

Theologie als entertainment

In reactie op het pleidooi van Ruard Ganzevoort in het voorgaande artikel en op de uitkomsten van de visitatie van opleidingen theologie en religiewetenschappen het afgelopen jaar, blikt Hans Schilderman terug, kijkt rond én ziet vooruit. Aan het belang van een op de realiteit betrokken theologie dient een valide analyse vooraf te gaan. Een voorzet.

Het afgelopen jaar zijn opleidingen theologie en religiewetenschappen gevisiteerd in een evaluatie van onderwijskwaliteit. Stapels documenten werden aangeleverd: studiegidsen, cursusbeschrijvingen, eindeloze reeksen tentamens, werkstukken, controlesleutels, literatuur, scripties, zelfbeoordelingen en studentevaluaties. De documentatie voor de commissie betrof letterlijk alles wat maar enigszins informeerde over de doelen, invulling en resultaten van het curriculum. Tijdens intensieve gesprekken met leden van de visitatiecommissie werden ervaringen en ambities besproken. Er werd teruggeblikt en vooruitgeblikt en een en ander werd vastgelegd in een visitatierapport waarmee de opleidingen verder kunnen. Een van de belangrijke thema's betreft de toekomst; natuurlijk die van de opleiding, maar in het bijzonder die van de student theologie of religiewetenschappen. Is er een car-

rièreperspectief en welke strategie hanteren opleidingen in de theologie en religiewetenschappen om het curriculum daarop af te stemmen? Vaak immers blijkt dat opleiders wel denken in kwalificaties: wat zijn de normen waaraan een cursus of specialisatie moet voldoen, maar weinig in termen van competenties: wat zijn de vaardigheden die een functie vereist?

Ruard Ganzevoort presenteerde vorig jaar in de Nacht van de Theologie een sympathiek pamflet, getiteld *Spelen met heilig vuur*, waarin hij pleitte voor meer realiteitsbewustzijn in de theologie (Ganzevoort 2013). Zijn statement gaf aanleiding tot veel discussie. Zo werd Ganzevoorts prioriteit voor een meer wijsheidgeoriënteerde theologie gesteund, maar zijn relativisering van het theologisch belang van de waarheidsvraag bekritiseerd. Evenals in de bijdrage van dit nummer van *Handelingen* biedt



Ganzevoort een aanstekelijk pleidooi voor een theologieopleiding die beter aansluit op de taal en het bewustzijn van mensen met een eerder impliciet dan uitgesproken geloof. De ‘zombiebegriffen’ van de theoloog worden door de mensen op straat simpelweg niet meer begrepen. De theoloog is een exoot geworden die zich met zijn of haar vocabulaire uit onze leefwereld ‘transcendenteert’, waardoor de theologie eigenlijk alleen nog museale betekenis heeft. Kan de theologie uit haar heilig huisje van de kerk stappen en zelf met heilig vuur gaan spelen zonder dat een eeuwenoude canon van brandvoorschriften daarvoor maatgevend is?

Beide observaties: die van de visitatiecommissie dat in academische opleidingen de beroepsoriëntatie meer centraal moet komen staan, en die van Ganzevoort dat de theologie een meer inductieve strategie moet hanteren bij de interpretatie van het geloof van mensen, wijzen naar eenzelfde belang van een op de realiteit betrokken theologie. Wie kan daar tegen zijn? De kwestie is echter kennelijk ook problematisch. Hoe sympathiek of noodzakelijk het pleidooi van Ganzevoort ook is, er dient wel een valide analyse van het geadresseerde probleem aan vooraf te gaan. Een voorzet daarvoor geef ik door te stellen dat Ganzevoorts betoog impliciet een opvatting van theologie als entertainment herbergt. Ingrediënten voor deze stelling vind ik terugblikkend in de praktische theologie, maar empirisch ook in het individualiseringsproces, en vooruitblikkend in het recept dat Ganzevoort kennelijk voor ogen staat

Terugkijken *‘Theologia applicata’*

Ergens in de jaren zeventig van de achttiende eeuw sprak Franz Stefan Rautenstrauch, directeur van de theologische faculteiten in Praag en Wenen, de keizerin van het Heilig Roomse Rijk, Maria Theresia, een formidabele vrouw en verlicht vorstin, toe met de volgende woorden:

‘Het is bekend dat het rijk van de wetenschap tegenwoordig niet alleen groter is en meer gewaardeerd wordt, maar ook dat bepaalde wetenschappen een dergelijke hoogachting toegemeten wordt, dat degenen die daarin vreemdelingen zijn, alleen al daarom minachting aantrekken [...] Die minachting gaat vaak over op de leer zelf, die de geestelijke voorhoudt. Zijn geestelijke arbeid zal daarom vruchteloos zijn, en zijn vroomheid – hoe groot die ook zijn mag – blijft zonder uitwerking.’

In de Oostenrijkse erflanden ontstond gedurende de tweede helft van de achttiende eeuw het besef dat het academisch theologisch onderwijs aan een grondige innovatie toe was, die de theologie een wetenschappelijke legitimatiegrond kon bieden tegenover het opkomende Engelse empirisme en de groeiende invloed van de natuurwetenschappen. De introverte theologiebeoefening en de barokke kerkelijke spiritualiteit sloten niet meer aan bij de vroomheid die onder brede lagen van het volk leefde. Franz Stefan Rautenstrauch bewoog keizerin Maria Theresia tot ingrijpen in de kwaliteit van het theologisch onderwijs. Met deze ingreep werd een kerkelijk en maatschappelijk doel verbonden, namelijk een ambtelijke

profilering van de pastor, gericht op morele en religieuze opvoeding van het volk.

Rautenstrauch stond een wetenschappelijk geschoolde pastor voor ogen, die in zijn praktijk waarden en normen van het evangelie afstemde op de belangen en problemen van zijn tijd. Als eerste hoogleraar pastoraaltheologie onderscheidde hij in het curriculum: voorbereidende wetenschappen, hulpwetenschappen, en eigenlijke theologie. Daarnaast vatte hij pastoraaltheologie op als een serie wetenschappen in dienst van de theologie, waartoe vakken behoorden als polemieken, catechetiek, homiletiek, liturgiek en poimaniek (Zottl & Schneider 1987, 27-34; Müller 1966). Een dergelijke *theologia applicata* bood een solide basis om ambts-theologie via een ambtelijke en wetenschappelijke opleiding van pastores te betrekken op vragen en behoeften in de praktijk van kerk en staat.

Deze vernieuwing werd destijds bekritiseerd vanwege een dreigend staatstoezicht op de kerk (josephinisme) en verwikkeling in een controversiële kerkelijke hervormingsbeweging (jansenisme). Maar het gegeven dat aan het belang van scholing en opleiding niet langer werd getwijfeld, had ook consequenties voor de wijze waarop gezag beleefd werd.

Drie opmerkingen

In diezelfde tijd schreef Immanuel Kant in het *Berlinische Monatsschrift* (Dezember-Heft 1784. S. 481-494):

‘Verlichting is het vertrek van de mens uit zijn zelf-veroorzaakte onmondigheid. Onmondigheid is het onvermogen om zich – zonder de leiding van anderen – van het eigen verstand te bedienen. Zelf-veroorzaakt is die onmondigheid

indien de oorzaak daarvan niet aan gebrek aan verstand maar aan besluitvaardigheid en moed ligt zich daarvan zonder leiding door anderen te bedienen. Sapere aude! ‘Heb de moed om je te bedienen van je eigen verstand!’ is dus de lijfspreuk van de Verlichting.’

Dit getuigschrift van de rationaliteit is met haar klemtoon op moed ook als pamflet van de individualisering op te vatten. Deze aanspraak op individuele rationaliteit hield geen halt bij het geloof. Iemand als Kant – zelf overtuigd theïst – pleitte voor vrijheid van religie op grond van het vermogen jezelf een beeld te vormen wat religieus te verantwoorden is en wat niet, al maakte hij zich daarbij geen illusies over zijn eigen tijd. Opleiding is al eeuwenlang het vehikel van de Verlichting. Dat geldt de theologie, maar ook het geloofs-begrip van het volk. Wetenschap is belangrijk: ze biedt ieder niet alleen het gebruik van kennis, inzicht en techniek, maar vooral een emancipatoir motief om ieder gezag – inclusief dat van de kerken – zelfstandig te beoordelen. Maar hoe rationaliteitsbestendig is de theologie en het geloofs-begrip eigenlijk? Ik zal die vraag met drie opmerkingen toelichten.

Allereerst is dat de onderkenning dat de praktische theologie van meet af aan een ambtelijke of professionele, en ergo instrumentele oriëntatie kent. Ze correspondeert aan een behoefte, nood of vraag in de samenleving die in pastoraal, kerkelijke of maatschappelijke dienstverlening opgemerkt, geadresseerd en verzorgd moet worden. Dat is natuurlijk een evidentie die Rautenstrauch en Maria Theresia goed begrepen, maar die tegenwoordig snel aan het zicht onttrokken wordt omdat ze tot meningsverschil aanleiding geeft. Te wijzen valt op de ambts-



discussie in de geestelijke verzorging, het debat over klerikale ambtsvoorwaarden in de rooms-katholieke kerk, de antitechnische ideologie in de pastorale zorg, confessionele barricaden in de oecumenische praktijk et cetera. Welk standpunt men in dergelijke debatten zelf ook inneemt, ze schaden het prioritaire belang dat aan de behartiging van levensbeschouwelijke vragen en behoeften toegekend moet worden. De zorg voor dergelijke ‘geestelijke noden’ wordt immers steeds meer in termen als ‘spiritualiteit’ en ‘zingeving’ uit het confessionele repertoire gelicht en in uiteenlopende professionele disciplines behartigd volgens de daar geldende standaarden van onderzoek, opleiding en kwaliteitszorg. Aldus is het niet denkbeeldig dat de praktische theologie als discipline en het pastoraat als beroep, haar domein gaandeweg zal verliezen aan palliatieve zorg, verpleegwetenschap, medische psychologie of positieve psychotherapie.

Vervolgens, het gesprek van Rautenstrauch met zijn keizerin duidt op coöptatie; iets dat we tegenwoordig misschien als ‘achterkamertjespolitiek’ zouden betitelen. De eerste had een katholiek belang op het oog, namelijk om de afspraken die bij het Concilie van Trente waren gemaakt over de betere opleiding van geestelijken – tegenover de meer geletterde protestanten – te actualiseren door ze van wetenschappelijke standaarden en een facultair curriculum te voorzien. De tweede diende een politiek belang, namelijk om de universitaire opleiding in het kader van de staatsherinrichting te ontdoen van kerkelijk gemonopoliseerd toezicht, en tegelijkertijd de opkomende burgerij fatsoen bij te laten brengen door een meer verlichte clerus. Beiden deden goede zaken. Het laten accorde-

ren van belangen correspondeert aan een deugd van prudentie. Dat is wellicht iets dat eenvoudig vergeten wordt in populaire opvattingen van de identiteit van de theoloog als profeet, horzel in de pels of kritisch commentator van de samenleving. Het zou bedenkelijk zijn indien het ontegenzeggelijke belang van dat soort taken tot het domeineigen professioneel specialisme van de theoloog zou worden gerekend. De *stand-up theologian* die met kwinkslagen de publieke opinie ontregelt mag af en toe het nieuws halen, dat betekent nog niet dat er met een opleiding een bestendig beroep van te maken is. Met andere woorden, de ambitie om op meer strategisch niveau en met moedige besluitvaardigheid de toekomst van de theologie ter hand te nemen, vertegenwoordigt een ambitie die we tegenwoordig node missen.

Ten slotte, de voortgang van de wetenschap was destijds aanleiding tot herziening van het theologisch curriculum op wetenschappelijke basis, waardoor – zo luidde althans het voorneemen – niet alleen het gezag van de pastor onder het volk, maar ook dat van de discipline bij de andere wetenschappen kon worden hersteld. Beide vormen van gezag zijn van belang, maar Rautenstrauchs ambitie om de pastor daarin zowel praktijkbetrokken als wetenschappelijk onderlegd te laten zijn, weerspiegelt een ambivalente spanning die de praktische theologie tot op de dag van vandaag kenmerkt. Bart Ehrman, een historisch-kritisch exegeet uit de traditie van de *Leben-Jesu-Forschung*, vertelt over een vrouw die hem na een lezing vroeg: ‘*Why have I never heard this before?*’ Het bleek een kerkelijke dame die zich afvroeg waarom haar pastor – degelijk opgeleid in Princeton Theological

Seminary – haar in preken en zielzorg voortdurend een traditioneel beeld van Jezus had voorgehouden, dat kennelijk niet alleen in tegenstelling stond tot evidente opbrengsten van het onderzoek naar de historische Jezus, maar ook in het geheel niet beantwoordde aan de wetenschappelijke opleiding van haar pastor (Ehrman 2010, 13-14). Het elementaire punt van discussie is hier dat confessionele overtuigingen een kennelijke immuniteit voor kritiek bezitten, die voetstoots door pastores en predikanten overgenomen wordt zodra ze de academische opleiding verlaten en in hun kerkelijke rol optreden. Men veronderstelt onmondigheid, terwijl pastorale zorg en prediking juist zouden moeten aansluiten op de religieuze zelfbeoordeling door mensen zoals die nu eenmaal gevormd wordt in een open publieke ruimte.

Rondkijken

Rondkijken in de praktische theologie betekent empirisch onderzoek verrichten. Een gelovig of kerkelijk getuigenis kan van belang zijn voor de doelstellingen van dergelijk onderzoek, maar voor de vraagstelling geldt dat kennis in rationeel toegankelijke en herhaalbare procedures vastgesteld wordt. Dat is niet bedoeld om de inhoud van religieuze overtuigingen te valideren of te bekritisieren; religieuze overtuigingen, teksten en praktijken zijn ‘slechts’ voorwerp van onderzoek. Zo’n epistemologische opmerking is belangrijk. Het maakt duidelijk wie er aan het woord is, wat er precies wordt gezegd, en het vermijdt glibberig terrein waarbij onduidelijk is of persoonlijke, kerkelijke of wetenschappelijke claims in het geding zijn.

In de bijdrage van Ganzevoort is niet steeds

duidelijk wie er met de theoloog wordt aangeduid. De universitaire werkzame theoloog is allereerst een bedreigde ‘diersoort’; hun aantal is gering en hun uitspraken worden vooral door henzelf serieus genomen. Bescheidenheid is dus op haar plaats. Professioneel werkzame theologen die confessioneel roldrager zijn, hebben een geheel andere verantwoordelijkheid. Natuurlijk neemt hun maatschappelijke betekenis vanwege ontkerkelijking ook af, maar hun rondkijk-taak betreft niet slechts het religieus interpreteren van teksten, overtuigingen en praktijken, maar vooral het vormgeven ervan in verzorgend, vierend en vormend aanbod. Waar dat proces van interpretatie en expressie institutioneel wordt gesteund en geborgd en bovendien kan terugvallen op tradities, taal en gemeenschappen, is dat een relatief probleemloos proces. Is dat structureel niet het geval, dan dreigt ‘interpretatiestress’: het voortdurend individueel moeten analyseren en vormgeven van betekenissen zodat deze tenminste door de betreffende persoon nog begrepen kunnen worden. Het narratieve paradigma dat in theologieopleidingen en pastorale praktijken soms als canoniek specialisme van het vak geldt, lijkt daarvan een even bedenkelijke als onvermijdelijke illustratie. Maar daarover later meer.

Problematisch aan een publieke theologie zoals Ganzevoort die voorhoudt, is dat ‘de theologie’ geen gesprekspartner is; enerzijds vanwege haar relatieve irrelevantie; anderzijds vanwege het feit dat publieke belangen niet langer eenduidige grootheden zijn. Ganzevoort onderkent dat wel wanneer hij over het belang spreekt om pluraliteit serieus te nemen en in dialoog te brengen. Maar eronder ligt een pro- ➤

ces dat hij niet expliciet aanroert, namelijk de individualisering, die het überhaupt moeilijk maakt om motief, inhoud en engagement aan die bedoelde dialoog te verlenen.

Nu is individualisering een meervoudig begrip met in de studie van religies tenminste vier betekenissen. Allereerst kan individualisering als de-institutionalisering opgevat worden; het proces waarin mensen zich los maken van traditionele kerkelijke banden. Voor die trend bestaat in Nederland rond de eeuwwisseling veel evidentie. Dan ‘de-traditionalisering’ waarbij christelijk geloof afneemt en binnenwereldlijkheid toeneemt. Uit empirisch onderzoek blijkt dat immanentie inderdaad de overhand heeft, maar evenzeer dat traditioneel christelijk geloof herkenbaar aanwezig blijft. Vervolgens is ook privatisering van belang, waarbij de band tussen christelijk geloof en sociale kenmerken verdwijnt. Voor deze individualiseringstrend is echter beduidend minder bewijs; er blijven daarentegen duidelijke aanwijzingen voor confessionele culturen, terwijl christelijk geloof buiten de kerken nauwelijks voorkomt. Ten slotte is fragmentering een aspect van individualisering; die neemt toe als proces waarbij gelovigen weinig conclusies trekken uit hun geloof voor de inrichting van hun leven (Peters c.s. 2000).

Men kan een kerkelijke theologie weinig kansrijk achten. Dat impliceert niet dat een publieke theologie daarvoor een alternatief vormt; daarvoor is het imago van die door academische theologen geproclameerde theologie simpelweg niet sterk en positief genoeg. Dat geldt

a fortiori voor een cultuurtheologie die – indien ik Ganzevoorts visie zo mag weergeven – een ‘*search and rescue mission*’ beoogt van ultieme betekenissen in de populaire cultuur. Uiteraard kan het onderzoeken van dergelijke betekenissen zinvol zijn, evenals de theologische reflectie op dergelijke vormen van zelftranscendentie. Om religie in haar breedte te kunnen onderzoeken is het echter van belang daarin ook de institutionele structuren en normen, de sociale netwerken en gemeenschappen, en persoonlijke overtuigingen en praktijken te betrekken. Onderzoek naar de interactie van dergelijke kenmerken van het religieuze domein laat zien of, hoe en waar religie overlevingskansen heeft. Dat biedt ook de beste inzichten voor een publieke theologie, zoals ik elders heb gepoogd te verduidelijken in een analyse van religie als kapitaal (Schilderman 2011).

Vooruitkijken

Met Ruard Ganzevoort deel ik het pleidooi voor een innovatieve theologie die meer praktijkgeoriënteerd is. Hij gebruikt daarvoor trefwoorden die mijn eigen studenten ook graag gebruiken, namelijk inspiratie, originaliteit, authenticiteit, creativiteit en passie, en met uitgesproken voorkeuren voor daaraan corresponderende ambachtelijke leervormen van narratieve, filmische en theatrale aard. En wederom, wie kan daar tegen zijn? Het zijn ontegenzeggelijke kunsten die ook aan een kunde en een prachtig ambacht corresponderen, en die zonder twijfel zinvol ingezet kunnen worden in pastoraat, geestelijke verzorging en godsdienstonderwijs.

Dergelijke trefwoorden en leervormen dreigen de praktische theologie echter tot vorm van entertainment te maken: een onderhoudende en populariserende theologie die weliswaar aan wijsheid, schoonheid en levenskunst appelleert, maar daarbij toch afhankelijk blijft van vormvereisten en verleidingsstrategieën die uiteindelijk niet de inhoud van een overtuiging betreffen. Ik bedoel die aanduiding niet cynisch, maar begrijp het als een noodzakelijk gevolg van het individualiseringsproces waarmee de theologie kampt. Houdingen als authenticiteit en originaliteit beantwoorden aan typisch persoonsgebonden claims van zelfontplooiing. Ik doel daarbij op wat Taylor wel de malaise van de moderne tijd noemt, namelijk de overtuiging dat we ons leven zin kunnen geven zonder externe standaarden en dat we zo onszelf vinden. Omdat keuzes daarbij afhankelijk zijn van individuele overwegingen en divergerende deelbelangen, zijn ze uiteindelijk niet te funderen, irrationeel en moeilijk te verbinden met een gemeenschappelijk goed. Zo creëren we, aldus Taylor, een denkbeeld dat wij onszelf aansturen op grond van keuzes die we telkens ook weer op losse schroeven zetten. De malaise herbergt zo een drievoudige illusie: dat we grondslag zijn van onszelf, dat waarden uiteindelijk irrationeel zijn, en dat we utilitaire wezens zijn (Taylor 1992).

Het narratieve paradigma in de praktische theologie beantwoordt aan deze claims van zelfvervulling. Dat paradigma vat onze identiteit op als een biografische activiteit waarin we onszelf voortdurend optekenen en herschrijven om het zo spannend voor een liefst ademloos publiek ten gehore brengen. Daarmee wordt een diepte

gesuggereerd die vooral bestaat bij gratie van de ‘*suspense of doubt*’ (‘is het wel echt?’) die het publiek daaraan toekent. Hoe aanstekelijk de metafoor van het verhaal ook is, niet iedereen houdt van verhalen en niet iedereen verstaat de kunst ze te vertellen. Authenticiteit dreigt gebukt te gaan onder een continue persoonlijke normstelling van ‘*self-disclosure*’ die correspondeert aan dito verwachtingen bij het publiek, een proces dat ik eerder aanduidde als ‘interpretatiestress’.

Nu beantwoordt deze zelftentoonstelling bij Taylor niet aan een plat egoïsme, maar herbergt het juist een moreel gevoelde plicht van de moderne mens om zichzelf te zijn, hetgeen uiteindelijk ook een beoordeling vergt van de eigen cultuur die de mens vormt. Mensen zijn als morele agenten dan ook tegelijkertijd morele patiënten, en gehouden om hun afhankelijkheden te onderkennen tegen de achtergrond van de ‘*horizons of significance*’ die hen onderling binden (Taylor 1989).

De aanduiding van theologie als entertainment is dan ook dubbelzinnig. Enerzijds gaat zo’n theologie uit van de onvermijdelijkheid van een epistemologisch zwaartepunt bij het individu. De waarheidsvraag in de theologie is dan een zaak van de praktische rede geworden, of minder filosofisch gezegd: een zaak van smaak of gevoel, ergo een zaak die de aandacht van een publiek vasthoudt en voldoening schenkt. Anderzijds is theologie een normatieve zaak, zij het volgens de zingeving en consequenties die het individu ermee verbindt of voor zover de afhankelijkheid van zijn context hem daartoe dwingt. Dat is entertainment voor zover het de wijsheid demonstreert waarmee die

kunst beoefend wordt en bij een breder publiek ook bewondering afdwingt.

Een belangrijke vraag daarbij is of de theoloog als professional hiervan de interpret moet zijn. Ganzevoort lijkt dat voetstoots aan te nemen, zij het dat de theologie in zijn analyse daarin steeds een kritische gesprekspartner blijft. Indien dat tot verhoopte verlichting, verlossing van onmondigheid of welk meer religieus omschreven einddoel bijdraagt, zou dat uit empirisch onderzoek moeten blijken. Een volgende en meer urgente vraag is echter hoe de universitaire theoloog de eigen studenten in entertainment moet opleiden. Wat immers hebben ze te vertolken als ze met hun aanstaande clientèle het geheim gemeen hebben dat ze nog aan zichzelf hopen te onthullen? <

Literatuur

Ehrman, B. (2010). *Jesus, Interrupted. Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)*. New York: Harper Collins.

Ganzevoort, R. (2013). *Spelen met heilig vuur. Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven*. Utrecht: Ten Have.

Müller, J. (1966). Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs. In: *ThQ* 146 (1966), 62-97.

Peters, J., Felling, A., Scheepers, P. (2000). Individualisering van godsdienst en levensbeschouwing. In: Felling, A., Peters, J., Scheepers, P. (red.). *Individualisering in Nederland aan het einde van de twintigste eeuw. Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*. Assen: Van Gorcum, 49-96.

Schilderman, J.B.A.M. (2011). Religious Capital and Public Accountability. In: H.-G. Ziebertz & L. Francis (eds.). *The Public Significance of Religion* (Empirical Studies in Theology, 20) Leiden, Brill, 41-63.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Harvard: Harvard University Press.

Taylor, C. (1992). *The Ethics of Authenticity*. Harvard: Harvard University Press.

Zottl, A., Schneider, W. (Hrg.). (1987). *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung. I. Teil 18. Jahrhundert. Grundlegung und Entfaltung*. Eichstätt: Sales.

Hans (prof.dr. J.B.A.M.) Schilderman is hoogleraar Religie en Zorg aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.
h.schilderman@ftr.ru.nl