreng van de gegevens uit het verleden.

In de vierde beweging komt nu de vraag aan de orde wat het verhaal van de overlevering betekent voor onze eigen verhalen en hoe onze verhalen een antwoord kunnen zijn op het verhaal van de christelijke gemeenschap. Het is een dialectische beweging, waarin bevestiging en ontkenning elkaar afwisselen. Bij de eenheid rond de eucharistie kwam deze beweging aan de orde door een vraag aan de deelnemers: ‘als jullie vanavond in bed liggen en aan de vertoonde film denken, welke scène of welk beeld zou je dan als eerste te binnen schieten, en waarom zou het deze scène of dit beeld zijn?’

De bedoeling van de vijfde beweging is de visies die bij de eerste beweging onder woorden gebracht werden nu kritisch te analyseren in het licht van de Visie op Gods Koninkrijk en beslissingen te nemen met betrekking tot ons toekomstig handelen. De vijfde beweging vraagt: ‘hoe is mijn “present action” gevormd of niet gevormd door de Visie en op welke wijze zal ik in de toekomst handelen?’ In een sessie rond het verhaal van de Emmaüsgangers bijvoorbeeld werd de vraag gesteld: ‘hoe zullen deze overwegingen van invloed zijn op de wijze waarop we in de toekomst opvoeden?’ Bij een sessie over het doel van de christelijke godsdienstige opvoeding werd aan de studenten gevraagd een schriftelijke reflectie te geven op de vraag ³⁴²: ‘wat is voor mij nu het doel van de christelijke opvoeding?’

Conclusie

Binnen de catechese lijkt mij een narratieve methode, die start bij de ervaringen van de jongeren, uitermate geschikt. Het kunnen oude verhalen zijn die opnieuw verteld worden, het kunnen hele nieuwe verhalen zijn. In 1990 verscheen er een boekje van Imme Dros ³⁴³. Het bevatte een aantal teksten van éénakters, zoals die voor de televisie te zien waren. Tijdgenoten van Jezus van Nazareth geven hun lezing over wat er gebeurde anno 33. Hun verbazing, verdriet, afgunst, wanhoop en liefde zijn na tweeduizend jaar nog steeds actueel. Deze monologen zijn bruikbaar als voorbeeld hoe verhalen ook binnen groepen van volwassenen een geschikt middel zijn om over levens- en geloofsvragen na te denken.

³⁴² Idem, p. 221.

³⁴³ Dros, I. (1990) Kan er uit Nazareth iets goeds komen? Veertien monologen. Amsterdam.

EPILOOG

Jan Visser

In het midden van de jaren zestig volgde ik als cursist de Pastoraal Psychologische Leergang te Utrecht waarvan ik veel later de coördinator werd. In die tijd doceerde de om zijn preken befaamde ds. Barthold van Ginkel persoonlijkheidstheorieën en maakte ons vertrouwd met de antropologische inzichten van Adler, Jung en Freud. Hij bracht de stof verhalend en beeldend, wat aanvankelijk erg boeide, maar op den duur toch teveel als een maniertje werd ervaren. Eén beeld echter is mij bijgebleven: zijn vergelijking van de mens met een diepzeevis. Als men die uit de diepte naar boven haalt, dan spat hij uit elkaar. Zo gaat het ook met de mens: als men de mens totaal aan het licht wil brengen, blijven slechts stukken en brokken over.

Toen ik me later ging verdiepen in verschillende psychologische stromingen en hun veelal onuitgesproken antropologische uitgangspunten, werd ik me de juistheid van het beeld van de diepzeevis meer en meer bewust. Er is geen theoretische zienswijze die de complexiteit van het menszijn afdoende verklaren kan. Vandaar dat er vele paradigma's in de sociale wetenschappen te vinden zijn, die elkaar niet alleen door de tijd afwisselen, maar ook in eenzelfde periode naast elkaar blijven bestaan en elkaar betwisten de meest adequate benadering van hun 'object' te bieden. Dat kan zich uiten in een felle methodenstrijd die niet onderdoet voor de befaamde 'rabies theologorum'. Daaruit is het begrijpelijk dat men op dat terrein zocht naar een de tegenstellingen overstijgend paradigma. Een paradigma waarin de ogenschijnlijk elkaar uitsluitende benaderingen met als uitgangspunt hetzij gedrag, hetzij cognitie of emotie in een inzichtelijke samenhang werden geplaatst. Het recentelijk vanuit de hermeneutiek ontwikkeld narratief paradigma heeft deze pretentie. Deze hermeneutische achtergrond verklaart dat het zich binnen de theologie presenteert en in het bijzonder binnen de Praktische Theologie die zich bezighoudt met de overlevering van het Christelijk geloof, de 'paradosis'³⁴⁴. Zo kan men geen bepaling van het vakgebied tegenkomen of het kernbegrip daarin is overdracht en bemiddeling, meer algemeen omschreven als communicatie.

Geeft het narratief paradigma een verdiept zicht op dat proces van overlevering? Is het toepasbaar op de verschillende velden van die overdracht? Laat het zich na de introductie in het pastorale veld ook toepassen binnen de andere velden van de geloofsoverdracht? Dat is de eerste vraag waarop dit boek een antwoord wil geven.

Of anders gezegd: draagt het paradigma bij tot de onderlinge samenhang van de deeldisciplines binnen de Praktische Theologie? Is het toepasbaar op elk der vakgebieden zodat het kan leiden tot dieper inzicht in wat zich op die velden afspeelt? Heeft het inzicht hoe zo effectief mogelijk te handelen? Kortom: weet het het empirische, hermeneutische en strategische perspectief binnen de Praktische Theologie verhelderend met elkaar te verbinden? Nu is het geenszins mijn pretentie op

³⁴⁴ Het gaat te ver hier uitvoerig in te gaan op de plaats van de hermeneutiek binnen de wetenschapstheoretische fundering van de moderne Praktische Theologie. Ik verwijs alleen naar de recente Nederlandse inleidingen op het vakgebied: Heitink, G. (1993) *Praktische Theologie*. Kampen; en vooral Dingemans, G.D.J. (1996) *Manieren van doen*. Kampen. Waar Heitink opteert voor evenredigheid van het hermeneutische, empirische en strategische perspectief binnen het vakgebied, daar is voor Dingemans de hermeneutiek uitgangspunt en basis voor de meer empirische en strategische benaderingen.

deze vraag een volledig antwoord te geven. Ik zal mij moeten beperken tot een aanzet aan de hand van de voorgaande artikelen.

Ganzevoort leidt vanuit zijn definitie van narrativiteit een zestal dimensies af die hij in de verdere uitwerking 'elementen' noemt. Kan de samenhang van die 'elementen' een antwoord geven op onze vraag of het narratieve paradigma samenhang in de deeldisciplines van de Praktische Theologie brengt? Ik meen van wel. Het zou weleens een bruikbaar 'model' kunnen zijn dan het 'gespreksmodel' dat ooit door Firet als paradigma voor het vak werd geïntroduceerd ³⁴⁵.

Ik maak daarbij echter een drietal kanttekeningen. Het is duidelijk dat we uitgaan van de door Ganzevoort geformuleerde definitie. Tussen zijn definitie en de illustratieve uitwerking ervan bestaat een lichte spanning, die veroorzaakt wordt door enige begripsonhelderheid. Enerzijds noemt hij 'structuur', 'perspectief', 'ervaren en verstaan', 'rolverdeling', 'relationele positionering', 'en 'publiek' dimensies van het narratieve paradigma, anderzijds elementen ervan. Het laatste lijkt me juist: bij het onderzoek naar en de bestudering van de handelingen binnen één van de velden van de Praktische Theologie gaat het er om te zien welke elementen - wellicht in dat geval nog beter te benoemen als factoren - voorkomen en hoe ze zich tot elkaar verhouden. Ik zal dan ook in het vervolg spreken van elementen en factoren.

Een tweede kanttekening betreft de vooronderstelling bij de term narrativiteit op voorhand te denken aan teksten. Het voorbeeld van Ganzevoort (een fragment uit een interview) werkt dat in de hand. De toelichting laat echter zien dat het paradigma breder toepasbaar is. Zoals Ricoeur aantoonde is de methode van het interpreteren van teksten eveneens toepasbaar op handelingen ³⁴⁶. Dit is van groot belang voor de Praktische Theologie die zich bezighoudt met bemiddelingshandelingen waarbij het zowel om inhouden, teksten, als om bemiddeling, vormen van communicatie gaat. Uit de toelichting van Ganzevoort wordt dat duidelijk: niet alleen voor de interpretatie van een tekst, in dit geval een gespreksfragment, zijn de genoemde factoren van belang, maar ook voor de met de tekst gegeven interactieve handelingen. Zo stelt hij dat van belang is waar te nemen vanuit welk perspectief deelnemers participeren aan bijvoorbeeld een opbouwproces, en wiens ingebrachte perspectief daarbij domineert. Hetzelfde geldt voor de uitwerking van de factor 'ervaren en verstaan' naar lichaamstaal. Het gaat dan niet alleen om het belang van het verhaal, het inhoudelijk vertelde, maar ook om wat er aan expressie en de daarmee gegeven emoties waarneembaar is in de act van het vertellen. Oog voor dit element geeft zicht op wat zich in een liturgieviering aan religieuze interactie afspeelt. Het opent ook nieuwe gezichtspunten voor bijvoorbeeld de beoordeling van charismatisch pastoraat en voor de toepassing van rituelen in het pastoraat ³⁴⁷. Het is niet moeilijk aan te tonen dat ook de narratieve elementen of factoren 'rolverdeling', 'positionering' en 'publiek' zeer goed toepasbaar zijn in het bestuderen en het verwerven van inzicht in wat zich afspeelt op de

³⁴⁵ Firet, J. (1980) De plaats van de Praktische Theologie binnen de theologische faculteit. In: Andel, C.P. van (red.) Praktische Theologie. 's Gravenhage.

³⁴⁶ Zie voor het belang van deze wetenschapstheoretische beschouwingen voor de Praktische Theologie Heitink, a.w., p. 138 vv en Ricoeur, P. (1986) Le modèle du texte. L'action sensée considérée comme un texte. In: Ricoeur, P., Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II., p. 183-211, vertaald als: Ricoeur, P. (1991) Tekst en betekenis. Baarn. p. 146-174.

³⁴⁷ Een narratieve benadering van rituelen in het pastoraat zou goed kunnen aansluiten bij de eerste verkenning op dit gebied door Corja Menken-Bekius in haar dissertatie: Menken-Bekius, C. (1998) Rituelen in het individuele pastoraat. Kampen

onderscheiden Praktisch Theologische handelingsvelden ³⁴⁸.

Rest mij een derde kanttekening. De overeenkomst tussen de narratieve benadering van een tekst met die van een handeling roept een nieuwe vraag op. Het is die van de verhouding van de inhoud van wat men overdraagt tot de aard van de relatie waarin die overdracht plaatsvindt. Parallel daarmee kan men een onderscheid aanbrengen tussen wat men overdraagt en hoe men overdraagt en tussen verbale en non-verbale communicatie ³⁴⁹. Dat het laatste onderscheid van belang is voor de toepassing van het narratief paradigma blijkt bij Ganzevoort. Hij spreekt dan niet alleen van teksten, maar van narratieve gestalten zoals beelden en schilderijen. Kortom: een brede toepassing van het paradigma binnen de Praktische Theologie vraagt nog om een nadere precisering van de verhouding van tekst, handeling en vorm van communicatie binnen de velden waarop zich de Praktische Theologie richt.

Is het narratieve model zoals door Ganzevoort ontwikkeld binnen het pastoraat toepasbaar op andere vakgebieden binnen de Praktische Theologie? Antwoord op deze vraag zou te vinden moeten zijn bij de toepassingen. Lezing van de bijdragen vanuit de poimeniek, de liturgiek, de homiletiek en de catechetiek leidt echter niet tot een eenduidig antwoord. Ze zijn nog te verschillend van karakter. Waar Ganzevoort het model nader uitwerkt, daar zoeken anderen naar de mogelijkheden van toepassing. Zo is er sprake van een zekere onevenredigheid en ongelijktijdigheid. Dat ligt mijns inziens niet aan het model op zich, maar aan de manier waarop men meent het te moeten of kunnen toepassen.

Zo valt mij op dat Sloots stelt dat de elementen of factoren die volgens Ganzevoort bepalend zijn voor een narratieve structuur moeilijk toepasbaar bleken bij de analyse van preekteksten. Ze kiest dan voor het bepalen van het verhalend karakter haar eigen weg, maar in de nadere uitwerking blijkt ze naar mijn idee volop bezig te zijn met het hanteren van de door Ganzevoort aangegeven factoren. Ik noem slechts één voorbeeld: bij de gevaren wijst ze op het risico dat de hoorder overgeleverd is aan die focus of visie van waaruit de predikster de inhoud van de preek opbouwt. Hier rijst de vraag of niet de factor 'perspectief', zoals Ganzevoort uitwerkt, van toepassing is. Is het perspectief van de 'vertelster' in dat geval niet dominant en heeft ze dan niet te weinig oog voor de mogelijke perspectieven van haar publiek. Mij valt dus op dat de genoemde factoren terugkeren in haar situering van het verhalend preken. Dat wijst er op dat ze de factoren aanvankelijk te smal, namelijk als alleen betrokken op de inhoud van de preek, trachtte toe te passen. Had ze ze ook toegepast op de preek als communicatief proces, dan zou haar oordeel wellicht anders uitgevallen zijn. In de huidige homiletiek lijkt het me niet goed mogelijk je bij de analyse te beperken tot de tekst los van de preek als handeling, kortom als communicatief gebeuren. Daarbij komt de predikster als vertelster

³⁴⁸ Men zou vanuit het narratief paradigma een beoordeling dienen te geven van de verschillende onderzoeken naar de problemen rond de zogenaamde pastorale identiteit, waarin de positionering, de rol en de verwachtingen van de verschillende actoren een grote rol spelen. Zo kan men zich afvragen in welk(e) verhaal (geschiedenis) van een gemeente een jonge pastor belandt en hoe zich dat verhoudt tot het verhaal dat hij of zij in zijn nog korte levensgeschiedenis heeft eigen gemaakt. Onderzoek naar de verandering in rolopvatting en verwachtingspatronen van jonge pastores wordt verricht door drs. Cl. de Haan.

³⁴⁹ Daartoe verwijs ik naar de overbekende studie van Watzlawick, P. & Beavin, J.H. & Jackson, D.D. (1967) *Pragmatics of human communication*. New York. Vertaald als (1970) *De pragmatische aspecten van de menselijke communicatie*. Deventer.

op geheel eigen wijze in het vizier ³⁵⁰.

Een analoge beoordeling vind ik ook in de bijdrage van Juch, zij het minder uitgesproken. Ook hij werkt het thema uit door niet primair in te gaan op de factoren van het narratieve model, maar door aan te sluiten bij de wijze waarop narrativiteit in zijn vakgebied geïntroduceerd is. Sleutelfiguur lijkt mij Groome en zijn uitwerking van het verhaal van de Emmaüsgangers ³⁵¹. Het zou boeiend geweest zijn na te gaan in hoeverre de narratieve factoren mee bepalend zijn geweest voor de door Groome beschreven vijf bewegingen die de catechetische interactie sturen. In ieder geval beperkt hij narrativiteit niet tot wat verteld of overgedragen wordt, maar past hij narratieve factoren ook toe op het overdrachtsproces.

Resten nog de bijdragen over liturgiek en poimeniek. De bijdrage van Dijk en Bruinsma-de Beer laat zien dat er goed te werken valt met de narratieve factoren binnen de liturgiek. In de liturgische teksten komt geschiedenis, het verhaal van vrouwen, ter sprake gerelateerd aan het verhaal van God met de mensen. En tenslotte de bijdrage over het pastoraat.

Ganzevoort toont niet zozeer de bruikbaarheid van het model binnen de pastorale situatie aan, maar werkt het verder uit. Daaraan voorafgaand lost hij en passant een paar brandende kwesties binnen het vakgebied op, zoals de spanning tussen de klassieke aanpak van Thurneysen en die van de 'Pastoral Counseling' en de verhouding van de menselijke realiteit verwoord in verhalen tot die van de ook in verhalen verwoorde goddelijke realiteit. Dat vindt zijn weerslag in de uitwerking van de narratieve elementen naar het perspectief van pastoraat, pastor en de overgeleverde verhalen over God. Hier worden de messen geslepen, maar nog niet getoond hoe ze precies snijden.

Wat moet de conclusie zijn? Is het narratief paradigma als een diepzeevis? Men denkt dat het toepasbaar is op de onderscheiden vakgebieden van de Praktische Theologie en dat het kan dienen om de samenhang ervan aan het licht te brengen, maar men houdt slechts stukken en brokken over? Tot die conclusie kom ik nog niet. Al dragen de toepassingen een fragmentarisch karakter, ze geven voldoende stimulans tot diepere reflectie en evaluatie van de onderscheiden introductie in de vakgebieden, een reflectie die dient uit te monden in een duidelijker wetenschapstheoretische fundering. En dat vanuit het aloude adagium dat er niets praktischer blijkt dan een goede theorie. Daarover tenslotte nog enige beschouwing naar aanleiding van de nog niet besproken artikelen.

De artikelen van Day, Roukema-Koning en Tieleman dragen bij tot de gewenste diepere theoretische onderbouwing van de toepassing van het narratief paradigma binnen de Praktische Theologie. Ze roepen tegelijkertijd enige vragen op. Op het eerste gezicht lijkt er sprake te zijn van een interne tegenstelling. De psychologen laten de werkzaamheid van het narratief paradigma zien door middel van conceptuele verhelderingen. Voor Day zijn dat 'stem', 'tekst' en 'moreel publiek'. Voor Roukema-Koning het begrip 'zelfconcept' en de factoren die dit bepalen. Tieleman als theoloog laat daarentegen zien hoe conceptualisering van het begrip 'geloven' blokkerend werkt en houdt een gloedvol pleidooi voor geloof als verbeelding. Helpt conceptuele verheldering ons nu wel of niet verder met het narratief paradigma?

³⁵⁰ Dingemans wijst in zijn homiletiek op het belang van al deze onderscheiden aspecten in hun samenhang, zoals de titel van zijn boek duidelijk maakt. Dingemans, G.D.J. (1991) Als hoorder onder de hoorders. Kampen.

³⁵¹ Hetzelfde verhaal is voor de pastoraal psycholoog / theoloog Baumgartner een spiegel voor heelmakend pastoraat. Baumgartner, I. (1990) Pastoralpsychologie. Düsseldorf.

Deze vraag roept mij een discussie in herinnering naar aanleiding van het pleidooi van de filosoof Th. de Boer voor narrativiteit ³⁵². De theoloog Van den Brom meende dat De Boer daarmee geen recht deed aan de taak van de wijsbegeerte. Kritische reflectie op verhalen acht hij noodzakelijk. Dat vereist heldere conceptualisering en het is de vraag of De Boer daaraan niet voorbij gaat. Deze antwoordt dat dat niet het geval is: begripsanalyse is noodzakelijk, maar men kan en moet die niet uitspelen tegen het narratieve. Men dient zich er steeds van bewust te zijn dat het verhaal de aanleiding is tot de conceptualisering en zo de bakermat vormt van het begrip. Het kan noch mag gezien worden als een illustratie of versiering van het begrip. Zo gaat de verhaalde werkelijkheid vooraf aan de in begrippen uiteengelegde werkelijkheid. Dat laatste kan wel dieper zicht geven op en nieuwe richting aan de verhaalde werkelijkheid.

Opnieuw blijkt hier het paradigma van Ricoeur voor het omgaan met teksten richtinggevend te zijn ³⁵³. Begrijpen als typisch voor het hermeneutische verstaan van teksten kan niet losgemaakt worden van het verklaren, de taak van de analytisch te werk gaande wetenschap. Voor het juist verstaan van een tekst die altijd multi-interpretabel is, is afstand nodig waardoor men in staat is volgens de regels van de grammatica het zinsverband vast te stellen en de betekenis te verstaan. Het gaat daarbij om een dubbele beweging van gissend verstaan naar verklaren en van verklaren naar een nieuw verstaan. Men kan dit circulair verstaansproces ook toepassen op communicatieve handelingen. Daarvan geven de artikelen van Day en Roukema-Koning een duidelijk voorbeeld. De gebezigde conceptualisering leidt tot het innemen van afstand om bepaalde verbanden in het oog te krijgen. Die kritische distantie staat in functie van een beter verstaan van degene met wie men in contact is. Dat met die conceptualisering de werkelijkheid niet in regie genomen is, maakt Tieleman ons bewust door aan te tonen hoe een strakke conceptualisering van het begrip 'geloven' de mens in een patroon vastlegt in plaats van hem nieuwe mogelijkheden en een andere kijk op het bestaan en het leven te geven. De theologie mag nooit vergeten dat haar denken stoelt op verhaalde realiteit. Vanuit dit inzicht vullen de drie bijdragen elkaar aan, al acht ik een verdere uitwerking van dat aanvullend karakter noodzakelijk. Dan pas krijgt het narratief paradigma de functie die ik haar binnen de fundering van de Praktische Theologie zou willen toekennen. Bij deze bewering moet ik het laten, al is de uitdaging groot de verhouding van het narratieve en het conceptuele vanuit de inzichten van Ricoeur nader Praktisch Theologisch uit te werken ³⁵⁴.

Rest mij nog één vraag die niet uitdrukkelijk in de bijdragen naar voren komt, maar wel door het narratief paradigma wordt opgeroepen. Impliciet is ze met het betoog van Tieleman gegeven: de beklemtoning van de verbeelding doet de vraag rijzen of het verbeelde werkelijkheidsgehalte bezit of als illusoir afgedaan moet worden. Kortom: wat is de relatie van het narratieve tot de werkelijkheid? Gaat de werkelijkheid op in het verhaal, of ontmaskert de werkelijkheid het verhaal als een pure fictie? Deze vragen brengen een oude, maar klaarblijkelijk nog steeds actuele discussie tussen theologie en psychologie naar boven, die van de these dat het in godsdienst om projectie gaat. Van die these zijn inmiddels de scherpe kanten afgeslepen doordat men het belang van fantasie en verbeelding heeft aangetoond voor het zichzelf worden en zichzelf handhaven in de werkelijkheid

³⁵² Inzet van de discussie was het boek Boer, Th. de (1989) *De God van de filosofen en de God van Pascal*. Zoetermeer. Reactie kwam onder meer van Brom, L.J. van den (1991) *En is Hij niet een God voor filosofen?* In: Vroom, H.M. (red.) *De God van de filosofen en de God van de bijbel*. Zoetermeer.

³⁵³ Ricoeur, a.w.

³⁵⁴ Naar J.A. van der Ven, hoogleraar Praktische Theologie te Nijmegen, mij meedeelde staat er een bundel te verschijnen waarin het belang van Ricoeurs inzichten voor de Praktische Theologie wordt uitgewerkt.

die de mens omringt ³⁵⁵. Men kan de werking van fantasie, verbeelding en godsdienst louter functioneel opvatten. Voorzover het het doel dient waartoe het wordt ingezet is het voldoende, en men moet niet moeilijk doen door kritische vragen te stellen over de werkelijkheidswaarde. Iets werkt en dat volstaat. Of ontsluiten fantasie, verbeelding en godsdienst een werkelijkheid die grond geeft aan, zoals Tieleman betoogt, liefde, hoop en ten laatste geloof? Het narratief paradigma laat zien dat niet alleen de mens, maar de werkelijkheid te vergelijken valt met een diepzeevis. Dat wil zeggen dat geen paradigma de werkelijkheid ter sprake brengt op een manier die uitpuittend is. Een verhaal is 'open' in die zin dat het steeds een verwijzing bevat naar wat meer is dan wat in taal en woorden vevat kan worden. Daarvan spreekt het multi-interpretabel karakter van verhalen en taal. Mensen en de de mens dragende en omringende werkelijkheid hebben hun geheim ³⁵⁶. Ook dit punt vraagt om een nadere uitwerking vooral voor de onderbouwing van de inter- of intradisciplinaire werkwijze die eigen is aan de moderne Praktische Theologie.

Ik begon met een beeld en een aantal vragen. Wat het beeld betreft: de mens, zijn werkelijkheid en ook zijn benadering van de werkelijkheid blijven 'diepzeevissen'. Wil men de mens en zijn werkelijkheid totaal aan het licht brengen via een sluitend - ideologisch - verhaal, dan houdt men fragmenten, brokken en stukken over. Het narratief paradigma maakt ons dat bewust.

Wat betreft de vragen: draagt het narratief paradigma bij tot de onderlinge samenhang van de deeldisciplines binnen de Praktische Theologie? De bijdragen in deze bundel blijven nog teveel steken in de wijze waarop het thema narrativiteit in hun deelvakgebied is geïntroduceerd. Daardoor wijzen ze de samenhang slechts fragmentarisch aan, maar het paradigma op zich draagt het in zich die samenhang te bewerkstelligen. En meer dan dat: het kan ook het interdisciplinair karakter van het vak funderen en verantwoorden.

Is het toepasbaar op elk der vakgebieden, en leidt het tot dieper inzicht in wat zich daarop afspeelt? Ik meen met mijn kritische terugblik op de bijdragen een aanzet te hebben gegeven tot een positief antwoord dat vraagt om een nadere uitwerking en onderbouwing.

Geeft het paradigma nieuw inzicht hoe zo effectief mogelijk te handelen? Een antwoord op deze vraag vereist meer onderzoek naar de praktijk waarin men werkt vanuit het paradigma. Dat vraagt om nadere case-studies, die in dit boek vrijwel ontbreken. Het uitgewerkte model van Ganzevoort in zijn hoofdstuk over pastoraat is een eerste belangrijke aanzet voor zo'n onderzoek met zicht op een positief antwoord.

Tenslotte mocht ik dit leren: het narratief paradigma kan bijdragen tot een verantwoorde wetenschapstheoretische fundering van de Praktische Theologie waarin vragen van

³⁵⁵ Te denken valt aan de receptie van de theorieën van Winnicott in de godsdienst- en pastorale psychologie. Uit de inmiddels grote hoeveelheid literatuur over dit thema vermeld ik alleen het recente Jongsma-Tieleman, P.E. (1996) *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding*. Kampen.

³⁵⁶ Van den Beukel geeft aan dat en hoe geloof en natuurkunde kunnen samengaan. Beukel, A. van den (1990) *De dingen hebben hun geheim*. Baarn. Zijn studie spreekt van de hernieuwde belangstelling voor de vraag naar de verhouding van geloof en wetenschap, die vooral in het engels taalgebied een opleving kent. In ons land vertegenwoordigt dr. W. Drees jr. deze hernieuwde interesse in de vraag naar de verhouding van de theologie tot de exacte natuurwetenschappen. Voor een antropologische verkenning van de verhouding theologie en sociale wetenschappen verwijs ik naar de fundamentele studie van Pannenberg, W. (1983) *Antropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen.

interdisciplinariteit, werkelijkheidsbenadering en werkelijkheidsbeschouwing zo niet opgelost dan toch wel verhelderd kunnen worden. Dat dunkt me een noodzakelijke bijdrage voor de taak waarvoor ons vak staat, namelijk een voor onze tijd werkzame 'paradosis' van het Christelijk geloven en geloof.

INDEX VAN NAMEN EN ZAKEN

In de index zijn alleen de namen van auteurs opgenomen, niet die van redacteurs van bundels, tenzij alleen de bundel als geheel is geciteerd. Wanneer bij trefwoorden een asterisk (*) is toegevoegd zijn ook verwijzingen naar verbuigingen en samenstellingen met dit trefwoord en synoniemen opgenomen.

aangesproken	14, 77, 78, 109, 120, 135, 149
actor*	11, 73, 74, 76, 80, 117, 118, 179
Adams, C.J.	138
Adams-Webber, J.R.	15
Adler, A.	177
affect*	11, 23, 47, 51, 53, 57, 89, 109, 111, 116, 148, 174
Albrecht, H.	149, 153, 157, 158
Aletti, M.	22
alledaagse	15, 36, 46, 105-107, 113, 121, 154, 167
Alma, H.A.	15, 88
Ammermann, N.	15
analyse	10, 11, 13, 24, 70, 71, 72, 79, 80, 82, 83, 88, 90, 109, 122, 126, 127, 129, 131, 132, 136-138, 147, 155-157, 179, 180
Andree, T.G.I.M.	167, 172
Andriessen, H.	117
anticipatie	15, 72
Arens, H.	159
argument*	10, 16, 17, 91, 113, 150
Argyris, D.	89
Attekum, M. van	117
Atwood, G.E.	45, 46, 52, 55, 57
auteur*	15, 20, 24, 73-79, 82, 90, 96, 97, 108, 115, 116, 118, 125
(auto-)biografie (zie ook levensverhaal)	7, 57, 61, 126, 127, 135, 152, 155, 156, 158
Avest, K.H. ter	166, 171
Baart, A.J.	74, 145
Baird, F.	68
Bakhtin, M.	20
Bakker, C.	166
Bakker, D.	167
Bal, M.	9, 25, 125, 148, 151, 155, 171, 172
Barlow, J.M.	20, 105

Barth, K.	148
Bassett, R.L.	111
Bastian, H.D.	35
Baudler, G.	10
Baumgartner, I.	180
Bax, M.M.H.	168
Beavin, J.H.	71, 179
beeld*	24, 29, 30, 34, 37-40, 45-47, 50, 53, 57, 68, 76, 79-80, 82, 105, 106, 108, 113, 114, 118, 130-132, 140-141, 154, 161, 162, 175, 177, 179, 182
Beelen, F.	69
Bekkenkamp, J.	138
belang*	8, 13, 14, 16, 22, 23, 36, 37, 46, 48, 50, 53, 58, 60, 69-72, 75-77, 79, 81, 82, 87, 89, 98, 105, 106, 109, 111, 114-117, 127, 136, 138, 150, 157, 161, 178-180, 182
beleving*	43-45, 47, 51-53, 57, 60, 61, 65, 67, 69, 71, 110, 121, 132, 136, 137, 170
Belzen, J.A. (van)	15, 21, 22, 72, 88
Berger, P.L.	15, 16
Berger, T.	127
Bernstein, J.M.	20
Besemer, J.W.	155
betekenis*	8, 12, 14, 16, 18, 19, 24, 25, 29-31, 35-38, 43, 48, 54, 55, 58, 61, 66-69, 71-73, 77, 79-81, 88, 90-92, 98, 104-105, 107-109, 111, 113, 116, 117, 121, 129, 130, 132, 133, 137, 146-148, 151-154, 156-158, 166, 167, 178, 181
betekenisverandering	5, 23, 29, 30, 32-35, 37
betekenisverlies	29, 30, 32-34, 36, 37, 39
betrouwbaar*	30, 80, 82
Beukel, A. van den	182
bevrijdingstheologie	29, 69
bibliodrama	116, 117
bidden (zie ook gebed)	21, 65, 74, 92, 95, 118, 133, 139, 143, 165, 170, 172, 174
bijbel	10, 30, 32, 76, 125, 126, 128, 130, 146, 150, 151, 155, 156, 159, 168, 171, 173, 181
bijbelverhaal*	10, 24, 44, 119, 125, 127, 146-147, 150-152, 158, 160, 161, 168, 169
Boer, Th. de	29, 146, 153, 181
Bommer, M.	127
Borg, M. B. ter	36
Boyd, G.E.	110
Bracken, B.A.	52
Brandchaft, B.	45, 46, 52, 57
Brecht, B.	31, 32
Breeuwsma, G.	20

breuk*	8, 9, 79, 80-82, 101, 104, 121
Breukelman, F.H.	10
Brockelman, P.	11, 14
Brokaw, B.	110
Brom, L.J. van den	181
bronnen	10, 87, 88, 94, 97, 116
Bronswijk, A.C.	157
Brown, L.	89, 90, 98
Brown, L.B.	111
Browning, D.S.	22, 121
Bruinsma-de Beer, J.	1, 5, 24, 26, 49, 69, 71, 125, 180, 215
Bruner, J.S.	16, 17, 89
Buijs, A.	152
Burke, K.	17
Buttrick, D.	159, 162
Caldwell, C.F.	22
canoniek*	94, 95, 97, 98
Capps, D.	22, 103, 116
Carver, C.S.	51
casus	23, 24, 43, 44, 50, 53, 55-57, 61, 68, 70, 73, 87, 89, 109
catechese*	8, 24, 69, 77, 155, 157, 165, 168, 170, 173-175, 179
christelijk*	8, 23, 24, 29-40, 96, 109, 111, 115, 126, 127, 148, 150, 152, 153, 155, 161, 171, 174, 175, 177, 183
Christus (zie ook Jezus)	10, 37, 50, 62, 160
Claessens, P.W.M.	22
Cobb, S.	68
cognitie*	16, 23, 44, 51, 53, 56, 59, 71, 72, 89, 117, 133, 136, 177
coherentie*	9, 15, 45, 46, 52, 58, 87, 98, 113, 114, 116
Colby, A.	88
collectief*	10, 25, 58, 60, 128
communicatie*	8, 10, 19, 24, 29, 37, 38, 49, 54, 62, 66, 71, 72, 80, 81, 87, 91, 94, 104, 115, 149, 150, 156, 168, 177-179
competentie	78, 79, 109, 115, 116, 120, 136
concept*	11, 13, 17, 18, 20, 23, 51, 52, 57, 59, 60, 66-68, 79, 80, 82, 87, 89, 90, 92, 97, 103, 147, 181, 182
conflict*	59, 69, 87-89, 91, 92, 94, 157
consistentie*	7, 9, 19, 78, 120
constructie*	15, 17, 19, 67, 69, 73, 74-76, 79, 82, 91, 97, 109, 110, 115, 119
constructivisme / constructionisme	17
context*	11, 14-18, 21, 29, 37, 49, 55, 57, 66, 68-70, 78, 81, 88, 97, 103, 105, 111, 121, 127,

	132, 147, 156, 170
continuïteit*	13, 19, 20, 54, 59, 67, 74, 79, 81, 82, 109
contrast	13, 67, 79, 92, 121, 130, 133
Coocy, P.M.	72, 73
Corradi Fiumara, G.	20
Cox, H.	40
crisis	24, 66, 89, 146, 147, 161, 162
Crites, S.	16
Cross, S.	9, 52, 71
cultuur*	8, 9, 16, 18, 19, 23, 33-36, 38, 39, 49, 54, 62, 66, 73, 88, 115, 146, 148, 150, 166
Cupitt, D.	22
Dalton, P.	15
Daly, M.	69, 134, 135
Dannowski, H.W.	149, 158
Day, J.M.	20, 22, 24, 73, 75, 78, 87-90, 97, 98, 181
Dekker, G.	35
Delden, B. van	156
diagnose*	92, 110, 111
dialectiek*	19, 20, 24, 71, 73, 83, 104, 108, 129, 136, 137, 174, 175
dialogo*	10, 14, 18-21, 24, 33, 39, 88, 95, 99, 171
dieptestructuur	44, 49
Dijk, D.J.J.	24, 49, 69, 71, 125-127, 136, 180
Dijk-Hemmes, F. van	125
Dilthey, W.	90
Dingemans, G.D.J.	22, 26, 177, 180
discours*	9, 11, 18, 70, 71, 77, 80, 87, 88, 90, 95, 107, 109, 115, 127, 136
discrepantie*	48, 75-77, 109, 115, 119
distantiatie	12, 14, 77, 79
distantie	81, 181
Doeser, M.	12
dominant*	58, 69-71, 92, 115, 121, 180
Draaisma, D.	8
drama	76, 77, 108, 119
Drees, W. jr.	182
Dros, I.	175
Edwards, K.J.	111
Ellis, A.	111
emotie*	17, 44, 45, 49, 50, 55, 59, 61, 71-73, 80-82, 108, 111, 116, 117, 133, 136, 177, 188
empathie*	53, 59, 60, 118, 122

emplotment	13, 91
enactment	15, 81, 116, 117
Epstein, E.	52, 56, 59
Epston, D.	20
erkenning	46, 49, 55, 70, 81, 89, 94, 133
ervaring*	7-10, 15-17, 19, 21, 23, 31-33, 36-38, 43-51, 53-56, 58-62, 66, 71-76, 78, 80, 81, 83, 89, 91, 93-95, 104, 106, 108, 110, 111, 114, 116-122, 127, 129, 130, 132-137, 146, 147, 150, 152, 154, 160, 161, 166, 173, 175, 177
Es, J.J. van	153, 154
ethiek*	12, 14, 70, 74, 111, 121, 148
Fackre, G.	148
Fagnani, D.	22
feministische	24, 69, 125-131, 133, 136, 137
filosofie*	8, 9, 11-14, 21, 29, 34, 88, 146, 181
Fine, H.J.	20, 105
Firet, J.	178
Fischer, A.	17
Fitchett, G.	111
Fortune, M.M.	138
Foudraïne, J.	20
Fowler, J.	92
fragment*	9, 13, 21, 23, 25, 34, 39, 46, 65, 66, 68, 79-82, 91, 92, 101, 104, 106, 108, 113, 114, 116, 127, 130, 131, 133, 147, 160, 178, 180, 182, 183
Fransella, F.	15
Freeman, M.	89
Freud, S.	36, 177
Frijda, N.H.	72
Fromm, E.	59
fundamentalistisch	78, 97
Gadamer, H.-G.	12
Ganzevoort, R.R.	7, 9, 21-25, 56, 57, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 74, 78, 87, 89, 97, 101, 103, 104, 111, 116, 118, 126, 129, 137, 147, 178-180, 183
Gardner, R.	68
gebed* (zie ook bidden)	44, 49, 65, 76, 77, 93, 94, 109, 119, 127, 128, 133, 134, 143, 154, 165, 172, 174
gebeurtenissen*	13, 15, 19, 25, 52, 55, 66-69, 72-74, 80, 97-99, 105, 114, 118, 131, 148, 151-153, 156, 158, 167
gedrag	7, 54, 71, 73, 91, 160, 171, 177
gelijkenis*	5, 10, 24, 103, 105-110, 121, 127, 130, 131, 140, 141, 146, 149, 170
geloofs-*	22, 24, 30-33, 35-38, 71, 74, 77, 80, 108, 109, 120, 146, 147, 149, 159, 161, 162

gemeenschap*	10, 18, 50, 55, 58, 70, 82, 87, 92, 94, 95, 97, 110, 111, 128, 131, 132, 152, 153, 174, 175
gemeente (zie ook kerk)	37, 47, 69, 70, 77, 93, 115, 132, 135, 136, 146, 147, 155, 160, 179
gender*	22, 51, 88, 127, 135, 140, 138
Gennep, F.O.	146
Gergen, K.J.	17-19, 54, 66, 70-72, 75, 77, 89, 98, 99
Gergen, M.M.	89
Gerkin, C.V.	22, 69, 103
geschiedenis	8, 9, 12, 130, 135, 137, 140, 142, 146, 148, 173, 179, 180
Geurtsen, M.	127, 128
Gilhuis, T.M.	168
Gilligan, C.	89, 90, 98
Gilst, W. van	19
Ginkel, B. van	177
Ginneken, G. van	125
Gmünder, P.	92
God* (zie ook Vader)	8, 10, 11, 21, 23-25, 29, 30, 32, 33, 35-40, 43-45, 47-50, 53, 55, 57, 58, 60-62, 65, 66, 69, 71, 73-77, 80-82, 87, 90-92, 94-99, 103-111, 113-122, 125, 127, 128, 131-135, 137, 139-143, 145-147, 150, 151, 153, 159-162, 166, 167, 171, 172, 180, 181
godsdienst*	9, 31, 33, 35-39, 47, 48, 57, 62, 73, 105, 117, 182, 174, 175
godsdienstige opvoeding*	25, 32, 78, 165, 166, 169, 174, 175
godsdienstpsychologie	21, 22, 35, 36, 87, 89, 97, 110
Goldberg, M.	11, 12
Goodwin, J.M.	68
Gorsuch, R.L.	47
Gräb, W.	107
Greeley, A.M.	11
Gregg, G.S.	45, 52, 57
grens*	24, 27, 33, 37, 40, 52, 61, 69, 92, 95, 97, 106, 107, 155
Groome, T.H.	24, 173-175, 180
Groot-van Houten, C. de	10
Grözinger, A.	23, 103
Haan, Cl. de	179
Haardt, M. de	138
Habermas, J.	11, 22
Halkes, C.J.M.	128, 129, 135, 139
Hall, T.W.	110, 111
handelingen*	11-13, 19, 66, 69, 73, 75-77, 91, 108, 128, 148, 172, 174, 178-181
Hart, O. van der	52, 65, 80, 101, 128, 150
Hauerwas, s.	12

heden	47, 67, 79, 99, 105, 113-115, 129, 130, 135, 155, 161, 162
Heering, H.J.	159
Heijst, A. van	29, 129
Heitink, G.	12, 22, 103, 177, 178
Helsper, W.	97
herinnering*	67, 94, 181
herkenning	50, 106, 107, 110, 133
Herman, J.L.	70
Hermans, H.J.M.	19, 20
Hermans-Jansen, E.	19
hermeneutiek*	12-15, 21-23, 43, 44, 55, 57, 61, 66, 79, 111, 148, 152, 177, 178, 181
Hirschler, H.	151
Hoekendijk, J.C.	38
Hofland, J.J.H.	168
Holland, D.C.	20
Holm, N.G.	15, 21
homiletiek*	26, 145-150, 161, 179, 180
Hood, R.W.	47, 48
hoop	8, 25, 31, 32, 35-40, 49, 55, 66, 101, 111, 114, 121, 123, 128, 152, 182
hoorder* (zie ook publiek)	8, 12, 19, 24, 32, 67, 77, 80, 105, 106, 131, 147, 151-158, 162, 169-172, 179, 180
horizon*	69, 70, 91, 95, 131, 137
identificatie*	82, 150, 155, 171, 172, 174
identiteit	10-15, 21, 24, 37, 40, 66, 72-74, 76, 91, 97, 98, 108, 115, 117, 118, 150-153, 161, 179
Ijzendoorn, M.H. van	56
individu*	9, 21, 51, 52, 77, 60, 109, 152
interactie*	14, 16, 18, 21, 53, 56-58, 60, 61, 66, 72, 75-77, 81-83, 87, 91, 104, 108-111, 117, 119, 122, 147, 152, 178, 180
interactionisme	14, 15, 17
interpretatie*	9-14, 16, 18, 21-23, 25, 29, 30, 32-35, 37, 39, 40, 52, 54, 57, 61, 72-74, 77, 81, 82, 88, 90, 95, 108, 113, 116-118, 130, 134, 149, 154, 167, 169, 178
intersubjectief*	18, 55, 57, 61
interventie*	24, 103, 109-112, 114, 116-120, 122
Jackson, D.D.	71, 179
Jackson, K.A.	114, 116
Jager, O.	23, 29-33, 153, 154
Janoff-Bulman, R.	68
Jansz, J.	66
Jennings, W.	88
Jensen, R.A.	150-152, 154, 156-159
Jezus (zie ook Christus)	10, 32, 37, 106, 142, 145, 160, 170, 173-175

Johnson, M.	20
Jones, J.W.	45, 47, 53, 57
Jong, S. de	125
Jongsma-Tieleman, P.E.	73, 105, 117, 182
Juch, H.R.	24, 58, 165, 171, 180
Jung, C.G.	177
Källstad, T.	21
karakter	13, 21, 24, 38, 39, 51, 52, 59, 62, 74, 83, 105, 146, 151, 158, 170, 179-183
Katz, R.L.	116
Kelly, G.A.	15-17
Kempen, H.J.G.	19
Kenny, M.	72
kerk* (zie ook gemeente)	31, 32, 34-38, 40, 44, 47, 50, 65-67, 69, 70, 77, 79, 80, 82, 93, 96, 103, 104, 109, 112, 113, 129-131, 134-137, 145, 146, 160, 161, 168
Kilkenny, R.	88
Kits, A.	127
Klein, I.	68
Klein Kranenburg, E.S.	115
Kohlberg, L.	88, 92
Kohut, H.	45
koninkrijk Gods*	61, 105, 106, 175
Korte, G.J.N. de	107
Kotzé, D.J.	103
Kotzé, E.	103
Kuitert, H.M.	9
Kumar, K.	9
Laan, J.H. van der	22, 26, 108, 145, 146, 149-152, 157
Lachmann, F.M.	53
Lakoff, G.	20
Landfield, A.W.	15
Lans, J. van der	21
Ledbetter, M.	12
Lee, J.M.	48
legitimeren	15, 16, 30, 69, 70, 73, 78, 83, 108, 109, 120, 121, 125, 131, 141
Leitner, L.M.	15
Lempert, L.B.	68
Lester, A.D.	103, 104, 121
levensverhaal (zie ook (auto-)biografie)	7, 12, 23, 31, 32, 73, 78, 97, 104, 111, 114, 116, 135, 146, 147, 149, 150, 156, 158, 160

lichaam*	27, 71-73, 78, 80, 81, 108, 116, 117, 132, 133, 136-138, 178
liefde	23, 31-38, 40, 49, 61, 62, 92, 94, 95, 98, 145, 175, 182
literatuurwetenschap*	9, 155
liturgie	8, 24, 25, 33, 48, 49, 71, 77, 125-138, 146, 169, 180
Loo, H. van der	9
Loon, E.J.P. van	19, 165
Loughlin, G.	10
Luckmann, T.	15
Lukken, G.	126
Luther, H.	22, 35, 104, 108, 116
Lyons, N.	98
Liotard, F.	9
macht*	31, 33, 69, 70, 78, 115, 117, 118, 125, 131, 132, 134-137, 139-141, 146, 153, 158, 161
Mahl, G.F.	59
Malan, D.H.	59
Malony, H.N.	111
man*	24, 27, 57, 65, 70, 78, 81, 85, 91, 93, 96, 98, 112-115, 117-121, 125, 130-137, 139-141, 160, 161
Mancuso, J.C.	15-17
Markus, H.	51, 52
Maslow, A.H.	59
Masterson, J.F.	48
McAdams, D.P.	20
McFague, S.	11, 105
McIntyre, A.V.	12
Mead, G.H.	14, 16, 73, 74
meervoudige persoonlijkheidssyndroom	46, 78
Menken-Bekius, C.	179
Menken, M.J.J.	156, 157, 179
Mesch, A.	169, 172
metafoor*	8, 11, 22, 57, 58, 70, 105, 108, 114, 121, 146, 151, 159
Metz, J.B.	29, 149
Mieth, D.	166
Miller, B.	89
Miller, W.R.	114, 116
misbruik	57, 67, 68, 133, 136
Miskotte, H.H.	121
Miskotte, K.	148
model	8, 17, 20, 23-25, 56, 60, 65, 66, 68, 71, 79, 82, 83, 90, 93, 103-106, 108-111, 116, 122, 126, 129, 130, 137, 138, 147, 149, 179, 180, 183

moderniteit	8, 9, 11, 48, 79
moeder	36, 57, 58, 61, 67, 91, 130, 132, 160, 163
Moessner, J.S.	138
Mooij, A.W.M.	20
motivationaleel	33, 58, 59, 71, 73
Murken, S.	89, 98
mythe*	10, 11, 90, 127, 166, 167
Naedts, M.	88-90, 98
narratief*	7-14, 15-25, 29, 30, 33, 35, 37, 45, 60, 65, 66, 68-83, 87-91, 94-99, 103-105, 108-112, 115, 116, 118, 120, 122, 125-129, 131, 133, 134, 136-138, 145-149, 150-152, 155, 156, 161, 165-168, 174, 175, 178-183
narratieve theologie	10, 29, 33, 35, 37, 146, 148, 155, 161
narratologie	9, 25, 125, 148, 172
Niebuhr, H.Richard	9
Nietzsche, F.	34
Nijk, A.J.	38
Nitschke, H.	149
Northup, L.A.	127, 128
NouwenH.J.M.	49
Omer, H.	20
onderhandelen*	18, 25, 69, 71, 76, 80, 82, 108, 115, 118
(on-)recht*	38, 61, 70, 125, 136, 169
ontmoeten*	12, 18, 37, 43, 55, 69-71, 74, 76, 80, 88, 98, 104, 106-110, 112, 118, 119, 127, 152, 156, 167, 171, 173, 174
ontologie*	13, 71, 76, 166
ontwikkelingspsychologie*	78, 88, 92
Oosterhuis, H.	129
oppervlaktestructuur	44
Oser, F.	92
Oyserman, D.	51, 52
Packer, M.J.	17, 70, 78, 89, 90
Pannenberg, W.	182
paradigma*	8, 17, 20, 21, 25, 90, 177-183
Pascal, B.	29, 146, 181
pastoraat*	8, 21-24, 29, 30, 37, 38, 43, 44, 48-51, 55, 57, 60-62, 65, 66, 72, 77, 80, 87, 91, 93, 94, 103-112, 114-122, 135, 146, 147, 149, 177, 179, 180, 182, 183
pathologie*	59, 78
patriarchaat	125
Patton, J.	103
Peacock, J.L.	20

Pepper, S.C.	17
perceptie*	21, 46, 76, 82
performatief	76, 98
personal construct	15-17
perspectief*	7-9, 12, 16-18, 20-25, 29, 35, 65, 66, 69-71, 73, 75, 76, 78, 80, 83, 103, 105, 108, 109, 115, 116, 118, 122, 125, 129, 131-133, 136, 137, 147, 172, 177, 178, 180
Pesso, A.	117
Peursen, C.A. van	13, 166
Pike, K.L.	9
Plato	33, 34
plausibel*	7, 9, 11, 69, 70, 73, 78-82, 109, 110, 120
plot	13, 14, 17, 19, 21, 67, 68, 79, 87, 95, 113, 114, 129, 131, 157
pluraal*	78, 136, 137
Plüss, J.-D.	14
Polkinghorne, D.E.	19
Pollio, H.R.	20, 105
Pollio, M.R.	20, 105
positie*	20, 23, 24, 66, 68, 70, 71, 75, 77, 78, 81, 90, 94, 99, 103, 106, 108, 109, 114, 115, 118, 119, 122, 129, 133-137, 179
postmodern*	9, 11, 12, 33-35, 39, 71
preek*	8, 23, 24, 45, 51, 67, 69, 70, 77, 91, 93, 94, 103, 107, 112, 115, 137, 145-147, 149, 150, 152-162, 177, 179, 180
presentatie	38, 53, 109, 110, 152, 154, 156, 159
Prince, G.	25
Procter-Smith, M.	126, 127, 136
protagonist	25, 66
protestants*	93, 104, 109, 126, 127, 171
Pruyser, P.W.	110, 111
psychoanalyse*	22, 45, 59, 78, 150, 157
psychologie*	8, 12, 14-23, 43, 48, 51, 54, 57, 59, 60, 66, 72, 75, 87, 89, 92, 93, 111, 148, 168, 177, 180-182
psychotherapie*	19, 20, 24, 45, 50, 52, 88, 104, 105, 111, 117
publiek (zie ook hoorder)	19, 23-25, 66, 67, 77, 78, 82, 83, 90, 92, 96, 98, 99, 108, 109, 118, 120-122, 129, 130, 135-137, 147, 180
Ramshaw, E.	117
Randall, R.L.	103
Reed, B.D.	58, 94
Reich, H.	92
relatie*	13-15, 18-20, 22, 23, 36, 43-45, 47-50, 53-55, 57, 59, 60, 62, 66, 70, 71, 73, 75-81, 83,

	90-92, 94, 96-99, 104, 105, 107-111, 118-120, 122, 125, 129, 134, 135, 137, 147, 179, 182
relationele zelf	43, 45, 47
religie*	7-9, 11-14, 21, 22, 24, 33-36, 39, 40, 55, 57, 60, 65, 66, 72, 73, 76-81, 83, 87-89, 90, 92, 93, 97, 98, 104, 108-111, 114, 116-121, 149, 159, 178
representatie*	22, 76, 82, 89, 90
retorisch*	19, 80, 117
retrospectie*	72, 80
Reyen, W. van	9
Ribbens, L.	168
Ricoeur, P.	11-14, 22, 74, 77, 79, 90, 91, 115, 178, 181, 182
Ridez, R.	92
Riessen, R.D.N. van	34
ritueel*	52, 58, 67, 68, 90, 111, 117, 126, 128, 179
Rivera, J. de	17, 72
Robertson, B.	103
Robson, J.	57
Rogers, C.R.	59, 60
rol*	7, 8, 17, 19, 21, 23, 31, 47, 45, 48, 50, 53, 54, 56, 60, 62, 65, 66, 68-78, 80-83, 93, 94, 101, 106, 108-110, 111, 113-119, 121, 122, 125, 127, 129-138, 140, 141, 147-149, 156, 171, 172, 179
Rooijakkers, W.	103
Roosjen, J.	111
Rosenberg, S.	15
Rossi, M.T.	22
Roukema-Koning, B.	23, 43, 57, 58, 62, 68, 75, 78, 181
ruimte	9, 13, 19, 20, 35, 49, 50, 57, 67, 74, 90, 92, 97, 107, 121, 128, 129, 135, 150, 153, 169
Rümke, H.C.	36
Saane, J.W. van	72
Sarbin, T.R.	15-18, 70, 72, 73, 89
Saroglou, V.	88-90, 98
Saussy, C.	57
Savage, J.S.	103
Schaap, J.G.	166, 168, 169
Schafer, R.	20
Scheen, C.E.M.	167
Scheibe, K.E.	15, 17, 18
Scheider, M.F.	51
Schillebeeckx, E.	10
Schlauch, C.R.	110, 111

Scholem, G.	143
script	19, 73, 82
seksueel*	53, 57, 65, 67, 68, 70, 80-82, 93, 94, 133, 139
selectie*	52, 57, 69, 73, 82, 98, 118, 131
sensatie*	71-73, 81, 116, 117, 132, 137
Shepherd, E.	15, 19, 75
Shotter, J.	18, 19, 75, 77, 116
Shuman, A.	20
Siebert-Hommes, J.	125
significant*	14, 78, 110
slachtoffer	15, 117, 133
Sloots, M.C.	24, 25, 69, 137, 145, 179
Smit, J.H.	116, 118
sociale wetenschappen	14, 22, 177, 182
sociologie*	15, 26
Sparn, W.	14
Spence, D.P.	68
spiegelverhaal*	24, 168, 169
Spilka, B.	47
stabiliteit	58, 66
Stachel, G.	166
Steegman, P.D.D	25, 74, 166, 167
stem*	11, 12, 19-21, 24, 25, 27, 43, 44, 49, 65, 89-92, 95, 96, 101, 115-117, 120, 154, 159, 172
stemmen	12, 21, 43, 90, 92, 95, 96, 101, 120, 154
Stern, D.N.	45, 51, 56
Stolorow, R.D.	45, 46, 52, 53, 55, 57, 59
Stone, H.W.	111
strategisch*	22, 122, 177, 178
Streib, H.	13, 14, 22, 74, 77-79, 89, 97, 105, 107, 116
Stroup, G.W.	9, 10, 149
structuur*	10, 11, 17, 18, 20, 23-25, 45, 46, 52, 53, 55-57, 59-61, 66-69, 71-73, 75, 76, 78, 79, 81, 83, 96, 97, 106-109, 113, 114, 118, 120, 122, 126, 129, 137, 147, 150-152, 158, 161, 179
subject*	11, 13, 14, 16, 18, 35, 46, 47, 55, 58, 71, 73, 75, 83, 88, 92, 104, 108, 109, 122, 127, 158
Sundén, H.	21, 171
Swagerman, J.	170, 171, 173
symbool*	10, 11, 14-16, 19, 22, 30, 36, 46, 47, 50, 54, 56-58, 60, 61, 76, 90, 105, 108, 113, 114, 120,

	149-151, 158, 170
symbolisch interactionisme	14, 15
taal*	11, 15, 16, 18, 19, 22, 23, 30, 31, 34, 43, 46, 48, 57, 75, 79, 80, 87, 96, 98, 101, 106, 110, 115, 116, 119, 130-132, 136, 137, 146, 149, 153, 157, 159, 162, 168, 182
Tappan, M.	78, 88-90
Tausch, R.	48, 49
Tausch, A.M.	48, 49
Taylor, C.	48, 54
Taylor, C.W.	111
Taylor, J.	98
tekst*	10-13, 24, 38, 40, 49, 51, 58, 67, 71, 77, 79, 88, 90, 108, 109, 125-130, 132-139, 147, 148, 151, 155-157, 159, 178-181
Terwee, S.J.S.	18
thema*	7, 25, 65, 67, 109, 111, 114, 128, 131, 132, 134, 136, 137, 145, 147, 156, 165, 166, 168, 170, 173, 174, 180, 182, 183
theologie*	7-12, 14, 21-26, 29-33, 35-39, 57, 60, 65, 66, 71, 72, 74, 76-78, 83, 88, 103-105, 107-109, 111, 116, 121, 122, 125-128, 131, 133, 136, 137, 139, 146, 148-150, 152, 153, 155, 156, 159, 161, 170, 173, 177-183
theorie*	8, 9, 12, 14-17, 20-22, 24, 44, 53, 56, 59, 60, 65, 66, 72, 83, 87, 92, 104, 107, 109, 111, 122, 126, 127, 147, 148, 150, 155, 160-162, 172-174, 177, 180, 181
Thompson, J.B.	11, 12
Thurneysen, E.	107, 180
Tieleman, D.	23, 24, 29, 38, 73, 105, 117, 153, 181, 182
tijd	8, 9, 17, 19, 25, 31, 37-40, 45, 53, 54, 57, 58, 60, 63, 66-68, 74, 78, 79, 80, 82, 95, 104, 105, 108, 113, 114, 121, 127-130, 145, 151, 155, 157-160, 169, 170, 177, 183
tijdsordening*	20, 66-68, 73, 74, 79, 80, 113, 116, 129, 130, 156, 172
Tillich, P.	148
Tillo, G.P.P. van	22
Tisdale, T.C.	110
Tjerkstra, W.	169
toekomst	13, 16, 19, 40, 67, 74, 99, 114, 116, 121, 130, 131, 135, 153, 162, 169, 174, 175
Tolkien, J.R.R.	167
Tracy, D.	10, 109
traditie*	8-10, 21, 24, 29, 31-40, 50, 76, 78, 81, 108, 109, 114, 115, 117, 118, 120, 130, 134, 149, 153, 155
transcendentie*	17, 78, 80, 104, 106
Tribble, P.	125
Turner, J.H.	15
Uden, M.H.F. van	15

vader	65, 67, 79-82, 160, 163
Vader (God)	69, 131, 133-135, 139-141, 145, 146
valideren*	18, 49, 51, 58, 61, 108, 118, 120, 121
Varga, A.K.	12, 167
Velden, M.J.G. van der	21, 23, 66, 111, 153, 177-179
Veltkamp, H.J.	105-107, 149
Ven, J.A. van der	22, 103, 109, 182
verantwoording	10, 19, 24, 77, 78, 120, 129, 135
verbeelding*	5, 23, 27, 29-40, 73, 91, 105, 136, 148, 153, 159, 160, 169, 181, 182
verhaal*	7-17, 19-21, 23-25, 29, 31, 32, 34, 37, 45, 47, 49, 58, 65-69, 71-83, 87, 88, 90-92, 94-99, 101, 103-111, 113-123, 125, 127-129, 131, 134, 135, 137, 143, 145-162, 165-175, 177-182
verhaallijn (zie structuur)	
Verheule, A.F.	115
verlangen	33, 36, 39, 79, 82, 108, 117
verleden	16, 19, 47, 55, 57, 67, 79, 82, 93, 99, 104, 105, 114, 121, 130, 135, 149, 155, 162, 166, 168, 171, 172, 175
verstaan	5, 11-14, 16-18, 23, 24, 29, 33, 35, 37, 38, 50, 57, 66, 69, 71, 75, 78, 80, 82, 83, 87, 89-91, 95, 103, 104, 108, 110, 112, 114-119, 121, 122, 126, 128, 129, 131, 132, 136-138, 147, 148, 152, 159, 162, 181
vertellen*	8-10, 13, 19-21, 24, 25, 33, 44, 49, 56, 58, 61, 67-69, 71, 73-76, 78-82, 88, 90-99, 106, 112, 113, 116, 129, 134, 135, 143, 145, 146, 148, 150-153, 155, 159, 162, 163, 165-175, 178, 180
vervreemding*	31, 39, 46, 61, 67, 106, 107, 110, 121, 131, 160
verwachting*	18, 53, 55, 67, 74, 119, 120, 179
Visser, J.	9, 22, 25, 74, 166, 167, 177
Vitz, P.C.	20
voorganger*	25, 37, 128, 129, 132-136
vrijheid	59, 77, 107, 111, 115, 116
Vroon, P.	8
vrouw*	24, 27, 44, 49, 53, 61, 65, 70, 78, 80, 81, 96, 112, 113, 115, 118, 119, 125, 127-137, 139-141, 160, 161, 180
waarheid	11, 17, 23, 30, 31, 33, 34, 38, 40, 46, 47, 71, 78, 88, 92, 136, 153
Wallace, M.I.	12, 13, 74
Watson, J.P.	15, 19, 75
Watzlawick, P.	71, 179
Way, P.	129
Weingarten, K.	68
Weinrich, H.	146, 149
Wells, H.G.	7
wereld*	15, 17, 18, 27, 33, 36-38, 40, 61, 65, 67, 79, 87-89, 91, 92, 97-99, 104, 130, 140, 147, 151, 153, 154, 159, 161, 162, 165, 169, 171, 173

werkelijkheid	9, 11, 13, 15, 16, 18, 22, 24, 25, 29, 31-34, 36, 39, 65, 66, 68, 69, 71, 75, 80, 82, 104-106, 108, 118, 121, 131, 134, 135, 143, 146, 153, 154, 169, 181, 182
Westerman, W.E.	166, 170
White, M.	20
Wikkers, W.	169, 172
Wikström, Ö.	21
Wills, S.	68
Winden, J.G.C. van	20
Winnicott, T.W.	36, 182
Winquist, C.E.	22
woord*	8, 24, 27, 29-32, 38, 46, 52, 74, 75, 107, 110, 128, 133, 147, 151, 153, 156, 167, 168
woorden	7, 8, 24, 27, 29-32, 37-39, 43, 44, 46, 49, 50, 52, 57, 60, 65, 74, 75, 81, 91, 92, 94, 101, 107, 110, 113, 128, 131-133, 141, 145, 147, 151-153, 156, 157, 159, 161, 162, 167, 168, 171, 173, 175, 182
Wurf, E.	51
zelf-*	5, 18, 23, 44-62, 75, 132, 137
zelfpsychologie*	45, 46, 53-54, 57-60
Zerfaß, R.	22
Zijderveld, A.C.	15
zin-*	8-10, 25, 33, 35, 36, 65, 66, 70, 73, 74, 76, 88, 89, 116-118, 130
Zock, H.	36
Zuidgeest, P.	114
Zwart, H.	12

PERSONALIA

Drs. J. Bruinsma-de Beer is AIO Praktische Theologie (poimeniek) aan de Theologische Universiteit Kampen.

Prof. Dr. J.M. Day is hoogleraar 'Human Development' en Godsdienstpsychologie aan de Université Catholique de Louvain-la-neuve.

Drs. D.J.J. Dijk is Universitair Docente Theologische Vrouwenstudies aan de Theologische Universiteit Kampen.

Dr. R.R. Ganzevoort is Universitair Docent Praktische Theologie (poimeniek) aan de Theologische Universiteit Kampen.

Dr. H.R. Juch is Universitair Docent Praktische Theologie (catechetiek) aan de Theologische Universiteit Kampen.

Drs. B. Roukema-Koning is Universitair Docente Psychologie aan de Theologische Universiteit Kampen.

Drs. M.C. Sloots studeerde theologie aan de Theologische Universiteit Kampen en is nu predikante van de verenigde Protestantse Gemeente van Winkel en omstreken (Noord-Holland).

Dr. D. Tieleman is Universitair Docent Praktische Theologie (poimeniek) aan de Theologische Universiteit Kampen.

Prof. Dr. J. Visser is emeritus hoogleraar vanwege het Oud-Katholiek Seminarie en doceerde pastorale psychologie aan de Universiteit Utrecht.